

Maxime PREVOST

Survies de l'infâme

Plus on se dégageait des dogmes, plus on cherchait, pour ainsi dire, à justifier cet abandon par un culte de l'amour de l'humanité : ne pas rester là-dessus en retard sur l'idéal chrétien, mais, au contraire, renchérir sur lui autant que possible, cela demeure le secret aiguillon de tous les libres penseurs de Voltaire à Auguste Comte.

Nietzsche, *Aurore*, II, 132 (cité par Boucher, p. 211-212)

On peut considérer la remarquable étude de François-Emmanuel Boucher comme l'exploration des diverses implications de cette intuition nietzschéenne. Si les Philosophes ont investi une énergie considérable à « écraser l'infâme », selon la formule voltairienne, il n'en demeure pas moins que l'essence du christianisme — l'attente théologique d'un *après* en tout différent du présent — a été recyclée dans une perspective temporelle par les principaux penseurs des Lumières et du romantisme : « de Voltaire, d'Helvétius, du baron d'Holbach à Leroux, à Lamennais et à Quinet, se mettent en place différentes croyances substitutives qui annoncent, chacune à sa manière, l'avènement d'une nouvelle rédemption humaine dont les conséquences seraient visibles ici-bas » (p. 1). L'avenir serait ainsi devenu « le nouveau dieu du genre humain » (p. 65). On le voit, cette thèse a l'avantage de penser le siècle des Lumières et le romantisme dans leur essentielle continuité, plutôt que de les opposer en tout comme on le fait trop souvent.

Le « réinvestissement du sentiment religieux dans une doctrine du salut temporel » (p. 141) est donc l'objet de cette étude, qui montre bien comment le christianisme pénètre en profondeur une bonne partie des discours qui cherchent pourtant à le miner.

Malgré eux — et c'est dans ce « malgré eux » que se trouve l'essentiel de ce que je cherche à démontrer —, les philosophes des Lumières ne réussissent pas à être conséquents avec eux-mêmes. En dépit des critiques virulentes qu'ils adressent [au christianisme], ils continuent de réfléchir à l'intérieur

d'un cadre axiologique qui est beaucoup plus redevable aux Pères de l'Église qu'à l'ensemble de l'Antiquité païenne. En fait, jamais ils ne poussent à leur limite leur raisonnement et leur argumentation. Le XVIII^e siècle développe, c'est bien connu, les idées de progrès, d'historiographie et de souveraineté populaire, mais aussi il met au point l'idée combien plus essentielle d'une organisation sociale dans laquelle on ne trouverait ni monastère ni spectacles de gladiateurs, ni moniales ni esclavage. L'influence du christianisme est centrale pour comprendre la manière dont ils conçoivent la société, bien que l'on fasse à l'époque l'impossible pour montrer qu'elle est inexistante. (p. 48)

Même la morale sexuelle du siècle des Lumières s'élaborerait « essentiellement à partir de l'idée de salut » (p. 110) : si l'Éros procède bien de la nature, et donc de la vertu, la « nécessité de la copulation ardente » (p. 117) devient une question de salut public. Quant aux révolutionnaires, même « les plus exaltés [...], comme les Hébert, les Hérault, les Marat », ils « persistent à penser leur relation avec le monde et avec les êtres humains en général à partir d'un système temporel et linéaire où prédomine l'idée maîtresse de rédemption » (p. 149). Au siècle suivant, le développement temporel du concept chrétien de rédemption sera tel que, peu à peu, les références exactes à l'Église tendront à s'effacer : « Le Christ devient le plus grand socialiste et le premier à avoir propagé une doctrine encourageant la béatitude terrestre » (p. 208). Les premiers socialistes chercheraient donc essentiellement « un christianisme gentil, sans péché originel, favorisant l'amour de la femme et, finalement, compatible avec la science et la locomotive » (p. 5).

Deux axiomes chers au Collège de sociocritique de Montréal, et volontiers professés par Marc Angenot, sont qu'il faut toujours prendre garde à ce qu'un arbre n'en vienne à voiler la forêt discursive dont il participe, et que, selon la formule de Louis Blanc, « ce ne sont pas les individus qui pensent, ce sont les sociétés; ce ne sont pas les hommes qui inventent, ce sont les siècles ». L'une des principales qualités de cette étude tient précisément en son aller-retour constant entre le macro- et le microscopique, entre la forêt et ses arbres pris isolément. François-Emmanuel Boucher sait faire parler les philosophes des Lumières à l'unisson de manière tout à fait convaincante. Comme dans une symphonie de Haydn où, selon Marcel Marnat, les instruments « suggèrent cette société idéale que

