



HAL
open science

Expliquer Dieu, l'Homme et le monde : recourir au surnaturel en France (1751-1817)

Christophe Bel

► **To cite this version:**

Christophe Bel. Expliquer Dieu, l'Homme et le monde : recourir au surnaturel en France (1751-1817). Histoire. 2012. dumas-00785654

HAL Id: dumas-00785654

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00785654>

Submitted on 6 Feb 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christophe BEL

Expliquer Dieu, l'Homme et le monde

Recourir au surnaturel en France (1751-1817)



Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire et Histoire de l'art

Spécialité : Histoire des relations et échanges culturels internationaux de l'Antiquité à nos jours

Sous la direction de M. Gilles BERTRAND

Année universitaire 2011-2012



Christophe BEL

Expliquer Dieu, l'Homme et le monde

Recourir au surnaturel en France (1751-1817)

Mémoire de Master 2 « Sciences humaines et sociales »

Mention : Histoire et Histoire de l'art

Spécialité : Histoire des relations et échanges culturels internationaux de l'Antiquité à nos jours

Sous la direction de M. Gilles BERTRAND

Année universitaire 2011-2012

« La raison et le sentiment ne sont pas vraiment des ennemis irréductibles. Les points d'appui de la raison restent encore, au XVIII^e siècle, très largement métaphysiques. Or la métaphysique qui sous-tend l'optimisme rationaliste et la philosophie naturelle est fondée toute entière sur un petit nombre d'intuitions et d'hypothèses, où les exigences secrètes des âmes ont plus de part, à coup sûr, que la spéculation pure. »

Mauzi (Robert), *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994, p.544.

Remerciements

Mes remerciements vont évidemment en premier lieu à Gilles Bertrand, appui attentif et disponible, qui a une nouvelle fois répondu présent à chacune de mes sollicitations dans ce travail de longue haleine, avec la gentillesse et la simplicité dont il a toujours fait preuve.

J'adresse un sincère merci à l'ensemble de l'équipe pédagogique qui a su dispenser aux étudiants de Master un nombre considérable de cours, au cœur desquels fut toujours placé le souci véritable d'alimenter la recherche de chacun. Pour cela et l'intérêt que représente la somme de connaissances dispensée à toutes ces occasions, je remercie chacun de ces professeurs.

Je profite de l'occasion pour saluer l'ensemble du personnel administratif de l'UFR SH, toujours disponible et concerné, qui fut une aide précieuse dans le bon déroulement de cette année universitaire.

Ma gratitude va enfin à mes proches, qui ont participé quotidiennement au maintien de conditions propices au travail et à la bonne humeur, sans lesquelles il m'aurait été impossible de mener à bien cette entreprise.

Sommaire

PARTIE 1 - LE SURNATUREL, PRIVILEGE DIVIN ?.....	13
CHAPITRE 1 – UNE FOI SURNATURELLE PAR ESSENCE.....	14
1.1. Qu'est-ce que la foi ?.....	14
1.2. La légitimité d'une hiérarchie.....	18
1.3. Raison naturelle et foi surnaturelle : de l'opposition à la conciliation.....	23
CHAPITRE 2 – CONNAITRE LE DIVIN, UNE IMPOSSIBLE QUETE ?.....	29
2.1. Les mystères de Dieu, fondements inébranlables.....	29
2.2. La nécessité d'une croyance aveugle.....	34
2.3. La relation à Dieu : vivre, mourir.....	38
CHAPITRE 3 – L'INTERIORISATION DE LA FOI :	44
3.1. Les motivations illuministes.....	44
3.2. Entre foi et croyance : la foi intime.....	49
3.3. Intercesseurs et témoins privilégiés.....	53
PARTIE 2 - COMPRENDRE LA NATURE, CONCEVOIR LE SURNATUREL.....	59
CHAPITRE 4 – EXPLIQUER LA NATURE, ADMETTRE LE SURNATUREL.....	60
4.1. Borner le surnaturel, exclure le surnaturel.....	60
4.2. Le surnaturel prouvé par la science.....	65
4.3. Naturel, préternaturel et surnaturel.....	70
CHAPITRE 5 – LA CREATION DU NATUREL.....	73
5.1. L'origine surnaturelle fondatrice.....	73
5.2. L'évidence de la création divine : entre raison et sensibilité.....	78
5.3. Complexifier le surnaturel : définir le Créateur.....	83
CHAPITRE 6 – LA NATURE, THEATRE DU SURNATUREL.....	89
6.1. Surnaturel, naturel et miracle.....	89
6.2. Une perméabilité de la frontière entre naturel et surnaturel.....	94
6.3. Des anges aux fantômes, une essence hybride.....	98
PARTIE 3 - LA VERITE AUX PRISES AVEC LE SURNATUREL.....	104
CHAPITRE 7 – SCIENCE NATURELLE ET CROYANCE SURNATURELLE.....	105
7.1. Découverte et tradition : deux formes de surnaturel face à la science.....	105
7.2. La perception « magique » de la science.....	110
7.3. L'exclusivité d'outils inefficaces face au surnaturel.....	115
CHAPITRE 8 – LES VERITES SIBYLLINES.....	121
8.1. Le privilège des oracles.....	121
8.2. Les prophéties : entre naturel et surnaturel.....	126
8.3. Un attrait pour le surnaturel, les vérités fantasmées.....	131
CHAPITRE 9 – « CROIRE », QUOI, COMMENT ET POURQUOI ?.....	137
9.1. Les motivations du croire.....	137
9.2. L'incroyable, le cru et le croyable.....	142
9.3. Le surnaturel et la fertilité des croyances.....	147

Introduction

L'histoire révèle toujours des surprises à ceux qui s'y intéressent. Du fait de notre incapacité à la saisir dans toute son exhaustivité, certains éléments nous surprennent par l'inconnu qu'ils représentaient auparavant dans notre esprit. Mais les véritables surprises ne se situent pas là. On est beaucoup plus étonné par quelque chose que l'on n'imaginait pas être possible, que par quelque chose dont on ignorait simplement l'existence. La nuance semble faible, mais elle est primordiale. En effet, l'idée ici est de comprendre que ce qui crée l'étonnement, c'est la non-conformité d'une vérité historique avec ce que son contexte d'expression véhicule d'ordinaire en termes de représentations et de discours. Le poids des mots est incontournable dans le façonnement des représentations de périodes historiques données, tout comme dans l'appropriation de personnages historiques, ou de mouvements de pensée.

La dénomination joue ici un rôle central, en ce qu'elle réduit une période, par exemple, à un adjectif ou un nom qui serait le plus représentatif de ce dont elle put être le théâtre d'expression, que ce soit en termes d'événements historiques, de figures emblématiques ou d'aspirations collectives. Réduire le sens d'une période donnée *via* sa dénomination ne signifie pas mentir, ou fausser la réalité, cela participe pleinement au travail de caractérisation indispensable à l'étude de l'histoire dans son ensemble. Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est que l'idée générale véhiculée par les représentations et dénominations associées à un siècle de l'histoire, par exemple, représente l'élément principal d'appropriation de ce moment de l'histoire par les hommes.

Le rôle de l'historien prend tout son sens dans cette problématique, lui qui met sa plume et son temps au service d'une vérité historique qui doit être appréhendée dans un souci constant d'objectivité et d'absence de jugement. L'actualité de la recherche historique contribue à une précision perpétuelle des faits de l'histoire, à une remise en cause continue des savoirs passés mis en doute, et par conséquent au rétablissement d'une potentielle juste vision des faits concernés. De ce point de vue, beaucoup de travaux d'historiens doivent être placés dans une dynamique de renouvellement constant du savoir historique, par une exploration nouvelle de représentations bien ancrées dans les mentalités.

L'histoire moderne, et plus particulièrement dans sa dernière période avec le XVIII^e siècle, est tout à fait révélatrice de ce point de vue. Nul besoin de préciser les

représentations que véhicule le siècle des Lumières, et quelles sont les figures qui lui sont associées de manière exclusive et systématique. Dans un précédent mémoire, nous avons cherché à mettre en avant un ensemble d'attitudes qui révélait une autre facette de ce siècle, que celle incarnée par l'habituelle univocité d'une philosophie éclairée par la raison. A travers l'exploration de ce que l'on avait appelé le *besoin d'irrationalité*, nous avons présenté un ensemble d'acteurs et de phénomènes prouvant la cohabitation et l'imbrication effectives de cette sphère éclairée que l'on connaît très bien, et d'une sphère moins académique à travers laquelle s'exprimait un ensemble de comportements symptomatiques de cette période, et tout aussi révélateurs et importants pour l'historien que le triomphe de Voltaire et consort.

La réflexion que nous comptons mener à présent repose sur un travail différent dans la méthode, mais se plaçant dans la continuité du précédent d'un point de vue thématique. Il s'agira en fait de s'engouffrer dans la brèche ouverte par cette première réflexion relative à cette remise en cause d'une univocité éclairée, en opérant l'étude d'un terme spécifique. Nous avons en effet choisi un terme qui fait invariablement partie de ce processus visant à évacuer de manière réflexe des concepts apparaissant à l'opposé de ce que l'on présente habituellement comme l'esprit des lumières : le surnaturel.

Que ce soit du fait du sens qu'il revêt aujourd'hui, ou des représentations qu'il véhicule déjà au XVIII^e siècle, ce mot semble tout sauf en adéquation avec une période que l'on place systématiquement sous le signe de la domination univoque de la raison éclairée face aux ténèbres de la superstition. L'enjeu sera donc de donner sa vraie place et sa signification réelle à cette notion dont les représentations réduisent non seulement sa réelle signification, mais surtout ses véritables implications.

« *Le surnaturel n'est pas un concept, c'est un monde.* »¹

André Vauchez met en avant par cette phrase un de ces termes qui, par leur simple évocation, démontrent des difficultés et des pluralités d'appréhension et de définition. Il est de ces mots qui, loin de fixer les esprits sur des acceptions succinctes et précises, ouvrent vers des qualifications plus ou moins vagues, tout en renvoyant à des domaines de connaissances et d'activités parfois très éloignés les uns des autres.

¹ Vauchez (André), *Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen-Age*, Paris, Albin Michel, 1999, p.15.

Ainsi, le mot de surnaturel renvoie aujourd'hui dans les dictionnaires à trois définitions différentes, bien que liées : on associe l'adjectif *surnaturel* à ce qui semble hors de la nature, et qui apparaît comme échappant à ses lois. On qualifie également de surnaturel ce qui paraît avoir été accordé, révélé ou produit par la grâce de Dieu. Enfin, dans le domaine strictement littéraire, il peut désigner ce qui semble trop extraordinaire pour être naturel.

Il est essentiel ici de s'arrêter sur deux éléments mis en avant par les acceptions actuelles du terme de surnaturel. D'une part l'extériorité qui lui est systématiquement associée, que ce soit vis-à-vis de la nature, ou du monde sensoriel qui est celui des hommes. D'autre part, les potentialités soulevées par des frontières peu évidentes qui marqueraient de manière très nette les phénomènes qui relèvent du surnaturel, et ceux qui lui sont complètement étrangers.

Aujourd'hui, selon la manière dont il est employé, ce terme peut revêtir une connotation péjorative. On l'associe en effet volontiers à l'ésotérique, au fabuleux, au merveilleux, ou encore au fantasmagorique. On peut attribuer cela au rôle de la scientificité dans la définition contemporaine de ce qui relève du vrai, du démontré scientifiquement, et par conséquent de ce que l'on peut admettre de manière rationnelle. Du fait de la place qu'occupe aujourd'hui la science dans la définition de la vérité, le surnaturel est relégué au même rang que l'irrationnel ou l'ésotérique, si bien qu'aucun débat sérieux ne semble subsister quant à sa véritable définition, exceptés ceux qui peuvent avoir lieu dans la sphère religieuse autour de l'essence de Dieu par exemple. Nous voulons dire par là que les hommes revendiquant aujourd'hui des pouvoirs surnaturels, s'érigeant en témoins de phénomènes présumés surnaturels, ou parlant seulement de l'existence du surnaturel passent au mieux pour des illuminés en mal d'audience.

Or, il faut noter ici que les lieux d'autorités et les domaines faisant foi dans l'établissement de la vérité, qu'elle soit scientifique ou prise dans son sens le plus épuré, ont varié et évolué en fonction des périodes de l'histoire, modifiant ainsi les repères et les modèles des hommes en matière de façonnement de vérités propres et personnelles.

On trouve facilement des études sur le surnaturel associées à la période médiévale, de par l'héritage faussé que cette période a longtemps laissé dans les esprits : pour caricaturer, l'idée d'un Moyen-âge fantastique et merveilleux ou des crédules sans bornes confondaient réalité et enchantement. Jacques le Goff fut l'un des plus importants artisans d'une réhabilitation du Moyen-âge, par une considération différente des textes médiévaux. Il montra en effet la part de symbolique que sous-entendait l'entremêlement de références

matérielles et sociales d'un côté, et d'éléments relevant du compte ou du récit hagiographique de l'autre, rétablissant par la même occasion le merveilleux comme un champ de recherche important pour les historiens.

L'époque moderne fut également un terrain propice aux études sur le surnaturel, avec notamment les nombreuses études sur les sorcières, les superstitions ou sur les rois thaumaturges avec le travail fondateur de Marc Bloch. Renaissance et révolution scientifique reléguèrent ensuite, de manière relative, au second plan les travaux s'attachant à des phénomènes marginaux du point de vue de l'héritage historique en formation.

De ce point de vue, l'étude historique du XVIII^e siècle est inégalement mobilisée concernant cette question, le siècle des Lumières semblant plus propice à être le siège d'un aboutissement scientifique et philosophique vers les lumières de la raison. Si des travaux existent autour de l'ésotérisme, du préromantisme ou de la superstition, aucun ouvrage à notre connaissance ne s'attèle à définir ce qu'était le surnaturel pour les hommes du siècle des Lumières. Et pourtant.

Jamais les hommes ne s'étaient autant préoccupé d'expliquer et de cataloguer la nature, de répertorier et définir tout ce qui les entourait, dans le rêve avoué d'un encyclopédisme exhaustif. Jamais les interrogations sur les origines de l'Homme, sur sa place, son rôle voire sa destinée n'avaient autant hanté les esprits, que ce soit dans son rapport avec les autres, la nature ou encore avec la divinité. Or, quoi de plus révélateur dans une définition de la conception du monde que ce que l'on considère comme étranger à celui-ci ? Quoi de plus éloquent dans l'appréhension de la nature que ce que l'on qualifie d'extérieur ou de supérieur à cette dernière ? Ou encore, quoi de plus significatif dans l'explication d'un rapport hiérarchique à Dieu que la définition des qualités surnaturelles inhérentes à ce dernier ?

C'est pour ces différentes raisons que nous estimons indispensable l'étude de la place que put occuper le surnaturel dans les débats qui animent un siècle intellectuellement agité, siècle d'esprits tiraillés par un bouillonnement des idées et un foisonnement des domaines de références possibles. La question du surnaturel se pose de fait dans l'étude du rapport à la nature. Elle se pose également dans celle du rapport à Dieu. Elle se pose dans celle du rapport au monde, et semble indissociable d'une histoire culturelle qui ambitionne de revaloriser l'échelon de l'individu, ici par l'appréhension de ses références et de ses normes intellectuelles.

Une fois cet éventail d'implications considéré, il semble évident de remarquer la multitude de domaines qu'embrasse une étude vouée à un terme si volatile. En effet,

l'ambition principale de ce mémoire reposant sur une volonté de définir ce terme de surnaturel, dans la totalité de ses acceptions à l'époque considérée, il apparaît essentiel d'appréhender les différentes perceptions qu'il a suscitées, les phénomènes qu'il a engendrés ou encore les comportements qu'il a motivés. Il ne s'agit cependant pas de se cantonner à une étude de marginaux qui revendiquèrent une certaine *surnaturalité* de manière plus ou moins extravagante, mais bien de prendre le surnaturel comme un élément incontournable de la construction intellectuelle et morale de cette société française. Il s'agira en effet d'observer dans quel contexte apparaissent les témoignages de l'existence de ce fondement qui paraît *a priori* marginal et qui est pourtant central, en ce qu'il définit la relation de l'homme avec Dieu, la nature et le monde.

Nous touchons ici à un point essentiel de notre réflexion, à savoir l'universalité que sous-tend l'étude de tels phénomènes. La foi, absolument essentielle dans cette étude du surnaturel, ne se résume pas à un rapport avec la divinité, mais bien avec le monde entier, et son prochain par la même occasion. La nature, telle qu'elle est perçue au siècle des Lumières, est un ouvrage colossal à décrypter, dont certaines caractéristiques, comme son origine ou son évolution, mènent à une appréhension de ses qualités surnaturelles. Il apparaît de plus tout à fait important de voir dans quelle mesure l'étude du surnaturel conduit à l'observation d'une mobilité des bornes du vrai dans les esprits des hommes, en ce que la vérité se voit façonnée par l'inventaire en marche, recensant par la science ce qui appartient au monde des hommes.

Il semble ici nécessaire d'identifier plus clairement les bornes qui seront celles de notre travail, sur des plans chronologique et géographique. Notre étude se penchera plus particulièrement sur une période incluant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle (1751-1817), champ en partie étudié dans notre mémoire de Master 1 sous un angle différent, mais dont les limites géographiques resteront les mêmes, à savoir la France, et plus particulièrement Paris, pour le terreau qu'une *capitale culturelle européenne* - pour reprendre la dénomination de Christophe Charle - représente en terme de capacité de réaction et de positionnement face à la sphère du surnaturel, du fait de la place de Paris dans ce réseau de sociabilité curieuse, scientifique et littéraire. Les sources utilisées dépasseront évidemment le cadre strictement parisien, mais il va de soi que la capitale tient une place centrale dans les phénomènes de mobilité culturelle et de transferts de sensibilités. Le cadre chronologique que nous avons choisi de mobiliser représente un moment de transition essentiel dans l'histoire des sociétés européennes, avec le passage progressif des lumières triomphantes vers le Romantisme, mais inclue une période

débutant au milieu du siècle afin de bien saisir l'évolution que connaît notre problématique sur le moment considéré. Ces bornes se réfèrent aux dates d'édition des sources que nous avons choisi de traiter, et représentent donc une soixantaine d'années qui, pour nous, permettent de mettre en lumière toute la complexité du terme de surnaturel, et les variations qu'a pu connaître sa définition relativement aux changements s'opérant du point de vue du contexte historique.

Le corpus mobilisé regroupe des textes de nature diverse dont le croisement nous a permis l'élaboration de différentes catégories d'informations à traiter : d'une part les dictionnaires, qui permettent un état des lieux immédiat de l'existence ou non d'une définition, puis de sa nature, ainsi que la connaissance des éléments à dispositions des contemporains. Ensuite, toute une série d'écrits réalisés par des hommes aux motivations différentes, et qui sous-entendent autant d'apports dissemblables. Nous les classerons en quatre groupes :

- Les écrits en lien avec le surnaturel, en ce qu'ils sont utiles à son appréhension. Ici des ouvrages ayant par exemple pour principal sujet la nature, mais qui de ce fait nous renseignent sur le lien entre nature et surnaturel (Buffon, Gilibert...).
- Les textes représentant des définitions subjectives du surnaturel ou des positionnements précis vis-à-vis de celui-ci, comme des ouvrages consacrés à une redéfinition de la foi ou à au rétablissement de la seule *surnaturalité* divine (Forbin, Fournié, Aymé...).
- Des écrits incarnant une curiosité qui conduisit parfois à l'explication, à l'analyse voire à l'inventaire d'éléments constitutifs de cette sphère du surnaturel (Nieuwentyt, Matignon...).
- Enfin, une série de textes touchant à des témoignages de phénomènes ou attitudes surnaturels dans ce qu'ils ont pu avoir de plus franc et démonstratif, avec notamment les traces laissées par certains acteurs revendiquant un lien quelconque avec le surnaturel (Pontard, Lenglet du Fresnoy...).

Autant de textes qui impliquent une variété de plumes et d'inspirations, mais également un éventail utile à la connaissance du surnaturel dans la pluralité de ses acceptations. En effet, cette diversité d'auteurs et de témoins a servi notre intérêt pour la dimension individuelle du rapport au surnaturel, tout comme notre volonté de croiser une diversité de sources témoignant de l'universalité fondamentale de cette notion, universalité que nous nous attacherons à démontrer tout au long de ce mémoire. Cette démonstration

s'appuiera donc sur une problématique intrinsèquement liée aux caractéristiques des sources que nous venons de mettre en avant, et que nous pouvons établir ainsi : *En quoi le surnaturel, par son invariable présence et son aura constante, représente-t-il un élément central des différents débats, réflexions et attitudes de ce moment de l'histoire?*

L'étude de ces différents documents a aiguillé la constitution d'un travail organisé selon trois grands axes, qui représentent pour nous les trois enjeux principaux soulevés par la notion de surnaturel dans la pensée des hommes à l'époque considérée, se situant entre l'héritage philosophique de la pensée des lumières et la naissance d'un romantisme déjà en germe, fruit d'une sensibilité en diffusion continue et de la transformation des rapports de l'Homme au monde qui l'entoure. Ces trois axes seront les suivants : tout d'abord, nous considérerons la part de définition du surnaturel qui en fait un privilège divin. Ici, il sera question de saisir l'essence surnaturelle de la foi, les questions que soulève la connaissance du divin, et les enjeux induits par l'intériorisation de la foi. Le deuxième axe de notre étude sera lié à au constat suivant : comprendre la nature, c'est concevoir le surnaturel. Ici le but sera de voir dans quelle mesure la connaissance de la nature renvoie à des questions relatives à ce qui lui est lié, étranger ou supérieur et conduit souvent à un recours au surnaturel dans la réponse proposée. Seront étudiés ici par exemple l'idée de création, et les miracles. Enfin, le troisième et dernier pilier de notre réflexion reposera sur une mise en résonance des termes de *vrai* et de *surnaturel*. Il s'agira en effet de chercher à saisir dans quelle mesure le surnaturel modifie la définition que les hommes se font de ce qui est vrai ou faux. Nous verrons par exemple le lien entre science et croyance, la question des vérités sibyllines ou encore les mécanismes du *croire*.

Partie 1

-

Le surnaturel, privilège divin ?

Chapitre 1 – Une foi surnaturelle par essence

Ici un élément au sens aussi évident que mal défini. Associer les mots *foi* et *surnaturelle*, loin de représenter l'usage commun qui peut être fait du premier de ces termes, correspond pourtant à un lieu commun lorsque l'on s'attarde à le définir. En effet, la foi induisant le rapport du fidèle à la transcendance, nous verrons qu'il est rapidement justifié par des vecteurs dépassant les moyens naturels des hommes en question.

1.1. Qu'est-ce que la foi ?

Tachons ici de cerner de la manière la plus complète possible un terme que l'on jugera polysémique par sa dimension individuelle d'une part, mais également par la multiplicité de ses emplois dans des cadres différents, et pas seulement religieux.

1.1.a. Acceptions générales

Ainsi, le Larousse 2011, dans les définitions de la foi autres que strictement religieuses, met l'accent sur les termes *d'engagement, d'adhésion ferme et fervente de l'esprit*, ou encore de *confiance absolue que l'on met en quelqu'un, quelque chose*. Sans être donc assimilées directement à la sphère religieuse, ses significations sont relativement proches de celle que l'on attribuerait à cette *foi* dans le domaine religieux. Ce même dictionnaire propose deux explications à ce mot dans son acception religieuse : d'un côté une *adhésion totale de l'homme à un idéal qui le dépasse, à une croyance religieuse*, de l'autre *l'ensemble doctrinal d'un système religieux*.

L'idée d'adhésion est tout à fait essentielle, tout comme l'est également son aspect global et total, sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. L'image aujourd'hui au minimum remise en question d'un dix-huitième siècle irréligieux voire athée suppose bien l'existence d'une foi réelle et continue, existant en chaque croyant, et altérée de manière plus ou moins nette par les débats et transformations opérées au plus haut niveau de la

société et de l'institution ecclésiastique. Les dictionnaires et encyclopédies du siècle des Lumières nous sont extrêmement utiles dans l'appréhension d'une notion aussi complexe que la *foi*, et ce pour plusieurs raisons. Ils incarnent tout d'abord une somme de savoirs accessibles à l'époque donnée, mais s'avèrent également être très révélateurs dans leur confrontation mutuelle. Rien n'est en effet pour nous plus significatif que les efforts parfois antagonistes de caractérisation d'un mot auquel on cherche à attribuer le sens qu'on lui sait le plus saillant, voire le plus utile.

Pour illustrer notre propos, comparons ici deux définitions données à ce terme par deux des plus importants ouvrages du genre : l'*Encyclopédie* d'une part, et le *Dictionnaire de Trévoux* d'autre part. Dans la première de ces deux sommes, deux parties de la définition nous intéressent. La première est incarnée par l'article à caractère général qui commence de manière intéressante : Jaucourt, contributeur aussi prolifique qu'oublié, débute cet article par la phrase suivante :

« Pour déterminer avec quelque succès le sens de ce terme en Théologie, je ne m'arrêterai pas aux diverses acceptions qu'il reçoit dans notre langue ; je me défendrai même de puiser sa signification dans les écrits de nos théologiens. »²

La volonté marquée de ne pas s'appuyer sur la théologie pour définir la foi est tout à fait révélatrice et caractéristique de la démarche des rédacteurs de l'*Encyclopédie* qui, loin d'observer une négation complète et primaire en de telles matières, sont attachés à leur attribuer une signification en adéquation avec leur vision de la société et du projet qu'il lui réserve. Ainsi l'auteur consacre-t-il un article extrêmement long à cette notion – incluant une histoire de la foi à travers les siècles -, longueur dont il prend même la peine de s'excuser à la toute fin de cet article, mais duquel ressort une définition précise :

« Je crois qu'il faudroit dire que c'est une persuasion ferme des vérités révélées par Dieu, fondée sur l'autorité de Dieu même, sauf à faire entendre ensuite que cette persuasion est méritoire, & qu'elle est une vertu ; que nous avons besoin d'un secours surnaturel pour nous y élever, & qu'elle est une grâce en ce sens. »³

Ici apparaît donc l'adjectif *surnaturel* dans la définition de la foi. L'auteur a recours à cette explication pour caractériser l'inspiration divine et intime nécessaire à une bonne appréhension des vérités révélées. La foi serait donc intrinsèquement surnaturelle, en ce qu'elle suppose une orientation de l'âme inspirée directement par la transcendance. Cette idée de *secours* marque une intervention réelle, mais secondaire, au sens d'utile à une

²D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1765, Tome VII, art. *Foi*. Les citations sont retranscrites en suivant l'original.

³*Ibid.*

persuasion qui est, quant à elle, vraiment centrale.

Dans la seconde partie de cet article, Jaucourt donne une définition de la foi qui, comme souvent dans cette œuvre collective, met en balance le terme considéré et certains principes d'une philosophie éclairée motrice de la plume des auteurs :

« Il est encore un plus grand nombre de théologiens qui élèvent tellement la nécessité de la foi, qu'on se persuaderoit après les avoir lus, qu'elle constitue seule toute la religion ; erreur d'autant plus dangereuse, qu'il est plus aisé de croire que de pratiquer ; car quoique la morale & la foi ayent chacune des prérogatives particulières, je pense néanmoins que la première l'emporte sur l'autre à divers égards. »⁴

Sans réduire ici la foi à peau de chagrin, Jaucourt la place néanmoins d'emblée au second plan, lui préférant une morale aux effets plus visibles et bénéfiques. Il agrmente son propos d'une comparaison des deux termes à l'aide de phrases telles que « [...] la morale donne une plus grande perfection à la nature humaine que la foi, en ce qu'elle tranquillise l'esprit, & qu'elle avance le bonheur de chacun en particulier »⁵, ou encore « [...] un incrédule vertueux peut être sauvé, surtout dans le cas d'une ignorance invincible, & qu'il n'y a point de salut pour un croyant vicieux ».⁶

Il est intéressant de voir que cette définition, une fois augmentée de ce que l'auteur appelle des *réflexions philosophiques*, délaisse progressivement une étymologie et une interprétation tendant au surnaturel au profit d'une morale qui se veut plus un choix qu'une inspiration incontrôlée, et redonne ainsi à l'homme une sorte de contrôle, *via* un libre-arbitre revalorisé.

1.1.b. Dieu et la foi

L'article du dictionnaire de Trévoux fait de la foi un « *terme dogmatique* »⁷, rappelant également qu'elle est la première des trois vertus théologiques, et la définit ainsi :

« Consentement de l'esprit, jugement que l'on forme, et dont le motif n'est point une évidence intrinsèque, grande ou petite ; mais l'autorité, le témoignage de quelqu'un qui a révélé, rapporté la chose que l'on croit. Foi divine, foi humaine. »⁸

⁴*Ibid.*

⁵*Ibid.*

⁶*Ibid.*

⁷*Dictionnaire universel français et latin*, communément appelé *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771, 5^e édition, Tome IV, p.212, art. *Foi*.

⁸*Ibid.*, p.213.

Notons ici que cette acception relativement générale rejoint l'idée précédemment énoncée de *persuasion*, en y ajoutant les notions d'*autorité* et de lien avec une *révélation*. La foi apparaît donc comme une conviction profonde qui n'est pas innée, mais qui résulte de la croyance dans une vérité révélée par une autorité reconnue comme telle.

L'auteur opère ensuite une distinction entre ce qu'il appelle la *foi actuelle* et la *foi habituelle*. Le premier sens correspond à « *l'exercice de la foi, c'est l'acquiescement actuel de l'esprit à ce que Dieu a révélé* »⁹. On comprendra ici la foi prise comme un comportement qui découle d'une adhésion de principe. La *foi habituelle* est plus intéressante en ce qui nous concerne puisque l'auteur la définit ainsi :

« *Habitude surnaturelle & infuse que Dieu met dans l'âme, & qui nous dispose à croire ce que Dieu a révélé, par la raison seule qu'il l'a révélé. Cette foi habituelle se donne par le baptême, c'est un des effets de ce sacrement.* »¹⁰

Ici plusieurs éléments. Tout d'abord les qualités *surnaturelle et infuse* attribuées à la foi, qui rejoignent la définition trouvée dans l'Encyclopédie, faisant de la foi l'outil unique et indispensable à la croyance des vérités révélées par Dieu. La foi serait donc le moyen surnaturel offert par Dieu pour la compréhension de sa parole. L'idée selon laquelle elle serait reçue par le fidèle lors de son baptême entre dans la droite ligne de l'héritage du Concile de Trente, et de la réaffirmation des sacrements tout comme de leur caractère indispensable.

Cette dissociation de la foi *habituelle et actuelle* se retrouve également dans les interrogations qui sont celles de Jaucourt dans son article. Il semble en effet sceptique quant à l'attribution du caractère *infus* à la foi appelée communément *habituelle* :

« *La foi [...] infuse, celle que Dieu fait naître sans aucun acte préalable : telle est la foi des enfants ou même des adultes, que Dieu justifie dans la réception des sacrements. C'est la doctrine du concile de Trente, sess. 6. Il n'est pas aisé d'expliquer la nature de cette foi infuse, & les principes de la philosophie moderne peuvent difficilement se concilier avec ce qu'en disent les Théologiens.* »¹¹

En effet, on comprend comment la philosophie moderne semble mal s'accoutumer de l'idée d'une foi infuse délivrée par le divin, sorte de flamme innée qui guiderait seule la foi des hommes, sans laisser de place au choix raisonné et à l'adoption consciente d'une morale. Le renouveau ambitionné par les philosophes des Lumières dans le rapport à Dieu, s'appuie de fait sur une redéfinition de la place de l'homme et de sa liberté. Une foi

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, p.213.

¹¹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op.cit.*, art. *Foi*.

imposée par un sacrement, guide indomptable de l'âme des hommes, va à l'encontre de cette dynamique de liberté et de choix nécessaire à la poursuite de leurs idéaux tels que le bonheur ou le progrès.

Au fond, ce qui nous intéresse réellement ici, c'est de voir que les tentatives de définition débouchent, malgré certaines nuances, sur une caractéristique commune : le surnaturel est constitutif de la foi, à quelque degré qu'il intervienne. Il paraît inévitable que les théologiens fasse du surnaturel le pilier de la foi, puisque la surnaturalité est directement associée pour eux à la grâce¹². Autrement dit, le lien entre Dieu et les hommes, de par l'action ou les considérations du premier envers les seconds, et surnaturel par essence. Établir la surnaturalité de la foi revient à réhabiliter la place de Dieu dans le monde des hommes, et ce au plus profond de leur être.

