

Le christianisme des Lumières réévalué : les cas de Rousseau et de Diderot

By

Jan Starczewski

A dissertation submitted in partial fulfillment of

The requirements of the degree of

Doctor of Philosophy

(French)

at the

UNIVERSITY OF WISCONSIN-MADISON

2018

Date of final oral examination: 05/15/2018

The dissertation is approved by the following members of the Final Oral Committee:

Anne C. Vila, Professor, French
Jan Miernowski, Professor, French
Richard Goodkin, Professor, French
Martine Debaisieux, Professor, French
Stefania Buccini, Professor, Italian

Abstract

This dissertation challenges the notion that antireligious sentiment was the dominant impetus behind the moral and social theories of the French Enlightenment and their expression in the period's literature. While the Enlightenment has traditionally been perceived as an era when reason prevailed over religion, that interpretation must be reassessed to acknowledge the role of Christian theology in the emergence of modernity. By analyzing texts by prominent authors such as Denis Diderot, Jean-Jacques Rousseau, and Voltaire, I have discerned distinct echoes from contemporary theological debates, biblical undertexts, and various expressions of devotion. The emphasis placed on virtue and morality in Diderot's *Le Neveu de Rameau* and Rousseau's *La Nouvelle Héloïse* was not detached from Christianity but rooted in it: these authors transformed and reshaped Christian notions such as enthusiasm, the grace and sovereignty of God, free will, and predestination. My close textual readings of these works are combined with an investigation of their cultural and religious contexts: for example, the theological debate raging at the time between Jesuits and Jansenists. I also explore selected writings by Voltaire to uncover his nuanced defense of religious practice and show that his promotion of tolerance was rooted in a positive view of early Christianity. Finally, I reconstruct eighteenth-century French debates regarding the place of religion in society by examining Montesquieu's ground-breaking *De l'Esprit des lois* in conjunction with articles from the *Encyclopédie*, and Rousseau's *Social Contract*; I then compare the role Rousseau and Diderot gave to authentic religion in their respective scenarios of humanity in the state of nature. My analyses not only offer a different perspective on these authors but also reach beyond the dichotomous tension between faith and reason, the sacred and the secular, to propose a new account of the place of religion in eighteenth-century French literature and culture.

Dédicace

À Noah, mon fils.

Remerciements

Ce projet de longue haleine n'aurait pu voir le jour sans l'aide précieuse de ma directrice de thèse et des membres de mon comité.

Je remercie d'abord Anne Vila de m'avoir guidé et épaulé au fil du temps. Son expertise et sa connaissance du dix-huitième siècle m'ont souvent invité à explorer d'autres pistes, sa disponibilité et sa générosité m'ont encouragé à aller jusqu'au bout.

Que Jan Miernowski et Richard Goodkin soient également remerciés pour leurs lectures attentionnées. Leurs remarques exigeantes mais pertinentes n'ont pas été vaines et m'ont poussé, me poussent encore, à préciser ma pensée.

J'exprime également ma gratitude envers Martine Debaisieux, avec laquelle nous avons souvent conversé au cours des années, et qui m'a toujours soutenu, Stefania Buccini pour avoir accepté de faire partie de mon comité, et de s'être intéressée à mon travail avec enthousiasme. Mes parents, pour leur soutien moral et financier.

Enfin, je remercie Whitney, mon épouse, pour sa patience et son appui qui m'ont porté jusqu'à l'aboutissement de ce projet.

Table des matières

Abstract	i
Dédicace	ii
Remerciements	iii
Introduction	1
Chapitre 1 : Les deux versants du christianisme au dix-huitième siècle : l'infâme et le christianisme apprivoisé	26
1. Vision tolérante de la religion	
2. Voltaire : entre anticléricalisme et unité nationale	
3. Fanatisme et enthousiasme	
4. Position de Voltaire sur les Quakers	
5. Rousseau et la religion civile	
6. Conclusion	
Chapitre 2 : Julie et la religion de Rousseau	65
1. Plaire ou déplaire ?	
2. Le problème de la vertu pour Julie et au siècle des Lumières	
3. La vertu face aux passions	
4. La sanctification au siècle des Lumières et pour Julie	
5. Le mariage : compromis de vertu humaine et divine	
6. Intervention du divin	
7. Une raison sanctifiée au service d'une morale en action	
8. Les limites de l'esprit philosophique et de la raison, et la nécessité d'une transcendance	
9. Le quiétisme de Julie et les inquiétudes de Saint Preux	
10. Une religion raisonnable et sainte	
11. Dévotion raisonnable et « raison couronnée par la foi »	
Chapitre 3 : Échos bibliques et sécularisation d'éléments judéo-chrétiens dans <i>Le Neveu de Rameau</i> de Diderot	123
1. Le vice et la vertu	
2. Critique et défense de la philosophie	
3. Échos bibliques : <i>Job</i> dans <i>le Neveu de Rameau</i>	
4. Réminiscences de l'Ecclésiaste	
5. Recherche de la vérité et plaisirs altruistes	
6. Nécessité d'un mal rédempteur	
7. Echos théologiques	
8. Conclusion	

Chapitre 4 : Place de la religion dans la société	167
1. L'Encyclopédie et l'Histoire des deux Indes	
2. Montesquieu et Diderot sur le Christianisme et l'État	
3. Conceptions différentes de Rousseau et Montesquieu du rapport entre le Christianisme et l'État, le Christianisme et la société	
4. État de nature, civilisations lointaines, et religion naturelle chez Diderot et Rousseau	
5. Conclusion	
Conclusion	218
Bibliographie	236

Introduction

L'historiographie portant sur le dix-huitième siècle a longtemps véhiculé une vision des *Lumières* comme période de sécularisation et de déchristianisation de la culture occidentale.¹ Des historiens comme Peter Gay ont tenté de démontrer que notre époque moderne, avec ses idéaux de liberté, de démocratie, et de tolérance puisait ses racines séculières dans la période de « the Enlightenment ».² Selon Gay, cette sécularisation s'est opérée au travers de « païens modernes » (les philosophes) qui, décidant de s'appuyer sur la raison, rejetèrent systématiquement les « mythes chrétiens ».³ Le fameux « Dieu est mort »⁴ de Nietzsche semble être le *leitmotiv* de la période dite *moderne* de notre histoire.⁵ La *mort* de Dieu, selon cette compréhension de l'histoire, aurait été cristallisée à l'époque des *Lumières*.

¹ Voir Charles Taylor, *A Secular Age* (Harvard: Harvard University Press, 2007), et Dale Van Kley, "Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution." *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 4 (October 2003), 1081-1104.

² Peter Gay, *The Enlightenment*, 2 vols. (New York, 1966-1969). Plus récemment, Jonathan Israel, avec *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. (Oxford: University Press, 2001) et Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006) reprend cette lecture de la période du "Enlightenment". On traduit "the Enlightenment" par « les Lumières », mais le terme en anglais s'applique au mouvement rationaliste et séculier qui a traversé l'Europe. On sait maintenant qu'il y a eu plusieurs Enlightenment, et que chaque nation a vécu le phénomène de manière unique. Voir David Sorkin, *The Religious Enlightenment : Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008), en particulier, "Enlightenment or Enlightenment?", 3-5.

³ Gay, *The Enlightenment: the Rise of Modern Paganism* (New York, 1966). Voir également le compte rendu de Ralph H. Gabriel in *History of Education Quarterly* (Summer 1968), 257.

⁴ « Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consoler, nous les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous notre couteau. — Qui nous lavera de ce sang ? Avec quelle eau pourrions-nous nous purifier ? Quelles expiations, quels jeux sacrés serons-nous forcés d'inventer ? La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne sommes-nous pas forcés de devenir nous-mêmes des dieux simplement — ne fût-ce que pour paraître dignes d'eux ? » Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*. Traduction par Henri Albert. *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, vol. 8. Livre troisième, 180 (Paris, Société du Mercure de France, 1901).

⁵ Il s'agit bien sûr de l'histoire *occidentale* dans laquelle la plupart des historiens s'accordent pour localiser le début de la *modernité* au moment de la Révolution française. Il s'agit d'un consensus aléatoire conventionnel qui permet

Dans le domaine de la littérature, des critiques comme Georg Lukács ont aussi présenté une histoire littéraire qui, au cours des siècles, aurait évolué de l'immanence à la transcendance du divin. Le sens de la présence de Dieu au sein de la communauté des récits épiques aurait laissé la place à l'individualisme dans la littérature du dix-huitième siècle et à l'absence du divin dans les romans du dix-neuvième siècle.⁶

Ainsi, cette interprétation a-t-elle perduré, et caractérise encore Diderot comme l'instigateur de l'athéisme occidental :

Although neither Diderot with his drama nor d'Holbach with his system presided over the culmination of the denial of god, they introduced this denial into the intellectual culture of the West with such strength that its presence was permanently secured. Atheism increasingly asserted its negations in the intellectual and social evolution of the great nations of Europe. The massive shadow that Nietzsche and Newman watched descending upon Europe had its origin and shaping during the termination of the French Enlightenment.⁷

de diviser l'histoire en un « avant » (l'Ancien régime et son système féodal) et un « après » (monarchie constitutionnelle qui évoluera vers des systèmes politiques démocratiques, c'est-à-dire la République). Voir notamment Jonathan Israel.

⁶ Georg Lukács, *Théorie du roman* (Berlin : Paul Cassirer, 1920). Lukács ne parle pas à proprement parler du divin, mais de « totalité » et du « spirituel ». Michel Foucault, avec « Qu'est-ce que les Lumières » (« *What is Enlightenment?* », in *The Foucault Reader*, P. Rabinow éd., (New York : Pantheon Books, 1984), p. 32-50 ; *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, t. IV, 1994, p. 562-578) perçoit également les Lumières, en faisant écho au célèbre article d'Emmanuel Kant, comme fondation de la société laïque dans laquelle la raison, tant sur le plan privé que public, prend tous ses droits.

⁷ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (Yale University Press, 1990), 322.

L'athéisme de Diderot a été étudié de façon approfondie et démontré de manière convaincante.⁸ Que ce soit parmi des lecteurs spécialisés ou non, il est courant de trouver le nom du philosophe apposé à son anti-christianisme.⁹ Or cette vision binaire de philosophes emblématiques du dix-huitième siècle accentue la dichotomie entre le christianisme et l'antichristianisme, un tableau qui serait exclusivement noir ou blanc, ignorant les nuances de gris entre les deux extrêmes. Par ailleurs, Philipp Blom, qui qualifie Diderot d'athée, et même comme celui qui aurait influencé l'athéisme de d'Holbach, a néanmoins cette phrase qui montre bien une certaine ambivalence : “Much of Diderot’s best philosophical work is dissimulated in his fiction, which also reveals much about his religious—or rather anti-religious—stance.”¹⁰

Il convient ici d'expliciter brièvement les notions d'athéisme et de sécularisme. Comme l'explique Louis Dupré, pour qu'il y ait athéisme, il faut qu'il y ait un Dieu. Le préfixe « a » s'oppose au théisme, quelle que soit sa forme (théiste, monothéiste, polythéiste ou déiste). En revanche, le terme « sécularisme » cherche à combler un vide causé par l'absence de Dieu, qu'on cherche à remplacer par d'autres substituts.¹¹ Si les auteurs que nous étudions dans cette thèse se positionnent à des endroits bien différents sur cet éventail, nous verrons que même dans le cas de

⁸ Voir Buckley, *At the Origins. “The Atheistic Transformation of Denis Diderot”*, 194-250.

⁹ Eliane Martin Haag, « Diderot ou la revalorisation du devenir » in *Les Lumières et l'histoire* (Presses Universitaires du Mirail, 1999), 141. Denis Lecompte, *Au Cœur des objections antichrétiennes : athéisme et paganisme. Histoire du Christianisme* (Éditions du Cerf, 2013) parle de l'« antichristianisme [...] virulent » de Diderot et Voltaire. n.p (<https://books.google.com>)

¹⁰ “It is possible that Holbach’s atheism had not always been this uncompromising. Indeed, according to one contemporary source it had been Diderot who had made Holbach into the determined atheist that he was.” Philipp Blom, *A Wicked Company : the Forgotten Radicalism of the European Enlightenment* (New York: Basic Books, 2012), 99, 105.

¹¹ Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture* (New Haven & London: Yale University Press, 2004), 267.

Diderot, la religion n'est pas à bannir totalement. Nous montrerons aussi que chacun cherche à supplanter la religion traditionnelle en sécularisant des concepts bibliques.¹²

Alors que l'on parle maintenant d'âge post-séculier, il importe de préciser ce que l'on entend par sécularisation. D'après Swatos et Christiano, il s'agit du « déclin de la religion... le point culminant de la sécularisation serait une société sans religion » (213).¹³ De nombreux chercheurs estiment que ce concept de sécularisation tel qu'il a été véhiculé au cours du vingtième siècle est maintenant dépassé. Qu'au lieu de parler de déclin de la religion, il faudrait préférer la notion de transformation.¹⁴ Dès lors, lorsque nous employons les termes de « sécularisation », nous nous référerons à un processus par lequel nos auteurs s'approprient un domaine qui appartient traditionnellement à la religion pour le mettre en récit. Cette mise en littérature de concepts, idées, ou certains types d'écritures empruntés au christianisme est *sécularisée* dans le sens où elle n'a pas vocation à être religieuse. Ainsi, nous approuvons Jean Starobinski qui affirme que « les grandes idées des Philosophes sont, pour la plupart, des concepts religieux laïcisés. »¹⁵

Nous nous inscrivons donc dans les travaux d'autres chercheurs et historiens comme Charles Taylor, Dale Van Kley, et David Sorkin qui ont remis en question cette lecture anti-

¹² Par « sécularisation » et « déchristianisation », nous entendons un processus similaire à celui effectué lors de la période féodale, à savoir le transfert des terres appartenant à l'Église redistribuées à des personnes laïques. De manière métaphorique, le champ dans lequel les philosophes ont travaillé leurs idées et concepts ont certes donné des productions à posteriori profanes, mais elles étaient issues d'un sol fertilisé par un christianisme culturel et biblique.

¹³ William H. Swatos, Jr and Kevin J. Christiano, "Secularization theory: The course of a concept," *Sociology of Religion*; Washington Vol. 60, Iss. 3 (Fall 1999), 209-228. Ils citent L. Shiner, "The concept of secularization in empirical research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (1967), 207-20 (ma traduction).

¹⁴ Voir J.C.D Clark, "Historiographical Reviews: Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative,'" *The Historical Journal*, 55, 1 (2012), 161-194.

¹⁵ Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle* (Paris : Librairie Plon, 1957), 139.

religion des Lumières.¹⁶ Plus récemment, Jonathan Sheehan, en particulier, se demande ce qui se passerait si notre compréhension des Lumières était amenée à « inclure la religion ? »¹⁷ Charly Coleman va plus loin et suppose un « réenchantement » du monde du dix-huitième siècle, perspective qui s’opposerait aux thèses de « Paul Hazard, Peter Gay et Michel Vovelle ». ¹⁸ Or, on observe que cette *réconciliation* avec la religion n’a pas, ou très peu, percé dans les études littéraires portant sur le dix-huitième siècle. Comme le prétend Antoine Compagnon, la critique littéraire ces dernières décennies a été marquée par diverses tendances, notamment le poststructuralisme et la déconstruction. En se penchant principalement (et parfois uniquement) sur la forme du texte, le contexte (biographique, historique, socio-politique, théologique) en a été négligé, sinon ignoré.¹⁹ Certes, il existe des études explorant le dix-huitième siècle via des perspectives qui prennent davantage en compte le contexte sociohistorique²⁰, mais on peut dire

¹⁶ Charles Taylor, *Secular Age*. Dale Van Kley, “Christianity as Casualty”; Jonathan Sheehan, “Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay”. Voir également: David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008).

¹⁷ Jonathan Sheehan, “What would it mean for the idea of the Enlightenment if it came to include religion? Can a category defined by its opposition to superstition, faith, and revelation survive when this opposition disappears? What would a reconciliation of the Enlightenment and religion mean to the story of modernity’s origins?” In “Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay,” *The American Historical Review*, Volume 108, Issue 4, 1 (October 2003), 1061–1080, (1066).

¹⁸ “Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography” Review by Charly Coleman *The Journal of Modern History*, Vol. 82, No. 2, *The Persistence of Religion in Modern Europe* (June 2010), pp. 368-395. Ici : 371. Les ouvrages dont Coleman fait le compte-rendu sont les suivants: David A. Bell, *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001) ; Alyssa Sepinwall, *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism* (Berkeley: University of California Press, 2005); Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005); and Louis Dupré, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations*.

¹⁹ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie : Littérature et sens commun* (Seuil, 1998).

²⁰ Voir Andrew Curran, *Anatomies of Blackness Science and Slavery in an Age of Enlightenment* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011); Madeleine Dobie, *Trading places : Colonization and Slavery in Eighteenth-Century French Culture* (Ithaca, NY: Cornell U.P., 2010) et *Foreign Bodies : Gender, Language, and Culture In French Orientalism* (Palo Alto: Stanford University Press, 2001).

que d'une façon générale, le « textualisme », bien qu' ayant produit des analyses formelles bien nuancées de nombreux écrits célèbres du dix-huitième siècle, a eu pour effet d'écartier leurs résonances possibles avec le discours religieux de l'époque. Ainsi, le projet ambitieux de cette thèse serait d'engager un dialogue entre historiens et critiques littéraires axé sur cette question.²¹

La tendance générale montre que c'est surtout dans le domaine de l'histoire, plutôt que celui des lettres, que cette rupture entre la religion et « l'âge de la raison » est remise en question, et principalement dans les études britanniques.²² Il y a fort heureusement des exceptions : par exemple, le bel ouvrage de Geneviève Di Rosa s'occupe de « chercher les manifestations de sa pensée [celle de Rousseau] ou de son impensé du religieux à travers son langage écrit »,²³ et montre le caractère fluide des œuvres de Rousseau qui ont tantôt une fonction apologétique, tantôt une fonction critique (Di Rosa, 11). Nous partageons cet avis que si l'on considère l'ensemble de la production écrite de Rousseau, sa position sur la religion, le Christianisme en particulier, est ambivalente. Nous avons choisi de nous pencher sur un corpus de textes différents de celui de Di Rosa. Bien que nous nous référions aux écrits plus *théoriques* de Rousseau, notre attention se portera sur son célèbre roman, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761) qui, au-delà de

²¹ Comme le préconise Mark Hulliung dans son compte rendu, "Two Tales of Modernity and Its Discontents" *CLIO* 34:4, 2005: "readers will discover they have an unusual opportunity to observe--especially in Mah's case--whether the historians and literary critics of our day have learned how to engage in a meaningful dialogue." (443)

²² Voir Jeremy Gregory, "Introduction: Transforming 'the Age of Reason' into 'an Age of Faiths': or, Putting Religions and Beliefs (Back) into the Eighteenth Century" *Journal for Eighteenth-Century Studies* Vol. 32 No. 3 (2009). B. W. Young, « Religious History and the Eighteenth-Century Historian" in *The Historical Journal*, Vol. 43, No. 3 (Sep., 2000), pp. 849-868. En littérature, Carol Stewart, *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics* (Taylor and Francis, 2010).

²³ Geneviève Di Rosa, *Rousseau et la Bible : Pensée du religieux d'un philosophe des Lumières* (Leiden; Boston: Brill|Rodopi, 2016), 13.

l'intense passion amoureuse vécue entre les deux personnages principaux, nous renseigne de manière subtile, mais certaine, sur la position de Rousseau quant au Christianisme.

Les recherches et publications sur Denis Diderot (1713-1784), en particulier depuis le tricentenaire de sa naissance sont nombreuses.²⁴ Mais celles-ci le considèrent principalement en tant que matérialiste athée, farouchement opposé à l'église. Rares sont les critiques qui s'aventurent sur le terrain des possibles connivences entre la religion et l'œuvre de Diderot.²⁵ Dès lors, nous rejoignons les chercheurs cités par Charly Coleman dans leur interrogation : « Que faisait Dieu au dix-huitième siècle ? »²⁶ Notre interrogation sera, en quelque sorte, « Que fait Dieu dans les écrits de Diderot » —ou bien dans ceux d'autres penseurs liés au soi-disant mouvement des Lumières ?

Ainsi, Dieu n'a pas complètement disparu de la carte conceptuelle et idéologique du dix-huitième siècle, loin s'en faut, et force est de constater que la religion—de manière implicite ou explicite—occupe une place importante dans l'œuvre de ces auteurs. La position déiste anticléricale de Voltaire (1694-1778) est largement établie. Malgré cela, ses références au christianisme ne sont pas catégoriquement négatives. Prenons, par exemple, l'article « Éloquence » de l'*Encyclopédie*, où Voltaire s'applique à démontrer que l'éloquence est « naturelle », qu'elle précède « les règles de la Rhétorique, comme les langues se sont formées avant la

²⁴ Gerhardt Stenger, *Diderot: le combattant de la liberté* (Paris: Perrin, 2013). Jacques Attali, *Diderot ou le bonheur de penser* (Paris : Fayard, 2012).

²⁵ À l'exception de Hisayasu Nakagawa dans *Des Lumières et du comparatisme : un regard japonais sur le XVIIIe siècle* (Paris : PUF, 1992).

²⁶ Coleman: "In his commentary on the forum, Dror Wahrman observes that Van Kley's and Sheehan's interventions raise an as yet unanswered question: "What was God doing in the eighteenth century?" Put another way, one might ask how, and where, the divine figured within Enlightenment-era conceptual frameworks. If God was regarded as increasingly distant and transcendent, then what of the divine remained immanent in the persons and things of the world?" (372).

Grammaire ». ²⁷ Pour illustrer son propos, il donne l'exemple d'un prédicateur qui met ses ouailles devant la perspective d'un jugement divin imminent, et dont la motivation est de pousser son auditoire au salut ! (ibid., 5 :530) Voltaire estime que ce sermon est un « grand modèle », un « chef d'œuvre ». De même, son attitude envers Pascal dans les *Lettres philosophiques* (1734) est ambivalente. D'un côté, il respecte le penseur chrétien pour son génie, de l'autre, il soutient (à l'inverse de Pascal qui dit qu'il ne faut aimer que Dieu) qu'« Il faut aimer les créatures ». ²⁸ Il maintient que le christianisme est en rapport avec la simplicité, l'humanité, la charité, et n'est pas une métaphysique. (ibid.,186)²⁹

Diderot, qui a marché sur les traces de Voltaire, a également connu une période déiste. Il s'en est éloigné peu à peu, et a adopté, au travers de son matérialisme, une cosmologie complexe, et son rapport au christianisme demande à être démêlé. Rousseau, de son côté, s'est opposé à la fois aux philosophes et au clergé. De cette tension est née une forme de religion teintée de christianisme et de certains éléments de la religion naturelle.

Si l'on adopte ce constat nuancé, à savoir que les Lumières ne sont pas *seulement* cette période de l'histoire opposant la raison à la foi, ni un rejet catégorique du divin, la question que se pose cette thèse est de savoir dans quelles mesures le christianisme a marqué la littérature d'auteurs censés pour la plupart s'y opposer farouchement.³⁰ Dale Van Kley distingue entre la *religion*—associée à la transcendance—et l'*idéologie*, qu'il considère sur le plan de sa réalité

²⁷ ELOQUENCE, (*Belles-Lettres*) [Belles-Lettres] *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, ed. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. Univ. of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016), ed. Robert Morrissey and Glenn Roe, <http://encyclopedie.uchicago.edu>, 5: 529.

²⁸ Voltaire, *Lettres philosophiques* (Ed. G. Lanson. Paris, Hachette, 1915-1917), XXV, 196.

²⁹ Pour approfondir le lien entre Pascal et Voltaire, voir Antony McKenna, *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734* (Oxford : The Voltaire Foundation, 1990)

³⁰ Je me pencherai essentiellement sur la deuxième moitié du XVIIIème siècle.

sociale, c'est-à-dire l'impact que peut avoir la religion sur la conscience collective.³¹ Cette thèse se penchera sur ce double aspect, que je qualifierai de vertical pour le rapport entre l'homme et Dieu, et d'horizontal pour l'effet que la religion a au sein de la société. De plus, je tenterai de démontrer que si le rapport au divin a été transformé et redéfini, il n'a pas disparu chez ces penseurs, au contraire.

Un point important de cette thèse est que le débat de nature théologique et politique qui a animé la dispute entre jésuites et jansénistes au dix-huitième siècle sous-tend certaines problématiques qui préoccupent nos auteurs. La Compagnie de Jésus, fondée au seizième siècle par Ignace de Loyola, est accusée dès 1594 d'être responsable des guerres de religion et de « vouloir détourner les richesses françaises vers l'Espagne ».³² Au dix-huitième siècle, il est encore très courant de prendre les jésuites pour cible, il suffit de considérer comment Voltaire les traite dans *Candide*.³³ Pour Jean le Rond d'Alembert, coéditeur avec Diderot de *l'Encyclopédie*, ils sont coupables de s'opposer au progrès et à la raison.³⁴ Sur le plan théologique, les jésuites, ou les « humanistes dévots » comme les appelle Paul Bénichou, insistent sur le fait que la nature humaine est essentiellement bonne. Si, d'accord avec les jansénistes, ils reconnaissent la *chute* de l'homme, son péché, et la nécessité d'être racheté par Dieu au travers de la rédemption du Christ, ils considèrent que l'homme—malgré la chute—a conservé des attributs divins dont il

³¹ Dale Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-17* (New Haven, CT : Yale University Press, 1999), 10-11.

³² M. De Waele, « Pour la sauvegarde du roi et du royaume: L'expulsion des jésuites de France à la fin des guerres de religion, » *Canadian Journal of History*, 29(2) (1994), 267-280, ici 268. Retrieved from <https://search.proquest.com/docview/194319927?accountid=8268>

³³ Voir le chapitre 14 dans lequel Voltaire dénonce la cruauté et les ambitions matérialistes et hédonistes des jésuites.

³⁴ Jean le Rond d'Alembert, *Sur la destruction des jésuites en France* (Paris : Librairie de la Bibliothèque nationale, 1874 [1765]), 3-4.

bénéficiait alors qu'il était encore en communion avec Dieu avant de commettre le péché originel.

En revanche, les jansénistes, par le biais d'une interprétation pessimiste de Saint-Augustin, ont embrassé une vision négative de la nature humaine. Selon cette conception, l'homme serait déchu, dépravé, et sans la grâce de Dieu, perdu à jamais. Ces débats, qui ont autrefois opposé Augustin à Pélage, puis Calvin à Arminius, divisent les jésuites et les jansénistes une bonne partie du dix-septième siècle.³⁵ Au début du dix-huitième siècle, le conflit théologique prend un tournant politique lors de la bulle *unigenitus*. Celle-ci est proclamée par le pape Clément XI (de concert avec Louis XIV) en 1713, et réduit les droits des croyants de sensibilité janséniste. Cette querelle va évoluer sur le plan politique et conduira à l'expulsion des jésuites hors du royaume de France en 1764.

Il est difficile de déterminer pour quel camp nos deux auteurs principaux, Rousseau et Diderot, se positionnent. Même si nous avons relevé que la critique à l'encontre des jésuites était monnaie courante de la part des *philosophes*, les jansénistes ne sont pas mieux traités. Les deux groupes religieux incarnent des tendances qui auraient été approuvées ou rejetées par l'esprit philosophique : les jésuites sont des champions de l'éducation, mais considérés comme proches du trône dans leur manière de faire la cour aux nobles et aux élites. Leur fidélité envers le Pape était également perçue, notamment par les gallicans, comme une forme de trahison.³⁶ Les jansénistes, qui frôlent parfois le fanatisme religieux (avec le mouvement des convulsionnaires), s'opposent farouchement à Montesquieu lorsqu'il publie *De l'Esprit des lois* en 1748.³⁷ Ces

³⁵ Débat illustré dans Pascal, *Les Provinciales* (1656).

³⁶ Dale Van Kley, *Religious Origins*, 49-53.

³⁷ Bien qu'à l'époque Montesquieu ait été accusé par les jansénistes (*Nouvelles ecclésiastiques*) de marcher à la suite de Pierre Bayle, Montesquieu, comme il le développera dans sa *Défense de l'esprit des lois*, réfute au

divergences théologiques et politiques migrent sous diverses formes dans les écrits des auteurs qui nous concernent. Il s'opère ainsi un transfert au travers duquel la dialectique entre libre arbitre et la grâce de Dieu prend une dimension séculière que l'on retrouve par exemple dans les notions de l'inné et l'acquis dans *le Neveu de Rameau* de Diderot (dont la rédaction aurait commencé dans les années 1761-1762³⁸). En effet, de par l'insistance sur la prééminence de la nature, celle-ci est amenée à se substituer au divin, et tel Dieu faisant des dons aux hommes, elle dote les hommes de capacités qui peuvent parfois les amener au génie. De même, Julie, l'héroïne de *La Nouvelle Héloïse*, se trouvant limitée dans sa volonté/libre arbitre de poursuivre la vertu, est amenée à expérimenter la grâce de Dieu de manière souveraine, c'est à dire sans qu'elle ait vraiment le choix. Elle déploie par ailleurs une forme de dévotion quiétiste qui n'aurait rien à envier au mysticisme jésuite.³⁹

Ces deux penseurs labourent donc un champ arrosé par des siècles de religion pour y produire de « nouveaux fruits », mais le sol à partir duquel ils travaillent n'est pas vierge. Le clergé contre lequel ils s'insurgent est à leurs yeux comme une mauvaise herbe qu'il faut déraciner. En faisant le tri entre le grain et l'ivraie, certains de leurs textes révèlent qu'ils reconnaissent et admirent une forme de christianisme « des origines », qui serait authentique.

contraire les thèses de Bayle. En préférant l'athéisme à l'idolâtrie et à la superstition, on reprochait à Bayle de propager l'incroyance et le libertinage. En effet, contrairement à des penseurs comme Locke, par exemple, Bayle ne chercha pas à réconcilier la foi avec la raison, mais à fonder une morale indépendante de la religion. En revanche, Montesquieu prétend qu'une société de véritables chrétiens vaut mieux qu'une société d'athées, comme le pensait Bayle. Voir Jonathan Israel, « Bayle's double image during the Enlightenment » in *Pierre Bayle (1647-1706), Le Philosophe de Rotterdam - Philosophy, Religion and Reception: Selected Papers of the Tercentenary Conference Held at Rotterdam, 7-8 December 2006*. Wiep van Bunge and Hans Bots Eds (Boston: Brill, 2006), 143-144; 148-151.

³⁸ Voir Diderot: *Œuvres complètes*. Edition H. Dieckmann-j. Varloot. Tome XII. *Le Neveu de Rameau* : Fiction IV (Paris : Hermann, 1989), 33-36.

³⁹ Voir Mita Choudhury, "A Betrayal of Trust: The Jesuits and Quietism in Eighteenth-Century France," *Common Knowledge*, Volume 15, Issue 2, Spring 2009, pp. 164-180.

Comme nous le verrons dans le chapitre 1, la menace qui pèse sur la civilisation d'après nos auteurs est la conséquence de l'ignorance. Cette dernière, qui se nourrit de fanatisme et de superstitions, conduit aux divisions et à l'intolérance. Or la marque d'un passé bien sombre, témoin des conflits entre Protestants et Catholiques, est encore très présente. Voltaire l'exprimera ainsi : « J'ose vous assurer que depuis le concile de Nicée jusqu'à la sédition des Cévennes, il ne s'est pas écoulé une seule année où le christianisme n'ait versé le sang. [...] Relisez seulement l'histoire ecclésiastique. [...] Regardez cette suite épouvantable de massacres... »⁴⁰ Par ailleurs, le clergé, traditionnellement raillé depuis Marguerite de Navarre, ne sert pas la population comme l'exigerait sa vocation, mais l'opprime. Quoi qu'il en soit, les philosophes le perçoivent ainsi, notamment Diderot.

Voltaire, s'il est une figure emblématique de cette période, est aussi une source de divisions. Les ennemis des Lumières le perçoivent comme opposé au « trône, l'autel, la bonté, et la vérité. »⁴¹ Figure incontournable s'il en est, il n'en est pas moins polémique—ses désaccords avec Rousseau, et le ton hautain qu'il emploie à son égard, le situent comme véritable patriarche qui n'a rien ou peu à apprendre de ceux qu'il considère comme des novices.⁴² Si aux yeux de ses détracteurs la figure de Voltaire et celle décrite dans son propre poème, « Le Mondain » (1736), se confondent, celui qui fréquente la cour des grands, et qui « aime le luxe, et même la mollesse, /Tous les plaisirs, les arts de toute espèce », représente la voix la plus anticléricale de toutes.

⁴⁰ Voltaire, *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, OCB, vol. 63A, p. 381-82. Cité par Raymond Trousson dans « Tolérance et fanatisme selon Voltaire et Rousseau » in *Rousseau and l'Infâme : Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, edited by Ourida Mostefai, and John T. Scott, Editions Rodopi, 2009, 24.

⁴¹ Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 5 (ma traduction).

⁴² Considérez la célèbre réaction de Voltaire à la réception du *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*, ainsi que la querelle qui a lieu entre les deux penseurs après le tremblement de terre de Lisbonne en 1755. Voir le premier chapitre de cette thèse.

Après la parution de ses *Lettres Anglaises*, il est condamné comme « propre à inspirer le libertinage le plus dangereux pour la religion et pour l'ordre de la société civile. »⁴³ Nous verrons dans le premier chapitre que bien qu'incisifs à l'égard de la religion, ses écrits expriment une certaine dualité. C'est-à-dire, Voltaire décompose le Christianisme en deux visions opposées : l'une représente ce qu'il y a de pire en l'homme, le fanatisme, les superstitions, les guerres de religion, la méchanceté gratuite, la manipulation. L'autre, au contraire, s'apparente à ce que j'appellerais un « christianisme apprivoisé » ; les idées d'égalité, de tolérance, d'amour même, chères aux Lumières, ne sont pas étrangères au Christ et aux Écritures, une fois qu'on a pris soin de les couper de leurs attaches institutionnelles.⁴⁴ Par ailleurs, Voltaire n'exclut pas que l'inspiration créatrice puisse être parfois animée par des forces qui bousculent l'homme et le désaxent. L'enthousiasme, selon qu'il est accompagné de la raison ou pas, peut être un moteur d'énergie légitime ou sombrer dans l'irrationnel et rejoindre les pires instincts. Nous verrons comment ceci est illustré chez Voltaire dans la façon dont il traite les Quakers et les Convulsionnaires, phénomène qui inquiète également Diderot et d'Alembert. Par ailleurs, les philosophes ne visent pas seulement le clergé, ils déplorent l'instrumentalisation du religieux par le politique, et des pratiques qui menacent l'intégrité de l'individu.⁴⁵ Voltaire, né peu de temps après la révocation de l'édit de Nantes (1685), a été témoin des luttes entre Catholiques et Protestants qui l'ont poussé à rejeter toutes formes de religions qui aboutiraient à une expression

⁴³ *Lettres Philosophiques*, Introduction, ii.

⁴⁴ Et qu'on les a désolidarisés du reste du canon biblique par le biais d'une herméneutique très sélective. Voir *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* (1776).

⁴⁵ Dans ses remarques sur les convulsionnaires, Diderot critique le manque d'honnêteté intellectuelle de ceux qui croient aux miracles avant de les avoir vus. Voir Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières : pour un autre Dix-huitième siècle* (Paris : Albin Michel, 1998), 79.

violente qui compromettrait la paix des peuples. Nous verrons dans le chapitre 1 comment cette défense des opprimés est illustrée dans certains passages de *l'Ingénu* (1767).

Si les attaques de nos auteurs contre la religion chrétienne institutionnelle sont acerbes, le cas de Rousseau est plus complexe. Comme l'a montré Arthur M. Melzer, le reproche de Rousseau à l'endroit du Christianisme est essentiellement de nature politique. Comme nous le verrons dans les chapitres 1 et 4, Rousseau considère le Christianisme, dans son essence, comme incompatible avec les valeurs républicaines. Le royaume céleste et le royaume terrestre ne peuvent cohabiter ; imposer cette religion à la société impliquerait une division au sein du peuple et une menace envers la moralité et la liberté.⁴⁶

Melzer, et d'autres, ont montré comment Rousseau redéfinit la religion en l'extirpant de ses carcans de vérité, et en mettant l'accent sur l'aspect subjectif et personnel de la croyance.⁴⁷ En mettant l'accent sur les sentiments néanmoins, Rousseau ne dédaigne pas les questions morales, au contraire. Ces questions du bien et du mal, du crime ou de la vertu sont au centre de son roman épistolaire, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1761). La vertu amène-t-elle le bonheur ? Si c'est le cas, pourquoi est-elle si faible face aux violences des passions ? Si la vertu consiste à faire le bien, quelles sont les sources qui donnent à l'individu la force de fuir le mal, serait-ce la grâce divine ou la raison ? L'homme (et la femme) dans sa condition imparfaite—un mélange de faiblesses et de potentiel, est-il à même d'honorer ses devoirs ?⁴⁸ Dans le deuxième chapitre,

⁴⁶ Arthur M. Melzer, "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity" *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 2 (Jun., 1996), pp. 344-360. Ici: 345-350.

⁴⁷ Melzer, « Origin of the Counter-Enlightenment ». Voir aussi Noel Parker, "Religion and Politics : Voltaire's and Rousseau's Enlightenment Strategies", *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 7:1 (2006), 93-115. Ronald Grimsley, *Rousseau and the Religious Quest* (Oxford: Clarendon, 1968).

⁴⁸ Il convient de noter que ces questions sont des *topoi* du dix-huitième siècle. Le célèbre roman de l'Abbé Prévost, *Manon Lescaut* (1731) est une autre illustration de ces combats et questions.

nous montrerons le processus par lequel passe les deux jeunes amants du roman, Julie et Saint Preux, pour être mis à part, *sanctifiés*, en quelques sorte.⁴⁹ Nous verrons que quand bien même ils aspirent à être vertueux (et à se conformer aux conventions de leur société), ils sont, comme se lamente saint Paul, désireux de faire le bien, mais incapables de l’accomplir. Dès lors, Julie se trouve face à un choix qui n’en est pas un : abandonner l’homme qu’elle aime pour en épouser un qu’elle n’aime pas. Par ailleurs, le statut autoritaire de la vertu, perçue par Saint Preux comme « [i]nsensée et farouche », lui est difficilement supportable par moments.⁵⁰ C’est pourtant cette vertu qu’il loue à bien d’autres endroits du roman. Ce paradoxe rappelle les tensions qu’il y a entre le croyant et la Loi divine chez Saint Paul.⁵¹ Rousseau semble vouloir séculariser ce processus en rendant ses personnages capables (ou pas) d’incarner la vertu au-dedans d’eux, de façon *naturelle*, indépendamment des autorités religieuses.

Cette vertu, que je qualifierais d’humaniste en ce qu’elle met l’homme au centre, revêt tout de même une dimension chrétienne, de par sa dévotion envers Dieu, et l’importance qu’elle cherche à redonner à la famille. En effet, la « morale en action » à laquelle Lui fait allusion dans *le Neveu de Rameau* est incarnée par le personnage de Julie dans *la Nouvelle Héloïse* : « Je veux

⁴⁹ Le théologien Jean Calvin (1509-1564) traite de la sanctification à de nombreux endroits. Il décrit ce processus ainsi : « Car si de jour en jour il les sanctifie, purge, polit et nettoyé de leurs taches, certainement il appert qu’ils sont encores ridez et maculez, et qu’il défaut quelque chose à leur sanctification. » in *Institution de la religion Chrétienne* (Paris, C. Meyrueis, [1536] 1859), tome 2, livre IV, ch. 8, 387.

⁵⁰ Il la considère comme une « triste idole des malheureux » à la « voix » de laquelle il « obéi[t]... sans mérite ». *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. In *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Volume II, eds Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969), III, 3, 312.

⁵¹ Dans 2 Corinthiens 3, Paul sous-entend que la Loi, dans l’ancienne Alliance, pointe un doigt accusateur envers l’homme qui est incapable de l’observer, car trop parfaite. Mais au travers de la rédemption du Christ et de l’œuvre du Saint Esprit dans la vie du croyant, La Loi n’est plus écrite sur « des tables de pierres » mais sur « des tables de chair du cœur ». Je prétends que la position de Julie et de Saint Preux par rapport à la vertu—surtout dans la première moitié du roman—est comparable à celle du croyant dans la conception de la Loi et de la grâce chez l’apôtre Paul.

être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société. »⁵² L'union entre « les théologiens et gens de lettres » dont parle Rousseau au début du *Second Discours*⁵³ est parfaitement illustrée dans la lettre XVIII de la troisième partie, où le sacrement du mariage comme fondement de la famille et de la société est juxtaposé à l'expérience de conversion de Julie. Les images qu'utilise Rousseau pour décrire ce que traverse Julie abondent d'échos bibliques, et montrent à quel point il s'inscrit dans cette tradition scripturaire. Inspiré par l'esprit de la Réforme, Rousseau se détache d'une vision religieuse collective (catholique) et accentue le processus individuel (protestant). Les luttes, efforts et transformations d'une sanctification qui mène à la vertu sont focalisées sur Julie et Saint Preux. L'action est limitée à des êtres exceptionnels qui évoluent en milieu fermé, dans le huis-clos de Clarens.⁵⁴

La rencontre de Julie avec Dieu conduit à une dévotion qui inquiète Saint Preux, et l'incite à faire un rapprochement avec le fanatisme. Mais si ce phénomène a poussé les hommes à se livrer bataille au nom de leur foi (et de leurs affiliations politiques), il prend également la forme de l'enthousiasme, ou du quiétisme, expression mystique de la foi qui a engagé des débats entre Fénelon (1651-1715), Madame Guyon (1648-1717) et Bossuet (1627-1704). De manière habile, Rousseau arrive à naviguer entre ces deux écueils et propose une conception de la foi qui est à la fois sincère, authentique dans son rapport au divin, mais reste pragmatique sur le plan horizontal. Au travers de l'expérience religieuse de Julie, Rousseau partage et illustre sa propre compréhension de son rapport à Dieu : d'un côté, il dénonce la sécheresse spirituelle et

⁵² *Le Neveu*, 467 ; *Nouvelle Héloïse*, 357

⁵³ *Discours sur l'origine de l'inégalité et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : GF Flammarion, 1992 [1755]), 154.

⁵⁴ Voir Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, 126.

l'immoralité des philosophes,⁵⁵ de l'autre, l'hypocrisie des faux dévots qui représentent souvent la religion officielle. Selon les mots de Raymond Trousson, il renvoie « dos à dos *fanatisme athée et fanatisme dévot* [sic] ». ⁵⁶ En même temps, il ne tombe pas dans l'extrême du quiétisme, et maintient un équilibre entre la croyance personnelle et l'engagement dans la société. ⁵⁷

Voltaire, Rousseau, et Diderot (Montesquieu avant eux), observateurs perspicaces et critiques de leur société, prennent naturellement leurs distances par rapport à la religion institutionnelle, le catholicisme en particulier, perçue comme un carcan qui mène à la servitude plutôt qu'à la liberté. Descendants d'une génération marquée par les guerres de religion, les philosophes n'ignorent pas combien le trône et l'autel sont souvent liés, et sont convaincus que le fanatisme et l'obscurantisme, parfois instrumentalisés, sont à la base de ces conflits qui ont ensanglanté la France. ⁵⁸

Mais la pratique religieuse peut également être garante de morale. Bien qu'imparfaite, elle peut, pour nos auteurs, être source de vertu. L'article « Jansénisme » de l'*Encyclopédie* montre comment Diderot était familier de la querelle qui a opposé les jésuites aux jansénistes. Les questions autour de cette dispute, qui mettent en rapport la volonté de l'homme et la grâce de

⁵⁵ D'après Julie, certains « philosophes » menacent d'anéantir la société humaine: « Considérons de sang-froid les discours de vos philosophes, dignes apologistes du crime, qui ne séduisent jamais que des coeurs déjà corrompus. Ne dirait-on pas qu'en s'attaquant directement au plus saint et au plus solennel des engagements, ces dangereux raisonneurs ont résolu d'anéantir d'un seul coup la société humaine, qui n'est fondée que sur la foi des conventions? » (359)

⁵⁶ Trousson, « Tolérance et fanatisme, » 23.

⁵⁷ Mme de Wolmar (Julie) critique le quiétisme de Mme Guyon, dans la lettre 8 de la sixième partie, mais Saint Preux, dans la lettre 3 de la cinquième partie adopte un vocabulaire se rapprochant du lexique du piétisme. Voir également le lien que fait Caroline Jacquot Grapa entre la matinée à l'anglaise et les Quakers, note 34, p. 320 in « Le Camisard et le philosophe. Sur l'enthousiasme. » In *Les Extrémités des émotions : du spectaculaire à l'inexprimable : actes du colloque international des 23 et 24 mars 2007*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.

⁵⁸ Ces guerres ont eu lieu à travers l'Europe et en France aux XVIe et XVIIe siècles, mais également au début du dix-huitième siècle avec la guerre des Cévennes (1702-1704).

Dieu, cherchent à savoir quelle est la part humaine et la part divine dans la capacité de l'homme à accéder au salut d'un point de vue spirituel. Ce qui intéresse davantage nos auteurs, indépendamment de la religion, est la question de savoir comment l'homme est capable de faire le bien et/ou le mal d'un point de vue moral. Diderot connaissait bien ces débats théologiques, et délibère dans l'*Encyclopédie* des propositions de Corneille Jansénius (auteur de *l'Augustinus*) censurées par les papes en 1653.⁵⁹

Diderot aborde ces problématiques dans *Le Neveu de Rameau* qui sera le point focal de notre Chapitre 3. Le roman explore également la question de la relation supposée entre la vertu et le bonheur. *Lui*, l'interlocuteur de *Moi* (tous deux incarnant respectivement le neveu de Rameau et « le philosophe ») teste cette relation de causalité. Pour réussir dans la vie, dans la société, est-il préférable d'être vertueux ou pas ? Franck Salaün estime que *Moi*, en se confrontant à *Lui*, désire faire « l'expérience de l'immoralité » pour renforcer son aspiration à la vertu, alors que selon Roselyne Rey, la morale serait « introuvable » dans le roman.⁶⁰ Enfin, Gerhardt Stenger, qui continue sur la même lancée, montre à quel point l'argent et les richesses matérielles prennent le dessus sur le personnage du neveu, et sur le reste de la société.⁶¹ Il me semble que ces interprétations, bien que valables à d'autres égards, négligent un aspect important du texte. Sur le fond comme sur la forme, *Le Neveu de Rameau* rappelle le livre de *Job* dans l'Ancien Testament. Plus précisément, au niveau du style, la rencontre entre les deux interlocuteurs de Diderot fait écho à l'entretien entre Dieu et Satan dans *Job*. Sur le plan théologique et

⁵⁹ Jansénisme, (*Hist. ecclés.*) In ENCYC, vol. 8 (1765), 448-450, ici 448.

⁶⁰ Voir Franck Salaün, *Le Genou de Jacques : Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*. (Paris : Hermann éditeurs, 2010), 112 et Roselyne Rey, « La Morale introuvable. » In *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*. (Paris : Librairie Honoré Champion, 1991), 59-87.

⁶¹ Gerhardt Stenger, « *Le Neveu de Rameau* ou l'impossible morale », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. En ligne (2017), 71-86.

philosophique, le roman de Diderot reprend la question éternelle de la rétribution : le juste est-il nécessairement prospère, béni, et approuvé par Dieu ? et son pendant : le méchant est-il condamné pour ses mauvaises œuvres ? En transposant ces questions bibliques à la société parisienne du dix-huitième siècle, Diderot cherche à justifier la validité de la *philosophie*. Les hommes de lettres, comme lui, encouragent-ils à la vertu, et peuvent-ils démontrer que c'est le chemin à privilégier dans une société dans laquelle ils remettent en question l'autorité et la crédibilité de l'église et de la religion ? Nous verrons ainsi que pour étayer son argumentation, Diderot a recours aux textes bibliques.

D'autre part, les critiques du *Neveu de Rameau* ont pour la plupart négligé la dimension « jansénisante » de la dialectique qui oppose *Lui* à *Moi*.⁶² Comme le démontre Blake T. Hanna, on ne peut ignorer l'importance de la formation théologique de Diderot acquise autant chez les jésuites que chez les jansénistes.⁶³ Cette connaissance de la théologie se vérifie dans les nombreux articles de *l'Encyclopédie* que ce dernier a rédigés ayant trait au christianisme.⁶⁴ Ainsi, les questions qui animent les disputes théologiques entre jésuites et jansénistes (mentionnées au chapitre 1) par rapport au rôle de l'homme, au libre arbitre, et à la grâce de Dieu avaient pour objectif—en théorie en tous cas—le salut éternel, et devaient assurer une certaine sécurité de l'homme dans sa position devant Dieu, et sa destinée éternelle. Or, ce sont ces mêmes

⁶² Terme que j'emprunte à Monique Cottret, qui, dans *Jansénismes et Lumières* consacre une partie de son deuxième chapitre à « Diderot et le jansénisme », et affirme que « [l']imprégnation janséniste (certes dévoyée) se retrouve au travers de toute l'œuvre du philosophe », 78. Si elle se réfère à la correspondance de Diderot avec Catherine II, à *La Promenade du sceptique*, aux *Bijoux indiscrets*, *Jacques le fataliste*, et d'autres (79), elle ne mentionne pas *le Neveu de Rameau*, et opère (avec brio) essentiellement des liaisons avec le politique.

⁶³ Blake T. Hanna, « Diderot théologien ». *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 78e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1978), 19-35.

⁶⁴ Joseph Edmund Barker, *Diderot's treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie* (New York: King's Crown Press, 1941).

problématiques que l'on retrouve dans *le Neveu de Rameau*, mais le libre arbitre, l'acquis dans sa version sécularisée, ne représente plus la capacité de l'homme de faire le choix de se tourner vers Dieu, mais sa capacité à s'instruire, être moral, honnête, et compatissant.⁶⁵ De même, la nature, qui représenterait l'inné, supplante le divin, et tend à remplacer l'idée d'un dieu personnel qui répandrait sa grâce sur quelques élus. Mais dans le fond, la nature telle que la conçoit Diderot—bien qu'impersonnelle—n'est-elle pas le pendant séculier de la grâce augustinienne/ janséniste ? Ainsi, de même que selon les jésuites, les hommes ont la capacité de choisir Dieu, et de lui obéir, et que selon les jansénistes, seul le don de la grâce permet aux hommes d'être sauvés de leurs péchés, Lui, dans *le Neveu*, affirme qu'il n'a pas reçu ces capacités dans le domaine moral.⁶⁶ Dès lors, si l'on peut considérer qu'il y ait une grâce laïque et philosophique (indépendante du divin), le neveu n'aurait pas été touché par cette *grâce*. Le neveu prétend qu'il est toujours déterminé par des causes extérieures à lui, et qu'il est limité dans son autonomie morale. Ce sont, en fait, de piètres excuses que le neveu présente au philosophe, mais le personnage illustre comment les interrogations philosophiques de Diderot puisent dans la théologie morale. Ainsi, au travers de ces exemples littéraires, nous confirmons le travail de Dale Van Kley, qui montre l'importance des débats religieux dans le processus qui a mené à la Révolution.⁶⁷

Les questions que se pose Diderot sont les suivantes : l'homme peut-il transcender par lui-même ses limites ? Est-il, comme l'affirment les théologiens, victime du péché originel ?

⁶⁵ La compassion, plus exactement la pitié, est un des « deux principes antérieurs à la raison » selon Rousseau dans le *Second Discours*, 212.

⁶⁶ André Billy : *Diderot, Œuvres* (Paris : Gallimard, 1946), 489.

⁶⁷ Coleman, "Resacralizing the World" : "His [Van Kley] work has shown not only that Catholic theology was alive and well during the century of lights but also that Jansenist-Jesuit debates over the function of grace and the organization of the ecclesiastical hierarchy had as much, if not more, bearing on the disintegration of the French ancien régime and the course of the Revolution as did the *Encyclopédie* or the philosophes who championed its cause." (371).

Peut-il, au travers de l'éducation et de la connaissance se réformer ? Si l'on en croit les réponses apportées par l'article de *l'Encyclopédie* « Éclairé, clairvoyant », il semble que Diderot établisse une hiérarchie du savoir et qu'il faille faire partie d'un groupe d'individus privilégiés par la nature pour avoir accès à la connaissance.⁶⁸ En d'autres mots, il semble que Diderot sécularise la notion de prédestination augustinienne chez les jansénistes, à savoir que seuls quelques privilégiés sont choisis.⁶⁹ Pourtant, l'interprétation moliniste de la grâce n'est pas à négliger : Moi démontre une volonté de faire le bien, et insiste sur la notion d'efforts pour être vertueux. Nous verrons que Diderot opte pour un compromis entre ces deux positions.

Reconnaissant que l'homme est fait pour vivre en société, les philosophes s'interrogent sur la façon dont peut être équilibré l'intérêt individuel et l'intérêt général pour que la communauté ne pâtisse pas des ressorts individuels égoïstes. En nous penchant sur quelques articles de *l'Encyclopédie* (« Société », « Droit naturel », « Religion », « Christianisme »), et *l'Histoire des deux Indes* co-écrit par Diderot et Raynal, nous montrerons dans le chapitre 4 que le théologique et le politique sont étroitement mêlés. Si la critique et la position anticléricale de ces auteurs est parfois manifeste, elle est souvent ambivalente. L'auteur de l'article « Christianisme » adhère à la conception de Montesquieu selon laquelle, les chrétiens feraient de bons citoyens. Même Diderot, peu tendre envers la religion instituée, concède que la religion joue un rôle important dans la dynamique morale de la société. En outre, s'il est farouchement

⁶⁸ *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, 5:269

⁶⁹ Michael C. Legaspi distingue entre la sécularisation ("secularization", un processus) et le sécularisme ("secularism", une idéologie) in *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 8. Ici, je considère la sécularisation comme un processus qui peut s'opérer de manière consciente et inconsciente. Voir également : Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Genève : Librairie Droz, 1992).

opposé à une certaine forme de Christianisme oppresseur, il montre du respect pour celui des origines.

Nous continuerons l'exploration du lien entre le théologique et le politique au travers de *l'Esprit des lois* (1748) et *Du Contrat social* (1762). Rousseau, à l'inverse de Montesquieu, ne pense pas que le Christianisme puisse coexister avec les lois civiles au sein de la société. Nous verrons que cela est dû en partie à l'acceptation que chacun donne respectivement de la religion chrétienne. Pour Rousseau, elle est d'abord spirituelle, et réservée à la sphère privée ; pour Montesquieu, en revanche, elle est garante d'une qualité de caractère qui conduirait au patriotisme et à la cohésion sociale.

L'une des caractéristiques essentielles pour le bien-être de l'homme en société est sa capacité à éprouver de l'empathie, ce que nos auteurs appellent la *pitié*. Rousseau et Diderot, qui respectivement traitent de l'état de nature et des Tahitiens, utilisent ces exemples fictifs ou romancés pour montrer que ce sentiment, souvent absent de leur société contemporaine, fait partie intégrale de l'état de nature (dans un passé allégorique, ou dans l'océan pacifique). Luc Monnin a bien démontré l'usage conceptuel que faisaient les philosophes de l'état de nature, et a mis en évidence le fait que notre compréhension de ce concept avait été influencée par le romantisme du dix-neuvième siècle.⁷⁰ Il montre que Rousseau utilise cette notion fictionnelle pour s'opposer à la société contemporaine dans laquelle le penseur genevois vit. Rousseau, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), reconnaît l'importance des Écritures, mais en même temps, se détache d'une conception augustinienne,

⁷⁰ « On a ainsi longtemps envisagé l'intérêt du dix-huitième siècle quant aux questions d'origine en le confondant avec l'engouement du dix-neuvième siècle pour les mythes fondateurs, pour la rêverie nostalgique, pour les réflexions sur l'innocence et la pureté » Luc Monnin, « De la genèse naturelle à la régénération sociale : fictions de l'origine chez Rousseau » in *MLN*, Volume 124, Number 4, French Issue (September 2009), 970-985, ici, 971.

établit un nouveau récit des origines, et rejette l'idée que l'homme dans son état de nature soit « misérable ». Il est au contraire en bonne santé et en paix, de plus, il adopte cette vision idyllique, et prétend que « [l]e calme des passions et l'ignorance du vice » caractérisent les « hommes sauvages » qu'il décrit comme insoucians.⁷¹

Pour des auteurs comme Rousseau et Diderot, cette discussion sur l'état de nature, où la naissance de la société est perçue d'un point de vue séculier, se réfère non seulement à l'origine du pacte social, dans le passé, mais aussi aux peuples « primitifs » de leur époque épargnés par l'influence du judéo-christianisme. Ainsi, l'articulation d'un état de nature qui représenterait une société idéale se décline de façon à la fois temporelle—Rousseau situe son point d'origine mythique dans des temps révolus—et spatiale : les Tahitiens dont traite Diderot appartiennent à des populations nouvellement découvertes. L'instrumentalisation du discours des origines chez Rousseau est ainsi une tentative de sacraliser l'homme de façon séculière, en le rattachant à un passé innocent sans passer par le récit biblique du jardin d'Eden. De façon parallèle, Diderot, avec le *Supplément au voyage de Bougainville* (1772), idéalise la société tahitienne qui sert à la société européenne de miroir. En se confrontant à l'autre, l'Européen est amené à s'examiner de manière critique.⁷² D'autre part, ces « hommes sauvages » auxquels Rousseau fait allusion sont aussi les vedettes du *Supplément* de Diderot. Ces deux textes nous éclaireront sur les débats qui portent sur les origines du genre humain, de la vie en société, et de la fonction de la religion sur

⁷¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Paris : Flammarion, 1992), 168-169, 197, 209-211.

⁷² Si, comme le dit Pierre Michel, « le Barbare devient la représentation de l'altérité absolue » (ce qui pour lui est le « sens premier du terme » dans un contexte historique où le « barbare » est tout ce qui s'oppose à la culture gréco-romaine), il n'en demeure pas moins, comme le souligne Jean-Marie Apostolides, que le « masque de l'autre » permet aussi « l'analyse des fondements de la société française. Michel, *Un Mythe romantique : Les Barbares 1789-1848* (Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981), 8. Apostolides, « L'altération du récit. Les dialogues de Lahontan » in *Études françaises*, vol. 22, n° 2, 1986, p. 73-86. Ici 82. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/036892ar>

le plan collectif. Il apparaît que ces auteurs souhaitent une société plus ouverte et tolérante, mais luttent pour trouver une forme de religion qui puisse structurer les rapports sociaux sans réfréner la nature humaine. Nature humaine, qui sait aussi être généreuse.

Car si le Tahitien incarne celui qui était présent au début de toutes choses, quel système de valeurs, de croyances, ce dernier s'est-il construit ? Il est évident que pour les philosophes, il s'agit de la religion naturelle, mais le projet de ces auteurs ne se réduit pas uniquement à miner le christianisme : à quoi ressembleraient des croyances les plus proches de la nature ? En quoi est-ce que les religions européennes se sont-elles écartées d'une foi authentique qui bénéficierait l'humanité autant sur le plan individuel que collectif ? Par ailleurs, en mettant de côté le récit du péché originel, Rousseau met en avant la nature intrinsèquement bonne de l'homme, et critique la société dans laquelle il évolue en la juxtaposant à un mythe des origines fictif, mais qui servirait de modèle à imiter. Diderot, à la suite de Lahontan, est dans la même lignée : *Le Supplément* se révèle être une autocritique.

L'analyse de ces textes montre que le rapport entre la religion et la philosophie des Lumières est plus complexe et nuancé qu'on ne pourrait le croire. Voltaire et Diderot sont souvent considérés par la critique contemporaine comme respectivement les apôtres du déisme et de l'athéisme. Or, leur position par rapport au christianisme est loin d'être monolithique et demande à être éclaircie. Des tensions qui existent entre la critique d'un certain christianisme, qui enferme l'homme et le maintiennent dans une forme d'ignorance—l'opprime parfois, d'un côté, et les principes des Lumières qui promeuvent esprit critique, tolérance, progrès sociaux, et

une nouvelle épistémologie de l'autre, émerge une forme de christianisme humaniste⁷³ acceptable, validé et célébré par ces deux penseurs.⁷⁴

Le cas de Rousseau, quant à lui, est unique : il est à mi-chemin entre les philosophes et les antiphilosophes. Il ne prône ni l'athéisme, ni une forme de dévotion extrême. Ses déboires avec les autorités, aussi bien catholiques en France que calvinistes à Genève, le positionnent dans un entre-deux inconfortable qu'il essaiera de justifier d'un point de vue théologique et politique. Avant même la parution de la *Profession de foi du vicaire savoyard* (1762), que de nombreux théologiens considéraient comme diluant l'évangile,⁷⁵ Rousseau avait imaginé une mise en littérature d'une indépendance religieuse libre et volontaire. S'il cherchera à défendre et justifier sa position dans *Les Lettres de la montagne* (1764) ainsi que dans celles qu'il adresse à Christophe de Beaumont (1763), Julie, dans *La Nouvelle Héloïse*, exemplifiera l'individu à même de vivre sa foi pleinement sans quasiment aucune médiation entre elle et Dieu.

La lecture à la fois textuelle et contextuelle de ces ouvrages devrait permettre de considérer ces auteurs d'une nouvelle façon. En réévaluant certains de leurs écrits et en considérant l'arrière-plan théologique qui les sous-tend, cette thèse tente, en somme, de démontrer que le rôle du christianisme dans les textes de ces penseurs a été plus important qu'on ne l'a admis dans la définition séculière des Lumières.

⁷³ « humaniste » non pas dans le sens de la Renaissance, mais plus d'un point de vue contemporain.

⁷⁴ Voltaire considérait l'enthousiasme de manière plutôt négative : comme un mauvais usage de l'imagination et « le partage de la dévotion mal entendue ». Pourtant, si, en effet, Voltaire se moque du « faiseur de contorsions » qui « débita... un galimatias tiré de l'Évangile », il admire les Quakers, et les considère par ailleurs comme des chrétiens authentiques qui prônent le pacifisme (Première Lettre sur les Quakers) et la tolérance (Quatrième lettre sur les Quakers). Voir J. Mee, "Mopping Up Spilt Religion: The Problem of Enthusiasm", *Romanticism on the Net*, 25, feb. 2002. Cité par Caroline Jacot-Grapa in "Le camisard et le philosophe", 314 ; Voltaire, *Lettres philosophiques ou Lettres anglaises*. Introduction par Raymond Naves (Paris : Éditions Garnier Frères, 1964), 6, 19.

⁷⁵ Voir Robert Derathe, « Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53e Année, No. 4 (Octobre 1948), 379-414.

Chapitre 1

Les deux versants du christianisme au dix-huitième siècle : l'infâme et le christianisme apprivoisé

Les difficultés que rencontrèrent les auteurs du projet encyclopédique, avec Diderot à sa tête, illustrent bien le climat d'une époque pendant laquelle deux courants de pensée se rencontrent et s'opposent: alors que les Encyclopédistes considèrent l'histoire humaine comme une marche en avant dynamique qui tend vers le progrès (vision que Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet consolidera plus tard dans son *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, 1794), les antiphilosophes, qui caractérisent le mouvement contraire, aspirent à une conception plus traditionnelle de la société. C'est en tous cas l'argument qu'avance l'historien Aublet de Maubuy à l'époque :

En 1751, le premier volume [de *l'Encyclopédie*] parut. Le Journaliste [le Père Berthier] en rendit compte, mais il eut l'infidélité de fermer les yeux sur les beautés du Discours Préliminaire, qui était de M. d'Alembert. Pour le défigurer, il se contenta, selon l'usage des Journalistes, d'en citer quelques morceaux, qui décousus, ne pouvaient pas donner grande idée de l'ouvrage. Il parcourut les articles de l'Encyclopédie, & n'y voulut voir que larcins, que plagiats. Pour intéresser le Gouvernement, il dénonça l'ouvrage comme contenant des maximes hardies, contraires à la Religion, à l'Etat. Cette accusation grave alarma en effet le Gouvernement. Les travaux des Editeurs furent suspendus; & l'ouvrage arrêté. Alors, de part & d'autre, le combat s'engagea vivement. ¹

Si l'inquiétude évoquée par rapport à la religion n'est, selon Aublet de Maubuy, qu'un prétexte de la part des jésuites pour renforcer l'alliance entre l'autel et le trône (« des maximes hardies,

¹ Aublet de Maubuy, *Histoire des troubles et des démêlés littéraires, depuis leur origine jusqu'à nos jours inclusivement* (1779) Chapitre XXXII: Sommaire. <https://encyclopedie.uchicago.edu/node/120>

contraires à la Religion, à l'Etat »), et ne serait qu'une motivation de nature politique, « pour intéresser le gouvernement », il n'en demeure pas moins que le dix-huitième siècle en France est le théâtre de nombreuses disputes et querelles idéologiques qui opposent des visions rivales du monde : d'un côté, une définition traditionnelle et théologique de l'homme, du monde et de la société ; et de l'autre, une définition moderne et scientifique.² Le parti des *philosophes*, en particulier, est perçu comme une menace pour la société, et de nombreux auteurs comme M. Le Maître de Claville (1670-1740), Jean-Jacques Lefranc de Pompignan (1709-1784), Antoine Sabatier de Castres (1742-1817), pour n'en citer que quelques-uns³, les critiquent amèrement. De même, les Jansénistes, qui publient *Les Nouvelles Ecclésiastiques* clandestinement de 1713 à 1803⁴ et, de façon plus modérée, les Jésuites avec le *Journal de Trévoux*, les attaquent vivement : “Feeling under siege, the *parti dévot* at court, the faculty of the Sorbonne and other bastions of traditional authority denounced the philosophes in apocalyptic tones, as harbingers of a debased, violent and godless future.”⁵

Ces attaques à l'encontre des philosophes ne sont pas uniquement dues à leurs positions morales et religieuses, perçues comme répréhensibles. Une autre source d'amertume à leur égard

² Selon Geneviève Di Rosa, « La classification encyclopédiste peut [...] être interprétée comme le signe d'un bouleversement épistémologique : les connaissances n'étaient plus fondées sur l'autorité de la Bible ou des philosophes grecs mais sur les cinq sens et la méthode pragmatique. » Elle se réfère également aux travaux de Marie-Hélène Cotoni et Bertram Eugene Schwarzbach pour établir le lien entre le sensualisme de Locke et les philosophes. Geneviève Di Rosa, *Rousseau et la Bible*, 30-31.

³ Didier Masseur, *Les Ennemis des philosophes : L'antiphilosophie au temps des lumières* (Paris : Albin Michel, 2000).

⁴ Madeleine Foisil, Françoise De Noirfontaine, Isabelle Flandrois, « Un journal de polémique et de propagande. Les nouvelles Ecclésiastiques », *Histoire, économie & société* (1991) 10-3, 399. Voir également Monique Cottret, *Jansénismes et Lumières*, citant les Nouvelles Ecclésiastiques : « Le but de ces nouveaux prétendus philosophes [est de] donner des lois nouvelles au monde, renverser les fondements de la philosophie pour frapper plus aisément ceux de la religion » (82)

⁵ Charly Coleman, “Religion” in *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Edited by Daniel Brewer (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 106.

vient de la difficulté de les définir. En effet, l'épithète « philosophe » est un terme fourre-tout au dix-huitième siècle, et peut être ambivalent, utilisé tantôt de manière positive, tantôt de manière négative.⁶ Il importera donc de brièvement faire l'état des lieux des connotations rattachées à cette figure symbolique. Pour notre propos, nous utiliserons la dénomination « philosophe » pour désigner les penseurs qui ont été retenus par l'histoire pour leur apport culturel, intellectuel et politique. Nous nous concentrerons sur les textes d'auteurs, considérés comme canoniques, tels que Voltaire, Rousseau, Diderot et d'autres pour situer le philosophe par rapport à la religion.

Nous avons choisi de commencer par Voltaire parce qu'il représente une figure emblématique : en âge, il précède Rousseau et Diderot. Sa maturité lui confère le titre non-officiel de patriarche.⁷ De plus, « le nom de Voltaire est indéfectiblement associé à l'anticléricisme. »⁸ Dès lors, en tant que chef de file du parti philosophique, il nous servira de type du penseur par excellence qui incarne cette véhémence envers le christianisme. Nous verrons, en considérant les principaux débats théologiques et politiques dans lesquels ces penseurs se sont plus ou moins impliqués, que pour chaque critique de la religion, il est possible de trouver une contrepartie positive. Si les attaques contre la religion sont souvent générales, elles deviennent parfois ciblées, et permettent de voir émerger sous la critique une forme de

⁶ Une brève recherche dans les écrits de Voltaire, et surtout de Rousseau le montrent bien. Le philosophe peut être un homme sage, qui fait pleinement usage de sa raison, et, comme cherche à le démontrer l'article « philosophe », à être un modèle. Pour Emmanuel Bury, le philosophe remplace la figure de l'honnête homme (169-170). Ce dernier est impliqué dans la vie sociale ; L'intérieur se voit à l'extérieur (195-196) dans *Littérature et politesse: l'invention de l'honnête homme [1580-1750]* (Paris : Presses Universitaires de France, 1996). Mais il peut aussi être un imposteur : « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur; si la décence était la vertu; si nos maximes nous servaient de règles; si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe! » in c (1750) in *Œuvres Complètes*, T.3. (Paris : Gallimard, 1964), 7.

⁷ Voltaire, en tant que « père » des *philosophes*, est souvent considéré comme le « patriarche de Ferney ». Voir *A Companion to Enlightenment Historiography*. Edited by Sophie Bourgault and Robert Sparling (Boston: Brill, 2013), 156.

⁸ Gilbert Guislain et Charles Tafanelli, *Voltaire* (Librairie Studyrama, 2005), 71.

christianisme non seulement toléré mais mis en avant lorsque le motif est d'anéantir un autre adversaire. Ainsi, la manière dont Voltaire prend parti pour les Protestants n'a pas seulement sa source dans une forme de philanthropisme et de tolérance, mais a pour dessein de dépeindre le Catholicisme de manière négative. Le même phénomène s'opère lorsqu'il traite des Quakers et des Convulsionnaires.⁹ L'herbe étant toujours plus verte ailleurs, les formes religieuses venues d'Angleterre sont considérées avec candeur quand elles sont comparées aux excentricités manifestées dans les rues de Paris ; excentricités, et manifestations extrêmes qui n'ont pas non plus échappé à Diderot, qui attaquera la mauvaise foi de certains convulsionnaires réputés. Malgré cela, nous verrons, en particulier chez Voltaire, l'articulation d'un christianisme apprivoisé. Or, ce type de christianisme, à la fois désolidarisé de son histoire violente, détaché de son joug institutionnel, et lavé de ses crimes trouve aussi une résonance chez Rousseau et Diderot. Résonance qui, chez Rousseau, prend ancrage dans la tradition scripturaire de manière évidente, et qui chez Diderot s'inspire de concepts théologiques et imageries bibliques de façon plus discrète. Enfin, nous considérerons l'importance de la religion dans le contrat social, à savoir le rapport des citoyens entre eux, et par rapport à l'État.

L'image du *philosophe*, sa représentation dans la sphère publique, ne manquait pas de susciter toutes sortes de polémiques au dix-huitième siècle. Si Paul Bénichou affirme que « Ce qui est hors de doute, c'est que, vers 1760 et jusqu'à la Révolution, l'apologie de l'homme de lettres devient une véritable glorification, que l'on associe sur un ton grandiose à une doctrine

⁹ Les Convulsionnaires étaient une secte d'obédience janséniste qui était particulièrement expressive dans sa foi aux miracles et autres interventions divines. Leurs manifestations, d'abord publiques, puis privées, étaient connues pour être particulièrement violentes. Voir Catherine Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard : miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle* (Paris : Éditions Gallimard/Julliard, 1985) ; *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIIIe siècle* (Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 1998), en particulier pp. 235-365. Brian E. Strayer, *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France, 1640 – 1799* (Portland, Ore.: Sussex Academic Press, 2008).

générale d'émancipation et de progrès »¹⁰, cette lecture de la période demande à être nuancée.¹¹ En effet, comme le démontre Stéphane Van Damme, il faut distinguer entre philosophe et *philosophe*, “While the erudite philosopher is automatically classed as a teacher, the philosophe is placed among the men of letters and amateurs.”¹² Ainsi, le philosophe, en tant qu'homme de lettres, n'est pas toujours pris au sérieux, et devient la cible de nombreuses critiques.¹³ Palissot, en particulier, avec sa pièce *Les Philosophes* (1760), n'est pas tendre envers la compagnie des gens de lettres, et suscitera de la part de Diderot une réponse avec *Le Neveu de Rameau*, que nous aborderons au troisième chapitre.¹⁴

Vision tolérante de la religion

Jusqu'à la fin de l'Ancien régime, même si elle tend à s'affaiblir, l'autorité politique se mêle et se confond avec l'autorité spirituelle.¹⁵ Ce mariage entre le trône et l'autel est de plus en

¹⁰ Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830) : Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. (Paris : Gallimard, 1996), 27.

¹¹ Bénichou tend à fusionner la figure du philosophe et celle de l'homme de lettres (ce qui se vérifie en France plus que dans les autres pays européens), « Il faut donc bien se garder d'opposer Raison et Sentiment, Philosophe et Homme sensible. Les textes abondent qui nous aident à surmonter ce trop grossier dilemme. » in *Le Sacre de l'écrivain*, 30.

¹² « Philosophe, philosopher », in Daniel Brewer (éd.), *Cambridge Companion to the French Enlightenment*, (Cambridge University Press, 2014), 153-66, ici 155.

¹³ Van Damme identifie plusieurs écrits et pièces qui remettent en question la légitimité du statut de philosophe, dans le sens où ce dernier, selon ses critiques, prétend à une identité qu'il n'a pas, « from Saint-Jorry's *Le Philosophe trompé par la nature* (1719) to the marquis de Sade's *Le Philosophe soi-disant* (1769) » (« Philosophe, philosopher », 155); il évoque également les attaques de Fréron et Palissot contre les philosophes.

