

Christiane MERVAUD et Jean-Marie SEILLAN éd., *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes, Hommage à Marie-Hélène Cotoni*, Paris, L'Harmattan, 2008. Un vol. de 446 p.

Depuis que Marie-Hélène Cotoni s'est fait connaître des dix-huitiémistes par sa thèse magistrale, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie des Lumières* (SVEC, 220, 1984), elle a multiplié les travaux fructueux : il ne faut pas moins de vingt-deux pages serrées pour établir la bibliographie de ses publications. L'ampleur de ses recherches se trouve reflétée dans la largeur du panorama exploré par les trente-deux contributions que comporte le stimulant volume d'essais que lui ont offert ses collègues réunis sous la direction de deux de ses plus proches amis, Christiane Mervaud et Jean-Marie Seillan. Le titre choisi pour ce recueil illustre à merveille les relations ambiguës que les Lumières entretiennent avec les valeurs chrétiennes : deux pôles entre lesquels oscillent les différentes contributions qui, toutes, se rattachent étroitement aux recherches de Marie-Hélène Cotoni.

L'ouvrage se compose de trois parties : la première explore ce qu'on peut appeler le premier XVIII^e siècle avec Challe, Montesquieu, l'abbé Prévost, La Baumelle, Louis Racine... La deuxième rassemble une série de variations autour des écrits de Voltaire. La troisième réunit des études portant sur la fin du XVIII^e siècle, avec d'Alembert, et sur les successeurs des philosophes, Chateaubriand, Maine de Biran et Max Stirner.

En préambule, Nicolas Cronk (« Voltaire et la *Sainte Cène* de Huber : parodie et posture », p. 23-34) examine la complexité des messages véhiculés par la toile en apparence parodique de Jean Huber reproduite sur la couverture du volume. Nicolas Cronk analyse comment le peintre, sans doute guidé par Voltaire ou par Grimm, réunit autour d'une même table, vers 1772, l'ensemble du camp philosophique rassemblé tel que Voltaire le rêvait après 1770. Inspiré de la *Dernière Cène* de Léonard de Vinci, mais vidé de sa substance chrétienne, le tableau présente l'apothéose de Voltaire conversant au milieu de ses disciples, les philosophes, tel une réincarnation de Jésus, le premier des déistes.

PREMIÈRE PARTIE

Deux contributions s'attachent aux valeurs de Robert Challe, le polygraphe de génie – philosophe, romancier, voyageur – auquel s'est aussi intéressée Marie-Hélène Cotoni. L'enquête que mène Geneviève Artigas-Menant (« Questions sur les valeurs de Challe », p. 37-51) se fonde sur l'examen de trois thèmes, l'honneur, la vertu et la charité : elle met en évidence l'unité de la pensée challienne et montre que, dans l'ensemble de son œuvre, Challe s'attache à reconstruire une morale personnelle et sociale privée de référence au sacré. La Révélation s'avère pour lui un postulat inutile et indéfendable. Les valeurs chrétiennes ne sont des valeurs challiennes que si elles s'avèrent des lois naturelles, compatibles avec l'intérêt de la société, sinon il faut les ignorer. La charité évangélique, par exemple, finissant par encourager les fainéants et les fripons, se révèle un non-sens social. Pour Challe, il faut dès lors obliger ces « parasites » à travailler : l'intérêt collectif l'emporte sur toute autre considération. C'est donc au nom d'une morale universelle, naturelle et que chaque homme trouve au fond de son cœur, que Challe récuse la morale religieuse traditionnelle.

Cependant, par fidélité à une forme de christianisme primitif, Challe rêve d'établir un contact direct avec son créateur. Cette adoration, qui se refuse à n'être qu'un acte de contemplation mystique, exige l'action comme seul moyen de manifestation.

En outre, Challe rejoint la critique biblique propre à la pensée libertine et aux manuscrits philosophiques clandestins en affirmant qu'un fonds de vérité originelle aurait été détourné au profit d'une doctrine obscure répondant à des intérêts politiques et économiques particuliers.