Cette idée nous permet de rappeler ici que dans une de ses principales acceptions, le surnaturel renvoie directement à Dieu. *L'Encyclopédie* opère une distinction tout à fait révélatrice à ce sujet : « *On distingue deux espèces de surnaturel, l'un par essence, et l'autre par participation. Dieu seul est surnaturel par essence* »¹³.

Il est donc admis qu'en matière de religion, le surnaturel est incontournable. Oscillant entre une fonction de preuve, d'outil ou d'essence, il n'en est pas moins omniprésent. Cette qualité de la divinité, et par extension de la foi, renvoie à des considérations plus larges qui la justifie, comme une supériorité par rapport à la nature ou un rôle originel et créateur sur lesquels nous reviendrons.

1.2. La légitimité d'une hiérarchie

Il s'agira ici de comprendre en quoi le surnaturel doit être également considéré comme une sorte d'argument d'autorité dans la justification d'une hiérarchie des hommes, que ce soit entre eux ou dans leur rapport avec Dieu.

1.2.a. La supériorité divine

Le premier élément à prendre en compte est la qualité de supériorité inhérente au surnaturel, qui transparaît d'emblée d'un point de vue étymologique, comme nous l'avons déjà remarqué. Il s'agit en fait de dire que la surnaturalité du divin justifie un état de soumission des hommes, et par conséquent une hiérarchie bien établie. *L'Encyclopédie*

¹²*Dictionnaire universel français et latin, op. cit.*, Tome 7 p.916, art. *Surnaturalité*.

¹³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XV, art. *Surnaturel*.

définit en partie le surnaturel comme :

« [...] ce qui a un rapport spécial à Dieu, comme auteur de la grâce ou de la gloire, et ce qui suppose une union avec Dieu ; [...] réelle et physique ; intentionnelle, immédiate et prochaine, ou médiate et moins prochaine ». ¹⁴

Cette idée de *grâce* est tout à fait essentielle ici, puisqu'elle est un des objets principaux qui justifient le respect de cette hiérarchie. Les hommes considèrent en effet la vie comme une lente marche vers un Salut éternel qu'il leur est nécessaire de mériter afin qu'il leur soit octroyé, le moment venu, par le Dieu qu'ils ont honoré durant toute leur existence, et dont ils ont respecté les préceptes. Ainsi les hommes se retrouvent-ils soumis au jugement inéluctable de la conformité de leur conduite avec les normes imposées par celui qui sera leur juge.

Il est d'ailleurs tout à fait révélateur d'observer l'importance des débats qui eurent lieu autour de cette notion de *grâce*, notamment du fait de l'activité des jansénistes sur laquelle nous reviendrons plus tard, dans ce qui l'opposa au libre-arbitre. En effet, si de la seule grâce de Dieu dépend le salut des hommes, alors le libre-arbitre n'est rien, et ceux-ci ne sont que spectateurs d'une décision arbitraire les conduisant soit au repos éternel, soit à la souffrance perpétuelle associée à l'enfer. Nous y reviendrons. Il est aisé de voir l'état de soumission qui découle d'une telle représentation par les hommes d'un destin qu'ils ne maîtriseraient pas, et qui fut pour ces mêmes raisons une idée que combattirent ardemment les philosophes des Lumières.

A l'origine du comportement des hommes face à la grâce se trouve une notion absolument incontournable : le péché. En effet, l'idée selon laquelle la vie serait un long chemin de croix, une marche de la rédemption vers un salut marquant son aboutissement, est une idée qui prévaut dans le cœur et l'esprit des hommes du XVIII^e siècle. Jean Delumeau, dans son ouvrage *Le péché et la peur*, met bien en avant l'idée selon laquelle une réelle crainte existe vis-à-vis du péché, notamment dans sa propension à provoquer le courroux d'un Dieu susceptible d'avoir recours aux punitions collectives¹⁵. Les exemples de faits interprétés *a posteriori* comme étant des châtiments divins résultant d'une mauvaise conduite des hommes sont légions, le plus fameux étant pour notre période celui de la Révolution française.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Delumeau, (Jean), *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983, p.7.

Ces différents comportements et positionnements vis-à-vis de notions aussi centrales que le péché ou la grâce sont liés à une crainte qui leur est commune, et à laquelle la religion apporte la réponse la plus complète et la plus institutionnalisée: celle de la mort. En effet, les différentes préoccupations énoncées plus tôt rejoignent toutes cette peur collective et incontournable qui pousse les hommes à s'assurer l'accès au paradis, attitude qui traduirait « *la préoccupation première et général de nos ancêtres* »¹⁶. Nous ne reviendrons pas ici sur des exemples fameux qu'ont pu être l'invention du purgatoire au XIII^e siècle, ou l'épisode du commerce des indulgences, mais nous nous contenterons de dire que la réponse surnaturelle à cette crainte incarne un argument d'autorité incomparable. La puissance surnaturelle du divin est donc seule capable de vaincre la mort, puisqu'elle a préalablement créé la vie.

Une citation de l'*Encyclopédie* montre assez bien le positionnement de la philosophie éclairée vis-à-vis de la mort et de ses représentations, de surcroît parce qu'elle est tirée d'une définition qui se veut scientifique et philosophique :

« *Les hommes craignent la mort, comme les enfans craignent les ténèbres, & seulement parce qu'on a effaré leur imagination par des fantômes aussi vains que terribles.* »¹⁷

Cette remarque acérée n'est pas surprenante lorsque l'on connaît les auteurs de l'ouvrage, et elle semble par ailleurs pour nous fort réductrice, en ce qu'elle réduit à une simple crainte naïve et infondée une angoisse profonde qui dicta un nombre considérable d'attitudes et de croyances profondes, qui touchèrent tous les hommes, y compris les philosophes eux-mêmes.

Le surnaturel était donc la seule réponse à cette peur et l'Église le seul cadre d'expression de cette réponse : Stanis Perez écrivit à ce sujet que « *la mort restait un problème religieux en un temps où elle semblait ne pouvoir être combattue que par la croyance en l'immortalité d'une âme détachée d'un corps bientôt sans vie* ». ¹⁸ Même s'il écrit au sujet d'une période légèrement antérieure à la nôtre, il est important ici de noter que la philosophie éclairée n'apporta aucune réponse à ce phénomène, ce qui fut d'ailleurs l'un de ces principaux écueils dans son combat contre l'Église et ses dogmes, Église qui ne manquera pas de rappeler comment le matérialisme philosophique représentait « *une bien*

¹⁶Bonzon (Anne), *La religion dans la France moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Hachette supérieur, 2008, p.3.

¹⁷D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome X, art. *Mort*.

¹⁸Perez (Stanis), *La mort des rois : documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols, de Charles-Quint à Louis XV*, Grenoble, J. Million, 2006, p.40-41.

piètre consolation, sinon une source de terreurs plus vives encore en face de la mort »¹⁹.

Nous pouvons noter ici une nouvelle preuve de ce *monopole* du surnaturel dans la gestion de l'angoisse vis-à-vis de la mort, en observant un autre refuge qui fut celui des hommes face à cette peur : les manifestations d'un surnaturel plus magique et débridé que divin. A savoir le recours aux voyantes dans l'espoir de connaître la date de sa propre mort, ou encore les croyances qui alimentèrent pendant longtemps les esprits aux sujets des fantômes ou des âmes en peine. Nous reviendrons plus tard sur ces exemples précis, mais le plus important ici est de saisir cette exclusivité de réponse que sous-entend le surnaturel dans le champ exigeant et complexe de l'homme face à la mort, justifiant ainsi l'état de soumission au divin énoncé plus tôt.

1.2.b. Les ramifications temporelles

L'idée de hiérarchie à laquelle nous nous attachons ne suggère évidemment pas seulement une soumission au divin dans ce qu'il a d'intangible, mais bien sûr dans ses manifestations et ses représentants les plus concrets. Il s'agit en effet de voir en quoi le surnaturel est à la base de cadres de vie bien ancrés et d'attitudes collectives incontournables.

L'élément qui nous vient d'emblée à l'esprit est le corps ecclésiastique, et plus particulièrement les prêtres, en ce qu'ils incarnent un lien privilégié entre Dieu et les hommes. Il est important de prendre en compte l'idée d'une hiérarchie se justifiant par elle-même, c'est-à-dire un privilège des prêtres justifié par la religion-même. C'est en effet ce qu'écrivait Voltaire à propos de l'origine du pouvoir de ces derniers: « *cette idée de la puissance surnaturelle des prêtres de tous les pays est marquée dans plusieurs endroits de l'Écriture* »²⁰.

L'emploi de l'expression *puissance surnaturelle* est assez révélatrice de notre propos en ce qu'elle traduit assez bien le pouvoir qui est directement associé à ceux qui incarnent la parole de Dieu sur Terre, et qui, dans les textes, sont dotés de qualités surnaturelles, *par participation* et non *par essence*, comme nous l'avons dit plus tôt. Pour bien saisir cette idée, arrêtons-nous un instant sur l'importance du dogme dit de la *présence*

¹⁹Favre (Robert), *La Mort au Siècle des lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1976, p.111.

²⁰Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, avec préface, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot, Paris : Werdet et Lequien fils, 1829, art *Moïse*.

réelle dans l'église catholique. Il s'agit de l'idée selon laquelle, lors de l'Eucharistie, la transsubstantiation, c'est-à-dire la transformation du pain et du vin, conduirait à une réelle, vraie et substantielle métamorphose de ces espèces respectivement en corps et sang du Christ, par la consécration de la messe. Ce dogme fondateur, réaffirmé par le Concile de Trente, implique de fait cette qualité surnaturelle faisant du prêtre le seul à-même de réaliser une opération si fondatrice.

Cet exemple, qui, loin d'être le seul est sans doute l'un des plus révélateurs, peut être renforcé par le rappel de cadres précis tels que la paroisse, qui montre un état de fait appuyant au quotidien le rôle central et inébranlable du surnaturel dans la hiérarchie de la société. En effet, que ce soit par les échéances relatives au jours de fêtes qui rythment le quotidien des hommes (messe, vêpres), ou par la réalisation des sacrements ponctuant chaque moment important depuis sa naissance jusqu'à sa mort²¹, chaque homme est cerné par des cadres lui rappelant une hiérarchie basée sur la supériorité d'un être surnaturel aux règles duquel il doit se plier dans l'espoir d'en obtenir son salut. Chaque rite de passage, dont on connaît le caractère incontournable dans la construction de l'individu dans son rapport à la communauté et au monde, est assuré presque exclusivement dans un cadre religieux.²²

Comment parler de cadres de vie sans évoquer la question des lois ? Il paraît en effet essentiel de voir ici, et d'autant plus du fait de la période qui est la nôtre, en quoi le surnaturel représente parfois aussi le vecteur de justification d'un pouvoir temporel, comme celui des rois. On connaît par ailleurs des épisodes fameux de conflits opposant les pouvoirs temporel et spirituel, comme la querelle des investitures par exemple, ou la lutte perpétuelle qui oppose la papauté aux princes les plus en vue de la période moderne. Il semble cependant important de considérer que rois et lois dans l'Ancien Régime - sans pour autant que cela cesse après la Révolution - jouissent d'un soutien tacite et entériné : l'aval surnaturel d'un Dieu dont ils sont respectivement les envoyés d'une part, et l'expression de sa volonté concernant le comportement des hommes d'autre part.

L'abbé Fournié écrit en 1801, à propos du péché originel, et dans le but de mettre ce dernier en résonance avec le désordre régnant dans la société : « *telle est l'origine de ce penchant funeste qui nous porte à ne pas faire la volonté de Dieu plutôt qu'à la faire* »²³. Nous retrouvons ici la notion de péché, cette-fois mise au service d'un argumentaire en

²¹Bonzon (Anne), *op. cit.*, p.45.

²²*Ibid.*, p.136.

²³Fournié (Pierre abbé), *Ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons*, Londres, Dulau et Co, 1801, p.34.

faveur de la morale chrétienne. L'auteur parle ensuite des rois « *que Dieu a établis pour faire punir tous les violateurs public de la morale chrétienne qui est écrite dans le cœur de tous les hommes* ». Ici, les rois sont présentés comme les garants d'une volonté surnaturelle quant aux agissements des hommes, reposant par ailleurs sur cette conviction d'une vérité surnaturelle contenue en chacun d'eux.

La surnaturalité des rois en tant qu'élément constitutif de leur rôle et de leur personnalité propre est extrêmement visible dans l'émotion qui accompagne la mort de chacun d'eux. Dans ce domaine, le travail de Stanis Perez est tout à fait incontournable²⁴. Celui-ci rappelle l'« *atmosphère surnaturelle des instants qui précèdent le trépas* », en prenant soin de rappeler que les exemples sont innombrables²⁵. On sait en effet toute l'importance que revêt l'aspect presque éthéré de la personnalité d'un monarque, dans l'optique de la construction de son mythe par exemple, et il est difficile de dire que ce phénomène s'arrête avec Louis XVI, notamment quand on pense au personnage de Napoléon Bonaparte, même si dans son cas il conviendrait de reconsidérer cette définition du surnaturel.

Sur les récits à proprement parler, l'auteur évoque la transformation du roi en « *athlète de la foi acceptant un martyr parfois teinté de mysticisme* »²⁶, phénomène résultant selon lui d'une « *intervention du merveilleux [...] jetant sur la personne du roi une lumière nouvelle* »²⁷. Quoi de plus évident ici que la dimension surnaturelle d'un personnage, revendiquée dans un paroxysme de l'expression de sa supériorité, et révélatrice de sa place au sommet d'une hiérarchie.

1.3. Raison naturelle et foi surnaturelle : de l'opposition à la conciliation

Voilà une dichotomie absolument incontournable dans l'appréhension des débats intellectuels de la période considérée. Il est en effet impensable de s'intéresser à ces débats sans prendre en compte l'opposition caricaturale entre, d'un côté la raison et l'athéisme, de l'autre la superstition et la foi. Il est crucial ici de voir que la situation évolua entre opposition et tentative de conciliation.

²⁴Perez (Stanis), *op. cit.*

²⁵*Ibid.*, p.30.

²⁶*Ibid.*, p.86.

²⁷*Ibid.*

1.3.a. Contre la foi surnaturelle

Il apparaît en effet difficile de concilier *a priori* foi et raison, et d'autant plus dans un climat de lutte d'une raison éclairée contre les ténèbres de la religion. Qui de mieux placé pour nous l'expliquer que Voltaire qui écrit dans son *Dictionnaire philosophique* :

« La foi [...] ne peut donc pas plus être une croyance, une persuasion, qu'elle ne peut être jaune ou rouge. Elle ne peut donc être qu'un anéantissement de la raison, un silence d'adoration devant des choses incompréhensibles. »²⁸

Comme à son habitude, la plume de l'auteur ne fait pas de détour et n'hésite pas à décrire la foi comme un *anéantissement de la raison*. Une opposition nette qui paraît inévitable tant les philosophes s'appliquent à opposer méthodiquement ces deux visions de l'homme et de sa liberté. En effet, les Lumières ont eu pour effet, entre autres, d'opérer une catégorisation tranchée dans les esprits, regroupant sous des étendards bien identifiés des entités que l'on aurait pu juger différentes ou du moins assez originales pour ne pas être réduites à un tout bigarré en perte d'essence. Ainsi en va-t-il du terme de *superstition* qui finit par regrouper « l'ensemble des traditions religieuses, des préjugés contraires à la raison, opposés à la philosophie, aux Lumières, et rapproché du fanatisme ». ²⁹

Il faut cependant noter que le phénomène a lieu dans les deux sens, et que la même aversion peut-être observée de la part des adversaires de la raison et de l'athéisme. A propos de ce dernier justement, Louis-Sébastien Mercier eut des mots tout à fait révélateurs, qu'il nous livre avec toute la percussion qu'on lui connaît :

« L'athéisme est la somme totale de toutes les monstruosité de l'esprit humain. Il y entre de l'orgueil, du fanatisme, de l'ignorance, de l'audace ; c'est une manie destructive, qui fait un désert du brillant spectacle du monde, et qui avoisine beaucoup la démence. »³⁰

On peut difficilement être plus catégorique, et si le parti pris est évident, les mots n'en sont pas moins éloquents. La raison brandie comme fer de lance de l'esprit philosophique laisse la place à une interprétation de la menace que pourrait représenter un réel anéantissement de l'autel. L'abbé Fournié, que nous avons déjà cité, se prononça lui aussi de manière révélatrice sur cette opposition à la raison :

²⁸Voltaire, *op. cit.*, art *Foi*.

²⁹Audisio (Gabriel), *Les français d'hier : des croyants. XV^eXIX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1996, p.311.

³⁰Mercier (Louis-Sébastien), *Tableau de Paris*, édité par Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994, Tome II, p.211.

« Voilà, ô nous tous hommes baptisés, l'abîme dans lequel nous retient notre prétendue saine raison, qui est toute bestiale et démoniaque, parce qu'elle est le contraire de celle de Dieu. »³¹

Opposer foi et raison n'est pas anodin, et renvoie à une dissidence sous-jacente très bien exprimée par un jésuite du XIX^e siècle, Ambroise Matignon, qui consacra un ouvrage à la notion de surnaturel, dans l'optique d'une interrogation profonde doublée d'une tentative de définition³². Il pose d'emblée les fondements de cette opposition entre raison et foi, dévoilant toute l'importance du terme de surnaturel dans ce désaccord :

« S'il y a une école pour qui le Surnaturel n'est rien, il en est une pour qui le Surnaturel est tout. Lorsque les philosophes viennent nous dire que la nature renferme la somme complète des réalités, et qu'au-delà rien n'existe, certains chrétiens, peu mesurés dans leurs expressions, répondent que la nature est absolument nulle pour tout espèce de bien, que la chute l'a réduite de tout point à une incapacité radicale. »³³

Après la définition d'une foi surnaturelle que nous avons opéré plus tôt, il semble en effet évident de constater la force de cet aspect dans le débat. L'opposition entre foi et raison rejoint la diversité des définitions de la foi exposée plus tôt, et explique la confrontation brutale. L'auteur va plus loin en écrivant à propos du « sarcasme de Voltaire [qui] est passé de mode »³⁴, que « toute la polémique rationaliste prétend renverser d'un seul coup l'édifice religieux, en attaquant la notion même de surnaturel ».³⁵

L'enjeu étant clairement identifié, la défense du fondement surnaturel devient une priorité pour les adeptes de la foi, adversaire de la raison. Ici se joue clairement la question de la base théorique d'un conflit incontournable.

1.3.b. Concilier foi et raison

Il est assez intéressant de voir que cette entreprise fut celle d'hommes se trouvant dans les deux « camps », et dont la démarche fluctuait en fonction de leur position de force ou de faiblesse. En effet, lorsque l'Église représentait un obstacle à la reconnaissance et à la diffusion de savoirs scientifiques ou philosophiques, alors la tentative de conciliation de

³¹Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.118.

³²Matignon (Ambroise), *La question du surnaturel : ou la grâce, le merveilleux, le spiritisme au XIXe siècle*, Paris, Adrien le Clere, 1863.

³³*Ibid.*, p.7-8.

³⁴*Ibid.*, p.19.

³⁵*Ibid.*, p.19-20.

la foi et de la raison devenait une étape obligatoire afin d'échapper à toute sorte de censure, pour qui ambitionnait une lecture de ses travaux à plus ou moins grande échelle.

Buffon par exemple, dans un échange de lettres avec le syndic de la faculté de théologie au sujet de la parution de son *Histoire Naturelle*, déclare dans la lettre datée du 12 mars 1751 que :

« *Que les objets de notre Foi sont très-certains, sans être évidens ; et que Dieu qui les a révélés, et que la raison même m'apprend ne pouvoir me tromper, m'en garantit la vérité et la certitude ; que ces objets sont pour moi des vérités du premier ordre, soit qu'ils regardent le dogme, soit qu'ils regardent la pratique dans la morale ; ordre de vérités dont j'ai dit expressément que je ne parlerois point, parce que mon sujet ne le demandoit pas.* »³⁶

Intéressante citation ici, qui nous peint une raison garante de la croyance dans les vérités de Dieu. Cette justification fait bien entendu suite à certains passages de son œuvre apparus à l'Église en contradiction avec les Écritures. Nous consacrerons plus tard une partie entière au lien complexe unissant le surnaturel à la nature. Ce qu'il est important de noter ici, c'est une tentative d'harmonisation de la raison et du surnaturel, dans un but précis.

Autre moment, autre combat : l'apologétique chrétienne et plus précisément catholique sous-entend également des tentatives de conciliations de ces deux termes, mais cette fois du fait du progrès de la raison dans les nations européennes. Ainsi, le chanoine Aymé réalise une synthèse dans le dernier quart du XVIII^e siècle, *Les fondements de la foi*³⁷, dans laquelle on peut observer des lignes révélatrices à ce sujet. En effet, il y opère une sorte de redéfinition de la raison, à laquelle il attribue une polysémie justifiant son accord avec la foi. Celui-ci sépare la raison de Dieu d'une part, et celle de l'homme d'autre part. Pour lui, « *la raison par essence, ou la raison de Dieu, est infinie et infaillible* »³⁸, alors que « *la raison de l'homme est bornée et fautive* »³⁹. Il n'y aurait selon lui pas seulement une raison mais *des* raisons, hiérarchisées entre elle par le côté *essentiel*, ici synonyme de *surnaturel*, accordé à la raison divine. Cette dissociation est mise au service du combat contre un argument qu'il cherche à réfuter, et selon lequel « *tout ce qui est au-*

³⁶Buffon (Georges-Louis Leclerc Comte de), *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1760, Tome IV, p.xiii.

³⁷Aymé (chanoine), *Les Fondements de la foi, mis à la portée de toutes sortes de personnes, ouvrage principalement destiné à l'instruction des jeunes gens qui sont à la veille d'entrer dans le monde*, Paris, Onfroy, 1807 (1^{ère} éd. 1775).

³⁸*Ibid.*, p.148.

³⁹*Ibid.*, p.149.

dessus de la raison est contre la raison »⁴⁰. Pour l'auteur, cette phrase n'a pas de sens puisqu'elle ne peut se rapporter qu'à la raison de l'homme, et que la raison divine lui est, de fait, supérieure. Cette idée mène à un raisonnement qui justifie l'état de soumission que nous avons décrit dans la partie précédente tout en opérant cette fameuse conciliation :

*« Les Chrétiens disent que l'homme est obligé de renoncer, non à la raison, mais à sa raison, pour croire les mystères de la Religion. Mais d'ailleurs, ces mêmes Chrétiens ne renoncent ainsi à leur raison que parce qu'elle même leur prescrit ce renoncement. »*⁴¹

Cette argumentation incarne assez bien l'attitude choisie par l'apologétique dans ces débats. Cette idée fut en effet résumée par Paul Hazard, qui écrit à propos de cette dernière que *« la foi aux mystères n'est donc jamais contre la raison ; au contraire, la raison nous prescrit cette soumission à l'autorité divine »*⁴².

Il est un autre élément sur lequel il peut être intéressant de s'attarder au sujet de cette conciliation de la foi et de la raison : la finalité, l'idéal. Quel est le but, au fond, de ce raisonnement sur l'homme, la vie et le monde ? Que cherchent les hommes à l'aide de ces *outils* qu'ils s'opposent les uns aux autres ? Ils cherchent, entre autres, ce qui reste pour avoir été le principal objectif du siècle des Lumières : la vérité. Or, et c'est ce qu'écrit très clairement le jésuite Matignon au milieu du XIX^e siècle, cet objectif commun peut être ambitionné et atteint par des moyens différents parmi lesquels chaque homme fait son choix :

*« Il est aussi des rationalistes qui, tout en s'exprimant différemment, professent au fond la même doctrine. Suivant eux, la raison et la foi sont deux modes d'exercices distincts d'une même faculté. L'une et l'autre atteignent le vrai, mais non pas sous la même forme : car la foi est le mouvement spontané de l'esprit, la raison le mouvement réflexe. »*⁴³

Là aussi, nous reviendrons bien plus en détails dans la troisième partie de ce mémoire sur le rapport entre surnaturel et vérité. Retenons simplement ici dans quelle mesure la notion de surnaturel se trouve placée au cœur de débats et d'interrogations substantielles de cette époque. Concilier foi et raison revient à poser la question d'une hiérarchie des outils devant la connaissance du monde, et en ce sens le surnaturel devient une pierre angulaire de ces réflexions.

⁴⁰*Ibid.*

⁴¹*Ibid.*, p.156.

⁴²Hazard (Paul), *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1979, p.60.

⁴³Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.54.

La notion de surnaturel occupe donc une place réelle et incontournable dans le domaine de la foi, que ce soit dans sa pluralité de définitions, dans les attitudes et les comportements que ces dernières sous-entendent, ou encore dans les interactions qui existent entre foi et raison. Ces interactions sont par ailleurs révélatrices, comme chacun sait, de débats essentiels du moment historique que représente le siècle des Lumières, et au sein desquels cette notion de surnaturel s'imisce de manière parfois plus ou moins discrète. Il s'agira maintenant d'entrer dans une dimension plus particulière du rapport à la foi, à travers les notions de mystères, de croyance et de connaissance du divin.

Chapitre 2 – Connaître le divin, une impossible quête ?

Il est important pour nous de préciser à ce stade de notre réflexion, qu'il est essentiel d'appréhender la foi comme un phénomène bien plus complexe qu'une simple adhésion au dogme. Elle doit en effet être prise en compte en tant qu'élément complexe de ce qui forge le rapport entre l'Homme et Dieu, mais pas seulement. Elle dicte également un rapport au monde dans ce qu'il a de plus vaste, et représente un vecteur de perception de tout ce qui entoure les fidèles. Pour comprendre ces modalités de perception, il faut nécessairement se poser les questions des fondements de la foi.

2.1. Les mystères de Dieu, fondements inébranlables

Le premier chapitre ayant posé les jalons d'une étude du surnaturel dans sa dimension religieuse, il convient de se pencher sur une idée directement liée à ce privilège surnaturel, et plus particulièrement à la force de ce dernier : la notion de mystère.

2.1.a. L'explication par le mystère

Il s'agit ici de comprendre de quelle manière les mystères entourant la divinité sont une source de pouvoir temporel très importante, et se traduisent par une sorte de consensus commun autour de problèmes métaphysiques dont ces fondements mystérieux forment la réponse la plus efficace.

En effet, dans cet âge qui ambitionne le progrès et la découverte perpétuelle de la vérité, l'idée d'un voile à lever sur les différentes connaissances encore cachées aux hommes est prépondérante dans les esprits, tout comme l'idée que Dieu incarnerait la puissance surnaturelle capable de lever ce voile. On peut observer cette idée dans un ouvrage de Jean-Emmanuel Gilibert, « célèbre médecin et naturaliste français »⁴⁴, qui s'intéressa à tous les plus célèbres auteurs naturalistes du XVIII^e siècle, en faisant parfois

⁴⁴ Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XVI, p.454.

certaines traductions. Celui-ci écrit:

« La vérité, enveloppée d'un épais nuage, ne se laisse apercevoir qu'à des yeux très clairvoyants. Si la jeunesse, mettant un frein à ses passions, et pénétrée de l'existence du Créateur, étudiait ses œuvres diverses ; si les hommes faits lui montraient l'exemple de cette importante étude, à peine, avec tous leurs efforts réunis, pourraient-ils pénétrer le fond des choses qu'ils cherchent presque sans efforts, en les effleurant. »⁴⁵

Il y a en effet cette impression très répandue à l'époque – et qui a traversé les siècles puisqu'elle nourrit les argumentaires actuels en faveur de la théorie créationniste – selon laquelle ce que l'on pourrait appeler le *potentiel de vérité* à disposition des hommes serait une source divine quasi-inépuisable, du fait de l'opposition entre une infinie sagesse surnaturelle et originelle, et une futilité de l'existence humaine.

Nous pouvons lire des éléments semblables dans les écrits de Forbin, que la *Biographie universelle* des frères Michaud décrit comme un « *mathématico-théologien* »⁴⁶, qui écrit dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Déjà participait-il de cette croyance en une divinité omnisciente qui lèverait avec parcimonie ses voiles impénétrables :

« Dieu seul peut instruire les hommes, & leur dévoiler des vérités d'un ordre supérieur, & d'une profondeur infinie. Ce serait donc marcher dans les ténèbres, & vouloir volontairement s'égarer, que de ne pas chercher, lorsque nous le pouvons, l'ouvrage de Dieu dans Dieu même. »⁴⁷

Ici, le recours à l'autorité surnaturelle dans la contemplation de ses mystères entre dans une logique d'explication du rapport de l'homme à la vérité. La seule manière de trouver le vrai serait d'accepter que son essence soit divine et que seul le divin puisse donc le dispenser.

Dans les dernières années du XVIII^e siècle, c'est le chanoine Aymé, que nous avons déjà cité, qui foule ce terrain des mystères en se positionnant lui aussi sur cette dualité entre ombre et lumière, fourvoisement et vérité. Il écrit au sujet de Dieu qu'« *il a répandu les plus vives lumières sur les préceptes que nous sommes obligés d'accomplir chaque jour, et dans le détail de toutes nos actions, et il a laissé les ténèbres impénétrables sur les mystères qu'il suffit de croire* »⁴⁸.

⁴⁵ Gilibert (Jean-Emmanuel), *Abrégé du système de la nature de Linné*, Lyon, Chez Matheron et C^{ie}, 1802, p.9.

⁴⁶ Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XIV, p.377.

⁴⁷ Forbin, (Gaspard François Anne de), *Accord de la foi et de la raison ; dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents Mystères de la religion*, Cologne, 1757, p.28-29.

⁴⁸ Aymé (Chanoine), *op. cit.*, p.124-125.

Cette citation est très intéressante en ce qu'elle évoque à la fois l'aura surnaturelle que véhiculent les mystères, mais également les comportements qui y sont directement liés. En cela, elle nous montre que les hommes justifient leurs actions par la croyance dans les mystères de Dieu, en jouant perpétuellement sur cette dichotomie entre vérités demeurant cachées par le divin, et vérités déjà découvertes par les hommes. L'auteur poursuit en notant que les mystères « *ne sont point absurdes, mais seulement incompréhensibles* »⁴⁹, militant ici pour une approche du mystère qui sous-entendrait la soumission et non un refus sceptique.

Puis, le chanoine Aymé en vient à une conclusion qui illustre parfaitement notre propos relatif à l'explication par le mystère, et à l'autorité surnaturelle qu'il procure :

*« Ces mystères, à raison même de leur incompréhensibilité, donnent à la Religion chrétienne un caractère de divinité qu'elle n'aurait pas sans cela : ceci a l'air d'un paradoxe ; mais suspendez votre jugement, vous verrez bientôt que ce n'en est pas. »*⁵⁰

Les mystères de Dieu représenteraient donc le fondement qui garantit l'aura de la religion chrétienne, et ce du fait précisément du caractère inaccessible qu'ils comportent. Cet argument peut facilement être illustré par un rappel que fait ensuite l'auteur: « *Voilà les trois principaux mystères de la Religion chrétienne : le mystère de la Trinité, le mystère de l'Incarnation, le mystère de la Rédemption* ». ⁵¹

Les mystères de la religion chrétienne sont donc réellement à la base de sa puissance et incarnent les fondements surnaturels qui justifient la foi. La consubstantialité des trois hypostases que sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, en un seul Dieu ; Dieu se faisant homme à travers Jésus-Christ et par la nature humaine de la Vierge Marie ; ou encore le rachat de tous les hommes et de leurs péchés par la crucifixion de Jésus-Christ, sont autant de mystères à travers lesquels transparaît une puissance surnaturelle justifiant la soumission et la croyance.

2.1.b. Le mystère, la conduite et la morale

Les mystères étant à la base de la croyance, il faut s'intéresser aux agissements que sous-entendent ces mystères via cette dernière. Les mystères surnaturels représentent en effet une base pour la conduite des hommes, et c'est un phénomène qu'il convient

⁴⁹*Ibid.*, p.127.

⁵⁰*Ibid.*, p.128.

⁵¹*Ibid.*, p.165.

d'observer.