¹⁴ Voir la thèse de Hilde H. Freud, Palissot and "Les Philosophes" in *Diderot Studies*, Vol. 9, Palissot and "Les Philosophes" (1967), pp. 7-243. Librairie Droz, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/40372371>

¹⁵ Voir Charly Coleman et Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton: (Princeton University Press, 1980).

plus mis à mal. La société, qui est une « divinité sur la terre » pour le philosophe (article éponyme dans l'*Encyclopédie*¹⁶), devient le laboratoire de l'épanouissement humain (où il s'agit de trouver un équilibre entre le développement individuel et collectif), et la place de la religion devient problématique¹⁷ en ce qu'elle a de potentiellement menaçant pour la communauté et l'individu. Pourtant, au milieu des critiques à l'égard du clergé, des avertissements par rapport au passé sanglant des guerres de religion, et dans une volonté de mettre en garde contre toute forme d'obscurantisme—en particulier la superstition—émerge de la part de certains philosophes, une vision plus nuancée, voire positive de la religion.

Le dix-septième siècle avait été le théâtre de luttes et de querelles de nature théologique et politique qui ont continué au dix-huitième. Il y a d'abord sur le plan théologique un désaccord profond entre les jésuites et les jansénistes qui n'accordent pas la même importance au libre arbitre et à la grâce de Dieu dans le salut de l'homme. Les premiers, accusés par les jansénistes de suivre la doctrine de Pélage, considèrent que la volonté de l'homme est *suffisante* pour choisir d'obéir aux ordonnances divines, alors que pour les jansénistes, qui suivent une interprétation pessimiste de Saint Augustin, l'homme est sans secours sans la grâce de Dieu qui se doit être *efficace* pour être transformé.¹⁸ Les jésuites sont accusés par les jansénistes d'avoir des mœurs relâchées, et d'être trop laxistes par rapport aux exigences de Dieu. Au dix-septième siècle, ce sont les jésuites qui ont l'avantage politique, et la bulle *unigenitus*, en 1713, interdit aux

¹⁶ Anon. « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765), 509-511, ici 509.

¹⁷ Je synthétise l'argumentation de Coleman, "Religion", 112.

¹⁸ « Le principe du Pélagien est que l'homme est libre ; celui du Calviniste [inspiré par saint Augustin] est, *que l'homme ne peut rien sans la grâce*. Le Pélagien n'est que Philosophe. Le Calviniste rigide est en quelque sorte trop théologien » (Louis-Mayeul Chaudon, *Dictionnaire anti-philosophique*) cité par Sylviane Albertan-Coppola, qui montre combien la querelle entre Pélage et Augustin nourrit le débat entre le libre arbitre et la grâce au dix-huitième siècle. In « Nature et grâce à travers les dictionnaires du 18e siècle : un débat philosophico-théologique », *Dix-huitième siècle* 2013/1 (n° 45), p. 61-78. DOI 10.3917/dhs.045.0061

jansénistes l'accès à certains sacrements.¹⁹ Finalement, de par leur influence au Parlement, les jansénistes parviendront à s'imposer dans le paysage politique de la fin du dix-huitième, et contribueront à l'expulsion des jésuites du royaume de France en 1764.²⁰ De ces conflits théologiques et religieux se dégage une image contrastée de la nature de l'homme : complètement corrompue selon les uns, pas entièrement entachée par le péché selon les autres. En effet, les humanistes dévots en atténuant la rupture entre Dieu et l'homme, sont plus confiants dans la bonté potentielle de l'homme. Voltaire, Rousseau, et Diderot ne prennent pas plus position pour un camp qu'un autre. Dans une certaine mesure, sur le plan idéologique, ils partagent l'optimisme des jésuites, et rejettent l'austérité des jansénistes—Voltaire en particulier ; mais sur le plan politique, ils prennent la défense de ceux qu'ils perçoivent comme étant persécutés par le pouvoir.²¹

Si le projet encyclopédique rassemble nombre de philosophes qui se reconnaissent dans l'exaltation de la *Vérité*, par le biais de la *Raison* et de la *Philosophie*, et si la *Théologie* est amenée à adopter une position d'humble soumission, comme c'est illustré dans le frontispice de *l'Encyclopédie*,²² la plupart d'entre eux embrassent des vues différentes par rapport à la place de

¹⁹ Ces persécutions à l'égard des jansénistes reprendront quelques décennies plus tard. Voir Catherine Maire, « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740 », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 38 | avril 2005, mis en ligne le 25 mars 2009, consulté le 30 septembre 2016.
URL : <http://rde.revues.org/297> ; DOI : 10.4000/rde.297

²⁰ Christian Desplat, « Le Parlement de Navarre et l'expulsion des Jésuites (mars 1762-mai 1764) » *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 83, N°104, 1971. pp. 363-386; doi : 10.3406/anami.1971.4729 http://www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_1971_num_83_104_4729

²¹ Diderot et Jaucourt, respectivement les auteurs des articles « Jansénisme » et « Unigenitus », bien que Jaucourt reprenne le texte de Voltaire (« Cette bulle commence par le mot *Unigenitus*, d'où lui vient son nom; mais c'est son histoire qui nous intéresse, la voici d'après l'historien du siècle de Louis XIV. »), regrettent la posture du pouvoir et des jésuites à l'égard des jansénistes. Bien qu'ils les taxent de « fanatisme », ils prennent le parti des opprimés. Jansénisme, (*Hist. ecclés.*) In ENCYC, vol. 8 (1765):448 ; « UNIGENITUS » constitution, (*Hist. du jansénisme.*) In ENCYC, vol. 17 (1765) : 381-384.

²² D'après l'Explication du frontispice de L'Encyclopédie : « Sous un Temple d'Architecture Ionique, Sanctuaire de la Vérité, on voit la Vérité enveloppée d'un voile, & rayonnante d'une lumière qui écarte les nuages & les disperse. A

la raison et de la religion: ainsi, le Calviniste Rousseau converti Catholique se trouva aux côtés du déiste Voltaire, et de l'agnostique—bientôt athée—Diderot.²³

Il est indéniable que les philosophes furent parmi les opposants les plus virulents à la religion, et qu'ils luttèrent contre son influence dans différentes sphères, que ce soit sur le plan politique et social, sur le plan éthique et moral, ainsi que sur le plan métaphysique et théologique. Sur le plan politique et social, le Christianisme—le Catholicisme, en particulier—lie les autorités civiles (l'État) et les autorités ecclésiastiques (l'Église). Cette alliance, pas très heureuse selon les philosophes, devient une des sources d'intolérance, responsable d'un certain nombre d'injustices et d'oppressions qui fragilisent le tissu social : les exemples les plus tristement célèbres étant le massacre de la saint Barthélémy en 1572, les dragonnades sous le règne de Louis XIV, et l'affaire Calas dans laquelle Voltaire s'impliqua dans les années 1760, pour n'en citer que quelques-uns. Sur le plan éthique et moral, le fanatisme religieux menace également la société en ce qu'il porte atteinte à la formation du citoyen responsable de lui-même et de ses concitoyens—le comportement irrationnel du croyant dans son prosélytisme, criant d'intolérance, pouvant aller jusqu'à l'acte criminel—ce qui s'est vu, entre autres, dans le phénomène des Convulsionnaires. Enfin, sur le plan métaphysique et théologique, les philosophes rejettent une vision du monde théocentrique, des croyances irrationnelles, et favorisent une explication empirique du monde au détriment de la révélation divine qui est

droite de la Vérité, la Raison & la Philosophie s'occupent l'une à lever, l'autre à arracher le voile de la Vérité. A ses pieds, la Théologie agenouillée reçoit sa lumière d'en-haut. »

<https://encyclopedie.uchicago.edu/content/frontispice-explication>

²³ Arnold Ages, "Diderot and religion: Didier-Pierre as catalyst: the record of correspondence" in *Studies on Voltaire & the Eighteenth Century* 292 (1991): "Diderot's anti-religious and anti-Christian stance has been richly documented over the years. At the age of thirty-three, with the publication of the *Pensées philosophiques* (1746), his odyssey from deism through agnosticism to atheism had been completed" (243). Les croyances de Diderot, comme nous le verrons au troisième chapitre, évoluent d'un catholicisme hérité de sa famille à un athéisme matérialiste vitaliste.

erronée selon eux ; *l'Addition aux pensées philosophiques* de Diderot étant un cas type de ce genre de critique.²⁴

Pourtant, de manière paradoxale, cette critique aux multiples facettes met en lumière une autre dimension de la religion, à savoir une vision bien plus positive et prometteuse. Si Voltaire considère qu'il faut « écraser l'infâme », ses *Lettres Anglaises* ([*Philosophiques*], 1734) ne manquent pas de louanges à l'endroit des Quakers, ni de respect—bien que critique—vis-à-vis de Pascal. D'ailleurs, son traitement du pasteur janséniste Gordon, dans *l'Ingénu* (1767), fait partie des meilleurs contre-exemples qui illustrent, au milieu de sentiments hostiles, une certaine affection de la part du patriarche de Ferney pour une forme de croyance authentique (même s'il s'agira dans ce conte de convertir le pasteur à la philosophie des Lumières).²⁵ De manière similaire, Diderot, qui, à n'en pas douter, partagea l'athéisme de son ami le Baron d'Holbach, laisse entrevoir ici et là une solide formation biblique, ainsi que l'appréciation d'un Christianisme plus authentique et plus proche de son inspiration évangélique. Pour finir, c'est probablement Jean-Jacques Rousseau qui incarne le mieux une forme de christianisme éclairé par la raison, christianisme non-orthodoxe qui ne se reconnaît ni dans les instances catholiques ou protestantes institutionnelles telles qu'au sein de la république de Genève, ni dans le

²⁴ Dans son *Addition aux Pensées philosophiques* (1770), Diderot critique le christianisme sur le plan théologique en montrant, entre autres, son incohérence et manque de logique (158:2 : « Admettre quelque conformité entre la raison de l'homme et la raison éternelle, qui est Dieu, et prétendre que Dieu exige le sacrifice de la raison humaine, c'est établir qu'il veut et ne veut pas tout à la fois. ») ; le problème de la non-universalité du salut chrétien et de l'évangélisation (160-161), et l'impossibilité de résoudre la question de la trinité (165 :45-47).

²⁵ André Magnan, dans « Penser l'infâme » donne cette définition: « A l'origine, sous la plume de Voltaire, *l'infâme* renvoie aux crimes et aux abus religieux, donc nécessairement à *la Religion*. Le terme était de droit dans la France du temps, d'évidence usuelle et massive, pour désigner le christianisme de dogme, de canon et de magistère catholiques, religion du prince et de ses sujets, unique dans le royaume *très-chrétien*, dominante en Europe, missionnaire et puissamment présente sur tous les continents. L'infâme, chez Voltaire, c'est d'abord l'empreinte et l'emprise historiques du christianisme dans des événements, des pratiques et des actes, qui à toute religion (à lui-même, en conscience) devraient valoir un jugement *d'infamie*- de faute devant Dieu (s'il existe) et d'indignité devant les hommes. » in *Cahiers Voltaire. Revue annuelle de la Société Voltaire* 13 (Paris : Amalivre, 2014), 7.

mysticisme (sous la forme du quiétisme) en marge des institutions officielles : Julie, héroïne du roman éponyme, *La Nouvelle Héloïse* se fait à la fois l'incarnation et la porte-parole de cette religion. Par ailleurs, à bien des égards, la conception d'une religion civile telle qu'elle est définie dans le *Contrat Social* fait écho aux aspects utilitaires que la religion peut avoir pour Voltaire et Diderot.²⁶

Voltaire : entre anticléricalisme et unité nationale

L'œuvre de Voltaire (1694-1778) est plutôt hétéroclite : il est à la fois historiographe (notamment avec *Le Siècle de Louis XIV*, publié en 1751), essayiste (*Essai sur les mœurs*, publié en 1741), auteur de nombreux pamphlets, lettres et contes (citons *Zadig*, 1747 et *Candide*, 1759), et son engagement social plutôt tardif.²⁷ Néanmoins on perçoit son anticléricalisme ou sa campagne contre *l'infâme* dès ses premières créations littéraires. Alors qu'il n'est encore que « poète, et qu'il n'a pas encore forgé ses convictions philosophiques », Voltaire dénonce le Christianisme établi/officiel par le biais de deux œuvres : *Œdipe* et *l'Henriade*.²⁸ Plus

²⁶ Montesquieu pensait que même une religion « fausse » pouvait être sur le plan de la morale un garant de cohésion sociale. Voir *De l'Esprit des lois*, livre XXIV, viii.

²⁷ D'après John Renwick, "True, he did denounce divisive social, political and moral problems, and he did deal with them appropriately in writing. And that is a form of activity. It is not however the specific activity with which both his contemporaries and posterity associate the crusading homme aux Calas. This latter transformation occurred because his commitment became practical, inseparable from a sense of active duty towards himself and towards others, inseparable from a willingness to concern himself with the well-being of fellow-suffering human beings." (185) in "Voltaire and the Politics of Toleration". *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk (Cambridge University Press, 2009), 179-192.

²⁸ Voir la thèse « Voltaire's campaign against 'l'Infâme' » de John J. McGiveney, (University of Chicago, 1988) où il traite (3-7) de l'interprétation de Pomeau dans *La Religion de Voltaire*. McGiveney écrit: « At that time Voltaire was still primarily a poet ; he had not yet developed his interest in philosophy », 5. La même idée est exprimée par John Morley, « La philosophie anglaise a donné un corps à son [Voltaire] incroyance. Suivant le mot de M. John Morley, 'quand il quitta la France, c'était un poète ; quand il y revint, c'était un sage' », cité par Joseph Texte dans *Jean-Jacques Rousseau et Les Origines du cosmopolitisme littéraire : Étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIIIe siècle* (Paris : Hachette, 1895), 72.

spécifiquement, la première tragédie de Voltaire, représentée en 1718, remanie le mythe d'Œdipe de manière anticléricale, et il loue la tolérance du roi Henri IV dans son poème épique de 1723. En 1756, il écrit son fameux poème « Sur le désastre de Lisbonne », suite au tremblement de terre qui a secoué la capitale portugaise en 1755. Il s'ensuivra un échange polémique entre Voltaire et Jean-Jacques Rousseau sur le rôle de la Providence en parallèle avec la dispute occasionnée entre les deux penseurs lors de la publication du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau en 1755.²⁹

La position de Voltaire, intransigeante et sans équivoque par rapport au clergé, accompagnée d'une critique sévère de la religion officielle, n'empêche pas le patriarche des philosophes de se faire le chantre de la tolérance même lorsque ceux dont il prend la défense sont également religieux. Son cri contre l'intolérance et l'injustice perpétrée par l'État le conduiront à produire plusieurs écrits : *le Traité sur la tolérance* (1763), à l'occasion de l'affaire Calas, et *l'Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven* (1767). Il écrira également *L'Ingénu* (1767), dans lequel il relate les pérégrinations du jeune Huron, prototype du « sauvage » venant d'une terre lointaine, roc vierge dans lequel n'ont pas encore été taillées les marques de la tradition religieuse et culturelle européenne.³⁰ En situant son récit pendant le règne de Louis XIV, il peut à la fois critiquer ouvertement la politique du Roi-Soleil (lequel il admirait malgré tout, il n'y a qu'à considérer son *Siècle de Louis XIV*) et, au milieu d'invectives contre le Catholicisme déguisées sous la forme de boutades littéraires, en même temps aborder des problèmes de son temps. Les tensions entre Louis XV et les Huguenots lui permettent de prendre

²⁹ John T. Scott, "Pride and Providence: Rousseau's Dialogue with Voltaire in the Lettre à Voltaire sur la providence." In *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, ed. Ourida Mostefai and John T. Scott (Amsterdam: Éditions Rodopi, 2009), 115-136, ici 115.

³⁰ Voltaire, *L'Ingénu*, présentation par Jean Goldzink (Paris: Éditions Flammarion, 2009).

position pour ceux qu'il perçoit comme opprimés par le régime, victimes de l'intolérance et d'une persécution organisée par l'État.³¹

Sous couvert d'une simplicité naïve, de l'ignorance innocente de quelqu'un qui a tout à découvrir, et qui est dénué de préjugés, ce personnage fictif de Voltaire est ainsi un prototype, un modèle des Lumières au travers duquel le philosophe peut incarner ses idéaux. En effet le jeune Huron a été préservé de l'héritage culturel européen, et il possède des qualités qui lui viennent de la nature (il est « curieux », 44, et cette curiosité lui vient de son « naturel », 45). Il n'a ni père, ni mère, et dans ce sens il représente un nouvel Adam (45), qui apprend très vite ce qu'il veut apprendre (46).

Le Huron, à qui on fait lire la Bible, l'aborde avec un regard neuf, détaché de toute interprétation ecclésiastique quelle qu'elle soit. Après avoir hésité entre la circoncision et le baptême, il opte pour le dernier. Étonnamment, il adopte une lecture assez littérale des Écritures, ce qui surprend son entourage. Décidant, à l'occasion de son baptême, de s'immerger complètement dans l'eau, il déclare pour se justifier : « J'ai bien étudié depuis ce temps là , et je suis certain qu'on ne baptise pas autrement » (62). Au chapitre 8, le récit prend une autre tournure où la fiction narrative et la réalité historique se croisent. Le héros du roman (qui plus loin a pour mission/espoir de « faire cesser la persécution contre les Huguenots », 84) rencontre des Huguenots qui sont en exil, et nous fait un petit cours d'histoire : il apprend que, suite aux

³¹ "The sixty-five years which separated the Revocation of the Edict of Nantes (1685) from the first of the numerous exchanges of the 1750s on the Protestant 'problem' are a catalogue of disasters [...] In sum, ever since 1685 (and in practice since well before that date), being pursued for Protestant convictions had often been a cruel experience: fines, confiscation of property, imprisonment, flogging, branding, the galleys, death" (John Renwick, "Voltaire and the politics of toleration," 180-181. Selon John Dunning Woodbridge, "The year 1750 found the Reformed pastors charged with the direction of churches experiencing a new wave of persecution which had begun in 1745 [...] The resultant persecution turned the years 1751-1752 into what Abbé Dedieu has called, ". . . the most terrifying epoch of Protestant history in the eighteenth century." "An 'Unnatural Alliance' for Religious Toleration: The Philosophes and the Outlawed Pastors of the 'Church of the Desert,'" *Church History*. Volume 42, Issue 4 (December 1973), 505-523, ici 511.

persécutions du gouvernement, les fameuses « dragonnades », la ville est en train de se vider ; le ton est pathétique : « les uns se plaignaient amèrement, d'autres frémissaient de colère, d'autres disaient en pleurant [...] *Nous abandonnons nos douces campagnes, nous fuyons notre patrie* [sic] » (77-78, citation de Virgile en italique). La scène se situe peu de temps après la révocation de l'édit de Nantes, et Voltaire, à la manière d'autres auteurs (Montesquieu avec *Les Lettres Persanes*), transpose certains événements de son temps à une époque plus lointaine ; son récit se situe pendant le règne de Louis XIV, mais il critique en fait de façon à peine déguisée la politique de répression du gouvernement de Louis XV envers les Protestants : « Ce même jour, le révérend père de La Chaise, confesseur de Louis XIV, avait reçu la lettre de son espion, qui accusait le Breton Kerkabon [l'Ingénu] de favoriser dans son cœur les Huguenots, et de condamner la conduite des jésuites » (83-84). Par ailleurs, les jésuites sont décrits comme peu dignes de confiance : ils sont associés aux dragons du roi (80).³²

Avec son ironie habituelle, il met le doigt sur un des problèmes principaux, à savoir que le mariage des Protestants n'était plus reconnu.³³ Les Huguenots qui soupent avec le huron lui expliquent qu'ils ne reconnaissent pas le pape, il rétorque : « Et pourquoi ne le reconnâtriez-vous pas ? Vous n'avez donc point de marraines que vous vouliez épouser ? Car on m'a dit que c'était lui qui en donnait la permission » (78). Comme l'a montré John Renwick, le fait que les

³² En bon historien, Voltaire s'inspire d'éléments réels ; d'après Dunning Woodbridge, "From 1750 until the outbreak of the Seven Years' War in 1756 the Reformed community's life was bleak: pastors were arrested and hung; spies such as the turncoat seminarian, Puechmille, kept the government informed of the clandestine activities of the Protestants", "An 'Unnatural Alliance' for Religious Toleration: The Philosophes and the Outlawed Pastors of the 'Church of the Desert,'" 511.

³³ John Renwick explique que "Indeed the major grievance of many French Calvinists in the 1750s was not their right to freedom of worship, nor even the prospect of their reintegration into the mainstream of French political and economic life, but the validation of their marriages." In "Voltaire and the politics of toleration" in *The Cambridge Companion to Voltaire*, ed. Nicholas Cronk (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 179-192, ici 182.

mariages Protestants ne soient pas officiellement reconnus avait des répercussions importantes qui pouvaient toucher et compromettre les futures générations.³⁴ Voltaire, au travers du dialogue entre le Huron et les Huguenots, met alors en lumière les tensions et les querelles existant entre le pouvoir politique et religieux. Il estime qu'une telle position négative vis-à-vis des Protestants n'est pas à l'avantage du roi : il se prive de sujets qui pourraient bénéficier l'économie du pays, des « drapiers et fabricants » (78)³⁵, et qui se mettent à servir dans les armées de nations hostiles, « Non seulement il [Louis XIV] perd déjà cinq à six cent mille sujets très utiles, mais il s'en fait des ennemis ; et le roi Guillaume, qui est actuellement maître de l'Angleterre, a composé plusieurs régiments de ces mêmes français qui auraient combattu pour leur monarque » (79). Diderot, dans sa correspondance avec Catherine II, ira dans le même sens: « L'intolérance a été un des grands fléaux de ma nation, non pas seulement par le sang qu'elle a répandu, la multitude prodigieuse d'excellents hommes en tout genre qu'elle a expatriés et dont elle a enrichi les royaumes circonvoisins, mais par la perte d'un grand nombre d'excellents esprits ».³⁶

Le combat de Voltaire en faveur des Protestants n'est donc pas une reconnaissance de la légitimité de leur foi, mais un regret amer, et une empathie par rapport à une partie de la

³⁴ "Such illegal marriages rendered their children illegitimate and hence incapable of inheriting, and with increasing frequency such marriages were giving rise to lawsuits (usually brought by disgruntled collaterals) concerning legitimacy and inheritance which undermined the principles of family solidarity, parental authority and the orderly transmission of property down the generations." (Renwick, *ibid*).

³⁵ Renwick montre comment, à l'inverse de nations comme la Hollande et l'Angleterre, championnes de la tolérance, la France se mis en défaut sur le plan économique, et de nombreuses voix (celle de Voltaire incluse) se levèrent pour que les Calvinistes puissent avoir un statut de citoyen à part entière : "In sum, if France were to reassert itself, one of the means available was to grant Calvinists civil status and give them the opportunity to turn their talents and their energies towards the regeneration of the state in an atmosphere conducive to genuine incorporation and reconciliation" ("Voltaire and the politics of toleration," 183) et, "In the middle of the seventeenth century, most (usually English) observers of Holland had concluded that its attitude towards liberty, equality and toleration coincided perfectly with its commercial supremacy." (184)

³⁶ in Maurice Tourneux, *Diderot et Catherine II* (Paris : Calmann Lévy, Éditeur, 1899), 293.

population qui se retrouve ostracisée ; la tolérance que professe Voltaire a vocation à unir une nation divisée. Il plaide pour une « religion » qui « unit », non qui « divise » (*Avis*, 24); c'est pourquoi dans la lettre IV des *Lettres anglaises* sur les Quakers, il a ces mots au sujet de Guillaume Penn, le fondateur de la Pennsylvanie: « il donna des lois très sages, dont aucune n'a été changée depuis lui. La première est de ne maltraiter personne au sujet de la religion, et de regarder comme frères tous ceux qui croient un dieu » (19). Voltaire construit sur les fondations posées par ses prédécesseurs John Locke (1632-1704) et Pierre Bayle (1647-1706) sur la question de la tolérance³⁷ ; il rêve d'une société où, comme en Pennsylvanie, les « citoyens [sont] tous égaux » (ibid.). Si nous revenons au passage de *l'Ingénu* cité plus haut, « *Nous abandonnons nos douces campagnes, nous fuyons notre patrie* » il y a dans les paroles des Huguenots un attachement à leur terre auquel la citation de Virgile donne un ton pathétique et nostalgique : c'est contre leur gré que ces Français, considérés comme citoyens de seconde classe, quittent leurs terres. Cette condamnation d'un Christianisme qui empêche l'unité nationale sera reprise en 1769 dans *Dieu et les hommes* : « Religion chrétienne voilà tes effets! tu es née dans un coin de la Syrie dont tu es chassée, tu as passé les mers pour venir porter ton inconcevable rage aux extrémités du continent; et cependant je propose qu'on te conserve, pourvu qu'on te coupe les ongles dont tu as déchiré ma patrie, et les dents dont tu as dévoré nos pères » (491). Si Pascal, en parlant des extrêmes de l'homme, avait fait la distinction entre *l'ange* et la *bête*, opposant ainsi la dimension divine et animale de l'homme, la conception de la « religion chrétienne » dans ce passage implique une hybridité entre l'homme et l'animal.³⁸ En

³⁷ Pour une analyse des différences entre ces penseurs par rapport à la tolérance, voir Gerhardt Stenger, « «Liberty and toleration: Locke, Voltaire and 'laïcité à la française' » in Miqueu, Christophe (ed. and introd.) ; Chamie, Mason (ed.) 2009 *Locke's Political Liberty: Readings and Misreadings* (Oxford : Voltaire Foundation, 2009), 83-94.

³⁸ Voltaire établit aussi une espèce de bestiaire. Voir Christiane Mervaud, "Bestiaires de Voltaire" in F. Deloffre, éd., *Genèse de Candide: étude de la création des personnages et de l'élaboration du roman*, SVEC 2006:06.

effet, Voltaire n'utilise pas les termes *griffes*, mais « ongles » ; de même il n'écrit pas *crocs*, mais « dents ». En revanche, si les substantifs décrivant les phanères sont de l'ordre humain, les verbes utilisés pour décrire leurs actions sont de l'ordre animalier : « les ongles » sont accusés d'avoir « déchiré » (comme on déchirerait de la chair) ; « les dents », d'avoir « dévoré ». De plus, Voltaire se place au milieu de ses concitoyens, et s'identifie à ses compatriotes : il s'agit de sa patrie, de « nos pères » (je souligne). Malgré le fait qu'elle (le Christianisme est personnifié) ait une « inconcevable rage », Voltaire fait une concession : l'animal, voire le monstre, peut être domestiqué («et cependant je propose qu'on te conserve, pourvu [que]... »).

Si l'on approfondit la métaphore animale de Voltaire, on peut émettre quelques hypothèses sur les conditions selon lesquelles la religion chrétienne peut être *conservée* selon lui : un animal sauvage qui n'aurait pas été apprivoisé se montrerait agressif et violent vis-à-vis des autres. On l'imagine tapis dans un coin de sa cage, prêt à bondir sur un visiteur qui tendrait la main. Et c'est ce qu'illustre cette imagerie : c'est son « inconcevable rage » que la Religion chrétienne a apporté par-delà les mers. Ce lexique rappelle la définition qu'il donne dans son *Dictionnaire philosophique* (1764) : « Le Fanatisme est à la superstition, ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique. »³⁹ Or le fanatique est un asocial ; il ne peut vivre dans la société car sa vision du monde ne le lui permet pas. Nous verrons plus loin que c'est envers ce

³⁹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique: Comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire, avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*. (Ed. J. Benda, R. Naves. Paris, Garnier, 1954.) « Fanatisme », 196.

type d'accusations que Julie doit se défendre face à Saint-Preux (chapitre 2).⁴⁰ La mention brutale du terme « fanatisme » a pour but de choquer Julie. Saint-Preux craint que le quiétisme qu'elle pratique ne l'amène à adopter un comportement ascétique. C'est ce que Voltaire avait reproché à Pascal dans sa vingt-cinquième lettre des *Lettres philosophiques* : « Pourquoi nous faire horreur de notre être ? Notre existence n'est point si malheureuse qu'on veut nous le faire accroire. Regarder l'univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu'on va exécuter, est l'idée d'un fanatique ». ⁴¹ Pascal, fidèle à la vision d'un jansénisme du dix-septième siècle austère, a peu de foi en l'homme. Et Voltaire, même s'il « respecte le génie et l'éloquence de Pascal », qu'il le qualifie de « misanthrope sublime » choisit—contre le penseur chrétien—de « prendre le parti de l'humanité » (141).⁴² Dans un sens, on peut dire que Voltaire, et nombre de philosophes avec lui (Rousseau, par exemple) est dans la lignée des humanistes dévots qui les ont précédés : ces derniers, à la différence des jansénistes, refusaient de croire que l'homme était sans recours en dehors de la grâce divine, et qu'il n'avait aucune valeur intrinsèque indépendamment de Dieu.⁴³

⁴⁰ Julie n'est certes pas considérée comme une meurtrière, mais Saint-Preux s'inquiète de son désengagement potentiel de la société et de la famille en particulier.

⁴¹ Voltaire, *Lettres philosophiques* (1734), ed. G. Lanson. Paris, Hachette, 1915-1917, 193

⁴² A ce sujet, voir Mark Hulliung, « Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal » in Patrick Riley, ed., *The Cambridge Companion to Rousseau* (Cambridge University Press, 2001), 37-57.

⁴³ « Le compromis séculaire de la religion et du monde, de la grâce et de la nature se retrouva intact après l'échec de la Réforme : une certaine valorisation de l'homme naturel et de ses ambitions continua d'avoir place au sein du catholicisme, dans la mesure où le permettaient les affirmations essentielles du dogme. Henri Bremond a décrit sous le nom d'humanisme dévot les conceptions de cette école, aussi favorable à la nature humaine, à ses dons, à ses facultés spontanées, à sa prééminence au sein de l'univers, que le jansénisme devait leur être impitoyable. » Paul Bénichou, *Morales du grand siècle* (Paris : Gallimard, 1973), 130. Voir aussi Dale Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, 52-53.

Revenons à la citation de Voltaire qui nous éclaire sur le type de christianisme qu'il préconise : « Encore une fois, adorons Dieu par Jésus s'il le faut, si l'ignorance a tellement prévalu que ce mot juif doive être encore prononcé, mais qu'il ne soit plus le mot du guet pour la rapine et pour le carnage. Dieu des innombrables mondes! Dieu de justice et pour l'aimer; soupçons ensemble gaîment après lui avoir rendu grâces » (*Dieu et les hommes*, 491). Le déisme de Voltaire a été largement traité par les chercheurs,⁴⁴ aussi nous n'en rappellerons brièvement que quelques traits fondamentaux : s'inspirant d'auteurs anglais comme Locke ou Newton, Voltaire perçoit Dieu comme étant la source de l'origine du monde (« le grand horloger »). Bien que ces penseurs anglais soient *chrétiens*, ils ne considèrent pas comme nécessaire qu'il y ait une révélation spéciale (au travers des Écritures, par exemple). Dieu se révèle d'abord et avant tout au travers de la nature et communique ses lumières aux hommes par le biais de la raison.⁴⁵ Ainsi, Voltaire concède qu'on puisse adorer Dieu « par Jésus s'il le faut », mais il s'empresse d'ajouter que c'est dû à « l'ignorance ». Surtout, insiste-t-il, que le christianisme ne soit plus un instrument du pouvoir qui sème la terreur et la désolation (« mais qu'il ne soit plus le mot du guet pour la rapine et pour le carnage. »). Dès lors, Voltaire minimise le dieu des chrétiens (qui est lié à un individu, Jésus) et l'oppose au dieu des déistes, le « Dieu des innombrables mondes! Dieu de justice ». Pour finir, il conclut en insistant sur l'importance du lien social : « et pour l'aimer; soupçons ensemble gaîment après lui avoir rendu grâces. » Cette phrase résume bien la conception du bonheur voltairien dans un contexte religieux : le « soupçons ensemble » évoque à

⁴⁴ Voir D.F. Strauss and Ch. Ritter, « Le Déisme de Voltaire, » *Théologie et Philosophie*. Vol. 3 (1870), 576-594; René Pomeau, *La Religion de Voltaire* (Paris: Librairie Nizet, 1969) ; S Balet Roca, « le Déisme anglais et le problème de la religion de Voltaire ». <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/cif/article/.../1347>

⁴⁵ Cette argumentation est également l'objet de *De la suffisance de la religion naturelle* (1746) de Diderot, que nous étudierons plus loin.

la fois un moment festif et une union collective ; l'adverbe « gaîment » accentue le fait que c'est un moment de réjouissance, comme on célèbrerait un mariage. Ce repas fraternel, qui rappelle les agapes chrétiennes, a pour objet d'exprimer l'adoration (« et pour l'aimer ») et sont la conséquence d'un sentiment de gratitude et de reconnaissance (« après lui avoir rendu grâces »). On est loin de la pensée de Pascal que Voltaire critique, « S'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui, et non les créatures » (151).⁴⁶

Fanatisme et enthousiasme

Le jansénisme, à la suite de la Réforme de Luther et Calvin, avait eu pour objet de renouveler un Catholicisme mondain, de plus en plus absorbé par des préoccupations terrestres d'ordre politique et matériel. Mais la conviction religieuse poussée jusqu'à l'extrême du fanatisme isole l'individu et, sous prétexte d'une attention presque exclusivement tournée vers le Ciel, détourne l'homme de ses semblables. Voltaire ne rejette pas forcément cette aspiration verticale (il est lui-même déiste) qui serait de nature théologique, et mènerait vers *Dieu*, mais tient à accentuer l'importance de la relation horizontale, qui serait *morale*, avec tous les engagements et obligations qu'elle comprendrait. C'est ce qu'il exprime au sujet du fondateur de la Pennsylvanie, Quaker, de surcroît : « j'ajouterai que si Penn et ses compagnons errèrent dans la théologie, cette source intarissable de querelles et de malheurs, ils s'élevèrent au-dessus de tous les peuples par la morale »⁴⁷

⁴⁶ À quoi Voltaire répond : « Il faut aimer, et très tendrement, les créatures ; il faut aimer sa patrie, sa femme, son père, ses enfants ; et il faut si bien les aimer que Dieu nous les fait aimer malgré nous. Les principes contraires ne sont propres qu'à faire de barbares raisonneurs. » (ibid.)

⁴⁷ Annexe, *Lettres philosophiques*, 183.

Dans son *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*, publié en 1762, Voltaire oppose le fanatisme et la raison comme deux forces qui se livreraient une bataille sans merci : « et c'est dans un temps où la philosophie a fait tant de progrès! et c'est lorsque cent académies écrivent pour inspirer la douceur des mœurs! Il semble que le *fanatisme*, indigné depuis peu des succès de la *raison*, se débatte sous elle avec plus de rage » (je souligne).⁴⁸ En effet, c'est sans nul doute au travers des affaires Sirven et Calas que Voltaire a le plus violemment manifesté sa critique à l'égard de l'intolérance et du fanatisme religieux. C'est quelques années plus tard dans son *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven* (1767) qu'il dénonce l'injustice faite à ces deux familles protestantes accusées d'avoir assassiné un membre de leur famille pour s'être soi-disant converti au Catholicisme. Le père, Jean Calas, qui avait découvert son fils, Marc-Antoine, pendu, sera exécuté le 10 mars 1762, condamné au supplice de la roue.⁴⁹ Les Sirven seront accusés d'avoir noyé leur fille, et la plupart de la famille, poursuivie en justice et dont on a confisqué tous les biens, fuira le pays (*Avis*, 4-6). Pour Voltaire, « ces deux aventures sont étroitement unies à l'intérêt du genre humain », et il déclare : « nous avons cru qu'il est du même intérêt d'attaquer dans sa source le fanatisme qui les a produites. »⁵⁰ Ces affaires, parmi d'autres dans lesquelles Voltaire est intervenu, soulevaient la question de la légitimité et de l'impartialité du pouvoir : l'évêque et le juge impliqués dans l'affaire Sirven, et le parlement qui condamne les Calas, représentent tous deux l'Église et

⁴⁸ Voltaire [1762], *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* (Œuvres complètes de Voltaire, éd. Louis Moland (Paris, Garnier, 1877-1885), tome 25), 1062 in <http://artflsrv02.uchicago.edu.ezproxy.library.wisc.edu/cgi-bin/philologic/contextualize.pl?p.660.toutvoltaire.11194>

Voir aussi *Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance » : « S'il est une secte qui rappelle les temps des premiers chrétiens, c'est sans contredit celle des quakers. Rien ne ressemble plus aux apôtres », 563

⁴⁹ http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/affaire_Calas/110852

⁵⁰ Voltaire, *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven* (1767), 5.

l'État ; mais elles éclairent également sur les vues de Voltaire quant aux excès de la religion. Le fanatisme se substitue à la passion, qui classiquement s'oppose à la raison dans la dichotomie passion/raison de cette époque⁵¹. Le fanatisme serait ainsi une forme de passion religieuse débridée, sans bornes, qui n'aurait plus de guide. En revanche, la position de Voltaire par rapport à l'enthousiasme est plus nuancée, selon qu'il est associé ou pas à la raison, tant dans le domaine religieux, que dans le domaine séculier, en poésie.

Ces deux affaires avaient secoué l'opinion publique, et étaient, comme nous l'avons vu, dans le prolongement d'une politique de répression et de persécution de la part du gouvernement à l'endroit des Protestants.⁵² Dans l'entrée mentionnée plus haut, Voltaire décrit le fanatisme sur le plan de l'individu : le chef de file du parti philosophique distingue une gradation dans la gravité de ce qu'il appelle une « maladie » : si l'enthousiaste est un doux rêveur, le fanatique est un criminel car il utilise la violence—pouvant aller jusqu'au meurtre—pour établir l'autorité de ses croyances. L'exemple le plus flagrant, et le plus choquant, qu'il qualifie d' « exemple... le plus détestable » est celui de la nuit de la Saint-Barthélémy, où les Catholiques massacrèrent des Protestants.⁵³ Ainsi, Voltaire tolère une forme de croyance « enthousiaste » tant que celle-ci ne compromet pas l'équilibre de la société, mais dans la mesure où elle devient extrême et « fanatique », elle représente un danger dont l'histoire est truffée d'exemples : « Les sombres fureurs des Presbytériens d'Angleterre, la rage des Cannibales des Cévennes, ont égalé les horreurs de la Saint Barthélémy ».⁵⁴

⁵¹ La dichotomie passion/raison se retrouve chez Pascal dans *Les Pensées*, et la tension entre les passions et le devoir se reflète dans les personnages de Corneille (*Le Cid*, notamment), et chez Madame de Lafayette (*La Princesse de Clèves*), pour ne citer que quelques exemples.

⁵² Voir John Renwick, "Voltaire and the politics of toleration", 179-192.

⁵³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, « Fanatisme », 197.

⁵⁴ Voltaire, *Avis au public*, 26.

Comme l'a remarqué Béatrice Didier, l'article « Fanatisme » de Voltaire est « très proche de l'article de *l'Encyclopédie* écrit par un médecin : Deleyre ». ⁵⁵ Le philosophe, pour illustrer son propos, applique littéralement la définition de Deleyre, « Le *fanatisme* n'est donc que la superstition mise en action » (6 :393). En effet, Voltaire donne l'exemple des frères Diaz (Jean et Barthélémy), dont le premier « n'était qu'un enthousiaste », alors que Barthélémy, qui assassina son frère, « était un des plus abominables fanatiques que la superstition ait pu jamais former. » ⁵⁶ Il cite l'exemple de Polyeucte de Corneille, qui, en tant qu'iconoclaste, « est un fanatique moins horrible que Diaz », alors que « [les] assassins du duc François de Guise, de Guillaume prince d'Orange, du roi Henri III, et du roi Henri IV [...] étaient des énergumènes malades de la même rage que Diaz ». L'enthousiaste peut être naïf, délirant (« prend des songes pour des réalités »), et « sot », mais le fanatique est celui qui passe à l'acte.

La ligne de démarcation entre le fanatisme et l'enthousiasme n'est pourtant pas toujours bien délimitée chez Voltaire ; certes, par rapport au fanatique, l'enthousiaste est innocent, et inoffensif, en ce qu'il ne commet pas d'acte meurtrier, mais lorsqu'il fait allusion aux Convulsionnaires, il prétend que ces derniers « sont persuadés que l'esprit-Saint qui les pénètre, est au-dessus des lois, que leur *enthousiasme* est la seule loi qu'ils doivent entendre » (256, je souligne). C'est Mallet, dans *l'Encyclopédie*, qui fait la distinction entre les deux :

ENTHOUSIASTE, s. m. (*Philos. & Beaux - Arts*) personne qui est dans l'enthousiasme.
Voyez Enthousiasme.

⁵⁵ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Présentation, notes et annexes Béatrice Didier (Paris : Imprimerie nationale Éditions, 1994), 35.

⁵⁶ Voltaire, « Fanatisme », 197.

Ce mot, séparé du sens qu'on lui donne dans les Beaux - Arts, se prend souvent en mauvaise part pour désigner un fanatique. *Voyez Fanatique*.⁵⁷

Par ailleurs, Cahusac, dans l'article « Enthousiasme » de *l'Encyclopédie* (1755), après avoir expliqué qu'il est difficile de définir le terme, précise : « je crois cependant utile au progrès des beaux arts qu'on en cherche la véritable signification, & qu'on la fixe, s'il est possible. » Cette déclaration donne le ton au reste de l'article : après avoir assimilé l'enthousiasme à une forme de « fureur », le terme est brièvement associé au paganisme⁵⁸ ; mais c'est aux « arts » (« beaux » ou non) que l'auteur s'intéresse. Plus de dix-sept références au terme s'y retrouvent :

« L'enthousiasme est donc ce mouvement impétueux, dont l'essor donne la vie à tous les chefs d'œuvre des *Arts* » (720, je souligne) ; « Sans enthousiasme point de création, & sans création les Artistes & les *Arts* rampent dans la foule des choses communes. » (721, je souligne)⁵⁹ Si l'enthousiasme, pour reprendre le passage de Voltaire cité plus haut, est un état qui permet, par le biais « des extases, des visions, [...] des songes, [des] imaginations » de créer, et de s'élever au-dessus « des choses communes », c'est parce qu'il est uni à la *raison*.

La « fureur », selon Cahusac, est une expression ultime de la « folie ». ⁶⁰ Or la folie ne saurait cohabiter avec la « raison ». Dès lors, on serait tenté de conclure que l'enthousiaste

⁵⁷ Mallet, « ENTHOUSIASTE, (*Philos. & Beaux-Arts*) » In *ENCYC*, vol. 5 (1755) : 722. Si l'on considère les différentes entrées des termes « enthousiaste » et « enthousiasme » dans les différentes éditions du *Dictionnaire de l'Académie française*, on constate que fanatisme et enthousiasme se confondent. Voir *Dictionnaires d'Autrefois*, ARTFL.

⁵⁸ Louis de Cahusac, « ENTHOUSIASME (*Philos, & Belles-Lett.*) » In *ENCYC*, vol. 5 (1755) : 719.

⁵⁹ Diderot ne dit pas autre chose : « J'observerai ici en passant, qu'il est impossible en Poésie, en Peinture, en Eloquence, en Musique, de rien produire de sublime sans enthousiasme. » « ECLECTISME (*Hist. de la Philosophie anc. & mod.*) » In *ENCYC*, vol. 5 (1755), 270-293, ici 276.

⁶⁰ Voir l'analyse que fait Charly Coleman (dans le sillage de Jan Goldstein) de l'article "ENTHUSIASME"--et de ses parallèles avec "ECLECTISME"; *The Virtues of Abandon*, 181-85.

inspiré (qu'il soit inspiré par Dieu ou la nature) est un aliéné ; mais il n'en est pas ainsi. Au contraire, Cahusac prétend que la raison est à la base de l'enthousiasme, et qu'il en est « le chef d'œuvre ». ⁶¹ Un peu moins de dix ans plus tard, Voltaire, avec un peu plus de circonspection, observera de façon similaire: « La chose la plus rare est de joindre la raison avec l'enthousiasme [...] C'est ce qui arrive dans les grands mouvements d'éloquence, et surtout dans la poésie sublime. L'enthousiasme raisonnable est le partage des grands poètes. » ⁶² On pourrait ajouter que l'enthousiasme raisonnable est également le partage des hommes de génies, selon Diderot. Comme nous le verrons plus loin, le génie est habilité par la nature à atteindre des hauteurs rarement égalées. ⁶³ La différence entre Voltaire et Cahusac, si on se limite à ces deux textes, c'est que le mariage entre la raison et l'enthousiasme est rare pour le premier, alors que pour l'encyclopédiste, ils vont de pair. En effet, pour Voltaire, l'enthousiasme peut aussi être une expression religieuse mal dirigée: « L'enthousiasme est surtout le partage de la dévotion mal entendue ». ⁶⁴

Le fait qu'il y ait une dévotion qui soit « mal entendue » laisse supposer qu'il y a une dévotion qui serait, elle, *entendue*. C'est ce qu'affirmait John Locke (1632-1704), le philosophe

⁶¹ « Mais la fureur n'est qu'un accès violent de folie, & la folie est une absence ou un égarement de la raison; ainsi lorsqu'on a défini l'enthousiasme, une fureur, un transport, c'est comme si l'on avoit dit qu'il est un redoublement de folie, par conséquent incompatible pour jamais avec la raison. C'est la raison seule cependant qui le fait naître; il est un feu pur qu'elle allume dans les momens de sa plus grande supériorité. Il fut toujours de toutes ses opérations la plus prompte, la plus animée. Il suppose une multitude infinie de combinaisons précédentes, qui n'ont pû se faire qu'avec elle & par elle. Il est, si on ose le dire, le chef - d'œuvre de la raison. », Louis de Cahusac, « ENTHOUSIASME » :719-720.

⁶² Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, "Enthousiasme", 241.

⁶³ Voir le cas de Racine, discuté par *Lui* et *Moi* dans le chapitre 3.

⁶⁴Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, "Enthousiasme", 240. Voir également Jan Goldstein, "Enthusiasm or Imagination? Eighteenth-Century Smear Words in Comparative National Context," *Huntington Library Quarterly*, vol. 60, no. 1/2, 1997, pp. 29–49. Goldstein montre que Cahusac et Voltaire croyaient que « la raison pouvait purifier l'enthousiasme et l'imagination » (31, ma traduction).

anglais, pour lequel il est nécessaire que l'enthousiasme soit accompagné par la raison.⁶⁵ En revanche, le Comte Shaftesbury (1671-1713) traite l'enthousiasme différemment. Dans sa *Letter Concerning Enthusiasm*, on retrouve des points communs avec son mentor, John Locke : “that truth is the most powerful thing in the world” (4)⁶⁶ fait écho à la première section de *On Enthusiasm* : “Love of truth necessary” dans laquelle Locke met en avant le caractère de ceux qui cherchent vraiment la vérité.⁶⁷ Shaftesbury continue en affirmant que les hommes ont la joyeuse capacité de se tromper eux-mêmes (“men [...] are wonderfully happy in a faculty of deceiving themselves”).⁶⁸ Ainsi, comme le montre Félix Paknadel, Shaftesbury, s’inspirant du *Enthusiasmus Triumphatus* du Dr Henry More, décrit d’abord l’enthousiasme comme une maladie (ce que feront également Deleyre et Voltaire).⁶⁹ Pourtant, et on peut dès lors se

⁶⁵ Voir *Essai sur l'Entendement humain*, ch. XIX, « De l'Enthousiasme ». L'admiration de Voltaire pour Locke n'est plus à démontrer, ne serait-ce qu'en prenant en compte la fameuse lettre consacrée au penseur dans *les Lettres philosophiques*. Or, c'est John Locke qui met en garde contre les dangers de l'enthousiasme sans les garde-fous de la raison.

⁶⁶ SHAFTESBURY, *A Letter Concerning Enthusiasm* edited by Laurent JAFFRO. This edition is based on *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. I, treatise I, London, 1711, p. 3-55.

⁶⁷ *Essai sur l'Entendement humain*, “He that would seriously set upon the search of truth ought in the first place to prepare his mind with a love of it. For he that loves it not will not take much pains to get it; nor be much concerned when he misses it. There is nobody in the commonwealth of learning who does not profess himself a lover of truth: and there is not a rational creature that would not take it amiss to be thought otherwise of. And yet, for all this, one may truly say, that there are very few lovers of truth, for truth's sake, even amongst those who persuade themselves that they are so.” (1)

⁶⁸ SHAFTESBURY, *A Letter Concerning Enthusiasm*, 5. Voir aussi Locke, *Essai sur l'Entendement humain*, “Hence we see that, in all ages, men in whom melancholy has mixed with devotion, or whose conceit of themselves has raised them into an opinion of a greater familiarity with God, and a nearer admittance to his favour than is afforded to others, have often flattered themselves with a persuasion of an immediate intercourse with the Deity, and frequent communications from the Divine Spirit.” (5)

⁶⁹ « Pour le Dr. Henry More, dont Shaftesbury cite des passages entiers *D'Enthusiasmus Triumphatus*, l'enthousiasme est une maladie liée à la mélancolie. » in Paknadel Félix. Lettre concernant l'Enthousiasme de Shaftesbury. In: *L'enthousiasme dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles. Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles*, 1989. pp. 109-119 (113); doi : 10.3406/xvii.1989.2267 http://www.persee.fr/doc/xvii_0294-1953_1989_act_29_1_2267

demander si l'article de *l'Encyclopédie* ne s'inspire pas du Comte anglais, Shaftesbury va mettre en avant « la nécessité vitale de l'Enthousiasme »⁷⁰, et prétendre que, même s'il peut conduire à la superstition, « c'est aussi ce qui inspire tous les arts ».⁷¹

Ce bref récapitulatif de l'historique du terme « enthousiasme »⁷², et de sa frontière poreuse avec le fanatisme nous permet de constater que deux types d'enthousiasmes émergent : si l'un est une maladie, et qu'il peut être « destructeur »⁷³, l'autre s'avère utile pour les arts. Par ailleurs, dans un autre domaine que celui de la création artistique, nous pouvons déjà avancer que le type de dévotion de Julie dans la *Nouvelle Héloïse* est le fruit de l'enthousiasme et de la raison. Nous verrons que Julie a su se prémunir de la mise en garde de Shaftesbury : le fait de se tromper soi-même (exprimée par Saint Preux), et qu'elle incarne cet équilibre. Sa foi n'est ni fanatique, ni totalement dépourvue d'enthousiasme. De même, si Voltaire tend à extraire le terme de son contenu religieux, et à le séculariser, nous constatons cependant que l'enthousiasme retrouve une certaine honorabilité chez lui lorsqu'il est associé aux Quakers.

⁷⁰ Paknadel, 110. Il ajoute : « On voit déjà que l'auteur [Shaftesbury] opère un retournement; d'une maladie qu'on doit guérir, on passe à un état parfois nécessaire. » (ibid.).

⁷¹ Pakdanel, 119.

⁷² Voir Peter Fenves, qui remonte jusqu'à Platon et Homer, pour une explication étymologique du terme, et une discussion sur l'échelle des manifestations dans "The Scale of Enthusiasm" in *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*, ed. Lawrence E. Klein and Anthony J. La Vopa (San Marino : Huntington Library, 1998), 117-152.

⁷³ *Avis* « Jugez donc enfin, lecteurs sages, lequel vaut le mieux, d'adorer Dieu avec simplicité, de remplir tous les devoirs de la société sans agiter des questions aussi funestes qu'incompréhensibles, et d'être justes et bienfaisants, sans être d'aucune faction que de vous livrer à des opinions fantastiques qui conduisent les âmes faibles à un enthousiasme destructeur et aux plus détestables atrocités », 23.

Position de Voltaire sur les Quakers

Il est incontestable que la campagne de Voltaire contre l'infâme, tout comme sa haine envers le Catholicisme Romain, est phénoménale dans son ampleur⁷⁴ ; mais, comme l'ont montré plusieurs chercheurs, Voltaire, bien que virulent par rapport à la superstition et au clergé, n'est pas, à proprement parler, « un ennemi de la religion »⁷⁵.

C'est dans la façon dont il traite les Quakers que la position de Voltaire sur l'enthousiasme et la religion en général laisse apparaître une certaine ambivalence. Si le ton est ironique et moqueur, et que l'on retrouve les *topoi* qu'il développera par la suite, à savoir que « l'enthousiasme est une maladie qui se gagne »⁷⁶, qu'« il n'y a rien à gagner avec un enthousiaste » (le Quaker qu'il rencontre dans la première lettre), ces « singuliers hérétiques » d'outre-manche ne manquent pas de l'impressionner.⁷⁷ Pourtant, au vu de certains passages, on aurait pu s'attendre à ce que Voltaire—qui manifestera une critique sans réserve à l'égard des Convulsionnaires quelques décennies plus tard—traite les Quakers de la même façon :

Mais voici ce qui contribua le plus à étendre la Secte. Fox se croyait inspiré. Il crut par conséquent devoir parler d'une manière différente des autres hommes ; il se mit à trembler, à faire des contorsions et des grimaces, à retenir son haleine, à la pousser avec

⁷⁴ Voir Marie Henri Jette, *La France religieuse du XVIIIe siècle* (Paris : Casterman, 1956), 77-89.

⁷⁵ J'emprunte cette expression à Allan Arkush, "The first thing we should note is that we are dealing with a man who was by no means an enemy of religion per se" in "Voltaire on Judaism and Christianity" (227). *AJS Review*, Vol. 18, No. 2 (1993), pp. 223-243. Voir aussi Pomeau, *La Religion de Voltaire*, et Mari Henri Jette, *La France religieuse au XVIII ème siècle*.

⁷⁶ *Lettres philosophiques*, 33.

⁷⁷ Expression que j'emprunte à René Pomeau, qui développe le rapport entre Voltaire et les Quakers dans *La Religion de Voltaire*, 133-139.

violence... Ce fut le premier don qu'il communiqua à ses Disciples. Ils firent de bonne foi toutes les grimaces de leur Maître ; ils tremblaient de toutes leurs forces au moment de l'inspiration. De là ils eurent le nom de Quaker, qui signifie trembleurs. Le petit peuple s'amusa à les contrefaire. On tremblait, on parlait du nez, on avait des convulsions, et on croyait avoir le Saint-Esprit. Il leur fallait quelques miracles, ils en firent. (34)

Cette description quelque peu amusée, qui insiste davantage sur la forme que le fond de la foi de la secte, n'est pas à l'avantage des Quakers : par deux fois, le verbe croire est utilisé pour démontrer l'aveuglement dans lequel se trouve ces condisciples, « Fox se *croyait* inspiré » ; « on *croyait* avoir le Saint-Esprit » (je souligne). Ceux qui imitent Fox, sont, tout comme leur maître, dans l'illusion, et la proie des moqueries du « petit peuple ». Nous verrons plus loin que cette allusion à une partie de la population issue des milieux populaires, ainsi que la pique lancée contre les miracles n'est pas sans rappeler le phénomène des Convulsionnaires.

Pourtant, malgré ce pied de nez aux Quakers, Voltaire n'a jamais désespéré de trouver une forme de religion qui serait plus juste, tolérante et ne menacerait pas l'équilibre de la société. C'est pourquoi, contrairement à la façon dont il (ainsi que Diderot et d'Alembert) traite les Convulsionnaires, il fait preuve dans ses *Lettres philosophiques* d'un certain respect à l'égard des Quakers qu'il rencontre lors de ses voyages à l'étranger⁷⁸ où il put constater que la prospérité économique allait souvent de pair avec la tolérance religieuse, « S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, le despotisme serait à craindre ; s'il y en avait deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses. »⁷⁹ Sous couvert de se moquer

⁷⁸ Il avait notamment effectué des voyages en Hollande (en 1713 où il représente la France lors de la Paix d'Utrecht, ainsi qu'en 1722), et en Angleterre (1726-1728).

⁷⁹ *Lettres philosophiques*, (Lettre 6). Voir aussi lettre 4: « Toutes les sectes anglaises reçurent de Guillaume III et de son parlement cette même liberté qu'elles n'avaient pas voulu tenir des mains de Jacques. Ce fut alors que les quakers commencèrent à jouir, par la force des lois, de tous les privilèges dont ils sont en possession aujourd'hui »,

du quaker qu'il rencontre (« un des plus célèbres... d'Angleterre », *LP 1*), qui interprète mal les Écritures, et qu'il qualifie d'« Enthousiaste » (un terme ambigu, comme on l'a vu)⁸⁰, Voltaire met en lumière différentes caractéristiques positives : c'est un homme qui fait preuve de maîtrise de soi, « [il] avait su mettre des bornes à sa fortune et à ses désirs, et s'était retiré dans une campagne auprès de Londres » (1). Ainsi, le Quaker, contrairement à ses coreligionnaires Catholiques français qui cherchent souvent à s'enrichir et vivent dans l'excès⁸¹, était « un vieillard frais... [qui] n'avait jamais connu les passions ni l'intempérance » (ibid.). Il s'ensuit une conversation au sujet de différences doctrinales (le baptême, la circoncision, les sacrements, attitude de révérence—ou de non révérence particulière—que ce soit envers « les Rois et les Savetiers ») où le Quaker, un peu comme le Huron dans *l'Ingénu*, en citant l'Évangile, démonte les arguments du narrateur un à un (2-6).

Plus que tout, et c'est ainsi que s'achève cette première lettre, Voltaire met en avant le pacifisme des Quakers qui prônent la tolérance et ne cherchent pas à convaincre, surtout pas par la violence, les autres hommes de croire comme eux. Certes, le contexte est celui de la guerre :

39. Renwick commente : "It was indeed an argument which, in the period 1687–1787, seemed more and more pertinent as an increasingly ailing France could only look on while Holland and England, had – thanks to their tolerant spirit – allied increasing strength with rampant prosperity" ("*Voltaire and the Politics of Toleration*", 183).

⁸⁰ « Voilà comment mon saint homme abusait assez spécieusement de trois ou quatre passages de la Saint Écriture, qui semblait favoriser sa secte ; mais il oubliait de la meilleure foi du monde une centaine de passages qui l'écrasaient. Je me gardai bien de lui rien contester ; il n'y a rien à gagner avec un Enthousiaste » (4)

⁸¹ « Ainsi ont raisonné les hommes que des siècles de fanatisme ont rendu puissants. Ils ont d'autres puissants sous eux, et ceux-ci en ont d'autres encore, qui tous s'enrichissent des dépouilles du pauvre, s'engraissent de son sang, et rient de son imbécillité. Ils détestent tous la tolérance comme des partisans enrichis aux dépens du public craignent de rendre leurs comptes, et comme des tyrans redoutent le mot de liberté. Pour comble, enfin, ils foudroient des fanatiques qui crient à haute voix : 'Respectez les absurdités de mon maître, tremblez, payez, et taisez-vous.' » (*Dictionnaire philosophique*, ARTFL, 563). Cette critique a duré dans le temps : dans *Les Droits des hommes et les usurpations des autres* (1768), Voltaire, utilisant surtout des exemples italiens, critique le pouvoir des papes, notamment par rapport à l'acquisition injuste des terres par la force : « Cette grandeur des Papes et leurs prétentions mille fois étendues, ne sont pas plus conformes à la politique et à la raison qu'à la parole de Dieu puisqu'elles ont bouleversé l'Europe, et fait couler des flots de sang pendant sept cent années », 11-12.

« Nous n'allons jamais à la guerre » parce que « [nous sommes] Chrétiens ». Le Quaker continue : « Notre Dieu, qui nous a ordonné d'aimer nos ennemis et de souffrir sans murmure, ne veut pas sans doute que nous passions la mer pour aller égorger nos frères » (7). Cette vision de l'autre, qui commande à aimer ses ennemis, est très proche de la manière dont Rousseau, Diderot, mais aussi Montesquieu, envisagent les rapports humains dans la société au sein d'une nation. Tous trois, comme nous le verrons, ont des nuances, mais ils s'accordent à penser que la religion doit pouvoir transcender les différences, faire preuve de paix civile et de tolérance.

Ainsi, le pacifisme prôné par Voltaire dans un contexte international devrait pouvoir trouver une application dans un contexte national. Mais Voltaire va plus loin : comme le feront Diderot et l'abbé Raynal quelques années plus tard, il met en avant la simplicité des premiers chrétiens, dont le radicalisme ne mène point à l'oppression, mais au pacifisme.⁸² Le fondateur des Quakers en est un parfait exemple:

qu'un nommé Georges Fox du comté de Licester, fils d'un ouvrier en soie, s'avisa de prêcher en vrai apôtre à ce qu'il prétendait, c'est à dire sans savoir ni lire ni écrire; c'était un jeune homme de vingt-cinq ans, de mœurs irréprochables et saintement fou. Il était vêtu de cuir depuis les pieds jusqu'à la tête, il allait de village en village criant contre la guerre et contre le clergé. (Lettre 3, 32)

La façon dont Voltaire décrit Georges Fox dans son accoutrement et son manque d'éducation, rappelle les récits du Nouveau Testament au sujet de Jean Baptiste et des disciples.⁸³ Il en est de même pour l'expression « il allait de village en village » qui est toute droite sortie des

⁸² Voir Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire des deux Indes*, T.4, 1780, Chapitre « Religion ».

⁸³ Matthieu 3 :4, « Jean avait un vêtement de poil de chameau et une ceinture de cuir autour des reins ».

évangiles.⁸⁴ Ainsi, il apparaît clairement qu’au travers de la rhétorique évangélique qu’il utilise, Voltaire veut susciter dans le cœur de ses lecteurs un rapprochement entre un Christianisme authentique, primitif—celui de Jésus et des disciples ou apôtres—avec celui des Quakers. Il l’exprime d’ailleurs de manière très claire : « Vous avez déjà vu que les quakers datent depuis Jésus-Christ, qui fut, selon eux, le premier quaker » (Lettre 3).⁸⁵

Nous reviendrons à cette tendance à revenir à un christianisme primitif que l’on retrouve de manière récurrente chez Voltaire, Diderot, ainsi que Rousseau. Nous aimerions ici introduire une autre forme de christianisme apprivoisé, une religion, comme nous le verrons ultérieurement (chapitre 4), que Rousseau conçoit comme d’abord et avant tout fondée sur la morale.

Rousseau et la religion civile

Si certains des auteurs associés au projet encyclopédique—notamment, Voltaire et Rousseau—ont été en désaccord par rapport à la pertinence des sciences et des arts dans la société sur le plan moral, et que leur rupture a été motivée par une conception différente de la sociabilité,⁸⁶ ils ont eu, au moins en théorie, des préoccupations similaires. Dans la mesure où l’on cherche dans ce dix-huitième siècle à reléguer l’importance de la relation au divin au second plan, du public au privé, qu’on cherche à éviter les troubles à l’ordre public comme dans le cas

⁸⁴ Luc 8 :1, « Jésus allait de ville en ville et de village en village, prêchant et annonçant la bonne nouvelle du royaume de Dieu ».

⁸⁵ Voir aussi : « Il faut prendre Jésus-Christ comme on nous le donne. Nous ne pouvons juger de ses moeurs que par la conduite qu’on lui attribue. Nous n’avons ni de Clarendon, ni de Hume qui ait écrit sa vie. Ses évangélistes ne lui imputent d’autre action, d’homme violent et emporté, que celle d’avoir battu et chassé très mal à propos les marchands de bêtes de sacrifice qui tenaient leur boutique à l’entrée du temple. A cela près, c’était un homme fort doux, qui ne battit jamais personne, et il ressemblait assez à nos quakers, qui n’aiment pas qu’on répande le sang. » (*Dieu et les hommes*, 478)

⁸⁶ Voir Mark Hulliung, « Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal », op. cit.

des convulsionnaires, ou qu'on souhaite couper les liens entre le théologique et le politique, quelle est l'importance de la religion dans la formulation du contrat social ? On se rend compte que la définition de Voltaire de la *bonne* religion trouve des échos chez Rousseau, Voltaire avait en effet écrit : « Après notre sainte religion, qui sans doute est la seule bonne, quelle serait la moins mauvaise? Ne serait-ce pas la plus simple? Ne serait-ce pas celle qui enseignerait beaucoup de morale et très peu de dogmes? celle qui tendrait à rendre les hommes justes, sans les rendre absurdes? »⁸⁷

Le *Contrat social* (1762), conjointement publié avec *l'Émile*, s'applique en effet à établir des règles de droit qui permettent aux membres d'une société de vivre ensemble dans une certaine cohésion sociale. Plusieurs rapports sont mis en adéquation : les rapports de pouvoir entre le peuple et l'État (le souverain) ; les rapports entre la volonté générale et la volonté particulière. Comme le montre Bruno Bernardi, si le *Discours sur l'origine de l'inégalité* avait expliqué les causes et les conséquences de l'inégalité, menant, entre autres, à la « servitude », le *Contrat social* a pour objet de démontrer que pour qu'il y ait « liberté », il est absolument nécessaire qu'il y ait égalité⁸⁸ : « Le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits ».⁸⁹ De même, la volonté générale, celle du peuple, doit être privilégiée par rapport à celle du souverain. Idéalement, le *Souverain* et les *Citoyens*, tels un corps dont celui-ci serait la tête, et ceux-là les *membres*, doivent pouvoir fonctionner en harmonie dans une forme d'interdépendance :

⁸⁷ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Religion », 483

⁸⁸ Rousseau, *Du contrat social*. Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi (Malesherbes: GF Flammarion, 2001), 17-18.

⁸⁹ Rousseau, *Du Contrat social*, Livre II, iv, 72.

Tous les services qu'un citoyen peut rendre à l'État, il les lui doit sitôt que le souverain les demande ; mais le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté ; il ne peut pas même le vouloir : car sous la loi de raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature. Les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi.⁹⁰

Ainsi, la volonté générale ne saurait aller à l'encontre de la somme des volontés particulières, et vice-versa. Mais qui est à même d'incarner cette volonté générale, qui serait pour le bien de la communauté dans son entier ? Rousseau fait appel au « Législateur » (79). Or ce Législateur nous est présenté comme de nature divine :

Pour découvrir les meilleures règles de société qui conviennent aux Nations, il faudrait une intelligence supérieure, qui vît toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eût aucun rapport avec notre nature et qui la connût à fond, dont le bonheur fût indépendant de nous et qui pourtant voulût bien s'occuper du nôtre ; enfin qui, dans le progrès des temps se ménageant une gloire éloignée, pût travailler dans un siècle et jouir dans un autre. Il faudrait des Dieux pour donner des lois aux hommes.⁹¹

Ainsi, dans une période où l'hostilité contre le clergé est de plus en plus violente, où la domination des pouvoirs en place est dénoncée, la question de savoir sur quelles bases la morale pour une société saine doit être fondée demeure, et Rousseau n'évacue pas complètement le

⁹⁰ Ibid., 70-71. Voir aussi Voltaire, *Lettres philosophiques*: « C'est l'amour de nous-même qui assiste l'amour des autres. » (197), cité par Hulluing, « Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal », 63.

⁹¹ Ibid., Livre II, vii, 79.

religieux, au contraire.⁹² En effet, le dernier livre du *Contrat social* (si l'on excepte la conclusion) est consacré à la religion. Pour Rousseau, comme pour Voltaire, cependant, ce n'est pas la justesse d'un dogme parmi d'autres qui importe, mais bien l'engagement moral qui motiverait les rapports entre les membres de la société.

Dans le Livre IV, chapitre viii du *Contrat social*, Rousseau va exposer les éléments d'une religion, dite *civile*, qui selon lui sont nécessaires comme moyen d'incitation à un ordre social. Nous reviendrons à ces éléments dans le quatrième et dernier chapitre. Ce qu'il convient de noter pour le moment, c'est la façon dont Rousseau distingue entre un Christianisme primitif authentique (« Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel », 171), et comment, de façon semblable à Voltaire⁹³, il met en avant la corruption de la religion chrétienne au travers de l'histoire. Reprenant l'argument avancé dans le Livre II, que le politique et le théologique sont toujours allés de pair, il ajoute cette précision: « Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autres Gouvernement que le Théocratique. » (Livre IV, viii, 169). Rousseau en vient aux rapports de force et de domination entre les peuples qui suscitent des guerres, rapports dans lesquels les sphères nationalistes et religieuses se recourent : « Chaque Religion étant donc uniquement attachée aux lois de l'État qui la prescrivait... » (170). Mais ce

⁹² « Faire appel à la force pour le [l'homme des « sociétés commençantes »] faire entrer dans le lien social serait créer une agrégation, pas une association. Faire appel au raisonnement serait chimérique. Il faut donc une autre source pour le sentiment d'obligation. Telle est précisément la fonction du législateur : 'Ainsi donc le Législateur ne pouvant employer la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre' (liv. II, chap. VII). Cette autorité sera celle de la religion. » (Bruno Bernardi, Introduction au *Contrat social*, 30).

⁹³ *Dieu et les hommes* (1769) : « J'entends ici par mœurs les usages, la conduite, la dureté ou la douceur, l'ambition ou la modération, l'avarice ou le désintéressement. Il suffit d'ouvrir les yeux et les oreilles pour être certain qu'en toutes ces choses, il y eut toujours plus de différence entre les Eglises chrétiennes et Jésus, qu'entre la tempête et le calme, entre le feu et l'eau, entre le soleil et la nuit », 474.

qui fonctionnait avec le paganisme⁹⁴ ne marche pas avec le Christianisme⁹⁵: si l'autel et le trône sont divisés, voire en concurrence pour le pouvoir, il existe « un perpétuel conflit de juridiction » (171-172). Entre deux extrêmes, représentés par Pierre Bayle d'un côté, et William Warburton de l'autre, Rousseau ne saurait accepter ni l'argument athée : « l'un [Bayle] prétend que nulle religion n'est utile au corps politique » ; ni le religieux : « l'autre [Warburton] soutient au contraire que le Christianisme en est le plus ferme appui » (173). Refusant ces deux extrêmes, Rousseau choisit une voie médiane.⁹⁶ Pour ce faire, il distingue entre « la Religion de l'homme et celle du Citoyen » (ibid.). Comme nous le verrons plus loin, ces deux conceptions de la religion peuvent s'harmoniser pour Montesquieu ; en revanche, pour Rousseau, la religion de l'homme ne peut pas s'appliquer à la sphère publique. Dans un sens, on pourrait dire que la religion « de l'homme » est celle de Julie dans *la Nouvelle Héloïse* et d'Émile dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* alors que celle « du Citoyen » va s'étendre à une sociabilité plus large, et est illustrée dans « De la religion civile » dans *Du Contrat social*. Nous reviendrons sur ces thématiques au chapitre 2, qui traite de *La Nouvelle Héloïse* et au chapitre 4, qui développe cet aspect du *Contrat social*.

Rousseau, qui a eu des rapports complexes avec la religion, autant avec le Catholicisme en France, qu'avec le Calvinisme à Genève⁹⁷, est pourtant, de nos trois auteurs, probablement le

⁹⁴ « Enfin les Romains ayant étendu avec leur empire leur culte et leurs Dieux, et ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vaincus en accordant aux uns et aux autres le droit de Cité, les peuples de ce vaste empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de dieux et de cultes, à peu près les mêmes partout ; et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même Religion » (171).

⁹⁵ Ni même avec l'Islam, dans une moindre mesure.

⁹⁶ David Sorkin, "The religious Enlightenment constituted a conscious search for a middle way between extremes... a balance between reason and faith" in *The Religious Enlightenment : Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, 11-12.

⁹⁷ Archives de la République et du canton de Genève en ligne. <http://ge.ch/archives/15-condamnation-de-lemile-contrat-social-1761-1762>

plus chrétien. S'il s'intéresse davantage que Voltaire à l'aspect personnel de la croyance et de la dévotion⁹⁸, il le rejoint néanmoins quant à la supériorité de la morale et de la vertu sur la théologie : « Or il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'État ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, et aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. » (178) Ainsi, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Julie et Saint Preux, les deux protagonistes principaux de *La Nouvelle Héloïse*, recherchent la vertu par-dessus tout. Face à leur incapacité de maîtriser leurs passions l'un pour l'autre, ils se réfugient en Dieu—lequel se révèle et se manifeste personnellement dans la vie de Julie, et dans celle de Saint Preux même si de manière moins éclatante. En même temps, cette intervention du divin n'a pas seulement pour fonction d'édifier le caractère de nos deux personnages pour en faire de bons chrétiens. L'objectif est qu'ils puissent se conformer aux attentes de la société. Ils seront donc amenés à transcender leurs passions, mais le but sera de ne pas troubler l'ordre établi par la société.

Cet ordre, dans le cadre de *La Nouvelle Héloïse*, consiste à respecter des conventions sociales : l'union de Julie et Saint Preux, issus de classes sociales différentes, ne saurait être approuvée, elle irait à l'encontre des règles. Pour Voltaire, l'ordre—ou plutôt une certaine harmonie—au sein de la communauté des hommes est ce qui le motive dans son combat contre la religion. Cette lutte revêtait plusieurs formes : *l'intolérance*, précisément quand elle unit l'État et l'Église dans son ostracisme d'une partie de la population, comme on l'a vu avec les Protestants ; *l'irrationalité* : l'enthousiasme est respectable, voire même souhaitable, quand il est

⁹⁸ Voir *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, où Rousseau accorde à son héroïne une vie de dévotion riche et profonde.

encadré par la raison, mais inacceptable s'il nourrit le fanatisme. Vue sous cet angle, la religion est semblable à un monstre enragé, intolérant qui répand la terreur et le sang. Pourtant, on a pu constater que le(s) *christianisme(s)* étaient déclinés de différentes manières au dix-huitième siècle—y compris dans les écrits des auteurs liés au mouvement philosophique. Alors que Voltaire clame que « [de] toutes les religions, la chrétienne est sans doute celle qui doit inspirer le plus de tolérance, quoique jusqu'ici les chrétiens aient été les plus intolérants de tous les hommes », ⁹⁹ sa vision des Quakers est bien plus nuancée, allant même jusqu'à réviser ce qu'il avait pu publier en 1734. À l'époque, il écrit : « on croyait avoir le Saint-Esprit », ce qui impliquait une part de désillusion de la part des quakers, mais quelques décennies plus tard, il semble moins sceptique : « Les apôtres recevaient l'esprit, et les quakers reçoivent l'esprit ». ¹⁰⁰ La religion chrétienne officielle ne remplit donc pas sa mission, selon Voltaire. Elle est comme un navire rempli de promesses pour l'humanité, mais complètement parti à la dérive. En opposant ce qu'elle est censée inspirer et les faits, le philosophe fait une distinction entre le *logos* et la *praxis*. Ainsi, les textes sacrés, s'ils ne sont pas interprétés de manière abusive, avec le dessein d'exercer un pouvoir ¹⁰¹, mais au contraire lus simplement, voir naïvement, à l'exemple du huron, deviennent respectables, et la révélation n'est alors pas à nier : « Remarquez bien ces paroles mémorables ; elles ne veulent pas dire que la raison humaine est préférable à la révélation ; elles signifient que s'il n'y avait point de milieu entre la raison et l'abus d'une révélation qui ne ferait que des fanatiques, il vaudrait cent fois mieux se livrer à la nature qu'à

⁹⁹ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Tolérance », 558.