Pour sa part, Maria Susana Seguin (« Message chrétien et religion naturelle chez Challe », p. 53-61) rappelle, elle aussi, que la critique challienne de la Bible se rapproche de celle que pratiquent les libertins du temps. Comme eux, Challe refuse d'aborder le Livre saint comme un livre dicté par Dieu : trop d'incorrections et d'incertitudes en ont altéré le sens. Par ailleurs, le spectacle offert par le christianisme du XVII^e siècle suscite son indignation : à ses dires, le but du « papisme » réside dans la domination des esprits et dans l'appropriation des richesses. Partant de là, Challe retrouve des accents dignes du christianisme originel. Maria Susana Seguin souligne la proximité paradoxale du système philosophique proposé par Challe avec l'enseignement du Christ qui dénonçait les excès et les erreurs de la religion fossilisée de son temps. Challe joue le Christ contre l'Église : Jésus a prêché une morale juste remplie de bon sens, mais il n'était ni Dieu, ni son envoyé. Challe refuse tout rite et récuse tout intermédiaire entre l'homme et Dieu. Il ne reste qu'une adoration privée et une morale de la bienfaisance fondée sur l'exercice libre de la vertu, ce qui doit entraîner à terme le bonheur des individus et de la société en général.

Tandis que Geneviève Artigas-Menant soulignait que les valeurs morales chrétiennes ne sont adoptées dans le système de Challe que si elles font la preuve de leur utilité sociale, Maria Susana Seguin met en évidence une adhésion spontanée à l'attitude contestatrice de Jésus en son temps.

Trois contributions s'attachent à cerner sous divers angles l'originalité de la pensée de Montesquieu. Béatrice Perigot (« Les Troglodytes de Montesquieu : une utopie entre loi naturelle et loi divine », p. 63-74) revisite de façon originale le mythe élaboré par Montesquieu en montrant tout ce que ce dernier doit, dans sa réflexion sur l'organisation sociale, à la culture antique, aux références bibliques et aux apports de la Renaissance. Béatrice Perigot montre qu'à la différence de Montaigne ou de Rousseau, Montesquieu n'idéalise pas les sociétés primitives et que loin de parer le système républicain de toutes les vertus, le sage de La Brède juge que « ce n'est pas le régime politique qui fait les hommes mais les hommes qui font le régime ». Montesquieu met en place une allégorie dans laquelle « Les actes ne sont pas jugés par rapport à un critère moral extérieur, mais par rapport à leur efficacité dans les faits ». La justice doit son évidence à son efficacité sociale et politique et non à sa conformité avec un prescrit d'ordre religieux. Pour sa part, Jacques Pereira (« Religion vraie, religions fausses : les voies du droit naturel selon Montesquieu », p. 75-92) refuse d'entrer dans l'intimité métaphysique de Montesquieu, mais démontre que, dans ses essais, son « talent [...] réside dans la manière dont il récupère intégralement la force du religieux tout en le vidant de son contenu de transcendance ». La réflexion politique et sociologique de Montesquieu conserve des vertus morales et sociales – l'*amour* et l'*égalité* – qui puisent leur source dans le fonds chrétien mais elle ouvre aussi, de façon inattendue, la voie à une théorie des droits de l'homme qui ne doit plus rien à l'hypothèse religieuse. Partant d'un point de vue totalement différent, Laurent Versini (« Christianisme de Montesquieu », p. 93-104) dénonce le préjugé qui veut que Montesquieu et Voltaire mènent un même combat contre le christianisme et l'Église, parce que tous deux pratiqueraient une critique biblique similaire, dénonçant de la même manière le pape, les moines et l'intolérance des convertisseurs espagnols et portugais. S'appuyant sur les *Pensées*, le *Spicilège* et les *Voyages* de Montesquieu, Laurent Versini met en évidence l'orthodoxie de l'auteur de *L'Esprit des lois*, souligne la solidité de ses connaissances bibliques et observe que son Dieu, une « providence qui veille sur nous et fait notre bonheur », se fait connaître « par sentiment ». Paradoxalement, si les carnets intimes de Montesquieu le montrent très réservé sur les miracles, ils le montrent capable d'oraisons spontanées, respectueux de sainte Thérèse d'Avila et de Madeleine de Pazzi. Le prétendu scepticisme ou l'indifférence en matière religieuse, véhiculés par une critique routinière, ne résistent pas à l'analyse de ces documents peu connus et peu exploités.