Il faut voir ici tout d'abord cette idée de la recherche de la connaissance des mystères de Dieu, dont nous avons déjà parlé, et qui est abordée dans l'article *Dieu* de l'*Encyclopédie* :

« Et comme l'on ne doit point conclure qu'il n'est pas naturel à l'homme de se garantir des injures de l'air, parce qu'il y a des sauvages qui ne s'en mettent point en peine, on ne doit pas inférer aussi que parce qu'il y a des gens stupides & abrutis, qui ne tirent aucune conséquence de ce qu'ils voyent, il n'est pas naturel à l'homme de connoître la sagesse d'un Dieu qui agit dans l'univers. »⁵²

Le message de l'auteur est pour nous fort de signification, car il revient à dire que l'homme est naturellement tourné vers la connaissance du surnaturel. Nous touchons ici un point essentiel dans la perception de la notion de surnaturel par les hommes, et du rapport qu'ils entretiennent avec elle. Relevons ici une nuance qui n'est pas à négliger si on la compare avec la sous-partie précédente consacrée aux fondements mystérieux de la foi : dans cet article de l'*Encyclopédie*, nous voyons que l'accent n'est pas mis comme précédemment sur le caractère insondable des mystères divins, mais bien sur son hypothétique connaissance par l'homme. Comme l'on pouvait s'y attendre de la part de la philosophie éclairée, il n'est absolument pas question d'une contemplation passive mais bien d'une libre investigation, néanmoins admirative de la sagesse de Dieu.

Si l'on s'attarde sur la question de la conduite ou de la morale vis-à-vis de ces mystères, on observera la même soumission que nous avons décrite plus tôt, mais teintée d'une notion de devoir. C'est ce qu'écrit Voltaire dans son *Dictionnaire philosophique* : « [...] cette providence, dont il est impossible de sonder les profondeurs et dont nous adorons comme nous le devons les inconcevables mystères »⁵³. Nous retombons ici sur nos précédentes conclusions, à savoir l'incompréhensibilité du mystère comme vecteur de sa force. Le terme *inconcevable* renvoie bien ici à cette problématique de la part du philosophe anticléricale que l'on connaît.

Lorsqu'il se prononce sur un mystère en particulier, comme celui de la Trinité, Voltaire poursuit son raisonnement autour d'une conduite dictée par une soumission aux mystères : « Ainsi, en parlant philosophiquement, personne ne croit la Trinité, personne ne croit que le même corps puisse être en mille endroits à la fois »⁵⁴. Il pose pour nous ici une double question. Celle de la soumission, ou plutôt de la part qu'elle représente dans les

⁵²D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *Op. Cit.*, Tome IV, art. *Dieu*.

⁵³Voltaire, *op. cit.*, art. *Changements arrivés dans le globe*.

⁵⁴Voltaire, *op. cit.*, art. *Foi*.

croyances religieuses, mais également la question inverse : l'interprétation stricte des mystères et par conséquent la croyance littérale en la consubstantialité par exemple. Il semble pour nous évident que cette dernière est loin de ne concerner *personne*.

Là où certains philosophes prônent la connaissance de Dieu par la philosophie et l'exercice de la raison, l'apologétique chrétienne se positionne, elle, d'une manière différente :

« Pour parvenir à connaître Dieu, il ne nous suffit pas non plus d'entendre parler occasionnellement de lui et de ses œuvres, ni de lire les livres qui en parlent, mais nous devons nécessairement suivre avec assiduité ses enseignements qui constituent la morale chrétienne. »⁵⁵

Nous voyons ici une nouvelle sorte d'autojustification de la part de l'abbé Fournié, puisqu'il est question de la connaissance de Dieu par l'application aveugle de ses préceptes. Le seul moyen de connaître le divin serait donc de s'y soumettre. Or, on voit bien ici qu'il existe des différences dans l'appréhension d'enjeux communs, un phénomène tout à fait caractéristique de cette période. La connaissance de Dieu est ambitionnée par tous mais renvoie à des moyens divergents, comme ici d'un côté l'exercice de la raison critique, de l'autre la pratique de la morale chrétienne.

Évidemment, une réflexion relative à la conduite dictée par un dogme pose nécessairement la question des conduites autres qu'il suscite. Cette idée est centrale car révélatrice, et renvoie à de nombreux épisodes de l'histoire religieuse pendant lesquels l'institution ecclésiastique eut à se prononcer sur ce qui relevait ou non du dogme. Nous nous attarderons plus tard sur des exemples précis relatifs à notre période, mais il est important ici de voir que si la lutte pour le maintien des fondements est permanente, c'est parce qu'elle est nécessaire. L'historienne Nicole Belmont eut des mots intéressants à ce sujet, écrivant que *« le christianisme véhicule une mythologie qui n'est pas exactement réductible à son dogme et à ses rites »*.⁵⁶ Elle écrit à propos de cette mythologie, à laquelle elle associe les récits hagiographiques, bibliques et évangéliques, qu'elle aurait *« donné naissance à tout un ensemble folklorique fait non seulement de légendes, mais aussi de pratiques ou de croyances, plus ou moins superstitieuses aux yeux de l'Église »*.⁵⁷

Il est donc crucial de noter, et c'est vrai pour l'ensemble des périodes historiques, que les fondements surnaturels, souvent des mystères religieux, tirent leurs forces de leur

⁵⁵Fournié (Pierre abbé), *Ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons*, Londres, Dulau et Co, 1801, p.4.

⁵⁶Belmont (Nicole), *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973, p.7-8.

⁵⁷*Ibid.*

inaccessibilité, mais que ce même aspect éthéré laisse libre cours à une réinterprétation et une réappropriation de ces mystères. Le surnaturel est une base solide suscitant souvent l'unanimité, mais ses ramifications sont presque infinies et leur propagation difficile à brider. Les attitudes et comportements des hommes s'en trouvent souvent éloignés des mystères originels. Nous y reviendrons.

2.2. La nécessité d'une croyance aveugle

Ici, nous aborderons le fait que l'autorité surnaturelle repose de manière très importante sur la revendication d'une croyance aveugle que certains pourraient considérer comme irraisonnée, au sens de contraire à la raison, mais que tout le monde s'accorde à reconnaître comme réelle et effective.

2.2.a. Le cœur face aux limites de la raison

Le premier élément à prendre en compte réside dans l'acceptation générale du surnaturel en tant qu'élément existant et bien réel, au sens d'ayant une influence concrète sur le monde des hommes, nécessaire à l'exploration plus précise de sa définition. C'est l'avis qu'énonce Ambroise Matignon : « *Le Surnaturel, avant d'être accepté comme fait, doit nécessairement être adopté comme idée* »⁵⁸. En d'autres termes, il est impossible de débattre de surnaturel avec des esprits refusant d'en accepter préalablement l'existence.

Ce premier élément pris en compte, il est nécessaire de le corrélérer avec une seconde affirmation qui représente une idée très répandue dans les esprits du siècle autour des limites d'une raison que l'on tend souvent à présenter comme seul outil valable dans la quête de la vérité. C'est le chanoine Aymé qui formule l'idée selon laquelle « *une infinité de choses sont au-dessus de la raison de l'homme, sans être moins certaines pour cela* »⁵⁹. On peut faire un parallèle avec la raison *infaillible* de Dieu opposée plus tôt à la raison *fautive* de l'homme, par ce même chanoine. Dans cette quête de la vérité, il existe donc également le sentiment que certaines choses vraies nous restent inaccessibles du fait de la faillibilité de notre raison. Cela revient à dire, pour ceux qui soutiennent cette thèse, que ce n'est pas parce que notre raison nous pousse à croire que tel raisonnement ou telle vérité sont

⁵⁸Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.16.

⁵⁹Aymé (Chanoine), *op. cit.*, p.152.

erronés, qu'ils le sont réellement.

L'auteur va même plus loin, en faisant de l'abandon de la raison une attitude raisonnable : « *il n'est point contre la raison de l'homme, et bien moins contre la raison de Dieu, que l'homme croie les choses qui sont au-dessus de sa raison* »⁶⁰. La croyance en des vérités surpassant la raison serait donc une marque de bonne utilisation de cette même raison, et non un écueil dans le raisonnement, puisqu'il s'agit d'en reconnaître les limites et de se soumettre à la raison divine. C'est pourquoi certains débats semblent insolubles à l'auteur, du fait de ces différences de conception, lorsqu'il insiste sur le « *ridicule* » qu'il y aurait à discuter avec un fidèle, lui opposant une *histoire* et un *raisonnement* qui n'entre à aucun moment en ligne de compte dans sa propre croyance⁶¹.

Ceci nous mène à une alternative à la raison, dans laquelle s'exprime de manière plus franche la soumission au surnaturel. Cette alternative est présentée par ses défenseurs précisément en opposition à la raison. Il s'agit de l'adhésion *de cœur*. Une fois encore, Matignon résume très bien les choses :

« *La religion est un sentiment ; dans la foi, c'est le cœur qui agit, et non l'intelligence ; l'assentiment que nous donnons au dogme révélé n'est point précédé d'une démonstration que la raison puisse saisir, il est le résultat d'un enthousiasme irréfléchi, d'une croyance aveugle et immédiate.* »⁶²

Les termes de *croyance aveugle* sont employés, traduisant très nettement le privilège surnaturel que cela implique. Seules les vérités surnaturelles peuvent en effet jouir d'une soumission sans examen de la raison, et revendiquer la nécessité d'une croyance aveugle en leurs préceptes. La démonstration est faite de la différence existant entre ce que l'on croît, et ce en quoi l'on a foi.

Le *Dictionnaire de Trévoux*, à l'article *Croire*, donnent une définition théologique qui renforce l'argument précédent. *Croire*, à propos de la foi, c'est pour l'auteur :

« [...] *donner son approbation et son consentement aux vérités révélées dont on a la connaissance ; c'est y adhérer, parce que Dieu les a révélées à son Église, qui nous les propose. Ce n'est pas proprement approbation et consentement, c'est adhésion d'esprit et de cœur ; d'esprit, pour juger qu'elles sont vraies, puisque Dieu, qui ne peut, qui ne veut nous tromper, nous les a révélées ; de cœur, pour vouloir les embrasser, les professer, etc.* »⁶³

Tous les éléments que nous avons cités précédemment comme étant constitutifs du

⁶⁰*Ibid.*

⁶¹Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.49.

⁶²*Ibid.*, p.50.

⁶³*Dictionnaire universel français et latin, op. cit.*, Tome III, p.26-27.

privilège divin que représentait le surnaturel, apparaissent réunis dans cette définition. Autorité, révélation, adhésion... Autant de notions qui, une fois mise en résonance avec l'idée d'une adhésion *d'esprit et de cœur* – l'esprit se résumant ici à une reconnaissance de l'infaillibilité de la raison divine – prennent tout leur sens dans l'appréhension du surnaturel comme suscitant et revendiquant une croyance aveugle.

Nous pouvons approfondir cette réflexion en effectuant un parallèle avec ce que dit Voltaire du lien entre la foi et la raison, autour de cette même problématique du croire, quelques décennies plus tôt. Nous avons vu plus tôt qu'il prétendait que « *personne ne croît la Trinité* »⁶⁴. Ceci est à placer dans le contexte d'une réflexion relative justement à la croyance dans les mystères. Voltaire qualifie la foi divine d'une « *incrédulité soumise ; car il n'y a certainement en nous que la faculté de l'entendement qui puisse croire, et les objets de la foi ne sont point les objets de l'entendement* »⁶⁵. Sans employer les mêmes termes, l'auteur en vient lui aussi à la conclusion que la foi ne repose pas sur une adhésion raisonnée, car elle n'est pas *lisible* par la raison.

2.2.b. Soumission et croyance

Attardons-nous maintenant sur les motivations et vecteurs de soumission au surnaturel, par le biais de la croyance aveugle, ou revendiquée comme telle. Il semblerait que ces attitudes soient en lien avec une représentation que nous avons déjà partiellement évoquée, notamment lorsque nous avons cité les propos de Paul Hazard à propos du lien entre mystère et raison, parlant d'une raison qui dicterait une *soumission à l'autorité divine*. Ceci rejoint notre propos relatif à la croyance aux mystères, mais prend une autre dimension une fois mis en parallèle avec ce que put en dire Voltaire :

« [...] celui qui dit : « *Je crois ces mystères,* » s'il réfléchit sur sa pensée, verra, à n'en point douter, que ces mots veulent dire : *Je respecte ces mystères ; je me sou mets à ceux qui me les annoncent ; car ils conviennent avec moi que ma raison ni la leur ne les croient pas.* »⁶⁶

Voilà qui est très intéressant. Le philosophe oppose ainsi son « *incrédulité soumise* » à la *croyance aveugle* que nous tentons de mettre en avant. Il existerait pour lui une sorte d'accord tacite sur le caractère déraisonnable de la croyance dans les mystères, qui se résumerait ainsi à une soumission consciente. Ceci étaye notre raisonnement autour

⁶⁴Voltaire, *op. cit.*, art. *Foi*.

⁶⁵*Ibid.*

⁶⁶*Ibid.*

de l'idée de soumission, car ce mot perdrait presque tout son sens si on lui ajoutait une dimension de choix, et même presque de discrédit conscient. Il est cependant évident que cette définition est bien éloignée de ce que furent, et sont toujours réellement, la foi et la croyance. Dans ce cas, quel autre élément mettre en avant concernant les vecteurs justifiant cette soumission ? L'abbé Fournié donne une clé de lecture, en faisant un parallèle entre la foi et les mathématiques :

« Or de même qu'en recevant l'esprit des mathématiques, nous vainquons et surmontons en réalité l'ignorance qui nous contredit et nous cache leurs vérités, de même en recevant l'Esprit de Dieu, nous vainquons et surmontons en réalité l'esprit de Satan qui nous contredit et nous cache les vérités spirituelles et divines. »⁶⁷

Ceci est à mettre en résonance avec ses affirmations faisant du péché originel le *penchant funeste* de chaque homme, comme nous l'avons dit plus tôt. Lorsque l'auteur parle de *recevoir l'esprit de Dieu*, il est bien question d'une communication dans laquelle le sujet est passif. Et cette passivité serait à l'origine d'un processus de purification de la foi, d'un premier pas vers le salut. Ce phénomène entre parfaitement dans la justification du processus de soumission aux vérités surnaturelles.

Il convient ici d'élargir notre propos en l'insérant dans une réflexion qui engloberait la question de la conduite et de la morale, méthode que nous avons déjà employée plus tôt. C'est ainsi que nous sommes amenés à considérer la dualité ombre/lumière, et à la mettre au service de la compréhension de ce phénomène de *croyance aveugle*. Le chanoine Aymé écrit à ce sujet :

« [...] ainsi il [Dieu] a répandu les plus vives lumières sur les préceptes que nous sommes obligés d'accomplir chaque jour, et dans le détail de toutes nos actions, et il a laissé les ténèbres impénétrables sur les mystères qu'il suffit de croire, et dont la créance ne coûte rien à notre cœur. »⁶⁸

On peut déceler une forme de nuance utile à la bonne compréhension de ce phénomène complexe qu'est la croyance, puisqu'il est en effet question ici d'une *créance* perçue comme facile, indolore, et dont les bénéfices ne sauraient en cela être ignorés ou rejetés. En effet, si *elle ne coûte rien à notre cœur*, comment justifier de ne pas se soumettre à une croyance si confortable et pratique par les réponses qu'elle apporte aux angoisses qui sont celles des Hommes. Quoi de plus déraisonnable, au fond, que de s'en

⁶⁷Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.38.

⁶⁸Aymé (Chanoine), *op. cit.*, p.124-125.

éloigner sans raison évidente et sans démonstration de sa réelle malignité.

Il faut poursuivre en agrémentant notre propos d'une réflexion relative à la fluctuation de la croyance, au sens d'une capacité de changer de formes, de manifestations, mais aussi d'audits, de publics. C'est ainsi que dans des moments de réinterprétation et de réappropriation de la foi, comme le furent par exemple les années d'expression de l'illuminisme en France, dans la dernière partie du XVIII^e siècle, la question de la croyance fut posée en des termes parfois inédits, parfois seulement étonnants. Ainsi, un évêque qui commentait dans une lettre les agissements de M^{elle} Labrousse (1747-1821) – cette femme qui se disait prophétesse et qui jouit d'une aura considérable en cette fin de siècle – écrivait à propos de son rapport :

« Toutes ces considérations formeront, je l'espère, des motifs efficaces, qui détermineront les évêques, dont les vues sont sans prétention, à faire comme moi, c'est-à-dire, à être crédules, ou du moins à l'être assez pour ne pas rejeter tout, sans vouloir rien examiner. »⁶⁹

Dans le cas très précis des prophéties, sur lequel nous prendrons le temps de revenir, il est important de noter les enjeux que recourent, en termes de croyance, la revendication par des âmes soi-disant privilégiées d'une communication surnaturelle avec le divin. Une fois face à de tels phénomènes, il semble important pour l'auteur de prendre le temps d'évaluer le crédit à leur accorder, du fait précisément des enjeux que ceux-ci induisent. Il pose en effet l'importance d'une sorte de *crédulité minimum*, nécessaire afin d'éviter d'importants écueils sur le plan de la compréhension des manifestations du surnaturel.

2.3. La relation à Dieu : vivre, mourir

Dans cette partie, l'enjeu sera d'explorer des liens unissant la connaissance de Dieu et la vie des fidèles, afin d'observer les interactions existant entre une connaissance du surnaturel et la vie sur Terre.

⁶⁹Pontard (Pierre), *Recueil des ouvrages de la célèbre M^{elle} Labrousse*, Bordeaux, Brossier, 1797, p.12.

2.3.a. Vivre dans la connaissance de Dieu

Posons d'emblée un mécanisme qui fait écho à tout ce que l'on a pu dire concernant la foi aux mystères, mais qui illustre plus largement l'attitude des hommes vis-à-vis de la connaissance du divin. Pour cela, nous pouvons nous appuyer sur une citation de Mercier, qui à la fin du XVIII^e siècle écrit à propos de l'athée « *qu'il défend à son âme d'obéir à cette idée douce, consolante et universelle qui nous porte tous vers un Être suprême* »⁷⁰. Cette idée d'un constat unanime et quasi-automatique d'une œuvre divine visible en tout endroit et à tout moment est extrêmement importante, et nous y entrerons plus en détails lors de notre réflexion autour de *l'origine surnaturelle*. Il s'agit ici de comprendre ce que sous-entend ce constat en termes de volonté supposée de connaissance du divin et d'exploration de ses traces.

En effet, si on définit le religieux comme « *la relation à Dieu et la référence au monde surnaturel* »⁷¹, alors sa connaissance entre dans un processus d'identification des attitudes précises à adopter, faisant du religieux ce qui détermine « *la finalité et les modalités de l'existence* »⁷². En ce sens, il est impossible d'occulter la part prise par cette volonté de connaissance dans l'ensemble des pratiques qui rythment la vie des fidèles.

A cette question de la connaissance se couple nécessairement celle de l'origine, que ce soit celle de l'homme ou du monde. En effet, dans un monde envisagé en tant qu'œuvre divine, l'investigation des choses visibles conduirait de fait à la connaissance des choses invisibles. Le parallèle avec les mystères cachés est ici évident, bien qu'il s'agisse non pas d'une recherche de la vérité à proprement parler, mais bien de signes utiles à la connaissance du divin dans ses agissements et les traces qu'il aurait laissé. Nous reviendrons plus largement sur cette question de l'origine lors de notre exploration du lien entre naturel et surnaturel. Prenons simplement ici un exemple qui traduirait comment, dès le milieu du XVIII^e siècle, les tentatives de connaissances du divin s'expriment à travers des démarches mêlant religion, philosophie et science, dans un mélange caractéristique de cette période :

« Ainsi l'Écriture, la raison & la Physique s'accordent sur l'objet de cette première vérité, de reconnaître dans le feu, ou la lumière, ce principe unique dont l'univers est composé. Il ne sera donc plus question que de déterminer les propriétés qui ont pu être données à ce corps, son étendue & la forme des parties qui le composent, pour rendre compte de la formation des

⁷⁰Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome I, p.1377.

⁷¹Bonzon (Anne), *op. cit.*, p.3.

⁷²*Ibid.*

différents corps qui composent l'univers & des lois par lesquelles l'auteur de la nature gouverne l'ordre physique du monde. »⁷³

Cet exemple, pris volontairement très tôt dans la période qui est la nôtre, tend déjà à montrer d'une part cette soif de connaissance et de quête de vérité qui marquent clairement notre période, mais également ce recours à une multitude d'outils dans le but de s'expliquer et de connaître le surnaturel. Ici, l'auteur se réclame des trois grands moyens de réflexions à sa disposition dans le but de définir précisément la manière dont le Créateur tire les ficelles du monde qu'il a façonné. Il est intéressant de noter que ce raisonnement découlait d'une motivation illustrée par le titre de l'ouvrage que l'on peut rappeler : *Accord de la foi avec la raison*. Accorder la foi et la raison revient ici à mettre la philosophie et la science au service de la connaissance de Dieu.

Ces écrits que l'on pourrait qualifier d'hybrides, au sens où ils mêlent deux domaines différents et que l'on tend par ailleurs à opposer, sont assez révélateurs des moyens mobilisés dans le but d'une connaissance du surnaturel. Nous avons déjà cité plus tôt l'abbé Fournié, qui réfléchit lui aussi aux modalités de la connaissance de Dieu, mais en opérant un parallèle intéressant avec les mathématiques, et qui se penche sur l'intérêt croissant et la légitimité nouvelle que ces modalités acquièrent au fil du temps :

« En effet, si lorsque les mathématiques nous donnèrent l'idée de leur existence, en se présentant à nous pour la première fois, nous eussions tous refusé jusqu'à aujourd'hui de suivre les enseignements qu'elles donnent d'elles-mêmes, nous serions encore tout autant ensevelis dans l'ignorance de ce qu'elles sont, que les personnes auxquelles nous donnons l'idée de leur existence, et qui refusent de suivre leurs enseignements que nous leur donnons pour qu'elles parviennent à les connaître, restent visiblement ensevelies dans l'ignorance de ce qu'elles sont elles-mêmes. Il en est de même pour la connaissance de Dieu. »⁷⁴

La comparaison est tout à fait stimulante en ce qu'elle démontre une tentative de démonstration de la nécessité d'envisager la connaissance de Dieu par le respect de ses enseignements et de ses préceptes. Il ne s'agit pas vraiment d'une instrumentalisation, mais bien d'une réappropriation d'un exemple scientifique ayant fait ses preuves, dans le but de faire circuler l'idée selon laquelle en suivant les enseignements de la religion, sa connaissance nous apparaîtrait clairement et progressivement. Dire cela, c'est également sous-entendre que quiconque ne suit pas ses enseignements est incapable et illégitime à se prononcer sur les vérités divines et la connaissance de Dieu.

⁷³Forbin (Gaspard François Anne de), *op. cit.*, p.35.

⁷⁴Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.3.

2.3.b. La mort et la grâce

Nous avons déjà évoqué le rôle de la mort et de ses représentations, notamment en insistant sur la réponse surnaturelle et unique proposée aux hommes face à cette dernière. Nous avons très rapidement cité la notion de *grâce*, et il est temps désormais de nous arrêter sur cette dernière. Il serait fastidieux de lister l'ensemble des controverses et débats qu'elle suscita dans l'histoire, que ce soit en dehors ou au sein même de l'institution ecclésiastique. Contentons-nous ici de saisir l'importance de cette notion dans notre problématique du surnaturel, en nous arrêtant sur deux éléments : le lien entre la mort et la grâce d'une part, et les questions posées par les jansénistes d'autre part.

Il faut en effet comprendre d'emblée l'enjeu que représente pour les hommes la question du devenir de leur âme, de ce qui suit le trépas. Il ne semble pas plus rassurant de se convaincre d'une mort synonyme d'anéantissement pur et simple de l'être, que de s'imaginer un procès impitoyable jugeant de la conformité ou non des actes ayant rythmé notre vie avec les préceptes d'un Dieu omniscient. Même si les philosophes ont contribué à faire une partie du chemin tendant à s'éloigner d'une représentation effrayante et sinistre d'une mort pouvant survenir à tout moment, sans que l'on se soit préparé à notre dernière comparution⁷⁵, l'angoisse est bien réelle, et peut prendre plusieurs formes. Voici ce qu'écrivit l'abbé Fournié, en 1801 :

« [...] nous sommes insensiblement presque tombés dans la croyance, qu'après que nous serons corporellement morts, nous ne serons pas plus existants, que si nous n'eussions jamais existé ; et de cette croyance est éclosée dans le cœur de presque nous tous cette anarchie qui tend visiblement à anéantir toutes les doctrines qui nous sont avantageuses. »⁷⁶

Cette citation montre à la fois une différence d'approche vis-à-vis de la mort, mais également les enjeux que cette différence soulève. Non seulement cette perception du trépas ne répond pas à la peur qu'il véhicule, mais elle met en plus à bas les théories institutionnalisées censées y répondre. Parmi elles, on trouve évidemment l'idée de la grâce divine.

⁷⁵Cousin (Bernard), *Le miracle et le quotidien : les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Universités de Provence, 1983, p.114.

L'auteur illustre assez bien cette idée, notamment en parlant des angoisses relatives à la mort subite, qui justifiaient l'emploi de la formule « *De mort repentina, libera nos, domine* » (de la mort subite, libère-nous, Seigneur).

⁷⁶Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.16.

Voici comment l'*Encyclopédie* définit la grâce : « *quand il s'agit de la grâce de Jesus-Christ ou du Sauveur, ils la définissent un don surnaturel que Dieu accorde gratuitement à des créatures intelligentes en vûe de la passion & des mérites de Jesus-Christ & relativement à la vie éternelle* »⁷⁷. En d'autres termes, c'est le salut éternel et surnaturel accordé arbitrairement aux hommes par Dieu, à travers le Christ. Il est central ici de noter le rôle des jansénistes dans la défense et la diffusion de cette notion de *grâce*, opposée au libre-arbitre prôné par l'Eglise catholique via la papauté et les jésuites. Le jansénisme s'inspire des théories augustinienne recentrant le Salut autour de la grâce par la foi, et non plus autour d'un libre-arbitre synonyme de respect de la morale chrétienne. Le débat proposé est incontournable sur le plan théologique – il dure depuis des siècles – et pose des questions essentielles à notre réflexion. L'homme doit-il vivre dans l'espoir de satisfaire au mieux le divin par le respect de ses préceptes, ou considérer qu'une foi réelle conduira le créateur à lui accorder le don surnaturel de la grâce, et par là de la vie éternelle ?

Une véritable lutte d'influence rythme le siècle des Lumières. Rome tentant de brider un jansénisme dangereux par ses inspirations, et qui sera combattu par les moyens que l'on connaît (la bulle *Unigenitus* en 1712, qui devient une loi en 1730), et notamment par la mise en avant du personnage de Saint-Thomas d'Aquin, en opposition à Saint-Augustin. Cette controverse théologique montre très bien les enjeux qui relèvent d'une opposition qui paraîtrait *a priori* loin des préoccupations concrètes des hommes, mais qui représente en fait une lutte acharnée pour la définition du surnaturel dans son rapport avec le Salut.

Cette réflexion ouvre en effet à des préoccupations collectives, puisque de telles oppositions conduisent à des cloisonnements clairement identifiés, séparant les prétendues âmes sauvées des âmes condamnées à la damnation, chacun revendiquant bien évidemment se trouver du bon côté de la barrière. Ces débats laissent les hommes insatisfaits, eux qui se demandent s'il ne serait pas « *plus naturel et plus exaltant de croire en la Rédemption universelle* »⁷⁸. Ceci prouve en effet que les débats sont souvent les reflets d'angoisses ou d'interrogations communes mais polymorphes, qui pourraient ici être incarnées par cette question : « *Ce Dieu créateur qui semble souvent se désintéresser de son ouvrage a-t-il du moins réservé à sa créature d'élection une destinée surnaturelle* »⁷⁹ ? Ici se trouve le

⁷⁷D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome VII, art. *Grâce*.

⁷⁸Ehrard (Jean), *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, éd. 1970, p.257-258.

⁷⁹*Ibid.*, p.260.

véritable point d'ancrage de toutes ses réflexions.

Il faut terminer en s'arrêtant sur la notion de *contrition*, inévitable dans notre propos, puisqu'elle représente, dans sa définition actuelle et selon le Larousse 2011, l'acte *de la volonté par lequel le chrétien se détourne du péché et se dispose à recevoir la grâce pour revenir à Dieu*. La définition qu'en donne l'*Encyclopédie* achève de faire du surnaturel la pierre angulaire de ses controverses et des comportements qu'elles suscitent : « *Les conditions ou propriétés de la contrition en général sont qu'elle soit libre, surnaturelle, vraie & sincère, vive & véhémente* »⁸⁰. Chaque élément est présent : liberté, surnaturalité et sincérité.

La connaissance du divin et de ses qualités surnaturelles représente donc une ambition générale et incontournable, qui prend des formes différentes et suscitent de ce fait des controverses. Elle démontre également les dimensions à la fois individuelles et collectives qu'il faut prendre en compte dans cette problématique du lien entre l'Homme et le surnaturel, les sphères privées et publiques se confondant régulièrement, du fait de l'appropriation personnelle de théories revendiquant une légitimité presque universelle. La difficulté qui entoure cette entreprise de connaissance du divin justifie entre autres la persistance de débats et d'antagonismes relatifs aux méthodes à employer, mais également aux modèles à suivre et aux dogmes à intégrer. Le chapitre à venir s'intéressera précisément à la dimension individuelle de la foi, avec l'étude d'un processus d'intériorisation.

⁸⁰D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome III, art. *Contrition*.

Chapitre 3 – L'intériorisation de la foi :

Il s'agira ici de s'intéresser à un phénomène trop souvent mis à la marge de cette fin du XVIII^e siècle, et qui est par ailleurs incontournable dans l'optique de l'étude qui est la nôtre : l'illuminisme, terme souvent confondu avec celui de théosophie. Il nous intéresse en ce qu'il démontre ce que l'on a appelé une *appropriation du surnaturel*. Nous entendons par là une approche plus personnelle des éléments qui définissent habituellement les dogmes de la religion catholique, ainsi qu'une hybridation résultant d'une sorte de confusion entre toutes les sphères du surnaturel.

3.1. Les motivations illuministes

Nous tenterons dans cette partie d'explorer l'illuminisme dans son lien avec la notion de surnaturel, en prenant en compte les motivations qui furent celles de ceux que l'on appela les *illuminés*. En effet, il s'agira de voir en quoi ces motivations étoffent notre perception du surnaturel.

3.1.a. La relation privilégiée au divin

Nos deux premiers chapitres ont particulièrement mis l'accent sur le rôle que tinrent les modalités et les règles relatives à la relation à Dieu. Que ce soit en termes de hiérarchies imposées ou d'attitudes concrètes, nous avons pu voir que lorsqu'il s'agissait de définir la foi, dans ce qu'elle avait de conforme aux dogmes et aux préceptes, l'ensemble des problématiques soulevées se rejoignaient autour de cette question de la relation au divin.

Or, l'illuminisme, souvent confondu avec la théosophie – cette dernière représentant plutôt une inspiration et un précédent historique pour les illuminés – se trouve être le témoin d'attitudes précises visant à redéfinir le lien entre Dieu et les hommes, précisément dans un souci de ré-articulation, voire de purification de la foi.

Voici comment l'abbé Grégoire parle des théosophes, posant de fait l'élément central de cette redéfinition du rapport à Dieu :

« *Les théosophes, soit anciens, soit modernes, prétendent dériver leurs connaissances de l'illumination divine, de la communication avec Dieu qui leur révèle ses mystères, de leur commerce avec les intelligences.* »⁸¹

Nous touchons ici un point essentiel, qui repose sur ces idées d'*illumination* et de *communication* avec le divin. Nous avons déjà insisté sur les qualités surnaturelles de la foi dans notre premier chapitre, mettant en avant cette potentialité placée par le divin en chacun des hommes. Il apparaît assez clair que cette revendication d'une illumination divine, dans un processus qui se veut direct et sans intermédiaire, entre dans une logique de réappropriation du surnaturel. Il n'est plus seulement question de faire grandir une foi timide placée initialement en nous, mais bien de s'élever au rang d'interlocuteur de la divinité. Cette idée peut être éclairée par une remarque d'Auguste Viatte, historien du début du XX^e siècle, qui écrivait à propos des sociétés secrètes dans lesquelles s'exprimèrent les illuminés, qu'elles étaient constituées de « *gens terrifiés devant le mystère, méfiants envers les profanes, orgueilleux de former la rare élite à qui se dévoile le monde spirituel* ». ⁸²

Il est intéressant de constater que ce genre d'attitudes découle de phénomènes que nous avons expliqués plus tôt par la mise en lumière des angoisses et des réactions suscitées par cette sphère du surnaturel.