¹⁰⁰ Ibid., article « Tolérance », 564.

¹⁰¹ Ce que Spinoza avait dénoncé dans son *Traité théologico-politique* (1670).

une religion tyrannique et persécutrice. »¹⁰² Voltaire, donc, avec Diderot et Rousseau de leur côté, bien que chacun à sa façon, préconise l'équilibre. S'il favorise la nature plutôt qu'une religion dégénérée, il fait la distinction entre un christianisme primitif véritable—qui serait incarné par les Quakers, et son application historique qui a perdu son essence initiale : « Si l'on veut bien y faire attention, la religion catholique, apostolique et romaine, est dans toutes ses cérémonies et dans tous ses dogmes, l'opposé de la religion de Jésus. »¹⁰³

Il importe dès lors de nuancer les termes de la lutte contre *l'infâme*, en insistant sur son aspect anticlérical. Voltaire ne rejette pas la religion d'emblée. Lui-même, bien que non chrétien, s'est vu critiqué par la coterie holbachique dû à ses positions contre l'athéisme. S'opposant à Diderot et d'Holbach, il entend prouver l'existence de Dieu.¹⁰⁴ Certes, il démontre à quel point ceux qui sont supposés représenter la religion chrétienne s'en sont éloignés. Mais d'après Pomeau, « En défendant Dieu contre Diderot et d'Holbach, il [Voltaire] ne défendait pas seulement une croyance utile à l'ordre social, mais aussi un sentiment nécessaire à la respiration de son être moral. »¹⁰⁵ Ainsi, à l'aube de ce que les historiens ont pu appeler l'émergence de la *modernité*,¹⁰⁶ le christianisme, ou en tous cas une forme de dévotion, occupe toujours une place importante dans la pensée et les écrits de nos auteurs, même si de manière plus discrète chez Diderot. Ce lien entre la croyance et la morale est encore plus ténu chez Rousseau. En effet, si ce dernier estime que le Christianisme authentique, ceux qu'il nomme « les vrais Chrétiens, » n'est

¹⁰² Voltaire, *Avis au public*, 29.

¹⁰³ Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article "Tolérance", 565.

¹⁰⁴ Pomeau, *La Religion de Voltaire*, 391-427

¹⁰⁵ Pomeau, 426.

¹⁰⁶ Qu'ils situent lors de la Révolution Française (voir la conclusion de cette thèse).

pas apte à soutenir le politique,¹⁰⁷ son traitement d'une foi chrétienne personnelle est favorable, c'est ce que nous allons voir avec Julie, dans la *Nouvelle Héloïse*.

¹⁰⁷ *Du Contrat social*, 177

Chapitre 2

Julie et la religion de Rousseau

« Ces lettres ne sont point des lettres; ce roman n'est point un roman; *les personnages sont des gens de l'autre monde.* »¹

« Peuples policés, cultivez-les [les talents] : heureux esclaves, vous leur devez ce goût délicat et fin dont vous vous piquez ; cette douceur de caractère et cette urbanité de mœurs qui rendent parmi vous le commerce si liant et si facile ; en un mot, *les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune* »²

Si de nombreux critiques se sont penchés sur *la Nouvelle Héloïse* (1761) d'un côté, et sur la religion de Rousseau de l'autre, peu ont fait le lien entre le best-seller du dix-huitième siècle et la religion de Rousseau comme un ensemble cohérent.³ Pourtant la religion occupe une place fondamentale dans plusieurs épisodes importants du roman : le mariage imposé de Julie avec l'ami de son père, Wolmar, et le dénouement, en particulier. Dans ce chapitre, je tenterai de démontrer qu'elle est l'une des clés pour comprendre le roman et son auteur. A de nombreux égards, on peut même avancer que Julie est comme le porte-voix de la religion du penseur genevois.⁴ Dans ce sens, la mise en littérature des conceptions théologiques de Rousseau s'avère

¹ N. deuxième préface, 12. Je souligne. Pour chaque citation du roman, j'utiliserai les *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969) Volume II.

² *Discours sur les sciences et les arts*, 7. Je souligne

³ Au sujet de la religion de Rousseau, l'ouvrage de Pierre Maurice Masson, *La Religion de J. J. Rousseau*. 3 Vols. (I. *La Formation religieuse de Rousseau* ; II. *La Profession de foi de Jean-Jacques* ; III. *Rousseau et la restauration religieuse* [Paris : Hachette, 1916]) demeure incontournable. Pour l'œuvre de Rousseau, en général, consulter Jean Starobinski, en particulier *La Transparence et l'obstacle* et *L'Œil vivant : Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal. Édition augmentée*. (Éditions Gallimard, 1999). Plus récemment, Ekaterina R. Alexandrova met en évidence l'abnégation du personnage de Julie dans « Conjugal Utopia: Marriage and Social Transformation in Rousseau's *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* and Leprince de Beaumont's *La Nouvelle Clarice* » in *Eighteenth-Century Fiction*, Volume 29, Number 4, Summer 2017, pp. 607-634. Dans le domaine qui nous intéresse, notons l'article de Claudio Tugnoli, « Theodicy of Jean-Jacques Rousseau, » *European Scientific Journal*, vol.12, No.29 (October 2016), 10-28 qui traite (entre autres) du *Contrat social* et de *la Profession de foi du vicaire savoyard*, mais pas de la *Nouvelle Héloïse*.

⁴ Margaret Ogradnick a bien mis en rapport le lien étroit, voire indissociable, entre la pensée de Rousseau et son œuvre. Évoquant *Rousseau, Juge de Jean-Jacques : Dialogues*, elle déclare : "Rousseau condones this familiarity,

être, au travers de la fiction, à la fois un prélude à son essai plus théorique, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, publié une année après, et une façon de communiquer l'articulation d'un Christianisme original au travers du divertissement.⁵ Rousseau honore ainsi le fameux précepte classique de la nécessité de *plaire et instruire*.⁶

Au prime abord, une lecture superficielle, et qui, comme le déplore Rousseau, n'irait pas jusqu'à la fin de l'œuvre, donne l'impression qu'il s'agit d'un pur roman sentimental dans lequel les deux héros souffrent de leurs passions et sentiments mutuels qu'ils ne peuvent pleinement satisfaire. Tout au long des deux premières parties de *la Nouvelle Héloïse* (et une partie de la troisième), Saint Preux et Julie, les deux personnages principaux du roman épistolaire, sont sur le mode d'une passion mutuelle qu'ils ne peuvent complètement assumer. De par leurs différences sociales, ils sont dans l'incapacité de vivre leur amour au grand jour. Les deux amants illégitimes sont partagés entre leur attachement mutuel et les normes socioculturelles qui sont les leurs.⁷ Ainsi, leur idylle, autant pour le bénéfice du lecteur, que par souci de discrétion du point de vue de l'intrigue, s'illustre au travers de lettres et billets qu'ils s'envoient l'un à l'autre et à un cercle d'amis restreint. L'amour impossible de Saint Preux et Julie suscite un enthousiasme étonnant de la part du public de l'époque, et le style sentimental du roman joue un rôle non-négligeable dans

claiming that his person and the character of his books are inseparable ; both author and works can be studied, for each sheds light on the other." in *Instinct and Intimacy: Political Philosophy and Autobiography in Rousseau* (Toronto: University of Toronto Press, 1999), 3. Elle en conclut qu'en étudiant la vie psychologique de Rousseau telle qu'elle la trouve dans ses autobiographies, la pensée politique du genevois s'en trouvera éclairée.

⁵ *La Profession de foi du vicaire savoyard* est le 4^{ème} livre de *l'Emile, ou, De l'éducation* (1762) in *Œuvres Complètes*, T.4 (Paris : Gallimard, 1969).

⁶ « il obtient tous les suffrages celui qui unit l'utile à l'agréable, et plaît et instruit en même temps. » (Horace, *Art poétique*, III, 342-343).

⁷ Julie évoquant la décision de son père de la marier à M. de Wolmar : « mais la qualité qui vous manquait le rendit insensible à toutes celles que vous possédiez, et s'il convenait que la naissance ne les pouvait remplacer, il prétendait qu'elle seule pouvait les faire valoir. » Troisième partie, XVIII, 343.

les réactions de ses lecteurs.⁸ Pourtant, si Rousseau nous présente Julie comme une héroïne à plaindre, j'ajouterai qu'elle est surtout un modèle de vertu et de foi qu'il faudrait imiter, c'est ce que nous tenterons de démontrer dans le premier volet de ce chapitre, « Plaire ou déplaire ? ».

Rousseau, d'après Pierre Maurice Masson, est baigné toute son enfance dans le calvinisme de Genève. Même si la ferveur religieuse de la ville tend à se refroidir, les autorités civiles et ecclésiastiques font tout ce qui est possible pour que Genève reste cette « Sion » chrétienne. La ville est alors divisée entre deux courants : les libertins ne courent pas les rues, mais les temples ne sont plus aussi remplis, et les Genevois moins assidus aux services religieux qu'ils avaient pu l'être.⁹ On peut supposer que Julie et Saint Preux ont hérité de cet entre-deux. Dès lors, au travers des deux jeunes amants, Rousseau, représenterait deux composantes de la condition humaine : d'un côté un mouvement de liberté, caractérisé par les élans du cœur, l'importance des sentiments et de la sensibilité (qui pourrait s'apparenter à une forme de libertinage); de l'autre une société, dans laquelle règne un certain ordre, avec ses exigences civiles et sociales. Bien avant qu'elle ne devienne Mme de Wolmar, le principe de la vertu est très important pour Julie. Si nous considérons la définition qu'en donne le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762, il s'agit pour Julie et Saint Preux d'embrasser un mode de vie qui cultiverait la vertu en tant qu' « [h]abitude, disposition habituelle de l'ame qui porte à faire le bien & à fuir le mal. »¹⁰

⁸ Voir l'étude d'Antoine Lilti, *Figures publiques. L'Invention de la célébrité (1750-1850)* (Paris : Fayard, 2014), p. 164-70. Regarder surtout dans le livre de Lilti l'extrait tiré de la lettre que Charles Joseph Panckoucke écrit à Rousseau (p. 165), qui est remplie d'une rhétorique quasi-religieuse: "Vos divins écrits" ; "Il fallait un dieu et un dieu puissant pour me tirer de ce précipice et vous êtes, Monsieur, le dieu qui venez d'opérer ce miracle".

⁹ Pierre Maurice Masson, *La formation religieuse de Rousseau* (Paris : Hachette, 1916), 9-14.

¹⁰ *Dictionnaires d'autrefois*. The ARTFL project.
<https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/publicdicos/query?report=bibliography&head=vertu>

La question de la *vertu* est au centre du roman épistolaire, et l'un des sujets de conversation principaux entre les différents correspondants. Mais qu'entend-on par « vertu » ? C'est ce que nous explorerons dans le deuxième volet de ce chapitre, « Le problème de la vertu ». En nous basant sur les documents de l'époque, elle semble être la panacée pour rendre l'individu et la société heureux, mais les obligations morales qu'elle exige rendent difficile le chemin censé mener au bonheur. En particulier, il importera de voir comment les protagonistes de *la Nouvelle Héloïse* (principalement Julie et Saint Preux, mais pas seulement) se situent par rapport aux définitions de la vertu qu'avancent divers auteurs: les lexicographes, les auteurs de *l'Encyclopédie*, et Rousseau lui-même (Dans ses *Lettres morales*). Il apparaîtra un premier paradoxe, à savoir que Rousseau présente à la fois ses personnages comme dotés de passions qui semblent être naturelles et légitimes, et en même temps, qu'il y a une nécessité de faire taire ces élans du cœur au profit de la vertu.

Nous verrons que la vertu, dans la vie des personnages principaux, n'est pas une idée abstraite, détachée de tout contexte. Au contraire, elle semble être un des fondements d'une société qui perpétuerait certaines normes et conventions. A ce titre, il ne suffit pas que ses exigences soient formelles, mais qu'elles prennent corps dans l'individu. En d'autres mots, j'argumenterais qu'il ne s'agit pas d'une vertu qui revêt l'être extérieur seulement (comme un vernis), mais que l'essence, l'être intérieur est amené à être transformé, et, dans ce sens, Julie est le prototype de Rousseau qui représenterait cette incarnation de la vertu.¹¹ Ces caractéristiques d'une vertu qui affecterait l'être intérieur, tout autant que l'être social, sont manifestes dans

¹¹ Cette idée d'une vertu incarnée est exprimée par Julie par rapport à la religion dans la lettre III, 18, 357 : « Je n'avais jamais été tout à fait sans religion ; mais peut-être vaudrait-il mieux n'en point avoir du tout que d'en avoir une extérieure et maniérée, qui sans toucher le cœur rassure la conscience; de se borner à des formules, et de croire exactement en Dieu à certaines heures pour n'y plus penser le reste du temps. »

l'épisode du mariage de Julie avec un homme qu'elle n'aime pas, mais qu'elle se contraint d'épouser pour ne pas causer de peine à son père. Le rôle que joue la vertu dans la vie de Julie est ainsi directement lié à son mariage avec Wolmar. Là apparaît un deuxième paradoxe : d'un côté Rousseau semble dénoncer certaines pratiques telles que le mariage arrangé ; de l'autre, Julie se doit d'obéir aux desideratas paternels. Pour ce faire, Rousseau fait intervenir le divin dans la vie de son héroïne à un moment clé de l'intrigue. Dans la lettre dix-huit de la troisième partie, Julie passe par une conversion religieuse qui lui permet d'accepter ses noces avec M. de Wolmar, et de devenir une nouvelle personne. Il importera donc d'analyser cette intervention divine dans le roman, et plus particulièrement dans cette lettre. En effet, le chemin qui mène à la vertu n'est pas tout tracé, et est semé d'embûches. Plus précisément, les combats auxquels Julie (mais également Saint Preux) est confrontée sont analogues à ceux menés par le croyant (Chrétien) qui aspire à la sanctification.¹² Cette interrelation entre le mariage, le divin, la vertu et la sanctification sera l'objet du troisième volet, « L'intervention du divin dans la lettre III, 18: Mariage, vertu et sanctification ».

Nous verrons également dans le quatrième volet que les allusions aux Saintes Écritures dans les paroles de Julie sont nombreuses, et confirment le parallèle entre la vertu telle que l'emploie Rousseau et les textes bibliques. La religion de Julie, dès lors, est tiraillée entre deux fronts : la philosophie morale d'un côté et la révélation divine de l'autre. La *philosophie* et les *philosophes* (qu'il nous faudra définir) sont abordés à la fois de façon positive et négative par les

¹² Comme nous le verrons plus loin, la sanctification implique une séparation, une mise à part du monde pour se consacrer à Dieu. Dans son article « 'Vertu' dans La Nouvelle Héloïse », Eléonore M. Zimmermann cherche également à contextualiser et à définir le sens du mot vertu. Elle prétend que dans les trois quarts des cas, il prend le sens de « chasteté ». Par ailleurs, elle reconnaît qu'il faudrait lier Dieu et la religion, tels que les entend Rousseau, à la vertu en précisant que cela « dépasserait le cadre de cette étude ». *Modern Language Notes*, Vol. 76, No. 3 (Mar., 1961), 251-259.

protagonistes. Clairement, elle (la philosophie) ne suffit pas à garantir la morale qui sous-tendrait une société saine. En revanche, si la révélation divine a sa place, Rousseau y met des limites et dénonce le mysticisme à *la Mme Guyon*.¹³ Pourtant, Rousseau admire Fénelon (fervent défenseur de Mme Guyon) ; nous avons là un autre paradoxe qu'il faudra élucider.

Finalement, de l'interaction des acteurs principaux se dégage la définition d'un type de vertu qui serait fondée sur une religion chrétienne à mi-chemin entre la religion naturelle et la religion révélée ; une religion qui ne mettrait pas tant l'importance sur le dogme, mais sur la pratique, dans le but de promouvoir une société avec une assise morale commune qui conviendrait à tout un chacun.

Plaire ou déplaire ?

« Ce livre n'est point fait pour circuler dans le monde, et convient à très peu de lecteurs. Le style rebutera les gens de goût ; la matière alarmera les gens sévères ; tous les sentiments seront hors de la nature pour ceux qui ne croient pas à la vertu. Il doit déplaire aux dévots, aux libertins, aux philosophes ; il doit choquer les femmes galantes, et scandaliser les honnêtes femmes. A qui plaira-t-il donc ? Peut-être à moi seul ; mais à coup sûr il ne plaira médiocrement à personne » (« Préface » de *La Nouvelle Héloïse*, 5-6).

Dans sa première préface, Rousseau met en garde ceux qui s'appêtent à lire son roman : « Ce livre n'est point fait pour circuler dans le monde, et convient à très peu de lecteurs. Le style rebutera les gens de goût ; la matière alarmera les gens sévères ; tous les sentiments seront hors de la nature pour ceux qui ne croient pas à la vertu. » (5) Notons que lorsque Rousseau évoque son lectorat féminin, il distingue les « femmes » des « filles » : les premières gagneraient davantage à lire *La Nouvelle Héloïse* que « les livres de philosophie ». L'ouvrage pourra même être « utile à

¹³ Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon (1648-1717) et son « défenseur », François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651-1715) ont eu une certaine influence sur Rousseau. Jeanne Guyon apparaît dans les lettres sept et huit de la sixième partie de *la Nouvelle Héloïse*.

celles qui dans une vie déréglée ont conservé quelque amour pour l'honnêteté ». En revanche, la « fille chaste », qui n'est censée n'avoir jamais « lu de Romans », et qui déciderait de le faire malgré tout, « est une fille perdue. » Mais Rousseau décline toute responsabilité : son livre n'est pas la cause de « sa [la fille]perte », « le mal était fait d'avance. » Il encourage tout de même celles qui ont eu cette audace, à continuer (6). Pour finir, il avertit également l'« homme austère » qui serait offensé par la lecture des « premières parties » qu'il en serait tout autant lui-même (Rousseau), mais que l'avis de celui-là (l'homme austère) ne pourrait rester le même une fois l'ouvrage lu « tout entier ». *La Nouvelle Héloïse*, dès lors, derrière ses vrais-faux avertissements, pourrait servir de manuel à l'attention de femmes qui auraient mené ou mèneraient « une vie déréglée », mais auraient conservé, conserveraient « quelque amour pour l'honnêteté ». Dans ce sens, il devrait « déplaire... aux libertins » ; si Rousseau pardonne les manquements à la vertu, il n'entend point les justifier, comme peuvent le faire certains de ses amis « philosophes ». ¹⁴ Au contraire, le but de Rousseau n'est pas seulement de divertir ses lecteurs (en l'occurrence ses lectrices ici), mais de les instruire. ¹⁵ Julie serait ce modèle de fille chaste, qui, en dépit de ses égarements, incarnerait cette femme poursuivant l'honnêteté, la vertu luttant contre ses passions, sans tomber dans les travers du libertinage, de la philosophie et de la dévotion. Nous verrons dans ce chapitre comment Rousseau met ces trois visions de vie, qui parfois s'entremêlent, comme des écueils sur le chemin de la vertu.

Ce combat pour la vertu prend sa source dans une tradition littéraire bien établie. Des romans comme *La Princesse de Clèves* (1678), où Mme de Lafayette nous dépeint une héroïne

¹⁴ L'attaque sévère de Julie contre l'adultère fait écho à la vie personnelle de Rousseau. Il s'est séparé de « deux couple adultères : Grimm-Mme d'Épinay, Saint-Lambert-Mme d'Houdetot ». Voir *OC II*, note « P. 361. », 1547.

¹⁵ Voir livre de Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle* (Vrin, 1989), II.

qui au travers de nombreuses luttes laissera à la postérité « des exemples de vertu inimitables »¹⁶ et *Manon Lescaut* (1731), présenté dans sa préface par l'Abbé Prévost comme un roman d'apprentissage qui a pour fonction de « servir à l'instruction des mœurs ».¹⁷ Si la Princesse de Clèves n'a jamais fauté, en ce qu'elle n'a jamais consommé son amour avec le duc de Nemours, et qu'en revanche Manon Lescaut a eu une vie dissolue qui la qualifie de « catin », Julie serait au contraire un modèle entre ces deux extrêmes. De par sa chute avec Saint Preux, et au travers de son mariage avec M. de Wolmar, elle n'est ni tout à fait innocente, ni complètement débauchée : elle commet des erreurs, gage de son imperfection, mais est capable de se racheter ; en cela, elle représente un modèle qui se veut plus réaliste duquel, Rousseau l'espère peut-être, les lecteurs pourront s'inspirer.

Mais pourquoi, alors, Rousseau consacre-t-il la moitié du roman à l'expression des passions violentes entre Julie et Saint Preux de manière détaillée si le lecteur ne découvre les bénéfices moraux de l'ouvrage que dans les dernières parties ? Pourquoi accorder autant de poids aux passions si le but recherché par Rousseau est de trouver un remède pour guérir Julie de sa « vie déréglée » ?¹⁸ Rousseau est partagé entre d'un côté un élan du cœur, libre, qui ressent pleinement ses passions et émotions, et de l'autre, la nécessité de se soumettre à un modèle social conservateur, soumission qui garantirait le bon fonctionnement d'une société. On peut considérer que Rousseau, en tant qu'il observe et critique la société qui évolue, est « philosophe » à sa manière, et dans un sens, on peut établir des liens entre sa pensée et ce passage de l'article

¹⁶ Madame de Lafayette, *La Princesse de Clèves*. (Éditions Larousse, 2010), 167.

¹⁷ Abbé Prévost, *Manon Lescaut* (Paris : Larousse, 2002), 6.

¹⁸ Ou, comme l'exprime N (*OC II*, Seconde préface, 17) : « la fin du recueil rend le commencement d'autant plus répréhensible ; on dirait que ce sont deux livres différents que les mêmes personnes ne doivent pas lire. Ayant à montrer des gens raisonnables, pourquoi les prendre avant qu'ils le soient devenus ? Les jeux d'enfants qui précèdent les leçons de la sagesse empêchent de les attendre ; le mal scandalise avant que le bien puisse édifier ; enfin le lecteur indigné se rebute, et quitte le livre au moment d'en tirer du profit. »

« Philosophe » de l'*Encyclopédie* dans lequel l'auteur écrit : « Il serait inutile de remarquer ici combien le *philosophe* est jaloux de tout ce qui s'appelle *honneur & probité*. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, & par un désir sincère de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant ». ¹⁹ On peut supposer que ces valeurs d'« honneur » et de « probité » font partie des standards moraux auxquels les personnages de *la Nouvelle Héloïse* se doivent d'être soumis, et que de cette nécessité de se conformer aux attentes sociales découle la tension entre la vertu et les passions qui anime les protagonistes principaux du roman.

L'hypothèse que j'avance dès lors, est la suivante : les sentiments amoureux qu'éprouvent les deux jeunes amants sont validés par Rousseau ; il n'y a qu'à voir l'attention avec laquelle il les dépeint tout au long de leurs échanges : ce sont des envolées lyriques, des plaintes, des lamentations, des expressions d'amour, de joies euphoriques, et de peines hyperboliques. Rousseau croit à l'authenticité des aspirations du cœur humain, et se veut méfiant à l'égard des systèmes institutionnalisés (que ce soit la « philosophie » et les « philosophes » auxquels il fait allusion au cours du roman, ou bien la religion—surtout le catholicisme et la dévotion affectée, telle qu'elle est envisagée dans certaines parties des *Confessions* [1782], et qu'il se propose de réarticuler dans *La Profession de foi du vicaire savoyard* [1762]). En même temps, bien que critique à l'égard des pratiques sociales, il entend pourtant préserver une cohésion sociale au sein de laquelle chacun reste à sa place.²⁰ Jusqu'à la fin du roman Julie et

¹⁹ Anon. « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765), 509.

²⁰ Voir à ce sujet l'excellente étude de Marie-Hélène Huet, *Le Héros et son double : Essai sur le roman d'ascension sociale au XVIIIe siècle* (Paris : Librairie José Corti, 1975). Plus particulièrement le chapitre consacré à *la Nouvelle Héloïse*, dans lequel elle remarque justement que Saint Preux « préférant juger la société plutôt que de la conquérir » (75) est confronté, de par sa position sociale, d'une part à des tensions entre une société aristocratique (à laquelle appartient Julie) qu'il ne condamne pas forcément, et d'autre part à une quête d'identité qui serait fondé sur « l'être moral » (80) .

Saint Preux ont « besoin de guides » (VI, 8, 687), mais les Madame Chaillot, Claire (Madame d'Orbe), les parents de Julie, les milord Edouard Bomston, et M. de Wolmar ne suffisent pas. Rousseau fait donc intervenir le divin dans la vie de son héroïne, au moment où elle se marie avec Wolmar (III, 18), et cette nouvelle piété accompagnera l'héroïne jusqu'à sa mort. Cette participation active du ciel dans la vie de Julie revêt un caractère complexe qui suscite nombre d'interrogations : si ce n'est pour les besoins évidents de l'intrigue, à quelles fins Rousseau provoque-t-il cet événement ? Que cherche-t-il à démontrer ? En attendant de répondre à ces interrogations plus en détails, cette conversion va poser les bases d'une nouvelle interaction entre Julie et Saint Preux, cimenter une forme de vertu qui a du mal à être embrassée par les deux héros dans la première moitié du roman, et prendra un nouvel élan dans la suite de l'intrigue.

Le problème de la vertu pour Julie et au siècle des Lumières

Les personnages de *la Nouvelle Héloïse* aspirent résolument à la vertu.²¹ A l'inverse des protagonistes de Sade, qui s'installent dans le vice, Julie et Saint Preux y tombent momentanément, par inadvertance, ils se relèvent aussitôt. Malgré cela, il y a à partir des premières pages du roman une dualité entre le vice et la vertu qui est présente, et Julie, dès sa première lettre, met Saint Preux devant ce choix. Quand elle apprend que Saint Preux envisage de partir, elle le prie de rester, et a ensuite du mal à assumer ses sentiments, se sent complètement désemparée face à sa « passion funeste » (I, 4, 39). Reconnaisant un amour pour Saint Preux contre lequel elle ne peut pas lutter, elle se sent vulnérable (« tous mes efforts sont vains, je t'adore en dépit de moi-même », *ibid.*), et supplie Saint Preux de la protéger de ses

²¹ « Mes jeunes gens sont aimables; mais pour les aimer à trente ans, il faut les avoir connus à vingt. Il faut avoir vécu longtemps avec eux pour s'y plaire; et ce n'est qu'après avoir déploré leurs fautes qu'on vient à goûter leurs vertus. » (Seconde Préface, 18).

propres sentiments tumultueux (« tu protégeras ma personne contre mon propre cœur », 40). Pour finir, elle l'avertit : « Tu seras vertueux ou méprisé » (41). Divisés entre des sentiments sincères et un désir de pureté, ils tiennent néanmoins à exprimer le trop plein de passions qu'ils ressentent et fantasment à la perspective d'une union idéale, sanctionnée par la société dans laquelle ils vivent, mais dont la concrétisation est pratiquement impossible.

Dans cette dynamique, la *vertu*, accompagnée de son cortège de luttes et de combats, joue un rôle central. Celle-ci, personnifiée à de maintes instances tout au long du roman, occupe la position d'un arbitre qui dicterait les règles du jeu amoureux des deux protagonistes. Comme on le verra, la soumission et l'obéissance à la vertu garantiraient une paix intérieure, une tranquillité d'esprit, une condition nécessaire au bonheur (« Je sentais que mon cœur était fait pour la vertu, et qu'il ne pouvait être heureux sans elle », écrit Julie, III, 18, 344), mais qui est aussi accompagnée et causée par une mise en conformité avec les conventions sociales de la société dans laquelle Saint Preux et Julie évoluent. En revanche, l'insoumission, donner libre cours à des passions sans brides, en d'autres mots, ne pas s'aligner avec la vertu, aurait pour conséquences de se détourner du chemin qui mène au bonheur.

Si l'on se penche sur l'évolution du mot « vertu » dans les dictionnaires des dix-septièmes et dix-huitièmes siècles, ainsi que de son traitement fait par *l'Encyclopédie*, le sens du terme, tel qu'il est employé au cœur des échanges épistolaires entre Julie et Saint Preux, apparaîtra plus clairement. Dans la première édition du *Dictionnaire de l'Académie française* (1694), on trouve cette définition :

Vertu, sign. aussi, Une habitude de l'ame, qui la porte à faire le bien, & à fuir le mal. *Vertu chrestienne. vertu morale. vertu intellectuelle. vertus naturelles. vertus acquises. vertus surnaturelles, ou infuses. les vertus des Payens. les quatre vertus cardinales. les trois vertus Theologales. vertu sublime, rare, éminente, heroique, solide...*

Dans la quatrième édition, moins d'un siècle plus tard (1762), on retrouve sensiblement la même définition si ce n'est que l'aspect moral est mis au premier plan :

VERTU. s.f. Habitude, disposition habituelle de l'ame qui porte à faire le bien & à fuir le mal. *Vertu chrétienne, morale. Vertu intellectuelle. Vertus naturelles, acquises, surnaturelles ou infuses...*²²

A une année près, cette définition est établie au même moment que la parution de *La Nouvelle Héloïse* (1761). Par ailleurs, *l'Encyclopédie* élargit le sens de « vertu », et après avoir insisté sur le fait que c'est quelque chose que nous sentons plutôt que quelque chose qui provient du raisonnement, les auteurs (Romilly fils, Diderot, et Seguiran) s'interrogent : « mais enfin qu'est - ce que la vertu? en deux mots c'est *l'observation constante des lois qui nous sont imposées, sous quelque rapport que l'homme se considère.* » Un peu plus loin, ils établissent un lien entre la vertu et son origine divine :

c'est la loi du Créateur qui donnée à tous les hommes, leur tient partout le même langage: ne cherchez donc pas dans les lois positives, ni dans les établissements humains, ce qui constitue la *vertu*; ces lois naissent, s'altèrent, & se succèdent comme ceux qui les ont faites; mais la *vertu* ne connaît point ces variations, elle est immuable comme son Auteur.²³

Quelle que soit la conception que ces auteurs ont du divin,²⁴ ils s'accordent pour donner à la vertu une dimension éternelle (elle est « immuable »). La vertu ne serait donc pas quelque chose qui s'accommode et qui s'adapte aux mœurs du temps, mais revêtirait un caractère absolu.

²² <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/pubdico1look.pl?strippedhw=vertu#ACAD1694>

²³ Denis Diderot, (avec Romilly fils et Seguiran) « VERTU, (*Ord. encyclop. Mor. Polit.*) » In *ENCYC*, vol. 17 (1765), 176-185.

²⁴ L'emploi des substantifs « créateur », « auteur » laisserait entendre que c'est une conception déiste.

Julie adhère au même caractère absolu de la vertu que celui décrit par les encyclopédistes. Si Claire fait allusion à une vertu relative quand elle promet à Julie de garder son secret :

« j'imagine que chaque relation, chaque âge a ses maximes, ses devoirs, ses vertus; que ce qui serait prudence à d'autres, à moi serait perfidie, et qu'au lieu de nous rendre sages, on nous rend méchants en confondant tout cela » (I, 7, 46), c'est probablement parce qu'elle ne sait comment réagir aux émois de Julie, et s'inquiétant de ce que ceux-ci pourraient laisser entrevoir pour le futur²⁵, elle minimise la notion de vertu à « chaque relation, chaque âge ». Il est tout à fait plausible, toutefois, que Claire embrasse cette incertitude pour dédramatiser la situation dans laquelle Julie se trouve. En revanche, il n'en est pas ainsi pour Julie quand elle s'adresse à Saint Preux : « O mon ami! Si vous aimez sincèrement la vertu, apprenez à la servir à sa mode, et non à la mode des hommes. Je veux qu'il en puisse résulter quelque inconvénient: ce mot de vertu n'est-il donc pour vous qu'un vain nom, et ne serez-vous vertueux que quand il n'en coûtera rien de l'être? » (I, 57, 156). Certes, le contexte est celui où, Saint Preux, jaloux de l'attention que Milord Edouard porte à Julie, souhaite le défier en duel. Mais les arguments que Julie emploie pour le convaincre de ne pas le faire sont pertinents car ils nous montrent que pour elle, la vertu ne dépend pas des principes humains et des circonstances, et qu'elle est donc bien *immuable*, non-négotiable. Plus loin, Julie décrira une fausse vertu qui, par contraste, parce que l'on n'est pas capables de suivre la « véritable », est une vertu qu'on se fabrique soi-même.²⁶

Cette vertu que l'on fait « à sa mode » est celle qui anime Saint Preux au début du roman, qui ne fait pas de distinction entre celle-ci et l'amour : « Mais soyez sûre que l'amour ardent et

²⁵ Au début de la lettre, elle lâche avec un accent prophétique : « Hélas ! combien de fois la pauvre Chaillot m'a-t-elle prédit que le premier soupir de ton cœur ferait le destin de ta vie ! », 44.

²⁶ « La vertu est si nécessaire à nos cœurs que; quand on a une fois abandonné la véritable, on s'en fait ensuite une à sa mode, et l'on y tient plus fortement peut-être parce qu'elle est de notre choix.», III, 18, 346

pur dont j'ai brûlé pour vous ne s'éteindra de ma vie, que mon cœur, plein d'un si digne objet, ne saurait plus s'avilir, qu'il partagera désormais ses uniques hommages entre vous et la vertu, et qu'on ne verra jamais profaner par d'autres feux l'autel où Julie fut adorée » (I, 3, 37). Ici, côte à côte, sont mis sur le même plan l'objet aimé et la vertu. L'« autel », qui n'est autre que le cœur de Saint Preux, ne tolérera d'exprimer d'autre dévotion que pour Julie et la vertu.²⁷ Si Julie rejette l'idée d'une vertu qui serait relative, comme entendue par Claire, ou subjective, à la façon de Saint Preux, il n'en demeure pas moins que la mise en application de cette vertu est compromise par la violence des passions.

La vertu face aux passions

Il apparaît, à la lecture de ces passages, qu'une des raisons pour lesquelles la vertu est difficile à suivre pleinement, et qu'elle appelle, de par sa sévérité, à une forme de compromis, est dûe aux passions. Dans une de ses lettres, Julie confie qu'elle a du mal à faire le bien qu'elle veut faire, et qu'au contraire, elle fait le mal qu'elle ne veut pas faire (Romains 7 :19). D'accord avec Paul (Romains 2 :15), elle écrit plus loin : « Un incrédule, d'ailleurs heureusement né, se livre aux vertus qu'il aime; il fait le bien *par goût et non par choix* » (III, 18, 362, je souligne). Ainsi, de même que les Hébreux n'étaient pas libres de servir Dieu à cause du péché (ce que Paul appelle « le ministère de la mort »²⁸, Julie et Saint Preux sont incapables de servir la vertu à cause des passions. Dans le langage de *l'Encyclopédie*, l'auteur (anonyme) de l'article « Passions

²⁷ Malgré tout, ceci demande à être nuancé ; Julie et la vertu ne sont pas égales. Saint Preux l'exprime ainsi : « J'ignore si je m'abuse, mais il me semble que les sentiments droits sont tous au fond de mon cœur. Je ne suis point un vil séducteur comme tu m'appelles dans ton désespoir, mais un homme simple et sensible, qui montre aisément ce qu'il sent, et ne sent rien dont il doive rougir. Pour dire tout en un seul mot, j'abhorre encore plus le crime que je n'aime Julie. Je ne sais, non, je ne sais pas même si l'amour que tu fais naître est compatible avec l'oubli de la vertu, et si tout autre qu'une âme honnête peut sentir assez tous tes charmes », I, 5, 42.

²⁸ 2 Corinthiens 3 : 7

» déclare qu' « Elles vont jusqu'à ôter tout usage de la liberté ». Il continue en disant que nous subissons les passions, et fait le rapprochement entre la passivité et les passions par rapport auxquelles « le plaisir et la peine » seraient « les pivots » sur lesquels elles sont fondées.²⁹ Après avoir énuméré les deux premières sources d'où dérivent les passions (*Les plaisirs & les peines des sens, Les plaisirs de l'esprit ou de l'imagination*), l'auteur s'attaque à un « troisième ordre de plaisirs et de peines, » à partir duquel, notre propre estime de soi et le « bonheur » qui l'accompagne, découlerait de notre aspiration à la « perfection » (« vertu ») ou bien notre malheur, de notre propension à « l'imperfection » (« vice »). Dès lors, le « bonheur » viendrait de cette mise en adéquation de « notre perfection » avec la nature que Dieu (« l'auteur ») nous a donnée.³⁰ Mais c'est un processus qui n'est certainement pas acquis, et après avoir énuméré nombre d'obstacles et « d'écueils », l'auteur de l'article se demande comment l'individu qui aspire à la perfection/vertu « pourrait [...] arriver au port? » et finit par affirmer : « Oui, il le peut; il est pour lui une raison qui modère les *passions*, une lumière qui l'éclaire, des règles qui le conduisent, une vigilance qui le soutient, des efforts, une prudence dont il est capable. »³¹

²⁹ Le plaisir & la peine sont donc les pivots sur lesquels roulent toutes nos affections, connues sous le nom d'*inclinations*, & de *passions*, qui ne sont que les différens degrés des modifications de notre ame. Ces sentimens sont donc liés intimement aux *passions*; ils en sont les principes, & ils naissent eux - mêmes de diverses sources... Anon. « PASSIONS (*Philos. Logique, Morale.*) » In ENCYC, vol. 12 (1765), 142-152, ici 142.

³⁰ PASSIONS : « Un troisieme ordre de plaisirs & de peines sont ceux qui en affectant le cœur font naître en nous tant d'*inclinations* ou de *passions* si différentes. La source en est dans le sentiment de *notre perfection* ou de *notre imperfection*, de nos vertus ou de nos vices. De toutes les beautés, il en est peu qui nous touche plus que celle de la vertu qui constitue notre perfection; & de toutes les laideurs, il n'en est point à laquelle nous soyons ou nous devons être plus sensibles qu'à celle du vice. L'amour de nous - mêmes, cette *passion* si naturelle, si universelle, & qui est, on peut le dire, la base de toutes nos affections, nous fait chercher sans cesse en nous & hors de nous, des preuves de ce que nous sommes à l'égard de la perfection; mais où les trouver? Seroit - ce dans l'usage de nos facultés convenable à notre nature? ou dans un usage conforme à l'intention de (du ?) Créateur? ou au but que nous nous proposons, qui est la félicité? Réunissons ces trois différentes façons d'envisager la félicité, & nous y trouverons la regle que nous prescrit ce troisieme principe de nos plaisirs & de nos peines. C'est que *notre perfection & la félicité consistent à posséder & à faire usage des facultés propres à nous procurer un solide bonheur, conforme aux intentions de notre auteur, manifestées dans la nature qu'il nous a donnée.* » (12 :143).

³¹ PASSIONS, 12 :146.

La solution proposée par l'auteur de l'article « Passions » est remplie des *topoi* des Lumières (« raison », « lumière », « règles »). Cependant, la place réservée à Dieu dans ce processus (bien qu'évoquée) n'est pas fondamentale. Les allusions à « l'auteur » et à la « nature » font référence à la religion naturelle, qui est un concept important du déisme, mais exclut une participation active du divin dans la vie des hommes. Ce n'est pas le cas de Julie qui expérimente la révélation divine avec force. Malgré cela, comme nous le verrons, Julie ne néglige pas l'importance de la raison. Ainsi, si Rémy Hebding observe que : « Rousseau est à la fois dans la raison triomphante du XVIIIe siècle et à l'extérieur du cynisme antireligieux ».³² Je répondrai répondrais qu'il faut nuancer cette affirmation: « la raison triomphante » chez Rousseau n'est pas celle des rationalistes (qui suivent Descartes) ou des empiristes (qui suivent, entre autres, John Locke), qu'elle n'est pas coupée de la révélation divine, et qu'il s'agit, en particulier dans *la Nouvelle Héloïse*, d'une raison « sanctifiée ».

Cette lutte, qui consiste à embrasser la vertu sans demi-mesure, s'avère quasiment impossible. C'est Saint Preux qui déplore ce fait :

Les romans sont peut-être la dernière instruction qu'il reste à donner à un peuple assez corrompu pour que tout autre lui soit inutile: je voudrais qu'alors la composition de ces sortes de livres ne fût permise qu'à des gens honnêtes mais sensibles, dont le cœur se peignît dans leurs écrits; à des auteurs qui ne fussent pas au-dessus des faiblesses de l'humanité, qui ne montrassent pas tout d'un coup la vertu dans le ciel hors de la portée des hommes, mais qui la leur fissent aimer en la peignant d'abord moins austère, et puis du sein du vice les y sussent conduire insensiblement (II, 21, 277)

³² Rémy Hebding, *Jean-Jacques Rousseau, les Lumières grâce à Dieu* (Corlet à Condé-sur-Noireau : punctum éditions, 2005), 3-4.

Ainsi, Rousseau fait une opposition « entre les principes généraux et la vie vécue ». ³³ Je passerai sur ce qu’implique les commentaires de Saint Preux par rapport au rôle des romans, et à ceux qui les composent, pour attirer l’attention sur la fin de l’extrait. ³⁴ En effet, quel genre de vertu pourrait se rendre accessible, être à « la portée des hommes », quel type de vertu pourrait être dépeinte de manière moins sévère ? Je pense que ce sont des questions qui troublent Rousseau, et auxquelles *la Nouvelle Héloïse* tente de répondre.

La sanctification au siècle des Lumières et pour Julie

Depuis les Écritures hébraïques et les écrits de l’apôtre Paul dans le Nouveau Testament, une longue tradition chrétienne, notamment avec Jean Calvin (1509-1564), le réformateur français réfugié en Suisse, s’est penchée sur le problème de la sanctification. ³⁵ Maria-Cristina Pitassi a montré comment le calvinisme de Jacob Vernes, le pasteur protestant de Genève avec lequel Rousseau correspondait régulièrement, s’éloignait de l’orthodoxie de Jean Calvin. ³⁶ Bien que les deux hommes aient été en désaccord, on peut émettre l’hypothèse que Rousseau s’est inspiré du calvinisme de Vernes. ³⁷ Plusieurs articles de *l’Encyclopédie* font référence à la

³³ Franck Salaün utilise cette formule en parlant au sujet de Prévost et *Cleveland*; voir « Le beau rôle ? Autoportraits de Diderot en philosophe » in *La Figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises (XVI-XVIII siècles)*. Sous la direction d’Alexis Tadié (Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010), 137-156. Ici : 151.

³⁴ Rousseau fait son auto-plébiscite en justifiant la moralité de son roman. Voir *OC II*, note 1 de la page 18, 1349

³⁵ Jean Calvin, *Institution de la religion chrestienne* (Paris, C. Meyrueis, 1859) 2 vol

³⁶ Maria-Cristina Pitassi, « Le catéchisme de Jacob Vernes ou comment enseigner aux fidèles un «christianisme sage et raisonnable, » » *Dix-huitième Siècle*, n°34, 2002. Christianisme et Lumières. pp. 213-223; particulièrement 221-223.

³⁷ Voir Edouard Dufour, *Jacob Vernes, 1728-1791; essai sur sa vie et sa controverse apologétique avec J.-J. Rousseau* (Genève : W. Kundig et fils, 1898).

sanctification. Par exemple, dans « Amour-propre & de nous-mêmes »³⁸, l'Abbé Claude Yvon (1714-1789) détermine quatre degrés de sanctification :

Le premier degré de notre sanctification est de se détacher du monde ; le second, c'est d'aimer Dieu d'un amour d'intérêt, en lui donnant tout son attachement, parce qu'on le considère comme le souverain bien ; le troisième, c'est d'avoir pour ses bienfaits la reconnaissance qui leur est due ; & le dernier enfin, c'est d'aimer ses perfections. Il est certain que le premier de ces sentiments dispose au second, le second au troisième, le troisième au quatrième : or comme tout ce qui dispose à ce dernier mouvement, qui est le plus noble de tous, est pris de *l'amour de nous - mêmes*, il s'ensuit que la pure amitié dont Dieu même est l'objet, ne naît point indépendamment de ce dernier amour (1 :373-374).

Il convient de noter que l'Abbé Yvon n'est pas le véritable auteur de ce concept de divers types d'amours. Il puise son inspiration dans les pages de *L'art de se connoître soi-meme, ou, La recherche des sources de la morale* (1692), écrit par le calviniste Jacques Abbadie.³⁹ Nous verrons que plusieurs de ces degrés caractérisent la vie de Julie ; elle se détache du monde au moins de deux façons : d'abord en ce qu'elle refuse tout compromis avec Saint Preux en condamnant fermement l'adultère, et ensuite en se réfugiant à Clarens, petite communauté utopique séparée du reste du monde.⁴⁰ Elle remplit les conditions des trois autres degrés, mais en

³⁸ Yvon, « AMOUR-PROPRE & DE NOUS-MEMES », In ENCYC, vol. 1 (1751), 371-74.

³⁹ En particulier les pages 241-242 dans l'édition de 1760. Jacques Domenech fait le lien entre Jacques Abbadie et Rousseau par le biais de Vauvenargues : « même s'il n'avoua jamais sa dette envers Vauvenargues [et Abbadie], Rousseau fut bel et bien tributaire de cette conception [de l'amour de soi]. » Voir *L'éthique des Lumières*, p. 68. Par ailleurs, Helena Rosenblatt montre également à quel point Rousseau fut inspiré par Abbadie. Voir *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to The Social Contract, 1749-1762* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), en particulier 81. Abbadie dénonce une théologie trop négative et sévère (ibid., 13). Je remercie Anne Vila qui m'a fait part de ces liens entre auteurs.

⁴⁰ Calvin, *Institution*: « sçachons que Jésus-Christ est venu rempli du saint Esprit d'une façon spéciale : a sçavoir pour nous séparer du monde, et nous recueillir en l'espérance de l'héritage éternel. Et c'est pourquoy il est nommé l'Esprit de sanctification » (Tome 2, livre 3, ch. 1. Je souligne).

équilibrant son amour pour Dieu avec celui de ses semblables. Par ailleurs, Edme-François Mallet (1713-1755), dans « Espérance », associe la sanctification à l'espérance chrétienne, et la lie à « notre persévérance dans le bien, & de notre glorification dans le ciel ». ⁴¹ De même, la sanctification est associée au salut. ⁴² Plusieurs de ces articles puisent leurs sources dans les Écritures. ⁴³

L'attitude des deux amants dans *la Nouvelle Héloïse* repose sur des rouages complexes d'individus qui cherchent à faire le *bien*, qui ont la volonté de se soumettre aux règles de leur société, mais qui cependant se trouvent confrontés à leurs propres limitations. Cette dynamique qui oscille entre un sentiment d'exaltation issu d'une aspiration au sublime, et son pendant qui est la culpabilité de ne pas pouvoir être à la hauteur des exigences de ces mêmes *règles*, n'est pas sans rappeler le principe de la sanctification dans la théologie judéo-chrétienne. ⁴⁴ En effet, l'apôtre Paul, dans la lettre aux Romains dans le Nouveau Testament, explique la nature pécheresse du cœur humain, et le fait que l'homme est incapable de se soumettre à la Loi. ⁴⁵ Celle-ci est si sainte et si parfaite, qu'elle révèle et expose le péché dans le cœur humain par

⁴¹ Mallet, « ESPÉRANCE, (Théologie) » In ENCYC vol. 5 (1755), 970- 971, ici 970.

⁴² « 4°. En grâce donnée gratuitement & grâce qui rend agréable à Dieu, ou, comme s'expriment les Théologiens, *gratia gratis data*, & *gratia gratum faciens*: par *gratia gratis data*, ils entendent un don surnaturel que Dieu confère à quelqu'un pour le salut & la sanctification des autres, quoique en vertu de ce don il n'opère pas toujours la sienne propre: tels sont le don des langues, le don des miracles, le don de prophétie, &c. Par *gratia gratum faciens*, ils entendent un don surnaturel destiné primitivement & par sa nature à la sanctification & au salut de celui qui le reçoit, & le rendant agréable aux yeux de Dieu. » Anon. « GRACE (en termes de théologie) » In ENCYC, vol. 7 (1757), 800-806, ici 801.

⁴³ Rousseau était également en contact avec plusieurs théologiens, notamment Vernet et on perçoit clairement les influences calvinistes sur Rousseau dans ses écrits. Voir Auguste Dide, *Jean-Jacques Rousseau, le protestantisme et la révolution française* (Paris : E. Flammarion, 1911).

⁴⁴ Ces deux extrêmes sont exprimés par Julie lorsqu'elle reprend Saint Preux : « Votre lettre est, comme votre vie, sublime et rampante, pleine de force et de puérités. » (VI, 8, 687)

⁴⁵ Par "Loi", j'entends loi divine: décalogue et prescriptions mosaïques dans le Pentateuque (Torah).

l'incapacité de ce dernier à y obéir. Il précise : « Ce qui est bon, je le sais, n'habite pas en moi, c'est-à-dire dans ma chair: j'ai la volonté, mais non le pouvoir de faire le bien. Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas ». ⁴⁶ Un peu avant, Paul avait explicité les rapports complexes entre la Loi et le péché : « Car le péché saisissant l'occasion, me séduisit par le commandement, et par lui me fit mourir. La loi donc est sainte, et le commandement est saint, juste et bon... » ⁴⁷ L'exposition de la doctrine paulinienne (qui sera reprise par Saint Augustin et les réformateurs) du péché et de la grâce est complexe et son développement dépasserait le cadre de cette étude. ⁴⁸ Quoi qu'il en soit, dans le cadre de notre argumentation, Julie et Saint Preux, comme le croyant dans une tradition religieuse paulinienne, sont confrontés au même type de défis. La notion de sacrifice est fondamentale pour le croyant, et on la retrouve maintes fois dans la première partie du roman : « Je vois, mon ami, que vous sentez le véritable amour, puisqu'il ne vous a point ôté le goût des choses honnêtes, et que vous savez encore dans la partie la plus sensible de votre cœur faire des sacrifices à la vertu » (I, 13, 61-62). ⁴⁹

⁴⁶ Romains 7, 18-19. Il convient de préciser que le sens du mot « péché » au chapitre 3 dans le texte grec vient du mot *hamatia*, qui traduit l'action pour un archer de manquer sa cible. Comme la flèche manquait le but, on utilisait le terme *hamatia* ; de même, selon Paul, l'homme a manqué le but (Dieu) au travers du péché.

⁴⁷ Romains 7, 11-12.

⁴⁸ Il nous suffira de dire que Saint Augustin, et les réformateurs à sa suite, Jean Calvin en particulier, ont mis l'accent sur la totale dépravation de l'homme, et son incapacité à satisfaire la Loi divine. Ainsi, et c'est tout le sujet de la deuxième lettre de Paul aux Corinthiens (« Vous êtes manifestement une lettre de Christ, écrite, par notre ministère, non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair, sur les cœurs. » 2 Cor. 3 :3), le cœur du croyant est appelé à être transformé par « l'Esprit du Dieu vivant » parce que la Loi, bien qu'écrite avec le doigt de Dieu « sur des tables de pierre », mène à la mort (« Il nous a aussi rendus capables d'être ministres d'une nouvelle alliance, non de la lettre, mais de l'esprit; car la lettre tue, mais l'esprit vivifie. » 2 Cor. 3 :6).

⁴⁹ Cette lettre de Julie suit la lettre 12 dans laquelle Saint Preux lui a fait part de sa philosophie et méthode éducative. Dans cette lettre, Saint Preux explique qu'il vaut mieux « [p]eu lire, et beaucoup méditer » (57), et que pour lui, l'art bien assimilé donne naissance à la morale : « J'ai toujours cru que le bon n'était que le beau mis en action » (ibid., 59).

Plus loin, Claire tente d'encourager et de rassurer sa cousine, Julie par rapport à la chute que cette dernière a expérimentée.⁵⁰ La rhétorique de Claire est très comparable à un discours qui serait tenu par une croyante à une autre croyante dans le combat de la sanctification :

Mais pourquoi tant de pleurs, chère et douce amie? Pourquoi ces regrets plus grands que ta faute, et ce mépris de toi-même que tu n'as pas mérité? Une faiblesse effacera-t-elle tant de sacrifices et le danger même dont tu sors n'est-il pas une preuve de ta vertu? Tu ne penses qu'à ta défaite, et oublies tous les triomphes pénibles qui l'ont précédée. Si tu as plus combattu que celles qui résistent, n'as-tu pas plus fait pour l'honneur qu'elles? Si rien ne peut te justifier, songe au moins à ce qui t'excuse (I, 30, 98).

Notons la mention des « sacrifices », le fait d'avoir été exposée au « danger », dont il semble que Julie peut être pardonnée, puisque, selon Claire, c'est « une preuve de [sa] vertu ». Le lexique qui se rapporte au combat se retrouve dans les termes tels que : « défaite », « triomphes », « combattu », « résistent » et la métaphore militaire accentue le caractère agressif de la lutte contre ce qui s'oppose à la vertu. Les termes « pleurs », « regrets », « faute », « mépris de soi », en revanche, font écho au vocabulaire de la contrition et la repentance. Pour Julie, la faute commise a entaché un amour authentique, et elle ne se remet pas d'avoir cédé aux désirs de Saint Preux.⁵¹ Dans un contexte moins dramatique, cette tension entre le plaisir et la vertu se dégage de l'épisode consacré à Fanchon et son fiancé Claude Anet, où Julie demande à Saint Preux de se rendre à Neuchâtel pour demander une permission de congé pour Anet pour qu'ils puissent se marier. Julie et Saint Preux ont l'occasion de passer un moment ensemble, mais Julie l'enjoint à faire une bonne action. Anticipant son possible refus, elle lui dit : « Je sens combien d'objections

⁵⁰ Dans sa lettre précédente, Julie parle de « [sa] faute » et de « [sa] honte » par rapport à l'acte sexuel qu'elle a commis avec Saint Preux (I, 29, 95).

⁵¹ Qu'elle ne blâme pas du reste, voir I, 29, 96.

ton cœur doit avoir à me faire; doutes-tu que le mien ne les ait faites avant toi? Et je persiste; car il faut que ce mot de *vertu* ne soit qu'un vain nom, ou qu'elle exige des *sacrifices* » (I, 39, 118 italiques ajoutés). Un peu plus loin, elle ajoute : « Tu l'as dit mille fois toi-même: malheur à qui ne sait pas sacrifier un jour de *plaisir* aux devoirs de l'humanité! » (ibid. Italiques ajoutés). Dans une de ses lettres suivantes, elle louera les effets de l'action de Saint Preux : « Que de biens tu as procurés à eux et à nous par ta complaisance, sans parler du compte que je t'en dois tenir ! Tel est mon ami, l'effet assuré des sacrifices qu'on fait à la vertu : s'ils coûtent souvent à faire, il est toujours doux de les avoir faits, et l'on n'a jamais vu personne se repentir d'une bonne action. » (I, 44, 123). Les paroles de Julie sont dignes d'un pasteur ; il n'est d'ailleurs pas anodin que Julie elle-même s'attribuera le sobriquet de « prêcheuse » ; terme qui réapparaîtra au travers des échanges de Julie et Saint Preux (I, 44 ; 45 ; II, 16 ; III, 20 ; IV, 2 ; 9 ; 13 ; VI, 2). En revanche, si Julie peut être comparée aux prédicateurs, sa congrégation, qui ici cible Saint Preux comme ouaille principale, est attentive : « Si mes sermons ne valent pas les leurs [les gens du métier], au moins je vois avec plaisir qu'ils ne sont pas comme eux jetés au vent. » (ibid., 124). On a ici un écho de la plainte de Rousseau dans sa préface : « Il faut des spectacles dans les grandes villes, et des romans aux peuples corrompus. J'ai vu les mœurs de mon temps, et j'ai publié ces lettres. Que n'ai-je vécu dans un siècle où je dusse les jeter au feu! » (5). En d'autres mots, si Julie et Saint Preux sont imparfaits (ils sont partagés entre leurs sentiments mutuels l'un pour l'autre et ont du mal à gérer leurs passions), Rousseau les met à part de manière évidente. Selon lui, si tout un chacun était aussi enclin à la vertu—de manière réceptive comme Saint Preux dans ce cas présent, et de manière performative chez Julie—il n'aurait pas eu à publier ces

lettres.⁵² Si l'on a déjà un avant-goût de la dimension prédicatrice de Julie, cette notion de vertu, et les sacrifices qu'elle exige, prendra pour la protagoniste principale une dimension encore plus personnelle dans la lettre 18 de la troisième partie.

Clairement, l'hypocrisie dénoncée par l'injonction biblique à propos des scribes et des pharisiens que Jésus critique amèrement, « ils disent, mais ne font pas » ne s'applique pas aux deux personnages principaux du roman.⁵³ En effet, lorsque Saint Preux se justifiera de ne pas vouloir de salaire pour les services qu'il offre à son élève, il aura cette parole, rappelant une imprécation biblique : « malheur à quiconque prêche une morale qu'il ne veut pas pratiquer. » (I, 24, 85). Ainsi, le type de vertu à laquelle ils aspirent n'est pas un masque qu'ils porteraient comme les acteurs de la tragédie grecque que l'on qualifiait d'« hypocrites » ; c'est une véritable morale en action.⁵⁴

⁵² Bien évidemment, Rousseau « joue » avec ses lecteurs potentiels, et justifie la publication de son roman de la sorte. Malgré cela, le ton du premier paragraphe de la préface (1759) rappelle sans équivoque celui employé dans *La Lettre à d'Alembert sur les spectacles* publiée juste quelques mois auparavant (1758).

⁵³ Matthieu 23 : 3.

⁵⁴ Les versets bibliques suivants s'appliquent parfaitement à ce que Julie et Saint Preux ne veulent pas incarner : Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous purifiez l'extérieur de la coupe et de l'assiette, mais l'intérieur est rempli de cupidité et d'intempérance ! Pharisien aveugle, purifie d'abord l'intérieur de la coupe, afin que l'extérieur aussi devienne pur. Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis à la chaux : à l'extérieur ils ont une belle apparence, mais l'intérieur est rempli d'ossements et de toutes sortes de choses impures. C'est ainsi que vous, à l'extérieur, pour les gens, vous avez l'apparence d'hommes justes, mais à l'intérieur vous êtes pleins d'hypocrisie et de mal (Matthieu 23 : 25-28) S'il était besoin de démontrer que Rousseau a le passage de Matthieu 23 en tête, il suffit de se tourner vers la lettre VI, 6, 666 : « Ce sont là, ce me semble, des maximes de votre morale; ce sont donc aussi des règles de votre conduite: car vous avez toujours méprisé ceux qui, contents de l'apparence, parlent autrement qu'ils n'agissent, et chargent les autres de lourds fardeaux auxquels ils ne veulent pas toucher eux-mêmes. » dont la dernière phrase est la retranscription du verset 4 : « Ils attachent de pesants fardeaux, difficiles à porter, et ils en chargent les épaules des gens ; mais eux-mêmes ne veulent pas les remuer du doigt. »

Le mariage : compromis de vertu humaine et divine

La mise à l'écart, la séparation du monde et l'esprit de sacrifice, pratiques essentielles de la sanctification, trouvent leur application ultime dans le mariage non souhaité de Julie avec M. de Wolmar. Si le second discours de Rousseau avait été blâmé pour avoir tenté de se substituer au mythe édénique des origines, les différentes étapes du plan du salut biblique se retrouvent en filigrane, mais avec force, tout au long de *La Nouvelle Héloïse* dans la vie de Julie.⁵⁵

Le récit du salut biblique se décompose ainsi : une phase idyllique dans le jardin d'Eden, où l'homme et la femme vivent en harmonie avec Dieu ; la phase de la faute (le péché) qui provoque la chute et la séparation de l'homme d'avec Dieu ; Une phase dans laquelle Dieu se fait homme et s'incarne en Jésus Christ pour se donner en sacrifice pour la rédemption des péchés (la Passion), suivie de la résurrection. Observons comment les personnages du roman de Rousseau évoluent au travers d'une structure narrative et conceptuelle qui fait écho à ce découpage.

Tout d'abord l'« Eden » de Julie est caractérisé par deux mouvements différents : celui de l'amour qu'elle a vécu avec Saint Preux, et celui de la soumission à ses parents. Dans les deux cas, c'est sous le signe du regret et de la nostalgie qu'elle y fait allusion, une sorte de paradis perdu : quand elle veut sensibiliser Saint Preux à l'idée d'une innocence révolue, elle lui remémore leurs moments de pureté, quand ils n'étaient pas encore « avilis »: « Rappelez-vous ce temps de bonheur et d'innocence... Relisez nos premières lettres, songez à ces moments si courts et trop peu goûtés où l'amour se parait à nos yeux de tous les charmes de la vertu, et où nous nous aimions trop pour former entre nous des liens désavoués par elle. Qu'étions-nous et que sommes-nous devenus ? » (III, 18, 352). L'amour était alors acceptable : « au moins la vertu leur était toujours chère; ils l'aimaient encore et la savaient encore honorer; ils s'étaient moins

⁵⁵ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754).

corrompus qu'avilis » (ibid.). Les termes « corrompus » et « avilis » nuancent le portrait idyllique de la relation entre Julie et Saint Preux et le regard que celle-ci y porte, et annoncent le paradoxe entre un certain *telos* (une aspiration à la vertu pour les deux protagonistes) et les faits (échec partiel dans cette quête), « et l'on se réveille épouvanté de se trouver couvert de crimes avec un cœur né pour la vertu » (III, 18, 353). Mais l'union entre les deux jeunes amants, dans les premières pages du roman, se veut être sous le regard divin : « J'ose me flatter quelquefois que *le ciel* a mis une conformité secrète entre nos affections, ainsi qu'entre nos goûts et nos âges » (I, 1, 32), écrit Saint Preux ; il continue : « ô Julie! si cet accord venait de plus loin... si *le ciel* nous avait destinés... toute la force humaine... Ah! pardon! je m'égare: j'ose prendre mes vœux pour de l'espoir » (ibid., 33, je souligne). Ainsi, comme Adam et Ève dans le jardin biblique, Julie et Saint Preux évoluent initialement sous l'œil bienveillant du « ciel » et espèrent sa bénédiction.

L'intimité entre la créature et le créateur dans le jardin d'Eden est source de liberté et de bien-être pour le couple biblique : « L'homme et sa femme étaient tous deux nus, et ils n'en avaient point honte. »⁵⁶ Cette sécurité se trouve compromise après la désobéissance et la séparation entre l'homme et Dieu :

Alors ils entendirent la voix de l'Éternel Dieu, qui parcourait le jardin vers le soir, et l'homme et sa femme se cachèrent loin de la face de l'Éternel Dieu, au milieu des arbres du jardin. Mais l'Éternel Dieu appela l'homme, et lui dit: Où es-tu? Il répondit: J'ai entendu ta voix dans le jardin, et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché.⁵⁷

Le parallèle entre le passage de la Genèse et ce qu'exprime Julie est étonnant :

⁵⁶ Genèse 2 : 25

⁵⁷ Ibid., 3 : 8-10

Hélas! qu'est devenu ce temps heureux où je menais incessamment sous leurs yeux une vie innocente et sage, où je n'étais bien que contre leur sein, et ne pouvais les quitter d'un seul pas sans déplaisir? Maintenant, coupable et craintive, je tremble en pensant à eux; je rougis en pensant à moi; tous mes bons sentiments se dépravent, et je me consume en vains et stériles regrets que n'anime pas même un vrai repentir (I, 37).

Le sentiment de faute de Julie et l'émotion qui l'accompagne (« coupable et craintive ») fait écho à la parole d'Adam (« j'ai eu peur... et je me suis caché »). La relation entre Julie et ses parents évoque celle entre Dieu et ses premiers enfants. C'est d'ailleurs motivée par son père que Julie se résigne à épouser Wolmar, « Liée au sort d'un époux [Wolmar], *ou plutôt aux volontés d'un père*, par une chaîne indissoluble » (III, 18, 340, je souligne). De même, lorsqu'elle relate comment elle se retrouve acculée face à la décision de son père, et qu'elle ne peut se résigner à ne plus aimer Saint Preux, elle décrit un processus qui rappelle l'incapacité d'Ève à résister au serpent dans la Genèse⁵⁸ : « le crime perdit son horreur à mes yeux... mon cœur était si corrompu » (351). Enfin, de même que la désobéissance de l'homme dans le jardin d'Eden trouble leur paix, elle regrette : « un instant de faiblesse les [Julie et Saint Preux] égara ; ils s'oublièrent dans les plaisirs » (Ibid., 352). Ainsi, la tension que ressent Julie entre ses sentiments et l'idée qu'elle se fait d'une femme vertueuse (ou plutôt celle qu'exprime Rousseau ici) est étroitement liée avec le rapport aux parents, et dans ce cas précis, l'autorité paternelle. C'est d'ailleurs face aux larmes de son père qu'elle capitule (« O mon père ! j'avais des armes contre vos menaces, je n'en ai point contre vos pleurs », *ibid.*, 349). Comme Adam et Ève marchaient devant Dieu avant la chute (Genèse 1 et 2), Julie vivait sous le regard de ses parents

⁵⁸ Genèse 3 : 6

« une vie innocente et sage ». Dès lors, la rupture avec les parents (quelle que soit la nature de cette rupture) signifie pour Julie une rupture avec la vertu.

Vertu naturelle/divine

Il importe ici d'établir ce qui est entendu par « vertu » dans ce contexte. En effet, si, comme nous l'avons vu selon le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762, elle consiste en une « habitude, disposition habituelle de l'âme qui porte à faire le bien & à fuir le mal », « faire le bien » consisterait pour Julie à accepter le mariage avec Wolmar, et « fuir le mal », à renoncer à une union avec Saint Preux. Or, elle décrit une situation complètement inverse : « l'aveugle amour, me disais-je, avait raison : nous étions faits l'un pour l'autre ; je serais à lui [Saint Preux] si l'ordre humain n'eût troublé les rapports de la nature ; et s'il était permis à quelqu'un d'être heureux, nous aurions dû l'être ensemble » (Ibid., 340-341).⁵⁹ Certes, elle précise dans la phrase qui précède : « Il n'y a pas deux mois que je pensais encore ne m'être pas trompée » (ibid., 340), ce qui implique donc qu'elle a changé d'avis. Rousseau, au travers de son héroïne, semble regretter ce désaccord entre « l'ordre humain » et « les rapports de la nature »,⁶⁰ Milord Edouard avait évoqué le fait que « Ces deux belles âmes sortirent l'une pour l'autre des mains de la

⁵⁹ Ces rapports de la nature sont pleinement exprimés par Saint Preux : « Non, connaissez le enfin, ma Julie, un éternel arrêt du ciel nous destina l'un pour l'autre; c'est la première loi qu'il faut écouter, c'est le premier soin de la vie de s'unir à qui doit nous la rendre douce. Je le vois, j'en gémis, tu t'égaras dans tes vains projets, tu veux forcer des barrières insurmontables, et négliges les seuls moyens possibles; l'enthousiasme de l'honnêteté t'ôte la raison, et ta vertu n'est plus qu'un délire » (I, 26, 92).

⁶⁰ N'est-ce pas ce qu'il regrette dans le *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750) ? Également dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*: La vie en société (inversement à celle de la nature) a apporté toute une série de « maux » divers : l'excès d'oisiveté, l'excès de travail, trop de nourriture, pas assez... (179).

nature »⁶¹, et met en lumière l'opposition entre la volonté humaine et la volonté divine.⁶² La position paradoxale de Julie explicite clairement la position de Rousseau par rapport au mariage arrangé et l'abus de l'autorité parentale. C'est ici la tension entre l'idéal divin (teinté de nature), qui marie les êtres selon leurs instincts et passions, et les conventions sociales : les deux amants auraient dû être des témoins qui éclairaient les hommes (« elles [ces deux belles âmes] eussent éclairé la terre de leurs exemples ») mais le « père barbare » de Julie compromet le plan divin, pour ainsi dire, puisque le mariage entre Wolmar et Julie, *contre-nature*, devra avoir lieu.

Ainsi, le divin dans *La Nouvelle Héloïse* est associé à ce qui est naturel (la relation entre Julie et Saint Preux), mais les conventions sociales, même si dénaturées, sont un impératif qui doit être honoré. En effet, dans d'autres écrits de Rousseau, on constate que même si « la nature [...] ne ment jamais », il importe de respecter « l'ordre social »⁶³ puisqu'il est impossible de revenir à « l'état de nature »⁶⁴. Le père de Julie entend bien mettre en vigueur cet ordre social, fondé sur un idéal aristocratique,⁶⁵ et la « place » dans la société, le statut sont des valeurs qui perdurent pour la famille d'Étange. La famille, l'amitié et l'honneur qui s'y rattache ont

⁶¹ ainsi que par Milord Edouard : « Ces deux belles âmes sortirent l'une pour l'autre des mains de la nature ; c'est dans une douce union, c'est dans le sein du bonheur que, libres de déployer leurs forces et d'exercer leurs vertus, elles eussent éclairé la terre de leurs exemples. Pourquoi la vanité d'un père barbare cache-t-elle ainsi la lumière sous le boisseau, et fait-elle gémir dans les larmes des cœurs tendres et bien faisans nés pour essuyer celles d'autrui ? Le lien conjugal n'est-il pas le plus libre ainsi que le plus sacré des engagements ? Oui, toutes les lois qui le gênent sont injustes ; tous les pères qui l'osent former ou rompre sont des tyrans. Ce chaste nœud de la nature n'est soumis ni au pouvoir souterrain ni à l'autorité paternelle, mais à la seule autorité du père commun qui sait commander aux cœurs, et qui leur ordonnant de s'unir, les peut contraindre à s'aimer. » (II, 2, 193-194)

⁶² Les « mains de la nature » et le « chaste nœud de la nature » sont juxtaposés au « père commun ». Religion naturelle et christianisme sont ainsi mis côte à côte.

⁶³ « Mais l'ordre social est un droit sacré, qui sert de base à tous les autres. Cependant ce droit ne vient point de la nature ; il est donc fondé sur des conventions » *Du Contrat social*, 46.

⁶⁴ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 168-169.

⁶⁵ « mais la qualité qui vous manquait le rendit insensible à toutes celles que vous possédiez ; et s'il convenait que la naissance ne les pouvait remplacer, il prétendait qu'elle seule pouvait les faire valoir » (343).

également une importance capitale ; le père de Julie, à propos de M. de Wolmar, « souhaitait se faire un gendre de son ami » (ibid., 343), mais surtout, ce sont les liens entre Julie et son père qui priment : « Il est temps de sacrifier au devoir et à l'honnêteté une passion honteuse qui vous déshonore et que vous ne satisferez jamais qu'aux dépens de ma vie » (ibid., 349) et : « l'honneur a parlé et dans le sang dont tu sors, c'est toujours lui qui décide » (ibid., 350). En ce sens, M. d'Étange incarne un idéal cornélien qui privilégie l'honneur à l'amour.⁶⁶

La difficulté qu'éprouve Julie à renoncer à son amour avec Saint Preux fait d'elle une criminelle et l'identifie par association au « méchant ». À la lumière de tous ces événements, et avec un certain recul nourri de l'expérience qu'elle va partager plus loin dans la lettre, elle déclare maintenant : « Mais il n'est pas si facile qu'on pense de renoncer à la vertu. Elle tourmente longtemps ceux qui l'abandonnent ; et ses charmes, qui font les délices des âmes pures, font le premier supplice du méchant, qui les aime encore et n'en saurait plus jouir » (ibid., 344).

Cette idée d'une vertu à laquelle elle aurait goûté, mais dont elle ne pourrait « plus jouir » a des accents bibliques incontestables : dans le livre de la Genèse, Lot, le neveu d'Abraham, « le père de la foi » selon Paul⁶⁷, s'est compromis en vivant dans la ville de Sodome, ville qui a été jugée par Dieu.⁶⁸ Or, on retrouve dans le Nouveau Testament cette phrase au sujet de Lot : « Car cet [homme] juste, qui demeurait parmi eux, les voyant et les entendant, affligeait tous les jours son âme juste, à cause de leurs méchantes actions. »⁶⁹ Cette phrase, en tant qu'intertexte

⁶⁶ Voir notamment Pierre Corneille, *Le Cid* où Rodrigue, par honneur, choisit de venger son père en tuant le père de Chimène, et ainsi renonce à son amour.

⁶⁷ Idée qui est développée dans Romains 4 et Hébreux 11.

⁶⁸ Genèse 13:13: « Les gens de Sodome étaient méchants, et de grands pécheurs contre l'Éternel. »

⁶⁹ 2 Pierre 2: 8

conscient ou inconscient de la part de Rousseau, pourrait s'appliquer à Julie, qui, bien qu'ayant un cœur « fait pour la vertu » (344), ne pouvait aimer Saint Preux tout en restant en même temps « innocen[te] » (ibid.). Elle en vient à se poser des questions similaires à celles que le croyant, cherchant à marcher dans la sainteté mais chutant de temps à autre, « on se détourne d'un seul pas de la droite route » (353). Elle se demande également : « Comment l'attrait de la vertu ne dégoûte-t-il pas pour toujours du vice ceux qui l'ont une fois connue? » (ibid.).

Ce combat et ces tensions causés par cette quête impossible de la vertu semblent trouver, au moins pour un temps, un dénouement au milieu du roman. Ce dénouement implique une forme de mort pour Julie. Jusqu'au jour de la cérémonie, le mariage avec Wolmar est vécu comme une imposition, un événement auquel elle doit se résigner. Comme nous l'avons vu, plusieurs passages du roman tendent à montrer que la vraie union amoureuse devait être entre Julie et Saint Preux. D'une certaine façon, Julie doit mourir à elle-même afin de renoncer à Saint Preux, et s'unir avec Wolmar. Cette mort (symbolique) nécessaire qui a pour conséquence l'affranchissement d'une alliance antérieure se retrouve dans les écrits de Paul.