On sait les romans de l'abbé Prévost pénétrés de références religieuses et de débats métaphysiques. Analysant un passage célèbre de *Manon Lescaut*, Antony Mckenna (« La réalité des plaisirs, la plénitude du sentiment : Prévost, lecteur de Malebranche, de Bayle et de Pascal », p. 105-123) découvre tout ce que le jeu dialogique qui oppose Des Grieux à Tiberge sur le sens de la passion doit à la controverse qui opposa un temps le grand Arnauld au Père Malebranche allié pour la circonstance à Bayle. « Tous les romans [de Prévost] peuvent être lus comme un itinéraire spirituel : [...] les aventures du héros permettent à l'auteur d'évoquer des thèmes issus des *Pensées* de Pascal, parfois développés par Malebranche : le fond d'inquiétude et d'ennui, le divertissement et le "vide du cœur", le goût de la retraite et le dégoût du monde. La peinture de la condition humaine rappelle la solitude de l'homme perdu qui cherche à se retrouver, mais qui n'en a point d'espérance ». D'accord avec Malebranche, l'abbé Prévost est convaincu de l'innocence des passions.

Il est très rare qu'on puisse connaître les sentiments des adolescents du XVIII^e siècle. François Bessire (« La formation très catholique d'un "philosophe" : La Beaumelle au collège d'Alès d'après sa correspondance (1734-1742) », p. 125-136) souligne l'importance d'une correspondance de collégien, heureusement conservée et publiée depuis peu. Durant les huit années où il est resté interne au collège de l'Enfance de Jésus à Alès, le jeune La Beaumelle a régulièrement écrit à sa famille. L'ensemble de ces lettres reflète à la fois l'épanouissement intellectuel, dû à une méthode d'enseignement calquée sur celle des jésuites, et une formation religieuse destinée à transformer un fils de huguenot en catholique fervent. On y découvre comment l'institution scolaire concilie l'ouverture culturelle et l'éveil de la sensibilité au conditionnement idéologique.

Deux contributions montrent de façon lumineuse jusqu'où des tenants de l'orthodoxie peuvent se laisser séduire par le chant des sirènes philosophiques. Sylvain Menant (« *La Religion*, de Louis Racine et la philosophie de son temps », p. 137-151) examine un cas fascinant de rencontre entre les valeurs chrétiennes et les Lumières françaises. Il montre comment Louis Racine, le fils du grand tragique, un temps condisciple de Voltaire au collège Louis-le Grand, se trouve très bien informé sur la pensée hétérodoxe de son temps. Proche des philosophes par sa culture et par sa méthode, ce poète métaphysicien se sépare d'eux sur la question de la morale et la notion du bonheur. Fréquemment, il répond aux libertins et aux clandestins en se référant aux arguments formulés par Pascal. La foi de Louis Racine est non seulement profonde, mais qui plus est, la religion se justifie, à ses yeux, par son utilité morale et sociale.

Sylviane Albertan-Coppola (« Les rééditions du *Déisme réfuté par lui-même*, de l'abbé Bergier, ou comment "se rapprocher des principes des incrédules, sans les adopter" », p. 201-210) observe le cas troublant de l'abbé Bergier, connu comme un défenseur de l'orthodoxie pour sa *Certitude des preuves du christianisme* (1767). Dans le *Déisme réfuté par lui-même*, il entreprend de réfuter les théories de Jean-Jacques Rousseau, mais l'examen des rééditions successives qu'il donne de cet ouvrage montre qu'il est lui-même progressivement contaminé par les idées de son adversaire au point de devenir suspect aux autorités religieuses de son temps.