L'*Encyclopédie* donne elle aussi une définition de la théosophie, peignant le portrait de la doctrine dont les illuminés sont les héritiers :

« *Ceux qui l'ont professée, regardoient en pitié la raison humaine ; ils n'avoient nulle confiance dans sa lueur ténébreuse & trompeuse ; ils se prétendirent éclairés par un principe intérieur, surnaturel & divin qui brilloit en eux, & s'y éteignoit par intervalles, qui les élevoit aux connoissances les plus sublimes lorsqu'il agissoit, ou qui les laissoit tomber dans l'état d'imbécillité naturelle lorsqu'il cessoit d'agir.* »⁸³

Le terme de surnaturel est employé ici, et de manière très révélatrice. Il semble en effet que les illuminés cherchent à revendiquer une surnaturalité *par participation*, autrement dit une inspiration surnaturelle qui dépasserait les moyens et facultés du reste des hommes. L'opposition avec *l'état d'imbécillité naturelle* en dit long sur ce dernier point,

⁸¹Grégoire (Henri abbé), *Histoire des sectes religieuses*, Paris, Badoin Frères, 1810, rééd. 1828, Tome II, Livre III, p.204.

⁸²Viatte (Auguste), *Les sources occultes du romantisme : illuminisme, théosophie : 1770-1820*, Paris, 1928, t. 1, Le Prérromantisme (rééd. Paris, Champion, 1969), p.470.

⁸³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XVI, art. *Théosophes*.

réduisant le commun des mortels et des fidèles à une foule spectatrice et passive, dont la foi et les agissements ne sauraient égaler ce *principe intérieur* source des inspirations les plus extraordinaires.

Il peut être instructif de se pencher sur le lien entre les progrès de la raison et l'aura croissante dont jouissent les illuminés tout au long du XVIII^e siècle, au moment « où le divorce grandit entre raison et sensibilité »⁸⁴. En effet, comme l'explique Viatte, « du moment que les maîtres du jour affichent un rationalisme provocant, il est naturel que d'autres arborent la bannière de la sensibilité, non seulement spirituelle mais physique »⁸⁵. Cette idée rejoint les conclusions qui furent les nôtres lors d'un précédent travail, mettant en lumière le fait que certaines réactions pouvant paraître *a priori* contraires à l'esprit des lumières, étaient en fait susceptibles d'être des manifestations d'interrogations similaires, que les hommes tentèrent d'élucider de manières différentes.

Ainsi, le recours des illuminés à une réappropriation du surnaturel traduit un besoin de repli sur une foi plus intime, envisagée via un rapport au divin plus direct et privilégié. Telles sont leurs motivations : la connaissance de Dieu, des hommes et du monde, par un exercice de la foi les rapprochant du divin et de ses projets, faisant d'eux les bénéficiaires d'une qualité surnaturelle les plaçant au-dessus de la masse des fidèles, et leur permettant de surcroît d'ambitionner l'obtention de réponse à leurs interrogations les plus profondes.

3.1.b. Le rôle des théosophes et leur perception par les autres

Il faut impérativement poser la question de la perception des illuminés par le reste de la société, afin de savoir de quels apports, ou de quel renouveau, ils ont pu être crédités. A cet égard, l'approche de l'*Encyclopédie* vis-à-vis des capacités éventuelles de la théosophie en termes de progrès est sans appel, il semble clair que :

« Les Théosophes ont été des hommes d'une imagination ardente ; qu'ils ont corrompu la Théologie, obscurci la Philosophie, & abusé de leurs connoissances chymiques, & qu'il est difficile de prononcer s'ils ont plus nui que servi au progrès des connoissances humaines. »⁸⁶

Ainsi l'auteur feint-il de laisser planer le doute sur la réelle utilité de la théosophie, condamnant très clairement les effets qu'il lui impute sur le plan de la théologie et de la

⁸⁴Viatte (Auguste), *op. cit.*, p.470.

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Théosophes*.

philosophie. En effet, cette réaction doit-être lue à travers le prisme du surnaturel en tant que pilier des deux entités du savoir dont il est question, afin d'opérer une lecture avisée des enjeux que soulève cette réappropriation du surnaturel par les illuminés.

Louis-Sébastien Mercier consacre dans son *Tableau de Paris* un article aux *Martinistes*. C'est par ce terme que l'on désigne les disciples de Louis-Claude de Saint-Martin, qui se fait également appelé *le philosophe inconnu*, figure absolument incontournable de l'illuminisme de cette fin du XVIII^e siècle, et qui fut en relation, de près ou de loin, avec la quasi-totalité des illuminés de l'époque. A propos des martinistes, Mercier écrit :

« Secte toute nouvelle qui, tournant absolument le dos aux routes ouvertes par la saine physique, par la solide chimie, et faisant divorce avec tout ce que nous dit l'histoire naturelle, s'est précipitée dans un monde invisible qu'elle seule aperçoit.[...] tire son nom de son chef, auteur du livre intitulé : *Des erreurs de la vérité*. Ce livre nous promet, comme tant d'autres, l'évidence et la conviction des vérités, dont la recherche occupe tout l'univers. »⁸⁷

Il est question ici d'un groupe marginal par ses principes et ses pratiques, que Mercier associe cependant très justement à cette quête qui *occupe tout l'univers*. Même s'il la décrit comme une dérive avérée des pratiques qui découlent à la fois du progrès scientifique et de la curiosité de l'esprit humain, il l'associe peut-être malgré lui à cette grande entreprise qui justifie la moindre démarche à cette époque. Il est intéressant d'observer le même réflexe chez l'auteur que chez celui de l'article de l'*Encyclopédie* que nous venons de citer, à savoir la mise en perspective automatique avec un potentiel *progrès des connaissances humaines*.

L'historien Auguste Viatte, que nous avons déjà cité, approfondit un peu plus cette idée de la participation des illuminés aux processus s'effectuant en profondeur et sur le temps long dans nos sociétés européennes, en associant les illuminés à la transition qu'il illustre par le questionnement suivant : « *Comment la France de l'Encyclopédie est-elle devenue la France de Chateaubriand* »⁸⁸ ? Cette citation traduit un intérêt pour cette période de basculement des lumières vers le Romantisme, certains l'associant à l'appellation de *tournant des lumières* consacrée par Michel Delon, d'autres plutôt à cette expression de « *préromantisme* » prônée par Georges Gusdorf (cette dernière n'étant encore employée que timidement). Viatte explique que dans cette transition historique

⁸⁷Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome I, p.1425.

⁸⁸Viatte (Auguste), *op. cit.*, p.468.

incontournable, « *peut-être a-t-on trop méconnu, jusqu'ici, l'action des illuminés* »⁸⁹. Il est tout à fait stimulant de placer de fait tout ce processus de redéfinition du surnaturel, dans son rapport entre Dieu et les hommes, dans la perspective globale d'un changement qui transforme progressivement la société, et qui ne se résume pas au choc brutal de la Révolution française.

Il convient d'évoquer l'illuminisme à travers la vie d'une femme qui lui fut intimement liée. Louise Marie Thérèse Bathilde d'Orléans, duchesse de Bourbon (1750-1822), « *filles de Louis-Philippe, duc d'Orléans, petit-fils du régent, et de Louise-Henriette de Bourbon-Conti* »⁹⁰, autre personnage central dans cette expression de l'illuminisme en France, en fut une des principales vulgarisatrices. Nous entendons par là qu'elle contribua à sa diffusion par la publicité qu'elle en fit, mais également par les différentes impressions et publications desquelles elle fut à l'origine. La place de cette femme proche des sphères du pouvoir, au sein de cette sociabilité illuminée, a déjà été largement étudiée dans un travail précédemment effectué, qui révélait le caractère incontournable de cette personnalité au sein des réseaux de l'illuminisme. On peut lire en avant-propos d'une de ses correspondances :

*« On a pensé de plus que l'exposé en forme de lettres de cette religion intérieure qui fait le vrai chrétien, pourrait n'être pas entièrement inutile dans un siècle où les livres qui en traitent sont si peu lus et encore moins goûtés. »*⁹¹

Beaucoup d'éléments à relever ici. D'une part les idées d'élitisme et de privilège dont nous avons déjà parlé, et qui transparaissent très nettement, d'autre part le manque supposé d'audits et d'adeptes. Cette idée pose la question d'un prosélytisme au moins ambitionné, qui aurait pu représenter une motivation des illuminés, et ainsi avoir sous-entendu une démarche propice à cette réappropriation du surnaturel dont nous parlions plus tôt. C'est par ailleurs le rôle précis que donne Viatte aux illuminés lorsqu'il écrit :

*« Reste qu'ils ont puissamment contribué à rendre au monde rationaliste, la notion du surnaturel, à faire germer ce mysticisme indépendant des Églises qui s'épanouira en poésie pure, parfois même à y mêler les intentions sociales qui nuiront à la pureté de cette poésie. »*⁹²

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Michaud (dir.), *op. cit.* Tome V, p.282.

⁹¹ D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *Correspondance entre Mme de B... (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde d'Orléans, duchesse de Bourbon) et Mr R... (Ruffin) sur leurs opinions religieuses*, Barcelone, 1812, *Avant-propos*.

⁹² Viatte (Auguste), *op. cit.*, p.473.

3.2. *Entre foi et croyance : la foi intime*

Nous allons tenter ici d'entrer dans les méandres du lien entre foi intime et surnaturel, c'est-à-dire de saisir ce qu'a pu sous-entendre cette appropriation du surnaturel dans ce qu'elle eut de plus intime et de personnelle. Nous verrons pour cela deux principaux éléments : d'une part la corrélation entre la foi et l'imagination, d'autre part le lien entre foi et purification, bien entendu toujours dans notre étude de l'illuminisme.

3.2.a. **Foi et imagination**

Dans cette religion du cœur revendiquée par les illuminés, il est important de chercher à cerner ce que put impliquer une intériorisation de la foi. Dans la définition des théosophes par l'*Encyclopédie*, dont nous avons déjà parlé plus tôt, l'auteur entre justement sur le terrain de l'imagination, vraisemblablement dans le but de réduire la portée réelle de la pensée illuministe. Il définit ce *principe intérieur, surnaturel et divin* :

« [...] qui s'emparoit violemment de leur imagination, qui les agitoit, qu'ils ne maîtrisoient pas, mais dont ils étoient maîtrisés, & qui les conduisoit aux découvertes les plus importantes & les plus cachées sur Dieu & sur la nature : c'est ce qu'ils ont appelé la théosophie. »⁹³

L'imagination est ici placée au cœur du comportement des illuminés, et même décrite comme le principal moteur des inspirations divines dont les illuminés se revendiquent. Il est évident que de la part d'un auteur de l'*Encyclopédie*, une telle place faite à l'imagination n'a rien de gratifiant ni de légitimant. La frontière n'est pas si nette entre l'imagination et le foisonnement des superstitions que combattent les philosophes des Lumières.

C'est en suivant la même démarche que l'auteur de l'article s'affaire à évacuer les prétendues qualités surnaturelles des illuminés, pour les doter simplement d'une prudence au-dessus de la normale :

« Ils se croient inspirés, & ils le sont en effet, non par quelque puissance surnaturelle & divine, mais par une prudence particulière & extraordinaire. Car qu'est-ce que la prudence, sinon une supposition dans laquelle nous sommes portés à regarder les circonstances diverses où nous nous trouvons, comme les causes possibles d'effets à craindre ou à espérer dans l'avenir ? »⁹⁴

⁹³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Théosophes*.

⁹⁴*Ibid.*

Voilà un fameux coup porté à la légitimité des théosophes. Plus question de privilège surnaturel, seulement une propension plus nette à la prudence et même à la peur vis-à-vis du monde qui les entoure. Cet exemple illustre très clairement la place occupée par le surnaturel dans ces tentatives de justifications d'un côté, et de discrédit de l'autre.

Catherine Maire, historienne spécialiste du jansénisme, eut quelques mots au sujet de l'interprétation individuelle des textes sacrés, justement dans l'étude qu'elle a pu en faire vis-à-vis des querelles liées au jansénisme. Elle écrit en effet que certains religieux considèrent « [...] *l'interprétation des Écritures par l'inspiration particulière comme étant à l'origine des différentes sectes* »⁹⁵, avant d'ajouter qu'ils pensent aussi que « *tous ces fanatiques sont [...] bien incapables de discerner entre leur imagination, leurs rêveries et le Saint-Esprit* »⁹⁶. Cette idée illustre bien notre propos, dans le sens où elle soulève les différentes dérives associées automatiquement à une interprétation personnelle des textes et de la foi. De manière quasi-automatique, on montre du doigt la perméabilité dangereuse entre les frontières de l'imagination, du rêve, et de l'inspiration divine et surnaturelle infuse en chacun des hommes, qui serait potentiellement la source d'égarements irrattrapables.

Cette appréhension vis-à-vis d'une imagination susceptible de se saisir des objets de la foi, peut se ressentir à travers les commentaires de religieux concernant des personnalités qui ont pu être qualifiées d'âmes exaltées par exemple, et qui entrent dans le moule de ces illuminés avides d'une intériorisation de la foi dans leur quête de la vérité et du bonheur. Ainsi, l'abbé Grégoire fait-il au sujet de l'illuminée que fut la baronne Julie de Krüdener (1764-1824) – aristocrate originaire d'une famille balte que l'on associe souvent à la figure d'Alexandre Ier de Russie – un commentaire révélateur de cette crainte du lien entre foi et imagination :

*« Chez les personnes du caractère de cette dame, la religion tient plus au cœur qu'à l'esprit, plus au sentiment qu'au raisonnement ; de là une tendance à confondre les droits de la vérité avec les prétentions de l'erreur. »*⁹⁷

Une ambivalence révélatrice que celle qui transparait à travers les propos traitant de la religion et du cœur, par opposition à la raison, quand on voit que cette même raison peut-être sollicitée dans le but de désavouer des âmes trop exaltées.

Si l'on se penche sur les traductions très concrètes de l'impact d'une intériorisation

⁹⁵Maire (Catherine), *Les jansénistes et le millénarisme : du refus à la conversion*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1 63e année, p.10.

⁹⁶*Ibid.*

⁹⁷Grégoire (Henri abbé), *op. cit.*, Tome II, Livre III, p.65.

de la foi, on peut en voir l'expression dans les attitudes qui furent celles des populations rurales. En effet, Louis Chatelier, dans un ouvrage dirigé par Pierre Chaunu, donne quelques exemples à ce sujet, montrant les réactions que peut susciter l'absence de considération de l'imagination des fidèles, comme lorsqu'il insiste sur le fait que les méthodes employées par les religieux « *impliquaient en effet une adhésion de tout l'être, esprit et cœur, à ce qui était prêché et enseigné sans que l'imagination individuelle ou la conscience personnelle du rapport à Dieu pût être sollicitée* »⁹⁸, conduisant ainsi à des violences vis-à-vis de ces mêmes religieux.

L'imagination est indissociable de la foi en ce qu'elle en représente un outil d'interprétation, mais elle conduit nécessairement à ce que les religieux considèrent comme des dérives, et que d'autres interprètent comme l'expression d'une volonté de cœur, profonde et intime.

3.2.b. Foi, pureté et purification

En guise de transition avec notre propos précédent, une citation de Raymond Sala, qui mobilise la période allant approximativement de 1750 à 1830 pour parler de l'apparition d'une nouvelle sensibilité religieuse :

*« L'ancienne sobriété des messes retrouvée après éradication des pratiques médiévales s'inscrit dans un processus d'intériorisation de la foi. La raison certes mais aussi le cœur avec les mérites du Christ. La religion de la transcendance est aussi religion de l'Amour. »*⁹⁹

Cette idée d'intériorisation de la foi n'apparaît pas comme étant le monopole des illuminés, tout comme ne le fut pas cette religion du cœur, ainsi que nous l'avons par ailleurs déjà noté. Nous pouvons confronter cette citation avec les propos d'un autre historien, Robert Muchembled, qui écrivait à propos des campagnes au XVIII^e siècle qu'une entreprise de christianisation était déclenchée, « *en vue d'imposer une foi plus intériorisée, c'est-à-dire moins superstitieuse* »¹⁰⁰. Intéressant de noter cette idée selon laquelle une foi plus intériorisée s'éloignerait mécaniquement de la superstition. Nous

⁹⁸Chatelier (Louis), *A propos de la déchristianisation au XVIII^e siècle*, in Bardet (Jean-Pierre), Foisil (Madeleine) (dir.), *La vie, la mort, la foi, le temps : mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, PUF, 1993, p.492.

⁹⁹Sala (Raymond), *La famille et la mort dans les Pyrénées Atlantiques*, in Bardet (Jean-Pierre), Foisil (Madeleine) (dir.), *op. cit.*, p.391.

¹⁰⁰Muchembled (Robert), *Société, cultures et mentalités dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1990, p.104.

avons déjà montré le lien entre foi et imagination à propos des illuminés, et même s'il ne s'agit pas de publics identiques, il semble qu'il soit difficile d'anticiper les effets d'une intériorisation de la foi souvent synonyme de réappropriation de ses objets, et par conséquent de transformations pas nécessairement en opposition complète avec les différentes superstitions pouvant exister autour des dogmes chrétiens.

Or, les notions de pureté et de purification, sur lesquelles nous allons nous arrêter maintenant, incarnent pour nous parfaitement cette ambiguïté qui a pu exister entre ce que signifiait pour les autorités religieuses une intériorisation de la foi, et ce de quoi elle fut à l'origine chez les illuminés. En effet, de prime abord, cette idée de purification pourrait renvoyer à l'idée d'une élimination de la superstition, un retour à l'orthodoxie et la conformité des attitudes religieuses avec les dogmes, en faisant par là un processus utile pour les autorités religieuses. Il faut d'ailleurs noter que cette idée de purification est présente dans les Écritures, dans le lien qui existe entre elle et le péché dont les fidèles doivent se libérer. L'appropriation de cette conception par les théosophes est bien illustrée dans l'article de l'*Encyclopédie* qui leur est consacré, et dans lequel on peut lire :

« L'homme a possédé tous les avantages naturels & surnaturels ; mais ce caractère divin s'est obscurci par le péché. Purgez-vous du péché, & vous le recouvrirez en même proportion que vous vous purifierez. »¹⁰¹

Il est ici explicitement question d'une tentative de purification vis-à-vis du péché, synonyme de retour à l'état de possession des *avantages naturels et surnaturels*. Se purifier, pour les théosophes, signifierait donc se rapprocher du divin, de manière presque essentielle, effectuant ainsi un retour à un état originel fantasmé, presque éthéré. Intériorisation devient ici réellement synonyme d'interprétation personnelle du lien entre Dieu et les hommes, et de réajustement des bornes préétablies du surnaturel.

La manière la plus probante d'explorer cette idée réside bien entendu dans la lecture d'écrits rédigés par les illuminés eux-mêmes. La duchesse de Bourbon étoffe cette idée de purification en lui associant la notion de *régénération*, allant elle aussi dans un sens de retour à un état originel idéalisé. C'est ainsi qu'elle écrit dans ses *Opuscules*, en 1812, que « l'homme irrégénéré n'est autre chose que le diable, et l'homme régénéré n'est autre chose que Jésus-Christ, donc l'homme n'est rien et l'homme est tout »¹⁰².

Son projet de purification tient plus à la résolution d'un conflit intérieur, lié à un

¹⁰¹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Théosophes*.

¹⁰²D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *Opuscules, ou pensées d'une âme de foi sur la religion chrétienne pratiquée en esprit et en vérité*, Barcelone, 1812, p.89.

questionnement profond sur l'essence et la destinée de l'Homme, qui est général à cette époque, qu'à une volonté de conformer sa foi à ce qu'en attendent les autorités religieuses. Cette phrase est pour nous terrible dans ce qu'elle suppose comme angoisse pour son auteur, qui charge son être d'une complexité la portant à la fois vers une vacuité totale de son âme, mais aussi vers sa possible élévation surnaturelle et totale via l'identification au Christ.

Cette analogie avec le Christ est incontournable dans la compréhension de ce qu'entendent les illuminés par cette purification, et doit être mis en corrélation avec cette volonté d'élévation, qui les rapprocherait du verbe de Dieu fait homme. La duchesse de Bourbon nous apporte également ici des éclairages, lorsqu'elle écrit, au sujet de la distinction nécessaire entre l'église enseignante – l'institution religieuse – et l'église opérante – les vrais fidèles – que :

« [...] pour être de l'église opérante, il faut avoir reçu l'onction du Saint-Esprit et posséder le verbe en soi, par lequel on opère véritablement des œuvres divines, et l'on peut dicter des décrets émanés de la vérité pure. »¹⁰³

Cette phrase est la preuve la plus évidente qu'une intériorisation de la foi peut conduire à une réappropriation totale de la notion de surnaturel, puisque l'auteur se place dans la hiérarchie imposée par cette notion au même niveau que le fils de Dieu, se prétendant le verbe incarné et capable d'accomplir de manière visible la volonté de Dieu sur Terre. La foi intime, dans le cas des illuminés, montre également à quel point le surnaturel est le principal vecteur de cette soumission dont nous avons longuement parlé, puisque le bouleversement de ses bornes renvoie à une contestation de ses autorités, que ce soit de l'extérieur comme on l'a vu avec les philosophes, ou de l'intérieur comme dans ce cas précis.

3.3. Intercesseurs et témoins privilégiés

Les différents éléments que nous avons traités depuis le début de ce chapitre ont éclairé le lien existant entre illuminisme et surnaturel, notamment dans ce que la théorie inspirée de la théosophie avait pu communiquer à ce sujet. Il s'agira maintenant d'étudier des conceptions parfois plus générales se rapportant aux liens directs entre Dieu et les hommes.

¹⁰³*Ibid.*, p.xi-xii.

3.3.a. Expliquer le privilège

Il est central d'aborder pour commencer une définition du surnaturel tendant à expliquer une vision du lien entre Dieu et les hommes qui laisserait une grande place à des âmes supposées privilégiées. En effet, l'*Encyclopédie*, dans la définition multiple qu'elle fait de ce terme, se prononce en ces mots :

« C'est en ce sens qu'on appelle œuvres surnaturelles, ou dans l'ordre surnaturel, toutes les actions que l'homme fait avec le secours de la grâce, et qui peuvent être méritoires pour la vie éternelle, par opposition à celles qu'il produit par les seules forces de la nature et du libre arbitre. »¹⁰⁴

Il est question ici d'une représentation générale de ce que peut être l'intervention de Dieu sur Terre, opérée *via* les hommes, ou plutôt *via* certains hommes qui ont reçu le privilège d'en être des intercesseurs. Il faut ici comprendre qu'une telle définition sous-entend deux choses : la première, c'est la présence réelle et infuse de l'idée selon laquelle certaines âmes jouiraient de cet avantage, prouvant ainsi toute l'attention que le divin porterait au monde des hommes. La seconde, qui lui est liée, réside dans les potentialités individuelles induites par une telle définition. En d'autres termes, comment se prononcer sur la véracité ou non de telle ou telle inspiration divine, puisque ces dernières sont supposées être le fruit d'une foi et d'une piété individuelles menant à une communication intérieure et particulière ? Tout homme pieux serait par là un émissaire divin en puissance, dont les actes seraient susceptibles de l'amener au rang d'intercesseur privilégié.

Cette idée est à mettre en lien avec une croyance très répandue déjà au milieu du XVIII^e siècle, et qui pourrait s'exprimer en ces termes :

« Qu'une âme chrétienne & religieuse se livre entièrement à la méditation des vérités éternelles ; qu'elle en fasse son unique occupation, alors elle s'imprimera dans l'esprit les récompenses, que Dieu ne manque jamais d'accorder aux justes qui l'ont fidèlement servis. »¹⁰⁵

Cette conception liée à l'idée des potentialités accessibles par les chrétiens exemplaires ne représente pas un monopole des illuminés. La différence se fait bien entendu au niveau de la revendication des preuves de cette exemplarité, par la démonstration de ce que sont les *vrais* chrétiens.

¹⁰⁴D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Surnaturel*.

¹⁰⁵Lenglet de Fresnoy (abbé), *Recueil de dissertations sur les apparitions, les visions et les songes*, Paris, chez Noël Leloup, 1751, p.iv-v.

Ambroise Matignon, dans son exploration de la *question du surnaturel*, eut au sujet de cette possible inspiration divine des mots clarifiant très nettement les enjeux de cette réflexion. En effet, en se basant sur la définition même de ce qu'est le surnaturel, il prouve que la croyance en cette inspiration est toute fondée. Il commence ainsi son propos : « [...] supposé que l'homme fut établi dans l'ordre purement naturel, il n'en pourrait sortir par aucune partie de lui-même »¹⁰⁶. En d'autres termes, si l'homme est essentiellement naturel, son être est muselé par la nature. Il poursuit ainsi : « Si sa pensée franchit cette limite, si elle s'élance au-delà, elle se constitue par le fait même dans une sphère supérieure, elle manifeste une puissance qui ne vient pas d'elle »¹⁰⁷. Suivant son raisonnement, l'hypothèse d'un dépassement de cette limite implique nécessairement un secours d'une entité supérieure. « Réduite à ses propres ressources, elle n'aurait aucun moyen d'atteindre ce qui n'est pas de la création et ce qui n'a pas de lien nécessaire avec elle. Donc si l'homme saisit quelque chose au-delà, ce ne peut-être que par une révélation divine »¹⁰⁸.

Tout ce qui permet donc à la pensée de l'homme de s'élever au-dessus de la condition qui lui a été accordée par le Créateur ne peut s'expliquer que par la grâce de ce dernier. Cette idée va dans le sens d'une conception générale de la place de l'homme et des potentialités qui sont les siennes, dans le lien qu'il entretient avec Dieu.

Cette question soulève par ailleurs un autre enjeu, lui aussi inévitable. Cette somme d'attitudes et de comportements définissent un phénomène très révélateur qui est celui des dévotions envers les saints, ou plus particulièrement envers les hommes mourant en odeur de sainteté. En effet – et c'est un des éternels combats de l'Église au sein de son institution – l'expression supposée du divin à travers les hommes, conduit presque mécaniquement au déplacement de la foi portée initialement vers le divin, vers des images de Dieu plus proches, plus palpables. Les âmes privilégiées, ou se présentant comme telles, peuvent jouir d'une aura qui rappelle celle du prophète, le Verbe fait homme, investit de la mission de Dieu auprès des hommes sur la Terre.

Le travail de Marina Caffiero est incontournable si l'on s'intéresse à ces problématiques, *La fabrique d'un saint à l'époque des lumières* révélant à merveille les processus et les enjeux des dévotions tournées vers les saints au XVIII^e siècle. Cette dernière montre en effet tout le rôle du peuple dans ces processus lorsqu'elle écrit que « la

¹⁰⁶Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.13.

¹⁰⁷*Ibid.*

¹⁰⁸*Ibid.*

voix unanime du peuple s'identifiait à celle de Dieu pour bâtir la renommée de sainteté »¹⁰⁹. Elle parle par ailleurs d'une *impulsion surnaturelle*¹¹⁰ qui guiderait ces attitudes, remettant au cœur de notre réflexion cet enjeu majeur qu'est l'expression de la volonté surnaturelle à travers l'homme.

Il est important de noter que cette recherche des indices d'une expression de la volonté surnaturelle dans le monde des hommes put conduire à la fois à des inspirations individuelles mais également à des engouements parfois incontrôlables pour certaines d'entre elles, comme se put être le cas pour certaines figures se prétendant prophètes.

3.3.b. Vivre le privilège

Notre propos ici sera justement de prendre quelques exemples de personnages revendiquant ce privilège, et l'exprimant parfois de manières différentes. Prenons pour commencer l'exemple de M^{elle} Labrousse, que nous avons brièvement citée plus tôt, et qui parle en termes très concrets de ce moment privilégié qui fut celui de sa communication avec Jésus-Christ :

*« Quitte la maison de ton père et de ta mère, va parmi le monde en inconnue, et en mendiante, parce que je veux, par une simple fille, réduire plusieurs des grands du monde et remédier à plusieurs maux de mon église. »*¹¹¹

On peut voir ici que cette question de l'appropriation du surnaturel s'exprime très concrètement, avec un récit détaillé des mots qui furent ceux de cette communication. Le discours se teinte cependant d'un nouvel élément qui est l'idée de mission, de quête confiée par le divin. Le privilège surnaturel ne se réduirait donc pas seulement à une possibilité de communication, mais bien à un lien plus étroit incluant un rapport d'autorité repensé, l'illuminée se faisant ici le bras de la pensée divine.

On peut retrouver des éléments quasi-semblables au sujet de Mme de Krüdener dont nous avons déjà brièvement parlé. En effet, l'abbé Grégoire en dresse un portrait qui semble rejoindre le projet qui fut celui de la dite Labrousse. Il parle d'une femme qui « se

¹⁰⁹Caffiero (Marina), *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions de l'EHESS, 2006, p.20.

¹¹⁰*Ibid.*

¹¹¹Pontard (Pierre), *Recueil des ouvrages de la célèbre M^{elle} Labrousse*, Bordeaux, Brossier, 1797, p.23-24.

croyait inspirée, prophétesse et thaumaturge »¹¹², avant d'ajouter à propos de son comportement parfois controversé : « *mais à travers les aberrations, les phrases romantiques et les extases qu'on trouve dans ses écrits, on voit une âme pénétrée de sentiment religieux, et du désir d'être utile à l'humanité* »¹¹³. Il est très intéressant de noter cette propension à faire le bien qui semble animer de manière quasi-systématique ce genre de figures, comme l'a bien montré Nicole Edelman, dans son étude intitulée *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France*. Elle écrit à propos de ses dernières qu' « *elles sont en quête d'une nouvelle morale qu'elles édifient, à la recherche d'un système social mais aussi politique qui respecte la charité, l'égalité des êtres et des sexes, la liberté de chacun pour que jamais la progression ni la régénération spirituelle des hommes ne soient entravées* »¹¹⁴.

Nous touchons un point essentiel de notre réflexion, qui rappelle des conclusions obtenues dans les chapitres précédents : une fois encore, nous sommes face à une ambition récurrente du siècle des lumières, baignant dans les idéaux d'égalité et de justice sociale dans l'optique d'une quête du bonheur collectif, mais qui s'exprime d'une manière différente de ce que l'on aurait pu imaginer. Ce n'est pas avec la droite raison que ces femmes mènent une vie qu'elles espèrent utile au bien commun, mais bien par l'appropriation du surnaturel et des fantasmes qu'il véhicule dans le cadre du progrès humain. Celui-ci est en effet envisagé *via* une régénération spirituelle perpétuelle.

Le privilège des illuminés peut donc prendre la forme de la revendication d'une quête divine par certains personnages, donnant ainsi un peu plus de profondeur à la teneur des messages surnaturels que cherchent à interpréter les hommes.

Il convient d'observer également un autre aspect de cette revendication du privilège. Nous avons pu noter à plusieurs reprises divers éléments allant dans le sens d'une représentation bien ancrée à propos du lien entre l'obscurité des connaissances dans laquelle sont maintenus les hommes, et les bribes de lumières éparses distillés de manière plus ou moins sporadique par le divin. Or, ces personnages qui revendiquent le privilège de la communication directe avec Dieu se font parfois les élus seuls à-même de percer ces mystères en recevant la vérité divine. C'est le cas de la duchesse de Bourbon, qui, dans ses *Opuscules*, développe un argumentaire visant à justifier l'originalité et par là la pertinence de ses propos :

¹¹²Grégoire (Henri abbé), *op. cit.*, p.70.

¹¹³*Ibid.*

¹¹⁴Edelman (Nicole), *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France : 1785-1914*, Paris, A. Michel, 1995, p.220.