Julie, en renonçant définitivement à son union avec Saint Preux, et en abdiquant face à la volonté de son père, opère une abnégation totale de ses désirs. Son sacrifice est de nature christique dans le sens où elle fait don de sa propre personne pour le « salut » des autres. Dans les chapitres 6 et 7 de l'épître aux Romains, l'apôtre fait état du statut du croyant face à la Loi, au péché, et la grâce. Pour ce faire, il emploie la métaphore du mariage. De même qu'une femme mariée n'est pas adultère en se mariant à un autre si son mari meurt, car elle n'est plus tenue par les liens du contrat marital, le croyant qui meurt à la Loi n'est plus tenu de s'y soumettre.⁷⁰ Or,

⁷⁰ 1 Ignorez-vous, mes frères - car je parle à des hommes qui connaissent la Loi, - que l'homme est sous l'empire de la loi aussi longtemps qu'il vit? 2 Ainsi une femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant; mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. 3 Si donc, du vivant de son mari, elle épouse un autre homme, elle sera appelée adultère; mais si son mari meurt, elle est affranchie de la loi, en sorte qu'elle n'est plus

dans le cas de Julie, ce n'est pas son « mari » (Saint Preux, mari naturel) qui meurt, mais elle-même : « Le jour qui devait m'ôter pour jamais à vous et à moi me parut le dernier de ma vie » (353), et c'est dans le contexte de ce combat intérieur, dans lequel Julie avait confessé l'immortalité de son attachement à Saint Preux⁷¹ qu'elle considère son mariage imminent avec M. de Wolmar comme une mort, « j'aurais vu les apprêts de ma sépulture avec moins d'effroi que ceux de mon mariage » (ibid.). De manière négative, Julie incarne un abandon christique en se soumettant à la volonté de son père ; alors qu'elle voue à son amant « un amour éternel », elle « fu[t] menée au Temple comme une victime impure, qui souille le sacrifice où l'on va l'immoler » (ibid.).⁷²

Intervention du divin

L'utilisation que fait Rousseau du divin dans son roman est complexe à déchiffrer, et les interprétations possibles dépendent du point de vue des protagonistes choisi : d'un côté, pour Julie, Saint Preux, et Milord Edouard, le Ciel bénit l'amour des deux amants ; de l'autre, Julie est socialement contrainte d'épouser Wolmar, et c'est, comme nous allons le voir, de manière surnaturelle qu'elle est encouragée. Le dieu de *La Nouvelle Héloïse* serait-il schizophrène ? Alors qu'il approuve l'amour entre Julie et Saint Preux, il agit en même temps directement sur Julie pour sceller son union avec Wolmar ? Je dirais que cette ambivalence est volontaire de la

adultère en devenant la femme d'un autre mari. 4 Ainsi, mes frères, vous aussi vous êtes morts à la Loi, par le corps de Jésus-Christ, pour que vous soyez à un autre, à celui qui est ressuscité des morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu (Romains 6 :1-4).

⁷¹ : « C'en est trop, c'en est trop. Ami, tu as vaincu. Je ne suis point à l'épreuve de tant d'amour ; ma résistance est épuisée... ta Julie sera toujours tienne, elle t'aimera toujours » (334)

⁷² Dans la tradition chrétienne, Esaïe 53 :7 fait allusion au messie martyr : « Il a été maltraité et opprimé, Et il n'a point ouvert la bouche, Semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie, A une brebis muette devant ceux qui la tondent; Il n'a point ouvert la bouche. »

part de Rousseau ; en donnant à son héroïne un rôle de victime expiatoire, il légitime le caractère intègre de celle-ci : Julie ne vit pas pour ses passions, mais elle poursuit un idéal supérieur. Ce crédit, fondé sur le sacrifice de son personnage éponyme, permettra à Rousseau de critiquer avec plus d'autorité les faux-dévots dans les parties ultérieures du roman. Si Julie n'avait pas été érigée au rang de victime-martyr, exemple suprême d'obéissance et de dévotion, ses condamnations tomberaient à plat.

C'est en effet à contrecœur que Julie décide de s'unir à Wolmar. Rousseau, cependant, en soumettant son héroïne à cette péripétie, fait que celle-ci transcende sa propre volonté et laisse au divin l'opportunité de se manifester de manière extraordinaire. En pénétrant dans l'église, Julie, semblable aux héros bibliques face à la manifestation divine, ressent une « terreur » qui « vint saisir [son] âme », une « frayeur » qui la fait presque « tomber en défaillance » (353). L'entrée de Julie dans l'Eglise coïncide avec son entrée dans sa nouvelle « carrière » dans laquelle elle veut emmener Saint Preux à sa suite (340). Ainsi, l'espace, le lieu dans lequel elle se trouve ont une incidence fondamentale sur les sens de Julie.⁷³ Par trois fois, en l'espace de quelques lignes, le verbe sentir est utilisé : « je sentis... une sorte d'émotion... », « je sentis mon trouble », « je crus sentir intérieurement » (353-354). Nous avons la même insistance avec d'autres termes similaires : « que je n'avais jamais *éprouvée* », « me fit une telle *impression* » (ibid. je souligne). La transformation spirituelle de Julie s'opère au niveau des sens : la vue (« s'il me laissait apercevoir les objets », 353 ; « je crus voir l'organe de la providence », 354), l'ouïe : (« le profond silence », « et entendre la voix de Dieu dans le ministre », 354). Le discours rappelle encore une fois celui de la Genèse : « Une puissance inconnue sembla corriger tout à coup le

⁷³ On peut comparer avec la façon dont le milieu parisien avait influencé Saint Preux lors de son séjour et l'avait conduit à un comportement dissolu. II, 26.

désordre de mes affections et les rétablir selon la loi du devoir et de la nature » (ibid.). Le « tout à coup » syntaxique illustre le caractère soudain, abrupt, presque brutal de l'intervention de cette « puissance inconnue » dans la vie de Julie, et accentue sur le plan sémantique la dimension miraculeuse et inattendue de cette occurrence divine. A la manière de l'Esprit de Dieu qui « se mouvait au-dessus des eaux », organise, sépare, met de l'ordre, et crée, la « puissance inconnue » remet de l'ordre dans le cœur de Julie.⁷⁴ Le dilemme auquel celle-ci avait fait face jusqu'à son entrée dans l'église prend subitement fin : les « affections », qu'elle avait pour Saint Preux (qu'elle décrit plus haut comme « premières ») et qu'elle ne « pouvai[t] déraciner de [son] cœur » (353) passent instantanément du stade du *désordre* à celui du *rétablissement*. La nouvelle vie qui lui est insufflée (qui rappelle le passage dans la Genèse dans lequel Dieu insuffle sa vie dans le corps inanimé d'Adam) prend sa source dans le divin, mais se matérialise sur le plan terrestre. Si le Ciel (« l'organe de la providence » ; « la voix de Dieu » ; la « puissance inconnue », 354) touche la terre, et que Julie naît de nouveau (« je crus me sentir renaître », 355), c'est que, pour un temps au moins, la transcendance éloignée des déistes vient comme court-circuiter le cœur de Julie, et « rétablir » celui-ci « selon la loi du devoir et de la nature ».⁷⁵ On a ainsi une conception rousseauiste d'un entre-deux où le transcendant fait irruption dans la vie de Julie et le divin devient immanent et personnel, quand bien même de manière ponctuelle.

⁷⁴ Genèse 1:1 : « Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. ² La terre était informe et vide: il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. ³ Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut. » Etc.

⁷⁵ Le déisme « à la Voltaire » considère la divinité comme à l'origine de la création du monde, mais retirée des affaires et préoccupations humaines. Georg Lukács oppose l'immanence du divin et la collectivité de la période « épique » (Dieu et la communauté évoluent ensemble ; il n'y a pas de réelle séparation) à une transcendance absente du roman du 19^{ème} siècle (les individus sont aliénés du divin et les uns des autres). Voir *Théorie du roman* (Berlin : Paul Cassirer, 1920).

Nombre de chercheurs s'accordent pour dire que cette lettre constitue le cœur du roman.⁷⁶ Ce qui est frappant, et c'est ce qui rend cette lettre si intéressante pour mon propos, c'est la rhétorique chrétienne de la sanctification qui s'en dégage. Si elle se sent « coupable et non dépravée » (344), c'est parce qu'elle a conscience de son état. Quand elle relate comment elle a succombé à l'amour de Saint Preux, mais aussi comment cet amour était accompagné d'un sentiment amer (« La tristesse et l'amour consumaient mon cœur », 343), et qu'elle revient ensuite sur les épisodes du bosquet, elle soutient que si elle s'est donnée, c'était pour le (Saint Preux) « sauver ». Elle avait d'ailleurs auparavant expliqué à Claire que c'était par pitié qu'elle avait succombé aux avances de Saint Preux (I, 29). Par ailleurs, les combats auxquels Julie fait allusion⁷⁷ mettent en évidence la tension entre l'être social et l'être intérieur, et ce qui les sépare. Aussi, ces luttes rappellent la distinction que Paul fait entre la vraie repentance et la fausse, et laisse supposer que Julie, complaisante avec son « crime », n'éprouve pas « une tristesse selon Dieu. »⁷⁸ Par ce procédé, Rousseau continue de ternir l'image de Julie aux yeux de Saint Preux, mais surtout à ceux des lecteurs. En créant un tel contraste entre une amante impulsive et une Mme de Wolmar posée, Rousseau se constitue une arme de choix pour condamner les

⁷⁶ Bernard Gagnebin et Marcel Raymond font une synthèse des différentes études qui mettent en évidence « la signification exceptionnelle de cette lettre, sa place dominante, au centre de l'œuvre, 'géographiquement' si l'on ose dire et spirituellement » (note 1 de la p.340, 1538).

⁷⁷ « A force de vouloir étouffer le reproche sans renoncer au crime, il m'arriva ce qu'il arrive à toute âme honnête qui s'égare et qui se plait dans son égarement. Une illusion nouvelle vint adoucir l'amertume du repentir », 344

⁷⁸ 2 Corinthiens 7 :9 je me réjouis à cette heure, non pas de ce que vous avez été attristés, mais de ce que votre tristesse vous a portés à la repentance; car vous avez été attristés selon Dieu, afin de ne recevoir de notre part aucun dommage. 10En effet, la tristesse selon Dieu produit une repentance à salut dont on ne se repent jamais, tandis que la tristesse du monde produit la mort. 11Et voici, cette même tristesse selon Dieu, quel empressement n'a-t-elle pas produit en vous! Quelle justification, quelle indignation, quelle crainte, quel désir ardent, quel zèle, quelle punition! Vous avez montré à tous égards que vous étiez purs dans cette affaire....

philosophes qui justifient l'immoralité.⁷⁹ Ainsi, contrairement à ces derniers, elle répète ce qu'elle a affirmé plus haut (344), à savoir qu'on peut être appelé à la vertu comme on est appelé au salut, mais que le « combat » (343) est rude : « et l'on se réveille épouvanté de se trouver couvert de crimes avec un cœur né pour la vertu » (353). D'un point de vue rhétorique, Julie, qui essaie de convaincre Saint Preux de changer, met tout en œuvre pour créer un écart entre d'un côté des aspirations pures et louables (« un cœur né pour la vertu »), de l'autre une relation criminelle et vouée à l'échec de par son impossible viabilité. C'est comme si pour pouvoir l'aveugler de la lumière qu'elle va lui communiquer, elle doit s'assurer que Saint Preux comprenne à quel point ils étaient dans les ténèbres. Julie jouerait, de ce point de vue-là, le rôle du Saint Esprit dans la vie de Saint Preux.⁸⁰

Julie revisite les moments dans lesquels elle a «céd[é] aux désirs » (356) ; elle explique qu'elle n'était pas à l'abri de s'abandonner « à un autre amant » puisqu'elle n'avait que si peu résisté à Saint Preux. Elle conclut son autoaccusation ainsi : « d'une amante abusée je devenais une fille perdue, l'opprobre de mon sexe, et le désespoir de ma famille. » (ibid.) En utilisant la même expression qu'il avait utilisé dans sa préface (« fille perdue », 6), Rousseau entend mettre en évidence le mécanisme de la chute. Si auparavant, sa cousine Claire avait pu avoir une part de responsabilité (voir I, 27 dans laquelle elle demande à Saint Preux de venir au chevet de Julie), Julie assume désormais entièrement. Le mariage avec Wolmar exemplifie les forces auxquelles Julie doit résister (notamment celles de son propre cœur et des passions, III, 18, 357) ; ainsi, la

⁷⁹ En particulier lorsque Julie leur reproche leur attitude face à l'adultère et qu'elle dénonce leur « orgueilleuse philosophie » (360).

⁸⁰ Le Christ, dans l'évangile de Jean, prévoyant sa mort, sa résurrection et sa réunion avec le Père, fait un discours dans lequel il explique à ses disciples combien il leur est « avantageux » qu'il s'en aille: « Et quand il [le Consolateur—le Saint Esprit] sera venu, il convaincra le monde en ce qui concerne le péché, la justice, et le jugement ». Une autre version dit : « il établira la culpabilité du monde en matière de péché,... » (nouvelle traduction liturgique)
<http://www.aelf.org/bible-liturgie/Jn/Evangile+de+J%C3%A9sus-Christ+selon+saint+Jean/chapitre/16>

filles qui ne maîtrisent pas leurs passions, n'embrassent pas la vertu, et ne se soumettent pas à l'autorité paternelle ; la fille qui ne se marie pas avec quelqu'un de son rang, selon les règles d'une certaine société, est « perdue ». « Qui », comme le répète cinq fois Julie, l'a empêché de tomber, et lui a conservé toute sa dignité ? « L'auteur de toute vérité », la « Providence éternelle » (ibid.), les injonctions de Claire (et autres de rester sensible au "noble enthousiasme de l'honnête et du beau" I, 30) sont comme transcendées et élevées au domaine du sublime. Il s'ensuit une apologie de la religion authentique qui n'aurait rien à envier à un pasteur ou prêtre de l'époque. Rousseau transpose sur le plan social des principes bibliques célébrant l'union entre un homme et une femme (et la nécessité de préserver cette union de l'infidélité) comme moyen de sanctification menant à Dieu.⁸¹

Ainsi, les références bibliques, directes ou indirectes, qui étaient déjà abondantes, servent de pierre angulaire à l'institution du mariage et alimentent et sous-tendent la transformation de Julie :

La pureté, la dignité, la sainteté du mariage, si vivement exposées dans les paroles de l'Écriture, ses chastes et sublimes devoirs si importants au bonheur, à l'ordre, à la paix, à la durée du genre humain, si doux à remplir pour eux-mêmes; tout cela me fit une telle impression, que je crus sentir intérieurement une révolution subite (III, 18, 354).

Citons quelques parallèles : « L'idée même de souiller le lit conjugal ne leur fait plus d'horreur... ils méditent des adultères » (352) rappelle presque mot pour mot l'injonction de la lettre aux Hébreux dans le Nouveau Testament : « Que le mariage soit honoré de tous, et le lit conjugal exempt de souillure, car Dieu jugera les impudiques et les adultères » (Hébreux

⁸¹ Cela sera peut-être amené à être nuancé plus loin si Starobinski a raison : « Entre l'absolu de la communauté et l'absolu du salut personnel, il [Rousseau] a opté pour le second. La mort de Julie signifie cette option. (*La Transparence et l'obstacle*, 148).

13 :4) ; « L'œil éternel qui voit tout, disais-je en moi-même, lit maintenant au fond de mon cœur » (354) évoque la même lettre : « Nulle créature n'est cachée devant lui, mais tout est à nu et à découvert aux yeux de celui à qui nous devons rendre compte » (Hébreux 4 : 13). Ces ordonnances bibliques devaient être bien connues de Rousseau pour qu'il les place ainsi dans la bouche de Julie.⁸² La différence est que pour l'auteur de la lettre aux Hébreux, la sainteté, la sanctification n'est pas un but en soi, mais tend à réconcilier l'homme avec Dieu ; elle est en fait une condition incontournable : « Recherchez la paix avec tous, et la sanctification, sans laquelle personne ne verra le Seigneur » (Hébreux 12 :14). En revanche, si Julie « cru[t] [se] sentir renaître... recommencer une autre vie » (355), ce n'est pas pour « entrer dans le royaume de Dieu », mais parce qu'elle se sent capable maintenant d'aimer Saint Preux « sans rougir » (ibid.).⁸³

Certains critiques ont mis l'accent sur le fait que Rousseau prônait une « religion du cœur ». ⁸⁴ Mais si Julie reconnaît qu'elle entendait auparavant « la voix secrète qui ne cessait de

⁸² « À l'époque de l'aristocratie de cour et des philosophes encyclopédistes, ennemis de Dieu, il [Rousseau] est celui dont la lecture régulière du soir est la Bible. Il la lit avec passion et recueillement plusieurs fois de suite, de la Genèse à l'Apocalypse. Elle meuble sereinement et fidèlement ses longues insomnies. » Hebding, *Jean-Jacques Rousseau, les Lumières grâce à Dieu*, 37.

⁸³ Voir la discussion entre Jésus et Nicodème dans l'évangile de Jean 1 :3-7 : 3Jésus lui répondit: En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu. 4Nicodème lui dit: Comment un homme peut-il naître quand il est vieux? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître? 5Jésus répondit: En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Nicodème lui dit: Comment un homme peut-il naître quand il est vieux? Peut-il rentrer dans le sein de sa mère et naître? 6Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. 7Ne t'étonne pas que je t'aie dit: Il faut que vous naissiez de nouveau.

⁸⁴ A.C. Armstrong, bien que nuançant son propos, "To conclude that Rousseau finds the sole reason for belief in this emotional experience would be an unfair exaggeration of his position" (255) est un bon exemple de ceux qui ont mis l'accent sur le sentiment intérieur chez Rousseau. Voir "The Idea of Feeling in Rousseau's Religious Philosophy," *Archiv fuer Geschwulfsforschung*, 24, (1911), 242-260; en particulier: "Sentimental deism, therefore, is the established formula for Rousseau's religious philosophy. His is the religion of the inner light, founded on the *sentiment intérieur*", 243. Jean Starobinski parle d'un "moi [qui] accapare l'histoire sainte" in *L'œil vivant*, 179 en particulier.

murmurer au fond de [s]on cœur » (356), et qui maintenant « s'élève et tonne avec plus de force » (ibid.), elle garde cependant un sentiment de méfiance par rapport à celui-ci : « je vis clairement où je devais chercher désormais la force dont j'avais besoin pour résister à mon propre cœur, et que je ne pouvais trouver en moi-même » (357). D'ailleurs tout au long de cette lettre, c'est une soumission permanente de son cœur qu'elle offre à Dieu, « Je remets mon cœur sous ta garde et mes désirs en ta main » (ibid.) ; auparavant, elle avait clairement sous-entendu que c'est Dieu qui changeait son cœur « Daigne accepter d'un cœur épuré par tes soins l'hommage que toi seule rends digne de t'être offert » (356). Il est vrai que par deux fois, Julie explicite qu'elle a été rendue à elle-même : une fois au travers de Dieu (356), une autre fois par le biais de son mari (365). Mais c'est indépendamment d'elle-même : « la main secourable qui m'a conduite à travers les ténèbres est celle qui lève à mes yeux le voile de l'erreur et me rend à *moi malgré moi-même* », (356 je souligne).⁸⁵ Cette révolution chez Julie fait que les choses ne seront plus jamais les mêmes entre les deux jeunes amants de la première moitié du roman : « Tout est changé entre nous; il faut nécessairement que votre cœur change. Julie de Wolmar n'est plus votre ancienne Julie; la révolution de vos sentiments pour elle est inévitable, et il ne vous reste que le choix de faire honneur de ce changement au vice ou à la vertu » (363).

Julie précède ainsi Saint Preux dans cette carrière qui lui permet d'être vertueuse en paroles et en actions. Il ne s'agit plus seulement d'une aspiration, mais d'une réalité qu'elle vit. Nous avons vu que, pour Rousseau, au moins par le biais de son héroïne, l'intervention du surnaturel divin était nécessaire pour occasionner un tel changement. Mais, comme nous allons le voir, Julie ne délaisse pas la raison pour autant.

⁸⁵ L'influence augustinienne, qu'elle vienne du calvinisme ou du jansénisme chez Rousseau, est très manifeste.

Une raison sanctifiée au service d'une morale en action

Julie, qui représente un prototype de l'être idéal aux yeux de Rousseau⁸⁶, est une préfiguration fictionnelle du « théisme rationaliste » que l'on retrouvera dans *La Profession de foi du vicaire savoyard*.⁸⁷ Si elle enjoint Saint Preux à adorer « l'Être Éternel » et à détruire « ces fantômes de raison » (358), elle reconnaît qu'il y a une « saine raison » qui provient de Dieu (362). En revanche, elle dénonce l'opposition entre le dire et le faire : une sagesse nominale, impraticable dans les faits, qui incarnerait donc « une fausse vertu. » Elle l'exprime ainsi lorsqu'elle avertit Saint Preux : « Défions-nous d'une philosophie en paroles » (ibid.). Si Jean Starobinski a raison d'affirmer que « les grandes idées des Philosophes sont, pour la plupart, des concepts religieux laïcisés, »⁸⁸ cette conception d'une « philosophie en paroles » ferait alors écho à ces paroles de l'apôtre Jean : « Si quelqu'un possède les biens du monde, et que, voyant son frère dans le besoin, il lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui? Petits enfants, n'aimons pas en paroles et avec la langue, mais en actions et avec vérité. »⁸⁹ Ainsi,

⁸⁶ Dans ce passage des *Confessions*, Rousseau évoque son extase par rapport aux personnages qu'il invente: « L'impossibilité d'atteindre aux êtres réels me jeta dans le pays des chimères, et ne voyant rien d'existant qui fut digne de mon délire, je le nourris dans un monde idéal que mon imagination créatrice eut bientôt peuplé d'êtres selon mon cœur... » La suite nous montre qu'il s'agit des personnages de la *Nouvelle Héloïse* : « je me figurais l'amour, l'amitié, les deux idoles de mon cœur sous les plus ravissantes images...J'imaginai deux amies...je les douai de deux caractères analogues, mais différents; de deux figures non pas parfaites mais de mon goût, qu'animait la bienveillance et la sensibilité. Je fis l'une brune et l'autre blonde, l'une vive et l'autre douce, l'une sage et l'autre faible, mais d'une si touchante faiblesse que la vertu semblait y gagner. Je donnai à l'une un amant dont l'autre fut la tendre amie, et même quelque chose de plus...Epris de mes deux charmants modèles, je m'identifiai avec l'amant et l'ami le plus qu'il m'était possible; mais je le fis aimable et jeune, lui donnant au surplus les vertus et les défauts que je me sentais. » in *OC, Confessions* (Bibliothèque de la Pléiade), livre IX, 427, 430.

⁸⁷ « On trouve dans l'émile la profession de foi d'un Prêtre Catholique, & dans l'Héloïse celle d'une femme dévote: ces deux pièces s'accordent assez pour qu'on puisse expliquer l'une par l'autre; & de cet accord, on peut présumer avec quelque vraisemblance, que si l'Auteur, qui a publié les livres où elles sont contenues, ne les adopte pas en entier l'une & l'autre, du moins il les favorise beaucoup. De ces deux professions [133] de foi, la première étant la plus étendue & la seule où l'on ait trouvé le corps du délit, doit être examinée par préférence. » (*Lettres de la Montagne*, I) Voir également Dide, *Jean-Jacques Rousseau, le protestantisme et la révolution française*.

⁸⁸ Jean Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, 139.

⁸⁹ I Jean 3:17-18.

les philosophes représenteraient une sagesse rhétorique qui s'apparenterait à l'hypocrisie des Pharisiens que dénonce Jésus dans les évangiles, « Donc, tout ce qu'ils peuvent vous dire, faites-le et observez-le. Mais n'agissez pas d'après leurs actes, car ils disent et ne font pas. »⁹⁰ Ce manque de concordance entre le *logos* et la *praxis* est mis en évidence par Julie au travers de ses lettres, et elle encourage Saint Preux à ne pas tomber dans ce travers : « car voici le temps de pratiquer tes propres leçons et de montrer comment on exécute ce que tu sais dire » (II, 11, 224).

Ce décalage entre le dire et le faire avait aussi été mis en évidence par Saint Preux lorsque le père de celle-ci souhaitait rémunérer Saint Preux pour ses services. Le précepteur avait alors évoqué un honneur qui puisait son inspiration dans « les Vérités éternelles de la morale » (I, 24, 84). Plus loin, Saint Preux s'était « érig[é] en maître de philosophie » qui ne souhaitait point faire de sa sagesse une source de profit (ibid.). Encore une fois, la comparaison avec le récit biblique est surprenante. Dans le livre des Actes des Apôtres, dans le Nouveau Testament, un dénommé Simon est impressionné par « les miracles et les grands prodiges [opérés] » par les apôtres (Actes 8 :13). Mais quand Simon désire acheter le Saint Esprit, il est sévèrement réprimandé par Pierre.⁹¹ Saint Preux, à l'instar de l'apôtre, refuse de vendre la « sagesse » ; ainsi, la gratuité de la « philosophie » inculquée par Saint Preux est comparable au don du Saint Esprit communiqué au travers des mains des apôtres. Plus loin dans la lettre, Saint Preux critique Abélard, incapable, selon lui, de distinguer entre « l'amour » et « la vertu », et conclut :

⁹⁰ Mathieu 23:3.

⁹¹ Actes 8 :18-23 : « Lorsque Simon vit que le Saint Esprit était donné par l'imposition des mains des apôtres, il leur offrit de l'argent, en disant : Accordez-moi aussi ce pouvoir, afin que celui à qui j'imposerai les mains reçoive le Saint Esprit. Mais Pierre lui dit : Que ton argent péricule avec toi, puisque tu as cru que le don de Dieu s'acquerrait à prix d'argent ! Il n'y a pour toi ni part ni lot dans cette affaire, car ton cœur n'est pas droit devant Dieu. Repens-toi donc de ta méchanceté, et prie le Seigneur pour que la pensée de ton cœur te soit pardonnée, s'il est possible ; car je vois que tu es dans un fiel amer et dans les liens de l'iniquité. »

« Malheur à quiconque prêche une morale qu'il ne veut pas pratiquer ! » (ibid., 85). Le terme « prêcher » est associé au « théologien » Abélard, mais cette juxtaposition de termes habituellement réservés au contexte ecclésiastique confère à Saint Preux une autorité qui donne à penser que l'autorité de la philosophie, si elle ne la supplante pas, est comparable à celle de la théologie.

Le thème d'une morale que l'on prêche, ou que l'on écoute, mais que l'on ne pratique pas est repris par Julie dans sa lettre au sujet de sa conversion : « Scrupuleusement attachée au culte public, je n'en savais rien tirer pour la pratique de ma vie » (357). Julie revient sur une partie de sa vie pendant laquelle elle s'est sentie dédoublée entre la sphère publique et la sphère privée. Elle déplore une religion « extérieure et maniérée, qui sans toucher le cœur rassure la conscience » (ibid.). Ceci rappelle les paroles de Jésus dans l'évangile de Luc 20 : « Gardez-vous des scribes, qui aiment à se promener en robes longues, et à être salués dans les places publiques; qui recherchent les premiers sièges dans les synagogues, et les premières places dans les festins; qui dévorent les maisons des veuves, et qui font pour l'apparence de longues prières. Ils seront jugés plus sévèrement. » (vv. 46-47).⁹²

Julie, qui reconnaît avoir eu « des maximes pour croire et d'autres pour agir », se désolidarise d'une certaine tartufferie. Mais les pharisiens dont Jésus critique l'attitude hypocrite sont maintenant remplacés par les *philosophes*⁹³. Ainsi, si l'on considère les termes de Paul

⁹² Un autre évangile préconise : « Lorsque vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites, qui aiment à prier debout dans les synagogues et aux coins des rues, pour être vus des hommes. Je vous le dis en vérité, ils reçoivent leur récompense. Mais quand tu pries, entre dans ta chambre, ferme ta porte, et prie ton Père qui est là dans le lieu secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra » (Matthieu 6 : 5-6).

⁹³ « Considérons de sang-froid les discours de vos philosophes, dignes apologistes du crime, qui ne séduisent jamais que des cœurs déjà corrompus. Ne dirait-on pas qu'en s'attaquant directement au plus saint et au plus solennel des engagements, ces dangereux raisonneurs ont résolu d'anéantir d'un seul coup la société humaine, qui n'est fondée que sur la foi des conventions? Mais voyez, je vous prie, comme ils discolpent un adultère secret » (III, 18, 359).

Bénichou, qui affirme qu'au XVIIIème siècle, « le philosophe reprend du métier et supplante le théologien »⁹⁴, Julie se trouvait départagée entre ces deux positions, mais n'excellant dans aucune, elle conclut : « Hélas ! je n'étais rien nulle part ; mes prières n'étaient que des mots, mes raisonnements des Sophismes, et je suivais pour toute lumière la fausse lueur des feux errants qui me guidaient pour me perdre » (ibid.). Les « mots » (*signifiant*) qu'elle énonçait dans ses prières étaient dépourvus de *signifié*. Ses mots étaient de « vaines paroles » dénuées de sens.⁹⁵ Cette constatation à posteriori met l'accent sur le fait qu'elle ne connaissait pas le « Père », duquel Jésus pouvait dire : « Ne leur [les païens] ressemblez pas; car votre Père sait de quoi vous avez besoin, avant que vous le lui demandiez.⁹⁶ En revanche, dans la dernière partie du roman, Julie connaîtra le Père de façon personnelle : « Le Dieu que je sers est un Dieu clément, un père » (VI, 8).⁹⁷

L'hypocrisie que Julie dénonce prend plusieurs formes ; en attaquant à la fois les faux dévots et les philosophes, Rousseau s'en prend à des méthodes qui, comme la religion peut être « extérieure et maniérée », des méthodes qui peuvent avoir un extérieur sophistiqué, mais qui une fois soumises à l'analyse s'avèrent être creuses. En effet, les « raisonnements » de Julie n'étaient que des « Sophismes ». Si l'on en croit la définition de *l'Encyclopédie*, « le sophisme est le singe du syllogisme » ; le ou les auteurs (inconnus), en se basant sur *La Logique de Port-*

⁹⁴ *Le Sacre de l'écrivain*, 17.

⁹⁵ Matthieu 6 :7 « En priant, ne multipliez pas de vaines paroles, comme les païens, qui s'imaginent qu'à force de paroles ils seront exaucés. »

⁹⁶ Matthieu 6:8.

⁹⁷ Voir aussi Lettre VI, 11 de Wolmar, rapportant les paroles de Julie : « Souffrir et mourir est tout ce qui me reste à faire; c'est l'affaire de la nature: mais moi, j'ai tâché de vivre de manière à n'avoir pas besoin de songer à la mort; et maintenant qu'elle approche, je la vois venir sans effroi. Qui s'endort dans le sein d'un père n'est pas en souci du réveil. »

Royal, déterminent sept à huit sophismes qui consistent à établir des vérités à partir d'un semblant de relations entre des éléments qui ne sont pas fondés, mais donnent une apparence de logique.⁹⁸ Le traitement opéré par Rousseau au sujet de la *philosophie* et des *philosophes* dans la *Nouvelle Héloïse* est problématique. Comme on l'a vu, la philosophie (celle qu'enseigne Saint Preux à Julie) peut être honorable : elle se donne gratuitement, et ne cherche pas le profit. En revanche, elle peut aussi n'être que vaine parole, c'est celle qu'il récuse dans nombre de ses œuvres.⁹⁹

Les limites de l'esprit philosophique et de la raison, et la nécessité d'une transcendance

Dès les premières pages du roman, Saint Preux, le précepteur et amant de Julie, arbore une méthode éducative qui sera développée un an plus tard par Rousseau dans *l'Émile*.¹⁰⁰ Saint Preux, à l'instar de Rousseau, se méfie de la connaissance que l'on trouve dans les livres, et prétend que « Si tôt qu'on veut rentrer en soi-même, chacun sent ce qui est *bien*, chacun discerne ce qui est *beau* » (I, 12, 58. Je souligne). Les deux protagonistes, tout au long du roman aspirent à acquérir une connaissance, une vertu, qui change le cœur, et non pas un savoir qui remplit la tête seulement. Si Saint Preux reprend des thèmes chers à Platon, c'est parce qu'il s'insurge également contre les « philosophes » qu'il perçoit comme des « sophistes ». ¹⁰¹ En effet, il continue :

⁹⁸ Anon. « SOPHISME (*Logique.*) » In ENCYC, vol 15 (1765), 363-365, ici 363.

⁹⁹ Par exemple, dans son *Discours sur les Sciences et les Arts* et dans *l'Émile*. Cet aspect est développé dans le quatrième chapitre de cette thèse.

¹⁰⁰ Saint Preux développe cette vision de l'éducation dans la lettre V, 3.

¹⁰¹ « ceux qui étudient » et se fient trop à leurs livres sont des « sophistes » (I, 12, 58).

N'allons donc pas chercher dans les livres des principes et des règles que nous trouvons plus sûrement au dedans de nous. Laissons là toutes ces vaines disputes des philosophes sur le bonheur et sur la vertu; employons à nous rendre bons et heureux le temps qu'ils perdent à chercher comment on doit l'être, et proposons-nous de grands exemples à imiter, plutôt que de vains systèmes à suivre (ibid., 59).

Saint Preux privilégie ainsi la *praxis* à l'*epistêmê* : la raison, qui échafaude de « vains systèmes », doit laisser place à une action volontaire et pratique dont les fruits seraient la bonté et le bonheur (« employons à nous rendre bons et heureux »).¹⁰²

Mais cette introspection, cette rentrée en soi-même est-elle suffisante pour devenir vertueux ? Lorsque Saint Preux séjourne à Paris, et que Julie le met en garde par rapport à la vie mondaine potentiellement corruptrice, elle l'enjoint ainsi :

N'abandonne jamais la vertu, et n'oublie jamais ta Julie. Je ne te rappellerai point tous ces arguments subtils que tu m'as toi-même appris à mépriser, *qui remplissent tant de livres*, et n'ont jamais fait un honnête homme. Ah! Ces tristes raisonneurs! quels doux ravissements leurs cœurs n'ont jamais sentis ni donnés! Laisse, mon ami, ces vains moralistes et *rentre au fond de ton âme*: c'est là que tu retrouveras toujours la source de ce feu sacré qui nous embrasa tant de fois de l'amour des sublimes vertus (II, 11, 223.

Je souligne).

« L'amour des sublimes vertus » ne se trouve donc pas dans les livres, mais au fond de l'âme. Si c'est le cas, pour quelle raison Julie passe-t-elle par une conversion—que j'interprète comme le surgissement de *l'Esprit* divin dans sa vie—au milieu du roman? Si les livres (livres, qui, soit dit

¹⁰² La raison, selon *l'Encyclopédie*, est la faculté qui permet d'accéder à certaines vérités par le biais des lumières naturelles. Voir Anon. « RAISON, (*Logique*.) » In ENCYC, vol. 13 (1765):773-776.

en passant, peuvent être « bons », et français, de surcroît¹⁰³) qui, comme on vient de le voir, n'apportent pas un mode d'emploi à la façon de conduire sa vie, quelle est la solution ? À plusieurs reprises dans le roman, les philosophes et leurs sophismes sont évoqués de manière négative (II, 14). S'il y a des livres qui sont « de goût », ce ne sont pas ceux-ci qui apportent la solution aux hommes.¹⁰⁴

Il importe de noter que la critique faite à l'encontre des *philosophes* rappelle celle qui est faite à l'égard du « faux » philosophe dans l'article de l'*Encyclopédie*. La remarque de Julie quant à l'« honnête homme » s'aligne avec le modèle idéal du philosophe tel qu'il est dépeint dans l'article « Philosophe ».¹⁰⁵ De même, en attaquant les philosophes qui justifient l'adultère et compromettent la valeur du mariage, tout en signifiant à Saint Preux que leur relation amoureuse est désormais révolue, elle insiste sur le fait que la raison (l'esprit) seule ne peut rendre moral.¹⁰⁶ Elle conclut que c'est « l'Être Éternel » (l'Esprit) qui pourvoit « une base à la vertu » (358), et finit par écrire que « le charme de la méditation l'arrache [le cœur] aux désirs terrestres » (359).¹⁰⁷

¹⁰³ « la plupart des instructions que nous avons prises ensemble » viennent de France, écrit Julie, II, 18, 259.

¹⁰⁴ Nathalie Ferrand, dans *Livre et lecture dans les romans français du XVIII^e siècle* (Paris: Presses universitaires de France, 2002) met en valeur une notion d'éducation dans *La Nouvelle Héloïse* qui est appelée à changer l'individu au travers de la lecture (et non pas du livre seulement), et qui atteint son apogée avec la capacité de « lire dans les cœurs, » (comme Wolmar. Je remercie Anne Vila qui m'a fait cette suggestion). Mais la dévotion joue un rôle fondamental dans la transformation des cœurs. On peut également se demander quelle est le but recherché par Rousseau de calomnier les livres, alors qu'il offre à ses lecteurs une œuvre de fiction, certes, mais dont le but didactique n'en est pas moins évident. Voir Jan Miernowski, *La Beauté de la haine. Essais de misologie littéraire* (Genève: Droz, 2014), 140-144.

¹⁰⁵ « Notre *philosophe*... est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile. » (12 :510).

¹⁰⁶ Elle insistera sur « le sacrement du mariage » et affirmera : « « Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société. » (III, 18, 357).

¹⁰⁷ Et ce, même si Dieu n'existe pas. Ce qui confirme l'idée que Rousseau met en avant dans « de la religion civile », à savoir que la religion peut-être utile à préserver une cohésion sociale.

La raison a donc ses limites, et doit être complétée par l'Être divin, mais le détachement des désirs terrestres auquel Julie fait allusion alarme Saint Preux. En effet, ce dernier s'inquiète qu'une telle disposition d'esprit n'amène à négliger et abandonner la raison : « Mais si l'on abuse de l'oraison et qu'on devienne mystique, on se perd à force de s'élever ; en cherchant la grâce on renonce à la raison » (VI, 7, 685). Tout en précisant que Julie est à l'abri de ces écueils parce que sa piété est « trop pure pour arriver jamais à ce point », il insinue de manière subtile qu'elle est à la limite du « fanatisme » (ibid.). Plus précisément, s'il approuve le fait que Julie ait du « goût pour les écrits du bon Fénelon », il s'inquiète sur « ceux de sa disciple [Jeanne Guyon] », et finit par une question rhétorique qui frôle l'insulte : « Femme pieuse et chrétienne, allez-vous n'être plus qu'une dévote ? » (ibid.).¹⁰⁸ Dans le volet qui suit, j'aimerais décoder les mots et allusions de Saint Preux, et mettre en évidence la forme de quiétisme qui est acceptable selon Rousseau.

Le quiétisme de Julie et les inquiétudes de Saint Preux

Un peu d'histoire... Une des figures principales du mouvement mystique, est Miguel de Molinos (1628-1696). Il préconisait un attachement total à Dieu ; en se détachant du confort matériel, le croyant est appelé à se fondre en Dieu par le moyen de la prière du cœur, l'oraison. Il influencera Mme Guyon pour qui tout est en Dieu, et tout vient de Dieu ; l'âme est appelée à se perdre en Lui, le divin époux. Les enseignements de Mme Guyon, qui suggéraient que l'on pouvait avoir une relation directe avec Dieu, étaient perçus comme une menace par l'Eglise, car cela compromettrait son autorité en délégitimant son rôle de médiation entre Dieu et les croyants.

¹⁰⁸ Charly Coleman approfondit le défi du quiétisme, notamment en expliquant l'affection que Rousseau a pour Fénelon, mais sa méfiance à l'égard de Jeanne Guyon dans *The Virtues of Abandon : An Anti-Individualist History of the French Enlightenment* (Stanford, California : Stanford University Press, 2014), 206. Voir aussi plus particulièrement dans la première partie, les chapitres 2 et 3.

Ainsi, suite à une querelle avec Jacques Bénigne de Bossuet, évêque de Meaux (1627-1704), Jeanne Guyon (1648-1717) est emprisonnée, et c'est grâce à Fénelon (François de Salignac de la Mothe, 1651-1715), entre autres, qu'elle retrouvera la liberté à certaines conditions.

Fénelon, bien que critique à l'égard du pouvoir de Louis XIV¹⁰⁹ adoptera une attitude plus modérée, une forme de « guyonisme... rationalisé »¹¹⁰, et Rousseau déclare plusieurs fois l'admirer. En effet, dans sa troisième promenade, Rousseau évoque certaines lectures, et dit que certains livres le « rendirent dévot presque à la manière de Fénelon ».¹¹¹

Pour beaucoup, notamment Bossuet, Jeanne Guyon était une illuminée dangereuse parce que capable de manipuler. Ainsi, si Julie se retrouve dans une certaine sensibilité mystique, elle se garde bien d'être associée avec Mme Guyon :

Je n'aime point, par exemple, qu'on affiche cet état par un extérieur affecté et comme une espèce d'emploi qui dispense de tout autre. Ainsi cette Mme Guyon dont vous me parlez eût mieux fait, ce me semble, de remplir avec soin ses devoirs de mère de famille, d'élever chrétiennement ses enfants, de gouverner sagement sa maison, que d'aller

¹⁰⁹ Notamment au travers des *Aventures de Télémaque*, 1699.

¹¹⁰ Ernest Seillière, *Madame Guyon et Fénelon : précurseurs de J.-J. Rousseau* (Paris : Librairie Félix Alcan, 1918), 207. Seillière explique qu'à une époque où l'on se méfie de plus en plus de « la possession par Dieu », Fénelon s'inscrit dans un mouvement qui se veut plus proche des « exigences rationnelles ». Par ailleurs, Fénelon a aussi critiqué Molinos (207-209).

¹¹¹ « La solitude champêtre où j'ai passé la fleur de ma jeunesse, l'étude des bons livres à laquelle je me livrai tout entier, renforcèrent auprès d'elle mes dispositions naturelles aux sentiments affectueux, & me rendirent dévot presque à la manière de Fénelon. » (*Les Rêveries du promeneur solitaire* ; début de la troisième promenade). Il est à noter qu'il existe de « bons livres » et qu'ils sont associés à Fénelon. Par ailleurs, Marcel Raymond, dans son édition des *Rêveries* (p. 1781), note que cette évocation provient du sixième livre des *Confessions*, et cite (pp. 1347-1348) P. Masson (*La Formation religieuse de Jean-Jacques*) qui évoque les *Entretiens sur les sciences* du Père Lami. Masson nous indique que Rousseau a fait du P. Lami « son guide ». D'après le P. Lami, « on forme un savant par rapport à la religion. On lui apprend à regarder Dieu dans ses études. Et à n'étudier que pour le connaître et le servir » (cité par Masson dans *La Formation*, 115-116).

composer des livres de dévotion, disputer avec des évêques, et se faire mettre à la Bastille pour des rêveries où l'on ne comprend rien (VI, 8, 697).

Cette citation est importante, et nous y reviendrons. Elle semble aller dans le sens opposé de ce que Julie avait confié à Saint Preux, à savoir que, avant sa conversion, elle avait adopté une religion « extérieure et maniérée, qui sans toucher le cœur rassure la conscience » (III, 18, 357) ; que n'ayant pas réussi à trancher entre la raison et « l'esprit de l'évangile », elle confesse qu'elle avait « pris un milieu qui contentait [sa] vaine sagesse », elle avait « des maximes pour croire et d'autres pour agir ». Sa pratique religieuse était vide de sens : « mes prières n'étaient que des mots, mes raisonnements des sophismes » (ibid.). Le regard rétroactif de Julie sur sa vie passée était ainsi une critique de l'usage de la raison aux dépens d'une foi sincère qui vient du cœur et n'est pas dictée par la nécessité de se soumettre à des règles de société.¹¹² Ainsi, en se désolidarisant à la fois d'une certaine tartufferie, et d'une sécheresse spirituelle, Julie condamne sa double attitude : « j'étais dévote à l'église et philosophe à la maison » (ibid.).

La crainte exprimée par Saint Preux par rapport à la nouvelle dévotion de Julie reflète le fait que Julie, en se reconsacrant à Dieu, et en cherchant « l'immuable vérité », ne prenne le risque d'aller trop loin dans l'anéantissement des « fantômes de raison » (III, 18, 358)¹¹³, et, comme nous l'avons vu, ne choisisse la grâce plutôt que la raison (VI, 7, 685).¹¹⁴ En ce sens,

¹¹² Ce qui est problématique puisque Julie se marie pour satisfaire son père qui ne veut pas la marier à un roturier.

¹¹³ L'expression « fantômes de raison » (III, 18), que Julie invite Saint Preux à détruire, sont opposés à l'adoration de « l'Être Eternel ». Elle se situe dans un contexte de phrases dans lesquelles Julie oppose la raison qui vient de Dieu (« règles de la raison que je tiens de toi », 357) à sa propre raison, « j'aimais à réfléchir, et me fiais à ma raison », sa « vaine sagesse » (ibid.). Elle blâme également ceux « qui ['] ont si mal conduite », à la fois les « dévots de profession » (VI, 8) que les « philosophes » qui sont associés aux « vains sophismes d'une raison qui ne s'appuie que sur elle-même » (III, 18, 359).

¹¹⁴ Il continue : « Je vous ai souvent entendue blâmer les extases des ascétiques; savez-vous comment elles viennent? En prolongeant le temps qu'on donne à la prière plus que ne le permet la faiblesse humaine. Alors l'esprit s'épuise, l'imagination s'allume et donne des visions; on devient inspiré, prophète, et il n'y a plus ni sens ni génie qui garantisse du fanatisme. Vous vous enfermez fréquemment dans votre cabinet, vous vous recueillez,

Saint Preux est inquieté par une forme de mysticisme irrationnel, mais se reconnaît aussi dans le portrait du philosophe idéal pour qui « La raison est à [son] égard [le *philosophe*], ce que la grâce est à l'égard du chrétien. La grâce détermine le chrétien à agir; la raison détermine le *philosophe*. »¹¹⁵

Une religion raisonnable et sainte

« Elle [Julie] vanta l'avantage d'avoir été élevée dans une religion raisonnable et sainte qui, loin d'abrutir l'homme, l'ennoblit et l'élève, qui ne favorisant ni l'impiété ni le fanatisme, permet d'être sage et de croire, d'être humain et pieux tout à la fois » (Lettre de Wolmar à Saint Preux, VI, 11, 724).

« Heureux d'être né dans la religion la plus raisonnable et la plus sainte qui soit sur la terre, je reste inviolablement attaché au culte de mes pères : comme eux je prends l'Écriture et la raison pour les uniques règles de ma croyance... » (Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*. III, 125)

À la lumière de ces deux citations, Julie se fait la porte-parole de Rousseau lorsqu'elle « vanta l'avantage d'avoir été élevée dans une religion raisonnable et sainte ». Dans sa défense de l'institution du mariage et sa condamnation de l'adultère, elle écrit que la « saine raison » ne peut se trouver qu'en « celui qui en est la source » et qu'elle est « ce flambeau divin » (III, 18, 362). Ainsi, la raison n'est pas seulement la lumière de Dieu qui éclaire les hommes pour augmenter leur connaissance ; prenant sa source dans le divin, elle s'associe à une religion qui se définit comme sainte, « élève » l'homme, et le rend « pieux ».

Afin d'illustrer l'opposition qu'il peut y avoir entre la raison et la sainteté, il suffit de regarder le couple Julie-Wolmar : l'athéisme de Wolmar, d'après Saint Preux, est clairement une

vous priez sans cesse; vous ne voyez pas encore les piétistes mais vous lisez leurs livres. Je n'ai jamais blâmé votre goût pour les écrits du bon Fénelon: mais que faites-vous de ceux de sa disciple? » (ibid.).

¹¹⁵ Article « Philosophe » (*Encyclopédie*), 12 :509.

des sources qui trouble l'union du couple (V, 5, 588). Mais si le personnage de Wolmar est ambigu, il n'est pas statique ; la façon dont il est défini évolue tout au long du roman.

Claire nous le décrit d'abord comme un homme « froid » (II, 5, 203), et « indifférent » (III, 14, 334). Julie, qui ne peut se faire à l'idée de l'épouser, le présente dans un premier temps comme quelqu'un « qui n'avait jamais rien aimé » (III, 18, 343). En revanche, elle reconnaît qu'il a certaines qualités, notamment la maîtrise de soi : « M. de Wolmar a près de cinquante ans; sa vie unie, réglée, et le calme des passions, lui ont conservé une constitution si saine et un air si frais, qu'il paraît à peine en avoir quarante » (III, 20, 369). Le stoïcisme de Wolmar, et l'on reconnaît derrière ces paroles de Julie l'inquiétude hypocondriaque de Rousseau, lui donne un air plus jeune et vigoureux. Par ailleurs, il juge « avec une profonde sagesse et la plus parfaite impartialité » (ibid., 370) ; entier et transparent, il est sans « déguisement » (ibid., 371).

Sur le plan religieux, donc, le système de valeurs/croyances de Wolmar pose problème, mais non pas son comportement. Si d'un côté, Saint Preux regrette que ce dernier « ne croit rien de ce qui donne un prix aux vertus » et qu'il « porte au fond de son cœur l'affreuse paix des méchants » (V, 5, 588), d'un autre côté pourtant, et là est le paradoxe, l'époux de Julie, bien qu'il pense « en impie », vit « en Chrétien » (Ibid., 591). Julie confesse d'ailleurs qu'il est « plein de sens et de raison », et si, reprenant la critique de sa cousine, elle estime qu'il est « froid », il n'est cependant « pas insensible » (VI, 8, 701). Ainsi, alors que les deux jeunes amants du début du roman s'interrogent sur la relation entre le dire et le faire (voir « morale en action »), le paradoxe entre le croire et le faire de Wolmar ne fait pas de lui un monstre athée. Il est, au contraire, comme l'a brillamment analysé Jean Starobinski, l'« œil vivant » qui « aime lire dans les cœurs » et a « le goût naturel de l'ordre » (IV, 12, 490-491). Ces caractéristiques, ô paradoxe des

paradoxes, confèrent à Wolmar des qualités divines.¹¹⁶ On peut dire, en tous cas, qu'il représente le rationnel ordonné et naturel (cartésien).¹¹⁷

Face au détachement de Wolmar, son indifférence et son apparente incapacité à s'attacher aux êtres¹¹⁸, la nouvelle ferveur religieuse de Julie offre un vibrant contraste. Saint Preux, opposant la dévotion de Julie à la fausseté et à l'hypocrisie du clergé, l'avait d'abord louée dans une lettre à Milord Edouard : « Mais il faut avoir vécu aussi familièrement avec elle que sa cousine et moi, pour savoir combien cette âme tendre est naturellement portée à la dévotion » (V, 5, 589). Saint Preux, qui a vécu dans l'intimité de Julie, comme un membre de sa famille, peut témoigner de l'élan naturel de Julie à la dévotion. Il s'avère que l'amour qui remplit Julie est si plein, qu'il déborde, et ne peut se limiter au plan humain : « On dirait que rien de terrestre ne pouvant suffire au besoin d'aimer dont elle est dévorée, cet excès de sensibilité soit forcé de remonter à sa source » (ibid.). Mais l'amour de Julie déversé sur Dieu n'est pas le fruit d'une illusion. En prétendant adorer Dieu—et l'on pressent chez Saint Preux une critique janséniste¹¹⁹—ce n'est pas elle-même (son propre *moi*) qu'elle adore, mais véritablement Dieu.¹²⁰

¹¹⁶ « L'Eternel ne considère pas ce que l'homme considère; l'homme regarde à ce qui frappe les yeux, mais l'Eternel regarde au cœur » (I samuel 16 :7).

¹¹⁷ « Je suis de ces hommes qu'on croit bien injurier en disant qu'ils ne sentent rien, c'est-à-dire qu'ils n'ont point de passion qui les détourne de suivre le vrai guide de l'homme » (IV, 12, 490).

¹¹⁸ « Ainsi mon indifférence pour les hommes ne me rend point indépendant d'eux; sans me soucier d'en être vu, j'ai besoin de les voir, et sans m'être chers, ils me sont nécessaires » (ibid., 491).

¹¹⁹ Les jansénistes se méfiaient d'une attitude de dévotion de laquelle on pouvait tirer orgueil. Les jésuites et jansénistes se firent cette accusation mutuelle dans leurs disputes. Voir (entre autres) Isabelle Chariatte, « Portraits satiriques et connaissance du cœur – ou comment écrire l'Histoire du jansénisme dans les Mémoires de René Rapin », *Dix-septième siècle*, 2014/2 n° 263, p. 267-282.

¹²⁰ « Ce n'est point comme sainte Thérèse un cœur amoureux qui se donne le change et veut se tromper d'objet; c'est un cœur vraiment intarissable que l'amour ni l'amitié n'ont pu épuiser, et qui porte ses affections surabondantes au seul être digne de les absorber » (ibid., 590).

Alors que Saint Preux est rassuré par le caractère familial de la dévotion de Julie : « pour moi, je crois qu'elle serait moins dévote si elle aimait moins tendrement son père, son mari, ses enfants, sa cousine, et moi-même » (V, 5, 590), il craint que la dévotion de Julie, « touchante, aimable et douce comme [elle] » (VI, 7, 682) ne « mène au quiétisme » (ibid.).¹²¹ Dans la lettre dans laquelle Saint Preux confie à Milord Edouard ses inquiétudes, il rapporte une confidence faite par Julie qui ne l'honore pas ou en tous cas, démontre son humilité tout en permettant à Rousseau de critiquer les mystiques:

Quand je veux m'élever à lui [Dieu] je ne sais où je suis; n'apercevant aucun rapport entre lui et moi, je ne sais par où l'atteindre, je ne vois ni ne sens plus rien, je me trouve dans une espèce d'anéantissement; et, si j'osais juger d'autrui par moi-même, je craindrais que les extases des mystiques ne vinsent moins d'un cœur plein que d'un cerveau vide (V, 5, 590).

Mais Julie, d'après Saint Preux, est unique en ce qu'elle incarne l'antithèse de ces mystiques : si ceux-ci ont « un cerveau vide », Julie, elle, a « un cœur plein ». En confessant sa propre finitude à appréhender le divin, elle fait part de son incapacité à « contempler [la majesté divine] dans son essence », et confie qu'elle doit la « rabaisse[r] » et se limiter à « ses œuvres » et « ses bienfaits ». Le christianisme de Julie, dans ces termes, s'associe pleinement à la religion naturelle, et rappelle la révélation universelle à laquelle Saint Paul fait allusion.¹²² Saint Preux, qui s'inquiétait auparavant de l'humilité de Julie (« plus elle l'est [dévote], moins elle croit

¹²¹ On retrouve ici une préoccupation similaire à celle exprimée par Voltaire dans les premières *Lettres Anglaises* au sujet des Quakers.

¹²² Épître de Paul aux Romains 1 : 19-20, « car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux, Dieu le leur ayant fait connaître. En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. »

l'être », Ibid., 590) en conclut que « tout devient sentiment dans un cœur sensible » (Ibid., 590-591).

Par ailleurs, si Julie reconnaît qu'elle est limitée dans sa compréhension des mystères de Dieu, et que son humilité la démarque ainsi des mystiques, elle ne semble pas participer aux discussions qui animent Saint Preux et Wolmar, discussions, qui, elles, s'articulent dans un cadre dont la nature est à la fois philosophique et théologique, voire métaphysique. Saint Preux, qui continue de rapporter à Milord Edouard son séjour à Clarens, partage la discussion qu'il a eue avec Wolmar dans la présence de Julie concernant l'origine du mal. Wolmar, fidèle au « rite grec », considère la question d'un point de vue aristotélicien. Il part du constat que « le mal existe », et qu'ainsi « la première cause » devait avoir des manquements : « défaut de puissance, d'intelligence ou de bonté » ; Saint Preux, en revanche, présente son argument à partir d'une perspective augustinienne-calviniste—avec des relents manichéens—en dissociant le mal d'essence matérielle du mal moral, « Moi, de mon côté, je tâchais de montrer l'origine du mal physique dans la nature de la matière, et du mal moral dans la liberté de l'homme » (V, 5, 595).¹²³ Julie quitte la pièce, et est surprise dans son cabinet par Wolmar et Saint Preux, à genoux, en larmes, vraisemblablement en train de prier pour la conversion de son mari. «Milord, quel spectacle ! », écrit Saint Preux (ibid., 596). En effet, la scène telle qu'elle nous est décrite par l'ancien amant de Julie a une dimension théâtrale : « Je vis Julie à genoux, les mains jointes, et toute en larmes. Elle se lève avec précipitation, s'essuyant les yeux... » (ibid.) Saint Preux rapporte qu'elle se cachait le visage, qu'elle tente de « s'échapper », de « fuir », qu'elle a

¹²³ La discussion entre Wolmar et Saint Preux prend sa source dans la scolastique ; on s'interroge sur des questions théologiques importantes en utilisant des arguments logiques, et les conclusions sont en germe dans les prémices (méthode déductive). En revanche, Julie est sur le mode de la méthode inductive. Elle s'appuie sur des faits qu'elle a observés (à l'église). Étant donné la nature subjective de cette expérience, on peut parler de méthode intuitive.

« honte ». Devant un tel spectacle, une telle effusion d'émotions de la part de Julie et de lui-même (« il courut à elle dans une espèce de transport... en l'embrassant », *ibid.*), Wolmar est touché, et insinue que si les vœux de Julie « étaient entendus, ils seraient bientôt exaucés » (*ibid.*). Ce qu'il convient de noter—est-ce par pudeur, ou vraiment par « honte » ? — c'est que si Julie apparaît comme embarrassée d'être ainsi découverte dans l'intimité de sa prière, elle ne se repent pas de ses convictions, et a une assurance totale dans sa prière d'intercession.¹²⁴

Reprenant les mots de son mari, elle affirme qu' « ils [les vœux] le seront... d'un ton *ferme et persuadé* » (*Ibid.* Je souligne).¹²⁵ Ce passage illustre l'opposition qu'il peut y avoir entre la raison froide de Wolmar (et ici Saint Preux) et la dévotion chaleureuse de Julie. Nous verrons que, s'il en faut plus pour convaincre Wolmar, la dévotion (qui s'appuie sur l'Esprit divin) semble plus efficace et plus à même de changer les gens que la raison seule (qui s'appuie sur l'esprit humain).¹²⁶ Ce contraste est illustré par la discussion intellectuelle et sèche, très

¹²⁴ Le thème de l'intercession revient souvent dans les écrits de Calvin. Il insiste autant sur l'intercession de Jésus-Christ auprès du Père (« Jésus-Christ est constitué pour Médiateur unique, par l'intercession duquel le Père nous soit rendu propice et exorable. »), que de l'intercession des croyants pour les autres : « nous avons aussi veu que l'office en est particulier à Jésus-Christ : et qu'il n'y a nulle oraison agréable à Dieu, si ce Médiateur ne la sanctifie. Nous avons plus outre monstre, combien que les fidèles *facent requeste et supplications mutuellement les uns pour les autres* » (*IC*, Tome 2, III, 20, 212 ; 219).

¹²⁵ Certains ont vu dans l'assurance manifeste de Julie une allusion prémonitoire à une future conversion de Wolmar. Lorsque le pasteur Vernes, ami de Rousseau, lui dit : « Il n'y a que ce Wolmar [sic] athée qui m'a attristé », Rousseau lui répond : « Vous me reprochez... mais mon cher Vernes, vous n'avez donc pas lu cette fin ; car sa conversion y est indiquée avec une clarté qui ne pouvait souffrir un plus grand développement sans vouloir faire une capucinade » (*C.G.*, t. VI, p. 133, 158). Voir la note 2 de la page 742, *OC II* « Notes et variantes », 1811.

¹²⁶ Julie, dans une des dernières lettres qu'elle écrit à Saint Preux, exprime clairement ce qu'elle souhaite par rapport à son époux : « Pour moi, j'abandonne à jamais cette arme inutile, et j'ai résolu de ne plus dire à mon mari un seul mot de religion que quand il s'agira de rendre raison de la mienne [...] Il me reste une ressource pour l'en tirer, et j'y consacre le reste de ma vie; ce n'est plus de le convaincre, mais de le toucher; c'est de lui montrer un exemple qui l'entraîne, et de lui rendre la religion si aimable qu'il ne puisse lui résister. Ah! mon ami, quel argument contre l'incrédule que la vie du vrai chrétien! Croyez-vous qu'il y ait quelque âme à l'épreuve de celui-là? Voilà désormais la tâche que je m'impose; aidez-moi tous à la remplir » (VI, 8).

rationnelle, entre Saint Preux et Wolmar d'un côté, et le cabinet de Julie où la simplicité d'une foi sincère s'exprime.

Dévotion raisonnable et « raison couronnée par la foi »¹²⁷

La religion de Julie « élève » l'homme (VI, 11, 774), et se distingue en ceci d'un autre type d'« élévation », celle des « dévots de profession », qui, paradoxalement, font contraste avec Wolmar duquel elle peut dire que « L'orgueil ne le guide point ». ¹²⁸ Ainsi, Julie n'a pas à rougir de sa dévotion, et contrattaque Saint Preux :

Vous vous excusez d'être philosophe en m'accusant d'être dévote; c'est comme si j'avais renoncé au vin lorsqu'il vous eut enivré. Je suis donc dévote à votre compte, ou prête à le devenir? Soit: les dénominations méprisantes changent-elles la nature des choses? Si la dévotion est bonne, où est le tort d'en avoir? (VI, 8, 692). ¹²⁹

En critiquant les philosophes dont « la dignité philosophique dédaigne un culte vulgaire; [qui] veut servir Dieu plus noblement; [qui] porte jusqu'au ciel même ses prétentions et sa fierté » (ibid.), qui veulent se distinguer du *vulgus peculum*, elle met en valeur une certaine humilité dont

¹²⁷ Expression que j'emprunte à Masson, 116.

¹²⁸ « Mais ce qui m'a donné le plus d'éloignement pour les dévots de profession, c'est cette âpreté de mœurs qui les rend insensibles à l'humanité, c'est cet orgueil excessif qui leur fait regarder en pitié le reste du monde. Dans leur élévation sublime, s'ils daignent s'abaisser à quelque acte de bonté; c'est d'une manière si humiliante, ils plaignent les autres d'un ton si cruel, leur justice est si rigoureuse, leur charité est si dure, leur zèle est si amer, leur mépris ressemble si fort à la haine, que l'insensibilité même des gens du monde est moins barbare que leur commisération. L'amour de Dieu leur sert d'excuse pour n'aimer personne; ils ne s'aiment pas même l'un l'autre. Vit-on jamais d'amitié véritable entre les dévots? Mais plus ils se détachent des hommes, plus ils en exigent; et l'on dirait qu'ils ne s'élèvent à Dieu que pour exercer son autorité sur la terre » (VI, 8, 697).

¹²⁹ Il est intéressant de noter la métaphore du vin qui rappelle le passage du livre des Actes des Apôtres dans lequel les disciples réunis à Jérusalem le jour de la Pentecôte, après avoir reçu l'Esprit Saint, se mirent à parler en d'autres langues, tant et si bien que certains se moquaient en disant : " Ils sont pleins de vin doux " (Actes 2 :13). Ainsi, Julie retourne l'accusation et fait allusion à un autre type d'ivresse, celui de la philosophie qui peut amener à justifier des mœurs relâchées.

les philosophes desquels Saint Preux se réclame seraient dépourvus, mais elle s'attaque également à une autre forme de dévotion (notamment celle de Jeanne Guyon). Ce faisant, Julie reconferme l'importance qu'elle avait donnée à la famille dans la lettre III, 18. Si Julie avait auparavant été « dévote à l'église et philosophe à la maison », il s'opère une inversion dans laquelle elle est maintenant dévote à la maison, et peut-être philosophe par rapport à l'église.

En effet, elle déplore le comportement de la mystique qui s'engageait sur la place publique en écrivant des livres, et en disputant avec des religieux jusqu'à être emprisonnée. Si l'attitude de Jeanne Guyon pourrait, dans d'autres circonstances, être considérée comme courageuse (elle a partagé ses convictions sans compromis); Rousseau, au travers de Julie, pense au contraire que son attitude militante n'était que pour « des rêveries où l'on ne comprend rien » (VI, 8, 697). Malgré cela, dans la même lettre, Julie justifie son penchant pour une dévotion intime (dans son cabinet) qui réconcilie cette pratique avec la raison : « Si quelquefois mon cabinet m'est nécessaire, c'est quand quelque émotion m'agite et que je serais moins bien par tout ailleurs. C'est là que rentrant en moi-même j'y retrouve *le calme de la raison* » (VI, 8, 696, je souligne).

Si « [l]'amour de Dieu leur [les dévots de profession] sert d'excuse pour n'aimer personne », Julie reçoit toutes sortes de consolations « en songeant à tous les bienfaits de la providence », et « le Dieu qu'[elle] ser[t] est un Dieu clément, un père » (ibid.) qui la conduit, au contraire, à l'amour des autres : « En sortant de mon cabinet... j'en aime encore mieux ceux que j'aime et leur en suis plus agréable » (ibid., 696-697). On retrouve ici une idée chère à Rousseau, à savoir que la famille est « le premier modèle des sociétés politiques » (*Du Contrat Social*, 47). Saint Preux en vient à comparer la nature de l'amour de Julie avec la nature de l'amour de Dieu, en ce que la piété de celle-ci ne la retranche pas du reste des vivants, ne l'anime pas d'un orgueil

spirituel qui est la marque de certains faux dévots (voire même celui de Lucifer).¹³⁰ Ainsi, le cœur de Julie est trop petit pour contenir tout l'amour qu'elle a pour ses semblables, et l'amour terrestre doit nécessairement se prolonger sur le plan céleste, mais cela ne la détache pas de son ancrage dans le monde des mortels, et c'est ce dernier qui prime selon Saint Preux.

Conclusion

Le programme de lecture de Saint Preux préconisait un détachement par rapport aux livres : « il vaut toujours mieux trouver de soi-même les choses qu'on trouverait dans les livres » (I, 12, 58). Mais cette pratique intérieure de l'esprit, comme nous l'avons vu, était insuffisante pour affronter le tumulte des passions, et devait être nourrie par l'Esprit divin. La vertu, à la fois garante d'une morale individuelle propre, et aussi moyen d'embrasser les conventions sociétales (aristocratiques en particulier) ne peut prendre pleinement sa place dans le cœur des amants qu'après la conversion de Julie. Ainsi, Julie réunit en elle-même toutes ces caractéristiques : sa dévotion lui offre une certaine autonomie par rapport à la raison « philosophique »,¹³¹ mais en même temps pourvoit une « saine raison » d'origine divine (III, 18, 362). Dans les mots de Masson: « la 'raison' que consulte le disciple du P. Lami [Rousseau] n'est pas une raison indépendante ; c'est une raison couronnée par la foi ». ¹³²

¹³⁰ « L'amour de Dieu ne le détache point des créatures; il ne lui donne ni dureté ni aigreur. Tous ces attachements produits par la même cause, en s'animant l'un par l'autre, en deviennent plus charmants et plus doux » (V, 5, 590).

¹³¹ Julie était déjà sceptique par rapport à la capacité de la philosophie de rendre quiconque vertueux. Ainsi, quand elle répond à Saint Preux par rapport à sa conduite immorale à Paris, elle écrit : « Sans vous étaler contre ce défaut des préceptes de morale que vous savez mieux que moi, je me contenterai de vous proposer un moyen pour vous en garantir, plus facile et plus sûr peut-être que tous les *raisonnements de la philosophie* » (II, 27, 300. Je souligne).

¹³² Ibid., 116.

Julie, dans son rapport à la foi, est indépendante. Ses relations avec son pasteur, même si non-négligeables, sont minimales.¹³³ Ainsi, elle partage avec « maman » dans *les Confessions*, une approche religieuse personnelle qui se veut libre et indépendante des institutions. Si la conception subjective de la dévotion de Julie frôle parfois l'excès mystique, la limite de ce qui est acceptable, la religion de Julie s'articule autour de deux axes centraux : une « saine raison » (l'esprit) affranchie des dérives (libertinage) et limites philosophiques, et une dévotion raisonnable, ancrée dans la société (même si c'est une société fermée comme Clarens) vouée à l'amour de ses proches. L'engagement religieux, s'il est authentique, se doit d'être exprimé dans la sphère privée, au sein de la famille, dans l'éducation, et dans la conduite de la maison en ce qu'il contribue de manière importante à la transformation des cœurs.

¹³³ Voir lettres I, 26 ; III, 18, mais surtout : « En attendant, ce qu'il y a pour moi de très sûr, c'est que tant que je me souviendrai d'avoir habité la terre, j'aimerai ceux que j'y ai aimés, et mon pasteur n'aura pas la dernière place » (VI, 11)

Chapitre 3

Échos bibliques et sécularisation d'éléments judéo-chrétiens dans *Le Neveu de Rameau* de Diderot

« Toute action vertueuse est accompagnée de satisfaction intérieure ; toute action criminelle, de remords; or l'esprit avoue, sans honte et sans remords, sa répugnance pour telles et telles propositions; il n'y a donc ni vertu ni crime, soit à les croire, soit à les rejeter. » (Diderot, *Addition aux pensées philosophiques*, 1762)

« Avec Diderot, comme avec Pascal, on a le sentiment qu'il se cherche ou cherche sa vérité en laissant parler les divers lobes de son cerveau »
(Niklaus, Les "Pensées Philosophiques" de Diderot et les "Pensées" de Pascal)

Le Neveu de Rameau (1762)¹ est un véritable chantier artistique et intellectuel : au-delà du plaisir que l'on prend à lire ce dialogue, tant le personnage du neveu (*Lui*) est excentrique et insaisissable, la lecture peut s'en avérer aussi bien frustrante, le texte suscitant nombre de questions qui semblent sans réponses. Le roman² peut être interprété de plusieurs façons, et ce chapitre le considérera principalement d'une perspective philosophique et morale.³ Au-delà d'une œuvre qui exemplifie à la fois une démarche horatienne et socratique⁴, d'importantes questions sont soulevées par le dialogue entre *Lui* et *Moi* : la vertu a-t-elle encore une place dans

¹ D'abord traduit en allemand par Goethe, qui l'a découvert au dix-neuvième siècle, plusieurs hypothèses ont été émises quant à la date de la rédaction du *Neveu de Rameau* : Henri Coulet penche pour un projet peut-être initialement élaboré en 1760-1762, et écrit vers 1773-1774. En revanche, Jean Fabre opte pour une « rédaction échelonnée de 1762 à 1774 ». Voir Diderot, *Le Neveu de Rameau dans Œuvres Complètes*, éd. H. Dieckmann-J. Varloot, et. al (Paris : Hermann, 1989), tome XII, 33-36 et note 2, 36.

² Il s'agit en fait d'une « satire », « un nouveau genre littéraire en prose » d'après Karl Maurer. Diderot lui-même a mis le titre de *Satire seconde* « en tête de la copie autographe ». Diderot, *Le Neveu de Rameau*, 40, note 8.

³ Bien que je ne les aborde peu ou pas, les thèmes de la musique (l'opéra et autres compositions musicales) et du théâtre (en particulier les qualités d'acteurs) sont omniprésents dans l'œuvre, et ponctuent le texte de manière régulière. Voir Scott M. Sanders, "Sound and Sensibility in Diderot's 'Le Neveu de Rameau'" *Music and Letters*, Volume 94, Number 2, May 2013, 237-262; Joseph Herbert, *Diderot's Dialogue of Language and Gesture: Le Neveu de Rameau* ([Columbus] Ohio State University Press, 1969).

⁴ On attribue à Horace la devise « plaire et instruire » ; le dialogue entre LUI et MOI, qui incarnent des points de vue antithétiques, est typique de la méthode socratique. Ici, il est à la fois source d'amusement—les scènes sont souvent cocasses—mais il appartient également au lecteur de faire le tri, et de retirer de ces pages leur bénéfice didactique.

la société parisienne de la fin du dix-huitième siècle ? Quels sont les facteurs et conditions qui contribuent au bonheur de l'homme ? Que gagne-t-on à être vertueux ?⁵ Si, à la fin de la lecture du *Neveu de Rameau* les réponses à ces questions tendent à démontrer que, pour Diderot, il est préférable d'être vertueux,⁶ elles ouvrent la voie à d'autres interrogations plus larges : si l'Eglise n'est plus garante de la morale, sur quelles bases doit-on fonder une nouvelle morale qui correspondrait à une société éclairée ? Ce chapitre aura pour objet de répondre à ces questions, mais il importe de préciser qu'en écrivant ce dialogue, Diderot n'écrit pas un traité de philosophie, ni un système qui répondrait de façon absolue aux problématiques suscitées par les questions du vice et de la vertu, et de leur fonction dans la société. Diderot évite de se poser comme un moraliste, et, s'il loue la philosophie, et vante les mérites du *philosophe* engagé, il montre qu'il en reconnaît également les limites : celles du penseur, et surtout, celles de la condition humaine.⁷

Au travers de *Moi*, le philosophe (et de *Lui* qui le pousse à se positionner sur le plan éthique), émergent cependant du texte des valeurs et des facultés universelles que Diderot estime être vertueuses et louables : la justice, l'égalité, la compassion, l'altruisme, pour ne citer que les

⁵ Voir aussi Brian Michael Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness: Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment* (Lewisburg, PA.: Bucknell University Press, 2012), particulièrement le chapitre 2 : « 'Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous' : Ethics and Singularity in *Le Neveu de Rameau* », 47-68.

⁶ C'est du moins mon avis. Voir aussi l'introduction de Charles Vincent in *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)* (Paris : Classiques Garnier, 2014), 12 : « ... Diderot, qui est l'un des philosophes les plus radicalement engagés dans la lutte contre l'Église et contre les représentations traditionnelles de l'homme, continue d'affirmer à qui veut l'entendre qu'à tout prendre il vaut mieux être honnête que méchant. » Pour un avis contraire, voir Roselyne Rey, "La Morale introuvable" in *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*, études réunies par Anne-Marie Chouillet (Paris : Librairie Champion, 1991), 59-87.