Bertram Schwartzbach (« Les valeurs peu catholiques d'une marquise au siècle des Lumières », p. 153-165) confronte l'attitude de la marquise du Châtelet à celle de Voltaire. Si dans ses *Examens de la Bible*, la marquise fait passer au crible de sa raison le Livre saint, son absence de références historiques et son manque de sens du relativisme ne lui permettent pas de comprendre, à la différence de Voltaire, que certaines prescriptions sont liées à l'état social du milieu dans lequel elles ont été formulées. De plus, l'*Évangile*, ayant été prêché, comme elle l'a écrit, à « la lie du peuple », ne peut qu'être disqualifié aux yeux d'une aristocrate acquise aux valeurs de son milieu et qui n'entend pas se soumettre à des prescriptions morales archaïques ou populaires. Néanmoins, ces *Examens de la Bible*, création littéraire et reflet de

l'esprit d'une caste, ne renvoient peut-être pas aux sentiments personnels de la marquise qu'elle a exprimés dans d'autres écrits.

L'*Histoire de Jan l'an prés*, de l'abbé Jean-Baptiste Fabre constitue l'un des rares récits rédigés en occitan au XVIII^e siècle. Ce roman divertissant s'inspire certainement de *Manon Lescaut*, mais l'intrigue laissée « ouverte » met l'accent sur la liberté de choix du protagoniste. Les références aux *Évangiles* et à l'*Apocalypse* permettent de comprendre que l'abbé Fabre transforme un « roman » en une « sorte d'exercice spirituel » présenté sous une forme divertissante (Rémy Gasiglia « La Nuit du carrefour ou la signification religieuse de L'*Histoire de Jan l'an prés*, de l'abbé Jean-Baptiste Fabre », p. 167-173).

Laurence Viglieno (« Wolmar ou le paradoxe de l'athée vertueux », p. 185-199) souligne que le paradoxe de l'athée vertueux, formulé au début du XVIII^e siècle par Pierre Bayle, ne retint pas l'attention des romanciers, à l'exception du seul Jean-Jacques Rousseau qui en fit un personnage romanesque. S'inspirant du caractère de son ami Diderot, il créa dans M. de Wolmar un personnage complexe rappelant un sage antique, surtout marqué par le scepticisme. La religion établie l'aurait mené au doute par ses dogmes et ses rites. Mais le système rationnel de M. de Wolmar, proche de l'ataraxie, sera progressivement ébranlé par le comportement de Julie et de Saint-Preux qui sauront lui prouver par l'expérience de leur vie que l'homme est davantage guidé par ses passions que par la raison, que l'intérêt peut céder la place à l'amour ou à l'amitié et que la raison se révèle insuffisante à rendre compte de la totalité de l'expérience humaine. Il n'empêche que Rousseau s'est refusé à présenter la « conversion » M. de Wolmar, cette « conversion », si « conversion » il y a, restant en dehors du roman.

DEUXIÈME PARTIE

Jean Dagen (« Que la Création est impensable : Voltaire entre Newton et Kant », p. 213-227) confronte de façon très suggestive Voltaire, Newton et Kant. Il montre avec brio qu'au contraire de Newton et de Kant qui réussissent, quoique difficilement, à ménager une place à la cosmogonie traditionnelle dans les systèmes qu'ils élaborent pour rendre compte de la formation de l'univers, Voltaire, qui dénonce systématiquement les textes bibliques, n'est convaincu par aucun des systèmes scientifiques de son temps. À ses yeux, le seul problème qui vaille consiste à organiser au mieux le monde dans lequel nous vivons, à rechercher le bonheur ; et pour le reste, il convient de garder pour soi les explications métaphysiques qui ne peuvent entraîner que des querelles sans fin. Voltaire évacue les problèmes métaphysiques posés par la création pour ne s'occuper que du monde tel qu'il est. Dénonçant l'incohérence de l'histoire biblique de la création d'Adam, il disqualifie *de facto* « la faute d'Adam et d'Ève », une des bases de la conception judéo-chrétienne du monde. Jean Dagen conclut : « Le progrès des sciences, Voltaire l'écrit, ne suffit pas à libérer l'esprit ni à faire le bonheur des hommes ».