« Il me semble qu'aucune parole des évangélistes ni des apôtres ne sauraient détruire l'extension que je donne aux paroles sacramentelles, et peut-être que si cette lumière n'a pas frappé jusqu'à ce jour les esprits et les cœurs, c'est que Dieu ne l'a pas permis, et qu'il réserve le développement de ses lumières et de ses grâces vers la fin des temps et selon les degrés de l'âge du monde où elles seront nécessaires. »¹¹⁵

Vivre ce privilège surnaturel induit donc parfois une revendication très nette d'un élitisme concret, pouvant se voir à travers la conviction d'être une âme isolée et éclairée par le divin. En effet, la duchesse dit ici en fait deux choses : la première tient justement à cette volonté du divin de ne dévoiler les mystères du monde aux hommes que de manière choisie, la seconde sous-entendant très clairement qu'elle a été la seule privilégiée dans l'obtention de ces vérités, puisque l'Écriture ne la contredit pas, mais que seul le monde semble réticent. Cette *extension* qu'elle revendique serait donc pour les autres fidèles un don surnaturel en suspens, dont elle seule – en tant que privilégiée dans son rapport à Dieu – serait capable de jouir pleinement.

Le surnaturel apparaît donc comme un élément constitutif du divin, mais qui se décline sous des formes nombreuses et différentes, impliquant par là une multitude d'attitudes et de comportements. Privilège divin dans un certain sens, il ne peut cependant être résumé à cette partie de sa définition, ne serait-ce que par la pluralité d'acceptions que put sous-entendre ce même privilège. Il semble en effet inévitable qu'un tel pilier de la foi, dont la caractéristique principale est une légitimité qui relève du domaine de l'abstraction, donne lieu à des interprétations individuelles motrices de comportements parfois collectifs, qui peuvent aller de la simple hybridation à la complète remise en cause. Il s'agira maintenant de s'intéresser à une autre facette du surnaturel, compris non plus seulement dans son rapport avec Dieu, mais dans son rapport à la nature.

¹¹⁵D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *op. cit.*, p.99.

Partie 2

-

Comprendre la nature, concevoir le surnaturel

Chapitre 4 – Expliquer la Nature, admettre le surnaturel

Pour commencer cette deuxième partie, nous allons nous arrêter sur le lien existant entre la nature et le surnaturel, en termes de définition. En d'autres termes, il s'agira de comprendre quels sont les enjeux soulevés, en termes de rapport au surnaturel, par l'exploration de la nature.

4.1. *Borner le surnaturel, exclure le surnaturel*

L'enjeu est ici de comprendre en quoi une démarche visant à définir le naturel donne lieu de fait à une acceptation de la notion de surnaturel. Le *Larousse 2011* énonce, à l'article *définir* : c'est « *caractériser quelqu'un, quelque chose, marquer sa nature, son contenu, ses limites* ». Dans toute définition d'une chose doit être abordée la question de ses limites. C'est en cela que la définition de la nature est pour nous très révélatrice.

4.1.a. Le réflexe sensible

Vaste projet que celui d'appréhender l'idée de nature dans toute sa complexité, à l'époque qui est celle de notre étude. En effet, les perceptions et enjeux qui lui sont liés sont innombrables. Le *Dictionnaire européen des Lumières* cerne bien cette caractéristique propre à la notion de nature : « *l'importance et la complexité de l'idée de nature, au XVIII^e siècle, viennent de ce qu'elle mobilise différents registres, et engage les rapports entre science, philosophie et religion* »¹¹⁶. Notre propos ne sera pas ici de tenter d'explorer de manière exhaustive toutes les problématiques soulevées par cette idée. Notons cependant au passage la similarité des domaines d'influence des concepts de nature d'un côté, et de surnaturel de l'autre. En effet, ces trois piliers que représentent la science, la philosophie et la religion, sont également les trois principaux domaines que nous lions au surnaturel depuis le début de cette étude.

¹¹⁶Larrère (Catherine), *Nature*, in Delon Michel (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p.881.

Pourquoi avoir choisi cette appellation de *réflexe sensible* ? Ceci est à mettre en lien avec l'ambition qui est celle de cette seconde partie, c'est-à-dire de cerner le lien existant entre nature et surnaturel. Cette idée de réflexe sensible exprime pour nous les réponses que donnent machinalement les esprits aux questions relatives au monde qui les entoure, par l'appréhension sensible de ce dernier. En d'autres termes, il s'agit de constater une attitude acceptant le surnaturel comme explication des interrogations laissées par l'expérience sensible du monde. Pour faire un parallèle concret, on parlait d'expérience sensible comme argument incontournable dans la preuve du géocentrisme lors des conflits scientifiques provoqués dès le milieu du XVI^e siècle. Comment théoriser que la Terre tourne autour du soleil alors qu'on le voit très nettement décrire un arc de cercle autour de nous dans le ciel ?

Nous avons par ailleurs déjà exploré une facette de cette capacité du surnaturel à donner des réponses aux questions en suspens, lorsqu'il s'agissait de faire face à la mort. On trouve à ce propos des choses très intéressantes dans une publication d'actes de colloque parue récemment : *De Socrate à Tintin : anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*. En effet, il est possible d'y lire qu' « entre quête théosophique et divertissement mondain, la conviction que des puissances occultes mènent le monde fournissait une explication simple à tous les problèmes »¹¹⁷.

Même s'il traite d'exemples précis, l'auteur donne les clés de lecture d'un phénomène conduisant les hommes à chercher les réponses à ce qu'ils ne comprennent pas dans des sphères obscures par leur définition, mais utile par leur propension à tout expliquer. Ainsi en va-t-il des qualités occultes et surnaturelles.

Prenons par exemple une phrase de Gilibert, qui pour nous découle de ce genre de réflexes : « Combien de phénomènes nous sont connus comme faits dont nous ignorons les causes »¹¹⁸ ? De la part d'un naturaliste, la phrase n'est pas anodine. Il est question ici de cet ensemble d'acceptions communes autour de connaissances relatives au monde et à la nature, qui sont supposées hors de doute malgré le fait qu'on n'en connaisse pas les véritables causes. Il est établi que nous tenons pour vraies un nombre de suppositions que l'on pourrait qualifier de discutables. Cette idée renforce le doute susceptible d'exister quant à la véritable origine des manifestations mettant à l'épreuve les sens des hommes,

¹¹⁷Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *De Socrate à Tintin : anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours : actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, p.221.

¹¹⁸Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.8.

origine qui pourrait par-là être supposée surnaturelle. Nous y reviendrons très concrètement lors de l'étude de la notion de *création*.

Or, c'est bien là tout l'enjeu de l'explication de la nature au XVIII^e siècle, qui crée des débats dans lesquels s'invite inévitablement le surnaturel. Georges Gusdorf écrit que « *l'œuvre de Linné, celle de Buffon, appartiennent à un âge intermédiaire, où l'esprit scientifique fait valoir ses droits sans parvenir à surmonter les obstacles à une formalisation pleine et entière* »¹¹⁹. Dans ces mots transparait toute la complexité de ce que peut être un moment de transition, passage d'un état à un autre qui suppose des changements s'opérant parfois à des vitesses différentes et dans des proportions diverses. Cette *formalisation* réside dans le poids des *a priori* se reposant sur la métaphysique et sa manière d'expliquer le monde d'une part, mais également sur une somme de comportements et de représentations en lien avec la recherche d'explication de phénomènes semblant inexplicables, ou en tout cas inexpliqués. Comment ne pas voir s'inviter ici le surnaturel, recours quasi-automatique dans les deux cas, vecteur de facilitation du raisonnement relatif à l'explication du monde ?

Cette idée, Gusdorf l'illustre très clairement en insistant sur le flou qui entoure les bornes supposées des connaissances de la vie, dont les causes de l'ambiguïté reposent « *entre le concret et l'abstrait, entre l'objectif et le subjectif, entre l'évocation des réalités empiriques et les références métaphysiques et théologiques* »¹²⁰.

4.1.b. L'explication surnaturelle

Le principal objectif de notre discours ici, est de tenter de comprendre la place que tient le surnaturel dans la définition de la nature, et d'observer ce que cette place révèle sur des plans philosophiques et théologiques, entre autres.

Nous avons mis plus tôt en évidence l'importance de la délimitation dans les processus de définition : savoir ce qu'est une chose, c'est avant tout savoir où elle commence, et où elle se termine. On cherche par là des indices et des marques attestant de ce qui en fait partie ou non. Dans le cas de la nature, le processus de définition est déterminant. On connaît en effet le rôle de l'encyclopédisme au XVIII^e siècle, et pour les scientifiques et naturalistes de l'époque, cataloguer et classer toutes les espèces constituant

¹¹⁹Gusdorf (Georges), *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972, p.272.

¹²⁰*Ibid.*

la nature, participe à sa définition. Pour bien considérer cet aspect, prenons une phrase que l'on peut lire dans les premières pages de l'ouvrage de Gilibert :

« *L'histoire naturelle, considérée dans toute son étendue, telle qu'elle est aujourd'hui consignée dans nos archives, présente près de soixante-mille espèces décrites, ou dessinées, ou caractérisées ; savoir, plus de dix-huit mille espèce de végétaux, autant d'insectes, un nombre très considérable de quadrupèdes, d'oiseaux, de poissons, d'amphibies, de vers, et un nombre non moins considérable de minéraux.* »¹²¹

Ceci renvoie bien évidemment à l'objectif principal que se fixa cette *histoire naturelle* dès les origines, à savoir décrire les objets de la nature, pour mieux la connaître. Bien que l'ouvrage en question contienne bon nombres de réflexions philosophiques sur la nature – nous aurons l'occasion d'y revenir – il est important de noter ce genre de rappel fait par l'auteur.

Si l'on s'attarde plus précisément sur l'établissement des bornes de la nature, alors nous pouvons trouver des éléments de réponse dans l'*Encyclopédie*. L'article *Surnaturel*, dont nous avons déjà cité certains passages, se décline en plusieurs parties, chacune tentant d'expliquer telle ou telle facette d'un terme dont nous avons mis en exergue la polysémie. Sur la question des limites, l'auteur écrit que le surnaturel serait :

« [...] *ce qui est au-dessus de la nature, ce qui surpasse les forces de la nature. [...] ce qui surpasse l'exigence et les forces tant physiques qu'intentionnelles des substances existantes et des modifications qui leur sont naturelles.* »¹²²

Cette première indication est très importante, et rejoint le discours qui fut le nôtre dans la première grande partie de cette étude : l'idée de supériorité. Ici est considéré comme surnaturel ce qui est au-dessus de la nature, dans le respect de l'étymologie. Les termes de *forces physiques*, *substances existantes* ou de *modifications naturelles* semblent tendre vers une opposition d'éléments concrets et tangibles face à des forces supérieures, abstraites et intangibles. C'est dans un rapport de hiérarchie que la nature se rapporte instantanément à une surnature, témoin d'une réflexion au cœur de l'explication du monde. Jean Ehrard est très clair à ce propos, lorsqu'il écrit que « *la Nature renvoie à une surnature, ne serait-ce que pour se définir contre elle; elle justifie et contient les appétits naturels au nom d'une morale qui revendique la même épithète* »¹²³. Il approfondit même la réflexion en établissant l'opposition qui découle de cette différenciation.

¹²¹Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.vi.

¹²²D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Surnaturel*.

¹²³Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.417.

Il faut en effet parler de théologie, l'*Encyclopédie* donnant en ces termes la définition que font les théologiens du surnaturel :

« [...] les uns définissent le surnaturel, tout ce qui surpasse les forces actives de la nature ; d'autres disent que c'est ce qui surpasse les forces tant actives que passives de la nature, mais outre qu'on n'entend pas clairement ce que c'est que ces forces passives, il est certain que la création d'une âme ou d'un ange, surpasse les forces actives de la nature, & n'est pas cependant proprement un effet surnaturel. »¹²⁴

Ce n'est pas la première fois que l'on note la confusion qui entoure ce terme, et ce même dans un article censé le définir. L'auteur de cet article tente de d'expliquer la définition théologique du surnaturel sans réel succès, puisqu'il se trouve dans une configuration d'esprit relativement différente quant à l'appréhension de la nature. Ce qui nous intéresse particulièrement ici c'est de noter cette idée de *surpasser*, autrement dit d'aller au-delà de quelque chose, d'être plus important.

La définition du surnaturel renvoie à la délimitation de la nature en ce qu'il incarne tout ce qui lui est supérieur. On comprend bien ici l'enjeu que put représenter la connaissance et la classification précise de la nature, puisqu'il s'agissait, implicitement, de se prononcer sur ses bornes et les possibles phénomènes qui les dépasseraient. Les débats et controverses essentielles sont par-là inévitables tant les enjeux sont importants, la définition de la nature envoyant les auteurs, parfois malgré eux, sur le terrain délicat d'une réelle définition du surnaturel, et par conséquent du divin.

Jean Ehrard est encore une fois très éloquent à ce sujet, et résume parfaitement la complexité de ce rapport entre nature et surnaturel, évoquant sa composante conflictuelle : « Mais si l'idée de nature renvoie au surnaturel, elle tend aussi à lui faire la part la plus exigüe. D'où une tension constante qui aboutit au plus fade des compromis. Au Dieu d'Isaac et de Jacob succède une étrange divinité : simple reflet de la raison humaine, ombre de la nature, dont la philosophie conquérante ne parvient pas à dissiper le fantôme inconsistant »¹²⁵.

¹²⁴D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Surnaturel*.

¹²⁵Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.245.

4.2. Le surnaturel prouvé par la science

Ce titre traduit en fait une interrogation relativement complexe entrant dans la problématique du lien entre science et surnaturel. Comme à chaque fois qu'il s'agit d'étudier un domaine central des connaissances de l'époque qui est celle de notre étude, alors il est inévitable que nos réflexions passent par l'appréhension de phénomènes d'inspirations mutuelles, de croisement des idéaux ou encore d'emprunts d'attitudes et de pratiques. L'idée sera donc d'explorer certaines facettes du lien entre science et surnaturel.

4.2.a. Expérience naturelle, impression surnaturelle

Le lien entre science et surnaturel doit avant tout être perçu comme l'expression des rapports entre science et théologie. Chaque débat opposant ces deux disciplines induit nécessairement une série d'enjeux relevant de la théorie et des dogmes, relançant perpétuellement les controverses opposant sacré et profane. Ambroise Matignon écrit à ce sujet qu'avant le siècle des lumières :

« Tous les siècles chrétiens avaient pris pour fondement le principe de subordination. A leurs yeux, l'élément naturel de la science relevait nécessairement de son élément divin ; il en résultait pour la philosophie une condition soumise, à la vérité, mais libre et franche dans ses allures. »¹²⁶

De cette citation transparaît bien cette question des enjeux sous-jacents à l'opposition de ces deux disciplines. L'auteur explique justement que la particularité du XVIII^e siècle résidait dans le fait que *« la philosophie contemporaine, rejetant cette solution, en a admis une toute opposée: elle a érigé en principe la sécularisation de la science, son émancipation »¹²⁷*.

Or, il faut bien garder en tête qu'une opposition apparente des disciplines ne sous-entend pas uniquement des débats et des controverses se jouant entre deux parties bien identifiées. De manière encore plus significative lorsqu'il s'agit d'échanges et d'interactions se situant dans un temps très long, ce genre de situation implique également une cohabitation des théories et des représentations, et par conséquent un brassage des inspirations. Autrement dit, la réalité réside en fait dans une hybridation profonde de

¹²⁶Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.25.

¹²⁷*Ibid.*

l'ensemble des représentations du monde. Très concrètement, cela se traduit par une frontière relativement poreuse entre nature et surnature, laissant libre cours à des communications entre deux entités que l'on aurait tendance à opposer.

On peut trouver certains exemples illustrant cette idée dans la définition que fait l'*Encyclopédie* à l'article *Dieu*. En effet, les observations de l'auteur traduisent nettement cette perméabilité de la frontière entre nature et surnaturel :

« Si donc nous trouvons que ce sentiment qu'il y a un Dieu s'est conservé parmi tous les changemens de la société, qu'en pouvons-nous conclure, sinon que ce sentiment ne vient pas de la simple éducation, mais qu'il est fondé sur quelque liaison naturelle qui est entre cette première vérité & notre entendement ? Donc ce principe qu'il y a un Dieu est une impression de la nature. »¹²⁸

Cette citation est extrêmement importante dans notre problématique. On constate en effet une tentative de théorisation du sentiment divin par la nature. L'héritage historique des sociétés tendant selon l'auteur à constater une propension innée de l'homme à se tourner vers le divin, celui-ci en fait une caractéristique qu'il appelle *naturelle*. Il fait par conséquent du lien surnaturel entre Dieu et les hommes une *impression de la nature*. Si l'on effectue un parallèle avec ce que l'on a pu dire plus tôt de la foi, l'auteur opère un déplacement de la source du sentiment divin en évinçant l'inspiration surnaturelle et infuse placée en l'homme par le divin, au profit de cette *liaison naturelle* qui unit l'impression divine et la raison.

L'auteur va plus loin, en employant son raisonnement à la négation du mystère de la Trinité, en tenant un propos relative à l'unicité de l'être :

« Que l'être existant par lui-même, doit nécessairement être unique. L'unité de l'être suprême est une conséquence naturelle de son existence nécessaire ; car la nécessité absolue est simple & uniforme, elle ne reconnoît ni différence ni variété, quelle qu'elle soit ; & toute différence ou variété d'existence procède nécessairement de quelque cause extérieure de qui elle dépend. »¹²⁹

L'existence de Dieu étant présentée ici comme *nécessaire*, l'auteur fait de son unicité une *conséquence naturelle*. Autrement dit, si le monde dépend essentiellement de la présence d'un être suprême, alors il serait anormal et *contre-nature* que celui-ci dispose d'une pluralité d'essences qui induirait nécessairement une tierce intervention. On assiste bien à une redéfinition de ce que l'on pourrait appeler le surnaturel dans ce qu'il a de plus

¹²⁸D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Dieu*.

¹²⁹*Ibid.*

autoritaire et d'incontestable, en lien avec une réflexion autour de l'ordre naturel des choses.

On revient en fait à cette opposition dont il était question plus tôt entre théologie et philosophie, puisqu'il s'agit de la différence existant entre un processus qui vise à expliquer Dieu par les lois de la nature, et une volonté d'expliquer la nature par le divin. Toute la place que pourrait occuper le surnaturel dans la conception du monde par les hommes se joue dans ses débats, puisqu'il est clairement question de l'établissement de priorités, voire de droit d'ingérence dans la validation des connaissances de l'homme.

Pour terminer sur ce lien entre nature et surnaturel, il convient de citer un article du Dictionnaire européen des Lumières, qui démontre l'existence de conceptions divergentes de la nature, révélatrices de l'omniprésence de la notion de surnaturel : « [...] s'agit-il de la *natura naturata*, de la *Création qui se découvre à la religion naturelle*, ou de la *natura naturans*, d'une nature qui n'a pas besoin de Dieu pour mener à bien ses opérations » ?¹³⁰

4.2.b. Surnaturel et raisonnement scientifique

Arrêtons-nous un instant sur les interactions qui pourraient exister entre ces deux éléments, non sans que cela nous rappelle la partie que nous avons préalablement consacrée au lien entre foi et raison. Ici, les termes sont différents car le propos l'est tout autant. L'enjeu est plus particulièrement de prendre l'exemple précis d'un auteur hollandais de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècle, Bernard Nieuwentyt (1654-1718). Bien qu'il renvoie à une période qui est antérieure à la nôtre, ces écrits nous intéressent en ce qu'ils ont été réédités plusieurs fois après sa mort, et ce jusqu'en 1760.

Il faudra donc regarder prudemment des écrits qui ne sont pas précisément des œuvres du temps qui est celui que nous avons choisi de considérer, mais qui représentent néanmoins des ouvrages que l'on s'est attaché à traduire et à rééditer tout au long du siècle des lumières. Prenons l'exemple précis de son principal ouvrage intitulé *Véritable usage de la contemplation de l'univers pour la conviction des athées et des incrédules*, et traduit par Pierre Noguez - « *bachelier de la faculté de médecine en l'université de Paris, [...] [qui] fut démonstrateur d'histoire naturelle au jardin des plantes* »¹³¹ - en France sous le titre de

¹³⁰ Delon (Michel) (dir.), *op. cit.*, p.881.

¹³¹ Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XXXI, p.5.

L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature, en 1725 et 1740, d'après une première traduction anglaise. Cet ouvrage nous intéresse d'autant plus qu'il a été cité et commenté par d'éminentes plumes telles que Chateaubriand dans son fameux *Génie du christianisme*, ou par Jean-Jacques Rousseau quelques années plus tôt. Nous nous appuierons en ce qui nous concerne sur l'édition de 1760¹³².

Nieuwentyt, « *médecin et mathématicien* »¹³³, dans ce traité, « *établit d'abord l'existence de Dieu sur l'ancien et fécond argument du spectacle du monde physique, et présente ensuite les bases de la révélation* »¹³⁴. C'est justement en cela que nous intéresse la démarche de Nieuwentyt, et le fait que l'on se soit soucié de rééditer et diffuser son ouvrage : la démonstration de l'existence du surnaturel par le naturel. Il suffit de s'appuyer sur le contenu de sa préface pour juger clairement du projet qui est le sien :

« *La Méthode que nous suivons, est simple & tirée des Observations Physiques & des Expériences qu'on a faites de nos jours, sans nous être servis d'aucune faible supposition ; parce que, dans les choses purement Physiques, la meilleure méthode pour raisonner juste roule principalement sur ce qu'on peut démontrer par des Expériences incontestables. C'est ce que nous voyons dans les Ecrits des Académies & Sociétés Royales des Sciences, & par l'exemple des plus grands Mathématiciens.* »¹³⁵

En scientifique qu'il est, l'auteur tente de montrer la justesse d'une entreprise qui serait légitime par ses méthodes, et par conséquent prometteuse dans ses résultats. Ce petit bon en arrière nous permet d'illustrer le propos qui était le nôtre un peu plus tôt, au sujet de la hiérarchie établie entre science et théologie, avec ici l'exemple d'une science au service de l'explication de Dieu, du surnaturel, qui résonne comme une tentative de conciliation. Ceci fait écho à une remarque que fait l'historien Norman Hampson à propos de cette relation : « *la science, qui paraissait pouvoir dévoiler le but de Dieu, de la nature et de l'homme, s'était heurtée à une porte verrouillée de l'intérieur* »¹³⁶.

Nieuwentyt est encore plus clair quelques lignes plus tard lorsqu'il insiste sur deux points précis : l'originalité de son œuvre d'une part, et ses objectifs d'autre part :

« [...] *Je ne crois pas, que jamais personne ait traité ce Sujet de la manière que nous le faisons dans cet Ouvrage, savoir, de prouver la Divinité de l'Écriture Sainte par les Objets de la Nature.*

¹³² Nieuwentyt (Bernard), *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam, Chez Arkstee, Nouvelle édition, 1760.

¹³³ Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XXX, p.595.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Nieuwentyt (Bernard), *op. cit.*, Préface.

¹³⁶ Hampson (Norman), *Histoire de la pensée européenne. 4, Le siècle des lumières*, traduit de l'anglais par Françoise Werner et Michel Janin, Paris, Édition du Seuil, 1972, p.78.

J'espère que les Athées & les Incrédules en tireront de l'utilité, parce qu'ils ont coutume, pour la plupart, de s'attacher aux Observations Physiques. »¹³⁷

On peut difficilement être plus limpide. Expliquer Dieu par la nature, et convaincre ainsi par la revendication d'une méthode tout ce qu'il y a de plus académique. Les frères Michaud citent dans l'article consacré à l'auteur une phrase de Jean-Jacques Rousseau à propos de cet ouvrage :

« Comment cet homme a-t-il pu vouloir faire un livre des merveilles de la nature, qui montrent la sagesse de son auteur ? Son livre serait aussi gros que le monde, qu'il n'aurait pas épuisé son sujet ; et sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe, qui est l'harmonie et l'accord du tout. »¹³⁸

Il est intéressant de voir la manière dont a pu être perçu ce projet, et surtout la réaction suscitée par l'importance de l'entreprise. Rousseau la tourne en dérision de manière assez révélatrice, prouvant encore une fois qu'il s'agit là de questions dont la complexité dépasse toute ambition de démonstration. Cet exemple est utile pour nous car il montre un processus qui entre directement dans notre problématique, à savoir l'explication du surnaturel par le naturel, donnant un peu plus de profondeur à l'opposition de ces deux termes. Il donne de plus l'occasion de remarquer ce que peut révéler l'intérêt porté à des textes anciens, dans la réalimentation de débats contemporains : traduire, rééditer, parler de Nieuwentyt, traduit bien un processus de renouvellement d'une controverse profonde, dans laquelle se joue, une nouvelle fois, la question incontournable de la place du surnaturel dans le monde, et de son lien avec la nature. Paul Hazard parle de Nieuwentyt en tant qu'auteur participant de ce phénomène de fascination pour l'œuvre de Dieu : *« La simple observation des phénomènes ne suffirait pas à rendre justice au Créateur : qu'un hymne s'élève vers Dieu ! C'est trop peu que de constater seulement sa présence : il convient de laisser parler, d'accord avec l'intelligence, un cœur qui s'émeut. L'Angleterre, avec Derham ; et aussitôt après la Hollande, avec Nieuwentyt, commencèrent ces actions de grâces, ces effusions, ces élans lyriques »¹³⁹.*

¹³⁷Nieuwentyt (Bernard), *op. cit.*, Préface.

¹³⁸Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XXX, p.595.

¹³⁹Hazard (Paul), *La pensée européenne au XVIII^e siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1979, p.61.

4.3. Naturel, préternaturel et surnaturel

Dans cette volonté de définition du surnaturel par rapport au naturel, il est incontournable d'intégrer le terme de *préternaturel* qui, même s'il semble s'être raréfié au XVIII^e siècle, implique un héritage visible dans une pluralité d'attitudes.

Ce terme, qui puise ses racines dans le latin médiéval *praeter naturalis* signifiant *au-delà de la nature*, donne donc l'impression de venir se positionner entre le naturel et le surnaturel. Il ne se rapporte en effet pas directement au surnaturel, à ce qui se situe *au-dessus* de la nature de manière hiérarchique, mais renvoie cependant bien à quelque chose se situant au-delà. Pour prendre une définition actuelle, aujourd'hui difficile à trouver du fait de la quasi-disparition qu'a subi le terme, on peut trouver quelques mots dans l'article de l'*Encyclopaedia Universalis* consacré au surnaturel : « *Les théologiens précisent que le surnaturel excède toute nature créée ou créable, tandis que le préternaturel n'excède que telle nature déterminée (ainsi est dit préternaturel l'état d'Adam avant la chute)* »¹⁴⁰. On a donc bien l'idée d'une différenciation entre un surnaturel supérieur à la nature dans son caractère le plus exhaustif, et un préternaturel impliquant une supériorité relative seulement à la nature créée par Dieu. Le rapport au mythe d'Adam et Eve est central dans cette définition, et on le retrouve par ailleurs dans un autre article :

Dans un sens théologique, en rapport avec les *dons préternaturels*, ce sont les « *dons accordés par Dieu à Adam pour le perfectionner dans sa nature (domination de la raison sur la concupiscence, exemption de la maladie et de la mort), et perdus par le péché originel* »¹⁴¹. Ici, le lien est établi entre le surnaturel et les dons préternaturels qu'il serait susceptible d'accorder. Mise en parallèle avec le mythe du péché originel, il montre l'importance d'un don de Dieu dans l'élévation de la nature humaine, avant la chute par le péché.

Quelle utilité réelle pour nous, dans cette exploration de ce terme ? Il faut comprendre que cette conception vagabonda d'une manière différente que celle qui semble être présentée par les deux définitions qui viennent d'être proposées. Ce que l'on retiendra surtout, c'est cette espèce d'entre deux sous-entendus par un terme se situant à mi-chemin

¹⁴⁰Duméry (Henry), *Surnaturel*, in *Encyclopaedia Universalis* [En ligne].

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/surnaturel/> (Page consultée le 26 mars 2012).

¹⁴¹*Préternaturel*, in *Portail lexical du CNRTL (Centre National de Ressources textuelles et lexicales, projet soutenu par le CNRS en collaboration avec l'Université de Nancy et la CLARIN)* [En ligne].

<http://www.cnrtl.fr/definition/préternaturel> (Page consultée le 26 mars 2012).

entre le naturel et le surnaturel. D'ailleurs, aujourd'hui, hormis dans quelques articles très précis comme ceux auxquels nous avons eu recours, les notions de surnaturel et de préternaturel sont considérées comme synonymes, la première l'emportant systématiquement sur la seconde.

Deux choses à retenir ici : d'une part, l'idée selon laquelle il existerait un état intermédiaire, *au-delà* de la nature sans lui être *supérieur* au sens divin du terme, conséquence d'un don de Dieu pour l'élévation de l'âme se référant, de surcroît, à un état originel de perfection auquel aspire un grand nombre de personnalités, religieuses ou non, lorsque leurs esprits se familiarisent avec les notions de millénarisme ou de régénération universelle. Cette idée semble se cantonner à une définition relativement proche de son sens étymologique, sans représenter réellement un détournement en termes d'implications.

D'autre part, il faut prendre en compte la relative dérive qu'a pu connaître la notion de préternaturel dans son acception originelle. Petit à petit – et c'est par ailleurs de cette manière que l'histoire a recours à ce terme – le préternaturel se résume à cet entre-deux que nous évoquons plus tôt. Il représenterait cet état intermédiaire qui permettrait d'un côté de se soumettre à un surnaturel divin et inébranlable, et de l'autre de s'élever au-dessus de la nature par la revendication de ce don. Ainsi, l'idée que contribue à faire apparaître et entériner cette notion, c'est celle d'un domaine commun à Dieu et quelques âmes privilégiées.

Durant l'hiver 2011, lors d'une journée d'étude organisée à l'Université de Grenoble II intitulée *Penser le surnaturel à l'époque moderne*, nous avons eu l'occasion d'entendre une série d'interventions s'appuyant régulièrement sur cette distinction entre naturel, préternaturel et surnaturel. Angela Mayer-Deutsch, de l'Université de Berlin, résuma pour nous très bien l'idée lorsqu'elle expliqua que le préternaturel représentait « *ce que l'on pouvait comprendre* ». Et c'est bien cette conception du préternaturel qui survécut à l'emploi même de ce terme, avec l'impression qu'une parcelle de ce que l'on pourrait qualifier trop rapidement de surnaturel pourrait être intelligible, car située dans cette province accessible. En fait, ce triptyque composé du naturel, du préternaturel, et du surnaturel, renvoie à une triple distinction dépassant le simple recours à ces trois termes, qui est celle s'opérant entre le connu, le connaissable et l'inconnaissable.

C'est exactement ce qu'expliquait Rafael Mandressi lors de cette même rencontre, avec une intervention intitulée « *Nature et surnature dans la pensée médicale de la première modernité* », lorsqu'il expliquait que le surnaturel représentait un recours « *si aucune explication naturaliste n'était possible* », avant de préciser que l'« *inconnu n'est*

pas toujours vu comme inconnaissable, donc pas nécessairement désigné comme surnaturel ».

En fait, le préternaturel participe de ce modelage d'une représentation particulière des potentialités de l'Homme vis-à-vis de la connaissance du monde. Il crée une parenthèse d'expression utile à tous : les sceptiques y voient leur explication future, les exaltés la source de leur pouvoir, et les angoissés un potentiel secours à venir.

Il faut noter au passage que cette notion d'origine théologique dicte des comportements et aiguille des représentations relatives à des sphères qui ne sont pas strictement religieuses. Borner la nature revient à exclure le surnaturel, mais cette frontière peut également être perçue comme une séparation susceptible d'évoluer, que ce soit par la découverte de nouveaux éléments, ou par le constat d'erreurs jusque-là appréhendées comme des vérités. Dans le cadre de la perception du monde et de la nature au XVIII^e siècle, les progrès sont tels qu'ils donnent l'impression d'un recul perpétuel de l'erreur et de l'ignorance au profit d'autant de nouvelles certitudes, mais ce phénomène se couple nécessairement d'un nouveau rapport à ce qui demeure inconnu ou inexplicé.