⁷ Comme l'a montré H.R. Jauss, Diderot ne se montre pas prescriptif, il n'impose pas un modèle de pensée à ses lecteurs auquel il faudrait souscrire, système qui garantirait le bonheur, mais les invite à entrer dans le dialogue entre *Lui* et *Moi*, et à prendre part au débat. Voir H. R. Jauss, « Le Neveu de Rameau » Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89e Année, No. 2 (Avril-Juin 1984), 145-181.

principales, mettent en lumière son désir de voir une société plus juste et équitable. Si Diderot est loin de se reconnaître dans les institutions religieuses de son temps, que son anticléricalisme est avéré, le substrat biblique qui sous-tend le texte évoque, parfois avec sérieux, souvent avec ironie, une connaissance des Écritures qui laisse transparaître l'héritage d'une érudition théologique et biblique qu'on a peu l'habitude de rencontrer chez celles et ceux qui étudient les textes de Diderot.⁸ Il nous semble que ces réminiscences prouvent que Diderot connaissait bien ces textes, et que s'il considérait les réponses théologiques au problème de la vertu et de la morale comme dépassées (son matérialisme en est la preuve), il n'ignorait pas le retentissement néfaste qu'un effacement des croyances risquait d'avoir chez le peuple.⁹ En effet, s'il opère un glissement des questions de la toute-puissance de Dieu vers la nature, et du libre arbitre vers un acquis *naturel* (dont la source serait la nature, et non Dieu), ce remplacement de la révélation divine par une épistémologie scientifique (empirique et matérialiste) manifeste certes une forme de « déchristianisation », mais du sein de ce processus de sécularisation effective, est mis à jour un lien qui relie ces deux herméneutiques (divine et scientifique).

Ce lien, qui puise en partie dans la révélation divine biblique pour aboutir à une définition naturelle et scientifique de l'homme, peut être de nature morale : il englobe le bon, l'honnête et le vrai, et est illustré par les « gens de bien » (*Le Neveu de Rameau*, 72¹⁰). Il peut aussi être de nature intellectuelle et artistique, poussé au sublime, ce sont les « gens de génie » (*NR*, 76). Enfin, ce lien touche à l'inventivité, la créativité, et une capacité de marquer la postérité,

⁸ Marie Souviron, « Diderot, Langres et la religion », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°4, (1988), 7-36 ; Blake T. Hanna, « Diderot théologien », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 78e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1978), 19-35 et plus récemment Hisayasu Nakagawa, *Des Lumières et du comparatisme* sont de ceux qui font exception à la règle.

⁹ Là-dessus Montesquieu, Voltaire et Diderot sont du même avis.

¹⁰ Nous référerons à *NR* pour *Le Neveu de Rameau*.

caractéristiques de ceux que le texte appelle les « grands hommes » (NR, 84). Ces différentes catégories d'hommes qui forment la société présentent quelques paradoxes.¹¹ Les hommes doués de talents extraordinaires ne sont pas toujours fréquentables ; le génie sert le bien comme le mal, l'honnête homme est ennuyeux (80), et le grand homme, « méchant » (ibid.).

Devrions-nous conclure avec le philosophe (*Moi*), dès lors, qu'il nous faille—si l'on admet que Diderot n'offre pas de réponse bien définie, n'a pas de position bien tranchée, et que le courant de pensée qui traverse le roman ne se propose pas un *telos* précis— adhérer à une forme de relativisme moral, « Acceptons donc les choses comme elles sont. Voyons ce qu'elles nous coutent et ce qu'elles nous rendent; et laissons là le tout que nous ne connaissons pas assez pour le louer ou le blâmer; et qui n'est peut-être ni bien ni mal; s'il est nécessaire, comme beaucoup d'honnêtes gens l'imaginent. » (NR, 83-84)¹² ? Il pourrait être tentant de le faire, il serait même possible d'établir un lien entre *Le Neveu de Rameau* et *Par-delà bien et mal* (1886) de Friedrich Nietzsche¹³; pourtant, au travers de ce méandre dialectique, et au-delà des intentions de l'auteur, qui sont souvent difficiles à discerner, apparaît un fil conducteur qui nous éclaire sur certaines valeurs qui comptent pour Diderot : la vertu qui se manifeste au travers d'un engagement intellectuel et social qui se veut critique et altruiste, et la question du génie—bien plus complexe et problématique, mais qui permet de percevoir chez Diderot non seulement le fait que Dieu est amené à être remplacé par l'homme, *topos* classique des Lumières, mais également

¹¹ Diderot, dans la *Satire première*, compare les membres de la société à des hommes-animaux : « il y a l'homme loup, l'homme tigre [...], l'homme mouton... », comparant, comme le précise la note, « la diversité des caractères humains et celle des instincts des animaux ». Diderot continue son analogie de la sorte : « Combien de ramages divers, combien de cris discordants dans la seule forêt qu'on appelle société ! » in Diderot, *Œuvres Complètes*, p. 12 et note 3.

¹² *Moi* répond à l'interrogation de Lui par rapport au fait que la nature n'a pas toujours fait les hommes bons et grands à la fois. *Moi* préfère s'élever au-dessus de cette forme de manichéisme.

¹³ Voir Angelika Schober, « Diderot et Nietzsche » *Diderot Studies*, vol. 25 (1993), 89-107.

à mettre en évidence certaines questions théologiques et échos bibliques que l'on retrouve en filigrane dans *le Neveu de Rameau*.

Dans un premier temps, nous considérerons brièvement le contexte historique et idéologique dans lequel Diderot écrit le roman : nous verrons qu'il s'inscrit dans un paysage d'hostilité à l'égard des philosophes, et que les attaques formulées à leur rencontre ont une portée à la fois locale et contingente (le milieu parisien et la pièce de Palissot) ; mais également universelle et intemporelle : les encyclopédistes, et Diderot en particulier, avaient pour objectif de répertorier des connaissances selon une méthode (que nous appellerons « philosophique ») qui était censée amener à affranchir les hommes de leur ignorance et de leurs préjugés. Nous verrons également que l'assertion selon laquelle la vertu et la philosophie mèneraient au bonheur est d'abord sérieusement mise à mal.

Dans un second temps, nous dégagerons du texte des références et échos bibliques—plus ou moins manifestes selon les cas—et tâcherons de les mettre en adéquation avec la pensée de Diderot, en cherchant à élucider le paradoxe antinomique entre d'un côté un anticléricisme avéré, et de l'autre un recours aux Écritures pour illustrer ses positions. Face au nihilisme de *Lui*, il s'agira d'opposer l'altruisme de *Moi*, et son attachement à des valeurs plus traditionnelles. Enfin, nous considérerons les objections de *Lui* face aux questions de *Moi*, et montrerons comment le philosophe démonte l'argumentation du neveu en insistant sur l'importance de la volonté.

Le Neveu de Rameau est probablement l'une des œuvres les plus personnelles de Diderot : entre autres, elle reflète ses interrogations, incertitudes et prises de positions par rapport à sa communauté—les gens de lettres, dans une société où la figure du *philosophe* se substitue de

plus en plus au prêtre et prétend incarner l'honnête homme.¹⁴ En effet, lorsque Diderot commence la composition du *Neveu de Rameau*, les philosophes sont la cible d'attaques et critiques les plus vives : les membres du clergé, d'abord, et autres religieux, ainsi qu'un grand nombre d'acteurs sociaux (journalistes, libraires, écrivains et autres) fustigent les philosophes dans leur tentative d'usurper—au moins idéologiquement—le pouvoir et l'autorité de l'Église, pour les premiers, alors que ces derniers les critiquent pour leur « volonté d'obtenir la considération, l'influence, l'autorité sociales ». ¹⁵

On retrouve une synthèse de ces divers reproches dans la pièce de Charles Palissot de Montenoy, *Les Philosophes* (1760). C'est l'ensemble du parti philosophique qui y est critiqué, plus particulièrement Rousseau, Diderot et Helvétius. Si la pièce est qualifiée de médiocre par les critiques d'hier et d'aujourd'hui, elle connaît à l'époque un « gros succès », et les philosophes y sont présentés comme des « charlatans et des imposteurs ». ¹⁶ Diderot veut donc à la fois riposter et faire un état des lieux de la philosophie tant pour répondre aux accusations de ses détracteurs, que pour « démêl[e]r son monde » (NR, 72).

Le cadre dans lequel se situe l'exposition du *Neveu de Rameau*, à savoir, le café de la régence, n'est pas anodin. Le narrateur explique qu'on y joue aux échecs (NR, 70). Du reste, il ne s'agit pas d'amateurs : « Paris est l'endroit du monde, et le café de la régence est l'endroit de

¹⁴ Voir Herbert Dieckmann, "Diderot's Conception of Genius." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 2 (Apr., 1941), pp. 151-182, où le philosophe est associé à la figure du génie. Pour le philosophe qui remplace la figure de l'honnête homme, voir Emmanuel Bury, *Littérature et politesse: l'invention de l'honnête homme (1580-1750)*. (Paris : Presses Universitaires de France, 1996), 169-170.

¹⁵ C'est du moins ce que rapporte Daniel Delafarge dans *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)* (Paris : Librairie Hachette, 1912), 139. Pour un résumé des principaux griefs portés contre les philosophes, consulter Didier Masseur, *Les Ennemis des philosophes : l'Antiphilosophie au temps des Lumières* (Paris : Albin Michel, 2000), en particulier « Le philosophe : un personnage discrédité », 42-57.

¹⁶ Delafarge, *La Vie et l'œuvre de Palissot*, 126, 137.

Paris où l'on joue le mieux à ce jeu » (ibid.). Le narrateur tient à informer ses lecteurs, même s'il se moque de certains des joueurs (Foubert et Mayot sont des « sot[s] »), que nous avons affaire à des experts. Quiconque a jamais joué aux échecs sait que, au-delà d'un jeu stratégique, les diverses tactiques et manières de jouer dénotent des façons de voir le monde, des « philosophies » différentes : on peut être un joueur agressif, qui n'hésite pas à attaquer et faire des sacrifices, tout comme l'on peut être un joueur passif, plus prudent et conservateur, sur la défensive. Ainsi, tout comme deux joueurs s'affrontent sur le plan horizontal, tentent de pousser leur adversaire dans ses derniers retranchements, et de mettre en échec leur roi, *Lui* et *Moi* s'affrontent sur un autre plan, non pas en déplaçant leurs pièces, mais en se livrant à une joute verbale sur un échiquier rhétorique, tentant de prouver leurs idéologies respectives. Cette « partie d'échecs » qui se livre entre les deux protagonistes du dialogue ne se termine pas nécessairement par un échec et mat clair et victorieux, même si les derniers mots du roman laissent entendre que c'est le neveu qui a le dernier mot (« Rira bien qui rira le dernier »).

Le vice et la vertu

Si *Lui* et *Moi* se rejoignent parfois sur le terrain de l'esthétique, ils se quittent sur celui de l'éthique : leurs positions sur la nécessité et la valeur de la vertu et la morale sur le plan individuel ou collectif s'opposent largement. Cette tension apparaît clairement pour la première fois dans le roman dans ce passage où le narrateur (*Moi*) fait état de ses sentiments au lecteur :

Je l'écoutais; et à mesure qu'il faisait la scène du proxénète et de la jeune fille qu'il séduisait; l'âme agitée de deux mouvements opposés, je ne savais si je m'abandonnerais à l'envie de rire, ou au transport de l'indignation. Je souffrais. Vingt fois un éclat de rire empêcha ma colère d'éclater; vingt fois la colère qui s'élevait au fond de mon cœur se

termina par un éclat de rire. J'étais confondu de tant de sagacité, et de tant de bassesse; d'idées si justes et alternativement si fausses; d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune. Il s'aperçut du conflit qui se passait en moi (NR, 95).

Les sentiments contraires qui s'agitent à l'intérieur de *Moi* proviennent du fait que le neveu, bien que possédant un certain talent, n'en fait pas un bon usage : il ne veut pas se considérer comme un « gueux » (92), mais ne fait rien pour changer, il prétend connaître « ce tourment de la conscience qui naît de l'inutilité des dons que le ciel nous a départis » (95). Cette constatation d'un potentiel gâché plonge *Moi* dans un état qui est illustré par la forme chiasmatisque qui oppose « un éclat de rire » et la « colère ». La figure de style renforce le caractère antithétique de ce que ressent *Moi*, clivé entre une envie irrésistible de rire, et une indignité justifiée par rapport à ce qu'il entend.

Alors que *Moi* prétend que « La connaissance de ses devoirs, l'amour de la vertu, la haine du vice » est la base de l'instruction, *Lui* pense que le vice n'a rien de pernicieux tant qu'on ne le montre pas ouvertement (NR, 137-138). Mais au-delà des désaccords entre les deux protagonistes et un contexte parisien privilégié, les questions de fond, sous-jacentes à leurs propos, touchent à l'universel et englobent la condition humaine dans ses travers et contradictions : qu'est-ce qui contribue à ce que la nature de l'homme soit davantage vertueuse que vicieuse ? Est-ce naturel (inné) ou acquis (environnement, éducation) ? Le vice a-t-il une utilité sociale selon les deux protagonistes ? Mais surtout, si le philosophe est supposé être celui qui remplace le souverain sacrificateur (ou le grand prêtre) pour pénétrer dans le *lieu très-saint* de la connaissance et du bonheur, y accède-t-il tout seul, ou ouvre-t-il le voile pour y laisser entrer l'ensemble de

l'humanité ? En d'autres mots, comme nous le verrons plus bas, l'accès à la connaissance et au bonheur sont-ils ouverts à tous, ou bien seulement réservés à une élite ?¹⁷

Critique et défense de la philosophie

Dès les premières pages du roman, l'image du philosophe est dépeinte de manière satirique : comme le dit *Lui*, « Je n'entends pas grand-chose à tout ce que vous me débitez là. C'est apparemment de la philosophie; je vous préviens que je ne m'en mêle pas » (*NR*, 84). Au travers de *Lui*, Diderot donne la parole à tous ceux qui s'opposent aux philosophes à des degrés divers, notamment Palissot, et d'autres (l'Abbé Chaudon, Élie fréron) mais aussi Jean Jacques Rousseau.¹⁸ Le personnage du neveu, *Lui*, est ainsi une personnification antiphilosophique, et cette stratégie rhétorique permet à Diderot de se faire l'avocat du diable : en donnant la parole au neveu, il met le lecteur en confiance, car en semblant mettre *Lui* et *Moi* sur un pied d'égalité, il donne l'impression d'une certaine objectivité sans parti pris. En réalité, si Diderot fait de *Lui* un allié dans cette critique à l'égard des gens de lettres (critique qui n'épargne personne, que ce soit

¹⁷ Dans un autre contexte, Diderot écrit : « Qu'est-ce donc que l'inspiration? L'art de lever un pan du voile et de montrer aux hommes un coin ignoré ou plutôt oublié du monde qu'ils habitent. » (*Salon de 1767*, ed. Sezneck-Adhemar, 1983, p. 213. Cité par Jean Starobinski dans *Diderot dans l'espace des peintres suivi de Le Sacrifice en rêve* (Paris : Reunion des musées nationaux, 1991), 30-31.

Dans la Torah, les cinq premiers livres de la Bible hébraïque, le Souverain sacrificateur est celui qui peut rentrer dans le lieu très-saint une fois l'an pour le Grand pardon (Yom Kippour). Lui seul peut y pénétrer, et la tradition raconte que lorsqu'il traverse le voile qui sépare le lieu saint du lieu très-saint, sa robe comporte des clochettes (dont le bruit témoigne que le sacrificateur est bien vivant), et il est rattaché à une corde, le cas où ce dernier devait faire un malaise ou mourir dans la « présence de Dieu », on pourrait le tirer de cet endroit sans y pénétrer (et donc ne pas le souiller). Les auteurs du Nouveau Testament voient dans cet épisode du Judaïsme une préfiguration du Christ (qui lui seul peut pénétrer dans la présence divine) et les évangiles rapportent que le jour de la résurrection du Christ, le voile s'est déchiré de haut en bas, signifiant ainsi que tout un chacun peut maintenant, au travers du Christ, rentrer dans le lieu très-saint, la présence de Dieu (voir le livre du Lévitique, la lettre aux Hébreux, et l'évangile de Matthieu).

¹⁸ Voir Hervé Guénot, « Palissot de Montenois un 'ennemi' de Diderot et des philosophes. » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Année 1986. Volume 1, Numéro 1, pp. 59-63. Rousseau, dans son *Discours sur les sciences et les arts* (1750) avait également critiqué la « philosophie » (7, 18-19 et passim).

dans le camp des philosophes ou pas), il se donne également la possibilité, au travers de *Moi*, de répondre aux objections communes, et de tenter de racheter l'image arrogante et suffisante du *philosophe* avancée par Palissot et consorts auprès de ses concitoyens-lecteurs.¹⁹

Dès lors, si *Lui* appelle *Moi* « monsieur le philosophe », c'est une marque de respect qui n'en est pas une. En effet, le premier « philosophe » auquel il est fait allusion dans le texte est l'oncle de *Lui*, Jean-Philippe Rameau, qui, d'après son neveu, est « un philosophe dans son espèce » (*NR*, 76). *Moi* lui avait demandé s'il voyait son oncle, et si ce dernier lui faisait « aucun bien » (*ibid.*). S'il répond que c'est un philosophe, le neveu fait un commentaire critique sur les qualités morales du compositeur, et précise que « S'il en fait à quelqu'un [du bien], c'est sans s'en douter... Il ne pense qu'à lui; le reste de l'univers lui est comme d'un clou à soufflet » (*ibid.*). De même, lorsque *Lui* aborde le narrateur au début du roman, il porte atteinte à son caractère par association, « Ah, ah, vous voilà, Mr le philosophe; et que faites-vous ici parmi ce tas de fainéants ? » (*NR*, 74). Ainsi, pour le neveu de Rameau, le philosophe—incarné par son oncle—est un être égoïste, voire narcissique, qui n'a que faire des autres, et qui, comme il l'insinue avec *Moi*, ne produit rien pour la société : c'est un oisif qui a besoin de jouer et de se divertir parmi ceux qui « poussent le bois » (*ibid.*).²⁰ Il s'en suit une discussion animée démontrant que si Rameau (l'oncle) est un génie, il n'est pas vertueux pour autant. Cette problématique entre le

¹⁹ Charles Vincent met en évidence une certaine attitude de mépris de la part des philosophes envers le reste du peuple. Voir *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)* (Paris : Classiques Garnier, 2014), 17. Delafarge parle d'un « mépris du public qu'on raille et qu'on violente » in *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*, 139. Par ailleurs, nous sommes conscients du fait que cette interprétation de *Moi* associé à Diderot a ses limites : « On a constaté aussi à juste titre que face à *Lui*, *Moi* en fait trop, et qu'il était erroné de substituer la personne de Diderot à l'interlocuteur 'vraiment trop raisonnable et quelque peu naïf' de Rameau » in Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie* (Paris : Universitas, 1994), 260 (Stenger cite R. Desné, voir note 95, *ibid.*)

²⁰ On est tenté de penser au poème de Voltaire, « Le Mondain », écrit en 1736 qui associe l'idée de progrès au luxe et au confort matériel.

génie et la vertu est une discussion essentielle du roman que nous développerons plus loin dans ce chapitre.

Ces mentions du philosophe et de la philosophie apparaissent dès les premières pages du roman où le narrateur, *Moi*, partage avec le lecteur une de ses activités quotidiennes : « Qu'il fasse beau, qu'il fasse laid, c'est mon habitude d'aller sur les cinq heures du soir me promener au palais royal. C'est moi qu'on voit, toujours seul, rêvant sur le banc d'Argenson. Je m'entretiens avec moi-même de politique, d'amour, de goût ou de *philosophie* » (*NR*, 69 je souligne).

L'entretien qu'a le narrateur « avec [lui]-même » préfigure le dialogue entre *Lui* et *Moi*. Ce dernier, au travers d'un dialogue fictif, se dédouble, et aborde de façon binaire le « beau » et le « laid » de la nature humaine.

Le contraste entre la valeur que donne le protagoniste *Lui* à la philosophie et celle de l'auteur est assez important : alors que *Lui* n'affectionne pas particulièrement la notion de philosophie, qu'elle lui passe au-dessus de la tête, et que ceux qui la pratiquent sont peu honorables (84), Diderot, « Monsieur le philosophe », avait écrit six ou sept ans avant un article dans *l'Encyclopédie*, « Encyclopédie », qui en propose une toute autre conception. Justifiant la nécessité de l'œuvre encyclopédique, il affirme : « Aujourd'hui que la Philosophie s'avance à grands pas; qu'elle soumet à son empire tous les objets de son ressort; que son ton est le ton dominant, et qu'on commence à secouer le joug de l'autorité et de l'exemple pour s'en tenir aux lois de la raison, il n'y a presque pas un ouvrage élémentaire et dogmatique dont on soit entièrement satisfait ». ²¹ Ainsi personnifiée, la « Philosophie » représente un chef de guerre qui progresse sur le terrain de l'ignorance, de l'oppression et du fanatisme. Elle domine et augmente

²¹ Diderot, « ENCYCLOPÉDIE, (*Philosoph.*) » In *ENCYC*, vol. 5 (1755) : 636-648, ici 636.

son « empire » sur les contrées ténébreuses des autorités civiles et ecclésiastiques chancelantes (le philosophe l'espère) de l'Ancien régime.

Ces avis divergents à propos de la philosophie (entre *Lui* et *Moi*) sont d'une part une mise en littérature des charges qui pèsent sur le mouvement des philosophes, mais ils illustrent aussi la propre remise en question de Diderot par rapport aux promesses de celle-là, ses possibilités et limites, et le rôle du philosophe dans l'établissement d'une société meilleure et plus juste²². *Le Neveu de Rameau* est ainsi une tentative pour le penseur de poser par écrit une dialectique de sa pensée, et de prendre position par rapport aux reproches exprimés de la part de ses critiques.

Cette apologie de la philosophie, et ce qu'elle implique (elle accuse le neveu par rapport à sa conduite contraire à la vertu) le pousse à légitimer ses actions passées, en portant une ultime estocade qui révèle une problématique centrale du roman, à savoir la relation supposée entre le bonheur et la vertu²³:

Voilà où vous en êtes, vous autres. Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous.

Quelle étrange vision! Le vôtre suppose un certain tour d'esprit romanesque que nous n'avons pas; une âme singulière, un gout particulier. Vous décidez cette bizarrerie du

²² Sur l'autorité et la crédibilité de celui (ou celle) qui véhicule des idées, voir l'étude de Franck Salaün : *L'Autorité du discours : recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières* (Paris : Honoré Champion, 2010), 7-28.

²³ Depuis l'article de Michel Launey, qui considère *Le Neveu de Rameau* comme « l'œuvre la plus énigmatique de Diderot », et qui conclut, entre autres, que « Le Neveu a eu pour rôle non seulement de démasquer les coquins, mais de démasquer aussi le personnage du Philosophe » in « Sur les Intentions de Diderot dans le "Neveu de Rameau" » *Diderot Studies*, Vol. 8 (1966), 105-119 (ici : 105, 117) nombre de chercheurs se sont penchés sur le roman, certains questionnant même la dite notion de *roman*. La critique est assez divisée sur ce point. Plusieurs commentateurs comme Jean Fabre, suivant l'appellation donnée à cette œuvre par Diderot lui-même, invitent à voir surtout une satire, au sens antique de « pot-pourri de libres propos ». Jacques Chouillet est très sensible à sa qualité de dialogue dramatique, tandis qu'Henri Coulet souligne plutôt son appartenance au genre du dialogue philosophique. Et dans l'édition Laffont des œuvres de Diderot, Laurent Versini le range dans le volume de *Contes*. Roger Lewinter, exploitant le contexte musical du *Neveu*, va même jusqu'en en faire une espèce de fugue. » [in Sylviane Albertan-Coppola, « *Le Neveu de Rameau* : un roman non romanesque ? », *Littérature* 3/2013 (n°171), 81-87. Ici : 81].

nom de vertu; vous l'appellez philosophie. Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde ? En a qui peut. En conserve qui peut. Imaginez l'univers sage et philosophe; convenez qu'il serait diablement triste (NR, XII, 114).

Il importe de revenir sur la dualité de la pensée du *Neveu de Rameau*.²⁴ Au travers du dialogue, et sans clairement prendre parti, Diderot a le loisir d'exprimer des positions idéologiques qui, à priori, sont complètement à l'opposé l'une de l'autre. Le « vous autres », qui représente les philosophes dont *Moi* fait partie, illustre cette distanciation (même si elle est artificielle) établie entre les deux opinions. La première critique que fait le neveu a rapport avec l'universalité du bonheur. *Lui* soulève trois problèmes : 1) Qu'est-ce que le bonheur ? 2) Est-il fait pour « tous » ? 3) est-il fondamentalement lié à la vertu ?

L'emploi du mot « vision » évoque tout le projet encyclopédique, et par extension de la « philosophie » des Lumières. C'est une « étrange vision ». Les philosophes sont ainsi comparés à des prophètes des temps bibliques, sujets à de mystérieuses révélations, et à des visionnaires qui seraient naïfs, ou pire, hypocrites. Mais il y a dans la remarque du neveu un autre élément : auparavant, *Lui* a décrit une réalité sociale dans laquelle il faut, selon le neveu, savoir flouer le système. Il y a certes, « une conscience générale » qui impliquerait des règles de conduite, une façon d'honorer la probité, mais tout ceci n'est qu'un cadre factice ; *Lui* revendique ses « petites viles ruses », car non seulement elles lui ont permis de survivre et même de jouir jusque-là, mais

²⁴ D'autres ont remis en question cette satire du philosophe de la part du neveu, arguant que c'était en fait Diderot qui satiriserait les antiphilosophes (Ruth P. Thomas cite Sylviane Albertan-Coppola, « Rira bien qui rira le dernier » dans une review de *Autour du Neveu de Rameau de Diderot* de Anne-Marie Chouillet, *The French Review*, Vol. 66, No. 4 (Mar., 1993), p. 668). Plus particulièrement, Roselyne Rey met en lumière combien il est difficile pour Diderot de démontrer l'axiome qu'il pressent : la vertu et le bonheur sont indissociables « Comment dans cette situation espérer encore fonder une morale universelle, alors même que la définition du vice et de la vertu pose problème ? », « La Morale introuvable » in *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*. Etudes réunies par Anne-Marie Chouillet (Paris : Librairie Champion, 1991), 59-87, ici 75. Voir aussi : Brian Michael Norton, *Fiction and the Philosophy of Happiness*.

elles sont pratiquées par la majorité. Le neveu n'est donc pas responsable, il est même le produit de sa société : « Viles ? et pourquoi, s'il vous plaît. Elles sont d'usage dans mon état. Je ne m'avilis point en faisant comme tout le monde. Ce n'est pas moi qui les ai inventées ; et je serais bizarre et maladroit de ne pas m'y conformer » (NR, 109). Du reste, anticipant la critique de *Moi*, il implique que s'il y a « certains principes généraux de je ne sais quelle morale qu'ils ont tous à la bouche » personne ne la met en pratique (ibid.). Ainsi, le bonheur mis en avant par le philosophe n'est pas à la portée de tous : il est réservé à des individus éduqués, et généralement—pas toujours—fortunés. Cette exclusivité est renforcée par les adjectifs « singulière » et « particulier ». Le bonheur est alors élitiste, et serait réservé à une minorité. Cette charge va à l'encontre de l'idéal du philosophe qui serait investi dans la vie de la cité. Si le philosophe idéal, selon l'article « Philosophe » de l'*Encyclopédie*, « sait se partager entre la retraite et le commerce des hommes, est plein d'humanité. C'est le Chrémès de Térence qui sent qu'il est homme, & que la seule humanité intéresse à la mauvaise ou à la bonne fortune de son voisin. *Homo sum, humani à me nihil alienum puto*, » alors le neveu est en train de lui donner une leçon.²⁵ *Moi* ne peut se targuer, comme le dit la citation latine, de ne pas être étranger à quoi que ce soit d'humain puisque qu'il est déconnecté d'une certaine réalité que le neveu se propose de lui expliquer : « Dans la nature, toutes les espèces se dévorent ; toutes les conditions se dévorent dans la société » (NR, 111). On retrouve ici des accents clairement hobbesiens (« l'homme est un loup pour l'homme ») où l'état de guerre décrit par le penseur anglais atteint une dimension anthropophage dans la bouche du neveu.²⁶ Il s'ensuit que ce « bonheur » est un

²⁵ Anon. « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765) : 509-511, ici 510.

²⁶ Voir François Tricaud, "Homo homini Deus", "Homo homini Lupus": Recherche des Sources des deux formules de Hobbes, in R. Koselleck, and R. Schnur, eds., *Hobbes-Forschungen* (Berlin: Duncker & Humblot, 1969), 61-70 (trouvé dans https://fr.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus_est#cite_ref-2)

idéal chimérique qu'on ne peut saisir que si l'on est doté d'un « certain tour d'esprit romanesque », « une âme singulière, un goût particulier » dont les individus comme le neveu sont dépourvus. Cette « bizarrerie » que l'on prénomme « vertu » qui ferait une avec la philosophie n'est le lot que d'une classe de gens détachés du reste du peuple. En opérant un doublet : « la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tout le monde ? » qui fait écho au « Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous », le neveu entend saper l'axiome implicite selon lequel la vertu et la philosophie conduisent au bonheur. L'expression « vous décorez » (NR, 114) renforce le caractère ornemental artificiel de cette proposition, et fait tomber à plat la notion d'une vertu substantielle.

Se pose enfin la question de savoir qui est doté de telles qualités (« En a qui peut. En conserve qui peut ») ? Le verbe « pouvoir » met en évidence les limites de l'individu à réaliser ces potentiels, et révèle une inégalité face à la possibilité éventuelle de l'individu d'acquérir de telles qualités. Nous verrons que les notions d'inné et d'acquis, notions sécularisées de la grâce et du libre arbitre dans un contexte chrétien, se trouvent également au cœur du roman : les rôles joués par la volonté de l'homme (libre arbitre chez les chrétiens) et la nature (Dieu auparavant) sont, pour Diderot, déterminants quant à la morale. *L'homme de bien*, l'homme vertueux, est rare, et la vertu semble ne pas payer. Pourtant, à l'instar du personnage biblique de Job qui doit endurer les épreuves les plus terribles pour mettre les biens spirituels au-dessus des biens terrestres, Diderot veut défendre la valeur intrinsèque de la vertu.

Échos bibliques : *Job* dans le *Neveu de Rameau*

La première entrevue entre le philosophe et le neveu de Rameau a des accents bibliques qui rappellent le livre de *Job*. Il est difficile de déterminer si cet écho est volontaire de la part de

Diderot, ou bien si les Écritures font tellement partie de son arrière-plan éducatif et culturel qu'il puise dans ce fond de manière inconsciente.²⁷ Toujours est-il que la juxtaposition de ces deux textes ouvre deux pistes. La première est de nature théologique et lie les deux écrits sur le plan de la morale et de la vertu personnelle ; la deuxième est de nature hiérarchique : elle suppose un parallèle entre le duo l'Éternel/Satan dans le livre de Job et *Moi/Lui* dans le *Neveu de Rameau*, où le neveu (*Lui*) est un « bon diable » (NR, 87), ce qui établit que *Moi*, qui incarne le philosophe (et Diderot implicitement), est supérieur à *Lui*.

Dans les écrits hébraïques, traduits par Louis-Isaac Le Maistre de Sacy à la fin du dix-septième siècle, le personnage de Job est un homme vertueux, sans reproches, qui est mis à l'épreuve au travers de la souffrance pour tester sa fidélité envers Dieu. Au cours de ce livre, c'est une théologie de la rétribution qui est remise en question, à savoir : celui qui est juste, vertueux, et fait le bien est-il nécessairement béni et prospère, et son pendant négatif : le « méchant » est-il toujours puni dans cette vie ici-bas ?

Dans le texte de Job, c'est Satan qui prend l'initiative, et va dans la présence de Dieu, « Or les enfants de Dieu s'étant un jour présentés devant le Seigneur, Satan se trouva aussi parmi eux. Le Seigneur lui dit : D'où viens-tu ? Il lui répondit : J'ai fait le tour de la terre, et je l'ai parcourue tout entière. »²⁸ L'introduction de Diderot, au travers du narrateur (*Moi*) dans *Le Neveu de Rameau*, est équivoque : « Un après-dîner, j'étais là, regardant beaucoup, parlant peu et écoutant le moins que je pouvais, lorsque je fus abordé par un des plus bizarres personnages de ce pays où Dieu n'en a pas laissé manquer » (NR, 70). S'en suit une description du « personnage », et quelques paragraphes plus loin, « Il m'aborde... » (NR, 74). *Lui*, à la façon de Satan dans le

²⁷ Voir Blake T. Hanna, « Diderot théologien » et Marie Souviron, « Diderot, Langres et la religion ».

²⁸ (*Job* 1 : 6-7) in La Sainte Bible. Traduction par Louis-Isaac Lemaistre de Sacy. Société biblique britannique et étrangère, 1855.

livre de Job, initie la rencontre, et le dialogue entre les deux protagonistes n'est pas sans faire écho à celui entre l'Éternel et son ennemi de toujours, « Il y a une éternité que je ne vous ai vu... Qu'avez-vous fait ? » (*NR*, 75). Il est à noter que les mentions de « Dieu » et d'« éternité » ne sont pas anodines. En effet, ces deux références font écho au livre ancien ; plus particulièrement, la description faite par *Moi* au sujet de *Lui*, « un des plus bizarres personnages de ce pays où Dieu n'en a pas laissé manquer » renvoie de façon inversée à la description du personnage de Job dans les écrits bibliques, « Le Seigneur ajouta : N'as-tu point considéré mon serviteur Job, qui n'a point d'égal sur la terre, qui est un homme simple et droit de cœur, qui craint Dieu et fuit le mal ? » (*Job* 1 :8). Les deux personnages sont donc uniques à leur manière, mais dans un ordre de valeurs différent : s'il y a de nombreux « bizarres personnages », la place d'honneur de la bizarrerie, au travers de la construction superlative, revient à *Lui*. En revanche, l'unicité de Job est due à son caractère moral incomparable. Malgré tout, les deux textes sont d'accord pour dire que les gens intègres sont rares, et que les gens « bizarres » ne manquent pas.

Un autre parallèle apparaît entre les deux œuvres : la nonchalance du neveu rappelle l'indifférence feinte de Satan, et dans les deux cas, préparent le terrain à des problèmes plus épineux. A la question, « Qu'avez-vous fait ? » (*NR*, 75), *Lui* répond : « Ce que vous, moi et tous les autres font : du bien, du mal et rien. Et puis j'ai eu faim, et j'ai mangé quand l'occasion s'en est présentée ; après avoir mangé, j'ai eu soif, et j'ai bu quelquefois. Cependant la barbe me venait ; et quand elle a été venue, je l'ai fait raser » (*ibid.*). Même si le neveu évoque des éléments fondamentaux à la condition humaine ; la morale (« du bien, du mal ») ; des besoins essentiels (le boire et le manger), ces éléments primaires pour une vie physique et une vie éthique sont recouverts d'un voile nihiliste (« et rien ») entrecoupés d'évènements naturels sans importance si ce n'est de marquer l'écoulement du temps d'un point de vue humain (la barbe qui

pousse et qui est rasée). *Lui* n'est pas un cas unique, il représente l'ensemble de l'humanité (tout le monde fait cela, « vous [et] moi » inclus). Il est passif, et subit les circonstances et le passage du temps (« quand l'occasion s'en est présentée » ; « la barbe me venait... quand elle a été venue »). Les paroles de Satan dans le livre de *Job*, « J'ai fait le tour de la terre, et je l'ai parcourue tout entière » pourraient se trouver dans la bouche de *Lui*. Ce dernier a observé l'espèce humaine : elle n'est capable que de faire « du bien, du mal, et rien », elle a besoin d'eau et de pain. Elle est assujettie à ses besoins physiologiques, et est limitée tant sur le plan de la morale que par rapport au temps qui passe. Ce rapport entre les besoins nécessaires à la survie de l'espèce et l'éthique est crument explicité par le neveu quand il justifie ses vols passés : « La voix de la conscience et de l'honneur est bien faible lorsque les boyaux crient » (*NR*, 112). Si le neveu semble dire qu'il n'est pas concevable d'être heureux en l'absence d'un confort matériel minimum (il suffit de considérer toutes les références à la nourriture que fait le neveu), il va au-delà des besoins vitaux et décrit le type de vie de plaisirs et de débauche à laquelle il se livrerait s'il était riche (112-114). La question de la richesse est donc un autre point sur lequel *Lui* et *Moi* ne sont pas du même avis. En effet, *Moi*, comme Diderot, fait la distinction entre un luxe utile et un luxe ostentatoire²⁹: le premier permet à l'individu de pourvoir à ses besoins élémentaires, l'autre est motivé par le désir d'impressionner son milieu social. Plus loin, *Moi* précise : « Mais c'est qu'il y a des gens comme moi qui ne regarde pas la richesse, comme la chose du monde la plus précieuse ; gens bizarres » (*NR*, 178). L'objectif du philosophe est alors de convaincre *Lui* (ainsi que le lecteur) que la poursuite de la vertu pour elle-même engendre sa propre

²⁹ J'emprunte ces distinctions à Charles Vincent qui mentionne un luxe « utile », et un luxe « de l'ostentation », et évoque les deux types de luxe établis par les physiocrates : « 'un luxe de subsistance' et 'un luxe d'ostentation' » (*Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*, 134, note 3.

récompense.³⁰ Dans ce sens, nous pouvons établir un rapprochement avec le message du livre biblique : l'épreuve que subit le personnage de Job le conduit à reconnaître que Dieu est son tout (« Mais alors j'avais seulement entendu parler de vous ; maintenant je vous vois de mes propres yeux. C'est pourquoi je m'accuse moi-même, et je fais pénitence dans la poussière et dans la cendre. » *Job* 42 :5-6). La thèse principale du livre poétique hébraïque consiste à démontrer que si le juste n'est pas à l'abri du malheur, il doit trouver un bien supérieur à ses possessions et ses proches au travers de ses souffrances. Bien que le caractère exemplaire de Job soit loué par Dieu, il perd tour à tour ses serviteurs, ses biens, et ses propres enfants (1 :13-19). Néanmoins, il reste ferme dans sa foi, et le narrateur valide le comportement du protagoniste : « Ainsi dans tout cela Job ne pécha point par ses lèvres, et il ne dit rien contre Dieu qui fût indiscret » (1 :22).

L'épreuve de Job sera poussée jusqu'à son paroxysme, jusqu'à lutter pour sa propre vie contre la maladie, mais sa fidélité constante sera récompensée, démontrant que Dieu est fidèle envers les justes.

C'est cette même logique qui est remise en question dans le roman de Diderot. Elle est exprimée au travers des deux protagonistes : si *Moi* estime que l'honnêteté mène au bonheur (« Lui : ... il faudrait donc être d'honnêtes gens ? Moi : Pour être heureux ? Assurément » *NR*, 118), son interlocuteur ne l'entend pas ainsi : « Cependant, je vois une infinité d'honnêtes gens qui ne sont pas heureux, et une infinité de gens qui sont heureux sans être honnêtes » (*ibid.*). Cette contradiction apparente est évoquée par Job : « Pourquoi donc les impies vivent-ils si heureusement ? Pourquoi sont-ils si élevés et si remplis de richesses ? Ils voient leur race fleurir et se conserver devant leurs yeux ; ils sont environnés d'une grande troupe de leurs proches et de

³⁰ Gerhard Stenger estime que cette récompense est due à « une réciprocité de services » : la bonne action que l'on commet pour autrui nous est renvoyée. Voir « *Le Neveu de Rameau ou l'impossible morale* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. En ligne, 52 (2017), 72-73.

leurs petits-enfants. » (21:7-8), et dans d'autres écrits hébraïques, notamment les psaumes, « j'ai été touché d'un sentiment de jalousie contre les méchants, en voyant la paix des pécheurs ; car ils n'envisagent point leur mort ; et les plaies dont ils sont frappés, ne durent pas. Ils ne participent point aux travaux ni aux misères des hommes, et n'éprouvent point les fléaux auxquels les autres hommes sont exposés. » (Psaume 72:3-5). De même, un des prophètes de l'Ancien Testament adresse à Dieu cette question : « Pourquoi les méchants marchent-ils avec tant de prospérité dans leur voie ? Pourquoi tous ceux qui violent votre loi, et qui agissent injustement, sont-ils si heureux ? » (Jérémie 12 :1). Ainsi, s'élève de la part de ces auteurs bibliques un sentiment d'injustice dans la mesure où ce sont les méchants qui semblent réussir, et non les justes.

Finalement, un autre élément significatif permet de recouper les deux œuvres : de nombreux théologiens et penseurs se sont trouvés désemparés quant à cette « complicité » entre Dieu et Satan dans le livre de Job ; comment est-ce que deux êtres, qui incarnent respectivement le bien et le mal peuvent-ils manigancer ensemble, négocier, en quelque sorte, le sort d'un être humain ? Certains ont émis l'hypothèse que Satan était peut-être un outil de l'Éternel, un instrument de jugement pour accomplir ses plans.³¹ Dans ce sens, le neveu—*Lui*, dans la mesure où il personnifie un agrégat de bien et de mal, de bon et de mauvais, n'est-il pas dans ce dialogue avec *Moi*, un instrument, un outil rhétorique dont Diderot se sert non seulement pour divertir, mais également pour arriver à ses fins ?

³¹ La problématique est d'autant plus complexe que l'identité de Satan (en Araméen, « l'adversaire ») n'est pas formellement établie. Mais la tradition s'accorde à reconnaître en ce personnage l'ennemi ultime de l'Éternel. "Satan." In Hawksby, Lester, ed. *Philip's Encyclopedia*. Philip's, 2008. Google Books. <http://ezproxy1.allegheeny.edu:2048/login?url=http://search.credoreference.com/content/entry/philipency/satan/0?institutionId=2335>

Réminiscences de l'Ecclésiaste

Face à certaines valeurs mises en avant par la société telle qu'elle est décrite dans le texte de Diderot, le neveu est dans la logique d'un autre livre biblique, « J'ai vu tout cela pendant les jours de ma vanité. Il y a tel juste qui périt dans sa justice, et il y a tel méchant qui prolonge son existence dans sa méchanceté » (Ecclésiaste 7 :15). Le ton du *Neveu de Rameau* n'est certes pas aussi grave et solennel que celui des écrits sacrés ; au fond, le neveu, avec ses contradictions et ses talents de comédien, est un bon bougre. Le personnage peut être choquant, mais il est souvent comique, et Diderot s'en sert indéniablement pour divertir ses lecteurs. Mais au-delà de sa fonction caricaturale, il permet au philosophe de remettre en question le sens des choses. Comme le fait remarquer Jacques Chouillet, Diderot écrit certainement *Le Neveu de Rameau* à un moment où « toutes ses certitudes chancellent ». ³² A la manière de l'Ecclésiaste (« J'ai appliqué mon cœur à rechercher et à sonder par la sagesse tout ce qui se fait sous les cieux : c'est là une occupation pénible, à laquelle Dieu soumet les fils de l'homme » (Ecclésiaste 1 :3), il s'interroge sur les fondements de la société dans laquelle il évolue ; c'est d'ailleurs ce qui le retient lorsque le neveu l'aborde. Parlant de ces « originaux-là » (catégorie dans laquelle il place le neveu), il précise que même s'il ne les apprécie guère, « Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ont produite. » (NR, 72). Si Rousseau s'est séparé du reste des philosophes, et qu'il était critique par rapport à la société de Paris ³³, Diderot reconnaît que les valeurs d'une société qui se respecte

³² Voir Roselyne Rey, « La Morale introuvable ».

³³ Notamment dans sa *Lettre à d'Alembert Sur les spectacles* (1758) ainsi que dans les lettres dans *la Nouvelle Héloïse* dans lesquelles Saint Preux critique Paris en tant que milieu néfaste (NH, II, 14, 17, 21).

(éduquée et honnête) peut sombrer dans une forme d'« uniformité » ennuyeuse, et c'est pourquoi, malgré sa réserve, il se laisse arrêter par le neveu.

L'aspect dialogique du texte, construit sur la binarité, permet, comme on l'a vu, d'explorer des antithèses qui enrichissent la réflexion. On retrouve cette binarité sous forme métaphorique au début du texte : « Qu'il fasse beau, qu'il fasse laid » (*NR*, 69), qui n'est pas sans rappeler le « il y a un temps pour [tout] » de l'Écclésiaste où deux termes s'opposent (« un temps pour aimer, et un temps pour haïr; un temps pour la guerre, et un temps pour la paix » Eccl. 3.8). On pourrait dire : « un temps pour le soleil, un temps pour la pluie ». Comme le dit Jean Starobinski, « Tout commence par l'alternative hypothétique, qui envisage sur pied d'égalité les variations aléatoires du temps qu'il fait »³⁴. Cette dualité se poursuit dans la description du personnage de Rameau (le neveu) qui rappelle les notions de « grandeur » et de « misère » pascalienne : « composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison... honnête... déshonnête ». Son aspect physique fluctue selon les circonstances : tantôt « gras », tantôt « maigre », ses vêtements varient aussi (*NR*, 70). Ces extrêmes et ces opposés, aussi bien dans le texte de *L'Écclésiaste*, mais surtout chez Diderot, illustrent le fait que la nature des choses et des êtres n'est pas figée. Fidèle à l'image de ceux que certains ont appelé le matérialisme vitaliste de Diderot, qui considère que la matière est constamment en mouvement³⁵, on ne pourrait résumer la nature morale d'un individu (ici, le neveu) de manière statique ; tout n'est pas blanc ou noir : il y a des zones d'ombres, de gris clair et de gris foncé qui donnent l'espoir d'une perfectibilité de l'homme.

³⁴ Jean Starobinski, *Diderot, un diable de ramage* (Paris : Gallimard, 2012), 119.

³⁵ Joanna Stalnaker: "Diderot's life as a philosopher was marked by his adherence to materialist philosophy – his belief that nature operated according to a continual recycling and transformation of vital matter" in "Diderot's Brain" in Mary Helen McMurrin and Alison Conway eds. *Mind, Body, Motion, Matter: Eighteenth-Century British and French Literary Perspectives* (Toronto: University of Toronto Press, 2016), 230.

Cette remise en cause des piliers de la société (« notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage ») comporte une prise de risques, et nécessite de la part du philosophe une certaine flexibilité, voire un lâcher-prise. C'est ce qui est exprimé au début du roman, et qui rejoint la démarche existentielle de l'Ecclésiaste, « Je m'entretiens avec moi-même de politique, d'amour, de goût ou de philosophie. J'*abandonne* mon esprit à tout son libertinage. Je *le laisse* maître de suivre la première idée sage ou folle qui se présente... » (69, je souligne). Le narrateur décide de donner à son esprit toute liberté ; la métaphore est clairement sexuelle (« libertinage »), et il compare les idées que son esprit poursuit aux prostituées que fréquentent « nos jeunes dissolus... les attaquant toutes et ne s'attachant à aucune. » Il conclut en disant : « Mes pensées, ce sont mes catins. » (70). Le mouvement de ces idées qui sont « sage[s] ou folle[s] » auxquelles il s'attaque sans s'attacher, imprévisible et répétitif, fait écho aux paroles de l'Ecclésiaste dans sa quête de la sagesse, « Le vent part au midi, tourne au nord, il tourne, tourne et va, et sur son parcours retourne le vent » (1 : 6). De même, les valeurs de la société qu'il semble mettre en doute, font écho à « J'ai mis tout mon cœur à rechercher et à explorer par la sagesse tout ce qui se fait sous le ciel [...] J'ai regardé toutes les œuvres qui se font sous le soleil : eh bien, tout est vanité et poursuite de vent » (1 :13,14).

La quête existentielle du sage biblique est caractérisée par le pessimisme, et n'aboutit qu'à deux issues possibles : une finalité nihiliste, ou un accomplissement en Dieu. En revanche, Diderot (ou du moins le narrateur), à la manière de Sisyphe qu'Albert Camus a rendu célèbre, prend plaisir à sa quête intellectuelle, même si ses pensées ne sont que des rêveries (« Rêvant sur le banc d'Argenson », *NR*, 69), et lui procurent un bien-être, certes violent, mais éphémère et ponctuel comme on pourrait trouver auprès de prostituées. Ainsi, que ce soit par rapport au temps qui fait (beau ou laid), à la morale (vice ou vertu), au génie (bon ou mauvais), le neveu, le

dialogue incarnent une somme totalisante qui ne saurait se limiter à un seul côté/versant de la réalité : le bien et le mal, le bon et le mauvais non seulement cohabitent, mais forment un tout qu'il est nécessaire d'embrasser dans son ensemble avant d'opérer une hiérarchie qui les départagerait. En d'autres mots, Diderot adopte une approche de confrontation ; s'il s'agit de dégager des valeurs vertueuses authentiques, il ne craint pas de se compromettre en participant à la danse folle du neveu.³⁶

Cette juxtaposition entre les voies du « juste » et celles du « méchant », cette compétition entre le vice et la vertu sont pleinement mises en évidence dans le dialogue entre *Lui* et *Moi* particulièrement dans ce passage qu'il nous paraît judicieux de citer dans sa longueur :

Lui.- [...] Tenez, vive la philosophie; vive la sagesse de Salomon: boire de bon vin, se gorgier de mets délicats; se rouler sur de jolies femmes; se reposer dans des lits bien mollets. Excepté cela, le reste n'est que vanité.

Moi. - Quoi, défendre sa patrie? Lui. - Vanité. Il n'y a plus de patrie. Je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves. Moi. - Servir ses amis?

Lui. - Vanité. Est ce qu'on a des amis? Quand on en aurait, faudrait-il en faire des ingrats? Regardez y bien et vous verrez que c'est presque toujours là ce qu'on recueille des services rendus. La reconnaissance est un fardeau; et tout fardeau est fait pour être secoué.

Moi. - Avoir un état dans la société et en remplir les devoirs?

³⁶ En effet, seul le vrai philosophe, selon *Moi*, en ressortira indemne, il dit : « Mais à votre compte, dis-je à mon homme, il y a bien des gueux dans ce monde ci; et je ne connais personne qui ne sache quelques pas de votre danse » (190). Dans ce passage, le neveu sous-entend que chacun, pour évoluer dans la société prend « des positions ». Chacun, selon ses besoins et sa dépendance se doit de faire « son pas de pantomime » (ibid.). Or, *Moi* rétorque : « Mais il y a pourtant un être dispensé de la pantomime. C'est le philosophe qui n'a rien et qui ne demande rien. » (192).

Lui. - Vanité. Qu'importe qu'on ait un état, ou non; pourvu qu'on soit riche; puisqu'on ne prend un état que pour le devenir. Remplir ses devoirs, à quoi cela mène-t-il? A la jalousie, au trouble, à la persécution. Est-ce ainsi qu'on s'avance? Faire sa cour, morbleu; faire sa cour; voir les grands; étudier leurs goûts; se prêter à leurs fantaisies; servir leurs vices; approuver leurs injustices. Voilà le secret. Moi. - Veiller à l'éducation de ses enfants? Lui. - Vanité. C'est l'affaire d'un précepteur. Moi. - Mais si ce précepteur, pénétré de vos principes, néglige ses devoirs; qui est ce qui en sera châtié? Lui. - Ma foi, ce ne sera pas moi; mais peut être... (NR, 114-115)

Une à une, comme sur un échiquier, Moi avance ses pièces que Lui prend aussitôt : que ce soit le service de la patrie, l'amitié, se faire une place dans la société, ou le rôle de l'éducation, Lui rétorque : que tout est « vanité ». La référence directe à *l'Ecclésiaste* est manifeste³⁷, et renforce l'idée du philosophe qui se pose les questions essentielles sur la condition de l'homme (« Je résolu en moi-même de rechercher et d'examiner avec sagesse tout ce qui se passe sous le soleil : Dieu a donné aux enfants des hommes cette fâcheuse occupation qui les exerce *pendant leur vie.* » Eccl. 1 :13, Sacy). Comme on l'a vu, selon l'article « Philosophe » de *l'Encyclopédie*, le philosophe n'est pas reclus dans sa tour d'ivoire, exilé du milieu des hommes, mais en contact avec la création : « J'ai vu tout ce qui se fait sous le soleil » (Eccl.1 :4), et le roi Salomon a « trouvé que tout était vanité et affliction d'esprit » (ibid.).

La critique de ces valeurs est hyperbolique, et donne l'impression, au prime abord, que le neveu sombre dans une forme de nihilisme où tout serait faux, et ne rimerait à rien. Mais, tout comme dans *l'Ecclésiaste*, où le poète finit par se raccrocher à l'essentiel : un bonheur simple et

³⁷ « Les paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, et roi de Jérusalem. Vanité des vanités, dit l'Ecclésiaste ; vanité des vanités, et tout n'est *que* vanité. » (Eccl. 1 :1-2, Sacy).

présent (« Va donc, et mange ton pain avec joie, et bois ton vin avec allégresse, car tes œuvres sont agréables à Dieu » Ecl. 9.7), on peut se demander si le but de réduire à néant les assertions de Moi par rapport à ces fondements, n'a pas pour dessein (pour Diderot, l'auteur) de tout mettre à plat afin d'édifier quelque chose de nouveau. Ainsi, ces valeurs demanderaient à être démolies pour pouvoir être redéfinies.³⁸

Jusqu'à ce moment du dialogue, *Lui* a mis l'accent sur le confort matériel ; il a présenté au philosophe son rôle de parasite, et démontré que ce qui était essentiel, c'était de survivre (manger à sa faim principalement). Comme nous l'avons vu, *Moi* estime que l'honnêteté conduit au bonheur (*NR*, 118), mais *Lui* présente une vision hédoniste de la vie : la « philosophie » de *Moi* lui semble contraignante ; les plaisirs de la chair (le boire, le manger, et les « jolies femmes ») et le confort oisif (« des lits bien mollets »), voilà ce qui compte à ses yeux (*NR*, 114). Le philosophe tente alors de lui suggérer des valeurs fondamentales : « Quoi[!] défendre sa patrie ? Ce à quoi *Lui* rétorque : « Il n'y a plus de patrie. Je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves » (*ibid.*). Henri Coulet remarque à juste titre qu'ici, Diderot et Rousseau se rejoignent (note 135, p. 114). Mais l'emploi du substantif « patrie » n'est pas innocent. Comme le montre Jean-René Suratteau, plusieurs philosophes se sont penchés sur le terme, et ont été en désaccord quant à sa sémantique. Ainsi, si le mot « patrie » avant 1750-1760 signifie : « emploi lié à l'idée de 'liberté' individuelle ou collective. La Bruyère : 'Il n'y a point de patrie dans le despotisme' », ³⁹ pour Voltaire, la patrie est l'endroit « où l'on est bien ». ⁴⁰ Mais il avertit que le

³⁸ Nous pensons ici à René Descartes, qui, comme John Locke avant lui, opère une *tabula rasa*, détruit les anciens fondements pour établir de nouvelles fondations. Voir *Discours de la méthode*, Seconde partie.

³⁹ Jean Suratteau, « Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières, » *Annales historiques de la Révolution française*. N°253, (1983), 364-389. Ici : 365.

⁴⁰ Jean Suratteau, « Cosmopolitisme et patriotisme », 366.

patriotisme peut être négatif : « Telle est donc la condition humaine que souhaiter la grandeur de sa patrie c'est souhaiter du mal de ses voisins ». ⁴¹ En revanche, pour Rousseau, « L'esprit patriotique est un esprit exclusif qui nous fait reconnaître comme ennemi tout autre que nos concitoyens. Tel était l'esprit de Sparte et de Rome ». ⁴² Par ailleurs, Rousseau avance que pour rendre les hommes vertueux, il faut que ceux-ci aiment leur patrie. ⁴³ La notion de patrie de l'époque n'est donc pas seulement la terre mère, mais un lieu de liberté, où les rapports entre le peuple et l'Etat seraient justes et harmonieux. Bien sûr, c'est une définition utopique ⁴⁴ et le neveu n'est pas dupe : ce ne sont plus que « tyrans » et « esclaves » (114). Ainsi, que la patrie soit le lieu où l'on se sente bien, ou le lieu de naissance, cette idée de communauté qui rassemble des individus pour vivre au sein d'une collectivité harmonieuse est mise à mal à cause des rapports de pouvoir entre dominants et dominés ⁴⁵ : « Moi. - Avoir un état dans la société et en remplir les devoirs? Lui. - Vanité. Qu'importe qu'on ait un état, ou non; pourvu qu'on soit riche; puisqu'on ne prend un état que pour le devenir. » (115).

La nature cynique et désabusée des propos du neveu tend à mettre en évidence des failles dans un système qui gagnerait à être réformé. Ainsi, quand *Lui* débat avec *Moi* de la société

⁴¹ Suratteau, 367 (citation du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire).

⁴² Ibid., p. 368 (Lettre de Rousseau à Paul Usteri, 1763).

⁴³ « C'est l'amour du pays natal, la patrie qui rend les hommes vertueux (...) Voulons-nous que les hommes soient vertueux ? Faisons-les alors aimer la patrie. Mais comment le pourrions-nous, comment l'aimeraient-ils si elle n'est rien de plus pour eux que pour les étrangers et qu'elle ne leur accorde que ce qu'elle ne peut refuser à personne ? Ce serait bien s'ils n'y jouissaient pas même de la sûreté civile et que leurs biens, leurs vies, ou leur liberté fussent à la discrétion des hommes puissants sans qu'il leur fut possible ou permis de réclamer, d'oser réclamer des lois ? Alors soumis aux devoirs de l'état de nature sans jouir même des droits de l'état de nature et sans pouvoir employer leurs forces pour se défendre, ils seraient par conséquent dans la pire condition où puissent se trouver des hommes libres et le mot « patrie » ne pourrait avoir pour eux qu'un sens odieux ou ridicule » (cité par Suratteau, *ibid.*).

⁴⁴ Ibid., p. 367.

⁴⁵ Ce qui est bien sûr le sujet du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité* parmi les hommes de Rousseau (1755).

parisienne et argumente sur la notion de richesse, pense qu'entre « bonne renommée » et « ceinture dorée », il faut préférer avoir « ceinture dorée » (NR, 110), sa position permet non seulement de dénoncer une injustice, mais aussi de rendre son attaque contre la philosophie plus acerbe et personnelle. *Lui*, qui associe le pouvoir à la richesse matérielle, s'imagine ce qu'il ferait une fois devenu riche, en attaquant des penseurs de l'époque bien connus : « Nous prouverons que de Voltaire est sans génie ; que Buffon... n'est qu'un déclamateur ampoulé » et il continue en discréditant Montesquieu et d'Alembert (NR, 113). *Moi* répond de manière ironique en insinuant clairement que *Lui* est dans le faux : « Au digne emploi que vous feriez de la richesse, je vois combien c'est grand dommage que vous soyez gueux » (ibid.). Mais cette critique des philosophes dans la bouche du neveu n'est pas gratuite, elle n'est pas seulement le fruit de la jalousie d'un individu qui aurait aimé avoir eu « l'admiration de l'univers » (NR, 183). Diderot, au travers de *Lui*, met en évidence une société où ceux qui sont nantis se comportent d'une manière répréhensible, il établit des faits. Si *Moi* est quelque peu choqué par les implications faites par *Lui*, ce dernier répond : « mais le fait est que la vie que je mènerais à leur place est exactement la leur » (114). Dès lors, *Lui* n'est pas dans le domaine du fantasme, il décrit une société inégale, et se défend en disant « restituer » ce qu'il vole. En d'autres mots, si le neveu confesse qu'il volait, il se justifie en disant qu'il volait des voleurs (« des gens de cours, des financiers, de gros commerçants, des banquiers, des gens d'affaires », 111). Ainsi, même si le neveu est dans l'illégalité, littéralement un hors-la loi (« sans que la loi s'en mêle »), il considère que c'est la nature de la société qui est ainsi. Or, comme nous le verrons, Diderot ne se reconnaît pas dans cette logique de la survie du plus fort (ici du plus riche).⁴⁶

⁴⁶ Cette différence entre nantis et démunis se retrouve dans le dialogue entre Cinqmars et Derville, où le contraste qu'il y a entre « la maison des pauvres » d'un côté, et le « festin » auquel les a conviés Versac est manifeste. Diderot, *Cinqmars et Derville* (1776) (Paris : Garnier). ARTFL-FRANTEXT en ligne, pas de pagination.

Recherche de la vérité et plaisirs altruistes

Si donc les hommes ne sont pas égaux, qu'ils sont « dans les fers », comme dirait Rousseau⁴⁷, les valeurs telles que l'amitié, ainsi qu'une position sociale responsable (« avoir un état dans la société et en remplir les devoirs ») ne convainquent pas le neveu non plus. *Moi* n'est pas totalement aux antipodes de celui-ci, mais il fait une distinction entre deux types de bonheurs : celui lié aux sens, qui serait hédoniste, et un autre qui dérive d'autres sources de satisfaction, nous y reviendrons dans un moment. Il convient de noter que quelques remarques dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754)⁴⁸, qui a moins pour but d'« instruire » que d'« exercer », peuvent nous éclairer sur ce que cherche à faire Diderot dans *Le Neveu de Rameau*, et en particulier dans ce passage. Dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Diderot cherche à concilier la « philosophie expérimentale » et la « philosophie rationnelle » dans le domaine de la science⁴⁹. Il constate que la raison spéculative est souvent coupée de l'expérience, et que, réciproquement, l'expérience est souvent coupée de la raison.⁵⁰ Plus particulièrement, lorsqu'il s'agit de chercher la « vérité » (ici, celle de la nature), il y a un va-et-vient entre les « sens » (l'expérience) et la « réflexion » (la raison) :

Les hommes en sont à peine à sentir combien les lois de l'investigation de la vérité sont sévères, et combien le nombre de nos moyens est borné. Tout se réduit à revenir des sens

⁴⁷ *Contrat social*, préambule.

⁴⁸ Paru d'abord sous le nom *De l'interprétation de la nature* en 1753.

⁴⁹ Les termes « expérimental(e) », « expérience », « raisonnements », « raison », « abstrait(e) » et autres dérivés se retrouvent tout au long de l'ouvrage marquant la dichotomie entre les deux méthodes.

⁵⁰ « Les uns [les philosophes] ont, ce me semble, beaucoup d'instruments et peu d'idées ; les autres ont beaucoup d'idées et n'ont point d'instruments. L'intérêt de la vérité demanderait que ceux qui réfléchissent daignassent enfin *d'associer* à ceux qui se remuent, afin que le spéculatif fût dispensé de se donner du mouvement ; que le manœuvre eût un but dans les mouvements infinis qu'il se donne ; que *tous nos efforts se trouvassent réunis et dirigés en même temps* contre la résistance de la nature » (Pensée 1, je souligne), 560.

à la réflexion, et de la réflexion aux sens : rentrer en soi et en sortir sans cesse. C'est le travail de l'abeille. On a battu bien du terrain en vain, si on ne rentre pas dans la ruche chargée de cire. On a fait bien des amas de cire inutile, si on ne sait pas en former des rayons.⁵¹

Ce mouvement entre les « sens » et la « réflexion » est ce qui semble manquer au neveu. Cela ne signifie pas que le neveu soit dépourvu de réflexion, au contraire, mais j'avancerai que le type de réflexion qui manque au neveu s'applique sur le champ de la morale et de l'édification personnelle.⁵²

Cette dynamique de l'intérieur-extérieur que le philosophe applique à la nature, et que l'on retrouve dans *Pensées sur l'interprétation de la nature* où, Diderot, toujours sur le mode de « l'investigation de la vérité » entre une démarche rationnelle et empirique, déclare : « Aussi la raison est-elle portée à demeurer en elle-même, et l'instinct à se répandre au dehors. L'instinct va sans cesse regardant, goûtant, touchant, écoutant ; et il y aurait peut-être plus de physique expérimentale à apprendre en étudiant les animaux qu'en suivant les cours d'un professeur » ; cette dynamique, donc, s'applique également à la morale et à la construction de l'être intérieur et social. Cela se vérifie dans le *Neveu de Rameau* où *Moi* établit une forme de hiérarchie par rapport au plaisir : Il y a celui « des sens », et un autre, qui lui est supérieur. Examinons le premier : il reconnaît, à l'instar du neveu, qu'il sait être bon vivant, qu'il apprécie « un mets délicat [...] un vin délicieux » (116). De même, il est sensible à la beauté d'« une jolie femme », que ce soit au travers du toucher (« j'aime à sentir sous ma main la fermeté et la rondeur de sa

⁵¹ Pensée 9, 564 (je souligne).

⁵² Ce qui aurait un rapport avec la « théorie de la formation des individus ». Franck Salaün, *Le Genou de Jacques*, 105.

gorge ») ou de la vue (« à puiser la volupté dans ses regards »). Il ne méprise pas les jouissances sexuelles (« expirer entre ses bras »), et, contrairement au neveu, il se plaît à fréquenter ses amis, même si c'est pour « une partie de débauche » (ibid.). Ces plaisirs sensoriels sont le côté instinctif du philosophe, il reconnaît qu'il peut-être comme un animal (celui des *Pensées sur l'interprétation de la nature* évoqué plus haut) « regardant, goûtant, touchant, écoutant ». Mais si cet « instinct » est amené « à se répandre au dehors », il est aussi appelé à être complété par la raison.⁵³

Le « rentrer en soi et en sortir sans cesse » des *Pensées sur l'interprétation de la nature* ne se limite pas à l'appréhension du monde de la matière, il a des applications sociales, voire altruistes, explicitées dans *Le Neveu de Rameau*. Dès lors, le sortir de soi, l'instinct au dehors se manifeste ainsi : « il m'est infiniment plus doux encore d'avoir secouru le malheureux [...], donné un conseil salutaire » (116-117) ; il rapproche les êtres : « une promenade avec un homme ou une femme chère à mon cœur » (nourrit le cœur, l'être intérieur), « passé quelques heures instructives avec mes enfants », « dit à celle que j'aime quelques choses, tendres et douces qui amènent ses bras autour de mon col »⁵⁴; il est engagé dans la société : « rempli les devoirs de mon état » (117). En revanche, le « rentrer en soi », cette expérience des sens arrosée par la raison permet à la fois de se nourrir/se construire à l'intérieur, et par la même occasion d'en faire bénéficier les autres : « d'avoir terminé une affaire épineuse », « fait une lecture agréable », « écrit une bonne page » (ibid.).

⁵³ Il importe de préciser également que l'hédonisme de Diderot est plutôt épicurien, c'est-à-dire, équilibré entre l'homme animal et l'homme sociable : « une souple acceptation des normes sociales et un épanouissement mesuré des tendances naturelles ». Voir Robert Mauzi, *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle* (Paris : Librairie Armand Colin, 1960), 20.

⁵⁴ Ces réflexions sur l'amour conjugal font écho à l'Ecclésiaste : « Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, pendant tous les jours de ta vie passagère, qui t'ont été donnés sous le soleil pendant tout le temps de ta vanité; car c'est là ta part dans la vie et dans le travail que tu fais sous le soleil » (9.9).

Si *Moi* met sur un plan supérieur ce qui lui est « infiniment plus doux » en l’opposant aux « plaisirs des sens » avec la conjonction de coordination « mais », c’est d’abord pour trouver un terrain commun avec le neveu qu’il va dépasser idéologiquement, « si vous n’imaginez pas qu’on s’est élevé au-dessus du sort » (118). C’est aussi pour critiquer la haute société en argumentant que si les gens aisés sont si fins dans leur quête de divertissement (« Ce qui rend les gens du monde si délicats sur leurs amusements, c’est leur profonde oisiveté », 116), c’est à cause de leur inaction. En effet, « ils usent tout. Leur âme s’hébète. L’ennui s’en empare. »⁵⁵ Les accents pascaliens de cette réflexion sont visibles, mais si Pascal avait établi un lien de causalité entre la misère et l’ennui, et que ces derniers menaient au divertissement, il en arrivait à d’autres conclusions.⁵⁶ Pour l’auteur des *Pensées* (1670), l’aboutissement de la solitude et de l’ennui devrait idéalement mener à Dieu. En revanche, pour *Moi*, le mouvement n’est pas vertical ou ascendant (de l’homme vers Dieu), mais se situe sur le plan intérieur et horizontal, à savoir, un mouvement vers les autres. Cet altruisme qui se manifeste au sein de la famille (« avec mes enfants », « dit à celle que j’aime ») semble s’exprimer aussi bien dans l’intimité des êtres chers (« [d’avoir fait] une promenade avec un homme ou une femme chère à mon cœur ; passé quelques heures instructives avec mes enfants [...] dit à celle que j’aime quelques choses, tendres et douces... », 116-117) qu’avec des inconnus (« avoir secouru le malheureux [...] donné un conseil salutaire »). *Moi* en vient à citer Voltaire, qu’il préfère pour « avoir réhabilité la mémoire des Calas », plutôt que pour avoir écrit *Mahomet* (117). Ainsi, l’insistance est mise sur la famille (voir l’exemple de l’homme de Carthagène, *ibid.*), l’altruisme, l’action sociale (en

⁵⁵ Diderot aura un regard critique similaire sur les classes aisées dans le “dossier des convulsionnaires,” assemblé et publié par Diderot et Grimm dans *La Correspondance littéraire* en 1760-1761 pour attirer l’attention du public sur les activités des convulsionnaires à Paris, mais aussi pour critiquer l’attitude des nantis qui considèrent ces phénomènes comme des moyens de divertissement.

⁵⁶ Voir Pascal, *Pensées* 131-622, Ennui, 85; 139-136, *Divertissement*, 86-90.

particulier, celle du philosophe). Que tout ceci puisse procurer du « plaisir » au philosophe laisse le neveu pantois (« Vous êtes des êtres bien singuliers ! », *ibid.*), et le pousse à justifier pourquoi le programme que lui propose *Moi* ne lui convient pas. *Lui* prétend jouer son rôle, « être à sa chose », il suit sa nature (« puisque je puis faire mon bonheur par des vices qui me sont naturels, que j'ai acquis sans travail [...] qui cadrent avec les mœurs de ma nation », 118-119.) Cela demanderait trop d'efforts d'en changer. Pourquoi en changer ? L'environnement l'approuve (« j'ai à faire à des gens qui s'ennuient et il faut que les fasse rire », 119).

Si *Moi* est impressionné par le franc parler du neveu, et de son honnêteté par rapport à ce qu'il pense (voir *NR*, 176), il n'en demeure pas moins qu'ils sont en désaccord sur le vice et la vertu, et ce qui apporte le bonheur. Nous allons maintenant nous pencher davantage sur les raisons qu'évoque le neveu pour se justifier.

Nécessité d'un mal rédempteur

Comme le souligne Henri Coulet, la question de *Lui* à *Moi*, « Comment se fait-il qu'avec un tact aussi fin, une si grande sensibilité pour les beautés de l'art musical, vous soyez aussi aveugle sur les belles choses en morale, aussi insensible aux charmes de la vertu ? » est « capitale, [et] marque l'un des tournants du dialogue » (*NR*, 172, note 306). En effet, jusqu'à ce moment du roman, les deux interlocuteurs ont échangé sur de nombreux sujets, et, même s'ils étaient souvent en désaccord, *Moi* admet néanmoins que « J'étais quelquefois surpris de la justesse des observations de ce fou sur les hommes et les caractères, et je le lui témoignai » (*NR*, 137). Pourtant, il semble que les capacités du génie dans le mal, dont il est question tout au long du dialogue, atteint son paroxysme avec le récit du renégat d'Avignon (*NR*, 152-156) sur lequel nous reviendrons. Un des grands paradoxes du *Neveu de Rameau*, et qui, sans doute, faisait

partie des questions auxquelles Diderot avait le plus de mal à répondre, était d'expliquer le fait qu'un individu talentueux, reconnu pour des qualités artistiques hors du commun (ou autres capacités extraordinaires) n'était pas forcément vertueux. L'exemple qui vient dans la conversation est Racine, « celui-là certes avait du génie, et ne passait pas pour un trop bon homme. » (NR, 80), et *Moi* se met à comparer des gens ordinaires qui, comme Barbier, est : « bon mari, bon père, bon oncle, bon voisin, honnête commerçant, *mais rien de plus* » (je souligne) et Racine, « ou qu'il eût été fourbe, traître, ambitieux, envieux, méchant ; mais auteur d'*Andromaque*, de *Britannicus*, d'*Iphigénie*, de *Phèdre*, d'*Athalie* » (ibid.). Tous les deux conviennent que les « hommes sublimes » ou « l'homme de génie » sont rares (NR, 75).⁵⁷ Mais le portrait dressé par *Lui*—qui se réfère à son oncle—concernant l'homme de génie est très négatif, il considère que : « Si je savais l'histoire, je vous montrerais que le mal est toujours venu ici-bas, par quelque homme de génie » (NR, 77). *Moi* le reconnaît, mais il a un avis plus nuancé : « Je ne vous ai pas dit que le génie fût indivisiblement attaché à la méchanceté, ni la méchanceté au génie » (NR, 79). C'est-à-dire que pour *Moi*, il y a un autre élément à prendre en considération : les hommes de génie ont du prestige, et ils sont reconnus pour leur talent : « Ils feront l'honneur des peuples chez lesquels ils auront existé ; tôt ou tard, on leur élève des statues, et on les regarde comme les bienfaiteurs du genre humain » (NR, 78). Toujours à propos de Racine, que *Lui* critique, *Moi* insiste :

D'accord. Mais pesez le mal et le bien. Dans mille ans d'ici, il fera verser des larmes; il sera l'admiration des hommes, dans toutes les contrées de la terre. Il inspirera l'humanité,

⁵⁷ Il y a une hiérarchie qui s'établit tout au long du roman : au début, les « hommes sublimes » pour *Lui* sont ceux qui se distinguent brillamment « aux échecs, aux dames, en poésie, en éloquence, en musique, et autres fadaïses comme cela » (75). Quelques pages plus loin, il est fait allusion à Racine, Voltaire, pour finir plus loin dans le domaine moral.

la commisération, la tendresse; on demandera qui il était, de quel pays, et on l'enviera à la France. Il a fait souffrir quelques êtres qui ne sont plus, auxquels nous ne prenons presque aucun intérêt; nous n'avons rien à redouter ni de ses vices ni de ses défauts. Il eut été mieux sans doute qu'il eut reçu de la nature les vertus d'un homme de bien, avec les talents d'un grand homme. C'est un arbre qui a fait sécher quelques arbres plantés dans son voisinage; qui a étouffé les plantes qui croissaient à ses pieds; mais il a porté sa cime jusques dans la nue; ses branches se sont étendues au loin; il a prêté son ombre à ceux qui venaient, qui viennent et qui viendront se reposer autour de son tronc majestueux; il a produit des fruits d'un gout exquis et qui se renouvellent sans cesse.