Anna Jaubert (« Au plaisir du conte, la quête du sens selon Voltaire », p. 229-238) souligne le plaisir inhérent à la narration voltairienne : « Raconter c'est démontrer quelque chose en donnant du plaisir en plus ». Les valeurs que prône Voltaire dans ses contes sont « la modestie, l'ouverture d'esprit, la générosité, la compassion, la fidélité, le dévouement aux amis et le désir de justice » (p. 234), toutes valeurs « chrétiennes » qui se trouvent « réévaluées, dans le discours voltairien, en fonction de leurs effets ». La quête du sens cède souvent la place à la quête du bonheur : le sage doit renoncer à comprendre le pourquoi des choses, ce qui sous un autre angle nous ramène à l'une des conclusions qu'avait émises Jean Dagen.

S'inscrivant dans la postérité de *La Religion de Voltaire*, thèse fondamentale de René Pomeau (1954), Claudine Lavigne (« Quelques variations de Voltaire autour de la figure de Jésus », p. 239-247) revient sur la façon dont l'image de Jésus se modifie sous la plume de

Voltaire en fonction de la manière dont il le prend pour cible ou dont il l'associe à ses combats. Jésus est tantôt un personnage ridicule, tantôt un réformateur qui, s'il devait revenir, s'opposerait à l'Église du XVIII^e siècle, tantôt un déiste, auquel Voltaire s'identifie, en butte à l'opposition de ses contemporains.

Christiane Mervaud (« Voltaire et les pécheresses des *Évangiles* : la femme adultère et la courtisane repentante », p. 249-262) rappelle qu'au temps de Voltaire la justice civile intégrait une forte composante religieuse et que des versets de la Bible servaient encore à justifier des décisions judiciaires. Voltaire dénonce cette confusion tout en exploitant, en faveur du divorce, l'histoire de la femme adultère rapportée dans l'*Évangile* de saint Jean. Comme sa reprise de l'épisode évangélique est amputée de toute valeur religieuse, Voltaire le désacralise *de facto* et ne laisse aucunement espérer une rémission des péchés. Par ailleurs, feignant de vouloir défendre la vision catholique qui présente Marie-Madeleine en pécheresse repentante, Voltaire rappelle avec complaisance les légendes qui courent sur sa vie de débauche et ses relations supposées avec le Christ. Ces deux épisodes, privés de leur signification religieuse, se retrouvent donc dans l'arsenal voltairien.

Très sensible aux problèmes posés par la relation de Voltaire avec son propre père – qu'il « tue » symboliquement en choisissant de s'appeler Voltaire –, José-Michel Moureaux (« La Marie de François-Marie », p. 263-276) examine la façon dont l'ancien élève des jésuites aborde la figure de Marie. D'abord désarmé de constater que sa mère à lui n'était pas une émule de la Marie des *Évangiles*, le bâtard de Rochebrune réfléchit sur la virginité de la Vierge et cette réflexion s'apparente à un fantasme. Après 1765, la stratégie de Voltaire le pousse à accorder beaucoup de crédit à un récit issu des milieux juifs de Palestine, le « *Liber Toldos Jeschu* », qui présente Jésus comme un bâtard ce qui permet au philosophe de mettre en question la crédibilité des *Évangiles*.

Roland Mortier (« Les “variations pauliniennes” de la correspondance de Voltaire », p. 277-285) examine l'ambivalence des sentiments, attirance et répulsion, que Voltaire éprouve pour la figure de saint Paul. Tantôt Voltaire ridiculise l'apôtre pour son enseignement et son tempérament, ce qui lui permet de se gausser du séducteur de la fille de Gamaliel pris sur le fait – mésaventure qui, je le rappelle, survint aussi, en 1713, au maladroît François-Marie Arouet, amoureux d'Olympe du Noyer. Tantôt Voltaire identifie l'apôtre à Jean-Jacques Rousseau. Tantôt enfin il jalouse ce « double » de lui-même qui a réussi dans l'Église primitive, ce que lui-même rêvait de faire parmi les philosophes.