Le surnaturel est un recours confortable devant l'inexplicable, comme nous avons déjà pu le constater, mais il est évident de voir que pris dans une telle dynamique de progrès des connaissances humaines, le fatalisme ne peut représenter la norme. C'est pourquoi cette notion, à l'origine théologique, de préternaturel – ou plutôt ce qu'elle implique – est utile dans l'exploration de la relation qu'entretient l'Homme avec ce qu'il ne connaît pas encore, ou ce qu'il pense ne jamais pouvoir connaître. La nature, comme l'écrit Gusdorf, doit être entendue comme « *ensemble des ensembles et des sous-ensembles, totalisation en esprit d'un nombre indéfini d'observations, [qui] demeure un être de raison, une idole transcendante* »¹⁴². Un aspect totalisant mais qui demeure imprécis, presque éthéré, et qui guide l'Homme de manière plus ou moins régulière sur les sentiers périlleux de la connaissance.

¹⁴² Gusdorf (Georges), *op. cit.*, p.273.

Chapitre 5 – La création du naturel

Ce cinquième chapitre se donne comme objectif d'envisager le surnaturel dans son lien avec les origines et la création du monde. Après avoir exploré les distinctions scientifiques dont les termes de naturel et de surnaturel ont pu faire l'objet, il s'agira ici d'appréhender cette dualité dans une dimension presque hiérarchique, en s'intéressant au processus faisant du surnaturel l'origine de la nature.

5.1. *L'origine surnaturelle fondatrice*

Commençons par observer toute l'importance que revêt le surnaturel dans la problématique d'explication des origines du monde, et tâchons de voir le pilier que représente ce processus d'interprétation de l'origine de la nature par le surnaturel.

5.1.a. La nature, ou l'œuvre de Dieu

Il est très important ici de poser les jalons de la compréhension d'un contexte incontournable, plaçant l'œuvre surnaturelle du divin au centre de la nature du monde réel. *L'Encyclopédie*, dans son article consacré à la nature propose une déclinaison de plusieurs définitions, justifiée par le fait qu'il s'agisse d'un « *terme dont on fait différents usages* »¹⁴³. Ainsi peut-on y lire :

« *Nature signifie quelque fois le système du monde, la machine de l'univers, ou l'assemblage de toutes les choses créées. [...] Nature s'applique dans un sens moins étendu à chacune des différentes choses créées ou non créées, spirituelles & corporelles. [...] Nature est plus particulièrement en usage pour signifier l'ordre & le cours naturel des choses, la suite des causes secondes, ou les lois du mouvement que Dieu a établies.* »¹⁴⁴

Il est évident que l'omniprésence de Dieu aux fondements du monde ne représente pas, en soi, une réelle découverte. Il convient cependant d'intégrer ce phénomène à la

¹⁴³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XI, art. *Nature*.

¹⁴⁴*Ibid.*

réflexion qui est la nôtre depuis le début de ce travail. On a observé à plusieurs reprises des processus incarnant des recours au surnaturel en tant qu'unique réponse à des questions données. Quoi de plus vaste et de plus difficilement explicable que le processus de création du monde. Encore une fois, le constat d'une œuvre nécessairement accomplie par des forces supérieures conduit à l'octroi automatique du mérite de l'œuvre du monde à la puissance surnaturelle par excellence. Bien sûr, ce phénomène n'apparaît pas au XVIII^e siècle, mais ce qui nous intéresse ici c'est de voir qu'il ne disparaît pas avec lui.

Cette définition de l'*Encyclopédie* pourrait être qualifiée de neutre, en ce qu'elle reconnaît l'œuvre surnaturelle sans la louer, sans lui rendre hommage. En effet, l'article se prononce de manière très précise sur des notions telles que le *système du monde*, la *création* ou *les lois divines*. Dans un moment de tentative d'explication du monde dans lequel l'histoire naturelle et les naturalistes prennent de plus en plus de place, ce serait une grave erreur que d'intégrer un schéma dichotomique qui ne serait qu'un leurre, montrant une science et une philosophie gagnant progressivement de la place, parallèlement à une dégringolade de la théologie et des dogmes profondément ancrés dans les mentalités.

L'exploration de la nature conduit en effet à une réelle fascination pour ses objets, et, comme a pu le remarquer Jean-Jacques Rousseau lorsqu'il s'exprimait à propos de l'ouvrage de Nieuwentyt cité plus avant, la source la plus évidente de fascination réside dans l'harmonie qui semble régir l'ensemble du système du monde. Ceci est très important dans la mesure où cette idée nous permet de voir non pas seulement un constat de l'action divine, mais bien un processus de louanges et de reconnaissance. Paul Hazard écrit en effet au sujet des *merveilles de la nature* que « *ces forces enchaînées qui obéissent à l'ordre, cette harmonie qui règle l'infiniment grand et l'infiniment petit, cette beauté éparse dans les êtres et dans les choses, ne demandent-elles pas que notre reconnaissance s'élève jusqu'à leur auteur* »¹⁴⁵ ?

L'auteur présente ici comme la suite logique à cette découverte de la nature le phénomène poussant les hommes à rendre grâce à leur créateur. Nous avons trouvé plusieurs exemples illustrant cette attitude découlant d'une reconnaissance de l'œuvre surnaturelle dans chaque élément constitutif de la nature. Que ce soit de la part d'un religieux avide de concilier foi et raison comme Forbin, ou de la part d'un naturaliste comme Gilibert, reprenant les théories de Linné, l'hommage au créateur de la nature semble se faire à l'unisson. Le premier d'entre eux écrit :

¹⁴⁵Hazard (Paul), *op. cit.*, p.61.

« C'est dans l'unité de principe où brille d'avantage la puissance infinie de l'Auteur du monde : un seul Dieu, un seul culte, un seul univers, une seule matière créée, combinée d'une infinité de manières différentes, une seule espèce d'hommes, d'animaux, de plantes, voilà la substance de tout l'univers. »¹⁴⁶

Ici transparait très clairement cette idée d'une unité du monde qui ne pourrait renvoyer qu'au dessein d'un unique créateur bienveillant, dont l'ouvrage ne pourrait être que loué pour sa perfection et son génie. Si l'on excepte l'aspect *militant* qui tend à justifier cet état de fait par l'œuvre du seul Dieu s'exprimant à travers *un seul culte*, l'idée d'une glorification de la puissance surnaturelle en reconnaissance de l'achèvement de son travail est tout à fait saisissante.

En ce qui concerne le second exemple dont nous avons parlé, Gilibert nous donne un avis relativement semblable, mais dans lequel on peut noter un déplacement de la fascination vers un caractère plus précis de l'expression de l'œuvre divine, à savoir la vie et le mouvement pénétrant la matière :

« [...] nous pouvons croire que cet Être qui meut, agite et pénètre la matière, est éternel, immense ; qu'il n'a été ni créé, ni engendré ; c'est celui sans lequel rien n'existe, qui a tout coordonné, qui, en se couvrant d'un voile impénétrable, nous éblouit cependant par les actes de sa toute puissance. »¹⁴⁷

Nous retrouvons par ailleurs cette idée de *voile impénétrable*, argument perpétuel et intouchable qui garantit le maintien de cette aura surnaturelle. Encore une fois, le pilier surnaturel se retrouve loué car incontestable, renforcé dans sa position d'origine indéfectible par des arguments et des représentations dont il a le monopole.

5.1.b. Mission et investigation : l'homme face à ses origines

Une fois posé ce consensus commun que l'on tend à observer concernant le lien unissant surnaturel et origine du monde, il peut être intéressant de se pencher sur des attitudes relatives à ce dernier. Lorsque l'on parle de l'histoire culturelle du XVIII^e siècle, il est impossible d'occulter la part qu'a pu représenter l'investigation scientifique du monde et les tentatives d'explication de celui-ci. Or, on peut chercher à cerner des comportements

¹⁴⁶Forbin (Gaspard François Anne de), *op. cit.*, p.7.

¹⁴⁷Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.11-12.

témoignant d'une vision de la nature comme terrain propice à la connaissance de ses origines surnaturelles.

En d'autres termes, certaines attitudes laissent à penser que des hommes aient pu considérer la nature et le monde, en tant que sujet d'investigation scientifique, comme des éléments utiles à la connaissance de Dieu, ou des mystères entourant cette origine surnaturelle. Georges Gusdorf écrit à ce sujet que « *les maîtres de l'histoire naturelle [...] voient dans la réalité une création divine, dont l'ordonnement correspond aux normes d'un dessein providentiel* »¹⁴⁸. Suivant cette logique, on peut noter certains exemples traduisant concrètement ces considérations, et faisant de l'étude des objets de la nature le moyen le plus certain de la connaissance de Dieu, autrement dit de cette puissance surnaturelle fondatrice.

Prenons une nouvelle fois l'exemple de Gilibert, qui s'affaire au début du XIX^e siècle à réactualiser la pensée de Linné en la commentant, et qui donne des exemples précis à ce sujet :

« *L'homme, en entrant sur le théâtre du monde, se demande ce qu'il est, d'où il a tiré son origine ! du créateur. Où doit-il tendre ? à une vie heureuse. Que doit-il faire ici-bas ? Contempler la nature.* »¹⁴⁹

Cette phrase est d'autant plus intéressante qu'elle peut être lue à la première ligne de l'introduction de l'ouvrage, posant d'emblée une série de présupposés censés guider les pas de l'homme sur la Terre. Elle fait efficacement le tour des principales angoisses qui sont celles des hommes, en apportant une réponse pour nous très intéressante. En effet, après avoir jeté ces grandes questions qui peuvent être celles de l'essence de l'homme et de son origine, mais également – et peut-être surtout – celle de sa destinée ou de son rôle, l'auteur répond de manière catégorique à cette dernière interrogation qui repose sur l'attitude qui doit être celle de l'Homme dans son rapport à ses origines : *contempler la nature*. Il n'est absolument pas question ici de réduire l'ensemble des attitudes relatives à la nature au simple état de contemplation, mais bien de voir que ce fut une des options choisies, révélatrices dans notre problématique du rapport au surnaturel. Pour certains, la contemplation de la nature doit être la principale occupation de l'Homme, voire même être considérée comme la raison de sa création et de sa présence en son sein.

¹⁴⁸Gusdorf (Georges), *op. cit.*, p.299.

¹⁴⁹Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.7.

Le contenu de l'introduction de cet ouvrage se fait rapidement plus explicite, opérant une transition de la contemplation à l'étude, l'investigation, dans un but qui, lui, demeure toujours le même :

« Or, la vraie fin de la création de la terre est la gloire de Dieu, que l'homme seul peut déduire des œuvres de la nature. Rien donc n'est plus important, rien n'est plus grand en soi que l'étude des productions naturelles. »¹⁵⁰

Ici, l'importance d'une investigation des objets de la nature est justifiée par la nature même, prise en tant que création divine et véritable hymne à sa gloire. On approche ici d'une conception de la nature parmi d'autres, qui en fait l'objet de connaissance de la puissance surnaturelle par excellence, et qui rejoint par ailleurs cette représentation d'un monde qui doit être investi et connu dans le but avoué d'une plus grande connaissance de son auteur. Suivant un tel raisonnement, l'étude des objets de la nature prend nécessairement une place prépondérante. Ceci rejoint l'idée avancée par l'auteur selon laquelle *« la nature est la loi immuable de Dieu par laquelle les choses sont ce qu'il a voulu qu'elles fussent »¹⁵¹*. Entre volonté surnaturelle et omniscience, la nature peut être prise en tant qu'objet idéal de cette connaissance du divin tant ambitionnée.

Il faut cependant nuancer notre propos en élargissant notre angle de réflexion. On précisera rapidement que les conceptions évoluent tout au long de notre période, et que le recours au surnaturel dans l'explication de l'origine du monde diminuera parallèlement au progrès de la minéralogie – qui deviendra la géologie – mais qu'il reste évidemment l'inévitable argument d'explication pour ceux qui ne se réclament pas de telles théories.

Nous pouvons également citer ici d'autres vecteurs de modification du comportement des hommes face à la nature, y compris dans ce positionnement de contemplation de ses objets, et d'attente vis-à-vis d'explications autres que strictement scientifiques. En effet, de la même manière que Gilibert met en avant l'étude de la nature dans la connaissance de Dieu, Mercier montre la propension que purent avoir les hommes à chercher d'autres explications aux phénomènes naturels, donnant un peu plus d'épaisseur à ce rapport des hommes à la nature :

« [...] et comme le cours ordinaire de la nature est muet et silencieux, l'homme suppose que la physique occulte lui révélera plus de choses que la physique naturelle. »¹⁵²

¹⁵⁰Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.8.

¹⁵¹*Ibid.*, p.14.

¹⁵²Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome I, p.1571.

Tirée de l'article *Arcanes*, cette citation montre une nouvelle fois que l'appréhension de concepts aussi vastes et incontournables que la nature, ne déroge pas au recours fréquent à des formes d'explications se référant à des domaines bien loin de n'être que scientifiques, avec l'exemple ici d'une attente relative à la sphère surnaturelle, prise ici dans son sens le plus large, comme le sous-entend la référence à *l'occulte*.

5.2. L'évidence de la création divine : entre raison et sensibilité

Il semble pour nous que certains des éléments les plus révélateurs de ce que put être telle ou telle croyance, se trouvent dans ce que les hommes considéraient comme évident, hors de doute. En effet, quoi de plus parlant dans une interrogation relative à ce en quoi pouvait croire l'Homme, que ce qu'il a pu considérer comme évident et incontestable ?

5.2.a. L'évidence sensible

Comme ce put être le cas un peu plus tôt dans notre étude, nous allons nous arrêter un instant sur la question de l'expérience sensible du monde, en tant qu'élément nourrissant des réflexions dépassant ce même cadre sensible dans la compréhension de la nature.

Ainsi, la création divine put paraître pour certains l'évidence même. Contempler la nature, finissait fréquemment par signifier reconnaître l'harmonie qui l'animait, l'unité qu'elle sous-entendait, et par conséquent la conformité de l'hypothèse d'une création voulue et ordonnée par une main unique. Mises en parallèles, la nouvelle place accordée à la sensibilité dans le rapport au monde et cette idée d'une évidence de la création, donnent lieu à des comportements tout à fait parlants :

« Je me suis éveillé, et j'ai cru voir passer l'Etre éternel, immense, tout-puissant, connaissant tout ; j'ai osé suivre ses traces en contemplant ses ouvrages. Même dans les plus petits, quelle énergie ! Quelle sagesse ! Quelle étonnante perfection ! »¹⁵³

¹⁵³Gilibert, *op. cit.*, p.11.

Cette citation représente la traduction concrète de ce que l'on a pu énoncer juste avant. Le sentiment qui découle de la simple observation du monde se résume souvent à une admiration de ses rouages, une sorte de soumission devant sa sublimité. Face à un tel ouvrage, l'évidence pousse les observateurs au recours à la transcendance, au surnaturel, faisant de son origine divine le plus élémentaire des constats.

On pourrait qualifier ce comportement comme tendant vers la glorification d'un Dieu créateur, qui seul expliquerait un tel aboutissement dans l'ouvrage de la nature. Il faut cependant noter que ce mode d'interprétation est loin de représenter le seul possible, bien qu'il incarne un élément d'explication récurrent. On peut citer par exemple ici l'influence véritable de Fénelon qui dure sur toute la période qui est la nôtre, et à propos duquel Jean Ehrard fait un constat tout à fait intéressant dans la perspective qui motive cette réflexion autour de l'idée d'une évidence de la création. Celui-ci écrit que « *les bœufs et les moutons, admire Fénelon, sont toujours plus nombreux que les ours et les loups ; n'est-il pas merveilleux que les animaux les plus utiles soient aussi les plus prolifiques* » ?¹⁵⁴ Ce genre d'argument, loin de représenter la norme dans les esprits éclairés et scientifiques de la fin du XVIII^e siècle, ne dévoile pas moins le mécanisme qui se découvre progressivement à nos yeux, produit d'une expérience sensible et de constats concrets. Enchaînant sur la question de l'apologétique, Ehrard rappelle le but avoué de cette dernière de « *rassurer les âmes sensibles* »¹⁵⁵, illustrant ensuite à merveille le propos qui est le nôtre par la phrase suivante : « *Dans un monde où toutes choses sont confortablement proportionnées aux besoins humains, il suffit d'ouvrir les yeux pour apercevoir les marques de la bienveillance divine* »¹⁵⁶.

Nous touchons ici un point absolument essentiel que Jean Ehrard exprime avec une grande acuité, et qui est pour nous d'autant plus révélateur qu'il se situe dans une réflexion relative à *l'idée de nature*. Les hommes perçoivent la nature et interprètent ses manifestations selon des schémas bien ancrés dans leurs esprits, et qui les feront en partie considérer ce don de Dieu comme incontestable du point de vue de ses origines, tant il semble avoir été façonné sur mesure pour les habitants de la Terre.

Cette fascination s'exprime également dans son rapport avec des théories lui étant plus éloignées, voire contraires, comme on peut le voir chez Mercier. Ce dernier, dans son

¹⁵⁴Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.54-55.

¹⁵⁵*Ibid.*, p.55.

¹⁵⁶*Ibid.*

article relatif à l'athéisme, exprime toute la différence profonde que sous-entend pour lui un désaccord relatif à l'idée que les hommes peuvent se faire de la structure de l'univers et de son fonctionnement :

« Tandis que l'adorateur de Dieu juste et bon regarde avec joie la voûte des cieux, si vaste, si brillante, et la contemple comme le palais d'un maître puissant et magnifique, dont la grandeur est le titre irrévocable de notre félicité, l'athée n'aperçoit que des agents bruts, que des atomes liés dans un monde suspendu quelques instants au-dessus du néant. C'est l'abîme qui doit tout recevoir, tout engloutir. »¹⁵⁷

Cette citation rappelle à notre esprit plusieurs éléments. Tout d'abord, et c'est ce qui semble le plus clair dans le cadre de notre interrogation, on imagine assez bien la mise en scène suggérée par l'auteur : un homme s'interrogeant sur la futilité de son existence à la lumière d'un ciel étoilé, et reconnaissant en chacun des astres illuminés l'ouvrage d'un créateur dont la puissance surnaturelle peut seule expliquer un tel état de fait. Il faut ici aller plus loin en prenant en compte ce à quoi il oppose cette saine soumission, c'est-à-dire un athéisme synonyme de rationalisme scientifique teinté de théories de vacuité. En effet, même si Mercier écrit presque un siècle après les *Principia* de Newton (1687), on voit à quel point cette théorie faisant du vide le moteur de l'univers pose problème dans les représentations du monde par l'homme. Mercier montre magistralement le confort, l'assurance, que confère la justification surnaturelle à une condition humaine complètement relativisée par les progrès scientifiques du temps, et l'évidence que revêt cette justification par rapport à des théories jetant à bas tout ce qui était susceptible d'expliquer simplement l'harmonie du monde par la puissance surnaturelle d'un Dieu minutieux.

5.2.b. Théoriser l'évidence

Il s'agit ici de comprendre quels ont pu être les processus et interactions s'établissant entre cette vision d'un monde dont l'évidence de la création relève pour certains du dogme, et la transition que tente d'opérer la philosophie des lumières vis-à-vis de ces théories, induisant ainsi une nécessaire conciliation avec des découvertes et des évolutions relatives aux représentations et perceptions de la nature et du monde.

¹⁵⁷Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome I, p.1377.

Ici encore, les travaux de Jean Ehrard nous sont absolument essentiels. Mais commençons par citer rapidement une phrase tirée de l'article *Naturel*, de l'*Encyclopédie*, qui permettra d'ouvrir notre réflexion :

« *La raison nous faisant connoître l'être suprême comme notre créateur, notre conservateur & notre bienfaiteur : il s'ensuit que nous devons reconnoître notre dépendance absolue à son égard.* »¹⁵⁸

Cette citation rejoint bien évidemment la définition de la *Nature* dont nous avons cité plusieurs passages plus tôt. L'instrument par excellence que représente la raison justifie donc la reconnaissance d'un Dieu créateur dont l'homme serait absolument dépendant. Cette idée est énoncée dans le cadre d'une définition des qualités *naturelles* de la religion. Selon l'auteur, c'est cette reconnaissance « *qui par une conséquence naturelle, doit produire en nous des sentimens de respect, d'amour & de crainte* »¹⁵⁹.

Il faut prendre cet extrait de définition comme prétexte à évoquer le nouveau lien qui tente de s'établir entre Dieu et la nature dans les esprits éclairés de l'époque. C'est ici que Jean Ehrard intervient à nouveau, en expliquant que « *la Nature n'est donc pas une Puissance occulte, inaccessible à la raison humaine, et dangereuse rivale du Créateur : elle est l'ensemble des lois que Dieu a établies dans le monde physique* »¹⁶⁰. Par cette phrase, l'auteur rétablit un lien que des raccourcis mal aisés auraient tendance à supprimer, à savoir celui unissant raison et création. La raison représenterait donc l'outil idéal à la compréhension d'une création surnaturelle qui se manifeste par des lois intelligibles. Ehrard poursuit ainsi : « *l'existence de Dieu garantit l'intelligibilité du monde ; inversement celle-ci permet de s'élever jusqu'au Premier Moteur : à un univers-horloge, un Dieu horloger* »¹⁶¹. L'enjeu est donc double: d'une part rendre possible la compréhension du monde, d'autre part mener un raisonnement qui aboutirait à cette conclusion de l'existence d'un *Dieu horloger*, idée si chère aux philosophes des lumières.

Ces démonstrations vont dans le sens d'un consensus qui semble inévitable entre l'héritage, la tradition religieuse d'une part, et les découvertes, le progrès scientifique d'autre part, tout cela dans le but d'une explication intelligible du monde. En ce sens, les théologiens, les philosophes ou les naturalistes se trouvent au centre d'un processus

¹⁵⁸D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XI, art. *Naturel*.

¹⁵⁹*Ibid.*

¹⁶⁰Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.45.

¹⁶¹*Ibid.*

d'hybridation dont les objectifs sont communs à tous les protagonistes: comprendre le monde, expliquer la nature, et convaincre du bienfondé de sa démonstration.

Il faut garder à l'esprit les paradigmes qui sont ceux qui guident les réflexions des hommes que l'on présenterait *a priori* comme des détracteurs potentiels de l'évidence d'une création divine visible dans la nature, comme les naturalistes par exemple. Or ces derniers, comme le rappelle Georges Gusdorf, « *développent leur pensée selon le schéma biblique, interprété librement. Il ne s'agit pas là d'un acte de simple conformité, inspiré par la prudence ; un homme comme Buffon était capable de liberté d'esprit* »¹⁶². L'idée qui retient notre attention ici est celle qui consiste à garder en mémoire les éléments dont disposaient ces hommes en termes de réinterprétation de vérités déjà profondément enracinées. Quelles que puissent être les découvertes des naturalistes – et ce jusqu'au moment des progrès sensibles de la minéralogie, puis de la géologie – toute réflexion relative à la création représentait de fait une nécessaire adaptation des connaissances nouvelles à ce qui était le schéma par défaut dans lequel s'inscrivait obligatoirement cette réflexion.

Parfois, comme ce fut le cas avec Buffon, la cohabitation des nouvelles et des anciennes connaissances menait à des interrogations épistémologiques portant sur les potentialités soulevées par une possible connaissance exhaustive des qualités du monde:

« *Que seroit-ce si la foible lumière qui nous guide, devenoit assez vive pour nous faire apercevoir l'ordre général des causes & de la dépendance des effets ? Mais l'esprit le plus vaste, & le génie le plus puissant, ne s'élevera jamais à ce haut point de connoissance : les premières causes nous seront à jamais cachées, les résultats généraux de ces causes nous seront aussi difficiles à connoître que les causes mêmes.* »¹⁶³

L'ambiguïté est double ici, et démontre toute la complexité des enjeux en question. L'idée d'une « *faible lumière* » tout d'abord, qui n'est ni identifiée clairement comme la lumière de Dieu, ni comme la raison de l'homme. Mais également cette notion de *causes* qui, au fond, contient en elle-seule toute la profondeur de l'interrogation. Il est clair qu'elle se rapporte à ce que nous avons associé plus tôt au terme d'*origine*, c'est-à-dire les principes qui régiraient le fonctionnement de la nature. Il n'est pas clairement question ici de l'acceptation d'une origine nécessairement surnaturelle, ni de sa négation. La conclusion reste cependant forte de sens dans cette problématique de la théorisation des

¹⁶²Gusdorf (Georges), *op. cit.*, p.279.

¹⁶³Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.11.

origines du monde dans un souci d'explication de ce dernier, l'évidence laissant plutôt place à la constante et profonde interrogation.

5.3. Complexifier le surnaturel : définir le Créateur

Nous avons au cours des précédentes parties de ce chapitre cherché à mettre en lumière l'importance du surnaturel dans la problématique d'explication des origines du monde et de la nature. Il s'agira maintenant de nuancer ce tableau en se penchant sur des processus de définition traduisant la recherche perpétuelle et ordonnée d'une unicité des causes et des origines du monde, dont le degré de surnaturalité fluctua d'une tentative d'explication à une autre.

5.3.a. Une unité des causes nécessaires

Autant que le recours au surnaturel put représenter un réflexe dans l'explication de l'ordonnement de la nature, autant l'unité des causes fut-elle indubitablement liée à ce processus, et de manière quasi-automatique, quel que put être le degré de surnaturel qui lui était lié. Comme nous l'avons déjà dit, le surnaturel est inévitable dans cette interrogation puisqu'il incarne ce qui est *supérieur* à la nature. Il faut cependant noter que ce qui préoccupe de manière prépondérante les esprits, du fait de l'évidence de la création dont nous avons parlé, c'est la définition du Créateur par l'établissement de l'unité des causes.

Forbin, au début de son ouvrage *Accord de la foi avec la raison*, présenta ce qui semble pour lui un objectif central, posant les grandes lignes de la réflexion que nous proposons ici:

« Ce qui opère la pesanteur, différente de corps à corps, et exactement proportionnelle à la quantité de matière renfermée dans le même volume. D'où naissent ces différences ? La matière première des uns est-elle d'une autre nature que celle des autres ? Le feu, l'air, l'eau & la terre ont-ils une origine commune, ou émanent-ils de principes différents ? Voilà des objets dignes de nos recherches, & si importants que l'on ne peut affermir les fondements d'un système général de physique, sans avoir statué quelque chose de raisonnable à cet égard. »¹⁶⁴

¹⁶⁴Forbin, (Gaspard François Anne de), *op. cit.*, p.2.

Les interrogations relatives aux découvertes concernant la pesanteur, ou la pérennité de théories telles que celle des quatre éléments, ne sont pas précisément les éléments qui nous intéressent ici. Ce qui attire notre attention, c'est qu'ils soient mobilisés dans la démarche d'un auteur qui cherche à placer la connaissance des origines et des principes à la base de l'affermissement possible des *fondements d'un système général de physique*. Autrement dit, il semble périlleux voire impossible pour l'auteur de parvenir à une explication générale des phénomènes visibles dans la nature, sans recourir au préalable à une investigation des causes et des principes, qui existent obligatoirement.

Ceci est en effet à mettre en corrélation avec l'évidence de l'existence de principes à l'origine de cette harmonie. Il n'est pas question ici de se lancer dans une entreprise potentiellement infructueuse, puisque l'origine commune de principes réglant les phénomènes naturels est considérée comme incontestable, bien que cachée. Comme l'écrit Ehrard en s'appuyant sur ce qu'avait pu dire Fontenelle à ce propos, « *l'univers horloge suppose donc un horloger [...] bornons-nous à constater avec lui que la machine du monde, à la fois si complexe et si simple, n'a pu se monter elle-même* ». ¹⁶⁵

On peut également voir chez Gilibert, reprenant Linné, une réflexion à ce sujet, qui complexifie un peu plus ce processus de définition:

« *L'Être des êtres, la cause première de tous les effets, celui qui régit, anime et conserve son grand œuvre, le maître et le grand artisan du monde. Si vous l'appellez destin, fatalité, vous n'errerez pas, c'est lui qui soutient tout ; si vous l'appellez nature, vous n'errerez pas, tout est né de lui seul ; si vous le nommez providence, vous parlerez avec justesse, c'est par ses conseils que le monde est régi ; il est tout sens, tout œil, tout âme ; le tout est lui.* » ¹⁶⁶

Ici, la recherche des causes premières est réglée par une polysémie efficace, témoin à la fois d'une difficulté de définition et également de la confusion qui emplit les réflexions relatives aux causes premières. Il est bien question d'appréhender efficacement le problème que pose la question des origines de la nature et de l'homme, et l'auteur a recours pour cela à une pluralité de puissances que l'on pourrait qualifier de surnaturelles, ou plutôt à une entité originelle et créatrice qui pourrait se manifester et être perçue de manières diverses, sans demeurer néanmoins l'unique main fondatrice des principes régissant le monde.

¹⁶⁵Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.51.

¹⁶⁶Gilibert (Jean-Emmanuel), *op. cit.*, p.11.

Il est extrêmement important de garder en tête l'idée selon laquelle l'Homme s'inclue dans l'œuvre de la nature, cherchant ainsi dans les origines de cette dernière sa propre filiation. Toute l'importance d'une telle entreprise se découvre plus aisément à nos yeux une fois cet élément pris en compte, et la relative obsession qui lui est liée prend tout son sens. Dans la même lignée d'un Mercier mettant en scène un homme désorienté par l'immensité d'un ciel étoilé, on peut lire chez Buffon des lignes traduisant le poids que représente la conscience de l'homme de faire partie d'un tout:

« [...] & qu'on jette pour la première fois les yeux sur ce magasin rempli de choses diverses, nouvelles & étrangères, la première sensation qui en résulte, est un étonnement mêlé d'admiration, & la première réflexion qui suit, est un retour humiliant sur nous-mêmes. »¹⁶⁷

Cette citation illustre toute la nécessité que semble revêtir l'investigation de l'unité des origines de la nature, en ce qu'elle apporterait une réponse à l'une des angoisses les plus profondes de l'Homme face à une nature qu'il connaît de mieux en mieux, et dont la perfection des rouages fait naître en lui des complexes profonds, vecteurs de remises en question fondatrices, et par conséquent d'entreprises *a priori* colossales, mais visiblement nécessaires.

5.3.b. Quelle unité ?

Une nécessité de l'unité certes, mais laquelle? Quel degré de surnaturalité doit-on y déceler, et quels processus peuvent être considérés comme participant à la définition de cette unité? Quelles réponses apportées à la réflexion de Forbin selon laquelle:

« [...] il ne serait pas difficile de montrer la même profusion dans les causes primitives auxquelles les effets ont été rapportés, & conséquemment les mêmes écarts, les mêmes ténèbres & la même indigence. Les causes multipliées se nuisent réciproquement, & répandent beaucoup d'obscurité sur la connaissance des lois que fuit la nature dans ses opérations. »¹⁶⁸

Il faut nécessairement ici poser la question du lien entre religion et histoire naturelle dans ces interrogations. En effet, lorsqu'il est question d'une appréhension des

¹⁶⁷Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.5.

¹⁶⁸Forbin, (Gaspard François Anne de), *op. cit.*, p.20.

principes premiers, du « *premier Être* »¹⁶⁹, on met parfois en avant l'argument selon lequel « *en matière même de religion la philosophie naturelle & expérimentale est quelquefois d'un très grand avantage* »¹⁷⁰.

L'enjeu sera cependant pour nous ici de constater un phénomène de diminution du recours au surnaturel dans cette exploration des principes premiers, ou plutôt une tentative ambiguë d'un éloignement de ce dernier, couplée à la subsistance de normes bien ancrées. En d'autres termes, il s'agit de voir en quoi la place de Dieu dans le processus de création de la Nature put être nuancée, voire remise en cause, par certains acteurs, suivant le schéma selon lequel « [...] *soustraire la nature à la puissance ordonnatrice de Dieu en multiplie la variabilité* »¹⁷¹.

L'exemple le plus fameux est bien évidemment celui du naturaliste Buffon, qui illustre à merveille cette coexistence conflictuelle des repères théologiques et du progrès relatif à la connaissance de la nature. Buffon écrivait, dans le premier tome de son *Histoire naturelle générale et particulière*:

« [...] *il me suffira de faire sentir combien il est dur pour un homme qui a expliqué de si grandes choses sans avoir recours à une puissance surnaturelle ou au miracle, d'être arrêté par une circonstance particulière ; aussi notre auteur aime mieux risquer de se noyer avec l'arche, que d'attribuer, comme il le devoit, à la bonté immédiate du Tout-puissant la conservation de ce précieux vaisseau.* »¹⁷²

Dans cette métaphore prudente transparait tout le conflit qui anime notre naturaliste. A la fois une ambition d'expliquer la nature par la nature, et de considérer le recours à la puissance surnaturelle comme une ultime et insatisfaisante explication, mais également une inscription de sa réflexion dans la limite des repères établis par la religion. En ressort néanmoins une interrogation réelle relative au Créateur, qui conduit à des considérations s'éloignant peu à peu du schéma de représentation classique.