Cette empreinte qui traverse les siècles (« Dans mille ans d'ici »), et la marque que laissera Racine sur les générations futures évoque la préoccupation qu'a Diderot pour l'héritage qu'il laissera à la postérité. Comme l'a montré Elena Russo, Diderot était très soucieux de ce qui concernait sa célébrité posthume.⁵⁸ C'est pourquoi à ce stade de la conversation, *Moi* semble atténuer les qualités morales de Racine, pour ne privilégier que ses qualités d'auteur. Il dissocie l'homme et l'œuvre : l'homme est certes comme cet arbre « qui a fait sécher quelques arbres plantés dans son voisinage ; qui a étouffé les plantes qui croissaient à ses pieds » mais son œuvre est comme « sa cime [qu'il a portée] dans les nues ; ses branches se sont étendues au loin... ». Il a été fructueux, et a accordé du repos à ceux qui sont venus se reposer à son ombre.⁵⁹ Cette métaphore employée par *Moi* a des rapports frappants avec la parabole des évangiles :

⁵⁸ Russo, Elena. "Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau." *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1, no. 1 (May 1, 2009), 6-9: <http://arcade.stanford.edu/rofl/slander-and-glory-republic-letters-diderot-and-seneca-confront-rousseau>.

⁵⁹ Il importe de mettre ce passage en parallèle avec une lettre de Diderot à Sophie Volland : « Comme je disais une fois à Uranie, s'il faut opter entre Racine méchant époux, méchant père, ami faux et poète sublime, et Racine bon père, bon époux, bon ami et plat honnête homme, je m'en tiens au premier. De Racine méchant, que reste-t-il ? Rien. De Racine homme de génie, l'ouvrage est éternel », lettre du 31 juillet 1762, cité dans le volume DPV du *Neveu de Rameau*, 80, note 38.

Il leur proposa une autre parabole, en leur disant : Le royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé qu'un homme prend et sème en son champ. Ce grain est la plus petite de toutes les semences : mais lorsqu'il est crû, il est plus grand que tous les autres légumes, et il devient un arbre ; de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches. (Matthieu 13 :31-32 Sacy)⁶⁰

Ce rapport entre les deux textes semble d'abord aléatoire : on pourrait se dire que Diderot puise dans le fond commun de sa culture, et cite les évangiles de façon machinale. Pourtant, en y regardant de plus près, on se rend compte que les paroles de *Moi*, qui à priori semblent légitimer le mal moral, nous éclairent sur la théodicée⁶¹ de Diderot. Sur le plan social, Racine n'a pas une influence positive « dans son voisinage ». Pourtant, si Racine n'est pas un « homme de bien », qu'il est petit sur le plan moral, « l'arbre », qui représente son œuvre, offrira bien plus de bénéfices (« il a prêté son ombre à ceux qui venaient, qui viennent et qui viendront se reposer autour de son tronc majestueux; il a produit des fruits d'un gout exquis et qui se renouvellent sans cesse. »). Dès lors, le « grain de sénevé » de la parabole de Jésus, ou grain de moutarde, représente dans le texte de Diderot, la petitesse du mal commis par Racine (« nous n'avons rien à redouter ni de ses vices ni de ses défauts »). Cela signifie qu'à grande échelle (« oublions pour un moment le point que nous occupons dans l'espace et dans la durée ; et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées, et les peuples à naître », *NR*, 83), le bien qui découle de l'œuvre du dramaturge est infiniment supérieur aux désagréments causés, qui eux sont limités dans l'espace et dans le temps (« Il a fait souffrir quelques êtres qui ne sont plus »).

⁶⁰ Hisayasu Nakagawa, dans *Des Lumières et du comparatisme*, s'appuyant sur Jean Fabre, met la métaphore de l'arbre traitant de Racine en parallèle avec le livre d'Ézéchiël (107-109).

⁶¹ Dans le sens de la justice divine.

Diderot travestit donc la parabole évangélique ; la majesté et l'autorité du « royaume des cieux » de Matthieu deviennent celles de l'œuvre de Racine, et c'est dans ce *royaume littéraire*, pour ainsi dire, que l'on trouve le repos. Comme le royaume des cieux, l'arbre de Racine (« dans mille ans d'ici ») transcende l'espace et le temps. Ici, *Moi* et *Lui* se rejoignent : « Imaginez l'univers sage et philosophe; convenez qu'il serait diablement triste, » dira *Lui* (NR, 114). En d'autres termes, s'il eut été préférable « qu'il eut reçu de la nature les vertus d'un homme de bien, avec les talents d'un grand homme, » Diderot estime qu'un peu de mal est parfois nécessaire, voire même inévitable, et que cela peut avoir des conséquences heureuses.⁶² Cette forme de rédemption par le biais du mal, que nous avons aperçue dans le livre de Job, est fondamentale dans la conception judéo-chrétienne : « Il est vrai que vous avez eu dessein de me faire du mal : mais *Dieu a changé ce mal en bien* » (je souligne) dira Joseph à ses frères qui l'avaient trahi.⁶³ Conception similaire dans les écrits de Paul : « Car je suis persuadé que les souffrances de la vie présente n'ont point de proportion avec cette gloire qui sera un jour découverte en nous. »⁶⁴ Dans un contexte biblique, les circonstances parfois tragiques de la vie ici-bas pâlisent en comparaison de la gloire à venir dans le royaume céleste. Diderot reprend à son compte cette analogie des Écritures pour la modifier à son avantage : la notion de gloire sécularisée qu'il loue met l'accent sur l'œuvre artistique et philosophique laissée à l'humanité plutôt que sur la valeur morale de l'individu.

⁶² Voir Nakagawa, *Des Lumières et du comparatisme: un regard japonais sur le XVIIIe siècle*, surtout les chapitre 2 (« Trois Pascal dans la pensée de Diderot ») et 5 (« Rétablissement de l'équilibre et nouvelle temporalité : une métaphore du *Neveu de Rameau* »).

⁶³ Genèse 50 :20

⁶⁴ Romains 8 :18

Mais la quantité de mal, ou le génie dans le mal doit avoir ses limites ; lorsque le neveu raconte à *Moi* l'anecdote du renégat d'Avignon, comment le renégat, après avoir gagné la confiance d'un Juif, finit par le tromper, le trahir, le dépouiller, puis le faire exécuter (*NR*, 153-156), *Moi* se retrouve acculé sur le plan philosophique et moral : « Je ne savais, moi, si je devais rester ou fuir, rire ou m'indigner. Je restai, dans le dessein de tourner la conversation sur quelque sujet qui chassât de mon âme l'horreur dont elle était remplie » (*NR*, 156).⁶⁵ *Moi* est partagé entre le plaisir et le divertissement procurés par le neveu, mais il est en même temps horrifié par cette juxtaposition côte à côte entre les performances artistiques de *Lui* (« il se mit à faire un chant... il imitait la basse...s'exécutait, se composait... ») et « [l]'atrocité de l'action » décrite, tant et si bien que le narrateur fait état de son intolérance grandissante, qui est poussée à son paroxysme :

Je commençais à supporter avec peine la présence d'un homme qui discutait une action horrible, un exécrationnel forfait, comme un connaisseur en peinture ou en poésie, examine les beautés d'un ouvrage de goût ; ou comme un moraliste ou un historien relève et fait éclater les circonstances d'une action héroïque. Je devins sombre, malgré moi. (ibid.)

Ce qui choque le narrateur, c'est le décalage entre le beau et le mal. Si l'âme du sage selon Platon doit tendre vers le vrai, le bon, et le beau⁶⁶, comment admettre ce paradoxe entre l'éthique défectueuse du neveu et ses dons esthétiques ? Pour tenter de répondre à la question de *Moi*

⁶⁵ Voir aussi : R. Moulinas, « Diderot et le Juif d'Avignon. A propos d'un passage du "Neveu de Rameau" » *Revue d'Histoire littéraire de la France* 70e Année, No. 4 (Presses Universitaires de France, Jul. - Aug., 1970), 598-602 ; Nicolas Wagner, « Sur un conte du Neveu de Rameau: 'Le Renégat d'Avignon' » *Travaux de Linguistique et de Littérature Publiés par le Centre de Philologie et de Littérature*, 1978, Vol.16(2), 19-25.

⁶⁶ Ce que le neveu appelle sa « trinité » : « Le vrai, le bon, le beau ont leurs droits. On les conteste, mais on finit par admirer. » (163).

évoquée plus haut, et justifier le fait qu'il est « aveugle sur les belles choses en morale » ainsi qu'« insensible aux charmes de la vertu », *Lui* répond longuement :

C'est apparemment qu'il y a pour les unes un sens que je n'ai pas; une fibre qui ne m'a point été donnée, une fibre lâche qu'on a beau pincer et qui ne vibre pas; ou peut-être c'est que j'ai toujours vécu avec de bons musiciens et de méchantes gens; d'où il est arrivé que mon oreille est devenue très fine, et que mon cœur est devenu très sourd. Et puis c'est qu'il y avait quelque chose de race. Le sang de mon père et le sang de mon oncle est le même sang. Mon sang est le même que celui de mon père. La molécule paternelle était dure et obtuse; et cette maudite molécule première s'est assimilé tout le reste (*NR*, 172).

La réponse de *Lui* s'articule sur trois plans : sur le plan organique, le neveu est dépourvu d'un sens ; une fibre absente, ou pour le moins déficiente. Sur le plan social, il justifie qui il est par ses fréquentations. Enfin, sur le plan héréditaire, le neveu est victime de son héritage génétique.

D'après la définition de l'époque, la fibre fait partie intégrante du monde vivant (espèces animales et végétales)⁶⁷ ; *l'Encyclopédie* ajoute : « On entend en général par fibre, dans la physique du corps animal, et par conséquent du corps humain, les filaments les plus simples qui entrent dans la composition, la structure des parties solides dont il est formé ».⁶⁸ *Lui* en revient à

⁶⁷ Dans la quatrième édition du Dictionnaire de l'Académie française (1762), on peut lire cette définition : FIBRE. s.f. On appelle ainsi certains filamens déliés qui se trouvent dans toutes les parties charnues ou membraneuses du corps de l'animal. L'allongement des fibres. Le relâchement des fibres. L'accourcissement des fibres. Les fibres des chairs. Les fibres des muscles. Longues fibres. Il se dit également Des longs filets qui entrent dans la composition des plantes, des arbres. Les fibres d'une plante. Les fibres d'une racine. Les fibres du bois. ARTFL, Dictionnaires d'autrefois, <http://artflsrv02.uchicago.edu/cgi-bin/dicos/quickdict.pl?docyear=1700-1799&strippedhw=%20Fibre> Diderot développe et approfondit lui-même les caractéristiques de la fibre. Voir *Éléments de physiologie* (Ed. J. Mayer. Paris, Didier, 1964.), 24-28 et 61-66.

⁶⁸ Arnulphe d'Aumont, « Fibre, (*Economie anim. Medecine.*) » In *ENCYC*, vol. 6 (1756) : 662-675. Cité par Eluerd, 14 N3. Pour une discussion approfondie sur la fibre dans son contexte médical, voir : Tobias Cheung, « Omnis Fibra Ex Fibra: Fibre OEconomies in Bonnet's and Diderot's Models of Organic Order » in *Early Science and Medicine* 15 (2010) 66-104. Pour une analyse du rapport entre la fibre et la morale, consulter : Caroline Jacot-Grapa, « Des huîtres aux grands animaux. Diderot, animal matérialiste », *Dix-huitième siècle* 2010/1 (n° 42), p. 99-118. DOI 10.3917/dhs.042.0099

dire que ce sens, sur le plan ontologique, ne lui a pas été donné, ou qu'il est inopérant. Ceci est important car, en évoquant une forme de déterminisme, le neveu peut se dégager de toute responsabilité personnelle. En effet, si *Lui* est dénué de cette fameuse fibre qui le rendrait sensible à la morale et à la vertu, dans quelle mesure est-il libre d'être et d'agir autrement que ce qu'il est ? Cette problématique ne date pas de Diderot, et est, selon Michael Gillespie, une des crises de la modernité.⁶⁹ Cette crise prend sa source dans les débats qui ont eu lieu quant aux rôles respectifs de l'homme et de Dieu dans le plan du salut (dans un contexte chrétien).⁷⁰ Ce conflit, qui est à la fois un problème philosophique et théologique, avec de nombreuses ramifications sur le plan anthropologique, politique, religieux et culturel, est complexe. Nous nous contenterons de n'en saisir que quelques aspects qui nous semblent pertinents pour conclure cette discussion au sujet du *Neveu de Rameau*.

Echos théologiques

Que ce soit dans le débat qui a opposé Saint Augustin à Pélagé ; Érasme à Luther, ou bien encore Hobbes à Descartes, la question, au fil des siècles, était de savoir quelles étaient les limites de l'homme (et celles de Dieu) dans leur capacité à exercer leur volonté :

If God is omnipotent, how can human beings be responsible for anything at all? And if they are not responsible, how can they be guilty? And if they are not guilty, how can

⁶⁹ Michael Allen Gillespie. *The Theological Origins of Modernity* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2008).

⁷⁰Gillespie. *The Theological Origins of Modernity*, chapitre 8, en particulier "The Contradictions of Enlightenment and the Crisis of Modernity", 255-287.

they be justly punished? And if their punishment is not just, how can God be good?

Ancient Christianity recognized this problem and struggled to find a solution.⁷¹

Dans le contexte de la Réforme, les humanistes (avec Érasme comme figure de proue), et Luther, le moine érudit qui deviendrait le chef des Protestants, s'opposaient principalement par rapport à la question de la liberté humaine : Érasme, à la suite des humanistes qui l'avaient précédé (Pétrarque, Ficin, Pico de la Mirandole) considérait que dans la mesure où la nature avait été ordonnée par Dieu, les hommes seraient inmanquablement attirés par le bien, et qu'ainsi la volonté de l'homme et celle de Dieu pourraient s'harmoniser.⁷² En revanche, Luther, fort de son expérience personnelle avec l'Écriture (en particulier son interprétation de la Lettre de Paul aux Romains) affirmait catégoriquement que l'homme ne pouvait rien faire sans la grâce de Dieu au travers de la foi.⁷³ Ce désaccord théologique a continué aux dix-septième et dix-huitième siècles, notamment entre les jansénistes et les jésuites qui ne se rejoignaient pas sur la question de la volonté de l'homme et de la grâce de Dieu.⁷⁴

Si la nature du conflit entre jésuites et jansénistes évolue et progresse du théologique vers le politique au cours des dix-septième et dix-huitième siècles, leurs différentes prises de position quant au supposé rôle joué par l'éducation dans la réforme du cœur humain/citoyen est toujours d'actualité à l'époque de Diderot : les jésuites considéraient que l'école était un instrument d'envergure dans la formation du croyant/citoyen (Dale Van Kley). Au contraire, les jansénistes

⁷¹ Gillepsie, 142.

⁷² Je paraphrase Michael Allen Gillepsie. *The Theological Origins of Modernity*: "If nature is ordered by God so that humans naturally are attracted to the good, then humans can freely exercise their wills in a manner that is harmonious with divine will" (85).

⁷³ Ce que Gillepsie, citant Harry J. McSorley (*Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, "The Bondage of the Will"* [New York: Newman Press, 1968, 63] appelle un "déterminisme théologique" *The Theological Origins of Modernity*, 145.

⁷⁴ Ce conflit est merveilleusement illustré par Pascal dans ses *Lettres provinciales* (1657).

étaient quelque peu sceptiques et estimaient que l'homme n'avait besoin que d'être sauvé du péché. Ce désaccord quant aux potentiels et aux limites de l'homme de se changer lui-même, tant dans les domaines de la formation intellectuelle (éducation scolaire) et spirituelle (religieuse) de l'individu, illustre des problématiques que l'on retrouve dans *Le Neveu de Rameau*: en effet, le neveu prétend qu'il n'y a « [r]ien de stable dans ce monde. Aujourd'hui, au sommet ; demain au bas de la roue. De maudites circonstances nous mènent et nous mènent fort mal. » (187). Tout au long du roman, le neveu a tenté de justifier sa médiocrité, sa paresse et son immoralité. Il évoque maintenant la dimension aléatoire de conditions malheureuses qui seraient la cause de son infortune. Cette stratégie lui permet de se déculpabiliser par rapport à ses responsabilités, et de jouer un rôle de victime devant le philosophe. Contrairement à Job qui reconnaît ses fautes et loue la grandeur de Dieu, il blâme le divin (qu'on peut associer aux circonstances en dehors de son contrôle), et le philosophe le met devant le fait accompli : « vous êtes un fainéant, un gourmand, un lâche, une âme de boue [...] Les choses de la vie ont un prix sans doute ; mais vous ignorez le prix du sacrifice » (193). Ainsi, *Moi* considère qu'indépendamment de toutes les raisons que le neveu a évoquées, ce dernier conserve (en tous cas potentiellement) une capacité à s'autodéterminer,⁷⁵ et donc la possibilité d'améliorer son art et de devenir un bon citoyen.⁷⁶ En ce sens, Diderot ne tranche pas entre d'un côté une Nature toute-puissante, des conditions extérieures qui détermineraient l'homme (une version sécularisée de la souveraineté de Dieu—souveraineté de Dieu qui conduit à la doctrine de la prédestination), et de l'autre un acquis qui

⁷⁵ Gerhard Stenger a particulièrement bien articulé comment la pensée de Diderot avait évolué d'une vision mécaniste, qui pourrait être interprétée comme un « fatalisme déterministe, » à une notion d'autodétermination. Voir *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*, en particulier 222-237.

⁷⁶ Stenger montre que le neveu est responsable de son choix : « Le Neveu est abject parce qu'il veut bien l'être, et non parce qu'il y est contraint » dans « *Le Neveu de Rameau ou l'impossible morale* », 83.

donnerait à l'individu toute liberté de se créer ou de se recréer sans cesse (le libre arbitre dans les débats théologiques).

Conclusion

Le Neveu de Rameau est écrit et composé à un moment difficile pour Diderot et ceux qui défendent la cause de la *philosophie*.⁷⁷ Cette dernière, et ceux qui la représentent, sont mis à mal pour plusieurs raisons : leur statut tend à créer une certaine envie chez leurs détracteurs qui jalourent leur prestige (comme chez Palissot, par exemple) ; leur voix rivalise avec d'autres dans l'espace public⁷⁸, et d'autres encore considèrent qu'ils représentent une permissivité qui inquiète. Ce que j'ai tenté de démontrer dans ce chapitre, c'est que Diderot, bien qu'anticléric à la manière de Voltaire, et fréquentant la société du baron d'Holbach,⁷⁹ ne puisa pas seulement dans l'antiquité classique grecque⁸⁰ pour exposer ses positions sur la vertu et le génie. Si Diderot fait partie des figures de proue, et est considéré comme un pionnier de ce que l'on appellerait l'athéisme moderne, il n'est pas entièrement coupé de sa formation religieuse et théologique ; les échos des livres de *Job*, de l'*Ecclésiaste*, des Évangiles—sur lesquels nous nous sommes

⁷⁷ Ce que Strauss évoque par rapport à Rousseau, "by his time, philosophy had become not merely a generally revered tradition, but a fashion" s'applique également à Diderot. Le philosophe était amené à défendre et protéger la philosophie contre de nombreux préjugés. Voir Leo Strauss, « On the Intention of Rousseau, » *Social Research*, Vol. 14, No. 4 (December 1947), 455-487; ici: 485.

⁷⁸ La circulation des *Nouvelles Ecclésiastiques* (d'obédience janséniste) et du *Journal de Trévoux* (d'obédience jésuite), pour ne citer que ces deux publications qui circulaient sous le manteau ont eu un impact indéniable sur la formation de l'opinion publique. Voir Garrioch. *The Making of Revolutionary Paris*, 142-160.

⁷⁹ Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789), auteur, entre autres, du *Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (1766); *La Contagion sacrée* (1767); *Théologie portative* (1768); et *Le Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral* était l'un des auteurs les plus athées de l'époque.

⁸⁰ Par exemple : Sénèque, Lucrèce, et Cicéron. Horace et Diogène, en particulier dans *Le Neveu de Rameau*.

penchés (la liste n'est pas exhaustive) éclairent un pendant de la pensée diderotienne qui tend à être négligé dans la littérature spécialisée. Plus particulièrement, si d'Holbach voulait établir le fait qu'on pouvait avoir une vertu athée, Diderot a du mal à articuler une vision du bonheur et de la vertu qui serait complètement désolidarisée de ses racines judéo-chrétiennes. De plus, dans la mesure où certains individus exceptionnels peuvent éviter la vertu qu'il préconise—Racine étant l'exemple que nous avons cité—il développe une logique de deux poids, deux mesures. En effet, dans son dialogue avec *Lui, Moi* prétend qu'il est préférable d'être vertueux, mais l'être de génie en est exempt—s'il s'avère que son œuvre bénéficie l'humanité ! Cela introduit une notion de rédemption élitiste, à savoir que l'individu doté de qualités hors du commun (intellectuelles ou artistiques) peut en quelque sorte se racheter de ses fautes. Ainsi, Diderot, dans un sens, sécularise la notion de mérite que Luther avait dénoncée dans le Catholicisme.⁸¹ Par le biais de ses capacités, son *œuvre*, le génie est innocenté de ses mauvaises actions (même si Diderot pose des limites). En même temps, comme nous l'avons vu, c'est la nature qui dispense gratuitement ses dons. Du point de vue de la théologie augustinienne, le croyant (comme le génie chez Diderot) est *choisi, élu*, et n'a aucun mérite, ce qui rend l'utilisation des concepts théologiques complexe chez Diderot. Il ne s'agit donc pas de prétendre que Diderot était chrétien dans un sens conventionnel ou pas, mais de mettre en lumière un lien qui reste tenace dans sa conception morale.

⁸¹ En 1517, Luther avait reproché au Pape de vendre des indulgences qui permettaient, d'après l'Église, d'échapper plus rapidement du purgatoire. Dans ses thèses, Luther dénonce le fait qu'on donne l'impression aux gens qu'on peut être sauvé au travers des œuvres plutôt que par la foi.

Chapitre 4

Place de la religion dans la société

« Les hommes sont faits pour vivre en société » (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*)¹

Les rapports entre le théologique et le politique sont complexes au dix-huitième siècle, particulièrement avec les auteurs que nous examinons dans cette thèse. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, le regard que portent les philosophes sur la religion et les Saintes Écritures est équivoque. Un double mouvement de sympathie et de condamnation anime les auteurs que nous avons étudiés. Voltaire, en tant que déiste, croit à l'existence d'un Être suprême, mais fait preuve d'ambivalence par rapport aux différentes sectes chrétiennes de son temps : il se montre tolérant par rapport au droit des individus (affaire Calas), admire les Quakers tout en se moquant gentiment d'eux au début de sa carrière philosophique, rejette unanimement toute forme de fanatisme, mais soutient une forme de Christianisme *apprivoisé*. Rousseau, à la fois entre la religion naturelle et un Christianisme biblique, échappe aux catégorisations conventionnelles : le parti des philosophes lui reproche d'être trop proche des cléricaux, et les religieux ne lui pardonnent pas la liberté qu'il prend avec les dogmes. Pourtant, Julie, le personnage principal de *La Nouvelle Héloïse*, pratique une forme de dévotion qui n'aurait rien à envier aux chrétiens les plus zélés. Enfin, Diderot évolue à partir d'un milieu familial versé dans le Catholicisme duquel il retirera une formation théologique solide, mais finira par embrasser l'athéisme. Par contre, comme nous l'avons vu avec *le Neveu de Rameau*, son œuvre est truffée de références bibliques qu'il met en littérature dans une sphère séculière. Il y a en même temps

¹SOCIÉTÉ, (Morale.) [Morale] unknown (Page 15:252).

dans les écrits de ces penseurs une interrelation—parfois complexe—entre le *théologique* et le *politique* dont la teneur est propre à chaque auteur.

Il convient ici de préciser ce qui est compris par ces deux termes. Le *théologique*, au sens large, engloberait l'ensemble des religions polythéistes et monothéistes (du paganisme à l'Islam), et de façon plus spécifique le christianisme orthodoxe², ou en tandem avec la religion naturelle. Le *politique* serait dans son sens global la façon dont est gouverné un pays, et de manière plus réduite, l'interaction entre les gouvernants et les gouvernés, ainsi que les rapports entre citoyens. Ces rapports soulèvent une question qu'il nous faut maintenant développer : quels sont pour nos auteurs le rôle et la place de la religion au sein de la société de cette époque ?

En nous appuyant sur quelques articles de l'*Encyclopédie* et le chapitre sur la religion dans *l'Histoire des deux Indes*, nous tenterons de montrer dans un premier temps que le problème qui se pose pour Diderot et les auteurs auxquels il est lié—notamment, l'abbé Raynal, co-auteur de *l'Histoire des deux Indes*—est de savoir comment mettre en adéquation les intérêts individuel et collectif au sein de la société, ainsi que la relation complexe entre la religion et ce qui motive l'obligation morale. Dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, Diderot qualifie l'obligation morale ainsi : « Mais qu'est-ce que la justice? *c'est l'obligation de rendre à chacun ce qui lui appartient.*³ » Nous verrons que cette acception recouvre les notions de bien et de mal dans la société. Nous verrons aussi que les attaques contre la religion de la part de ces auteurs ne visent pas tant le Christianisme des origines que l'institution censée le représenter.

Il s'agira en deuxième lieu de revenir à celui dont les encyclopédistes s'inspirèrent, Montesquieu, qui défendait l'idée d'une union favorable entre le théologique et le politique.

² Par Christianisme orthodoxe, j'entends tout christianisme qui se réclamerait des écrits bibliques et de la Tradition. Dès lors, cela inclut toutes les branches catholiques et protestantes.

³ « Droit naturel, (*Morale.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755) : 115-116, ici 115.

Contrairement à la plupart de ceux qui lui ont succédé, Rousseau en tête, Montesquieu pensait que de manière tangible, le christianisme pouvait s'avérer utile et efficace pour le bien-être de la société. Dans une moindre mesure, et probablement malgré lui, Diderot admet également que la religion, même corrompue et bien loin de sa pureté originelle, a une fonction protectrice dans la société qui jouerait un rôle de tampon face au pire. Dans un troisième temps, nous regarderons quelques textes de Rousseau en dialogue avec Montesquieu : si le christianisme a une valeur intrinsèque pour Rousseau, elle se limite essentiellement à la sphère privée. La religion, dite *civile*, est fondamentale pour l'auteur du *Contrat social* mais elle doit être débarrassée, en tous cas dans la sphère publique, de ses attributs spécifiquement chrétiens, c'est-à-dire, appartenant à la religion dite révélée. Enfin nous montrerons que Rousseau et Diderot se rejoignent dans la critique de leur société contemporaine, et que, même si de manière quelque peu distincte, les deux auteurs opposent à leur présent une vision idyllique de la nature dans laquelle la religion est ramenée à son essence primaire. Nous nous pencherons sur des passages du *Supplément au voyage de Bougainville* pour comprendre la vision de Diderot.

L'Encyclopédie et l'Histoire des deux Indes

Si les penseurs que nous avons examinés dans les chapitres précédents, ainsi que de nombreux autres membres du parti des philosophes, se sont mobilisés contre les excès et les abus d'une dérive religieuse⁴, c'était, entre autres, par souci de préserver, ou parfois tout simplement d'établir, une communauté d'individus qui puissent vivre en bonne entente malgré la variété de croyances. Comme l'écrit William J. Bulman : "Many European elites became convinced that

⁴ L'image que nous avons utilisée au premier chapitre est celle d'un navire (le christianisme) qui part à la dérive. Qu'il s'agisse des conflits confessionnels identitaires entre Catholiques et Huguenots, de l'hypocrisie du clergé ou encore des scènes souvent violentes des convulsionnaires, cette dérive prend plusieurs formes.

religious and public life finally needed to be ordered in a manner that prevented religious zeal from destroying civil peace.”⁵ Bulman continue en précisant que ce n’était pas tant le rejet du divin et de la religion qui motivait ces élites (intellectuelles et politiques), mais la volonté de pouvoir associer le religieux au politique de manière adéquate.⁶ Montesquieu, grand champion de cette union, l’exprime ainsi dans *De l’Esprit des lois* (1748):

À l’égard de la vraie religion il ne faudra que très peu d’équité pour voir que je n’ai jamais prétendu faire céder ses intérêts aux intérêts politiques, mais les unir: or, pour les unir, il faut les connaitre. La religion chrétienne, qui ordonne aux hommes de s’aimer, veut sans doute que chaque peuple ait les meilleures lois politiques et les meilleures lois civiles, parce qu’elles sont, après elle, le plus grand bien que les hommes puissent donner et recevoir.⁷

Cette vision articulée par Montesquieu met les intérêts religieux et politiques sur un pied d’égalité : plus spécifiquement, il se justifie de ne pas mettre la religion en deçà du politique, parce qu’elle motive les hommes à s’aimer les uns les autres. Idéalement, les intérêts (religieux et politiques) ne sont pas inférieurs ou supérieurs aux autres, mais peuvent conjointement contribuer à l’harmonisation de la société. Dès lors, la lecture historique d’un *Enlightenment* catégoriquement opposé à la religion—où l’on conçoit une société affranchie de toute tutelle religieuse—est, sinon fausse, au moins incomplète.

⁵ “Introduction: Enlightenment for the Culture wars” in *God in the Enlightenment*. William J. Bulman and Robert G. Ingram eds. (Oxford University Press, 2016), 19.

⁶ *Ibid.*, 20.

⁷ Montesquieu, *De l’Esprit des lois*. Ed. J. Brethe de la Gressaye, Livres 1-9 (Paris : les Belles-Lettres, 1950), 240.

En effet, alors qu'une certaine historiographie qui commence avec Paul Hazard, et qui s'étend jusqu'à nos jours avec Jonathan Israel et Louis Dupré, tend à présenter une époque dont les valeurs s'émancipent de plus en plus du religieux, l'une des clefs de voûte du mouvement philosophique est la notion de société infusée par le théologique, à savoir l'idée que le philosophe considère la société comme une « divinité ». ⁸ Dans ce sens, c'est la notion de société qui est sacralisée au dix-huitième siècle. ⁹ Pour reprendre l'argument de Charly Coleman, la transcendance de plus en plus cachée de Dieu, au lieu d'éloigner le divin, a pour effet de l'incorporer dans le concept de société. La société, en tous cas son idéal, devient sacrée car elle incarne maintenant le divin. ¹⁰ Par ailleurs, l'auteur de l'article « Société », vraisemblablement Diderot, énonce un projet de vivre ensemble de manière interdépendante qui s'inscrit à la fois dans un plan divin, et est fondé sur la nature humaine. ¹¹ Ainsi, la société, l'idée qu'un groupe

⁸ « Il serait inutile de remarquer ici combien le *philosophe* est jaloux de tout ce qui s'appelle *honneur & probité*. La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, & par un désir sincère de n'en être pas un membre inutile ou embarrassant. » Anon. « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765) : 509.

⁹ Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: W. W. Norton, 1966-1969); Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne 1680-1715* (Paris, Boivin, 1934); Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001); idem, *Enlightenment Contested: Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press, 2006); idem, *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009); idem, *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

¹⁰ Charly Coleman: "It is my contention that the current scholarly emphasis on the hidden God's transcendence (meant here in the usual sense, as the property of rising above worldly subjects, objects, and values) has obscured the role of immanence (the property of dwelling in worldly subjects, objects, and values) in Enlightenment-era efforts to imagine the autonomy of the terrestrial sphere." ("Resacralizing the World," 373).

¹¹ « Dieu [...] n'a pas suivi cette route [que chaque homme vécut seul, & séparé des autres] [...] parce qu'il a voulu que les liens du sang & de la naissance commençassent à former entre les hommes cette union plus étendue qu'il voulait établir entre eux. [...] La plupart des facultés de l'homme, ses inclinations naturelles, sa faiblesse, ses besoins, sont autant de preuves certaines de cette intention du Créateur. » « SOCIÉTÉ » in ENCYC, vol. 15 (1765) :252. Dans son édition des oeuvres de Diderot, Nageon insinue que Diderot est l'auteur de cet article ; je m'appuie sur les remarques de Paul Sadrin, *Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759) ou avant nous le déluge* (Oxford : The Voltaire Foundation, 1986), 40-41.

d'hommes et de femmes vivent et prospèrent en se prêtant une assistance mutuelle, prend sa source dans le divin. Il n'aurait pu en être autrement, selon l'auteur ; c'est à la fois une question de survie, et la condition pour se développer individuellement : « Telle est en effet la nature & la constitution de l'homme, que hors de la société, il ne saurait ni conserver sa vie, ni développer & perfectionner ses facultés & ses talents, ni se procurer un vrai & solide bonheur » (« Société », 15 : 252). Dès lors, cette interaction équilibrée entre la collectivité et l'individu permet à l'homme de se développer et de s'épanouir.

Ces questions, à savoir comment harmoniser l'intérêt personnel et l'intérêt général, sont le sujet de vifs débats au dix-huitième siècle : comment motiver les individus à participer au bien-être du groupe, parfois aux dépens de soi ? Sous la forme d'un compromis, l'auteur de l'article « Société » aborde cette question : « Toute l'économie de la société humaine est appuyée sur ce principe général & simple: je veux être heureux; mais je vis avec des hommes qui, comme moi, veulent être heureux également chacun de leur côté: cherchons le moyen de procurer notre bonheur, en procurant le leur, ou du moins sans y jamais nuire ».(Ibid.) L'auteur, Diderot probablement, prend ainsi en compte la nature égoïste des individus ; la conjonction de coordination « **mais** (je vis) » tranche avec le vouloir de l'énonciateur « **je veux** (être heureux) » et met en péril le projet du bonheur universel. En effet, les autres hommes « veulent être heureux également » mais « chacun de leur côté ». Dès lors, comment conjuguer les aspirations de chaque individu dans le tout collectif qu'est la société ? La réponse est un compromis : « cherchons le moyen de procurer notre bonheur, en procurant le leur, ou du moins sans y jamais nuire. » Loin d'être naïf, l'auteur, en fin observateur de l'espèce humaine, se montre réaliste, et atténue la

fameuse règle d'or de Jésus (« Fais aux autres le bien que tu veux qu'ils te fassent ») en « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas qu'ils te fassent ».¹²

Quelques années auparavant (1755), Diderot s'était déjà penché sur ces questions, plus particulièrement dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*.¹³ Après avoir évoqué le lien entre la morale et le droit naturel, il établit la *liberté* de l'homme, qu'il distingue de sa *volonté*:

Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que si ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle & d'une faculté simple de cette substance; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées, quoiqu'il puisse y avoir bonté & méchanceté animales; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit. D'où l'on voit, pour le dire en passant, combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec le *volontaire*.¹⁴

De ce fait, l'homme n'est pas prisonnier d'éléments extérieurs qui détermineraient et conditionneraient son comportement (ce qui serait une forme de déterminisme matérialiste extrême), et dans ce sens, il est *libre*. En d'autres mots, il est libre de mettre une intention dans ses actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises—celles-ci ne résultent pas d'un processus

¹² Règle d'or que l'on retrouve dans d'autres cultures. Voir : André Couture, « La règle d'or, ou 'Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse' ». Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval. https://www.enseigner-ecr.org/wp-content/uploads/2015/08/Regledor_ACouture.pdf

¹³ Voir le chapitre de Mark Hulliung, "Rousseau and the philosophes : facing up to the 'Enlightenment wars'" dans *Rousseau et les philosophes*. Sous la direction de Michael O'Dea (Oxford : Voltaire Foundation Oxford, 2010), 235-250 (en particulier pp. 249-250).

¹⁴Diderot, « Droit naturel, (*Morale.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755), 115-116, ici 115. Voir également Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*.

automatique qui serait dicté au préalable par des forces externes. L'article « Liberté » auquel Diderot renvoie l'exprime ainsi : « Sans *liberté*, les hommes seraient de purs automates, qui suivraient l'impulsion des causes, comme une montre s'assujettit aux mouvements dont l'horloger l'a rendue susceptible. »¹⁵ Il est intéressant de noter que les termes « automates », « montre » et « horloger » font partie du lexique de la mécanique de la machine. Comme l'a montré Aram Vartanian, la *Weltanschauung* de Diderot est à cheval entre une vision mécaniste du monde et une explication vitaliste.¹⁶ En effet, si la matière revêt « des propriétés dynamiques ou énergétiques », comment peut-elle se mettre à penser ?¹⁷ L'homme a donc la capacité de choisir entre ce qui est bien et ce qui est mal, mais sa volonté est due au conditionnement de ce qui l'attire ou le repousse.¹⁸ Il continue en expliquant que notre attirance ou « aversion » par rapport à un objet résulte de notre conditionnement, et que si nous étions tous « absolument conditionnés de même », la réponse serait universelle. À ce stade, on peut conclure que, sur le plan *animal*, l'homme répond de manière favorable ou négative aux stimuli occasionnés en lui par des objets physiques (« présent à nos sens ») ou imaginés—ce qui distingue l'homme de l'animal (« à notre réflexion »). En revanche, sur le plan *moral*, l'homme devrait pouvoir choisir (en théorie) d'obéir

¹⁵ Jacques-André Naigeon (attribué avec Yvon), « Liberté (Morale.) » In *ENCYC*, vol. 9 (1765), 462-471, ici 462.

¹⁶ Aram Vartanian, "Diderot's Rhetoric of Paradox, or, The Conscious Automaton Observed." *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 14, No. 4 (Summer, 1981), pp. 379-405. L'explication mécaniste de l'homme est en vogue au dix-huitième siècle, notamment avec l'ouvrage de Julien Offray de La Mettrie, *L'Homme machine* (1747).

¹⁷ Jean-Claude Bourdin, *Diderot : le matérialisme* (Vendôme : PUF, 1998), 15 ; 37. Voir également: "To the end, Diderot was troubled by the concept of a sensitive and rational automaton to which his materialism committed him. For by definition a machine is without consciousness or will: how, then, can one conceive and speak intelligibly of human nature in the context of mechanism?" (Vartanian, « Diderot's Rhetoric, » 381).

¹⁸ Diderot, « VOLONTÉ, (*Gram. & Philosophie morale.*) » In *ENCYC*, vol. 17 (1765) : 454 : « C'est l'effet de l'impression d'un objet présent à nos sens ou à notre réflexion, en conséquence de laquelle nous sommes portés tout entiers vers cet objet comme vers un bien dont nous avons la connaissance, & qui excite notre appétit, ou nous en sommes éloignés comme d'un mal que nous connaissons aussi, & qui excite notre crainte & notre aversion. »

ou de désobéir aussi bien aux règles qui sont extérieures à lui, celles de la société, qu'à celles dans son for intérieur, celles de la conscience.¹⁹

Néanmoins, Diderot explique dans « Droit naturel » que le problème qui se pose est que, dû aux « passions si violentes » qui animent le sujet humain, celui-ci tend à préférer son propre bien-être à celui de ses pairs en humanité. De manière rhétorique, il imagine un individu raisonnant ainsi: « Je sens que je porte l'épouvante & le trouble au milieu de l'espèce humaine ; mais il faut ou que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres; & personne ne m'est plus cher que je me le suis à moi - même ». Cet individu égoïste, qui rappelle le neveu de Rameau, explique, pour se justifier, qu'il « n'est pas libre. C'est la voix de la nature qui ne s'explique jamais plus fortement en moi que quand elle me parle en ma faveur. Mais n'est - ce que dans mon cœur qu'elle se fait entendre avec la même violence ? »²⁰ Cette faveur que l'on s'accorde à soi-même, et qui rend l'altruisme irréalisable, est similaire à la notion d'amour propre que Rousseau condamne : « L'amour de soi, qui ne regarde qu'à nous, est content quand nos vrais besoins sont satisfaits; mais l'amour-propre, qui se compare, n'est jamais content et ne saurait l'être, parce que ce sentiment, en nous préférant aux autres, exige aussi que les autres nous préfèrent à eux, ce qui est impossible. »²¹ Sauf que chez Diderot, la préférence de soi est *naturelle*, c'est-à-dire qu'elle consiste à satisfaire des besoins fondamentaux, alors que pour Rousseau, l'amour propre se soucie de nous mettre en premier. Dès lors, la vie en société impliquerait que si l'intérêt commun ne prenait pas naturellement l'ascendant sur l'intérêt

¹⁹ Georges Havens estime que l'opinion de Diderot par rapport à la liberté de l'homme a changé suite à son article « Droit naturel ». Il cite une lettre à Landois du 29 Juin 1756, c'est-à-dire au moins un an après. L'article « Liberté » auquel Diderot se réfère date de 1765 cependant. Voir Georges Havens, « Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité" » *Diderot Studies*, Vol. 3 (1961), pp. 219-262. Ici, note 5, p. 251.

²⁰ « Droit naturel », 5:115.

²¹ *Emile, ou, De l'éducation* (1762) in Œuvres Complètes, T.4. (Paris : Gallimard, 1969), 493.

individuel, il faudrait, pour qu'il y ait équilibre entre les deux, une forme d'abnégation de soi.

Or, quoi de plus puissant comme instrument que la religion pour parvenir à ce but ?²²

L'article « Religion » de l'*Encyclopédie*, publié en décembre 1765 (la même année que l'article « Société »), traite de la même problématique. L'intérêt général ne peut triompher de l'intérêt particulier que dans la mesure où les autres (et Dieu) sont mis en premier :

La religion naturelle est le culte que la raison, laissée à elle - même, & à ses propres lumières, apprend qu'il faut rendre à l'Être suprême, auteur & conservateur de tous les êtres qui composent le monde sensible, comme de l'aimer, de l'adorer, de ne point abuser de ses créatures, &c. On l'appelle aussi morale ou éthique, parce qu'elle concerne immédiatement les mœurs & les devoirs des hommes les uns envers les autres, & envers eux - mêmes considérés comme créatures de l'Être suprême.²³

Sous couvert de faire la distinction entre la religion naturelle et la religion révélée, traitée plus loin dans l'article, l'auteur démontre que pour révéler Dieu, respecter son prochain, et soi-même, le dogme chrétien est superflu. Il est toutefois intéressant de noter que dans ce court passage apparaît la même hiérarchie que l'on retrouve dans les paroles du Christ dans les évangiles : « Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, et de toute ta pensée. C'est le premier et le plus grand commandement. Et voici le second, qui lui est semblable: Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »²⁴ Ainsi, qu'elle s'appuie sur les lumières naturelles de la

²² Cette différence entre l'amour propre, associé à la civilisation corrompue, et l'amour de soi, rattaché à la nature chez Rousseau prend son inspiration, comme nous l'avons mentionné plus haut, dans les écrits d'Abbadie, l'auteur calviniste. D'après Rosenblatt, c'est une conception de l'amour de soi qui est proche des molinistes. *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to The Social Contract*, 66-67.

²³ « RELIGION, (Theolog.) » In ENCYC, vol. 14 (1765), 78-79, ici 79.

²⁴ Matthieu 22 : 36-39 ; on retrouve ce passage dans les évangiles de Marc et Luc, ainsi qu'une première référence dans l'Ancien Testament, Deutéronome 6 :5.

raison, ou bien qu'elle prenne son origine dans une révélation spéciale, la religion, selon l'article, nous instruit comment nous conduire d'abord dans notre rapport à Dieu, ensuite envers nos frères (et sœurs) en humanité, et enfin par rapport à nous-mêmes.²⁵ Si l'auteur n'aborde pas le parti des athées—sans nul doute par peur de la censure—il évoque la tension entre les déistes et les religieux, montrant que si pour les Déistes « la religion naturelle est suffisante pour nous éclairer sur la nature de Dieu, & pour régler nos mœurs », ceux qui estiment « la religion naturelle insuffisante, appuient la nécessité de la révélation sur ces quatre points. » Il poursuit en développant les quatre points, et conclut que les déistes devraient être amenés à reconnaître la supériorité de la religion révélée sur la religion naturelle.²⁶ On est bien loin de la position que Diderot avait exprimée dans son *Addition aux pensées philosophiques*, rédigées en 1762.²⁷ Étant donné les combats auxquels ont dû faire face Diderot et les encyclopédistes (l'affaire de l'Abbé de Prades, notamment) pour pouvoir mettre à terme leur projet, la prudence, voire une certaine forme de flatterie à l'endroit des religieux, était certainement de mise, mais l'article « Religion » semble suggérer qu'en matière d'éthique et de morale, le Christianisme (« la religion révélée ») est une garantie supérieure.

Cette conclusion, très contestable, demande à être clarifiée. En effet, la position des encyclopédistes, Diderot en particulier, ne manque pas d'ambages, dans la mesure où la religion est à la fois perçue de manière positive et de manière négative. Cette ambivalence se vérifie dans

²⁵ « La religion révélée est celle qui nous instruit de nos devoirs envers Dieu, envers les autres hommes, & envers nous – mêmes » (RELIGION, 14 :79).

²⁶ « la voie la plus courte [...] est de démontrer aux déistes l'existence & la vérité de cette révélation [...] La religion révélée, considérée dans son véritable point de vûe, est la connoissance du vrai Dieu comme créateur, conservateur & redempteur du monde, du culte que nous lui devons en ces qualités, & des devoirs que sa loi nous prescrit, tant par rapport aux autres hommes, que par rapport à nous - mêmes » (14 :79).

²⁷ Dans les *Additions aux pensées philosophiques*, Diderot montre comment la foi et la raison sont incompatibles, et critique les incohérences du Christianisme (catholicisme en particulier).

l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes (première édition en 1770).²⁸ Co-écrit par l'abbé Raynal, Diderot et Jacques-André Naigeon, l'ouvrage se propose de retracer l'histoire coloniale européenne sous l'Ancien Régime.²⁹ Considérons ce passage de *l'Histoire des deux Indes* co-écrit par Diderot et Raynal dans l'édition de 1780 : « Mais une religion [le Christianisme] née dans les calamités publiques, devait donner à ceux qui la prêchaient beaucoup d'empire sur les malheureux qui se réfugiaient dans son sein. Aussi le pouvoir du clergé naquit-il, pour ainsi dire, dans le berceau de l'évangile. »³⁰ Dans cette partie du chapitre (dans laquelle Diderot intervient quelques lignes plus bas), Raynal dresse à la fois un portrait historique de la religion, et explique les différentes conditions naturelles (agricoles et climatiques, entre autres) qui ont poussé l'homme à se tourner vers le divin.³¹ L'homme, face à ses besoins et ses limitations, est confronté à sa faiblesse, et cette faiblesse est à son tour exploitée par « [la] plupart des législateurs [qui] se sont servis de cette disposition des esprits pour conduire les peuples, & plus encore pour les asservir. »³²

Diderot continue en critiquant l'abus de pouvoir des autorités religieuses qu'il compare à « la

²⁸ Elle sera condamnée en 1772. Une seconde édition paraîtra en 1774, puis une troisième en 1780, édition à laquelle Diderot aurait participé le plus (voir lien note suivante).

²⁹ Se présentant comme une encyclopédie, l'œuvre est très critique à l'égard des autorités civiles et religieuses. Laurent Versini a fait un récapitulatif de l'étendue de la part de Diderot dans la composition de l'ouvrage, Diderot : *Œuvres Tome III Politique* (Paris : Robert Laffont, 1995), 579-586. Depuis que la BNF a acquis « un exemplaire exceptionnel de *l'Histoire des deux Indes* de l'abbé Raynal » en 2015, l'étendue de la contribution de Diderot a été établie avec davantage de certitude et précision. <http://gallica.bnf.fr/blog/26102015/lhistoire-des-deux-indes-de-labbe-raynal> Cette découverte a bénéficié à la version digitalisée de ARTFL qui nous permet d'identifier les paragraphes attribués à Diderot et ceux à l'abbé Raynal.

³⁰ Guillaume-Thomas Raynal, *Histoire des deux Indes*, T.4, 1780, Chapitre « Religion », 464. Ce passage est de l'abbé Raynal.

³¹ « Mais un sol stérile ne répondit pas toujours à ses travaux. Les torrents ravagèrent les champs qu'il avait cultivés. Un ciel ardent brûla ses moissons. Il éprouva la disette, il connut les maladies, & il rechercha les causes de sa misère » *Histoire des deux Indes*, 462.

³² Cette partie est attribuée à Diderot.

théocratie » ou au « despotisme sacré ». Ce qu'il reproche à « la plus immorale des législations », c'est une médiation entre Dieu et les hommes au travers de laquelle les pouvoirs religieux décident « sur ce qui est bien, sur ce qui est mal, parce qu'elles [les nations] ne cherchent la base de leurs privilèges & de leurs devoirs que *dans des livres inspirés dont l'interprétation leur est refusée* » (ibid., je souligne).³³ En partant de l'argument anthropologique et psychologique de Raynal, Diderot aboutit au domaine du politique, exprimé crument dans son rapport de forces. Bien plus, Diderot désapprouve le rôle autoritaire, paternaliste, des instances religieuses qui, une fois de plus, interdisent au peuple l'accès à la compréhension des textes bibliques. Cette critique rejoint à la fois l'esprit de la Réforme qui mettait l'accent sur l'interprétation individuelle des Écritures, le fameux *Sola Scriptura*, et s'accorde avec la condamnation de Spinoza envers les autorités.³⁴

Comme l'attestent de nombreux articles qu'il écrit pour *l'Encyclopédie*, Diderot ne s'oppose pas tant à l'étude des textes sacrés qu'à une mainmise du clergé sur leur interprétation.³⁵ Le clergé est doublement coupable selon ce passage de *l'Histoire des deux Indes* : il maintient le peuple dans l'ignorance, et se sert de son autorité pour son propre gain.

³³ Ce refus de la part des instances religieuses de laisser « les nations » interpréter les Écritures fait sans nul doute écho à l'affaire de l'abbé de Prades. En novembre 1751, l'abbé avait soutenu la défense de sa thèse, *La Jérusalem céleste*, attribuée, à tort, à Diderot. Celui-ci démontre dans son *Apologie de l'abbé de Prades* (1753) que ce n'est pas tant contre la religion révélée qu'il en a, mais contre le fait qu'on ne puisse pas « cherche[r] la vérité par rapport à la religion » cité par Simone Goyard Fabre dans « Diderot et l'affaire de l'abbé de Prades » in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 174, No. 3, DIDEROT (JUILLET-SEPTEMBRE 1984), 287-309, p. 298. Voir aussi : Jeffrey D. Burson, *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*. With a foreword by Dale Van Kley (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010).

³⁴ “[Martin Luther’s] insistence that the Bible be written for ‘the mother in the house, the children in the street, the common man in the market’” cité par Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 12. Paul Vernière, « La Critique biblique dans l'encyclopédie et ses sources spinozistes », *Revue de synthèse*, 1951, 68-77 cité dans *Le Siècle des Lumières et la Bible*, sous la direction de Yvon Belaval et Dominique Bourel (Paris : Beauchesne, 1986), 774.

³⁵ Voir « Bible », attribué à Diderot, « Canon, (*Théologie*) » In ENCYC, vol. 2 (1752), 601-604, ici 601.

L'aspect antithétique de la proposition citée plus haut le confirme : « le pouvoir du clergé naquit [...] dans le berceau de l'évangile ». Le sens du mot « berceau » était le même à l'époque que de nos jours : au sens propre, la couche sur laquelle dort un enfant ; au sens figuré, l'origine géographique ou chronologique d'un mouvement.³⁶ Le parallèle entre « le pouvoir » et « le berceau » d'un côté, et « le clergé » et « l'évangile » de l'autre illustre l'opposition que l'auteur (Raynal) veut mettre en évidence. Le « pouvoir », qui représente la puissance et l'autorité parentale, est associé au clergé, alors que le « berceau », qui évoque l'enfance, l'innocence et la faiblesse, est associé à « l'évangile ». Ceci se vérifie dans le reste du texte :

il se forma un corps de rites & de dogmes que la simplicité des premiers chrétiens sanctifia par une piété vraie & touchante: mais qui laissèrent en même-tems un germe de disputes & de débats, d'où sortit cette complication de passions qu'on voile & qu'on honore sous le nom de zèle. Ces dissensions enfantèrent des écoles, des docteurs, un tribunal, une hiérarchie. Le christianisme avait commencé par des pêcheurs qui ne savaient que l'évangile; il fut achevé par des évêques qui formèrent l'église (464).

La « piété vraie et touchante » des « premiers chrétiens » contraste avec le « germe de disputes et de débats » des « évêques ». Notons que Raynal n'utilise pas le terme « disciples » ou « apôtres » qui est souvent attribué dans les Écritures à celles et ceux qui suivirent le Christ. Il préfère employer « pêcheurs ». Or ce terme n'est pas choisi au hasard. Non seulement il représente des hommes qui sont au contact de la nature, dont l'activité professionnelle pourvoit à leur subsistance et celle de leur communauté, mais il fait également allusion au moment clé où

³⁶ BERCEAU. s.m. *Le Dictionnaire de l'Académie française*. Quatrième Édition. T.1 [1762]

Sorte de petit lit où l'on couche les enfans à la mammelle, & qui est porté sur deux pieds arrondis en forme de croissant, de manière qu'on peut le balancer aisément. Berceau d'osier. Berceau de menuiserie. Mettre un enfant dans son berceau. Un enfant qui est encore au berceau. On dit, Dès le berceau, pour dire, Dès l'enfance. On le dit aussi au figuré, en parlant des lieux où une chose a commencé. Florence a été le berceau de la Peinture moderne. La Saxe a été le berceau du Luthéranisme. *Dictionnaires d'Autrefois (ARTFL)*.

Jésus appelle des hommes à le suivre : « Comme il [Jésus] marchait le long de la mer de Galilée, il vit deux frères, Simon, appelé Pierre, et André, son frère, qui jetaient un filet dans la mer; car ils étaient pêcheurs » (Matthieu 4 :18). Par le biais de ce substantif, Raynal et Diderot entendent revenir à l'origine la plus pure et la plus primitive du Christianisme. Nous sommes loin d'une religion institutionnelle et organisée, dont l'énumération « des écoles, des docteurs, un tribunal, une hiérarchie » se fait l'écho. La relation antonymique entre les termes « pêcheurs » et « évêques » renforce de manière métonymique le contraste entre « l'évangile » et « l'église ». ³⁷

Si ce passage des *deux Indes* tend à creuser un écart entre deux formes de christianismes : l'un, pur et simple, remontant à Jésus et ses acolytes, et l'autre représentant un christianisme corrompu qui aurait été souillé par les attraits du pouvoir, ³⁸ il ne s'arrête pas là. Sous couvert de critiquer l'empereur icône du Christianisme, Diderot et Raynal en profitent pour asséner un coup aux autorités religieuses de leur époque qui abusent de leur pouvoir en se mêlant au trône. Par effet de miroir, ils mettent également en évidence combien l'Église contemporaine reproduit une image difforme du message original.

On retrouve cette distinction entre un christianisme pur et un christianisme corrompu chez nombre de penseurs de cette époque. Montesquieu, qui pourtant a eu maille à partir avec les autorités, écrit dans *l'Esprit des lois* (après avoir comparé le christianisme avec l'Islam) : « La religion chrétienne est éloignée du pur despotisme : c'est que la douceur étant si recommandée dans l'évangile, elle s'oppose à la colère despotique avec laquelle le prince se ferait justice, et

³⁷ Un autre passage qui s'oppose aux « écoles », « débats » et « disputes » est le suivant : « Lorsqu'ils virent l'assurance de Pierre et de Jean, ils furent étonnés, sachant que c'étaient des hommes du peuple sans instruction; et ils les reconnurent pour avoir été avec Jésus » (Actes 4 :13).

³⁸ « Constantin [...] accorda au clergé tant de richesses & d'autorité, tant de moyens de les accroître de plus en plus, que cet aveugle abandon fut suivi d'un despotisme ecclésiastique tout-à fait nouveau » (Raynal, 465).

exercerait ses cruautés » (Livre XXIV, chapitre III).³⁹ Une fois de plus, c'est « l'évangile » qui est cité comme source et garantie de douceur, non pas l'église. Si l'opposition des philosophes au fanatisme et à la superstition qui suscitent la violence et l'ignorance est farouche, l'esprit philosophique ne s'occupe pas seulement, selon la fameuse phrase de Voltaire, d'*écraser l'infâme*, il met également en valeur le Christianisme des origines.

C'est probablement ce que l'auteur des *Réflexions d'un Franciscain* n'a pas saisi lorsqu'il reproche à l'auteur (anonyme) de l'article « Christianisme » de l'*Encyclopédie* d'imiter « le même langage de la traduction de la Thèse de l'Abbé de Prades ». « [P]eut-être », ajoute-il, « s'est-on proposé le même but, en réunissant sous un seul point de vue tout ce que la Thèse contient d'énergique à ce sujet. C'est une peine que l'on a pris à pure perte, puisque ces endroits qui paraissent établir la Religion Chrétienne ont une relation intime avec d'autres qui l'anéantissent entièrement ».⁴⁰ En d'autres mots, si les encyclopédistes semblent présenter le Christianisme de manière orthodoxe ici et là, de nombreux autres passages semblent le miner de l'intérieur. Aux yeux du *Franciscain*, cela apparaît comme une marque délibérée de tromperie de la part des encyclopédistes.

C'est cette interprétation qui a subsisté jusqu'à aujourd'hui. Pourtant, comme le montre la recherche de l'historien Dale Van Kley, cette vision qui attribue aux philosophes la mission de

³⁹ *De l'Esprit des lois*, d'abord publié en 1748 à Genève, puis disséminé dans les principales capitales européennes en 1749 a été composé sur une période de vingt ans. C'est un ouvrage composé de six parties et de trente-et-un livres. Il est encore aujourd'hui considéré comme séminal quant à la description des différentes formes de gouvernements et à la séparation des pouvoirs. Les parties qui nous intéressent ici sont celles qui traitent de la religion. Montesquieu y consacre deux livres (XXIV et XXV) dans la cinquième partie.

⁴⁰ *Réflexions d'un Franciscain sur les trois volumes de l'Encyclopédie, avec une lettre préliminaire aux éditeurs* (Berlin : 1754), 94. John Lough, *The Encyclopédie* ([1971] Genève : Slatkine Reprints, 1989) m'a mis sur la voie de cet auteur.

déchristianiser la société de l'époque demande à être—sinon contestée, au moins nuancée.⁴¹ Il nous semble en effet, que l'objectif de certains de ces auteurs (ici Diderot, Montesquieu, et certains auteurs qui ont contribué à *l'Encyclopédie*) n'est pas tant de chercher à renverser la religion chrétienne qu'à démontrer à quel point l'institution qui est censée la représenter, l'église, s'est éloignée du message initial des évangiles.

Ainsi, dès 1753, les encyclopédistes s'étaient attelés à épurer le Christianisme de ses scories. Respectant les dogmes, l'auteur de l'article « Christianisme » associe la religion chrétienne à Jésus-Christ et aux évangiles, tout en marquant la différence avec les « philosophes » :

C'est la religion qui reconnaît Jésus - Christ pour son auteur. Ne le confondons point ici avec les diverses sectes de Philosophie. L'Évangile, qui contient ses dogmes, sa morale, ses promesses, n'est point un de ces systèmes ingénieux que l'esprit des Philosophes enfante à force de réflexions. La plupart, peu inquiets d'être utiles aux hommes, s'occupent bien plus à satisfaire leur vanité par la découverte de quelques vérités, toujours stériles pour la réformation des mœurs, & le plus souvent inutiles au genre humain.

Jésus-Christ se distingue des philosophes en ce qu'en « apportant au monde sa religion, [il] s'est proposé une fin plus noble, qui est d'instruire les hommes et de les rendre meilleurs. » Ainsi, d'après l'auteur de l'article, le but de la révélation n'est pas d'amener les hommes à Dieu, mais de les rendre vertueux (« meilleurs »), ce qui, comme le craignent ses détracteurs, pourrait

⁴¹ “The problem is made more rather than less complex by the present state of the historiographical fields of the European Enlightenment and the French Revolution. Where Paul Hazard, George Havens, and Kingsley Martin once perceived a stark and almost Manichean contest between the forces of light, learning, and liberty on the one side and those of Christian and especially Catholic obscurity on the other—an acceptance at face value of the point of French philosophes—historians now tend to see a far more complex series of conflicts and interactions in which Christians and would-be enlighteners turn out often to wear the same uniform and to find themselves on both sides of all of the century's major conflicts.” In “Christianity as Casualty”, 1085.

amener à penser que la révélation spéciale, c'est-à-dire biblique reprise par le biais de la tradition ecclésiastique, n'est pas nécessaire. Pour l'encyclopédiste, si de prétendus *chrétiens* se sont comportés de manière répréhensible, il ne s'agit pas de rejeter le christianisme de manière unanime, mais de le purifier de ses scories.

Leurs accusations sont claires : le Christianisme n'a pas toujours été favorable au développement humain. Mais le problème ne vient pas de l'enseignement de Jésus selon l'article « Christianisme » de *l'Encyclopédie* : les guerres de religion sont le résultat du fanatisme et autres extrémismes, car le « Christianisme [...] est également éloigné des fureurs outrées du fanatisme, & des craintes imbéciles de la superstition ». ⁴² Certes, l'auteur nage entre deux eaux ; étant donné la censure à laquelle les encyclopédistes ont dû faire face pour mener à bien leur projet, on se doit de prendre les compliments de ce dernier à l'endroit de l'église Catholique avec des pincettes ⁴³ :

lorsque le Chrétien s'abandonne à l'un ou l'autre de ces deux excès [fanatisme et superstition], dès - lors il agit contre ce que lui prescrit sa religion. En ne croyant rien que ce qui lui est proposé par l'autorité la plus respectable qui soit sur la terre, je veux dire l'Eglise Catholique, il n'a point à craindre que la superstition vienne remplir son esprit de préjugés & d'erreurs. Elle est le partage des esprits faibles & imbéciles, & non de cette société d'hommes qui perpétuée depuis J. C. jusqu'à nous, a transmis dans tous les âges la révélation dont elle est la fidèle dépositaire (3 :384).

⁴² « CHRISTIANISME (*Théolog. & Politiq.*) » In ENCYC, vol. 3 (1753), 381-387, ici 384.

⁴³ Le troisième volume de *l'Encyclopédie*, publié en octobre 1753, dont est issu l'article « Christianisme » paraît après que les deux premiers volumes ont été supprimés par un arrêt du Conseil d'État du Roi le 7 février 1752.

L'Église Catholique, selon l'auteur, n'aurait rien à craindre de la superstition, puisque, au moins en théorie—c'est en tous cas la rhétorique adoptée, la faiblesse et l'imbécilité ne sauraient faire partie de ses rangs. L'Église, fidèle représentation terrestre du Christianisme, devrait incarner des valeurs telles que la vérité et la tolérance. Derrière cette flatterie se cache en fait une critique à peine masquée ; en dressant le portrait de ce qu'est censée être l'église, l'auteur insinue également ce qu'elle n'est pas !⁴⁴ Mais, dans la mesure où la religion remplirait son contrat, qu'elle embrasserait l'idéal des philosophes (« ni fanatique, ni enthousiaste ») l'auteur encourage « les progrès du Christianisme », et ce, de manière universelle : « Ainsi dans tous les pays & dans tous les temps, ce sera une très - bonne loi civile de favoriser, autant qu'il sera possible, les progrès du Christianisme; parce que cette religion, encore qu'elle ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, est pourtant de toutes les religions celle qui peut le plus contribuer à notre bonheur dans celle - ci » (3 :385).

Cette dernière phrase, qui est presque mot pour mot une citation de *l'Esprit des lois* (Livre XXIV, ch. 1) illustre bien le changement de paradigme qui s'opère au siècle des Lumières. Dans le passé, les préoccupations spirituelles étaient d'abord et avant tout focalisées sur la perspective d'une vie après la mort. La dureté des conditions matérielles et la brièveté de la vie amenait naturellement à se conforter dans la promesse de l'au-delà. Mais cette tendance évolue, et, de plus en plus l'on considère le *salut* (et la félicité qui l'accompagne) comme faisant partie intégrale de cette vie terrestre. Comme l'exprime Robert Mauzi : « Désormais l'honnête homme, qui est aussi homme de bien, pourra sans mauvaise conscience se délecter des joies

⁴⁴ « En se conformant aux maximes d'une religion toute sainte & toute ennemie de la cruauté, d'une religion qui s'est accrue par le sang de ses martyrs, d'une religion enfin qui n'affecte sur les esprits & les cœurs d'autre triomphe que celui de la vérité, qu'elle est bien éloignée de faire recevoir par des supplices; il ne sera ni fanatique ni enthousiaste, il ne portera point dans sa patrie le fer & la flamme, & il ne prendra point le couteau sur l'autel pour faire des victimes de ceux qui refuseront de penser comme lui » (« Christianisme, » 3 :384).

terrestres, qu'il sait pures lorsqu'elles sont convenablement réglées, en attendant le bonheur parfait de l'autre monde, qu'une vertueuse existence lui aura mérité. »⁴⁵ Ainsi, le primat n'est pas seulement mis sur la vie céleste, mais également sur cette vie ici-bas.

Montesquieu et Diderot sur le Christianisme et l'État : une cohabitation nécessaire pour la société

Montesquieu, dans l'article de l'*Encyclopédie* que nous venons d'analyser, est cité de manière particulièrement élogieuse. Il semble que pour étayer sa thèse d'un Christianisme éclairé, l'auteur s'inscrit dans la lignée de Montesquieu, qui est « l'illustre auteur de l'esprit des lois », (3 :382) ; l'encyclopédiste fait fi des polémiques, et recommande de manière impérative : « Ecoutez un grand maître, qui par son excellent ouvrage de l'esprit des lois », (3 :383), pour finalement conclure l'article « Christianisme » par un long passage de l'*Esprit des Lois* : « Mais pour mieux connaître les avantages que le Christianisme procure aux états, rassemblons ici quelques - uns des traits avec lesquels il est peint dans le liv. XXIV. ch. iii. de l'esprit des lois. » (3 :386). Le passage que l'auteur de l'article « Christianisme » cite met en avant un principe sur lequel Montesquieu insiste, à savoir le fait que le Christianisme n'est pas seulement une religion qui promet le Ciel, mais qu'elle est déjà profitable ici-bas, « Chose admirable! la religion Chrétienne qui ne semble avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle -ci ». ⁴⁶ Cette admiration et mise en avant de l'auteur et de son œuvre est

⁴⁵ Robert Mauzi, *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, 181. Pour replacer l'argument de Mauzi dans son contexte, il précise que les positions entre les philosophes et les chrétiens se durcissent à nouveau après 1740, où, d'un côté comme de l'autre, on appelle à faire un choix entre Dieu et le monde : « les Philosophes [...] proclament le christianisme incompatible [...] avec le bonheur mondain, [et] avec toute forme de sociabilité, les chrétiens répliquent par un durcissement de leur attitude et un retour à l'intransigeance d'autrefois » (ibid.).

⁴⁶ Cité par l'encyclopédiste, *De l'esprit des lois*, livre XXIV, chapitre iii.

remarquable sachant que Montesquieu avait essuyé quelques vives critiques.⁴⁷ Mais revenons au passage qu'il convient de citer dans son intégralité :

Des religions en général. Comme on peut juger parmi les ténèbres celles qui sont les moins épaisses, et parmi les abîmes ceux qui sont les moins profonds, ainsi l'on peut chercher entre les religions fausses celles qui sont les plus conformes au bien de la société; celles qui, quoiqu'elles n'aient pas l'effet de mener les hommes aux félicités de l'autre vie, peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci. Je n'examinerai donc les diverses religions du monde, que par rapport au bien que l'on en tire dans l'état civil; soit que je parle de celle qui a sa racine dans le ciel, ou bien de celles qui ont la leur sur la terre.⁴⁸

Montesquieu ne se soucie guère de savoir si telle ou telle religion garantit un séjour heureux dans l'au-delà, mais se préoccupe du bien qu'elle procure à la société. En d'autres mots, il privilégie le politique sur le théologique. Montesquieu a ses propres convictions, et, que ce soit de manière sincère ou pas, penche plutôt pour le Christianisme,⁴⁹ mais ce qui l'intéresse ici, c'est l'apport positif du religieux à la société civile. Le ton semble un peu ironique sous la plume de Montesquieu ; après tout, il a au préalable clairement établi le fait que peu lui importait si une

⁴⁷ « Dès janvier 1749, *L'Esprit des lois*, à peine sorti des presses en novembre 1748 et difficilement diffusé à Paris, 'a tourné la tête de tous les Français'. L'épidémie gagne bientôt l'Angleterre, où l'ouvrage est réimprimé avec autant de précipitation qu'à Paris, Amsterdam, Genève : suprême gloire, Montesquieu est cité en plein parlement d'Angleterre, et bientôt les traductions apparaissent. Les attaques ne sont pas moins vives : certes les jésuites restent modérés et évitent l'affrontement, mais les jansénistes se déchaînent. » Catherine Volpilhac-Augier, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* » : *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 2012/1 (N° 35), 3-11. Ici : 3 DOI 10.3917/rfhip.035.0003

⁴⁸ Montesquieu, *De l'esprit des loix* (Ed. J. Brethe de la Gressaye, Livres 1-9. Paris, les Belles-Lettres, 1950). Partie 5 livre 24, chapitre I.

⁴⁹ Autant le catholicisme que le protestantisme : « Que la religion catholique convient mieux à une monarchie, et que la Protestante s'accommode mieux d'une république » (Livre XXIV, V).

religion était vraie ou fausse, ce qui prime à ses yeux, c'est le « bien de la société ». Ainsi, pour Montesquieu, les religions qui ne mènent pas forcément « les hommes aux félicités de l'autre vie, [mais] peuvent le plus contribuer à leur bonheur dans celle-ci » sont celles qui sont valables et méritent notre attention. Or, miracle, la religion chrétienne remplirait les deux conditions.⁵⁰

Plus sérieusement, les exemples donnés par Montesquieu tendent à convaincre le lecteur que le Christianisme, quand il est bien compris (« lorsqu'on ne s'aveugle pas soi – même »), éloigne d'un despotisme cruel et arbitraire. Certes, le ton est européenocentrique, et il prend faussement pour acquis la supériorité du monde occidental sur le monde oriental⁵¹, mais il établit l'importance de droits fondamentaux : « & nous verrons que nous devons au Christianisme, & dans le gouvernement un certain droit politique, & dans la guerre un certain droit des gens, que la nature humaine ne saurait assez reconnaître. »

Si la tendance, surtout dans la deuxième partie du dix-huitième siècle est à la critique du clergé et du Christianisme, Montesquieu, qui se situe à l'aube du mouvement des philosophes, insiste sur le fait qu'il ne faut pas complètement dénigrer cette religion, et prendre en compte ces acquis : « C'est ce droit des gens qui fait que parmi nous la victoire laisse aux peuples vaincus

⁵⁰ *De l'Esprit des lois*, livre XXIV, chapitre i. L'idée qu'une religion même fausse doit pouvoir s'accorder avec la morale (ce qui est garant de cohésion sociale) se retrouve aux chapitres viii, xix et xx du même livre.

⁵¹ Denis de Casabianca, qui reprend des arguments d'Edward Said (*Orientalisme*), l'exprime ainsi dans « Comment les régimes peuvent-ils être despotiques ? Montesquieu et Boulanger » : « les relations de voyages que Montesquieu utilise ne disent pas ce qu'il veut leur faire dire : c'est au prix de distorsions et d'emprunts partiels que Montesquieu peut composer un aussi sombre tableau [...]. Donc de fait le despotisme dont parle Montesquieu n'existe pas. Enfin, reléguée dans ces contrées lointaines, on voit mal comment la caricature asiatique que Montesquieu propose pourrait intéresser l'Europe. Destinée à être une figure repoussoir, à figurer le mal politique et à préfigurer le devenir de la monarchie, le despotisme peut-il être autre chose qu'un fantasma, un fantôme qui n'effraiera jamais que ceux qui se laissent prendre à ce qu'on leur peint, mais qui n'existera jamais qu'ailleurs, c'est à-dire nulle part ? » in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, No. 35, *Débats et polémiques autour de "L'Esprit des lois"* (1er semestre 2012), pp. 37-50. Ici 39. Bien avant, Louis Althusser l'avait également mis en évidence : « Mais, sans être Turc, on pouvait suspecter l'exotisme politique d'un homme qui ne dépassa pas Venise et la frontière d'Autriche, et ne connut l'Orient qu'à travers des récits entre lesquels il sut exactement choisir son bien. » in « Despote et monarque chez Montesquieu ». *Esprit*, Nouvelle Série, No. 267 (11) (NOVEMBRE 1958), 595-614. Ici, 596.

ces grandes choses, la vie, la liberté, les lois, les biens, & toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi - même ».⁵² Ainsi, si le Moyen-Age avait tendance à exprimer une foi chrétienne qui concernait surtout une vie future dans l'au-delà, Montesquieu, qui n'ignore pas les méfaits du fanatisme et de l'obscurantisme, donne au Christianisme une dimension humaine qui, ne serait-ce qu'entre les gouvernants et les gouvernés, jouerait un rôle protecteur au sein de la société civile.

Admettre que la religion peut avoir une fonction bénéfique dans la société peut paraître surprenant de la part de ceux qui ont fait de leur œuvre mission d'anticléricisme. Pourtant, nous ne pouvons ignorer le côté réaliste et pragmatique des philosophes qui savaient pertinemment que la religion avait son rôle à jouer dans le maintien de la paix civile et de l'ordre social. C'est Georges Gusdorf qui met cet aspect en évidence en parlant de Diderot : « Si libre qu'il puisse être, Diderot n'imagine pas une société privée des secours de la religion » ; Gusdorf continue en citant un passage d'un texte de Diderot adressé à Catherine de Russie⁵³ :

Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux et conséquemment superstitieux.