Parmi les “philosophes” dont les apologistes du catholicisme se servent au cours du XVIII^e siècle pour réfuter les déistes et les matérialistes, saint Augustin occupe une place de choix. Huguette Krieff (« Voltaire face à saint Augustin, ou les évidences de la lumière naturelle », p. 287-300) explique de façon très convaincante pourquoi Voltaire veut le disqualifier en tant que philosophe chrétien – ses spéculations fondées sur la Révélation n'appartiennent pas au même registre que les raisonnements fondés sur la lumière naturelle – et comment il veut présenter les théories et les prises de position théologiques de saint Augustin non comme des absolus mais comme des réactions purement occasionnelles liées à des débats posés dans la chrétienté d'Afrique du Nord dans les années 400.

Jerome Vercruysse et Gilles Plante éditent des autographes inédits. Le premier publie le brouillon d'une lettre conservée à l'état de projet dans les archives de la Maison de Ligne et que le prince destinait à Voltaire (« Le christianisme philosophique du prince de Ligne : une apostrophe à Voltaire », p. 323-327). Cette apostrophe, sans doute rédigée entre 1766-1768, révèle les sentiments religieux du prince qui se montre tout prêt à partager le *théisme* de son correspondant tout en lui avouant qu'il lui est impossible, psychologiquement, de se séparer d'un christianisme minimal. Gilles Plante (« Mme de Buchwald et le dernier écho inédit de la duchesse Louise-Dorothee de Saxe-Gotha », p. 329-339) a mis la main sur une lettre inédite adressée à Voltaire par la confidente et amie de la duchesse Louise-Dorothee de Saxe-Gotha,

Mme de Buchwald, le 3 septembre 1767, sept semaines avant le décès de la duchesse. Mme de Buchwald y remercie Voltaire de l'envoi de la *Défense de mon oncle* (juin 1767). Gilles Plante en profite pour rappeler les relations amicales de Voltaire et de la duchesse de Saxe-Gotha, relations établies depuis 1753 et qui ne connaissent aucun refroidissement, en dépit des intermèdes La Baumelle.

Enfin Geneviève Salvan (« *Sectes et sectateurs* dans le *Traité sur la tolérance* de Voltaire. Enquête lexicologique et étude stylistique », p. 311-321) examine le rôle de l'étymologie populaire dans l'évolution du sens des mots *sectes* et *sectateurs*. Elle attire l'attention sur le rôle que Voltaire a pu jouer dans l'évolution du sens de ces mots vers leur sens actuel.

TROISIÈME PARTIE

Olivier Bloch (« L'antichristianisme des *Lettres à Sophie* », p. 343-350) se penche sur les *Lettres à Sophie*, recueil anonyme de textes antichrétiens rédigés vers 1770. Ce volume d'origine protestante est marqué par le procédé de la rétorsion qui consiste à reprendre les arguments de l'adversaire pour les retourner contre lui. Le plan en trois parties est réalisé gauchement. Dans une première partie, s'inspirant d'un opuscule posthume d'Addison, *Evidences of the Christian Religion* » (1730), et de sa traduction française due au lausannois Gabriel seigneur de Corrévon (1757), l'auteur se propose de réfuter les preuves de « fait » alléguées par les chrétiens : il traite les évangélistes d'imposteurs et met en question la mission du Christ. La seconde partie rassemble des objections contre l'immortalité de l'âme, mais l'auteur s'y interroge surtout sur les origines de cette question. La troisième partie, qui aurait dû traiter le thème de l'existence de Dieu, est restée à l'état embryonnaire, ce qui explique la frustration d'Olivier Bloch qui regrette que ce recueil ne s'enrichisse d'aucun développement philosophique personnel.

Jacques Domenech (« François d'Assise en Égypte : une épopée du Père Romain Joly dans le "goût philosophique" de *La Henriade* de Voltaire », p. 351-362) montre que *L'Égyptiade* du capucin Romain Joly, épopée savante consacrée à l'exaltation du voyage de saint François d'Assise en Égypte au temps de la cinquième croisade, se situe à mi-chemin entre *La Henriade* dont elle emprunte des thèmes et les formes et la nostalgie d'un christianisme originel qu'exaltera Chateaubriand. Dans ce poème, Méléidin, sultan d'Égypte, modèle de courage et de tolérance inspiré par le déisme voltairien, refuse d'offrir le martyre à saint François venu sur les bords du Nil pour le convertir ; ce faisant, le sultan vole la vedette au héros du père Romain Joly.