En effet, Buffon fut l'un des principaux artisans de la diffusion de l'idée d'une hypothétique transition de la responsabilité de Dieu à la responsabilité du temps. Comme l'écrivait Gusdorf, il apparaît clair que le Dieu de Buffon fut « *très proche du Dieu du*

¹⁶⁹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Dieu*.

¹⁷⁰*Ibid.*

¹⁷¹Delon (Michel) (dir.), *op. cit.*, p.881.

¹⁷²Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.178.

déisme »¹⁷³. Il cite pour appuyer son propos une phrase du naturaliste, tirée de son ouvrage *Des époques de la Nature*, paru en 1778, dans laquelle on décèle son intention de « concilier à jamais la science de la Nature avec celle de la Théologie. Elles ne peuvent, selon moi, être en contradiction qu'en apparence »¹⁷⁴. Une telle conception de la divinité n'exclue en rien une certaine remise en cause de la toute-puissance que peuvent lui accorder les hommes d'Eglise ou les fidèles, et c'est pourquoi il est possible de trouver dans ses ouvrages les indices de cette remise en cause par une nouvelle place accordée au temps.

Dans un premier temps, il peut être judicieux de s'arrêter sur la phrase suivante: « La vie humaine, étendue même autant qu'elle peut l'être par l'histoire, n'est qu'un point dans la durée, un seul fait dans l'histoire des faits de Dieu »¹⁷⁵. Même s'il est ici associé à la volonté divine, le temps est lié à une réflexion concernant la destinée de l'Homme, et la signification de son existence. Il n'est plus simplement question d'un œil arbitraire jugeant depuis les cieux du bien-fondé de son existence, mais bien de l'idée d'un lien unissant les hommes en tant que maillon de la chaîne d'un temps *divin*.

L'auteur va cependant plus loin dans son ouvrage lorsqu'il écrit une phrase lourde à la fois de sens et de conséquences : « Le grand ouvrier de la Nature est le temps »¹⁷⁶. Les choses sont cette fois très claires : il n'est plus question ici d'une unité des causes premières attribuée à l'autorité divine, mais bien d'une explication volontairement débarrassée de ses composantes surnaturelles. On peut lier sa démarche à celle de d'Holbach lorsqu'il s'intéresse au fonctionnement de l'univers, et duquel Gusdorf dit que « Sa préoccupation majeure semble être d'éviter toute référence à une influence incorporelle, c'est-à-dire surnaturelle »¹⁷⁷.

Il faut considérer cet ensemble d'attitudes comme faisant partie d'une transformation des représentations relatives à la vie et à l'évolution des êtres vivants, qui préparent les grands changements dans les mentalités des hommes. Citons ici Gusdorf qui, dans un passage un peu long mais extrêmement révélateur, mais au clair cette notion de transformation en profondeur:

«L'intuition d'une nature animée, en état de renouvellement et comme de création toujours recommencée, prépare l'esprit à renoncer à l'idée d'une réalité prédestinée jusque dans

¹⁷³Gusdorf (Georges), *op. cit.*, p.279.

¹⁷⁴*Ibid.*

¹⁷⁵Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.612.

¹⁷⁶*Ibid.*, Tome VI, p.60.

¹⁷⁷Gusdorf (Georges), *op. cit.*, p.319.

son dernier détail par un Dieu ordonnateur. L'affirmation fixiste correspond mal aux évidences qui attestent une circulation de la vie à la faveur de laquelle la nouveauté peut se faire jour, ou le changement. Les grands thèmes du XIX^e siècle sont affirmés dès le XVIII^e. Les notions de dynamisme, de fécondité indéfinie préparent les esprits à admettre la possibilité de changements dans le devenir des espèces et des individus»¹⁷⁸.

¹⁷⁸*Ibid.*, p.327.

Chapitre 6 – La nature, théâtre du surnaturel

Ce sixième chapitre aura pour but d'explorer le lien entre nature et surnaturel mais suivant un angle de réflexion différent de celui qui put être le nôtre plus tôt dans ce travail. L'enjeu sera de comprendre que le surnaturel est lié à la nature en ce que cette dernière représente parfois le théâtre de son expression, *via* les miracles par exemple.

6.1. *Surnaturel, naturel et miracle*

Une première sous-partie qui posera les jalons d'une observation qui pourra ensuite se faire plus précise, en donnant les grandes lignes du lien semblant unir *a priori* les termes de surnaturel, de nature et de miracle.

6.1.a. Miracle et nature

Commençons par prendre en compte une série d'éléments qui prouve que ces deux termes sont liés dans leur définition, avec l'article *Miracle* de l'*Encyclopédie*, dans lequel on peut trouver ces lignes :

« *Miracle dans un sens plus exact & plus philosophique signifie un effet qui n'est la suite d'aucune des lois connues de la nature, ou qui ne sauroit s'accorder avec ces lois. Ainsi un miracle étant une suspension de quelqu'une de ces lois, il ne sauroit venir d'une cause moins puissante que celle qui a établi elle-même ces lois.* »¹⁷⁹

Le miracle est donc d'emblée présenté comme un phénomène dont les causes sont à chercher hors de la nature et de ces principes, du fait de l'évidence d'une origine extérieure de ses manifestations. En cela, il rejoint le surnaturel dans la séparation que sa définition opère avec le naturel du point de vue des bornes. Il est en effet question d'un fait se déroulant indépendamment des lois qui sont celles de la nature, et que l'auteur associe dans un second temps à une volonté qui ne peut être que celle du législateur de cette

¹⁷⁹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome X, art. *Miracle*.

dernière. L'auteur de l'article augmente ensuite son argumentaire d'une précision qui vient compléter et mettre des mots explicites sur ce lien entre le miracle et l'auteur des lois de la nature :

« On pourroit encore définir le miracle proprement dit, un effet extraordinaire & merveilleux, qui est au-dessus des forces de la nature, & que Dieu opère pour manifester sa puissance & sa gloire, ou pour autoriser la mission de quelqu'un qu'il envoie. »¹⁸⁰

Ici, il est bien question d'une supériorité vis-à-vis des forces de la nature, qui nous renvoie directement à notre principal objet d'interrogation. Dieu est désigné comme l'auteur des miracles dans un but de glorification et d'utilité pour les hommes, et le lien avec l'auteur des lois de la nature est désormais tout à fait explicite.

Un tel lien existant entre miracle et nature suppose par ailleurs que des divergences relatives à la définition de cette dernière conduisent à une variété de caractérisation des phénomènes miraculeux. En effet, il paraît évident de dire que selon la conception que l'on peut se faire de la nature et du monde, les principes que nous attacherons à ce que nous leur considérons comme supérieur peut prendre des formes différentes, et susciter des commentaires dissemblables.

L'illustration peut en être faite avec une citation du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, à l'article *Miracles* :

« On appela miracle ce qui est impossible à la nature ; mais on ne songea pas que c'était dire que tout miracle est réellement impossible. Car qu'est-ce que la nature ? Vous entendez par ce mot l'ordre éternel des choses. Un miracle serait donc impossible dans cet ordre. En ce sens Dieu ne pourrait faire de miracles. »¹⁸¹

Comment démontrer plus clairement que le lien unissant miracle et nature est réel et inévitable ? Une fois prise en compte la conception de la nature de ce philosophe anticlérical, alors il apparaît inéluctable que la définition du miracle s'en trouve complètement métamorphosée. La nature prise comme *ordre éternel des choses*, alors aucune intervention extérieure ou supérieure ne serait susceptible de bouleverser son état. Rien ne semble, selon l'auteur, pouvoir lui être supérieur. On assiste presque à une négation de la notion de surnaturel, mais qu'il faut comprendre ici dans un processus de dépréciation de la place de Dieu.

¹⁸⁰*Ibid.*

¹⁸¹Voltaire, *op. cit.*, art *Miracles*.

Il est un exemple très précis qui a le mérite de complexifier l'exploration du lien unissant miracle et nature : celui du déluge universel. Lorsque l'on cherche à saisir les interactions entre nature et surnaturel par le biais d'une étude du miracle en tant que manifestation surnaturelle au cœur de la nature, alors cet exemple est très enrichissant. Il s'agit bien d'effets extraordinaires venus modifier concrètement et durablement le cours des choses, et de la nature. Voilà ce qu'écrivit Buffon à ce sujet :

« Aussi doit-on regarder le déluge universel comme un moyen surnaturel dont s'est servi la Toute-puissance divine pour le châtement des hommes, & non comme un effet naturel dans lequel tout se seroit passé selon les lois de la Physique. Le déluge universel est donc un miracle dans sa cause & dans ses effets. »¹⁸²

La distinction entre naturel et surnaturel s'invite nécessairement dans cette explication du déluge universel, puisqu'il s'agit de se prononcer sur un phénomène dont les manifestations concrètes et physiques semblent relever de la nature dans leurs caractéristiques, mais pas dans leur proportion et leur violence.

Voltaire eut lui aussi un avis sur la question, qui sans être semblable, mobilise des facteurs d'explication communs :

« Le déluge de Noé est un miracle incompréhensible, opéré surnaturellement par la justice et la bonté d'une Providence ineffable, qui voulait détruire tout le genre humain coupable, et former un nouveau genre humain innocent. »¹⁸³

Le recours au surnaturel est explicite, mais une *Providence ineffable* est logiquement substituée à la *Toute-puissance divine* dont parle Buffon. Le miracle est néanmoins placé ici en dehors des lois de la nature par sa qualité *incompréhensible*, en faisant une opération surnaturelle en tout point.

6.1.b. Implications surnaturelles

Plus que le miracle à proprement parlé, c'est bien du surnaturel qu'il doit être question maintenant. Nous l'avons déjà plus ou moins évoqué, mais il s'agit à présent de se focaliser sur ce dernier après avoir établi très clairement le lien qui l'unissait à la nature.

Il peut être judicieux de partir d'une définition d'un dictionnaire établissant

¹⁸²Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.201.

¹⁸³Voltaire, *op. cit.*, art. *Changements arrivés dans le globe*.

explicitement le lien entre miracle et surnaturel afin de bien saisir les enjeux sous-jacents à cette relation :

« Tous les miracles sont des effets surnaturels. Aux choses naturelles, c'est à l'esprit à concevoir, aux surnaturelles, l'âme s'y prend, s'y affectionne, s'y attache, s'y unit, sans que nous les puissions comprendre. »¹⁸⁴

Il faut bien noter ici que ces quelques lignes se trouvent à l'article *Surnaturel*, et non à l'article *Miracle*. Il ne s'agit donc pas d'expliquer le terme de miracle en évoquant ses qualités surnaturelles, mais bien de faire des phénomènes miraculeux l'exemple le plus probant de l'existence du surnaturel. Cette nuance est d'une importance considérable puisqu'elle établit la place du miracle dans la définition du surnaturel, ce dernier transparaissant selon l'auteur dans tous les effets des phénomènes miraculeux. L'opposition des termes *naturelles* et *surnaturelles* réalisée par l'auteur conduit à une distinction entre l'activité de *l'esprit* et celle de *l'âme*, et par conséquent à des conclusions sévères sur la compréhensibilité de l'attrait des âmes pour les choses surnaturelles, contrairement au contrôle qu'exerce l'esprit sur l'appréhension des choses naturelles.

La question des phénomènes miraculeux doit nécessairement être abordée du point de vue de ses implications en termes de débats et de controverses. Autrement dit, il est intéressant de voir que la manifestation supposée de forces surnaturelles, dans le cadre strictement naturel qu'est celui du monde des hommes, conduit à une nécessaire appropriation de ce terme par les autorités religieuses, là encore dans un souci de mainmise sur la délimitation des bornes du surnaturel. Celles-ci furent en effet dans l'obligation de statuer sur les modalités de « reconnaissance des faits miraculeux »¹⁸⁵, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

Voltaire eut à ce sujet des mots qui, une fois dépassé l'inévitable aspect de critique envers l'institution ecclésiastique, se révèlent instructifs quant à l'importance de cette problématique des miracles dans la définition du surnaturel :

« Quand un miracle authentique est fait, il ne prouve encore rien ; car l'Écriture vous dit en vingt endroits que des imposteurs peuvent faire des miracles, et que si un homme, après en avoir fait, annonce un autre Dieu que le Dieu des Juifs, il faut le lapider. »¹⁸⁶

¹⁸⁴*Dictionnaire de Trévoux, op. cit.*, Tome VII p.916.

¹⁸⁵Hours (Bernard), *article Surnaturel*, in Bély (Lucien), *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2010, p.839. L'auteur cite en effet l'exigence des règles établies par Benoît XIV, avec son *De servorum Dei beatificatione et sanctorum canonisatione*.

¹⁸⁶Voltaire, *op. cit.*, art. *Miracles*.

Il pose ainsi la notion de relativité du miracle, en insistant sur deux aspects distincts. Le premier réside dans la reconnaissance d'une imposture toujours possible et omniprésente, qui jette sur ces phénomènes un sentiment de suspicion aussi gênant pour les miracles considérés comme véritables, qu'utiles face aux imposteurs les plus habiles. Le second révèle une relativité du miracle qui découlerait du monopole dont voudrait se targuer tel ou tel monothéisme. Le but de Voltaire est clairement de discréditer les religieux qui reconnaîtraient la véracité d'un miracle non pas dans les faits qu'il aurait impliqué, mais dans la revendication dont il aurait fait l'objet. En suivant son raisonnement, deux phénomènes miraculeux similaires dans leur déroulement ne sauraient être tous deux des miracles si l'un d'entre eux avait été fait au nom d'un autre Dieu que celui des chrétiens.

Si l'on revient au premier des aspects évoqués par Voltaire, à savoir celui de l'imposture et des faux miracles, il peut être intéressant de lire quelques mots écrits à ce sujet dans la définition du surnaturel par le *Dictionnaire de Trévoux*, dont il était question juste avant : « *J'aime une dévotion éloignée de cette imbécillité qui se forge des miracles sur tout, et qui se persuadent à tous moments des sottises surnaturelles* »¹⁸⁷.

On voit clairement ici que l'enjeu dépasse de loin la simple définition d'un terme qui pourrait paraître *a priori* éloigné des sujets de débats de l'époque, et se rapproche de ce que put impliquer la question de l'orientation de la dévotion *via* l'appropriation de termes essentiels dans cette problématique, tels que le miracle ou le surnaturel.

Nous avons déjà cité les croyances incontrôlées que pouvait susciter la mythologie véhiculée par la religion chrétienne, et c'est à cette idée qu'il faut lier notre propos actuel. De la même manière que les dévotions pour les saints eurent du mal à être maîtrisées, le rapport au miracle paraît comme insaisissable et difficile à guider, du fait, entre autres, que « *la Bible est un livre sacré sans héros* »¹⁸⁸. La nature fut le théâtre de miracles plus ou moins dignes d'attention et de foi, selon la propension que put avoir telle ou telle âme à voir en lui la manifestation de la volonté de Dieu ou d'une autre puissance surnaturelle. Le rapport aux miracles participa ainsi à la caractérisation de ce qui pouvait relever ou non d'une action surnaturelle dans le monde des hommes.

¹⁸⁷*Dictionnaire de Trévoux, Op. Cit.*, Tome VII p.916.

¹⁸⁸Malraux (André), *Le surnaturel*, Paris, Gallimard, 1977, p.367.

6.2. Une perméabilité de la frontière entre naturel et surnaturel

Il est question ici d'étendre les commentaires que nous avons pu faire sur la notion de miracle au processus plus large qu'est celui d'une confusion entre naturel et surnaturel, se traduisant concrètement par la redéfinition de la frontière censée séparer ces deux termes, et également par une appropriation du terme de surnaturel.

6.2.a. Le rapport à l'inhabituel

Nous avons, depuis le début de cette étude, abordé différents exemples incarnant le recours au surnaturel dans des situations où l'Homme se trouvait en position d'impuissance ou de soumission. Il faut également s'intéresser à ce que put être ce recours face à une situation que l'on pourrait qualifier d'inhabituelle, en tout cas dans le sens de sortant de l'ordinaire pour les témoins qui furent les siens. Buffon résume cette idée de manière très efficace lorsqu'il écrit :

« Les hommes ont regardé comme des effets ordinaires et naturels, tous les évènements qui ont cette espèce de certitude physique ; un effet qui arrive toujours cesse de nous étonner : au contraire un phénomène qui n'auroit jamais paru, ou qui étant toujours arrivé de même façon, cesseroit d'arriver ou arriveroit d'une façon différente, nous étonneroit avec raison, et seroit un évènement qui nous paroîtroit si extra-ordinaire, que nous le regarderions comme surnaturel. »¹⁸⁹

D'une manière tout à fait stimulante, l'auteur opère une fusion entre l'idée d'habitude et celle de naturel. Dans l'esprit des hommes, ce qui est habituel découlerait de l'ordre *naturel* et *ordinaire* des choses. Une telle définition supposant que l'on s'intéresse au phénomène inverse, Buffon lie ensuite l'inhabituel à l'*extra-ordinaire*, et donc au surnaturel. Une fois encore, l'expérience sensible du monde joue un grand rôle dans l'appropriation de notions telles que le naturel ou le surnaturel, puisqu'il convient de lier le premier de ses termes à l'ensemble des phénomènes que nos sens sont habitués à percevoir de manière réglée, et le second à ce qui sort de l'état conventionnel de la nature et du monde. Au-delà donc des principes dogmatiques et des joutes théoriques, l'Homme se forgea une idée du surnaturel en lien avec les outils qui étaient les siens, que ce soient ces sens ou la disposition de son esprit à réagir à l'inhabituel.

¹⁸⁹Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *Op. Cit.*, Tome IV, p.49.

Ceci est nécessairement à mettre en résonance avec la notion d'enthousiasme, indissociable d'une période telle que la nôtre, en ce que les esprits du temps témoignèrent d'une avidité et d'un intérêt sans borne vis-à-vis de ce qui pouvait sembler sortir de l'ordinaire et du conventionnel. A ce sujet, l'ouvrage de Robert Darnton, plus particulièrement dans sa première moitié, est absolument incontournable¹⁹⁰.

En effet, cette notion d'enthousiasme est omniprésente, et l'*Encyclopédie* y consacre un article révélateur dans lequel on peut lire :

« [...] mais quelle est cette fureur & d'où naît-elle ? Quel est ce transport, & quelle est la cause qui le produit ? C'est-là, ce me semble, ce qu'il auroit été nécessaire de nous apprendre, & dont on a cependant paru s'occuper le moins. »¹⁹¹

Cette *fureur* a été selon l'auteur trop souvent mise de côté, notamment du point de vue d'une hypothétique connaissance de ses origines, chose qu'il semble profondément regretter. Il écrit en effet quelques lignes plus tôt que : « nous n'avons point de définition de ce mot parfaitement satisfaisante : je crois cependant utile au progrès des beaux-arts qu'on en cherche la véritable signification, & qu'on la fixe, s'il est possible »¹⁹². L'appropriation de ce terme semble pour lui nécessaire, et on peut comprendre cet état d'esprit quand on connaît l'énergie motrice que l'enthousiasme représente dans des comportements centraux de l'histoire culturelle du siècle des lumières, que ce soit d'un point de vue scientifique, philosophique ou religieux.

Si l'on connecte notre propos au précédent exemple des miracles, alors l'idée d'un flou entourant la frontière entre naturel et surnaturel se fait plus présente. Mercier se positionne en effet très clairement sur ce sujet précis dans l'article qu'il consacre au miracle :

« Il y a vraiment des épidémies morales qui naissent tout à coup, et dont on ne saurait assigner la cause, ni prévoir les effets. Une police qui rompt avec adresse ce vent impétueux, et qui éteint l'extravagance publique, ainsi qu'on fait d'un embrasement dans son origine, est un bienfait réel du gouvernement. Que de désastres dans les siècles antérieurs faute de n'avoir pas su arrêter l'étincelle qui à certaines époques allume les cerveaux. »¹⁹³

L'auteur dénonce à la fois les effets néfastes qu'il assigne à l'enthousiasme incontrôlable provoqué par les miracles, mais également la nécessité qu'implique ce

¹⁹⁰Darnton (Robert), *La fin des Lumières: le mesmérisme et la Révolution*, traduit de l'américain par Marie-Alyx Revellat, Paris, Perrin, impr. 1984.

¹⁹¹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome V, art. *Enthousiasmes*.

¹⁹²*Ibid.*

¹⁹³Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome II, p.456.

phénomène en termes d'endiguement et de répression. La métaphore qu'il opère en ayant recours à tout le champ lexical du feu, de l'incendie (*embrasement, étincelle...*) en dit long sur la défiance qu'inspire le surgissement du merveilleux et du surnaturel dans le monde des hommes *via* la perméabilité naïve dont peuvent faire preuve certaines âmes trop exaltées.

L'exemple de la magie populaire peut être rapidement cité en tant qu'élément manifestant la porosité de cette frontière entre naturel et surnaturel. Nous entendons par là la mobilisation de forces présumées surnaturelles dans un commerce s'adressant au curieux, avec des manifestations spectaculaires moyennant rémunération. Un récent ouvrage, que nous avons par ailleurs déjà cité, illustre cette idée de perméabilité en mettant en avant l'importance des cadres d'expression du surnaturel, faisant le lien entre le propos qui était le nôtre dans la partie précédente et celui qui nous occupe maintenant. On peut lire en effet, au sujet d'un exemple particulier que « *c'est la vie ordinaire qui constitue le cadre des gestes et paroles magiques permettant d'accueillir l'événement exceptionnel de l'apparition d'un esprit* »¹⁹⁴.

6.2.b. Des pratiques diversement ancrées

Il convient d'observer que cette perméabilité de la frontière entre naturel et surnaturel a pu conduire à des phénomènes divers et dont l'ancrage a pu varier. Certaines attitudes eurent en effet une grande postérité, d'autres moins, et ce en fonction justement du degré de porosité qu'elle sous-entendait, et des enjeux que celui-ci soulevait. Tâchons d'éclaircir cette idée.

Lorsque le surnaturel est pris dans son sens religieux et contrôlé, autrement dit en rapport avec la foi, alors les attitudes relatives à une visibilité du surnaturel dans la sphère naturelle semblent plus ancrées et moins surprenantes. C'est le cas lorsque l'on s'intéresse à l'idée répandue de transferts possibles entre Dieu et les hommes, de faveurs divines accordées concrètement à la surface du globe. Cette conception sous-entend en effet un nombre important de pratiques véritablement ancrées dans le quotidien, francs témoins de cette perméabilité. On peut prendre l'exemple précis des *ex-voto* peints, brillamment étudiés par Bernard Cousin. Cette forme de dévotion populaire qui fut parfois perçue

¹⁹⁴Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.193.

comme superstitieuse, n'en est pas moins une expression claire de cette conception de transferts possibles entre les sphères surnaturelle et naturelle. L'auteur écrit que « *face à une situation de danger ou de risque où l'homme se sent faible et impuissant, il se recommande à la divinité, requiert son intervention, et promet (c'est le vœu), généralement contre l'obtention de ce qu'il demande, l'accomplissement d'une dévotion, souvent accompagnée du don d'un objet à valeur symbolique* »¹⁹⁵. Cette politique du *donnant*, *donnant* que l'auteur associe aux travaux de Michel Mollat¹⁹⁶, est révélatrice de ce lien que nous cherchons à démontrer.

Touchant également au domaine de la foi, mais s'exprimant de manière différente, la conception d'une foi comme *médecine de l'âme* va dans le sens de notre réflexion. Là-aussi il est question d'hypothétiques transferts et d'un monde considéré comme théâtre des manifestations et des volontés surnaturelles. C'est ce qu'explique Stanis Perez lorsqu'il écrit qu'« *on ne se situe pas vraiment dans la dimension métaphorique lorsqu'on reconnaît dans la piété une authentique médecine de l'âme susceptible de résoudre les maux du corps par l'intermédiaire d'un conditionnement spirituel impliquant une véritable gymnastique de l'esprit* »¹⁹⁷. Le lien est évident, et les enjeux transparaissent très clairement, puisque l'auteur insiste sur la nécessité de s'éloigner de la dimension métaphorique d'une telle attitude, invitant le lecteur à considérer très concrètement ce que put supposer la perception d'une piété curative de maux *naturels*. Le phénomène des guérisons miraculeuses pourrait lui être pris comme se situant à la limite entre une manifestation conventionnelle et acceptée du lien entre naturel et surnaturel d'un côté – avec justement cette idée d'une foi hypothétiquement curative – et une attitude sortant des bornes établies par la religion en matière d'investissement de qualités surnaturelles chez les fidèles.

Nous pouvons prendre à présent des exemples qui témoignent d'une conception que l'on pourrait qualifier de débridée de la possibilité de manifestation du surnaturel dans le monde des hommes. Il s'agit même, dans certains cas, d'une définition du surnaturel qui rejoindrait celle qui représente l'acception commune à l'heure actuelle, dans son sens le plus réducteur. Nous avons déjà cité plus tôt les écrits de Lenglet de Fresnoy dans l'optique d'une compréhension de l'idée selon laquelle les piétés exemplaires seraient susceptibles d'être récompensées directement par le divin. Or l'auteur, qui écrit au milieu du siècle, se

¹⁹⁵Cousin (Bernard), *Le miracle et le quotidien : les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Universités de Provence, 1983, p.13.

¹⁹⁶*Ibid.*

¹⁹⁷Perez (Stanis), *op. cit.*, p.36.

lance dans une réflexion profonde liée aux apparitions aux visions et aux songes. Voici une citation, tirée de sa préface :

« *Les Visions et Apparitions qui se communiquent par l'imagination paraissent plus communes et tiennent un milieu entre le pur esprit et les sens extérieurs. Elles n'ont pas d'objets palpables et sensibles hors de nous. Cependant elles nous représentent par des images, ou une vérité actuelle, ou la prédiction de quelque événement. Ainsi on pourrait attribuer à l'imagination le nom de sens intérieur de l'âme, comme les yeux et les oreilles font partie des sens extérieurs du corps. [...] Personne n'ignore combien l'imagination est sujette à s'égarer.* »¹⁹⁸

L'auteur statue de manière très claire sur le rôle de l'imagination, *sens intérieur de l'âme*, dans la visibilité et la compréhension des visions et des apparitions. Il fait de cette faculté de l'esprit humain le vecteur nécessaire à l'intelligibilité de phénomènes se produisant hors des lois de la nature, mais dont l'auteur assure l'authenticité de l'existence¹⁹⁹. Il ne s'agit pas de faire de cette attitude le miroir de l'ensemble de la société française dans son rapport au surnaturel, mais bien d'en faire un exemple possible de l'expression du surnaturel dans ce qu'il a de moins conventionnel.

En parlant de la possible *prédiction de quelque événement*, l'auteur ouvre du bout des lèvres une réflexion relative au lien entre l'avenir et le surnaturel, sur laquelle nous reviendrons plus longuement, mais qui entre dans cette problématique de perméabilité de frontière en ce qu'elle incarne « *les relations entre le monde et le verbe* »²⁰⁰.

6.3. Des anges aux fantômes, une essence hybride

A présent, il peut être judicieux de s'intéresser à des éléments se rapportant à une définition du surnaturel en fonction de manifestations concrètes qu'il semble engendrer, tels que les visions d'anges et de fantômes. Pour nous, il sera surtout question de raccrocher ces phénomènes à la définition progressive que nous tâchons d'établir tout au long de ce mémoire.

¹⁹⁸Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.ix-x.

¹⁹⁹*Ibid.*, p.iii.

²⁰⁰Drévilion (Hervé), *Lire et écrire l'avenir : l'astrologie dans la France du Grand siècle (1610-1715)*, Seyssel, Champ Vallon, 1996, p.91.

6.3.a. Une hybridation de la tradition

Partons de quelques mots écrits par l'illuminée M^{me} de Bourbon, dans un de ses ouvrages personnels. Dans ses *Opuscules*, elle consacre une partie de son récit à des *Réflexions sur la nature divine et la résurrection des corps*²⁰¹, à l'intérieur desquelles il est possible de lire que « *les esprits, c'est-à-dire les anges, les trônes, les dominations, les puissances etc. existèrent avant qu'il y eut des corps matériels* »²⁰². Rien d'alarmant ni de réellement hors du commun pour une âme pieuse, puisque l'existence des anges en tant que créatures intermédiaires entre Dieu et les hommes est établie par les Écritures. Il est seulement ici question d'un rappel de la tradition.

Il peut être intéressant de prendre en compte un avis extérieur concernant la nature des anges, l'exemple de l'*Encyclopédie* étant encore une fois très utile :

« *Toutes les religions ont admis l'existence des anges, quoique la raison naturelle ne la démontre pas. Les Chrétiens ont embrassé la même doctrine : mais les anciens Peres ont été partagés sur la nature des anges ; les uns, [...] leur ayant donné des corps, quoique très-subtils ; & les autres, [...] les ayant regardés comme des êtres purement spirituels. C'est le sentiment de toute l'Église.* »²⁰³

L'auteur insiste tout d'abord sur le caractère indémontrable de l'existence des anges, par la raison naturelle en tout cas. C'est un élément central pour nous que de voir l'adjectif *naturelle* placé en opposition à la démonstration d'une réalité angélique. Ensuite et comme souvent dans cet ouvrage, l'accent est mis sur les désaccords et les incohérences existant d'une religion à l'autre, ou d'un représentant de l'une d'elles à un autre. Il faut cependant noter que les derniers mots tendent à entériner la reconnaissance d'une nature exclusivement spirituelle aux anges, par *toute l'Église*.

Il convient cependant de nuancer ces derniers propos qui apparaissent réducteurs. En effet, même si l'article consacre ensuite quelques lignes à cette dualité entre anges et démons, citant rapidement la question des anges gardiens, il reste cependant imprécis quant à l'essence réellement associée à de telles créatures, par la religion elle-même. Or, des travaux récents ont montré que lorsqu'on s'attardait sur les prises de position depuis Thomas d'Aquin et lors du IV^e concile de Latran, « *anges et démons agissent dans une sphère intermédiaire entre nature et surnature, capables d'interférer dans le monde d'ici-*

²⁰¹D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *Opuscules, ou pensées d'une âme de foi sur la religion chrétienne pratiquée en esprit et en vérité*, Barcelone, 1812, p.155.

²⁰²*Ibid.*

²⁰³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome I, art. *Ange*.

bas en produisant une modification extraordinaire des causes naturelles »²⁰⁴.

Il ne s'agit donc pas seulement d'entités purement spirituelles, dont l'influence sur le monde des hommes serait nulle de par leur nature intangible, mais bien d'êtres capables de s'immiscer parmi les hommes et de modifier les lois de la nature. En cela, les anges représentent un exemple tout à fait parlant de ce que peut être la théorisation de failles existant entre les mondes surnaturels et naturels. L'aspect militant de cette définition doit lui aussi être pris en compte, avec notamment l'exemple des jésuites, dont une bonne partie des plumes les plus prolifiques se révélèrent obsédées par une dualité opposant anges et démons, du fait de l'extermination des manifestations du diable qu'ils ambitionnaient. C'est ainsi que « *cette omniprésence du démon s'accompagne ainsi de la promotion des anges gardiens, dont la dévotion, avant tout promue par les jésuites, est progressivement instituée en culte officiel* »²⁰⁵.

Il convient, comme toujours lorsque l'on s'intéresse à la définition de dogmes, de s'intéresser à ce qu'ils purent engendrer en termes de croyances déformées ou de cultes moins orthodoxes. De nombreux ouvrages d'histoire religieuse s'attachent à comprendre la différence entre la caractérisation des dogmes au plus haut niveau d'une institution, et les croyances dont ils font concrètement l'objet, du point de vue des fidèles. Des exemples précis seront abordés juste après, mais il est important de présenter au préalable des conclusions bibliographiques relatives à cette hybridation des dogmes et de la tradition.