L'athéisme peut être la doctrine d'une petite école, mais jamais celle d'un grand nombre de citoyens, encore moins celle d'une nation un peu civilisée. La croyance à l'existence de Dieu, ou la vieille souche, restera donc toujours. Or qui sait ce que cette souche

abandonnée à sa libre végétation peut produire de monstrueux ? Je ne conserverais donc

⁵² Par souci de clarté, voici le début de la citation dans l'article de *l'Encyclopédie* qui reprend le passage de *l'Esprit des lois* : « Si la religion Chrétienne est éloignée du pur despotisme, c'est que la douceur étant si recommandée dans l'évangile, elle s'oppose à la colere despotique avec laquelle le prince se feroit justice & exerceroit ses cruautés. Cette religion défendant la pluralité des femmes, le princes y sont moins renfermés, moins séparés de leurs sujets, & par conséquent plus hommes[...]C'est ce droit des gens qui fait que parmi nous la victoire laisse aux peuples vaincus ces grandes choses, la vie, la liberté, les lois, les biens, & toujours la religion, lorsqu'on ne s'aveugle pas soi - même. » « Christianisme, » 386.

⁵³ *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie* [avant 1776]. Œuvres de Diderot, éd. Assezat. (Paris : Garnier, 1875), t. III, p. 517.

pas des prêtres comme des dépositaires de vérités, mais comme des obstacles à des erreurs possibles et plus monstrueuses encore ; non comme les précepteurs des gens sensés, mais comme les gardiens des fous ; et leurs églises, je les laisserais subsister comme l'asile ou les petites-maisons d'une certaine espèce d'imbéciles qui pourraient devenir furieux si on les négligeait entièrement.⁵⁴

Cette justification de la religion qui semble mettre en garde contre les méfaits de l'athéisme est loin d'être une apologie. C'est par défaut que Diderot opte pour une position qui serait la moins mauvaise. Son postulat est cynique : « Le gros d'une nation restera toujours ignorant, peureux et conséquemment superstitieux. » Les rêves et ambitions liés au projet des Lumières, à savoir l'éducation, la connaissance, l'esprit critique, une société plus juste... sont confrontés à la dure réalité d'une population principalement frappée de cécité et animée par la peur. Les prêtres, comme les borgnes au royaume des aveugles, jouent le rôle de garde-fous. Diderot ne les considère pas comme des représentants de la vérité (« dépositaires de vérités »), mais comme un dernier rempart, un moindre mal, face au pire ([les prêtres sont] « comme des obstacles à des erreurs possibles et plus monstrueuses encore »). Seule une élite éduquée intellectuellement peut s'offrir le luxe de se frotter à l'athéisme. Ce qui est également frappant dans ce passage, c'est la double occurrence du terme « monstrueux » (« Or qui sait ce que cette souche abandonnée à sa libre végétation peut produire de monstrueux ? »). Encore une fois, le constat est sans appel : la pente naturelle de l'homme ne le pousse pas vers le haut, mais plutôt vers le bas. La vertu, la morale, et la connaissance ne sont pas inhérentes à l'homme, mais demandent un effort, qu'on s'y applique. Dans la mesure où l'homme tend à se laisser aller à de vils penchants plutôt qu'à se restreindre à une discipline exigeante (notamment en ce qui concerne les passions), la religion—

⁵⁴ Cité dans Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières* (Paris : Payot, Paris, 1972), 30-31.

même si elle agit passivement sur l’homme—joue un rôle préservateur qui lui conserve une certaine humanité. Ainsi, comme Spinoza avant lui, Diderot reconnaît que la philosophie n’est pas faite pour tous.⁵⁵ Ne perdons pas non plus de vue que cette lettre est adressée à une dirigeante politique, et que Diderot n’ignore pas à quel point la religion peut avoir un rôle de coercition (où la force employée—celle de la morale religieuse—est douce).⁵⁶

Comme on l’a vu dans le chapitre traitant du *Neveu de Rameau*, le souhait de Diderot était que les individus puissent se rendre compte par eux-mêmes que la vertu produit sa propre rémunération. Malheureusement pour lui, comme le souligne Gerhardt Stenger, cet axiome s’avère infructueux : « Diderot croyait [...] fonder la vertu sur des assises plus sûres : en faisant le bien, l’homme n’agit pas seulement par obligation mais aussi dans son propre intérêt. La période post-encyclopédique a vu l’échec de cette morale. »⁵⁷ Le projet encyclopédique avait eu pour ambition de sortir l’homme des ténèbres, et de l’éclairer. Diderot n’était pas naïf, ceci dit, et devait déjà bien s’imaginer que ce projet (en commençant par la société parisienne) ne toucherait pas l’ensemble de l’humanité. Pourtant, même s’il avait dû être conscient des limites de l’*Encyclopédie*, il espérait répandre des valeurs universelles.

Si dans l’extrait de sa correspondance à Catherine II, Diderot semble quelque peu désabusé, il avait déjà pressenti et formulé l’importance de l’église et du clergé auparavant. Cette participation nécessaire de la religion au sein de la société est mise en évidence dans l’article

⁵⁵ Baruch Spinoza (1632-1677) ne pensait pas que les masses—vouées à l’ignorance parce que non conduites par la raison—pouvaient se libérer de leurs craintes et superstitions. Aussi, quand il écrit son *Traité théologico-politique* (1670), il met en garde un certain lectorat, et lui recommande de ne pas le lire. Voir Steven Nadler, *A Book Forged in Hell : Spinoza’s Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011), 22-25.

⁵⁶ C’est l’argument de Thomas Hobbes, repris par Spinoza, qui met en avant le fait que la religion peut servir aux chefs politiques et religieux de motivation à obéir et à préserver la paix civile. Voir Nadler, *A Book Forged in Hell*, 55-56.

⁵⁷ Stenger, *Nature et liberté chez Diderot après l’Encyclopédie*, 278.

« Société » qui établit le lien solide entre la religion et la morale : « Quelque plausibles que puissent être les maximes de la morale, & quelque utilité qu'elles puissent avoir pour la douceur de la société humaine, elles n'auront rien de fixe & qui nous attache inébranlablement sans la religion » (15 :254). La religion est ainsi considérée comme un socle, une ancre à laquelle sont attachées les vertus de la morale ; la morale seule, nous dit l'auteur, ne saurait apporter le bonheur : « Ceci prouve évidemment combien est nécessaire l'union de la religion & de la morale, pour affermir le bonheur de la société » (ibid.). Ainsi, puisqu'il est manifeste que les hommes ont encore besoin de la religion, dans la mesure où celle-ci est un motif pour marcher dans la vertu et une garantie de la préservation de la morale, il s'agit d'explicitier ce qui est entendu par *religion* dans les écrits de certains de nos auteurs. Plus spécifiquement, les définitions du christianisme telles que l'entendent Montesquieu et Rousseau respectivement demandent à être clarifiées. Montesquieu, en estimant que la religion chrétienne est adaptée à la société, laisse transparaître une compréhension catholique qui associe le pouvoir et la religion. En revanche, Rousseau, comme Pierre Bayle auparavant, démontre l'influence de son héritage protestant. En effet, en insistant sur l'antagonisme entre la terre et le ciel, Rousseau, à l'instar des réformés comme Luther en particulier, sépare les sphères spirituelles et temporelles.

Rousseau et Montesquieu sur le rapport entre le Christianisme, l'État, et la société : accords et désaccords

Tout comme l'auteur de l'article « Christianisme » de l'*Encyclopédie*, Rousseau est en dialogue avec Montesquieu à plusieurs reprises dans *Du Contrat social*. Tous deux soulignent l'importance de l'interaction entre le théologique et le politique, mais ils envisagent le rôle du christianisme au sein de la société de manière radicalement différente. Pour Montesquieu, ce rôle est positif et prometteur, tandis que pour Rousseau, il est inconciliable avec la société. La raison

de ce désaccord est en fait due à une interprétation différente de ce qui est entendu par « christianisme ».

À bien des égards, on peut dire que Rousseau, parmi d'autres, est redevable à son prédécesseur. Pourtant, comme le dit Robert Derathé : « Ce qui frappe tout d'abord chez Rousseau, c'est d'une part l'admiration qu'il témoigne à Montesquieu et, d'autre part, la préoccupation constante de ne pas passer pour son disciple ou son émule. »⁵⁸ Montesquieu souhaite « unir » les sphères du politique et du religieux. Dans *Du Contrat Social*, Rousseau, lie également le politique et le théologique : « [C]haque État ayant son culte propre aussi bien que son Gouvernement, ne distinguait point ses Dieux de ses lois. *La guerre politique était aussi Théologique* » (169, je souligne). D'un point de vue de l'histoire des nations, la domination de l'une sur l'autre était non seulement liée à la force militaire, mais également à la religion nationale, de sorte qu'à l'aboutissement d'un conflit armé, le dieu adoré par la nation victorieuse devenait le dieu de la nation vaincue.⁵⁹

Nos deux auteurs s'accordent pour établir un lien indissociable entre la religion officielle d'une nation et son pouvoir politique et militaire ; ce sont les composantes incontournables d'un état. En revanche, ils ne sont pas du même avis quant au rôle du *vrai* christianisme dans le fonctionnement de la société. Dans une section de *l'Esprit des lois* intitulée « Autre paradoxe de Bayle », Montesquieu reproche à Bayle d'« avoir méconnu l'esprit de sa propre religion ». Il affirme :

⁵⁸ Dans « Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau » *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 9, No. 33/34 (3/4) (1955), 366-386. Ici : 366. Plus récemment, le lien entre Montesquieu et Rousseau, à la fois sur le plan des idées politiques et sur le plan de la morale a été fermement attesté. Voir J Kent Wright, « Rousseau and Montesquieu. » In *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, eds. Helena Rosenblatt, Paul Schweigert (Cambridge : Cambridge University Press, 2017), 63-91.

⁵⁹ *Du Contrat social*, 169-171.

M Bayle, après avoir insulté toutes les religions, flétrit la religion chrétienne: il ose avancer que de véritables chrétiens ne formeraient pas un état qui pût subsister. Pourquoi non? Ce seraient des citoyens infiniment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient un très grand zèle pour les remplir; ils sentiraient très bien les droits de la défense naturelle; plus ils croiraient devoir à la religion, plus ils penseraient devoir à la patrie. Les principes du christianisme, bien gravés dans le cœur, seraient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, et cette crainte servile des états despotiques.⁶⁰

Notons la juxtaposition des termes employés par Montesquieu : se référant aux trois formes de gouvernements qu'il a distingués auparavant, il les connote de manière négative ; ainsi « l'honneur des monarchies » est « faux », les « vertus » des « républiques » sont « humaines » (donc faillibles), enfin, la « crainte » des « états despotiques » est « servile ». Ces trois adjectifs : *faux*, *humain*, et *servile* s'opposent à l'essence du Christianisme, qui est, selon Montesquieu la *vraie* religion.⁶¹ Elle est divine (et non humaine)⁶², et le respect des devoirs qu'elle suscite n'est pas motivé par une peur à laquelle on se soumet (crainte servile), mais par « un très grand zèle ». Ainsi, pour Montesquieu, bien que la religion chrétienne soit d'un autre ordre (céleste), il prétend que l'engouement des chrétiens pour leur religion se traduirait par une dévotion similaire (terrestre) envers leur patrie.

Si Montesquieu entend démontrer que le Christianisme est supérieur comme émule du patriotisme, il n'en demeure pas moins que si une religion est fausse, c'est un moindre mal tant

⁶⁰ *Esprit des Lois*, 245.

⁶¹ *Esprit des Lois*, 240.

⁶² Elle a « sa racine dans le ciel », non « sur la terre ». Ibid.

qu'elle pourvoit sur le plan moral : « Dans un pays où l'on a le malheur d'avoir une religion que Dieu n'a pas donnée, il est toujours nécessaire qu'elle s'accorde avec la morale; parce que la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes. »⁶³ Une religion qui ne serait pas chrétienne, mais qui aurait les mêmes principes moraux conviendrait tout aussi bien aux besoins de la société dans la mesure où elle établirait une base solide pour l'altruisme envers les autres citoyens :

Les points principaux de la religion de ceux de Pégu sont de ne point tuer, de ne point voler, d'éviter l'impudicité, de ne faire aucun déplaisir à son prochain, de lui faire, au contraire, tout le bien qu'on peut.⁶⁴ Avec cela ils croient qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit; ce qui fait que ces peuples, quoique fiers et pauvres, ont de la douceur et de la compassion pour les malheureux.⁶⁵

On pourrait penser que Montesquieu, à l'inverse de Rousseau, comme on l'a vu dans le premier chapitre, est plus authentiquement chrétien que celui-ci. Mais rien n'est moins sûr. Le « salut » pour Montesquieu, comme pour Spinoza avant lui, n'est pas de nature spirituelle ou métaphysique. Il ne s'agit pas de savoir si le croyant, selon sa religion, rejoindra le séjour céleste à sa mort, on croit « qu'on se sauvera dans quelque religion que ce soit » parce que ce qui prime pour Montesquieu, c'est la justice et l'égalité ici-bas. À la « douceur » et la « compassion » pour les gens dans le besoin, il ajoute l'amour : « Les lois de la religion éviteront d'inspirer d'autre mépris que celui du vice, et surtout d'éloigner les hommes de l'amour et de la pitié pour les

⁶³ *Esprit des Lois*, 247.

⁶⁴ Pégu est la capitale d'un royaume conquis par les Birmans au dix-huitième siècle. Voir note 2026, p. 1572 dans *L'esprit des lois : nouvelle édition augmentée* (Arvensa Éditions, 2014) ebook Google Books.

⁶⁵ *Esprit des Lois*, 247.

hommes. »⁶⁶ Ainsi, c'est le rapport horizontal entre les membres de la société qui importe pour Montesquieu, et ce, quelque soit la religion, même s'il a une préférence pour la chrétienne.

En vérité, Rousseau a des préoccupations très similaires : il souhaite, à son tour, que les membres de la société vivent harmonieusement ensemble, et que chacun se sente responsable envers autrui dans un esprit d'égalité.⁶⁷ Mais, à l'inverse de Montesquieu, il ne pense pas que le Christianisme soit adéquat pour susciter cette dynamique :

On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formerait la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne serait plus une société d'hommes. Je dis même que cette société supposée ne serait avec toute sa perfection ni la plus forte ni la plus durable. À force d'être parfaite, elle manquerait de liaison; son vice destructeur serait dans sa perfection même (175).

Sans le citer, Rousseau réfute l'argument de Montesquieu en reprenant des termes quasi identiques : les « véritables chrétiens » du texte de Montesquieu sont maintenant « de vrais chrétiens » ; les qualités des citoyens décrits par Montesquieu constitueraient pour Rousseau une société « parfaite ». En effet, Rousseau continue : « Chacun remplirait son devoir; le peuple serait soumis aux lois, les chefs seraient justes et modérés, les magistrats intègres, incorruptibles, les soldats mépriseraient la mort, il n'y aurait ni vanité ni luxe: tout cela est fort bien, mais voyons plus loin. Le Christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel » (175). Rousseau, de manière rhétorique, semble d'abord agréer les arguments de Montesquieu en décrivant une société utopique. Néanmoins, c'est là que le bât blesse : les vrais

⁶⁶ *Esprit des Lois*, 260.

⁶⁷ Voir la fin du premier chapitre de cette thèse.

chrétiens—et on sent l'influence des Écritures sur le raisonnement de Rousseau— dans un premier temps, ne courent pas les rues, la perfection n'est pas de ce monde. Ensuite, ceux-ci seraient tellement attachés aux choses célestes qu'ils n'auraient que faire des préoccupations terrestres. L'argument de Montesquieu tombe à plat : le christianisme n'est pas la religion idéale pour conduire un état et une société qui fonctionneraient sainement.

On aurait pourtant pu supposer que l'alliance entre religion et patriotisme avancée par Montesquieu plus haut serait en accord avec la pensée de Rousseau. Ce dernier n'avait-il pas écrit dans son premier *Discours* : « Mais ces vains et futiles déclamateurs vont de tous côtés, armés de leurs funestes paradoxes ; sapant *les fondements de la foi* et anéantissant la vertu. Ils sourient dédaigneusement à ces vieux mots de *patrie* et de *religion*, et consacrent leurs talents et leur philosophie à détruire et avilir tout ce qu'il y a de *sacré* parmi les hommes » ?⁶⁸ Si Rousseau, comme le fait Montesquieu, lie le patriotisme et le religieux, il ne pense pas, contrairement à son prédécesseur, que le chrétien est apte à défendre son pays. Or, pour Rousseau, c'est un élément important. Comme l'a montré Géraldine Lepad, « L'une des ambiguïtés de la pensée de Rousseau réside [...] dans sa réelle fascination pour la guerre et l'ordre militaire, qui se manifeste dans l'éloge constant qu'il fait des cités et de la *virtù* antiques, de la morale héroïque. »⁶⁹ Ceci est confirmé dans son premier *Discours* quand il écrit contre « les Grecs artificieux et subtils qui séduisaient la vertu et amollissaient le courage de ses concitoyens : 'Rome se remplit de philosophes et d'orateurs ; on néglige *la discipline militaire*,

⁶⁸*Discours sur les sciences et les arts*, 19 (je souligne).

⁶⁹Géraldine Lepad, « Guerre et paix chez Rousseau, » *Dix-huitième Siècle*, n°30, (1998), 435-456 http://www.persee.fr/doc/dhs_0070-6760_1998_num_30_1_2254. Ici, 436.

on méprisa l'agriculture, on embrassa des sectes et *l'on oublia la patrie* » (38, je souligne).⁷⁰ La force militaire d'une armée, pour Rousseau, garantit la sécurité nationale.⁷¹ Dès lors, les arguments de Montesquieu par rapport à l'amour et la douceur exercés par les chrétiens ne le convainquent pas.⁷²

La différence d'opinions entre Montesquieu et Rousseau a une autre source : comme l'a montré Maurizio Viroli, les deux hommes s'inspirent du républicanisme de Machiavel.⁷³ Le penseur italien, d'accord avec Rousseau, pensait que le christianisme avait tendance à affaiblir l'esprit patriotique et efféminait les hommes. Mais, comme le précise Viroli, il pensait que cela était dû à une mauvaise interprétation des principes de la religion chrétienne de la part des papes et des prêtres⁷⁴. Selon Machiavel, le christianisme pouvait soit engendrer un caractère « oisif », soit un caractère vertueux⁷⁵. La deuxième possibilité est celle que Montesquieu favorise. À l'inverse, comme nous l'avons montré plus haut, Rousseau pense que le christianisme s'avère inefficace pour motiver des sentiments patriotiques. Certes, les notions de l'amour et de la pitié

⁷⁰ On retrouve de nombreuses références au militaire dans l'œuvre de Rousseau, notamment dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1782) in *Œuvres Complètes*, T.3. (Paris : Gallimard, 1964).

⁷¹ « Système militaire. De toutes les dépenses de la république l'entretien de l'armée de la couronne est la plus considérable, et certainement les services que rend cette armée ne sont pas proportionnés à ce qu'elle coûte. Il faut pourtant, va-t-on dire aussi-tot, des troupes pour garder l'état. J'en conviendrais si ces troupes le gardoient en effet : mais je ne vois pas que cette armée l'ait jamais garanti d'aucune invasion, et j'ai grand peur qu'elle ne l'en garantisse pas plus dans la suite. La Pologne est environnée de puissances belliqueuses qui ont continuellement sur pied de nombreuses troupes parfaitement disciplinées, auxquelles avec les plus grands efforts elle n'en pourra jamais opposer de pareilles sans s'épuiser en très peu de tems, surtout dans l'état déplorable où les brigands qui la desolent vont la laisser. » *Considérations*, 1012-1013.

⁷² Pour Montesquieu, la douceur de l'évangile forme un barrage contre le despotisme. *Esprit des lois*, Livre XXIV, chapitre III.

⁷³ Maurizio Viroli, "Rousseau and Machiavelli: Two Interpretations of Republicanism." In *Thinking with Rousseau*, eds. Helena Rosenblatt and Paul Schweigert (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 7-28.

⁷⁴ Viroli, "Rousseau and Machiavelli », 16. Je paraphrase et traduit l'argument de Viroli, 16.

⁷⁵ Viroli cite Machiavel, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, II.2.

sont importantes pour Rousseau, on ne peut pas en douter, et l'héroïne de son roman *La Nouvelle Héloïse* associe ouvertement la douceur au christianisme.⁷⁶ Mais Rousseau conçoit également que la pitié et l'empathie, éléments impératifs de la vie en société, précèdent la religion, et qu'elles font partie de l'héritage naturel de l'homme.⁷⁷ Ainsi, ces valeurs sont importantes au sein d'une nation, mais pourraient s'avérer désastreuses dans un contexte de conflit international : aimer son prochain comme soi-même dans le même pays préserve la société sur le plan moral, mais nuit à la sécurité nationale si le prochain est l'ennemi de l'extérieur qui cherche à nous envahir.

Pour illustrer autrement ce paradoxe apparent dans la pensée de Rousseau, à savoir à la fois une estime, et en même temps une méfiance par rapport au Christianisme, considérons ce passage du *Contrat social* : « Reste donc la religion de l'homme ou le christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'évangile, qui en est tout à fait différent. Par cette religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfants du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort. »⁷⁸ Notons que dans ce passage Rousseau fait une distinction à la fois chronologique et qualitative. La religion de l'homme, qui diffère de celle du citoyen, est le christianisme « de l'évangile », pas celui « d'aujourd'hui ». On reconnaît là un motif des penseurs des Lumières qui, comme les jansénistes, avaient tendance à idéaliser le christianisme primitif. Ce type de société est parfaitement unie, et les liens qu'elle

⁷⁶ Julie dit ceci à son Pasteur avant de mourir : « Permettez-moi, monsieur, de commencer par vous remercier de tous les soins que vous avez pris de me conduire dans la droite route de la morale et de la foi chrétienne, et de la douceur avec laquelle vous avez corrigé ou supporté mes erreurs quand je me suis égarée. » (*La Nouvelle Héloïse*, sixième partie, lettre 11, 714).

⁷⁷ Voir comment il traite la pitié dans le Deuxième Discours, qui est « une répugnance innée à voir souffrir son semblable. » *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 212. Nous reviendrons à ce thème plus bas.

⁷⁸ *Du Contrat social*, 175.

forme entre les enfants de Dieu sont indissolubles. La fraternité de ses membres transcende les barrières terrestres, et va au-delà de la limite posée par la mort. Pourtant, Rousseau admet de manière pragmatique que malgré la grandeur de cette religion (« sainte, sublime, véritable »), elle est en contradiction avec la réalité politique : « Mais cette religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les cœurs des citoyens à l'état, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre. » Sa conclusion tombe comme un couperet : « je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social. »⁷⁹

Malgré son désaccord avec Montesquieu quant à l'application concrète du christianisme pour la société, Rousseau le rejoint lorsqu'il parle du besoin d'une justice qui transcende la justice humaine. Montesquieu, contrairement au cas de la société romaine antique qu'il dénonce, estime qu'il ne devrait pas y avoir de « crimes inexpiables ». Évoquant le christianisme, il insiste sur la notion de pardon et de rédemption possible.⁸⁰ Mais Montesquieu n'est pas naïf, et anticipe déjà le contre-argument classique quand l'on insiste trop sur la grâce aux dépens de la justice divine (ce qui crée une forme de laxisme), et se fait l'avocat d'un christianisme responsable : il ne serait pas sage d'abuser de la bonté divine. De même, sur le plan spirituel, le chrétien racheté doit être à même de se rendre compte à quel point il est redevable et reconnaissant « envers le

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ « mais une religion qui enveloppe toutes les passions; qui n'est pas plus jalouse des actions que des désirs et des pensées; qui ne nous tient point attachés par quelques chaînes, mais par un nombre innombrable de fils; qui laisse derrière elle la justice humaine, et commence une autre justice; qui est faite pour mener sans cesse du repentir à l'amour, et de l'amour au repentir; qui met entre le juge et le criminel un grand médiateur, entre le juste et le médiateur un grand juge: une telle religion ne doit point avoir de crimes inexpiables » (*De l'Esprit des Lois*, 250).

seigneur ». ⁸¹ Ainsi, il ne s'agit pas pour le fidèle de se réfugier dans un Christianisme facile qui, sous prétexte que le pardon divin est toujours garanti, en viendrait à mépriser les lois civiles :

L'idée d'un lieu de récompense emporte nécessairement l'idée d'un séjour de peines; et quand on espère l'un sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus de force. Des hommes qui croient des récompenses sûres dans l'autre vie échapperont au législateur; ils auront trop de mépris pour la mort. Quel moyen de contenir par les lois un homme qui croit être sûr que la plus grande peine que les magistrats lui pourront infliger, ne finira dans un moment que pour commencer son bonheur ? ⁸²

Il importe de noter qu'ici Montesquieu jongle entre deux notions médiévales du christianisme, ce que Jean Delumeau a appelé « l'évangile de la séduction » et « l'évangile de la peur ». ⁸³ Alors que l'évangile de la séduction du Moyen-Âge devait susciter un élan pour se conduire de manière droite et juste pour espérer gagner le Ciel, Montesquieu, qui écrit après la Réforme (où le christianisme de Luther insiste sur la grâce et la foi plutôt que sur les bonnes œuvres), craint que la perspective d'« un lieu de récompense » n'amène les hommes à ne pas craindre les autorités. C'est également l'avis de Rousseau, qui lorsqu'il donne la liste des « dogmes de la religion civile » insiste qu'ils « doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante,

⁸¹ *Esprit des lois*, 251.

⁸² *Ibid.*, 253.

⁸³ L'évangile de la séduction avait pour but de présenter en priorité les promesses divines, et de décrire la vie dans l'au-delà comme un lieu idéal où Dieu, les anges, et les saints résidaient. A l'opposé, l'évangile de la peur insistait sur les tourments de l'enfer infligés aux âmes mortes qui ne se seraient pas bien conduites pendant leur vie ici-bas. Voir Jean Delumeau, *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident, XIIIe–XVIIIe siècles*(Paris: Fayard, 1983), 9-34.

prévoyante et pourvoyante, *la vie à venir, le bonheur des justes, le châtement des méchants*, la sainteté du contrat social et des lois : voilà les dogmes positifs » (CS, 178, je souligne).

Un autre point sur lequel les deux penseurs partagent le même avis est celui de la tolérance. Dans un chapitre de *l'Esprit des lois* intitulé « De la tolérance en fait de religion », Montesquieu écrit :

Nous sommes ici politiques et non pas théologiens; et, pour les théologiens mêmes, il y a bien de la différence entre tolérer une religion et l'approuver. Lorsque les lois d'un état ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C'est un principe que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante: car sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie.⁸⁴

Encore une fois, il importe de noter que Montesquieu ne se prononce pas sur le plan *théologique*, mais sur le plan *politique*. Ainsi, il ne s'agit pas d'approuver, mais de tolérer. Comparons cette apologie de la tolérance avec Rousseau :

Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul, c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus. Ceux qui distinguent l'intolérance civile et l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit damnés; les aimer serait haïr Dieu qui les punit: il faut absolument qu'on les ramène ou qu'on les tourmente. Partout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil,

⁸⁴ *Esprit des Lois*, 276.

et sitôt qu'elle en a, le souverain n'est plus souverain, même au temporel; dès lors les prêtres sont les vrais maîtres; les rois ne sont que leurs officiers.⁸⁵

Pour Rousseau, la sphère civile ne saurait se subordonner à la sphère théologique : ceci, comme l'a montré l'histoire sanglante des guerres de religion en France, ne mènerait pas à la paix. Les différentes sectes—catholiques, protestantes et autres—ont trop de différences, et susceptibles de causer des divisions irréparables, c'est pourquoi la tolérance théologique va de pair avec la tolérance civile. C'est pourquoi, dès les premières pages du chapitre du *Contrat social* portant sur « la religion civile », la question qui se pose est de savoir comment trouver un équilibre entre le pouvoir de l'Église et celui de l'État. Rousseau dénonce à la fois une gouvernance qui serait totalement sous la tutelle d'« un chef visible » (le Pape), mais en même temps réfute l'idée que « nulle religion n'est utile au corps politique » (173). Ce qu'il faut éviter, comme l'a dit Hobbes, ce sont des conditions où « l'intérêt du prêtre serait toujours plus fort que celui de l'État. » (Ibid.)

Néanmoins, l'interaction entre la religion et la société peut s'avérer fructueuse aux yeux de Rousseau. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la religion peut, par exemple, servir de contrepoids aux effets corrupteurs qu'il attribue dans son *Discours sur les sciences et les arts* aux progrès scientifiques et technologiques, qui selon lui minent les rapports sociaux, et détournent des valeurs fondamentales. En outre, pour Rousseau, la religion, qu'elle soit païenne, chrétienne ou autre, est un facteur important dans la construction d'une identité nationale. La notion de patrie, cette communauté liée par des valeurs communes telles que la culture, la langue, et les frontières géographiques, se rassemble sous la tutelle d'une religion qui représente la nation. Elle permet aux membres d'une communauté de se reconnaître, et de fortifier leur sentiment d'appartenance au reste du groupe. C'est ce qui les motive à s'entraider et à se soutenir les uns

⁸⁵ *Du Contrat social*, 178.

les autres. Cet aspect est fondamental car dès lors, Rousseau ne préconise pas une religion qui se préoccupe d'une vie dans l'au-delà, mais d'une religion fédératrice qui aurait son utilité ici et maintenant sur le plan terrestre. On peut donc conclure que Rousseau finit par rejoindre Montesquieu : la religion a une fonction utile et nécessaire dans la société, car elle a un rôle moral et rassembleur. Les deux penseurs doivent cependant mettre de côté l'aspect céleste (la vie après la mort) dans leur traitement de la religion car c'est une source de fragmentation pour la société. Dès lors, comment réconcilier cette vision avec celle de la *Nouvelle Héloïse*, dans laquelle la dévotion et la foi personnelle occupent une place de choix dans la vie des personnages, surtout celle de Julie?

Pour tenter de répondre à cette ambivalence, il importe de rappeler quelques faits. Après la publication de l'*Émile*, et en particulier pour son quatrième chapitre, « De la profession de foi du vicaire savoyard », Rousseau s'est vu condamné à la fois par le Parlement de Paris et par le gouvernement de Genève, qui (à la différence de Paris) inclut aussi le *Contrat social* parmi les œuvres incriminées, la même année de leur parution en 1762.⁸⁶ Rousseau a été accusé d'amoindrir la révélation chrétienne en rejetant la trinité, les miracles et le jugement éternel ; il s'en défend dans sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, l'archevêque de Paris (1763) et répond aux *Lettres écrites de la campagne* de Jean-Robert Tronchin, procureur général à Genève dans les *Lettres écrites de la montagne* (1764). Dans sa lettre à l'archevêque, il écrit cette confession : « Monseigneur, je suis chrétien, et sincèrement chrétien, selon la doctrine de l'évangile. Je suis chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. »⁸⁷ Il

⁸⁶ Archives de la République et du canton de Genève en ligne. <http://ge.ch/archives/15-condamnation-de-lemile-contrat-social-1761-1762>

⁸⁷ Jean-Jacques Rousseau, *citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris: Duc de St. Cloud, Pair de France, Commandeur de l'Ordre du St. Esprit, Proviseur de Sorbonne, &c.* (Amsterdam : M. M. Rey, 1763.), 62. De nombreux chercheurs ont étudié cette confession; parmi d'autres : Robert Derathe, « Jean-Jacques

convient de noter qu'une fois de plus, Rousseau se dissocie des institutions (les « prêtres ») et se réclame d'un christianisme authentique (« disciple de Jésus-Christ »). Plus précisément, de manière à peine subtile, Rousseau fait du christianisme romain la cible de ses attaques.⁸⁸ A la croyance et au dogme, Rousseau oppose les devoirs et la vertu. Cette insistance sur un christianisme pratique se vérifie à la fin de la *Profession de foi* :

Je vous avoue aussi que la majesté des écritures m'étonne, la sainteté de l'évangile parle à mon cœur. Voyez les livres des philosophes avec toute leur pompe, qu'ils sont petits près de celui-là! Se peut-il qu'un livre à la fois si sublime et si simple soit l'ouvrage des hommes? Se peut-il que celui dont il fait l'histoire ne soit qu'un homme lui-même? Est-ce là le ton d'un enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? Quelle douceur, quelle pureté dans ses mœurs! Quelle grâce touchante dans ses instructions! Quelle élévation dans ses maximes! Quelle profonde sagesse dans ses discours! Quelle présence d'esprit, quelle finesse et quelle justesse dans ses réponses! Quel empire sur ses passions!

(*L'Émile*, 625-626)

Ce passage donne d'abord l'impression que Rousseau, avec emphase, met les Écritures et celui qu'elles annoncent sur un piédestal, mais la louange de Rousseau envers le Christ illustre une conception de la religion qui lui est propre. S'il compare les livres des philosophes aux Écritures en rabaisant ceux-là, il finit par décrire le Christ comme une sorte de philosophe accompli : il n'a pas les caractéristiques que l'on reprochait aux fanatiques (« Est-ce là le ton d'un

Rousseau et le Christianisme », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53e Année, No. 4 (Octobre 1948), 379-414, et Geneviève Di Rosa, *Rousseau et la Bible : Pensée du religieux d'un Philosophe des Lumières* (Leiden ; Boston : Brill, 2016), en particulier le chapitre 7, « Œuvre de doctrine : la *Lettre à Christophe de Beaumont* » (217-267).

⁸⁸ Derathe prétend que Rousseau était un chrétien sincère qui en avait plus contre le Catholicisme romain, que contre le Protestantisme, et que la religion naturelle devait servir de base à la religion révélée de Jésus-Christ. Derathe, « Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme », 379-382.

enthousiaste ou d'un ambitieux sectaire? ») et les termes « mœurs », « instructions », « maximes » suggèrent une morale qui se veut pratique, plutôt que le vecteur d'une révélation divine. La « sagesse » de ses « discours » et la maîtrise de ses « passions » incarnent le parfait philosophe (que l'on retrouve dans l'article de l'*Encyclopédie*) qui doit être un exemple du citoyen modèle.

Si la lettre de Rousseau à Christophe de Beaumont a pour but de se défendre et de se justifier, elle est aussi un acte d'insoumission. Rousseau entend faire front aux autorités.⁸⁹ Rousseau entérine ses différentes positions doctrinales, et explique comment il est en désaccord avec l'église par rapport au péché originel.⁹⁰ Cette négation du péché originel entraîne chez Rousseau une volonté de reconsidérer ce qui a dysfonctionné chez l'homme, et de fournir une hypothèse philosophique, et non théologique. Il le fait en portant un nouveau regard sur l'état de nature.

Rousseau et Diderot : état de nature et religion authentique

Bien que Rousseau soit traditionnellement perçu comme le penseur du retour à la nature, le rapport entre lui et cette dernière se veut plus complexe. Comme l'a montré Luc Monnin, Rousseau instrumentalise l'état de nature pour dénoncer la corruption et la fausseté des rapports sociaux tels qu'il les observe dans la société de son époque. Par ailleurs, Rousseau se distingue des empiristes (notamment John Locke et Condillac) pour infuser la méthode génétique de sa

⁸⁹ « Si vous n'eussiez attaqué que mon livre, je vous aurais laissé dire: mais vous attaquez aussi ma personne; et plus vous avez d'autorité parmi les hommes, moins il m'est permis de me taire » *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, 2.*

⁹⁰ Voir *Lettre à Christophe de Beaumont*, 20-24.

propre subjectivité, lui donnant une dimension existentielle.⁹¹ Monnin conclut : « cette méthode [génétique] [...] devient pour Rousseau, au contraire, la ressource fictionnelle permettant de réaliser la fiction d'un état de nature originel abstrait par rapport auquel c'est la société contemporaine qui paraît fictionnelle. »⁹² Ce mouvement dans le temps, ce désir de revenir aux sources, bien que factice sur le plan chronologique, n'en est pas moins efficace sur le plan conceptuel. Il l'exprime ainsi dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754) : « Les philosophes qui ont examiné les fondements de la société ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. »⁹³, et permet à Rousseau de dénoncer l'inauthenticité des rapports humains.⁹⁴ Ce retour vers le passé, « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais » selon Rousseau, permet néanmoins de « bien juger de notre état présent ». ⁹⁵ Cette juxtaposition d'une fiction des origines et d'une société perçue comme corrompue permet à Rousseau de comparer les deux modes d'organisation sociale et de juger l'un par rapport à l'autre. Rousseau construit un récit idyllique dans lequel l'homme est indépendant, et où tous ses besoins sont pourvus : « l'homme sauvage sujet à peu de passions, et se suffisant à lui-même, n'avait que les sentiments

⁹¹ « De la genèse naturelle à la régénération sociale : fictions de l'origine chez Rousseau » *MLN*, Volume 124, Number 4, September 2009 (French Issue), 970-985. Ici, 975.
DOI: 10.1353/mln.0.0181. Voir également l'article de Jean-Luc Guichet, « Rousseau : la nature, Dieu et le moi », *Dix-huitième siècle*, 2013/1 n° 45, p. 249-268. DOI : 10.3917/dhs.045.0249

⁹² Monnin, « De la genèse naturelle à la régénération sociale », 985.

⁹³ *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, 168.

⁹⁴ « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur [...] On n'ose plus paraître ce qu'on est [...] On ne saura donc jamais bien à qui l'on a affaire... » dans *Discours sur les sciences et les arts*, 32-33.

⁹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 159.

et les lumières propres à cet état, qu'il ne sentait que ses vrais besoins ». ⁹⁶ Mais son véritable objectif est de porter un jugement sur ses pairs et la société dans laquelle ils évoluent. ⁹⁷

Cette comparaison entre deux périodes de *l'histoire* permet à Rousseau de mettre à jour un contraste, et d'idéaliser l'état de nature tel qu'il le conçoit : la société contemporaine est devenue inégale parce qu'elle s'est éloignée de lois naturelles fondamentales. À quelque nuance près, cette méthode trouve son corollaire chez Diderot. Alors que Rousseau construit son argumentation essentiellement à partir d'un axe temporel, Diderot le fait également à partir d'un axe spatial. Avec *Le Supplément au voyage de Bougainville* (1772), il établit un portrait idéalisé des habitants d'une contrée lointaine qui, comme l'exprime B dans son dialogue avec A, fournit « une meilleure connaissance de notre vieux domicile et de ses habitants ». ⁹⁸ Mais cette remarque ne s'applique pas seulement aux Tahitiens ; en forçant le trait de leurs qualités naturelles, Diderot dresse un miroir au travers duquel la société européenne, française en

⁹⁶ *Ibid.*, 218.

⁹⁷ « Ô homme, de quelque contrée que tu sois, quelles que soient tes opinions, écoute; voici ton histoire telle que j'ai cru la lire, non dans les livres de tes semblables qui sont menteurs, mais dans la nature qui ne ment jamais. Tout ce qui sera d'elle, sera vrai: il n'y aura de faux que ce que j'y aurai mêlé du mien sans le vouloir. Les tems dont je vais parler sont bien éloignés: combien tu as changé de ce que tu étois! C'est pour ainsi dire la vie de ton espèce que je te vais décrire d'après les qualités que tu as reçues, que ton éducation et tes habitudes ont pu dépraver, mais qu'elles n'ont pu détruire. Il y a, je le sens, un âge auquel l'homme individuel voudroit s'arrêter; tu chercheras l'âge auquel tu desirerois que ton espece se fût arrêtée. Mécontent de ton état present, par des raisons qui annoncent à ta postérité malheureuse de plus grands mécontentemens encore, peut-être voudrois tu pouvoir rétrograder; et ce sentiment doit faire l'éloge de tes premiers ayeux, la critique de tes contemporains, et l'effroi de ceux, qui auront le malheur de vivre après toi. » *Ibid.*, 133.

⁹⁸ Denis Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville* (Ed. H. Dieckmann. Geneve, Droz. Lille, Giard, 1955), 5. Voir également le chapitre 5 d'Anthony Pagden, "Domestic Tigers in the Jungle" dans *Europeans Encounters with the New World* (Yale: Yale University Press, 1993), 141-182. Pagden met en lumière l'autocritique des Lumières de Diderot, mais accentue surtout la dénonciation d'un colonialisme qui accepte peu les différences. Pagden soutient que Diderot souhaitait un échange des cultures qui se respectent et s'enrichissent l'une l'autre de leurs savoirs mutuels, Claudia Moscovici, dans « An ethics of cultural exchange: Diderot's *Supplément au Voyage de Bougainville* » *Clio; Fort Wayne* Vol. 30, Iss. 3 (Spring 2001): 289-307 reprend cet argument pour montrer la volonté de Diderot d'énoncer les limites de l'universalisme à l'européenne quand il est confronté aux autres cultures.

particulier, est à même de se mesurer et se comparer à une autre culture: « Le voyage de Bougainville est le seul qui m'ait donné du goût pour une autre contrée que la mienne ; jusqu'à cette lecture, j'avais pensé qu'on n'était nulle part aussi bien que chez soi » (10), dit B. Si le voyage et la découverte de nouvelles terres est à même de libérer l'homme de son ethnocentrisme et de considérer d'autres modes de vie de manière positive, il donne également l'occasion de s'auto-juger de façon critique. Après avoir mentionné le séjour du Tahitien, Aotourou dans la capitale, puis son retour chez lui, A se demande ce qu'il rapportera aux siens, et n'est pas satisfait par la réponse de B, qui insinue que, au-delà des barrières linguistiques, son récit sera peu crédible : A. « Et pourquoi ne le croiront-ils pas ? » ; B. « Parce qu'en comparant leurs mœurs aux nôtres, ils aimeront mieux prendre Aotourou pour un menteur, que de nous croire si fous. » (*Ibid.*) Ce n'est donc pas un regard de complaisance qu'adopte Diderot, et la comparaison qu'il effectue de manière fictionnelle accentue le cynisme ressenti par le penseur arrivé à sa maturité vis-à-vis d'une société que les Lumières ont décidément du mal à éclairer.

Non seulement l'enthousiasme du début des années de l'*Encyclopédie* a disparu, mais Diderot, comme Rousseau au même moment, ne remet pas seulement en question une forme de progrès qui n'a pas eu lieu, mais pointe du doigt la civilisation responsable de corruption.⁹⁹ Dès lors, la méthode des deux penseurs « frères-ennemis » est très similaire.¹⁰⁰ Sur le point de conclure son second *Discours*, Rousseau, dénonçant le despotisme comme un état de nature qui serait « le fruit d'un excès de corruption », tente de cartographier « les routes oubliées et perdues qui de l'état naturel ont dû mener l'homme à l'état civil », et rajoute : « tout lecteur attentif ne

⁹⁹ Voir Ronan Chalmin, *Lumières et corruption* (Paris : Honoré Champion, 2010).

¹⁰⁰ Yves Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique, » *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 36 (2004): 57–95.

pourra qu'être frappé de *l'espace immense* qui sépare ces deux états¹⁰¹ » (je souligne). De même, la conclusion du dialogue entre A et B, le « jugement du voyage de Bougainville » se termine par une idée parallèle : « Le Tahitien touche à l'origine du monde, et l'Européen touche à sa vieillesse. *L'intervalle* qui le sépare de nous *est plus grand* que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépité. » (998, je souligne).

Ce parallèle entre les écrits de Rousseau et Diderot fait ressortir l'une des critiques principales des deux penseurs à l'égard de la société dans laquelle ils vivent : le manque flagrant de compassion entre ses membres. Dans son deuxième *Discours*, Rousseau décrit ainsi la pitié chez l'homme naturel : « Il y a d'ailleurs un autre principe que Hobbes n'a point aperçu et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être *par une répugnance innée à voir souffrir son semblable* » (212 je souligne). Rousseau veut démontrer que la pitié est un sentiment *naturel*, et qu'elle « précède... [la] réflexion » (ibid.) Pour consolider son argument, il donne de nombreux exemples au travers desquels les animaux exercent la pitié envers leurs semblables « et si naturelle [la pitié] que les bêtes mêmes en donnent quelquefois des signes sensibles » (ibid.)¹⁰². Puisque les animaux sont dotés de cette faculté, cette capacité d'empathie, et que ce qui les sépare de nous est la raison, la pitié est l'attribut par excellence de l'homme naturel/primitif. Pour Rousseau, toutes les autres vertus en découlent; en conversation avec Mandeville, cette fois-ci, il explique : « mais il

¹⁰¹ *Discours sur l'origine*, 254-255.

¹⁰² Il continue ainsi : « Sans parler de la tendresse des mères pour leurs petits, et des périls qu'elles bravent, pour les en garantir, on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce: il y en a même qui leur donnent une sorte de sépulture ; et les tristes mugissements du bétail entrant dans une boucherie, annoncent l'impression qu'il reçoit de l'horrible spectacle qui le frappe » (212-213).

[Mandeville] n'a pas vu que de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales qu'il veut disputer aux hommes » (213). Dans la phrase précédente, Rousseau lui avait donné raison : « Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eût donné la pitié à l'appui de la raison ». L'utilisation du terme « monstres » que Rousseau reprend à Mandeville n'est pas sans rappeler le passage de Diderot cité plus haut. Pour Diderot, ce sont les prêtres qui pourraient empêcher toutes sortes de monstruosités ; pour Rousseau, c'est la pitié. Ne pourrait-on pas dès lors envisager que pour nos deux penseurs, la religion (authentique ou institutionalisée) peut-être garante de sentiments altruistes ? Le parallèle entre Rousseau et Diderot a ses limites, cependant : Rousseau pense que l'homme est naturellement bon, et en cela il s'éloigne d'une définition augustinienne de l'homme qui serait dépravé et pécheur dès sa naissance. Diderot, en revanche, considère que l'homme laissé à ses penchants naturels (passions), c'est-à-dire sans éducation ni religion, pourrait engendrer le pire. Toutefois, Rousseau persiste à penser que l'identification à l'être souffrant est bien moindre dans « l'état de raisonnement » que dans « l'état de nature » ; il conclut :

C'est la raison qui engendre l'amour propre, et c'est la réflexion qui le fortifie; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige: c'est la philosophie qui l'isole; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant, péris si tu veux, je suis en sûreté. Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe, et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui, de l'identifier avec celui qu'on assassine (214).

Bien que nous ayons vu dans d'autres écrits de Rousseau, notamment dans le chapitre sur la *Nouvelle Héloïse*, que la raison n'est pas toujours négative, ici, néanmoins, elle apparaît comme étant l'outil qui dénature l'homme prétendument civilisé. Plus précisément, et l'on retrouve des échos du premier *Discours sur les sciences et les arts*, c'est le philosophe et la philosophie qui sont accusés de corrompre l'homme. Le philosophe du *Second Discours* remplit les qualités (négatives) de l'un des contre-modèles au vrai philosophe que cite l'auteur de l'article « Philosophe » dans l'*Encyclopédie* : il en porte le nom, mais pas la substance.¹⁰³ Il n'est pas un membre utile, et ne respecte pas « ses devoirs de l'amitié ».¹⁰⁴ Prétendant se préoccuper de « la société entière », il est indifférent à celui « qu'on assassine » au bas de sa demeure.¹⁰⁵

Dans un contexte différent, Diderot ne dit pas autre chose : qu'il s'agisse de « temps... bien éloignés » pendant lesquels évoluait le « sauvage » de Rousseau ou à « L'otâitien [qui] touche à l'origine du monde » de Diderot, les deux auteurs affirment que l'homme primitif est plus apte à considérer son semblable de manière altruiste que l'homme dit « civilisé ».¹⁰⁶ Rousseau avait parlé de « la férocité de son [l'homme] amour propre » qui devait être adouci, le vieillard du *Supplément* (« Les Adieux du vieillard ») dit en s'adressant aux Européens : « car tu ne mérites aucun sentiment de pitié, car tu as une âme féroce qui ne l'éprouva jamais » (17). Si ce n'est l'adjectif « féroce » que l'on retrouve chez les deux auteurs, on retrouve l'idée d'une pitié qui a été réduite au silence.

¹⁰³ « Il n'y a rien qui coûte moins à acquérir aujourd'hui que le nom de *philosophe* ; une vie obscure & retirée, quelques dehors de sagesse, avec un peu de lecture, suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter. » 12 :509.

¹⁰⁴ Ibid., 12 :510.

¹⁰⁵ Diderot aurait soufflé ce passage à Rousseau. Voir Georges Havens, « Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité" », 224.

¹⁰⁶ *Second Discours*, 169 ; *Supplément au Voyage de Bougainville*, 11.

Que ce soit le philosophe qui se bouche les oreilles pour ne pas entendre les cris de détresse de celui qu'on agresse ou l'euro péen dépourvu de pitié, l'homme civilisé aurait donc fait taire en lui la capacité de s'identifier à son prochain. Cette tare implique des conséquences désastreuses qui, pour Diderot—si l'on prend en compte les paroles du vieillard examinées plus bas—compromettent l'origine divine de l'homme. On pourrait se demander s'il est concevable que Diderot l'athée fasse une telle critique. Tout au long du *Supplément*, Diderot confronte les mœurs des Tahitiens à celles des Européens, et entend démontrer, au travers de ce procédé, que la logique des principes Européens¹⁰⁷ est souvent rendue caduque face aux pratiques des habitants de l'île. En même temps, il attaque les théologiens sur leur propre terrain, et utilise une rhétorique biblique pour le faire. Lorsque le vieillard fait remarquer à Bougainville que lorsque les Européens sont venus, ils n'ont pas été attaqués¹⁰⁸—alors que ces derniers voulaient « asservir » les Tahitiens, le vieillard regrette que le principe du respect ne trouve pas de réciprocité chez les Européens. Il utilise cette expression insolite : « Nous avons respecté notre image en toi » (qui sous-entend que *toi* ne l'a pas fait ; *Supplément*, 14). Le choix du substantif « image » est judicieux. Elle fait écho au récit de la Genèse, dans lequel la création de l'homme est imputée à Dieu, avec l'idée que celui-ci s'est reproduit en l'homme.¹⁰⁹ Plus encore, le texte biblique continue en montrant comment Dieu donne à l'homme la domination sur le monde et ce qu'il contient.¹¹⁰ Le mythe biblique décrit cette délégation d'autorité comme universelle, elle est

¹⁰⁷ Qu'ils soient motivés par un certain conservatisme religieux en ce qui concerne la liberté sexuelle, ou par d'autres principes, notamment celui de John Locke, par rapport à la propriété pour n'en citer que quelques-uns.

¹⁰⁸ « Tu es venu; nous sommes nous jetés sur ta personne? Avons nous pillé ton vaisseau? T'avons-nous saisis et exposés aux flèches de nos ennemis? T'avons-nous associé dans nos champs au travail de nos animaux? », 14.

¹⁰⁹ Genèse 1 :27 : « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme. »

¹¹⁰ Genèse 1:28-30.

donnée à l'humanité dans son ensemble. De plus, les Tahitiens peuvent vraiment se targuer de respecter l'ordre divin : « ils pensent que le moment d'enrichir la nation et la famille d'un nouveau citoyen est venu, et ils s'en glorifient. Ils mangent pour vivre et pour croître ; ils croissent pour multiplier et ils n'y trouvent ni vice ni honte. » (*Supplément*, 17) Le « ils croissent pour multiplier » fait clairement écho à l'injonction biblique « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre » (Genèse 1 :28). Dès lors, non seulement les Tahitiens en suivant « le pur instinct de la nature » (*Supplément*,13) sont plus proches de Dieu que le prêtre, mais en respectant l'autre, ils respectent l'image divine (« en toi »). Contrairement aux Européens de Diderot, et à « l'homme civil » de Rousseau, les Tahitiens sont capables de s'identifier à un autre, quand bien même ses marques d'altérité seraient manifestes (« Tu n'es ni un dieu ni un démon : qui es-tu donc... ? », *Supplément*,13).¹¹¹ Le vieillard supplie alors Bougainville : « Laisse-nous nos mœurs, elles sont plus sages et plus honnêtes que les tiennes. Nous ne voulons point troquer ce que tu appelles notre ignorance contre tes inutiles lumières » (*Supplément*,14). Non seulement la connaissance européenne est perçue comme un échec, un péché d'orgueil—satanique, donc¹¹² mais l'Européen est décrit comme un agent de corruption, « tu as infecté notre sang [maladies vénériennes] » (*Supplément*, 42). Ils ont introduit la honte, le vol, et le meurtre chez un peuple que le vieillard avait décrit ainsi : « nous sommes innocents, nous sommes heureux, et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère » (*Supplément*,13).

¹¹¹ Voir également lorsque le vieillard décrit les armes des Européens, il recourt à l'usage de synecdoques : « le morceau de bois [...] attaché à la ceinture » ; « le fer qui pend » (*Supplément*, 12).

¹¹² Dans les écrits bibliques, c'est l'orgueil qui a fait chuter Lucifer, l'ange porteur de lumière des cieux sur la terre (Ésaïe 14.12-14 et Ézéchiël 28.12-18).

Conclusion

Au premier abord, la complexité des passages étudiés dans ce chapitre rend difficile la tâche d'évaluer les positions respectives de Rousseau, Diderot et quelques encyclopédistes sur la religion. Cependant, ils nous autorisent à dégager quelques propositions. Nous avons pu d'abord constater que ces auteurs n'ont pas reçu les écrits de Montesquieu de la même manière. Bien que servant de point de départ à la discussion entre la religion, l'état et la société, ils se positionnent différemment. Rousseau est sceptique quant à la viabilité du christianisme dans la société, et Diderot, au contraire, admet qu'il est sans doute nécessaire quand bien même cette conclusion ne le remplit pas de joie.

La difficulté principale étant l'équilibre entre l'intérêt propre et l'intérêt de la communauté, les deux penseurs exposent les défis d'une tendance humaine à l'égoïsme. Il faut, pour contrecarrer ce fâcheux instinct, une autorité supérieure qui ne saurait être que politique (l'État). Si Diderot est indiscutablement opposé à un clergé qu'il juge avoir failli dans sa mission de rendre les hommes meilleurs¹¹³, son regard envers le christianisme des origines est favorable. On pourrait objecter que cette vision conciliante du christianisme primitif que nous prêterions à Diderot, un argument selon lequel il créditerait le messager et son message (le Christ et l'Évangile), serait une proposition naïve. On pourrait supposer que Diderot, de manière stratégique, emploierait cette rhétorique bienveillante à l'égard du christianisme des origines

¹¹³ *Histoire des deux Indes* : « Cependant on voyait souvent l'homme de bien dans la souffrance, le méchant, l'impie même dans la prospérité, & l'on imagina la doctrine de l'immortalité. Les âmes affranchies du corps, ou circulèrent dans les différents êtres de la nature, ou s'en allèrent dans un autre monde recevoir la récompense de leurs vertus, le châtement de leurs crimes. Mais l'homme en devint-il meilleur? c'est un problème. Ce qui est sûr, c'est que depuis l'instant de sa naissance jusqu'au moment de sa mort, il fut tourmenté par la crainte des puissances invisibles, & réduit à une condition beaucoup plus fâcheuse que celle dont il avait joui. » Diderot (avec l'abbé Raynal), *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. 1780, 462.

pour mieux attaquer ses adversaires : les prêtres de sa génération juxtaposés aux disciples des évangiles pâlisent en comparaison. Cette hypothèse est très plausible, mais Diderot semble malgré tout chercher parmi ses compatriotes la marque d'un christianisme sincère, « On demandait un jour à quelqu'un, s'il y avait de vrais athées. Croyez-vous, répondit-il, qu'il y ait de vrais chrétiens? »¹¹⁴

Pour Rousseau, le problème est différent. Il ne se positionne pas de manière aussi catégorique que Diderot contre le clergé, et, bien que son manque de confiance envers les institutions religieuses soit tout de même manifeste, son christianisme (quel qu'il soit) ne l'est pas moins.¹¹⁵ Mais comme on l'a vu, le message de Jésus-Christ est si pur et si radical qu'il ne s'accorde pas avec la société d'hommes imparfaits. Dès lors, Rousseau, comme Diderot, opte pour une religion civile qui est très proche de la religion naturelle. Pour les deux penseurs, l'homme est déraciné parce qu'il est déconnecté de la nature.

Le *Plan d'une université* pourrait être considéré de la part de Diderot comme un « hymne à l'instruction et à la dynamique historique du savoir ». Son objectif est en fait plus complexe,¹¹⁶ mais la place accordée à la théologie, aux côtés du Droit et de la Médecine, est importante.¹¹⁷ La

¹¹⁴ Denis Diderot, *Pensées philosophiques* (1746), éd. R. Niklaus (Genève: Droz/ Lille: Giard, 1950), 11.

¹¹⁵ Bernard Cottret, « Rousseau était-il Protestant ? Péché, Justification et Écriture selon Jean-Jacques », *Études théologiques et religieuses* 2015/4 (Tome 90), 563-580.

¹¹⁶ En fait elle problématise la relation entre Diderot, éducation et pouvoir. Michèle Chabanon, « Le *Plan d'une Université* : une ouverture à demi-mot », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 35 | 2003, document 3, mis en ligne le 16 février 2011, consulté le 12 octobre 2017. URL : <http://rde.revues.org/165> ; DOI : 10.4000/rde.165

¹¹⁷ *Plan d'une université*, 491-492 : Dans « Les Livres Classiques de la Première Classe du Second Cours D'Études », Diderot énumère « La métaphysique » et mentionne Clarke et Fénelon qui ont traité de « *l'Existence de Dieu* ». Il continue avec « La morale universelle » et « La religion ou la morale universelle révélée » où il écrit qu'il « faut un *Abrégé de l'Ancien Testament*, un *Abrégé du Nouveau*. » Il finit avec « Le *Petit Catéchisme historique* de Claude Fleury » et « Le *Grand Catéchisme* du même » dans lequel il précise qu'il y aura des choses à changer et qu'« On trouvera dans Abbadie autant et plus qu'il n'en faut savoir sur l'authenticité des livres saints, la certitude de la révélation et la divinité de Jésus-Christ. »

séparation de l'homme civilisé d'avec son milieu et origines naturels a pour conséquence de le couper de son essence divine. Être séparé de la nature équivaut à être séparé du divin : « La religion n'est que la sanction de la volonté de Dieu, révélée et apposée à la morale naturelle » écrit Diderot à Catherine II. Il conclut cette partie : « On pourrait terminer ces leçons par une démonstration rigoureuse, qu'à tout prendre, il n'y a rien de mieux à faire pour son bonheur en ce monde, que d'être un homme de bien ».¹¹⁸ La vertu, le sens du bien, et un comportement moral responsable occupent toujours une position de choix dans la pensée de Diderot, même à l'approche de la fin de sa vie. Les moyens d'y parvenir, autant sur le plan individuel que collectif, sont parsemés d'obstacles : l'homme est-il naturellement bon, la vertu est-elle intrinsèque, peut-on se perfectionner ? sont autant de questions que nous avons débattues dans ce chapitre et les précédents. Il reste indéniable, néanmoins, que la religion et le divin, autant pour Rousseau que Diderot, ont un rôle fondamental à jouer au sein de la société.

¹¹⁸ *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie*, 491.

Conclusion

L'influence qu'ont pu avoir les philosophes sur le déroulement de la Révolution française, et au-delà, est toujours une question largement débattue.¹ La première partie de cette conclusion montrera de manière concise les enjeux historiques des écrits des philosophes sur le trône et l'autel. Dans la deuxième partie, nous montrerons comment la complicité et la rupture entre Rousseau et Diderot, ainsi que la présence persistante d'intertextes bibliques dans leurs écrits, peuvent apporter un éclairage sur leur pensée respective.

La Révolution Française est un tournant que certains envisagent comme l'émergence de la modernité.² Tant sur le plan des institutions politiques que sur le plan socioéconomique, elle met définitivement fin à la féodalité, et pose les bases de notre société de classes fondées sur la richesse. Au travers de conflits sanglants et de chaos politique, la Révolution ouvre la voie à la démocratie, accompagnée de sa devise prometteuse de « Liberté, Égalité, Fraternité ». Bien que remis en question, le mythe d'un peuple uni, solidaire, et déterminé qui s'en prend à la Bastille—symbole du pouvoir royal par excellence—comme un seul homme pour proclamer son

¹ Le journal *Le Monde* (14.07.2015), dans un entretien avec l'historien Jonathan Israel au sujet de ces questions, a intitulé l'entretien : « 1789, une révolution toujours actuelle » in http://www.lemonde.fr/idees/article/2015/07/14/1789-une-revolution-toujours-actuelle_4682373_3232.html. Voir également : René Tarin, *Diderot et la Révolution française: controverses et polémique autour d'un philosophe* (Paris : Champion, 2001) ; Lauritsen Holger Ross, Mikkel Thorup, *Rousseau and Revolution* (New York : Continuum, 2011).

² Peter McPhee: "The French Revolution is one of the great turning-points in history" *The French Revolution 1789-1799* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 7. Noel Parker prétend également: "The eighteenth century Enlightenment, also referred to as the 'high Enlightenment', is commonly cited as a crucial point of origin for European/Western modernity and even called to account for its difficulties (Horkheimer and Adorno, 1977)." "Religion and Politics: Voltaire's and Rousseau's Enlightenment Strategies" *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 7:1, 93-115. Ici, 93.

émancipation, est encore tenace.³ Par ailleurs, la chute de l’Ancien régime, fait naître l’espoir que l’homme peut enfin être à l’abri des pouvoirs tyranniques.⁴

À n’en pas douter, ce désir de liberté et de justice tout comme la soif de connaissances qui animent le mouvement des Lumières, ont inspiré les penseurs étudiés dans cette thèse. Plus précisément, bien qu’à des niveaux différents, ils se sont impliqués dans cette conception d’une morale fondée sur la raison, l’égalité, l’équité et la démocratie.⁵ Voltaire, quoique favorable à une monarchie éclairée, s’est fait le chantre de la raison et de la tolérance. Rousseau, opposé à l’idée d’une monarchie absolue, a théorisé les rapports entre la volonté individuelle et générale, cherchant à reposer les bases de l’égalité au sein de la société.⁶ Diderot, enfin, à l’instar de Rousseau, était fermement opposé à l’absolutisme « fût-il éclairé ».⁷ L’exécution du roi Louis XVI, bien qu’affectionné par nombre de Français⁸, a une forte symbolique. La monarchie de droit divin prend fin sous le couperet tranchant de la guillotine qui tombe Place de la Concorde le 21 janvier 1793. Or cette mise à mort du roi doit s’accompagner, selon certains, de la mort de

³ Alfred Cobban, dans *The Myth of the French Revolution* (1955) est celui qui a mis en évidence une interprétation marxiste de la Révolution. Cité par Peter Mc Phee, “The French Revolution, Peasants, and Capitalism” *The American Historical Review*, Vol. 94, No. 5 (Dec., 1989), pp. 1265-1280, ici: 1265.

⁴ “The events of July 14, 1789, ended the threat of royal ‘despotism,’ at least for the moment” in Thomas E. Kaiser , and Dale K. Van Kley, *From Deficit to Deluge : The Origins of the French Revolution* (Stanford: Stanford University Press, 2014), 269.

⁵ Je paraphrase un passage de Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind : Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 21.

⁶ Voir Noel Parker, “Religion and Politics: Voltaire's and Rousseau's Enlightenment Strategies”, 94 et Jimena Hurtado, « Jean-Jacques Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice », *Revue de philosophie économique* 2010/2 (Vol. 11), 69-101.

⁷ Lucette Pérol, « Les idées de Diderot sur l’Empire à l’épreuve du voyage en Russie », *Siècles* [En ligne], 17 | 2003, mis en ligne le 16 juillet 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : [http:// siecles.revues.org/2668](http://siecles.revues.org/2668), 93.

⁸ Voir Timothy Tackett, *When The King Took Flight* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003), en particulier 26-56.

Dieu—en tous cas, ceux qui en sont les serviteurs. Ainsi, comme le rapporte Timothy Tackett, la violence manifestée lors de la Révolution française, et dès son lendemain pendant le fameux règne de la Terreur, à l'égard de tout ce qui représentait le Christianisme (le Catholicisme en particulier) fût inouïe.⁹ Considérons quelques événements marquants : dès 1793, Joseph Fouché, député de la Loire-Inférieure, fervent supporteur de la Révolution, en mission de déchristianisation, commence par fermer des églises en France.¹⁰ De même, Jean Baptiste Carrier, « député en mission à Nantes fût responsable de peut-être 10 000 morts » parmi ceux qui s'opposaient à la Révolution, notamment des prêtres et des sœurs.¹¹ Ces révolutionnaires, qui souhaitaient mettre en place une société plus juste et plus égale, et qui se réclamaient de Rousseau, se mirent paradoxalement à pratiquer une forme d'intolérance extrême envers ceux qui ne se joindraient pas à leur projet.¹²

Si Diderot est peu présent dans les discours des révolutionnaires¹³, il est mis en avant par Naigeon qui veut faire de lui la figure de proue du radicalisme politique et de l'athéisme post-Ancien Régime.¹⁴ En effet, bien avant la révolution, Naigeon fréquentait la coterie holbachique,

⁹ Timothy Tackett, *The Coming of the Terror in the French Revolution* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 2015).

¹⁰ *Encyclopédie Larousse* en ligne et Timothy Tackett, *The Coming of the Terror*, 315. Voir aussi Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'An II*. (Paris : Hachette, 1976).

¹¹ Tackett, *The Coming of the Terror*, 326 (ma traduction).

¹² L'influence politique théorique des écrits de Rousseau sur les révolutionnaires et la façon dont il a été instrumentalisé par différentes factions est complexe. Voir Roger Barny, « Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution » *Dix-Huitième Siècle*, 1974 vol. 6, 59-98.

¹³ Selon Jonathan Israel, Diderot, avec *l'Histoire philosophique des deux Indes*, accompagné de d'Holbach avec le *Système de la nature* (1770), ont tous deux contribué aux origines intellectuelles de la Révolution. Voir Jonathan Israel, « Rousseau, Diderot, and the "Radical Enlightenment": A Reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker » *Journal of the History of Ideas*, Volume 77, Number 4, October 2016, 649-677. Ici: 670

¹⁴ Pascale Pellerin, « Naigeon : une certaine image de Diderot sous la Révolution », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* (2000), 25-44.

et embrassait les thèses matérialistes de ses compagnons (Pellerin, 26). Après la mort de Diderot, il souhaite publier les œuvres de celui-ci, et forcer le trait d'un Diderot qui, de manière posthume, serait du côté des révolutionnaires.¹⁵ Naigeon, très engagé politiquement, s'appuie, lors d'un discours à l'Assemblée nationale sur des passages du *Supplément du voyage de Bougainville*. Pellerin synthétise : « Le Diderot mis en avant par Naigeon remet en cause les structures de l'ordre établi, le gouvernement, la religion, les interdits qui caractérisent les sociétés occidentales, l'adultère, l'inceste, etc. » (Pellerin, 31) Naigeon, par la suite, reviendra sur ses positions, déplorera le terrorisme de Robespierre, et se réjouira de la mort de ce dernier. Mais le mal était fait (Pellerin, 37). Pellerin met en évidence la façon dont les thèses des auteurs que nous avons étudiés ont été utilisés à des fins politiques. Parfois à juste titre, mais souvent de manière détournée. Ainsi, « il est à remarquer que tous les philosophes des Lumières, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, ont été kidnappés par les révolutionnaires » (Pellerin, 43).

Pour beaucoup, l'alliance entre le trône et l'autel représentait une autorité rigide qu'il fallait s'empresse d'éliminer puisque son représentant principal venait de tomber. L'historiographie a beaucoup contribué à véhiculer cette idée de rupture, un *avant*, et un *après* la Révolution. Longtemps les écrits des philosophes ont été considérés dans l'histoire intellectuelle comme fondamentaux dans ce qui a précédé la Révolution.¹⁶ Encore aujourd'hui, il est courant de lier les philosophes à ce qui a mené à la Révolution : “Through the prolific post-1770 editions of major subversive texts, starting with the *Systeme de la nature* and the *Histoire philosophique*

¹⁵ Cela alors que d'après Pellerin, Naigeon est l'exception parmi les amis de Diderot. Les autres, notamment Grimm et Meister s'opposent à la Révolution (ibid., 25, 42).

¹⁶ Keith Michael Baker montre comment l'influence sur l'opinion publique—une forme de contrepuissance—était un type d'autorité recherchée par les philosophes : « Asserting the right of reason to instruct, represent, and invoke the public, the writers of the Enlightenment played a fundamental role in articulating its abstract authority.” In *From Deficit to Deluge*, 175.

des deux Indes (1770), they [Diderot, d’Holbach and their associates] set the intellectual scene for revolution in a combined political (antimonarchical and anti-aristocratic) *and* religious sense.”¹⁷

Selon cette interprétation, les philosophes auraient fortement influencé l’opinion publique en disséminant leurs idées en France et au travers de toute l’Europe. On sait aujourd’hui que si cette lecture n’est pas entièrement inexacte, elle est pour le moins incomplète, et que le rôle des jansénistes, par exemple, a été très déterminant dans la propagation d’idées subversives.¹⁸ Mais au-delà du lien avéré ou non—en tous cas, débattu—entre les philosophes et le mouvement de déchristianisation et de sécularisation qui a suivi la Révolution, cette thèse a cherché à montrer combien la relation entre nos auteurs et la religion n’était pas aussi tranchée. Chacun, pour reprendre l’expression de Geneviève Di Rosa, utilise d’une manière ou d’une autre l’intertexte biblique.¹⁹ La Bible, tournée en dérision par Voltaire, imitée de manière parodique par Diderot, et lue plusieurs fois par Rousseau, se trouve souvent être la toile de fond des textes que nous avons étudiés (chapitres 2 et 3, en particulier).

Un autre aspect que nous avons évoqué est le parallèle entre d’un côté les augustiniens « durs », les calvinistes et les jansénistes ; et les molinistes, ou jésuites de l’autre. Leur débat est caractérisé par des conceptions opposées concernant le libre arbitre et la souveraineté de Dieu.

¹⁷ Jonathan Israel, « Rousseau, Diderot, and the “Radical Enlightenment” », 670.

¹⁸ Par exemple, Antoine Lilti minimise la portée des salons comme lieux de discussion critiques du pouvoir qui seraient propagés en Europe. Voir *Le monde des salons : Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle* (Paris : Fayard, 2005). David Garrioch montre comment les jansénistes ont influencé l’opinion publique de manière significative au travers de leur publication, *Les Nouvelles ecclésiastiques* (dans *The Making of Revolutionary Paris*). Voir également Monique Cottret, « Le Catholicisme face au déisme (1762-1770), » *Revue d’histoire de l’Église de France*, vol 79, 203 (1993), 301-319.

¹⁹ Geneviève Di Rosa, *Rousseau et la Bible : Pensée du religieux d’un philosophe des Lumières* (Leiden/Boston : Brill Rodopi, 2016). Particulièrement les chapitres 3 et 4.

Nous avons contrasté l'accent mis sur les ressources individuelles de l'homme dans le plan du salut—que nous qualifions d'optimisme jésuite— qui conduit à un engouement pour les sciences, les lettres et les arts, avec l'insistance des jansénistes et calvinistes sur la totale prescience divine qui limite le salut à un petit nombre d'élus. La comparaison de ces deux sensibilités religieuses qui traversent le dix-huitième siècle est utile car elle nous permet d'éclairer quelques singularités relatives à Diderot et Rousseau quant au rôle de la philosophie et de la religion.

La relation entre Rousseau et Diderot a fait l'objet de plusieurs études.²⁰ Nous aimerions rappeler quelques points importants de cette amitié qui a tourné au vinaigre. Rousseau va rendre visite au jeune Diderot à Vincennes, où ce dernier est emprisonné pour avoir écrit la *Lettre sur les aveugles* (1749). C'est à ce moment-là que Rousseau réfléchit à la question du concours qui produira le *Premier Discours*. Par la suite, une succession d'épisodes fâcheux contribue à la dispute entre Rousseau et le camp des philosophes. Après la publication de l'article « Genève » de d'Alembert (1757), et l'année suivante la lettre de Rousseau à ce dernier sur les spectacles, la rupture est consommée.²¹ Par ailleurs, Rousseau estime avoir été trahi par Diderot pour avoir révélé à Saint Lambert l'affection de Rousseau pour Mme d'Houdetot. Bien que devenus adversaires, les deux penseurs ont partagé des préoccupations intellectuelles et morales

²⁰ Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot : position, conséquence, spectacle et sphère publique », 36 | 2004 ; Nathalie Kremer, « Les frères ennemis », *Acta fabula*, vol. 7, n° 3, Juin-Juillet 2006, URL : <http://www.fabula.org/acta/document1439.php>, page consultée le 01 avril 2018.

²¹ Voir Nathalie Ferrand, « Jean-Jacques Rousseau : le dernier état de la Lettre à D'Alembert sur les spectacles (1758) », *Genesis* [En ligne], 34 | 2012, mis en ligne le 10 avril 2014, consulté le 30 septembre 2016.

communes.²² Ils auraient réfléchi ensemble au concours de 1750, et Diderot aurait été très impliqué dans la rédaction du *Premier Discours*.²³

Nous aimerions succinctement nous pencher sur cette œuvre phare qu'est le *Discours sur les sciences et les arts* (1750), et nous en servir comme d'un cas-exemple qui illustre à la fois une tendance générale qui relie Rousseau et Diderot, et en même temps des ressemblances sous-jacentes entre les écrits des deux penseurs quant à la religion et la société.²⁴ Quoique le *Premier Discours* ait été largement étudié, sa dimension théologique du *Premier Discours*, à ma connaissance, a été néanmoins peu considérée, si ce n'est de manière marginale.²⁵ Il semble pourtant que l'intertexte biblique, à l'œuvre sous la plume de Rousseau, éclaircit le projet de l'auteur quant au statut de l'homme et son rapport à la connaissance. Notre hypothèse est la suivante : la façon dont Rousseau traite les sciences et les arts dans son discours fait écho, de manière analogique, au récit de la Genèse de la chute.²⁶ En bref, l'arbre de la connaissance du bien et du mal dont l'homme ne peut manger le fruit dans le texte biblique, équivaut pour Rousseau à cette tentation qu'offrent les sciences et les arts aux nations policées. Rousseau n'adhère pas à l'équation selon laquelle les sciences et les arts conduiraient à la vertu : le

²² George R. Havens, « Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité" » *Diderot Studies*, Vol. 3 (1961), 219-262. Ici: 235-247.