Olivier Ferret (« *Charité et bienfaisance* dans les éloges, par d'Alembert, des "prélats académiciens" », p. 363-383) rappelle qu'après sa désignation comme secrétaire perpétuel de l'Académie française, d'Alembert s'attela à la rédaction de l'*Histoire des membres de l'Académie française morts depuis 1700*. Cet ouvrage historique reflète les tensions qui divisaient l'Académie depuis que les philosophes y étaient devenus majoritaires. La création et l'emploi d'un nouveau vocabulaire reflètent les options idéologiques de d'Alembert, proches de celles du déiste Voltaire. La *charité*, par exemple, vertu théologique qui associait l'amour de Dieu et du prochain se trouve remplacée par un néologisme dû à l'abbé de Saint-Pierre : la *bienfaisance*. Par ailleurs, les philosophes pouvaient envisager de « récupérer » certains prélats dont l'attitude « humaniste » s'opposait à celle d'autres désignés comme des « fanatiques [...] avilis par une stupide ignorance ». Ces prélats « philosophes » se voient décerner la qualité de *bienfaisants* dans un espace mental où « la morale prend le pas sur la théologie », où l'on peut « séparer ce qui relève de l'autre monde de ce qui engage le commerce terrestre avec les autres hommes ».

S'inscrivant dans le prolongement de sa communication publiée dans le N° 11 de *La Lettre clandestine* (2002), la contribution d'Alain Sandrier (« Les Catéchismes de

l'irréligion », p. 385-398) confronte le catéchisme de Paris (1757) à trois catéchismes anticatholiques des années 1790 : le *Catéchisme du curé Meslier* publié par Sylvain Maréchal, dont l'insolence ironique fait voler en éclats les différents points de la dogmatique catholique, *La Religion sans prêtre, ou le catéchisme de l'honnête homme* (1787) et *Le Catéchisme des Christicoles ou les vraies réponses aux questions du prêtre* (1798). Il examine ensuite les *Eléments de la morale universelle* (1789), ouvrage attribué à d'Holbach. Cette « compilation de vérités rebattues » recueille beaucoup moins d'écho que les trois parodies précédentes ou que les catéchismes de Voltaire qui s'étaient multipliés depuis *Le Catéchisme de l'honnête homme* (1763).

Odile Gannier (« L'Arrivée de l'Évangile à Tahiti : l'automne de la bonne Nature », p. 399-412) se penche sur l'attitude ambivalente de l'Occident envers Tahiti. Alors que Bougainville et Diderot croyaient voir s'incarner dans l'île les vertus de la bonne nature et y découvraient « le jardin d'Eden » ou « les champs Élysées », les voyageurs qui leur succèdent observent très rapidement que les indigènes sont naturellement paresseux, indolents et voleurs, qu'ils pratiquent l'anthropophagie, les sacrifices humains et même l'infanticide. L'arrivée des missionnaires, coïncidant avec des guerres tribales locales, permit à un clan de s'appuyer sur les Occidentaux pour s'emparer du pouvoir moyennant une conversion du chef triomphant, ce qui modifia profondément les mœurs locales, même si certaines traditions furent préservées.