veut échafauder le XVIII^e siècle »¹, Voltaire, Rousseau, Helvétius, d'Holbach, Sade tiennent ici chacun leur partition de manière à produire un tout clair et harmonieux. En effet, dans l'essentiel de l'argumentation et des démonstrations de l'auteur, les Philosophes sont considérés en bloc, mais sans que jamais l'essentiel de leur pensée individuelle n'en vienne à être trahie, puisque de nombreux développements rétablissent l'équilibre en s'attachant à l'un ou l'autre des écrivains étudiés, de manière à en faire ressortir l'originalité ou quelque trait distinctif. Ici Haydn cède en quelque sorte le pas à Vivaldi et à l'art du concerto avec partie solo. Rousseau? « Il faut savoir que, dans l'ensemble de son œuvre, [il] part d'un présupposé qui est extrêmement original dans la conjoncture de son époque », puisque son hypothèse initiale est que « l'Antiquité n'est plus un paradigme valable pour comprendre ou pour modifier d'une quelconque façon la société moderne » (p. 86). Helvétius? « Sa conception d'Éros est sans aucun doute celle qui se rapproche le plus du paganisme » (p. 118). Condorcet? Une incise saisit sur le vif l'essentiel de sa pensée : il est « toujours plus optimiste que les autres » (p. 135).

La principale qualité de cet ouvrage tient selon moi à ses nombreuses mises au point ponctuelles et éclairantes, qui se distinguent par leur pertinence et en font un livre qui peut se lire « à pièces décousues », comme les affectionnait Montaigne. L'auteur souligne par exemple d'entrée de jeu que, contrairement aux idées reçues, « la critique que l'on fait de la religion chrétienne, à partir du siècle des Lumières, ne conduit pas à l'athéisme. En fait, presque personne ne va jusqu'au bout de son argumentation et de sa propre logique, de sorte qu'il existe toujours une réserve quelconque lorsqu'on remet en cause la tradition chrétienne » (p. 2). Non seulement les Philosophes de la seconde partie du XVIII^e siècle réfléchissent-ils toujours « à l'intérieur d'une logique de la rédemption », mais encore l'Antiquité joue-t-elle pour eux « exactement le rôle que tient l'Éden dans l'histoire du christianisme » (p. 64). Quant au socialisme, « qui s'élabore à partir des vestiges du christianisme », il se caractériserait notamment par sa

¹ Marcel Marnat, *Joseph Haydn, la mesure de son siècle*, Paris, Fayard, coll. « Les Chemins de la musique », 1995, p. 28.

tendance à « scotomiser la nature aléatoire de nombreuses causalités » et à « délimiter le réel à l'intérieur d'un cadre parfaitement intelligible où le doute s'avère un crime ignominieux » (p. 224). L'auteur s'applique aussi à souligner au passage un certain nombre d'évidences qui, avec le temps, en sont venues à perdre leur caractère d'évidence, par exemple que le romantisme « doit d'abord se comprendre comme une opposition au culte pour l'Antiquité païenne que professent les Lumières » (p. 167).

Comme l'attestent plusieurs extraits reproduits ci-dessus, *Les Révélations humaines* est un ouvrage d'un style éclatant. Les citations sont nombreuses dans cette étude : choisies avec soin et pertinence, elles en rehaussent d'autant l'intérêt. Il s'agit d'un ouvrage dont la lecture peut être tout aussi profitable à l'étudiant qui aborde pour la première fois le siècle des Lumières qu'aux érudits et aux analystes du discours social. Tant par son invention que par sa facture, cet ouvrage est appelé à résister aux assauts des années. Dans un livre aussi bien édité, on regrettera toutefois l'absence d'un index, qui aurait été particulièrement utile, étant donné le caractère foisonnant de l'ouvrage.

On sera peut-être surpris que la seconde partie de l'étude, consacrée au premier XIX^e siècle, n'aborde pas davantage les aspects mystiques et occultistes du romantisme, notamment du romantisme social de la monarchie de Juillet, alors même que l'auteur signale que « [d]ivination, magnétisme, table tournante, phrénologie surabondent en cette période », non sans ajouter que, s'inspirant ici du Philippe Muray du *XIX^e Siècle à travers les âges*, la « *perversa imitatio* de la religion chrétienne est certainement le meilleur concept pour expliquer le début du XIX^e siècle, si ce n'est une partie de la modernité » (p. 168). Voilà certes l'une des principales voies de survie et de recyclage de « l'infâme », de sorte que le silence relatif de l'auteur à ce sujet peut étonner. Bien sûr, il s'agit là d'une dimension de la problématique qui mérite en soi une enquête parallèle. Je songe par exemple au profit qu'on pourrait alors tirer du cycle romanesque *Les Mémoires d'un médecin*, qu'Alexandre Dumas publie en feuilleton de 1846 à 1853, suite de quatre romans où se côtoient les figures de Rousseau, de Marat et

de Joseph Balsamo, et dont le dernier volet, *La Comtesse de Charny*, est en grande partie consacré à l'expiation en tout point christique de Louis XVI. La tension entre, d'une part, le désir d'enterrer l'Ancien Régime et, d'autre part, les métamorphoses de la rédemption chrétienne trouve peut-être dans ce cycle romanesque son point culminant.