²³ Ibid., 240

²⁴ Présenter le *Premier Discours* à ce stade final demande à être justifié : avec *l'Essai sur le mérite et la vertu* (1745), traduction de Diderot de l'œuvre de Shaftesbury, ces deux premières œuvres sont fondatrices, et "bouclent la boucle" selon nous. La pensée des deux penseurs a évolué, mais leurs idées maîtresses qui se dégagent de ces deux œuvres restent très présentes jusqu'à la fin de leurs vies respectives.

²⁵ Voir Michel Launay, Gérald Allard, « La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les Discours. » *Laval théologique et philosophique*, 40, 2(1984), 187–202. doi:10.7202/400092ar également, Jeremiah Albreg, *A Reinterpretation of Rousseau: A Religious System* (New York: Palgrave Macmillan, 2007).

²⁶ Est-ce conscient et volontaire de la part de l'auteur de Genève ? Difficile de le savoir. Nous savons que Rousseau se targue d'avoir lu la Bible « 5 ou 6 fois » in Di Rosa, *Rousseau et la Bible*, 130.

« plaisir si rare et si doux de voir des sociétés savantes se dévouer à verser sur le genre-humain, non-seulement des lumières agréables, mais aussi des instructions salutaires » est un idéal qu'il souhaite ardemment, mais qui ne reflète pas la société parisienne dans laquelle il vit.²⁷ Dès lors, de même qu'Adam et Ève auraient dû résister au serpent, Rousseau considère l'attrait des sciences et des arts comme une séduction à laquelle il ne faut pas céder. Cependant, comme Diderot le fait dans le *Neveu de Rameau*²⁸, Rousseau divise l'humanité en deux : une minorité qui est capable de s'adonner aux sciences intellectuelles, une autre, la plus large partie, qui s'épanouirait dans la simplicité de la vie rurale. Si Rousseau et Diderot partagent peut-être l'idée d'un genre humain (comme le génie chez Diderot) supérieur sur le plan de la connaissance, ils s'opposent radicalement sur les moyens qui peuvent servir ce but.

La question à laquelle Rousseau répond est de savoir « Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs » (5). La réponse de Rousseau, à contre-courant des Lumières²⁹, est négative. Du moins, l'étude des sciences et des arts devrait être réservée à une élite intellectuelle : « S'il faut permettre à quelques hommes de se livrer à l'étude des sciences et des arts, ce n'est qu'à ceux qui se sentiront la force de marcher seuls sur leurs traces, et de les [Les Verulams, les Descartes et les Newtons] devancer: c'est à ce petit nombre qu'il appartient d'élever des monuments à la gloire de l'esprit humain » (29). Cette nuance est importante : les sciences et les arts ne sont pas mauvais en soi, mais ne sont pas accessibles à tout un chacun d'après Rousseau. Comme Jean Starobinski l'a démontré, la critique des progrès humains est

²⁷ *Discours sur les sciences et les arts*, 26-27.

²⁸ Voir le chapitre 3 de cette thèse.

²⁹ « Comment oser blâmer les sciences devant une des plus savantes compagnies de l'Europe, louer l'ignorance dans une célèbre académie, et concilier le mépris pour l'étude avec le respect pour les vrais savans? » (5)

qu'ils ont établi une société dans laquelle l'être et le paraître se dissocient au profit de l'apparence.³⁰ Ce décalage entre l'être et le paraître, comme nous allons le voir, est au cœur du récit biblique de la chute.

Les deux premiers chapitres du texte de la Genèse, décrivent un endroit idyllique, un « paradis de délices », d'après la traduction de Sacy,³¹ dans lequel sont placés l'homme et la femme. Le texte biblique précise qu'au milieu de cette végétation, deux arbres étaient importants : « Le Seigneur Dieu avait aussi produit de la terre toutes sortes d'arbres beaux à la vue, et dont le fruit était agréable au goût, et l'arbre de vie au milieu du paradis, avec l'arbre de la science du bien et du mal » (2 : 9 sic). Il y a donc deux arbres : l'arbre de vie et l'arbre de la connaissance (ou science) du bien et du mal. Quelques versets plus loin, « Il lui fit aussi ce commandement, et lui dit : Mangez de tous les *fruits* des arbres du paradis. Mais ne mangez point *du fruit* de l'arbre de la science du bien et du mal. Car au même temps que vous en mangerez, vous mourrez très-certainement » (2 : 16-17 sic). Nous connaissons la suite : Adam, vraisemblablement tenté par Ève, elle-même séduite par le serpent, mange le fruit défendu, et est chassé du jardin « délicieux ».

La chute a pour conséquence de révéler à l'homme et la femme leur nudité. Pour se couvrir, ils se confectionnent des habits à partir de végétaux.³² Jusqu'à ce moment, ils étaient nus, et n'en avaient pas honte, nous dit le texte biblique (2 : 25). On peut dire que d'une certaine manière, ils étaient transparents. Ils n'avaient pas besoin de se couvrir, leur être authentique,

³⁰ Comme Rousseau le regrette, « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur » (7). Voir aussi Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, 1-5 en particulier.

³¹ Genèse 2:8, 15 Sacy.

³² Genèse 3 : 7. La tradition représente Adam et Ève avec des feuilles de figuiers qui couvrent leurs parties intimes, mais le texte biblique ne précise pas qu'ils couvrent cet endroit en particulier.

simple et vrai, n'était pas caché. Or, un des reproches de Rousseau envers la société est que l'« On n'ose plus paraître ce qu'on est » (8). Pour Rousseau, les « vils ornements » qui nous cachent aux yeux des autres, le conformisme « policé » imposé par la société empêche les hommes à la fois d'être vrais envers eux-mêmes et envers les autres. Il regrette le temps où « les hommes trouvaient leur sécurité dans la facilité de se pénétrer réciproquement » (ibid.). Usant de termes à connotation augustinienne, il déplore l'avancement des sciences et des arts et établit une corrélation avec le déclin moral de la société : « mais ici l'effet est certain, la dépravation réelle, et nos âmes se sont corrompues à mesure que nos sciences et nos arts se sont avancés à la perfection. » Cette thèse pessimiste et paradoxale occasionnera de nombreuses réactions auxquelles Rousseau se fera un plaisir de répondre.

On trouve dans la *préface à Narcisse*, vraisemblablement écrite en 1753-1754³³, un complément d'information par rapport au *Premier Discours*. Rousseau, qui a déjà pris ses distances avec le théâtre, justifie sa pièce comme un ouvrage de jeunesse, et en profite pour faire quelques clarifications par rapport à son premier discours.³⁴ Il réaffirme ce qu'il avait clamé en 1750, à savoir : « La science n'est point faite pour l'homme en général »³⁵ mais est réservée à « quelques génies sublimes qui savent pénétrer à travers les voiles dont la vérité s'enveloppe ». (ibid.) Ces précisions à posteriori de Rousseau sont importantes. Elles nous permettent d'entrevoir la dynamique du *Discours sur les sciences et les arts* comme un compromis entre la théologie moliniste et la théologie janséniste (voir chapitre 1). D'un côté, les jésuites

³³ D'après Henri Coulet, c'est « vingt ans plus tard », c'est-à-dire après avoir présenté sa pièce pour la première fois, que Rousseau écrit la préface qui précède la pièce. Jean-Jacques Rousseau, *Narcisse, ou l'amant de lui-même : comédie*. Édité par Henri Coulet. 18^{ème} siècle (Éditions Desjonquères, 2008), np. Google Books en ligne.

³⁴ Voir Benjamin R. Barber et Janis Forman, « Jean-Jacques Rousseau's "Preface to Narcisse" » *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, Special Issue: Jean-Jacques Rousseau (Nov., 1978), pp.537-542.

³⁵Jean-Jacques Rousseau. Oeuvres complètes t. 3. (Paris : Alexandre Housiaux, 1853), 196. En ligne sur <https://babel.hathitrust.org>

encouragent la connaissance et pensent que le péché n'a pas de conséquences irréversibles sur la capacité de l'homme à discerner entre le bien et le mal —et encouragent, si l'on peut dire (selon le rapport analogique que je fais), à participer à l'arbre de la connaissance du bien et du mal.³⁶ De l'autre, les augustiniens (jansénistes et calvinistes) estiment que cette transgression a causé la mort spirituelle de l'homme, et que c'est par la seule souveraineté et grâce de Dieu que l'on peut atteindre l'arbre de vie et être guéri de son péché.³⁷ Rousseau reprend ainsi une logique augustinienne quand il revisite son premier discours, il considère que les sciences et les arts sont pour une grande part responsables de la corruption qui frappe l'homme : « En revanche, nous avons perdu l'innocence et les mœurs [...] tous sont les esclaves du vice » (Préface à Narcisse, 195)³⁸. Rousseau continue en prenant un ton paulinien : « S'il était permis de tirer des actions des hommes la preuve de leurs sentiments, il faudrait dire que l'amour de la justice est banni de tous les cœurs et qu'il n'y a pas un seul chrétien sur la terre. » (193)³⁹. La formule « il n'y a pas un seul chrétien sur la terre » fait écho à celles de Paul dans le Nouveau Testament : « selon qu'il est

³⁶ Voir Marie-Hélène Froeschlé-Chopard et Michel Froeschlé. « « Sciences et Arts » dans les *Mémoires de Trévoux* (1701-1762) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. no48-1, no. 1, 2001, pp. 30-49. qui concluent : « L'analyse de la fréquence des comptes rendus suivant les sujets traités a montré, sur la période 1701-1762, un changement de préoccupation des pères jésuites. La *théologie* et *l'histoire*, qui avaient leur préférence au début du siècle, sont délaissées au profit des *sciences et arts* », 48.

³⁷ Calvin compare les deux arbres et, d'accord avec Saint Augustin et Paul, prétend qu'au travers d'Adam, tous les hommes ont péché. Voir Institution Chrétienne, Tome 1, livre II, chapitre 1 : « *Comment, par la cheute et révolte d'Adam, tout le genre humain a esté asservi à malédiction, et est descheu de son origine, où il est aussi parlé du péché originel.* » (123).

³⁸ Il est intéressant de noter que Jeanne Guyon utilise la même expression quand elle entend démontrer que ceux qui contrôlent et savent user de leurs passions et ceux qui se laissent happer par les passions « resteront [...] toujours esclaves du vice ». *Les livres de l'Ancien Testament (Le Nouveau Testament) avec des explications & réflexions qui regardent la vie intérieure* [by J.M. Bouvières de la Motte Guyon], 66. En ligne Google books.

³⁹ Rousseau affectionne cette formule qu'il répète de manière différente ici et là. Par exemple : « Je sais bien que ce serait un grand hasard, s'il y avait un seul chrétien sur la terre » *Note responsive à M. de Malesherbes* cité par Ghislain Waterlot, « Du politique à l'intime, approfondissement et repli de la pensée religieuse de Rousseau » *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-), Vol. 158(Janvier-Février-Mars 2012), 29-42. Ici : 30.

écrit; Il n'y a point de juste, il n'y en a pas un seul. Il n'y a point d'homme qui ait de l'intelligence ; il n'y en a point qui cherche Dieu. Ils se sont tous détournés du droit chemin ; ils sont tous devenus inutiles ; il n'y en a point qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul » (Romains 3 :10-12), et il conclut : « parce que tous ont péché, et ont besoin de rendre gloire à Dieu » (3 : 23)⁴⁰. Si Rousseau n'accepte pas la doctrine du péché originel, c'est parce qu'il refuse de croire en un dieu qui punirait les infidèles dans l'au-delà.⁴¹ En revanche, il en adopte une vision de l'histoire humaine qui s'articule autour de la chute: de même que le péché a détourné l'homme de son dessein divin, les sciences et les arts ont détourné l'homme de sa bonne nature.

Selon les Écritures, l'homme, tel qu'il se trouve dans son état de péché, est coupé de l'arbre de vie : « Et l'en ayant chassé, il mit des chérubins devant le jardin de délices, qui faisaient étinceler une épée de feu, pour garder le chemin qui conduisait à l'arbre de vie » (Genèse 3 : 24). La désobéissance à l'injonction divine engendre une aliénation de l'homme par rapport à Dieu (l'homme se cache), et par rapport aux autres : l'extension de la cellule familiale Adam-Ève débute par un meurtre (Cain et Abel). De manière similaire, la connaissance des sciences et des arts pour Rousseau, comme pour Diderot⁴², est néfaste pour la population générale, elle engendre toutes sortes de maux : l'amour de l'argent (*Premier*

⁴⁰ Rousseau ne pense pas qu'il n'y ait pas de chrétien sur la terre ; dans le contexte, il explique que quand bien même ses actions : « faisant de la musique et des vers » sembleraient contredire sa position sur les sciences et les arts, il faudrait croire ce qu'il a dit et non ce qu'il a fait.

⁴¹ *Lettre à Christophe de Beaumont* : « concevoir que Dieu crée tant d'âmes innocentes et pures, tout exprès pour les joindre à des corps coupables, pour leur y faire contracter la corruption morale, et pour les condamner toutes à l'enfer, sans autre crime que cette union qui est son ouvrage? » (21).

⁴² Jennifer Tsien pose la question: "In what ways was Diderot against books ? Despite his current reputation as a precursor to the Revolution, he described ways of reading, interpreting, and collecting books that depended on a sharp distinction between the *savants*(such as himself) and ordinary readers. In his view, only a few people deserved to have books, and only a few books deserved to be printed." dans "Diderot's Battle against Books : Books as Objects during the Enlightenment and Revolution" (np) 13-1 | 2015 : *Distinctions That Matter/Fictions Économiques* En ligne, <http://journals.openedition.org>

Discours, 19) et l'oisiveté (24) parmi d'autres. Bien qu'accusé de pélagianisme, Rousseau se fait ici augustinien dans le sens où la « grâce » nécessaire pour bénéficier des sciences et des arts n'est réservée qu'à un petit reste. L'homme dépend d'une intervention extérieure pour devenir un génie, et peu en deviennent les réceptacles.⁴³ Dans le jardin, l'homme avait le choix de ne pas goûter au fruit défendu ; une fois exilé, l'impossibilité d'accéder à l'arbre de vie lui est imposée par Dieu. C'est au travers de l'incarnation du Fils de Dieu, de la croix rédemptrice, puis de la régénération par le Saint Esprit que le croyant est réhabilité dans la présence de Dieu, mais selon la doctrine paulinienne, reprise par Saint Augustin, Calvin et les jansénistes, c'est Dieu qui en prend l'initiative. Ainsi, que ce soit dans le contexte biblique ou celui du premier discours, l'homme ne peut par lui-même accéder ni à Dieu dans le premier cas, ni à la connaissance dans le second.⁴⁴ Il est donc nécessaire que la grâce intervienne. Cette manifestation du divin, qui va au-delà des fautes commises, est clairement illustrée dans la vie de Julie (chapitre 2).

La transparence et l'authenticité de l'homme sont compromis par les fards de la société selon Rousseau. Sur un ton cynique, Diderot montre au travers du neveu que l'on peut être soi, quand bien même on ne serait pas vertueux : « Il faut que Rameau soit ce qu'il est: un brigand heureux avec des brigands opulents ; et non un fanfaron de vertu ou même un homme vertueux, rongé sa croute de pain, seul, ou à côté des gueux. » (*Neveu de Rameau*, 121). Le neveu ne peut pas être autre qu'il n'est : les exigences de la condition humaine et de la vie en société nécessitent qu'il se comporte comme il le fait. Ses actions découlent de sa nature. Nous avons vu

⁴³ « Le petit nombre de ceux qui ont le bonheur de réunir ces qualités est la lumière et l'honneur du genre humain; c'est à eux seuls qu'il convient, pour le bien de tous, de s'exercer à l'étude » (*Préface à Narcisse*, 196).

⁴⁴ « Que penserons-nous de ces compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrettement brisé la porte des sciences et introduit dans leur sanctuaire une populace indigne d'en approcher; tandis qu'il seroit à souhaiter que tous ceux qui ne pouvoient avancer loin dans la carrière des lettres, eussent été rebuttés dès l'entrée, et se fussent jetés dans des arts utiles à la société. » (Deuxième partie, 29).

cependant que la vertu reste une valeur fondamentale pour Diderot, et que sa quête peut être motivée par les récompenses qu'elle octroie à ceux qui la poursuivent (chapitre 3).

Nos deux penseurs partagent donc une inquiétude commune : où est le bonheur et comment l'atteindre ? La réponse de Rousseau au concours de l'académie de Dijon l'atteste :

Voici une des grandes et des plus belles questions qui aient jamais été agitées. Il ne s'agit point dans ce discours de ces subtilités métaphysiques qui ont gagné toutes les parties de la littérature, et dont les programmes d'académie ne sont pas toujours exempts ; mais il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain.⁴⁵

Or, l'interlocuteur du philosophe dans le *Neveu de Rameau*, remet en question cette universalité du bonheur : « Voilà où vous en êtes, vous autres. Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous. » « [É]trange vision ! » s'exclame alors le neveu.⁴⁶ Bien sûr, nous avons montré que Diderot se sert de cette dialectique pour justifier son adhésion à la philosophie. Cette philosophie se nourrit de la connaissance des anciens sages, elle est distillée à grosses gouttes au travers de l'œuvre monumentale de l'*Encyclopédie*, mais elle prétend surtout se substituer à une réponse théologique quant aux grandes questions humaines. L'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron* (1782) poursuivrait ce but : « On sait qu'autour du baron d'Holbach et de l'auteur de l'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, le clan philosophique cherche à donner corps à une morale conçue hors de toute référence à la religion chrétienne. »⁴⁷

⁴⁵ Préface au *Discours sur les sciences et les arts*, 3.

⁴⁶ *Le Neveu de Rameau*, 114.

⁴⁷ Eric Gatefin, *Diderot, Sénèque Et Jean-Jacques : Un Dialogue à trois voix*. (Amsterdam : Brill Academic Publishers, 2007), 6.

L'*Essai sur Sénèque* (1778) n'a d'autre ambition, selon Diderot, que d'« examiner sans partialité la vie et les ouvrages de Sénèque ».⁴⁸ La réception de l'œuvre est hostile, car elle est perçue comme l'apologie d'un philosophe athée (Mall, 844). Plus généralement, l'ouvrage est le reflet des réflexions morales de Diderot à la fin de sa vie. La position de Diderot vis-à-vis de Sénèque, le philosophe conseiller du despote Néron, reste néanmoins ambiguë.⁴⁹ Diderot est-il critique ou apologiste ? Nous ne tenterons pas de répondre à cette question, mais souhaitons relever quelques passages pertinents pour montrer la manière dont Diderot répond à son ancien ami Rousseau au sujet du rôle du philosophe dans la société.⁵⁰ L'ouvrage est clairement anticlérical et radical, mais se veut surtout prendre la défense du philosophe idéal : Diderot opère une catégorisation dans laquelle il définit les rôles de chacun, celui du magistrat, du militaire, du prêtre, du souverain, et enfin de « chaque homme ». À chaque instance, la phrase « le philosophe apprend à » est répétée.⁵¹ Ainsi, le philosophe est au sommet de la hiérarchie sociale, c'est lui qui est appelé à avoir la plus haute autorité. Il continue en demandant : « s'il est licite, ou non, de s'expliquer librement sur la religion, le gouvernement et les mœurs. » et conclut : « Il me semble

⁴⁸ Cité par Laurence Mall, « Une œuvre critique : *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* de Diderot », *Revue d'histoire littéraire de la France* 2006/4 (Vol. 106), p. 843-857. Ici : 844. *L'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* est une « seconde mouture » de *l'Essai sur Sénèque* (845).

⁴⁹ Citton, « Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot », 70.

⁵⁰ Paolo Casini indique qu'« En rouvrant à son tour le procès, Diderot joue le double-rôle de juge et partie, dans une perspective dialectique où il est bien difficile de distinguer son propre appel à la postérité de la réhabilitation de son héros devant la postérité. » dans « Diderot apologiste de Sénèque », *Dix-huitième-siècle*, 11, 1979, 235-248. Ici : 235. ; Voir aussi William Thomas Conroy, « Diderot's *Essai sur Sénèque* », *Diderot Studies*, 1975.

⁵¹ « Le magistrat rend la justice; le philosophe apprend au magistrat ce que c'est que le juste et l'injuste. Le militaire défend la patrie; le philosophe apprend au militaire ce que c'est qu'une patrie. Le prêtre recommande au peuple l'amour et le respect pour les dieux; le philosophe apprend au prêtre ce que c'est que les dieux. Le souverain commande à tous; le philosophe apprend au souverain quelle est l'origine et la limite de son autorité. Chaque homme a des devoirs à remplir dans sa famille et dans la société; le philosophe apprend à chacun, quels sont ces devoirs? L'homme est exposé à l'infortune et à la douleur; le philosophe apprend à l'homme à souffrir. » *Essai sur la vie de Sénèque. Œuvres* (Paris : Chez les Frères de Bure, 1779), t.7 , 323.

que si, jusqu'à ce jour, l'on eût gardé le silence sur la religion, les peuples seraient encore plongés dans les superstitions les plus grossières et les plus dangereuses » (324). Diderot revendique donc le droit—pour le bienfait de l'humanité—d'exposer les problèmes que posent les rapports entre le politique (« le gouvernement ») et le théologique (« la religion ») quant à l'établissement de la morale au sein de la société (« les mœurs »). L'attitude de compromis qu'adopte Diderot bon gré ou mal gré par rapport au rôle de la religion comme vecteur de morale dans la société a été traitée plus haut (chapitre 4).

Si la position de Diderot dans le *Neveu de Rameau* par rapport à la philosophie est ambivalente, elle ne l'est plus dans l'*Essai sur Sénèque* : « Quel est l'objet de la philosophie? C'est de lier les hommes par un commerce d'idées, et par l'exercice d'une bienfaisance mutuelle. » (284) Cette déclaration est une réfutation directe de la position de Rousseau : « Le goût de la philosophie relâche tous les liens d'estime et de bienveillance qui attachent les hommes à la société, et c'est peut-être le plus dangereux des maux qu'elle engendre. » (*Préface à Narcisse*, 195). Diderot continue en affirmant que pour Sénèque, « la philosophie est une espèce de sacerdoce », et, toujours s'adressant à Rousseau, « Non, non, Suilius, Aristophanes modernes, jamais la dépravation ne sera assez générale, assez durable, assez puissante, ou la ligue de l'ignorance et du vice, contre la science et la vertu, assez forte, pour empêcher la philosophie d'être vénérable et sacrée. » (285). Derechef, l'attaque vise clairement l'ancien ami, qui avait souhaité voir se faire dans le philosophe une union entre l'homme intérieur et l'homme extérieur.⁵² Il n'est pas anodin que Diderot choisisse des termes religieux: « sacerdoce », « vénérable », « sacrée ». La philosophie, comme il l'avait annoncé

⁵² « Qu'il serait doux de vivre parmi nous, si la contenance extérieure était toujours l'image des dispositions du cœur ; si la décence était la vertu ; si nos maximes nous servaient de règles ; si la véritable philosophie était inséparable du titre de philosophe! » in *Discours sur les sciences et les arts*, 7.

dans l'article « Encyclopédie » de l'*Encyclopédie* (chapitre 3) est élevée au-dessus des autres modalités du savoir et atteint ici le rang du sacré.

Rousseau et Diderot ont tous deux cherché à réformer la société de leur temps, reconnaissant que les exigences sociales d'un vivre-ensemble sain et harmonieux nécessitaient la manifestation d'une vertu authentique, et non simplement de façade. Pour Rousseau, le vernis de la culture ne saurait susciter de changement profond et authentique ; il faut, à l'image de la maison de Clarens, que l'aspect extérieur de la civilisation, décoré de futilités inutiles, se substantialise, s'incarne et *habite* en l'homme.⁵³ Le paradoxe est qu'il semble que seuls des êtres d'exception sont capables d'une telle prouesse. Que ce soit Julie, Saint-Preux ou les quelques génies qui peuvent embrasser les sciences et les arts, le *salut* n'est pas offert à tous, « il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus ». ⁵⁴ Pourtant, même si la *grâce* n'est prodiguée qu'à un petit nombre, elle est toujours nécessaire et agissante. Nous l'avons vu dans le cas de la *Nouvelle Héloïse* (chapitre 2), et également dans le premier discours.

A l'instar de Rousseau, Diderot soutient la notion d'une vertu véritable qui, en tous cas au début de sa carrière littéraire, repose sur la religion. Il avait affirmé à son frère : « La religion et la morale ont des liaisons trop étroites pour qu'on puisse faire contraster leurs principes fondamentaux. Point de vertu sans religion ; point de bonheur sans vertu ». ⁵⁵ Cette déclaration,

⁵³ Saint Preux décrit la simplicité et la fonctionnalité de Clarens à milord Edouard ainsi : « Depuis que les maîtres de cette maison y ont fixé leur demeure, ils en ont mis à leur usage tout ce qui ne servait qu'à l'ornement; ce n'est plus une maison faite pour être vue, mais pour être habitée » (*Nouvelle Héloïse*, IV, 10).

⁵⁴ Matthieu 22: 14.

⁵⁵ Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, in *Œuvres Complètes* (Paris : Garnier, 1875), t.1, 10.

sous forme d'axiome, accompagnera Diderot tout au long de sa vie. On ne saurait malgré cela faire de Diderot un défenseur du christianisme.⁵⁶

Néanmoins, les parallèles que nous avons exposés au travers d'une lecture approfondie des textes de Rousseau et Diderot avec les écrits bibliques, éclairent la façon dont ces deux auteurs sécularisent le christianisme pour étayer leurs thèses. Ils le sécularisent de deux façons : la première, en s'appropriant le fond et le style des Écritures, le modifiant à leur manière. La deuxième, en faisant de leur philosophie une philosophie du *siècle* (*seculum*), c'est-à-dire qui s'applique à leur temps et leur monde.⁵⁷

⁵⁶ Nous estimons que l'avis de Raymond Trousson sur la question, à savoir que cette citation indiquait « l'esprit dans lequel l'auteur avait écrit tous ses ouvrages » demande à être nuancé. In Raymond Trousson, *Diderot* (Paris : Presses Paris Sorbonne, 2005), 338. Google Books en ligne.

⁵⁷ L'expression « le siècle présent », utilisé de nombreuses fois dans le Nouveau Testament se réfère à un système de valeurs, parfois aussi traduit « le monde », qui s'oppose à Dieu. Par exemple, « Ne vous conformez point au siècle présent » (Romains 12 : 2) ; « Si l'Évangile que nous prêchons, est encore voilé, c'est pour ceux qui périssent qu'il est voilé pour ces infidèles dont le dieu de ce siècle a aveuglé les esprits » (2 Corinthiens 4 : 3-4) Bible Sacy.

Bibliographie

Sources Primaires

Tous les articles de l'*Encyclopédie* auxquels nous nous référons sont issus de cette édition : *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.*, ed. Denis Diderot and Jean le Rond d'Alembert. Univ. of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2016), ed. Robert Morrissey and Glenn Roe, <http://encyclopedie.uchicago.edu>,

Les passages des Écritures proviennent de cette version : *La Sainte Bible contenant l'Ancien et le Nouveau Testament traduite sur la Vulgate* (1667 ; 1717) Traduction par Louis-Isaac Lemaistre de Sacy. Société biblique britannique et étrangère, 1855.

Abbadie, Jacques. *L'art de se connoitre soi-meme, ou, La recherche des sources de la morale*.

D'Alembert, Jean le Rond. *Sur la destruction des jésuites en France*. Paris : Librairie de la Bibliothèque nationale, 1874 [1765].

---. « CONVULSIONNAIRES (*Hist. eccl.*) » In ENCYC, vol. 4 (1754) : 171.

Anon. « CHRISTIANISME (*Théolog. & Politiq.*) » In ENCYC, vol. 3 (1753) : 381-387.

Anon. « GRACE (*en termes de Theologie*) » In ENCYC, vol. 7 (1757) : 800-806.

Anon. « PASSIONS (*Philos. Logique, Morale.*) » In ENCYC, vol. 12 (1765) : 142-152.

Anon. « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765) : 509-511.

Anon, « RAISON (*Logique.*) » In ENCYC, vol. 13 (1765):773-776.

Anon. (attribué au P. Fruchet ou au P. Bonhomme.), *Réflexions d'un Franciscain sur les trois volumes de l'Encyclopédie, avec une lettre préliminaire aux éditeurs*. Berlin : 1754.

Anon. « RELIGION, (*Theolog.*) » In ENCYC, vol. 14 (1765):78-79.

Anon. « SOCIÉTÉ (*Morale.*) » In ENCYC, vol. 15 (1765): 252-258.

Anon. « SOPHISME (*Logique.*) » In ENCYC, vol 15 (1765) : 363-365.

Anon. « TEXTE de l'Écriture (*Théologie.*) » In ENCYC, vol. 16 (1765) : 215-216.

Aumont, Arnulphe d'. « Fibre (*Economie animale | Médecine.*) » In ENCYC, vol. 6 (1756) : 662-675.

Bossuet, Jacques Bénigne. *Relation sur le quiétisme*. 1698.

---. *Remarques sur la réponse* [à la relation sur le quiétisme].

Cahusac, Louis de, « ENTHOUSIASME (*Philos. & Belles-Lett.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755) : 719.

Calvin, Jean. *Institution de la religion chrestienne*. Nouvellement mise en œuvre en quatre livres et distinguée par chapitres, en ordre et méthode bien propre, augmentée aussi de tel accroissement qu'on la peut presque estimer un livre nouveau. Paris : C. Meyrueis, 1859
2 vol. <http://www.unige.ch/theologie/cite/calvin/institution/>

Corneille, Pierre. *Le Cid*. 1636.

Descartes, René. *Discours de la méthode*. 1637.

Diderot, Denis. *Addition aux Pensées philosophiques*. 1770.

---. « Bible, (Théologie.) » In ENCYC, vol. 2 (1752) : 222-224.

---. *Les Bijoux indiscrets*. 1748.

---. « Canon, (Théologie) » In ENCYC, vol. 2 (1752): 601-604.

---. *Cinqmars et Derville*.1776.

---. *Correspondance*, éd. G. Roth et J. Varloot, Paris, 1955-1970 (16 vol.).

---. « Dossier des convulsionnaires » in D. Diderot, Œuvres Complètes. Tome IV. Édition chronologique. Introductions de Roger Lewinter. Paris : le Club français du livre, 1970.

---. « Droit naturel, (*Morale.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755) : 115-116.

---. « Éclairé, clairvoyant » (Grammaire) In ENCYC, vol. 5 (1755) : 269

---. « ECLECTISME (*Hist. de la Philosophie anc. & mod.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755): 270-293.

---. « ENCYCLOPÉDIE, (*Philosoph.*) » In ENCYC, vol. 5 (1755) : 636-648.

---. *Essai sur Sénèque*. 1778.

---. *Essai sur le mérite et la vertu*. In Œuvres Complètes, T.1. Paris : Garnier, 1875.

---. (avec l'abbé Raynal), *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. 1770 et 1780.

---. *De l'interprétation de la nature*. 1753.

---. *Jacques le fataliste*. 1796.

---. Jansénisme, (*Hist. ecclés.*) In ENCYC, vol. 8 (1765):448-450.

---. *Le Neveu de Rameau* in Œuvres complètes. Edition H. Dieckmann-j. Varloot. Tome XII.

- Fiction IV. Paris : Hermann, 1989.
- . *Pensées philosophiques*. Ed. R. Niklaus. Geneve, Droz. Lille : Giard, 1950.
- . *Pensées sur l'interprétation de la nature*. 1754.
- . *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie* [avant 1776]. Œuvres de Diderot, éd. Assezat. Paris : Garnier, 1875.
- . *La Promenade du sceptique*. 1747.
- . *La Religieuse*. 1780.
- . *Satire première*
- . *De la Suffisance de la religion naturelle*. In Oeuvres Complètes, Ed. J. Assezat, T.1. Paris : Garnier, 1875.
- . *Supplément au Voyage de Bougainville*. Ed. H. Dieckmann. Genève, Droz. Lille: Giard, 1955.
- . (avec Romilly fils et Seguiran) « VERTU, (*Ord. encyclop. Mor. Polit.*) » In ENCYC, vol. 17 (1765): 176-185.
- . « Volonté, (*Grammaire et philosophie morale*) » In ENCYC, vol. 17 (1765):454.
- Fénelon, François, *Les Aventures de Télémaque*, 1699.
- . *Lettres et opuscules spirituels*
- . *Réponse à la relation* [sur le quiétisme]
- Guyon, J.M. Bouvières de la Motte. *Les livres de l'Ancien Testament (Le Nouveau Testament) avec des explications & réflexions qui regardent la vie intérieure*. En ligne Google books.
- . *Moyen court et très facile pour l'oraison que tous peuvent pratiquer très aisément*. 1686.
- d'Holbach, Paul Henri Thiry, *Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*. 1766.
- . *La Contagion sacrée*. 1767.
- . *Le Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*. 1770.
- . *Théologie portative* 1768.
- Jansénius, Corneille. *Augustinus*. 1653.

Jaucourt, Louis, chevalier de. « UNIGENITUS » constitution, (Hist. du jansénisme.) In ENCYC, vol. 17 (1765) : 381-384.

Lafayette, Madame de. *La Princesse de Clèves*. 1678.

Lahontan, *Dialogues avec un sauvage*. 1702.

La Mettrie, Julien Offray de. *L'Homme machine*. 1747.

Locke, John. *Essai sur l'Entendement humain*. 1689.

---. *The Reasonableness of Christianity*. Edited by I.T. Ramsey. Stanford: Stanford University Press, 1958.

---. *A Letter Concerning Toleration*. New York: Prometheus Books, 1990.

Machiavel, Nicolas. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

Mallet, abbé Edme-François, « ENTHOUSIASTE, (*Philos. & Beaux-Arts*) In ENCYC, vol. 5 (1755) : 722.

---. « Espérance (Théologie.) » In ENCYC, vol. 5 (1755) : 970-971.

Du Marsais, César Chesneau, « PHILOSOPHE » In ENCYC, vol. 12 (1765) : 509-511.

de Maubuy, Aublet. *Histoire des troubles et des démêlés littéraires, depuis leur origine jusqu'à nos jours inclusivement*. 1779.

Montesquieu, *De l'Esprit des lois*. Ed. J. Brethe de la Gressaye, Livres 1-9. Paris : les Belles-Lettres, 1950.

---. *Défense de l'esprit des lois*, ed. Laurent Versini. Paris : Gallimard, 1951/1995.

Naigeon, Jacques-André (attribué avec Yvon), « Liberté (Morale.) » In ENCYC, vol. 9 (1765) : 462-471.

Nicole, Pierre. (avec Antoine Arnauld), *La Logique, ou l'art de penser*. 1662.

Nietzsche, Friedrich. *Le Gai Savoir*. Traduction par Henri Albert. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche, vol. 8, pp. np-413. Paris : Société du Mercure de France, 1901.

Pascal, Blaise. *Les Pensées*. 1656

---. *Les Provinciales*. 1657.

Abbé Prévost, *Manon Lescaut*. 1731.

- Raynal, Guillaume-Thomas (avec Diderot), *l'Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*. 1770 et 1780.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social* Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi. Malesherbes: GF Flammarion, 2001.
- . *Les Confessions*. 1782.
- . *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. 1782 in *Œuvres Complètes*, T.3. Paris : Gallimard, 1964.
- . *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. 1755. Paris : Flammarion, 1992.
- . *Discours sur les sciences et les arts* (1750) in *Œuvres Complètes*, T.3. Paris : Gallimard, 1964.
- . *Emile, ou, De l'éducation* (1762) in *Œuvres Complètes*, T.4. Paris : Gallimard, 1969.
- . *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*. 1758.
- . *Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève, à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris: Duc de St. Cloud, Pair de France, Commandeur de l'Ordre du St. Esprit, Proviseur de Sorbonne, &c.* Amsterdam : M. M. Rey, 1763.
- . *Lettre à Paul Usteri*, 1763.
- . *Lettre à Voltaire sur la providence*. 1756.
- . *Lettres de la Montagne*. 1764.
- Matériaux pour la correspondance de J.J. Rousseau* publiés par Alexis François. Paris : Hachette, 1923.
- . *Note responsive à M. de Malesherbes*
- . *Préface à Narcisse*. Oeuvres complètes. Jean-Jacques Rousseau t. 3. Paris : Alexandre Houssiaux, 1853. En ligne sur <https://babel.hathitrust.org>.
- . *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. In *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Volume II*. Eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969.
- . *Rêveries du promeneur solitaire*. 1782.
- Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm* edited by Laurent JAFFRO. This edition is based on *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*, vol. I, treatise I, London : 1711.

- Spinoza, Baruch. *Traité théologico-politique*. 1670.
- Voltaire, *Avis au public sur les parricides imputés aux Calas et aux Sirven*. 1767.
- . *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S. M. L. R. D. P.* 1776.
- . *Du Déisme*.
- . *Dictionnaire philosophique: Comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire, avec leurs suppléments parus dans les Questions sur l'Encyclopédie*. Ed. J. Benda, R. Naves. Paris : Garnier, 1954.
- . *Dictionnaire philosophique*. Présentation, notes et annexes Béatrice Didier. Paris : Imprimerie nationale Éditions, 1994.
- . *Dieu et les hommes*. 1769.
- . *Les Droits des hommes et les usurpations des autres*. 1768.
- . ELOQUENCE, (*Belles-Lettres*) In ENCYC, vol. 5, 1755.
- . *L'Ingénu*. [1767], présentation par Jean Goldzink. Paris: Éditions Flammarion, 2009.
- . *Lettres philosophiques*. Ed. G. Lanson. Paris : Hachette, 1915-1917.
- . « Le Mondain » 1736.
- . *Questions sur l'Encyclopédie (F - L)* (Collection complète des oeuvres de M. de Voltaire [1752] (Genève, [Cramer], 1768-1777), tome 24 & 25).
- . *Le Siècle de Louis XIV*. 1751.
- . *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* In *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland. Paris : Garnier, 1877-1885, tome 25.
- Yvon, Abbé Claude, « Amour-propre & de nous-même » In ENCYC, vol. 1 (1751) : 371-374.
- . (attribué avec Naigeon), « Liberté (Morale.) » In ENCYC, vol. 9 (1765) : 462-471.

Sources Secondaires

- Adams, David. "Denis Diderot" In *The History of Western Philosophy of Religion*. Edited by Graham Oppy. Volume 3, 263-276.
- Ages, Arnold. "Diderot and Religion : Didier-Pierre as a catalyst: the record of the correspondence," *Studies on Voltaire & the Eighteenth Century* 292 (1991), 243-258.

- Albertan-Coppola, Sylviane. « Nature et grâce à travers les dictionnaires du 18e siècle : un débat philosophico-théologique », *Dix-huitième siècle* 2013/1 (n°45), 61-78. DOI 10.3917/dhs.045.0061
- . « *Le Neveu de Rameau* : un roman non romanesque ? », *Littérature* 3, n°171 (2013), 81-87.
- Albreg, Jeremiah. *A Reinterpretation of Rousseau: A Religious System*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Alexandrova, Ekaterina R. "Conjugal Utopia: Marriage and Social Transformation in Rousseau's *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* and Leprince de Beaumont's *La Nouvelle Clarice*," *Eighteenth-Century Fiction*, Volume 29, Number 4, (Summer 2017), 607-634.
- Allard, Gérald. « La pensée de Jean-Jacques Rousseau dans les Discours. » *Laval théologique et philosophique*, 40, 2(1984), 187–202. doi:10.7202/400092ar
- Althusser, Louis. « Despote et monarque chez Montesquieu, » *Esprit*, Nouvelle Série, No. 267 (11) (NOVEMBRE 1958), 595-614.
- Apostolidès, Jean-Marie. « L'altération du récit. Les dialogues de Lahontan » *Études françaises*, vol. 22, n° 2, (1986), p. 73-86. URI: <http://id.erudit.org/iderudit/036892ar>
- Archives de la République et du canton de Genève en ligne.
<http://ge.ch/archives/15-condamnation-de-lemile-contrat-social-1761-1762>
- Arkush, Allan. "Voltaire on Judaism and Christianity." *AJS Review*, Vol. 18, No. 2 (1993), 223-243.
- Armogathe, Jean-Robert. « Convulsionnaires de Saint-Médard, » *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 12 mai 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/convulsionnaires-de-saint-medard/>
- Armstrong, A.C. "The Idea of Feeling in Rousseau's Religious Philosophy." *Archiv fuer Geschwulfsforschung*, 24, (1911), 242-260.
- Attali, Jacques. *Diderot ou le bonheur de penser*. Paris : Fayard, 2012.
- Baker, Keith Michael. "Enlightenment Idioms, Old Regime Discourses, and Revolutionary Improvisation." In *From Deficit to Deluge : The Origins of the French Revolution*. Edited by Thomas E. Kaiser and Dale K. Van Kley. Stanford: Stanford University Press, 2014, 165-197.
- Barber, Benjamin R. et Janis Forman, « Jean-Jacques Rousseau's "Preface to Narcisse," » *Political Theory*, Vol. 6, No. 4, Special Issue: Jean-Jacques Rousseau (Nov. 1978), 537-542.

- Barker, Joseph Edmund. *Diderot's treatment of the Christian Religion in the Encyclopédie*. New York: King's Crown Press, 1941.
- Barny, Roger. « Jean-Jacques Rousseau dans la Révolution, » *Dix-Huitième Siècle*, vol. 6 (1974), 59-98.
- Behrer, Marc-Olivier. « 1789, une révolution toujours actuelle, » *Le Monde*, July 14, 2015.
- Belaval Yvon et Dominique Bourel, eds. *Le Siècle des Lumières et la Bible*. Paris : Beauchesne, 1986.
- Bénichou Paul. *Morales du grand siècle*. Paris : Gallimard, 1973.
- . *Le Sacre de l'écrivain (1750-1830) : Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne* [1973]. Paris : Gallimard, 1996 [2e édition].
- Blom, Philipp. *A wicked company : the forgotten radicalism of the European Enlightenment*. New York: Basic Books, 2012.
- Bourdin, Jean-Claude. *Diderot : le matérialisme*. Vendôme : PUF, 1998.
- Bourgault Sophie and Robert Sparling, ed. *A Companion to Enlightenment Historiography*. Boston: Brill, 2013.
- Bradley, James E. and Dale Van Kley, eds. *Religion and Politics in Enlightenment Europe*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.
- Brewer, Daniel, ed. *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Buckley, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. Yale: Yale University Press, 1990.
- Bulman, William J. "Introduction: Enlightenment for the Culture wars." In *God in the Enlightenment*. Edited by William J. Bulman and Robert G. Ingram eds. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Burson, Jeffrey D. *The Rise and Fall of Theological Enlightenment: Jean-Martin de Prades and Ideological Polarization in Eighteenth-Century France*. With a foreword by Dale Van Kley. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010.
- Bury, Emmanuel. *Littérature et politesse: l'invention de l'honnête homme (1580-1750)*. Paris : Presses Universitaires de France, 1996.
- Casabianca, Denis de. « Comment les régimes peuvent-ils être despotiques ? Montesquieu et Boulanger, » *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, No. 35, *Débats et polémiques autour de "L'Esprit des lois"* (1er semestre 2012), 37-50.

- Casini, Paolo. « Diderot apologiste de Sénèque, » *DHS*, 11 (1979), 235-248.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951.
- Chabanon, Michèle. « Le Plan d'une Université : une ouverture à demi-mot, » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 35 | 2003, document 3, mis en ligne le 16 février 2011, consulté le 12 octobre 2017. URL : <http://rde.revues.org/165> ; DOI : 10.4000/rde.165
- Chalmin, Ronan. *Lumières et corruption*. Paris : Honoré Champion, 2010.
- Chariatte Isabelle, « Portraits satiriques et connaissance du cœur – ou comment écrire l'Histoire du jansénisme dans les Mémoires de René Rapin, » *Dix-septième siècle*, 2 n° 263 (2014), 267-282. DOI : 10.3917/dss.142.0267
- Cheung, Tobias. « Omnis Fibra Ex Fibra: Fibre OEconomies in Bonnet's and Diderot's Models of Organic Order. » *Early Science and Medicine* 15 (2010), 66-104.
- Choudhury, Mita. "A Betrayal of Trust: The Jesuits and Quietism in Eighteenth-Century France" *Common Knowledge*, Volume 15, Issue 2, Spring 2009, 164-180.
- Chouillet, Anne-Marie. *Autour du Neveu de Rameau de Diderot* avec la collaboration de Sylviane Albertan-Coppola, Marc Buffat et Roselyne Rey. Paris : Librairie Honoré Champion, 1991.
- Chouillet, Jacques. *La formation des idées esthétiques de Diderot 1745-1763*. Paris : Colin, 1973.
- Citton, Yves. "Retour sur la misérable querelle Rousseau-Diderot: position, conséquence, spectacle et sphère publique," *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 36 (2004): 57–95.
- Clark, J.C.D. "Historiographical Reviews: Secularization and Modernization: The Failure of a 'Grand Narrative,'" *The Historical Journal*, 55, 1 (2012), 161-194.
- Cobban, Alfred. *The Myth of the French Revolution*. Philadelphia : R. West, 1977.
- Coleman, Charly. "Religion" in *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Edited by Daniel Brewer. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 105-121.
- . "Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography," review of *The Cult of the Nation in France: Inventing Nationalism, 1680–1800*, by David A. Bell; *The Abbé Grégoire and the French Revolution: The Making of Modern Universalism*, by Alyssa Sepinwall; *Judaism and Enlightenment*, by Adam Sutcliffe; *The*

Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture, by Jonathan Sheehan and *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, by Louis Dupré. *The Journal of Modern History*, Vol. 82, No. 2, The Persistence of Religion in Modern Europe (June 2010), 368-395.

---. "The Value of dispossession: rethinking discourses of selfhood in eighteenth century France." *Modern Intellectual History*. Volume 2, Issue 03 (November 2005), 299-326.

---. *The Virtues of Abandon : An Anti-Individualist History of the French Enlightenment*. Stanford : Stanford University Press, 2014.

Compagnon, Antoine, *Le Démon de la théorie : Littérature et sens commun*. Seuil, 1998.

Conroy, William Thomas. « Diderot's *Essai sur Sénèque* », *Diderot Studies*, 1975.

Cottret, Bernard. « Rousseau était-il Protestant ? Péché, Justification et Écriture selon Jean-Jacques », *Études théologiques et religieuses*, vol 4 (2015), 563-580.

Cottret, Monique. « Le Catholicisme face au déisme (1762-1770), » *Revue d'histoire de l'Église de France*, vol 79, 203 (1993), 301-319.

Cottret, Monique, *Jansénisme et Lumières : Pour un autre XVIIIe siècle*. Paris : Albin Michel, 1998.

---. *Histoire du jansénisme (XVIIe-XIXe siècle)*. Paris : Perrin, 2016.

---. « Aux origines du républicanisme janséniste : le mythe de l'Église primitive et le primitivisme des Lumières, » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome 31 N°1 (Janvier-mars 1984), 99-115.

Couture, André. « La règle d'or, ou 'Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fasse' ». Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval.
https://www.enseigner-ecr.org/wp-content/uploads/2015/08/Regledor_ACouture.pdf

Curran, Andrew. *Anatomies of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.

Dejean, Joan, *Ancient against Moderns : Culture Wars and the Making of a Fin de Siècle*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

Delafarge, Daniel. *La Vie et l'œuvre de Palissot (1730-1814)*. Paris : Librairie Hachette, 1912.

Delumeau, Jean, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*. Paris : Fayard, 1978.

---. Jean Delumeau. *Le péché et la peur: La culpabilisation en Occident, XIIIe–XVIIIe siècles*.

- Paris: Fayard, 1983.
- Derathe, Robert. « Jean-Jacques Rousseau et le Christianisme » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53e Année, No. 4 (Octobre 1948), 379-414.
- Derathé, Robert. « Montesquieu et Jean-Jacques Rousseau, » *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 9, No. 33/34 (3/4) (1955), 366-386.
- Desplat, Christian. Le Parlement de Navarre et l'expulsion des Jésuites (mars 1762-mai 1764) *Annales du Midi: revue archéologique, historique et philologique de la France méridionale*, Tome 83, N°104, 1971. pp. 363-386; doi : 10.3406/anami.1971.4729
http://www.persee.fr/doc/anami_0003-4398_1971_num_83_104_4729
- Dictionnaires d'autrefois*. French dictionaries of the 17th, 18th, 19th and 20th centuries. The ARTFL project.
- Dide, Auguste. *Jean-Jacques Rousseau, le protestantisme et la révolution française*. Paris : E. Flammarion, 1911.
- Dieckmann, Herbert. "Diderot's Conception of Genius," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 2, No. 2 (Apr., 1941),151-182.
- Di Rosa, Geneviève. *Rousseau et la Bible : Pensée du religieux d'un philosophe des Lumières*. Boston : Brill Rodopi, 2016.
- Dobie, Madeleine. *Foreign Bodies : Gender, Language, and Culture In French Orientalism*. Palo Alto: Stanford University Press, 2001.
- . *Trading places : colonization and slavery in eighteenth-century French culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010.
- Domenech, Jacques. *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIè siècle*. Vrin, 1989.
- Dufour, Edouard. *Jacob Vernes, 1728-1791; essai sur sa vie et sa controverse apologétique avec J.-J. Rousseau*. Genève : W. Kundig et fils, 1898.
- Dupré, Louis. *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven & London: Yale University Press, 2004.
- Fenves, Peter. "The Scale of Enthusiasm." In *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*. Edited by Lawrence E. Klein and Anthony J. La Vopa, 117-152. San Marino : Huntington Library, 1998.

- Ferrand, Nathalie. « Jean-Jacques Rousseau : le dernier état de la Lettre à D'Alembert sur les spectacles (1758) », *Genesis* [En ligne], 34 (2012), mis en ligne le 10 avril 2014, consulté le 30 septembre 2016.
- . *Livre et lecture dans les romans français du XVIIIe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2002.
- Foisil, Madeleine, Françoise De Noirfontaine, Isabelle Flandrois, « Un journal de polémique et de propagande. Les nouvelles Ecclésiastiques, » *Histoire, économie & société* (1991) 10-3, 399-420.
- Foucault, Michel *Dits et Écrits*, Paris : Gallimard, t. IV, 1994.
- . « Qu'est-ce que les Lumières » (« *What is Enlightenment?* »), in *The Foucault Reader*, P. Rabinow éd., New York: Pantheon Books, 1984.
- Fellows, Otis E. "The Theme of Genius in Diderot's Neveu de Rameau." *Diderot Studies* 2 (1952), 168-99.
- Freud, Hilde H. « Palissot and "Les Philosophes" » in *Diderot Studies*, Vol. 9 (1967), 7-243. Librairie Droz, en ligne : <http://www.jstor.org/stable/40372371>
- Froeschlé-Chopard, Marie-Hélène, et Michel Froeschlé. « « Sciences et Arts » dans les Mémoires de Trévoux (1701-1762), » *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. no 48-1, no. 1, (2001), 30-49.
- Garrioch, David. *The Making of Revolutionary Paris*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Gatefin, Eric. *Diderot, Sénèque Et Jean-Jacques : Un Dialogue à trois voix*. Amsterdam/New York : Brill Academic Publishers, 2007.
- Gay, Peter. *The Enlightenment*, 2 vols. New York: Alfred A. Knopf, 1966-1969.
- Gillepsie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Goldstein, Jan. "Enthusiasm or Imagination? Eighteenth-Century Smear Words in Comparative National Context." *Huntington Library Quarterly*, vol. 60, no. 1/2, (1997), 29-49.
- Goyard Fabre, Simone. « Diderot et l'affaire de l'abbé de Prades, » *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 174, No. 3, DIDEROT (JUILLET-SEPTEMBRE 1984), 287-309.

- Gregory, Jeremy. "Introduction: Transforming 'the Age of Reason' into 'an Age of Faiths': or, Putting Religions and Beliefs (Back) into the Eighteenth Century" *Journal for Eighteenth-Century Studies* Vol. 32 No. 3 (2009): 287-305.
- Grimsley, Ronald. *Rousseau and the Religious Quest*. Oxford: Clarendon, 1968.
- Guénot, Hervé. « Palissot de Montenoy un 'ennemi' de Diderot et des philosophes, » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*. Volume 1, Numéro 1 (1986), 59-63.
- Guichet, Jean-Luc. « Rousseau : La nature, Dieu et le Moi, » *Dix-huitième siècle*, 1 n° 45 (2013), 249-268. DOI : 10.3917/dhs.045.0249
- Guislain, Gilbert et Charles Tafanelli. *Voltaire* (Librairie Studyrama, 2005).
- Gusdorf, Georges. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*. Paris : Payot, 1972.
- Habib, Claude. « Croire en soi, » *L'Esprit Créateur*, Volume 52, Number 4 (Winter 2012), 18-30.
- . « Le Silence de Wolmar » in *Commentaire*, n° 85, (Printemps 2009), 165-173.
- Hanna, Blake T. « Diderot théologien, » *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 78e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1978), 19-35.
- Havens, Georges. « Diderot, Rousseau, and the "Discours sur l'Inégalité," » *Diderot Studies*, Vol. 3 (1961), 219-262.
- Hazard, Paul. *La Crise de la conscience Européenne (1680-1715)*. Tome I. Paris: Boivin & Cie, Éditeurs, 1935.
- Hebding, Rémy. *Jean-Jacques Rousseau, les Lumières grâce à Dieu*. Corlet à Condé-sur-Noireau : punctum éditions, 2005.
- Herbert, Joseph. *Diderot's Dialogue of Language and Gesture: Le Neveu de Rameau*. Columbus: Ohio State University Press, 1969.
- Hernand, Pierre. *Les Idées morales de Diderot*. Paris: PUF, 1923.
- Heyd, Michael. *Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*. Leiden: E.J. Brill, 1995.
- Holger Ross, Lauritsen and Mikkel Thorup, eds. *Rousseau and Revolution*. New York: Continuum, 2011.
- Huet, Marie-Hélène. *Le Héros et son double : Essai sur le roman d'ascension sociale au XVIIIe siècle*. Paris : Librairie José Corti, 1975.

- Hullung, Mark “Rousseau and the philosophes : facing up to the ‘Enlightenment wars.’” In *Rousseau et les philosophes*. Sous la direction de Michael O’Dea. Oxford : Voltaire Foundation Oxford, 2010, 235-250.
- . « Rousseau, Voltaire, and the Revenge of Pascal. » In *The Cambridge Companion to Rousseau*. Edited by Patrick Riley, 37-57. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . “Two Tales of Modernity and Its Discontents,” review of *Stranded in the Present: Modern Time and the Melancholy of History*, by Peter Fritzsche and *Enlightenment Phantasies: Cultural Identity in France and Germany, 1750-1914*, by Harold Mah (2005) *CLIO* 34:4.
- Hurtado, Jimena. « Jean-Jacques Rousseau : économie politique, philosophie économique et justice, » *Revue de philosophie économique*, 2, Vol. 11(2010), 69-101.
- Israel, Jonathan. « Bayle’s double image during the Enlightenment. » In *Pierre Bayle (1647-1706), Le Philosophe de Rotterdam - Philosophy, Religion and Reception: Selected Papers of the Tercentenary Conference Held at Rotterdam, 7-8 December 2006*. Edited by Wiep van Bunge and Hans Bots. Boston: Brill, 2006, 135-152.
- . *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- . *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: University Press, 2001.
- . *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.
- . « Rousseau, Diderot, and the “Radical Enlightenment”: A Reply to Helena Rosenblatt and Joanna Stalnaker, » *Journal of the History of Ideas*, Volume 77, Number 4 (October 2016), 649-677.
- Jacot-Grapa, Caroline, « Le camisard et le philosophe. Sur l’enthousiasme » in *Les Extrémités des émotions : du spectaculaire à l’inexprimable : actes du colloque international des 23 et 24 mars 2007*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- . « Des huîtres aux grands animaux. Diderot, animal matérialiste. » *Dix-huitième siècle* (2010)/1 (n° 42), 99-118.
- . « Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l’ordre. » In *Penser l’Ordre Naturel, 1680-1810*. Edited by Adrien Paschoud & Nathalie Vuillemin. Oxford : Voltaire Foundation, 2012.

- Jauss, H. R. « 'Le Neveu de Rameau' Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot), » *Revue de Métaphysique et de Morale*, 89e Année, No. 2 (Avril-Juin 1984), 145-181.
- Jette, Marie Henri. *La France religieuse du XVIIIe siècle*. Paris : Casterman, 1956.
- Kaiser, Thomas E. and Dale K. Van Kley, eds. *From Deficit to Deluge : The Origins of the French Revolution*. Stanford: Stanford University Press, 2014.
- Keohane, Nannerl O. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Klein, Lawrence E. and Anthony J. La Vopa, eds. *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650-1850*. San Marino, California: Huntington Library, 1998.
- Knee, Philip. « Diderot et Montaigne : Morale et scepticisme dans Le Neveu de Rameau, » *Diderot Studies*, Vol. 29 (2003), 35-51.
- Knox, Ronald. *Enthusiasm: a Chapter in the History of Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1994.
- Kremer, Nathalie. « Les frères ennemis, » *Acta fabula*, vol. 7, n° 3, (Juin-Juillet 2006), URL : <http://www.fabula.org/acta/document1439.php>, page consultée le 01 avril 2018.
- Launay, Michel. « Sur les Intentions de Diderot dans le "Neveu de Rameau," » *Diderot Studies*, Vol. 8 (1966), 105-119.
- Lecompte, Denis. *Au Cœur des objections antichrétiennes : athéisme et paganisme*. Histoire du Christianisme. Éditions du Cerf : 2013. Google Books.
- Legaspi, Michael C. *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Le Guern, Michel. « Le Jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs, » *Recherches de Science Religieuse*, vol. tome 91, no. 3, (2003), 461-488.
- Lepan, Géraldine. « Guerre et paix chez Rousseau, » *Dix-huitième Siècle*, n°30, (1998), 435-456.
- Lilti, Antoine. *Figures publiques. L'Invention de la célébrité (1750-1850)*. Paris : Fayard, 2014.
- . *Le monde des salons : Sociabilité et mondanité à Paris au XVIIIe siècle*. Paris : Fayard, 2005.
- Lough, John, *The Encyclopédie*. Genève : Slatkine Reprints, 1989.
- Lukács, Georg. *La Théorie du roman*. Berlin : Paul Cassirer, 1920.

- Magnan, André. « Penser l'infâme, » *Cahiers Voltaire*. Revue annuelle de la Société Voltaire 13 (2014), 7-50.
- Maire, Catherine. *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : Le jansénisme au XVIIIe siècle*. Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 1998.
- . *Les convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIIIe siècle*, Archives, Paris : Gallimard, 1985.
- . « Les querelles jansénistes de la décennie 1730-1740, » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 38 | (avril 2005), mis en ligne le 25 mars 2009, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rde.revues.org/297> ; DOI : 10.4000/rde.297
- Mall, Laurence. « Une œuvre critique : l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron de Diderot, » *Revue d'histoire littéraire de la France*, 4 (Vol. 106), (2006), 843-857.
- Martin, Carole. « Formes de l'empathie chez Diderot et Rousseau : réciprocité ou compassion. » In *Rousseau et les philosophes*. Sous la direction de Michael O'Dea. Oxford : Voltaire Foundation Oxford, 2010, 161-174.
- Martin Haag, Éliane. « Diderot ou la revalorisation du devenir » in *Les Lumières et l'histoire*. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1999. Google Books
- . « Diderot et Voltaire lecteurs de Montaigne : du jugement suspendu à la raison libre » *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, Philosophies françaises (JUILLET-SEPTEMBRE 1997), pp. 365-383.
- Masseau, Didier. *Les Ennemis des philosophes : L'antiphilosophie au temps des lumières*. Paris : Albin Michel, 2000.
- Masson, Pierre Maurice. *La Religion de J. J. Rousseau. 3 Vols. (I. La Formation religieuse de Rousseau ; II. La Profession de foi de Jean-Jacques ; III. Rousseau et la restauration religieuse)*. Paris : Hachette, 1916.
- Mauzi, Robert. *L'Idée du Bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*. Paris : Librairie Armand Colin, 1960.
- McGiveney, John. *Voltaire's campaign against "l'infâme"*. Dissertation, University of Chicago, 1988.
- McKenna, Antony, *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*. Oxford : The Voltaire Foundation, 1990.
- McMahon, Darrin M. *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

- McManners, J. "The Religion of Rousseau," review of *Jean-Jacques Rousseau. a Study in Self-Awareness* by Ronald Grimsley. *Journal of religious History*, 5 (1969), 348–53.
- McPhee, Peter. *The French Revolution 1789-1799*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- McSorley, Harry J. *Luther: Right or Wrong? An Ecumenical-Theological Study of Luther's Major Work, "The Bondage of the Will."* New York: Newman Press, 1968.
- Mee, J. "Mopping Up Spilt Religion: The Problem of Enthusiasm", *Romanticism on the Net*, 25, feb. 2002.
- Melzer, Arthur M. "The Origin of the Counter-Enlightenment: Rousseau and the New Religion of Sincerity" *The American Political Science Review*, Vol. 90, No. 2 (Jun. 1996), pp. 344-360.
- Mervaud, Christiane, "Bestiaires de Voltaire." In *Genèse de Candide: étude de la création des personnages et de l'élaboration du roman*. Edited by F. Deloffre. SVEC 2006:06.
- Michel, Pierre. *Un Mythe romantique : Les Barbares 1789-1848*. Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.
- Miernowski, Jan. *La Beauté de la haine. Essais de misologie littéraire*. Genève: Droz, 2014.
- Monnin, Luc. « De la genèse naturelle à la régénération sociale : fictions de l'origine chez Rousseau » *MLN*, Volume 124, Number 4, September 2009 (French Issue), pp. 970-985.
- Moscovici, Claudia. "An Ethics of Cultural Exchange: Diderot's Supplement Au Voyage De Bougainville." *CLIO*. Indiana University, Purdue University of Fort Wayne. 2001. HighBeam Research. 1 May. 2018 <<https://www.highbeam.com>>.
- Mostefai, Ourida and John T. Scott, ed. *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Amsterdam: Éditions Rodopi, 2009.
- Moulinas, R. « Diderot et le Juif d'Avignon. A propos d'un passage du "Neveu de Rameau." » *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 70e Année, No. 4 (Jul. - Aug., 1970), 598-602.
- Nadler, Steven. *A Book Forged in Hell : Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011.
- Nakagawa, Hisayasu. *Des Lumières et du comparatisme : Un regard japonais sur le XVIIIe siècle*. Paris : PUF, 1992.
- Niklaus, Robert. « Les "Pensées Philosophiques" de Diderot et les "Pensées" de Pascal, » *Diderot Studies*, Vol. 20 (1981), 201-217.

- Norton, Brian Michael. *Fiction and the Philosophy of Happiness: Ethical Inquiries in the Age of Enlightenment*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 2012.
- Ogrodnick, Margaret. *Instinct and Intimacy: Political Philosophy and Autobiography in Rousseau*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Pagden, Anthony. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Paknadel, Félix. « Lettre concernant l'Enthousiasme de Shaftesbury. » In *L'enthousiasme dans le monde anglo-américain aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Actes du Colloque - Société d'études anglo-américaines des 17e et 18e siècles, (1989), 109-119.
- Parker, Noel. « Religion and Politics : Voltaire's and Rousseau's Enlightenment Strategies, » *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, 7:1 (2006), 93-115.
- Pellerin, Pascale. « Naigeon : une certaine image de Diderot sous la Révolution, » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* (2000), 25-44.
- Pérol, Lucette. « Les idées de Diderot sur l'Empire à l'épreuve du voyage en Russie, » *Siècles* [En ligne], 17 | 2003, mis en ligne le 16 juillet 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : [http:// siecles.revues.org/2668](http://siecles.revues.org/2668), 91-109.
- Pitassi, Maria-Critina. « Le catéchisme de Jacob Vernes ou comment enseigner aux fidèles un 'christianisme sage et raisonnable,' » *Dix-huitième Siècle*, n°34, *Christianisme et Lumières* (2002), 213-223.
- Pomeau, René. *La Religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1969.
- Potulicki, Elizabeth B. *La Modernité de la pensée de Diderot dans les œuvres philosophiques* (Paris : Librairie Nizet, 1980).
- Renwick, John. "Voltaire and the Politics of Toleration." In *The Cambridge Companion to Voltaire*. Edited by Nicholas Cronk, 179-192. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Rex, Walter E. "On the "Sufficiency" of Diderot's (?) De la suffisance de la religion naturelle." *Journal of the History of Philosophy*, Volume 18, Number 4, October 1980, 445-448.
- Rey, Roselyne, « La Morale introuvable, » in *Autour du Neveu de Rameau de Diderot*. Paris : Librairie Honoré Champion, 1991, 59-87.
- Roca, S Balet. « le Déisme anglais et le problème de la religion de Voltaire ». 29-38
<http://studylibfr.com/doc/6381248/le-deisme-anglais-et-le-probleme-de-la-religion-de>

Rosenblatt, Helena. *Rousseau and Geneva: From the First Discourse to The Social Contract, 1749-1762*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Russo, Elena. "Slander and Glory in the Republic of Letters: Diderot and Seneca Confront Rousseau." *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 1, no. 1 (May 1, 2009), 1-12. <http://arcade.stanford.edu/rofl/slander-and-glory-republic-letters-diderot-and-seneca-confront-rousseau>

---. *Styles of Enlightenment : Taste, Politics, and Authorship in Eighteenth-Century France*. Baltimore : The John Hopkins University Press, 2007.

Sadrin, Paul. *Nicolas-Antoine Boulanger (1722–1759) ou avant nous le déluge*. Oxford : The Voltaire Foundation, 1986.

Salaün, Franck, *L'Autorité du discours : recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*. Paris : Honoré Champion éditeur, 2010.

---. « Le beau rôle ? Autoportraits de Diderot en philosophe, » *La Figure du philosophe dans les lettres anglaises et françaises (XVI-XVIIIe siècles)*, 137-156. Sous la direction d'Alexis Tadié. Paris : Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010.

---. *Le Genou de Jacques : Singularités et théorie du moi dans l'œuvre de Diderot*. Paris : Hermann éditeurs, 2010.

Sanders, Scott M. "Sound and Sensibility in Diderot's 'Le Neveu de Rameau,'" *Music and Letters*, Volume 94, Number 2, (May 2013), 237-262.

Schober, Angelika. « Diderot et Nietzsche, » *Diderot Studies*, Vol. 25 (1993), 89-107.

Scott, John T. "Pride and Providence: Rousseau's Dialogue with Voltaire in the Lettre à Voltaire sur la providence," In *Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*. Edited by Mostefai, Ourida and John T. Scott, 115-136. Amsterdam: Éditions Rodopi, 2009.

Seillière, Ernest. *Madame Guyon et Fénelon : précurseurs de J.-J. Rousseau*. Paris : Librairie Félix Alcan, 1918.

Sheehan, Jonathan. *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

---. "Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay," *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 4 (October 2003), 1061-1080.

Sorkin, David. *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.

- Souviron, Marie. « La ‘crise mystique’ du jeune Diderot, » *Dix-huitième siècle*, n19 (1987), 313-326.
- . « Diderot, Langres et la religion, » *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n°4 (1988), 7-36.
- Starobinski, Jean. *L'Œil vivant : Corneille, Racine, La Bruyère, Rousseau, Stendhal*. Édition augmentée. Éditions Gallimard, 1961/1999.
- . *Le remède dans le mal: Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris : Gallimard, 1989.
- . *Transparence et l'obstacle*. Paris : Librairie Plon, 1957.
- . *Diderot dans l'espace des peintres suivi de Le Sacrifice en rêve*. Paris : Réunion des musées nationaux, 1991.
- . *Diderot, un diable de ramage*. Paris : Gallimard, 2012.
- Stalnaker, Joanna. “Diderot’s Brain.” In *Mind, Body, Motion, Matter: Eighteenth-Century British and French Literary Perspectives*. Edited by Mary Helen McMurrin and Alison Conway. Toronto: University of Toronto Press, 2016, 230-253.
- Stenger, Gerhardt. « *Le Neveu de Rameau* ou l'impossible morale », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [En ligne], 52 (2017), 71-86.
- . *Nature et liberté chez Diderot après l'Encyclopédie*. Paris : Universitas, 1994.
- . *Diderot: le combattant de la liberté*. Paris: Perrin, 2013.
- . «Liberty and toleration: Locke, Voltaire and ‘laïcité à la française’. » In *Locke's Political Liberty: Readings and Misreadings*. Edited by Christophe Miqueu, Christophe, Chamie, Mason, 83-94. Oxford : Voltaire Foundation, 2009.
- Stewart, Carol. *The Eighteenth-Century Novel and the Secularization of Ethics*. Taylor and Francis, 2010.
- Strauss, D.F. and Ch. Ritter. « Le Déisme de Voltaire, » *Théologie et Philosophie*. Vol. 3 (1870), 576-594.
- Strauss, Leo. « On the Intention of Rousseau. » *Social Research*, Vol. 14, No. 4 (December 1947), 455-487.
- Strayer, Brian E. *Suffering Saints: Jansenists and Convulsionnaires in France, 1640 – 1799*. Portland, Ore.: Sussex Academic Press, 2008.

- Suratteau, Jean. « Cosmopolitisme et patriotisme au siècle des Lumières, » *Annales historiques de la Révolution française*, n°253 (1983), 364-389.
- Swatos, William H, Jr; Christiano, Kevin J. "Secularization theory: The course of a concept," *Sociology of Religion*; Washington Vol. 60, Iss. 3, (Fall 1999), 209-228.
- Tackett, Timothy. *The Coming of the Terror in the French Revolution* (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2015.
- . *When The King Took Flight*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Tarin, René. *Diderot et la Révolution Française: controverses et polémique autour d'un philosophe*. Paris : Champion, 2001.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard: Harvard University Press, 2007.
- Texte, Joseph. *Jean-Jacques Rousseau et Les Origines du cosmopolitisme littéraire : Étude sur les relations littéraires de la France et de l'Angleterre au XVIIIe siècle*. Paris : Hachette, 1895.
- Thomas, Ruth P. Review of *Autour du Neveu de Rameau de Diderot* de Anne-Marie Chouillet. *The French Review*, Vol. 66, No. 4 (Mar., 1993), 668.
- Tricaud, François. « "Homo homini Deus", "Homo homini Lupus": Recherche des Sources des deux formules de Hobbes. » In *Hobbes-Forschungen*. Edited by R. Koselleck, and R. Schnur. Berlin: Duncker & Humblot, 1969, 61-70.
- Trousseau, Raymond. *Diderot*. Paris : Presses Paris Sorbonne, 2005.
- Tschannen, Olivier. *Les théories de la sécularisation*. Genève : Librairie Droz, 1992.
- Tsien, Jennifer. "Diderot's Battle against Books : Books as Objects during the Enlightenment and Revolution," *Distinctions That Matter/Fictions Économiques*, en ligne, (np) 13-1 (2015). <http://journals.openedition.org>
- Tugnoli, Claudio. « Theodicy of Jean-Jacques Rousseau, » *European Scientific Journal*. vol.12, No.29 (October 2016), 10-28.
- Van Damme, Stéphane. "Philosophe/philosopher" in *The Cambridge Companion to the French Enlightenment*. Edited by Daniel Brewer. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 153-166.
- Van Kley, Dale. *The Religious Origins of the French Revolution: From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*. New Haven, Ct: Yale University Press, 1999.

- . "Christianity as Casualty and Chrysalis of Modernity: The Problem of Dechristianization in the French Revolution." *The American Historical Review*, Vol. 108, No. 4 (October 2003), pp. 1081-1104.
- Vartanian, Aram. "Diderot's Rhetoric of Paradox, or, The Conscious Automaton Observed," *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 14, No. 4 (Summer, 1981), 379-405.
- Vernière, Paul. « La Critique biblique dans l'encyclopédie et ses sources spinozistes », *Revue de synthèse*, 1951, 68-77.
- Vincent, Charles. *Diderot en quête d'éthique (1773-1784)*. Paris : Classiques Garnier, 2014.
- Viroli, Maurizio. "Rousseau and Machiavelli: Two Interpretations of Republicanism." In *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, eds. Helena Rosenblatt and Paul Schweigert. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 7-28.
- Volpilhac-Auger, Catherine. « Débats et polémiques autour de L'Esprit des lois, » *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*. 1 (N° 35) (2012), 3-11. DOI 10.3917/rfhip.035.0003
- Vovelle, Michel. *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'An II*. Paris : Hachette, 1976.
- De Waele, M. « Pour la sauvegarde du roi et du royaume: L'expulsion des jésuites de France à la fin des guerres de religion ». *Canadian Journal of History*, 29(2), (1994): 267-280. <https://search.proquest.com/docview/194319927?accountid=8268>
- Wagner, Nicolas. « Sur un conte du Neveu de Rameau: 'Le Renégat d'Avignon.' » *Travaux de Linguistique et de Littérature Publiés par le Centre de Philologie et de Littérature*. Vol.16(2) (1978), 19-25.
- Waterlot, Ghislain. « Du politique à l'intime, approfondissement et repli de la pensée religieuse de Rousseau, » *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903-), Vol. 158(Janvier-Février-Mars 2012), 29-42.
- Wertz, S. K. "Taste and Food in Rousseau's Julie, or the New Heloise." In *The Journal of Aesthetic Education*, Volume 47, Number 3, (Fall 2013), 24-35.
- Woodbridge, John Dunning. "An 'Unnatural Alliance' for Religious Toleration: The Philosophes and the Outlawed Pastors of the 'Church of the Desert,'" *Church History*. Volume 42, Issue 4 (December 1973), 505-523.
- Wright, J Kent. « Rousseau and Montesquieu. » In *Thinking with Rousseau: From Machiavelli to Schmitt*, eds. Helena Rosenblatt, Paul Schweigert. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 63-91.

Young, B. W. « Religious History and the Eighteenth-Century Historian » *The Historical Journal*, Vol. 43, No. 3 (Sep., 2000), pp. 849-868.

Zimmermann, Eléonore M. « 'Vertu' dans La Nouvelle Héloïse, » *Modern Language Notes*, Vol. 76, No. 3 (Mar., 1961), 251-259.