Arnoux Straudo (« Un héritage tardif des Lumières : le jugement de Maine de Biran sur Pascal », p. 413-420) examine la façon dont Maine de Biran articule sa réflexion sur les *Pensées* de Pascal autour de trois axes : la connaissance, l'anthropologie et les questions religieuses. Si Maine de Biran observe bien l'importance que Pascal accorde à la raison, il ne peut comprendre que ce dernier suppose que le passage de la raison à la foi nécessite une intervention divine, la grâce. Par ailleurs, confiant dans le développement des sciences, Maine de Biran condamne fermement le scepticisme de l'auteur des *Pensées* : pour lui, la compréhension du monde matériel est à la portée de l'esprit humain. Pour un héritier des Lumières totalement étranger à l'idée de faute et à la nécessité d'un rédempteur, le péché originel, clef de voûte du système pascalien dans l'explication de la misère de l'être humain, n'est, au mieux, qu'une hypothèse. Loin de croire que le seul espoir de rachat de l'homme réside dans un Dieu sauveur, Maine de Biran croit que son salut résulte dans sa volonté et dans sa raison – ce qui serait un blasphème pour Pascal qui croit que l'homme est fondamentalement pécheur ! Maine de Biran, philosophe chrétien qui a assimilé les concepts humanistes du XVIII^e siècle, ne peut se laisser convaincre par les raisonnements d'un janséniste du XVII^e siècle.

Pour Jean Balcou (« L'antichristianisme des Lumières au crible du *Génie du Christianisme* », p. 421-428), Chateaubriand, « rescapé de la génération guillotine », ne peut que stigmatiser le bilan du XVIII^e siècle. Voltaire en ridiculisant le péché originel s'est attaqué à l'ordre religieux, sapant *de facto* l'ordre social qu'il prétendait défendre. L'auteur de *René* estime que, dans la vie en société, athéisme et morale sont inconciliables : les philosophes auraient été horrifiés par les conséquences de leurs théories mises en pratique par Robespierre. Il souligne que Voltaire doit les accents les plus profonds et les plus vrais de son théâtre, dans *Zaïre*, au christianisme, que Rousseau, dans son *Vicaire savoyard*, renoue avec la véritable nature du christianisme et que Montesquieu a bâti son *Esprit des lois* sur les « fondements » de sa religion. Par ailleurs, l'expérience géographique du monde de Chateaubriand s'accompagne d'une nouvelle perception du temps dans laquelle « le christianisme universel investit le champ de la civilisation ». À ses yeux, le XVIII^e siècle a été pour le christianisme une épreuve purificatrice qui lui permet de « reconquérir les cœurs et les imaginations ».

Tanguy L'Aminot (« Max Stirner, critique de la religion et des Lumières », p. 429-443) montre clairement que si Max Stirner stigmatise lui aussi le XVIII^e siècle, dans son essai, *L'Unique et sa propriété* (1844), c'est pour des raisons tout opposées à celles de Chateaubriand. Dans son essai de 1844, cet anarchiste militant étudie l'évolution de l'idée de liberté. Les catholiques, en maintenant deux univers distincts – le religieux et le profane –, avaient réussi à préserver un espace pour les plaisirs de ce monde : « La sensualité la plus franche pouvait se donner libre cours, pourvu qu'elle fût rachetée par l'Église ». Les protestants avaient procédé à une première aliénation en installant le tribunal au cœur de la conscience individuelle : chaque individu était devenu son propre gardien, voire son geôlier. En sacralisant l'État, Rousseau et les révolutionnaires ont asservi les citoyens à une Volonté générale qui s'est trouvée aux antipodes des intérêts de l'individu et de son égoïsme compris au sens noble. Au total, la Révolution française n'a rien changé : l'État lutte toujours contre les individus « de chair et d'os » en essayant de les réduire en esclavage par d'autres moyens. L'Église, l'État, le libéralisme, l'humanisme ou le communisme ne sont que les multiples visages d'un même totalitarisme dans lequel il faut que le sujet pense « bien ». Les pouvoirs présentent à la conscience de l'homme des idées sacrées : Travail, Famille, Science..., toutes valeurs qui n'ont d'existence que par la foi de ceux qui se soumettent inconsciemment à des autorités érigées par eux-mêmes en absolus. Dans la société issue de 1789, « être libre » consistait paradoxalement à servir la cause de l'État : Liberté, Égalité, Fraternité n'y étaient que des leurre mis en avant par la bourgeoisie triomphante pour mieux asservir l'individu.

Voici donc un recueil très stimulant qui ouvre des perspectives neuves et parfois contradictoires sur des auteurs connus et attire justement l'attention sur des « mineurs ».

Jacques CORMIER