Il me faut enfin évoquer la surprenante conclusion de cet ouvrage, intitulée « Les Possibilités du réel ou la pensée sotériologique ». Conclusion surprenante dans la mesure où l'auteur y abandonne l'*ethos* du chercheur universitaire pour y reprendre sa voix propre, dans ce qui se révèle un essai d'inspiration chrétienne. « La croyance fondamentale des différents penseurs que j'ai étudiés consiste à voir le mal comme contingent, non nécessaire et, surtout, comme la conséquence d'une organisation sociale et politique inadéquate. » (p. 263) La pensée sotériologique, qui se caractérise par une « soif de rédemption » (p. 263), serait le legs le plus important du christianisme tant aux penseurs de la période s'échelonnant de 1750 à 1848 qu'à leurs héritiers actuels. Au nom d'une vision ontologique et chrétienne du mal, François-Emmanuel Boucher condamne ce type de pensée et nie le concept même de progrès, qui aurait en son principe « l'idée que l'histoire est une féerie qui a le bonheur de l'homme pour finalité ultime » (p. 265), et qui ne constituerait en dernière analyse qu'une « laïcisation de la promesse du salut éternel » (p. 266) :

De manière générale, j'aimerais insister sur ceci : ce n'est pas parce que l'homme ne cueille plus des noix au fond des forêts qu'il est destiné pour autant à connaître la béatitude ici-bas ou, encore, que cette transformation implique un progrès continu, c'est-à-dire une amélioration constante des conditions de vie. Le malheur d'un seul homme ne prouve pas plus l'idée de péché originel que le bonheur d'un autre prouve l'avènement d'une rédemption terrestre, indépendamment du fait qu'il existe, de loin, beaucoup plus de malheurs que de bonheurs ici-bas. En fait, la philosophie des Lumières fonctionne le plus souvent par extrapolation abusive et par de mauvaises inductions. L'idée qu'on doit nécessairement rechercher le salut et que ce salut doit conduire à une réconciliation avec la vie finit par fausser la compréhension que l'on donne de l'homme, compréhension qui sous-estime beaucoup trop la pérennité de la souffrance et du mal. (p. 266)

Les convictions religieuses de l'auteur s'expriment de manière on ne peut plus marquée dans les deux dernières pages de son livre : « La croyance en une humanité assurant elle-même sa rédemption est, en vérité, la grande hérésie des temps modernes » (p. 268), constat qui mène à une prescription :

Accepter que le mal soit indissociable de l'existence et refuser que la femme ou le sang, la sexualité ou la mort puissent sauver qui que ce soit ici-bas, est l'axiome qu'il faut accepter pour combattre toute tentative de rédemption. L'homme peut rarement se réconcilier avec la vie; mieux, c'est refuser la vie que de ne pas vouloir se soumettre à ce constat. Apprendre à vivre sans solution politique, sociale et humaine véritables implique, bien entendu, un acte d'humilité, mais engendre aussi nécessairement un autre regard sur les capacités de l'homme. (p. 268-269)

Pour qui cherche à cloisonner la métaphysique des affaires terrestres, il est naturellement impossible de souscrire à une telle argumentation. On sait par exemple l'ardeur avec laquelle Victor Hugo tenait à distinguer le *mal* de la *misère*. S'il est indéniable que l'être humain ne saurait échapper à la mort, à la souffrance, à la perte, à la solitude, aux désastres naturels et aux crocs des alligators croisés lors d'une baignade mal avisée en Louisiane, la misère, elle, est le fait de l'homme : artificielle, elle ne procède pas de la nature et pourrait, théoriquement du moins, être éradiquée.

« L'épreuve du réel implique que l'homme cesse un jour d'être scandalisé par l'ampleur du mal, qu'il cesse aussi de croire à l'avènement d'une autre vie. En un mot, qu'il arrête d'entretenir une manière de penser, de voir et de réfléchir que ni la vie ni l'histoire ne justifient d'une quelconque façon. » (p. 269) On abonderait dans le sens de l'auteur s'il était possible d'avoir l'assurance que, pour lui, les mots *mal* et *misère* ne sont pas interchangeables. Sinon, on lui reprochera d'essentialiser les contingences historiques, comme l'Église n'a au reste jamais hésité à le faire.

Référence : François-Emmanuel Boucher, *Les Révélations humaines. Mort, sexualité et salut au tournant des Lumières*, Bern, Peter Lang, 2005, 281 p.