On connaît très bien maintenant la complexité de phénomènes tels que la christianisation ou la déchristianisation. En effet, on sait aujourd'hui à quel point il est difficile d'évaluer quantitativement la réalisation pleine et entière de tels processus, du fait de résistances passives s'opérant en profondeur, et d'hybridations résultant de l'imposition d'un nouveau paradigme de pensée, souvent contraire ou en opposition avec le poids de la tradition. Ainsi peut-on à l'heure actuelle dire à propos par exemple de la christianisation au Moyen-âge qu'elle fit l'objet d'une « *résistance passive, muette et obstinée de la masse des chrétiens, fidèles à leurs traditions qu'ils conciliaient tant bien que mal avec le christianisme officiel* »²⁰⁶. Il ne s'agit pas de comparer de manière frontale le processus de christianisation au Moyen-âge et le rapport aux anges et aux démons des hommes du XVIII^e siècle, mais plutôt de comprendre qu'il exista et existera toujours un éventail de comportements possibles, se situant entre un dogme incarnant la volonté d'une autorité, et

²⁰⁴Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.192.

²⁰⁵*Ibid.*

²⁰⁶Audisio (Gabriel), *op. cit.*, p.308.

l'appropriation de ce dogme par les fidèles visés, du fait, entre autres, que « *le sentiment religieux est lié aux représentations mentales en général* »²⁰⁷.

6.3.b. Une présence surnaturelle ?

Pour faire le lien entre notre propos précédent et la question des manifestations supposées plus concrètes qui nous intéressera maintenant, il peut être judicieux de voir que cette transition vers le concret, autrement dit vers une recherche et une fascination pour les manifestations potentielles du surnaturel, repose largement sur cette appropriation des dogmes par les fidèles. Il semble en effet que les diverses apparitions avec lesquelles les hommes prétendirent avoir des contacts avaient une caractéristique commune. « *Ces apparitions d'esprits, d'âmes de défunts et d'anges gardiens ont en commun d'agir auprès des hommes et sont censées satisfaire leurs désirs terrestres mais s'écartent de la dévotion chrétienne telle que la conçoit l'Église* »²⁰⁸. Il y a d'un côté l'aspect bienfaiteur qui paraît découler des attentes des fidèles vis-à-vis de ces entités, et de l'autre l'écart manifeste séparant cette conception de celle des autorités religieuses.

La notion d'apparition prend tout son sens dans notre problématique relative aux interactions existant entre naturel et surnaturel. Au milieu du siècle, lorsque Lenglet de Fresnoy publie l'ouvrage que nous avons déjà cité, c'est cette interrogation qui semble au cœur de sa démarche. Il tente en effet, de manière très méthodique, de classifier les phénomènes en question en fonction de leurs perceptibilités par l'Homme. Il distingue quatre *chefs d'apparition* :

« *Les Apparitions visibles aux yeux du corps, [...] Celles qui sont sensibles par l'ouïe, [...] D'autres sont connues seulement par l'imagination, [...] Enfin, les dernières résident uniquement dans l'esprit, c'est-à-dire dans l'intelligence.* »²⁰⁹

L'enjeu est clair : faire le lien entre l'expression de ces phénomènes et la capacité de l'homme à les ressentir et à les percevoir, afin d'opérer des distinctions précises entre eux. On observe d'emblée une séparation entre les apparitions liées aux sens, et celles liées à l'esprit, à l'imagination.

²⁰⁷*Ibid.*, p.309.

²⁰⁸Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.199.

²⁰⁹Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.iv.

Ensuite, l'auteur distingue six objets, qu'il considère comme les différentes formes que peuvent prendre les apparitions : « *La Divinité même, [...] Les bons Anges, [...] Les mauvais Anges, [...] Les âmes bien heureuses, [...] Les âmes qui sont dans la peine, [...] Les âmes réprouvées* »²¹⁰. Toujours dans cette même logique de classification, il liste ensuite les buts qui sont les leurs et qui motivent leur apparition :

« [...] *Pour instruire & confirmer les Fidèles dans la foi*²¹¹, [...] *Le secours & la consolation que la Divinité a résolu d'accorder aux vivants*²¹², [...] *pour annoncer des choses futures*²¹³, [...] *Prédire au Fidèle le temps de la mort*²¹⁴, [...] *Pour la guérison des maladies, ou pour délivrer le fidèle des dangers où il se trouve*²¹⁵, [...] *Pour reprendre ou punir les hommes des fautes commises contre Dieu même*²¹⁶, [...] *Pour révéler les endroits, où sont inhumées les Reliques & les Corps des Saints*²¹⁷. »

On assiste en effet à une tentative d'orientation et d'appropriation de croyances qui ont dévié de la trajectoire imposée au départ par le dogme. Cette idée est visible autant dans la *nature* accordée aux apparitions, qu'aux desseins qui leurs sont associés. Il semble que l'endiguement de telles attitudes devienne un passage obligé pour des autorités religieuses soucieuses de maîtriser l'essence des croyances, devant des phénomènes liés au fait que « *face à un Dieu moins visible, les contemporains s'adressent d'abord aux émissaires de son monde parmi lesquels risquent toujours de s'introduire des démons malfaisants* »²¹⁸. Nous sommes encore une fois face à un processus d'hybridation lié à une volonté, à la base, de définition précise des normes attribuées à un sujet précis – ici l'existence des anges et des démons – qui doit ensuite faire face à une assimilation de l'idée par les fidèles.

Les apparitions dont il est question sont liées de manière quasi-systématique au terme de fantôme, qui peut être considéré comme un synonyme dans le cadre de l'étude des visions et des apparitions. Or l'*Encyclopédie* se prononça sur la question, prouvant l'intérêt de la raison naturelle et éclairée pour des faits la mettant en cause directement :

²¹⁰Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.lxxiii-lxxv.

²¹¹*Ibid.*, p.xcvii.

²¹²*Ibid.*, p.cvi.

²¹³*Ibid.*, p.cxvii.

²¹⁴*Ibid.*, p.cxxi.

²¹⁵*Ibid.*, p.cxxvii.

²¹⁶*Ibid.*, p.cxxx.

²¹⁷*Ibid.*, p.cxxxvi.

²¹⁸Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.199.

« Nous donnons le nom de fantôme à toutes les images qui nous font imaginer hors de nous des êtres corporels qui n'y sont point. Ces images peuvent être occasionnées par des causes physiques extérieures, de la lumière, des ombres diversement modifiées, qui affectent nos yeux, & qui leur offrent des figures qui sont réelles : alors notre erreur ne consiste pas à voir une figure hors de nous, car en effet il y en a une, mais à prendre cette figure pour l'objet corporel qu'elle représente. »²¹⁹

La démarche est ici toute différente puisqu'elle tente d'expliquer par la science, et donc par des effets *naturels*, cette notion de fantôme qu'elle lie directement à une illusion des sens. La mauvaise interprétation est désignée comme la véritable erreur. L'auteur complexifie un peu plus son propos en entrant sur le terrain de l'imagination : « *Des objets, des bruits, des circonstances particulières, des mouvemens de passion, peuvent aussi mettre notre imagination & nos organes en mouvement ; & ces organes mûs, agités, [...], nous le montrent* »²²⁰. Les causes sont démultipliées, mais la présence réelle est bannie, renvoyant la possibilité d'une interférence surnaturelle concrète au rang de fantasma ou d'illusion.

La phrase qui conclut l'article est édifiante : « *c'est la mauvaise éducation qui produit ces fantômes, c'est l'expérience & la philosophie qui les dissipent* »²²¹.

Le surnaturel, envisagé dans son lien avec la nature, prend une dimension différente sans être totalement étrangère aux implications religieuses, qui restent omniprésentes dans le cadre de réflexions relatives à l'origine du monde ou à ses limites. Cette mise en parallèle avec la problématique naturelle a redonné sa place à la question de l'expérience sensible de la nature par les hommes, mais également aux imbrications et coexistences qui caractérisent ce lien entre nature et surnature, avec cette question des miracles ou autres manifestations hybrides. Reste maintenant à mettre à profit les deux définitions qui nous ont occupés jusqu'à présent, en liant les réponses obtenues au sujet des sphères religieuse et naturelle à notre dernier grand champ d'étude : celui du rapport entre surnaturel et vérité.

²¹⁹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome VI, art. *Fantômes*.

²²⁰*Ibid.*

²²¹*Ibid.*

Partie 3

-

La vérité aux prises avec le surnaturel

Chapitre 7 – Science naturelle et croyance surnaturelle

Nous avons à plusieurs reprises cité la science dans son rapport avec le surnaturel, sans jamais rentrer réellement dans les détails des interactions liant ces deux domaines. Ce sera donc l'objet du chapitre que nous ouvrons désormais : étudier le lien existant entre découvertes scientifiques d'un côté et manifestation du surnaturel de l'autre, qu'il soit pris dans son sens strictement religieux ou dans sa définition plus large. L'enjeu sera en effet de voir de quelle manière ils ont pu s'influencer réciproquement, et les manifestations concrètes auxquelles ces interdépendances ont pu conduire.

7.1. Découverte et tradition : deux formes de surnaturel face à la science

Dans cette première étape, il sera question d'une coexistence des découvertes scientifiques avec des phénomènes leur étant indépendants, mais qui se révéleront liés à ces découvertes, par leur nature, autant qu'ils le furent aux différentes sphères du surnaturel.

7.1.a. Une science enthousiasmante

Nous allons revenir sur un élément que nous avons brièvement mis à profit lorsqu'il était question du rapport de l'Homme à l'inhabituel : l'enthousiasme. Nous avons montré la considérable propension des hommes à vouer un intérêt certain pour ce que l'on pouvait qualifier d'inhabituel, et à quel point le surnaturel représentait pour eux un recours certain dans leurs tentatives d'explication.

Or, il faut noter ici que cette notion d'*inhabituel* peut être précisée. Dans notre première approche, nous avons mis en avant une condition passive de l'Homme, dont le réflexe aurait été d'associer au surnaturel ce qui sortait de l'ordinaire, ou de ce qu'il considérait comme l'ordre habituel des choses. Il est essentiel d'approfondir cette réflexion en la liant au phénomène des découvertes scientifiques, prenant ainsi en compte l'idée d'une stimulation des esprits par le progrès scientifique.

On trouve dans l'ouvrage de Louis-Sébastien Mercier une phrase qui exprime assez bien cette idée :

« L'homme est un être doué de curiosité, parce qu'il lui importe de savoir et qu'il a besoin d'apprendre. Il doit se développer vers l'infini ; il a donc la plus grande propension au merveilleux, et comme il porte en lui-même le plus vif attrait pour toute découverte, il va au-devant d'elles ; il aime mieux être trompé que de rejeter ce qui lui annonce quelque chose de neuf. Presque tous les faits de la nature tourmentent ou désolent la curiosité humaine. C'est la curiosité qui fait recourir l'homme aux arcanes ; il croit trouver la clef mystérieuse de tous les prodiges qui l'environnent. »²²²

Cette citation démontre, pour nous, une perspicacité et un recul extraordinaires de Mercier vis-à-vis de ses contemporains. Tous les éléments caractéristiques du bouillonnement intellectuel et culturel qui s'opère dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle sont présents. Il cite cette curiosité motrice des découvertes, mais qui porte nécessairement en elle les potentialités de ses propres dérives, à savoir des attentes poussant les hommes sur le terrain du merveilleux et du surnaturel du fait de leur avidité sans borne. Cette idée se trouve d'ailleurs dans la grande synthèse sur le surnaturel réalisée par Ambroise Matignon, lorsqu'il écrit que *« l'immense activité des esprits, [...] ne pouvait guère manquer de faire deux choses : d'abord s'élançer avec ardeur à la conquête du vrai, et réaliser, chemin faisant, de précieuses découvertes ; ensuite, [...] se créer des horizons souvent imaginaires, qui présentent sous un jour incertain ou faux tout le panorama des connaissances humaines »²²³*. Il est intéressant de noter le caractère inéluctable donné par l'auteur à cette dualité de conséquences, comme si la découverte ne pouvait avoir lieu sans engendrer de nouveaux désirs de découverte encore plus incroyable, et par-là contribuer à la stimulation et l'expression d'imaginaires débridés.

Si l'on se penche à nouveau sur l'article *Enthousiasmes* de l'*Encyclopédie*, on obtient alors des précisions sur la perception des manifestations de cet engouement spontané pour tel ou tel événement :

« Communément on entend par enthousiasme, une espèce de fureur qui s'empare de l'esprit & qui le maîtrise, qui enflamme l'imagination, l'élève, & la rend féconde. C'est un transport, dit-on, qui fait dire ou faire des choses extraordinaires & surprenantes. »²²⁴

²²²Mercier (Louis-Sébastien), *op. cit.*, Tome II, p.1571.

²²³Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.23-24.

²²⁴D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Enthousiasmes*.

L'accent est mis sur l'idée d'une absence de contrôle possible sur cette *fureur* à travers laquelle se manifeste l'enthousiasme, mais pas seulement. Après avoir cité les conséquences de cet état sur l'imagination, l'auteur de l'article donne les deux caractéristiques souvent attribuées aux actes résultant de cet enthousiasme : *extraordinaires & surprenantes*. Il est à la fois question presque d'une nécessité de cet état pour accomplir des choses sortant de l'ordinaire, mais l'adjectif *surprenantes* est pour nous plus important car il semble moins connoté d'un aspect positif et utile, et laisse entendre la possibilité d'accoucher de comportements inattendus sans être forcément bénéfiques au progrès.

Il apparaît néanmoins que l'auteur ne l'entende pas dans ce sens, puisqu'il réduit ensuite cet enthousiasme au moteur d'actions formidables : « *l'enthousiasme est donc ce mouvement impétueux, dont l'essor donne la vie à tous les chefs-d'oeuvre des Arts, & ce mouvement est toujours produit par une opération de la raison aussi prompte que sublime* »²²⁵. On assiste à une appropriation totale d'une notion qu'il semble falloir associer exclusivement à la raison naturelle, afin d'éviter que lui soit trop facilement jointe l'idée d'un transport vers le surnaturel. Or, comme l'a dit Mercier, et comme le montre un nombre considérable d'exemples sur lesquels nous aurons le temps de revenir, l'engouement caractéristique des esprits pour le neuf et le nouveau les dirigea autant, sinon plus, vers des attentes sortant du cadre strictement scientifique de la raison, que vers des potentialités bridées par cette dernière.

En guise de transition avec l'aspect plus religieux qui nous intéressera ensuite, nous pouvons prendre l'exemple de Joseph de Maistre (1753-1821), un philosophe resté célèbre, entre autres, pour ses liens avec la franc-maçonnerie et l'ésotérisme. Ce dernier est cité dans un ouvrage datant de la deuxième moitié du XIX^e siècle, consacré à *l'Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, l'auteur tirant en effet une phrase très intéressante du deuxième tome des *Soirées de Saint-Pétersbourg* écrites par de Maistre, dans laquelle il parlait d'une époque à venir dans laquelle « *la science actuelle devait être incessamment honnie par une postérité vraiment illuminée, qui parlerait de notre stupidité actuelle comme nous parlons aujourd'hui de la superstition du moyen âge* »²²⁶. Refusant les découvertes scientifiques bridant justement des esprits susceptibles de trouver la vérité par des biais surnaturels, comme le furent pour lui l'illumination et la théurgie, il illustre assez bien les contradictions naissant potentiellement des voies ouvertes par l'enthousiasme lié aux découvertes scientifiques, et cette idée d'un dépassement possible et perpétuel.

²²⁵*Ibid.*

²²⁶Figuiier (Louis), *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, Paris, L. Hachette et Cie, 1861, p.143.

7.1.b. L'obstacle surnaturel

Cette première sous-partie avait pour but de montrer que l'enthousiasme, lorsqu'il portait les esprits vers des potentialités plus surnaturelles que raisonnables, pouvait représenter une difficulté dans la propagation des strictes vérités scientifiques. Il faut voir maintenant les confrontations directes qui ont pu exister entre science et surnaturel, dans le cadre des découvertes scientifiques, mais avec cette-fois une prise en compte de la dimension religieuse du surnaturel.

L'idée de concilier les découvertes et vérités scientifiques avec les vérités théologiques représente une véritable obsession pour les esprits du temps, et témoigne par ailleurs de ce fameux lien entre science naturelle et croyance surnaturelle. En fait, cette idée renvoie à une dichotomie très importante dans le processus d'affirmation des lumières qui est celle opposant le *savoir* et le *croire*, suivant le raisonnement selon lequel « *le mode du « savoir » se substituerait ainsi à celui du « croire », posant les jalons du sujet moderne dont l'autonomie d'action s'appuie sur la raison* »²²⁷. Or, ce serait une erreur que de considérer ce phénomène comme s'accomplissant sans aucune espèce de résistance ou d'opposition, comme si un paradigme de pensée pouvait de manière instantanée remplacer le précédent. Il est en effet nécessaire d'envisager un « *processus fait de conflits et de négociations, d'efforts et de résistances, de contradictions davantage intégrées qu'évacuées* »²²⁸. En ce sens, il est nécessaire d'envisager ce mouvement de transition en profondeur, qui témoignerait de l'existence perpétuelle de freins et d'obstacles.

Dans cette problématique, Buffon est encore une fois très utile par l'ambiguïté dont il put faire preuve et les témoignages de cette transition qu'il a pu livrer de manière involontaire. Prenons par exemple cette phrase :

*« Je ne ferai qu'une remarque sur ce système dont je viens de faire une exposition fidèle ; c'est que toutes les fois qu'on sera assez téméraire pour vouloir expliquer par des raisons physiques les vérités théologiques, qu'on se permettra d'interpréter dans des vues purement humaines le texte divin des livres sacrés, & que l'on voudra raisonner sur les volontés du Très haut & sur l'exécution de ses décrets, on tombera nécessairement dans les ténèbres & dans le chaos. »*²²⁹

²²⁷Krampl (Ulrike), *Les secrets des faux sorciers : police, magie et escroquerie à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 2012, p.13.

²²⁸*Ibid.*

²²⁹Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.178-179.

Cette remarque démontre plusieurs choses. D'une part une relative prise de risque de la part de l'auteur, puisqu'il tend à décrire des vérités théologiques incompréhensibles par l'homme, notamment dans le cadre d'une compréhension du fonctionnement de la nature. Or, on serait tenté par conséquent de lire entre les lignes un relatif abandon du repère divin surnaturel dans l'explication de l'œuvre naturelle, non pas *via* une négation brutale, mais plutôt par un aveu d'impuissance face à une telle tentative d'explication.

Pour aller un peu plus loin, et entrer de plein pied dans la problématique générale de cette troisième partie autour de la notion de vérité, on peut se pencher sur l'échange de lettres qui eut lieu au milieu du siècle entre l'auteur et le syndic de la faculté de théologie, et dans l'une desquelles on peut lire :

« Que par rapport à cette expression, le mot de vérité ne fait naître qu'une idée vague, je n'ai entendu que ce qu'on entend dans les écoles par idée générique, qui n'existe point en soi-même, mais seulement dans les espèces dans lesquelles elle a une existence réelle ; et par conséquent il y a réellement des vérités certaines en elles-mêmes. »²³⁰

C'est bien sur le terrain de la recherche de la vérité qui occupe tous les esprits que s'entrechoquent science et surnaturel. Cette lettre étant une réponse à une attaque des institutions religieuses envers les théories de Buffon, il est intéressant de noter qu'il est obligé de se justifier de propos semblant en contradiction avec la doctrine au sujet de l'essence des vérités morales. En effet, on comprend avec quelle difficulté grandissante un naturaliste du XVIII^e siècle accepte d'intégrer des vérités qui se suffiraient à elles-mêmes, sans aucune espèce de démonstration.

Toujours dans cette problématique, et s'observant dans le même échange de lettres, l'auteur dut également se justifier de la définition qu'il avait pu faire des vérités de la morale :

« Que quand j'ai dit que les vérités de la morale n'ont pour objet et pour fin que des convenances et des probabilités, je n'ai jamais voulu parler des vérités réelles, telles que sont non-seulement les préceptes de la Loi divine, mais encore ceux qui appartiennent à la Loi naturelle ; et que je n'entends par vérités arbitraires en fait de morale, que les lois qui dépendent de la volonté des hommes et qui sont différentes dans différens pays, et par rapport à la constitution des différens états. »²³¹

On comprend la gêne hypothétiquement occasionnée par une conception des dogmes relevant « *des convenances et des probabilités* » vis-à-vis des autorités

²³⁰*Ibid.*, Tome IV, p.xii.

²³¹*Ibid.*, p.xiii.

suraturelles. Il est intéressant de noter que l'auteur opère une justification des plus efficaces en prétendant lier cette idée aux lois faites par les hommes, et non à celles découlant des vérités divines, faisant ainsi la part belle aux lois suraturelles et incontestables.

Le suraturel, dans sa présence institutionnelle et religieuse, représenta un obstacle permanent dans une démarche scientifique de l'appréhension des vérités du monde des hommes, par les hommes.

7.2. La perception « magique » de la science

Nous avons vu le rapport d'opposition existant entre science et suraturel, et ce qui nous occupera à présent relève plutôt de l'étude du rapport d'imbrication dont ils ont pu faire l'objet. En d'autres termes, il s'agira de voir dans quelle mesure ces deux entités purent former une somme de conceptions et de croyances bigarrées, miroir de la perméabilité d'une frontière dont nous avons déjà parlé, entre nature et suraturel.

7.2.a. Science, progrès et suraturel

Si l'on garde en tête les grandes ambitions attribuées à la période tardive du siècle des lumières par ses contemporains, alors on comprend qu'il faille nécessairement lier d'un côté les découvertes scientifiques, de l'autre le progrès général de l'humanité. En effet – et il serait intéressant de dédier cette réflexion à une chronologie plus vaste qui pourrait être celle de toute l'histoire de l'humanité – toute découverte tendant à expliquer le fonctionnement d'un objet de la nature jusque-là demeuré obscur, ou simplement dévoilant aux yeux de tous un élément dont l'existence était insoupçonnée, participe à un progrès potentiel de l'Homme vers la vérité, mais repousse également de ce fait les limites du connu. Or, la redéfinition de ces bornes conduit nécessairement à de nouvelles représentations relatives à leurs nouveaux emplacements. Pour faire un parallèle avec un exemple contemporain, le plus parlant serait peut-être celui des progrès de la connaissance de l'espace et de l'univers. Combien d'imaginaires collectifs se sont vus débridés ou simplement alimentés par les premiers pas de l'homme sur la Lune ? Le cinéma de science-fiction n'est-il pas un miroir incontournable des représentations relatives aux potentialités

soulevées par l'appropriation de l'espace par les hommes ?

Or il semble inévitable que chaque découverte soient sujettes à ce type de réactions, qui ont par ailleurs un impact réel sur la croyance dans les découvertes futures. Darnton écrivait à propos de ce rapport à la connaissance : « [...] *cet appel au culte que le XVIII^e siècle voue à la nature* »²³². Cette expression montre bien le degré d'attention susceptible d'être accordé aux découvertes liées à cette même nature. Or, lorsqu'il s'agit de saisir les potentielles dérives surnaturelles dont ces découvertes purent faire l'objet, il est important de se rappeler les différences existant entre le cadre institutionnel de l'expression de savoirs, et son appropriation incontrôlée à des échelles lui échappant complètement. « *La science a transformé l'homme en dieu. L'aptitude du savant à exploiter les forces de la nature inspire une admiration quasi religieuse qui s'étend au-delà des institutions scientifiques de Paris, au-delà des cercles littéraires, au-delà des frontières de la prose* »²³³.

La question de l'accessibilité doit nécessairement être posée, puisqu'elle fait partie intégrante de ce processus de glissement vers le surnaturel. De la même manière que les croyances non-maîtrisées par les institutions religieuses représentèrent pour elles un adversaire de tous les instants, du fait des déformations des dogmes qu'elles supposaient, l'appropriation de la notion de progrès scientifique par un public avide de merveilleux est à l'origine des dérives les plus fameuses. L'engouement pour « *la littérature à sensation des années 1780* »²³⁴ en dit long à la fois sur les attentes du public, mais également sur sa disposition à croire. Tout le monde ne possède pas les outils qui sont ceux des scientifiques, et « *comme le public ne peut distinguer le réel de l'imaginaire, il s'emballe pour tout fluide invisible, toute hypothèse pseudo-scientifique qui promet d'expliquer les merveilles de la nature* »²³⁵.

Comment ne pas prolonger cette exploration de la définition de l'enthousiasme par l'*Encyclopédie*, qui nous laissait entrevoir des phénomènes semblables à de véritables traînées de poudres :

« *Il est de la nature de l'enthousiasme de se communiquer & de se reproduire ; c'est une flamme vive qui gagne de proche en proche, qui se nourrit de son propre feu, & qui loin de s'affoiblir en s'étendant, prend de nouvelles forces à mesure qu'elle se répand & se communique.* »²³⁶

²³²Darnton (Robert), *La fin des Lumières: le mesmérisme et la Révolution*, traduit de l'américain par Marie-Alyx Revellat, Paris, Perrin, impr. 1984, p.18.

²³³*Ibid.*, p.32.

²³⁴*Ibid.*, p.33.

²³⁵*Ibid.*

²³⁶D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *Op. Cit.*, art. *Enthousiasmes*.

Cette phrase correspond parfaitement à ce que put représenter l'engouement pour telle ou telle prétendue avancée scientifique. Elle peut être approfondie par une citation que nous avons déjà utilisé dans de précédents travaux, mais qui représente pour nous une vérité éternelle : « *Apparemment, les critères publics permettant de distinguer le vrai du faux, le licite de l'illicite, n'ont plus cours dès qu'ils franchissent le seuil de la conscience individuelle* »²³⁷. Une fois cela entendu, nous concevons plus facilement que les esprits soient transportés par « *les monstres chiliens, les machines volantes et les autres miracles que leur offre le pouvoir invisible de la science* »²³⁸. Le fait que l'auteur emploie le terme de *miracle* est tout sauf anodin en ce qui nous concerne, puisque cet emploi témoigne de toute la force de conviction des esprits pour ces phénomènes, et des vecteurs propres aux croyances surnaturelles qui sont mis en causes.

Pour complexifier un peu ce tableau, il peut être stimulant de traiter l'exemple du phénomène de la pesanteur. Quoi de plus énigmatique et de plus obscur que cette force qui semble régir le mouvement des planètes tout comme la façon dont l'Homme se meut sur la Terre ? Les progrès scientifiques ont du mal à renverser des représentations bien établies, et l'explication mécaniste et pratique de Descartes mis du temps à s'effacer au profit de l'hypothèse vacuiste d'un Newton visionnaire. Il est tout à fait intéressant de noter que dans l'ouvrage de Forbin dont nous avons déjà parlé, cette inévitable transition relève presque de l'hérésie, pour l'auteur : « *Newton fut en tout préféré à Descartes, & les lois incompréhensibles de l'attraction, prévalurent sur celles de l'impulsion* ». ²³⁹

La connaissance et la compréhension du monde ne se limitent pas à une acceptation docile et automatique des nouvelles théories, remplaçant des conceptions désuètes par les hommes, mais implique bien un processus lent et complexe dont les résistances aboutissent tantôt à la négation, tantôt à l'assimilation, mais bien souvent à une appropriation synonyme de redéfinition et de polysémies nouvelles, aux facettes plus ou moins académiques.

²³⁷Dréysson (Hervé), *Lire et écrire l'avenir : l'astrologie dans la France du Grand siècle (1610-1715)*, Seyssel, Champ Vallon, 1996, p.243.

²³⁸Darnton (Robert), *op. cit.*, p.47.

²³⁹Forbin, (Gaspard François Anne de), *op. cit.*, p.24.

7.2.b. L'illustration par le magnétisme animal

Le magnétisme animal, ou mesmérisme, est un phénomène aujourd'hui bien connu des historiens, et nous lui avons par ailleurs consacré une place importante dans des travaux précédents. Sans entrer dans une étude approfondie des tenants et aboutissants de cette doctrine, nous tâcherons de l'insérer dans cette interrogation relative à une perception « magique » de la science.

Pour une définition rapide, le mesmérisme tire son nom du médecin autrichien Franz Anton Mesmer (1734-1815), qui arrive à Paris en 1778 afin de conquérir la légitimité que méritent selon lui ses théories. Ces dernières reposent sur la croyance en l'existence d'un fluide universel et invisible, qui baignerait l'univers entier, se répartissant entre les êtres et les choses du monde ; la maladie résidant selon lui dans une mauvaise répartition de ce fluide dans le corps du malade, due à un obstacle dans sa circulation. En tant que magnétiseur, il se présente comme étant capable, par des manipulations précises, de rétablir le fluide dans son état de répartition initial, et par conséquent de guérir. Cette guérison se fait par ailleurs souvent *via* des crises magnétiques, proches de réactions de types somnambuliques, que les magnétiseurs sont censés provoquer.

Si l'on se penche *a posteriori* et sans précaution sur ce moment de l'histoire culturelle, il semble inévitable qu'il apparaisse à nos yeux comme relevant du charlatanisme ou de l'action d'un marginal isolé. On sera alors surpris par l'aura dont a pu jouir Mesmer à Paris dès son arrivée en 1778, et jusqu'en 1785. Les sources mobilisées par Darnton permettent de noter entre autres que « *la frénésie du mesmérisme surpasse même la passion pour les vols en ballons* »²⁴⁰. Une comparaison loin d'être anodine quand on connaît l'engouement provoqué par l'aérostatique à la fin du XVIII^e siècle.

Pour comprendre cette notoriété, il faut justement joindre l'exemple du mesmérisme à l'ensemble de la réflexion qui nous a occupée dans ce chapitre, et cette jonction peut s'opérer de manière très simple à l'aide d'une citation de ce même Darnton : « *A une époque où Voltaire rend intelligible la théorie de la gravitation universelle de Newton, où Franklin applique les propriétés de l'énergie électrique à l'invention du paratonnerre, où Montgolfier stupéfie l'Europe en soulevant l'homme dans les airs, le fluide invisible de Mesmer ne semble pas tellement miraculeux* »²⁴¹. Voilà

²⁴⁰Darnton (Robert), *op. cit.*, p.45.

²⁴¹*Ibid.*, p.21.

exactement ce que nous sous-entendions lorsque nous abordions l'idée des potentialités ouvertes par les découvertes scientifiques vis-à-vis de celles à suivre, et en fonction de celles déjà effectuées. Le contexte d'attente et de stimulation dans lequel baignent les esprits du temps favorise l'enthousiasme pour ces théories, rapprochant un peu plus la sphère des vérités scientifiques de celle des vérités fantasmées.

Il peut être intéressant d'observer la manière avec laquelle l'*Encyclopédie* définit la science, afin d'approfondir un peu notre réflexion :

« *Science, en terme de philosophie, signifie la connoissance claire & certaine de quelque chose, fondée ou sur des principes évidens par eux-mêmes, ou sur des démonstrations. [...] Le mot science pris dans le sens qu'on vient de dire est opposé à doute ; & l'opinion tient le milieu entre les deux.* »²⁴²

Connaître une chose de manière indubitable certes, mais en se basant donc soit sur une démonstration soit sur *des principes évidents par eux-mêmes*. Très intéressante citation que celle-ci, en ce qu'elle témoigne de la marge de manœuvre dont dispose les esprits pour se prononcer sur la qualité formelle d'une vérité scientifique, selon cette définition. Il est également très utile de lire que l'opinion se situerait entre la science et le doute. On sent derrière cette formulation une volonté de donner une dimension émancipatrice à la science sans réduire pour autant l'opinion à un état de doute perpétuel.

Il faut lier cette définition de la science à la perception dont le mesmérisme a pu faire l'objet, et plus largement les personnalités assimilées à des fonctions de médiums ou de somnambules. Ces dernières, revendiquant la plupart du temps des talents liés à la guérison tout autant qu'à la vision dans le passé ou l'avenir, jouissent d'une reconnaissance liée au crédit accordé à la véracité de ses facultés. Ainsi, « *bien des contemporains considèrent ces facultés comme réelles et comme parfaitement naturelles puisque le somnambulisme s'inscrit à l'origine dans le cadre d'une science, la science magnétique, système rationnel d'explication du monde* »²⁴³. Cette idée relève de l'imbrication dont nous parlions un peu plus tôt, et des interactions perpétuelles qu'elles sous-entendent entre les sphères de la science et du surnaturel.

Pour être complet sur cette question, nous pouvons également citer rapidement le lien qui exista entre magnétisme et illuminisme, témoignant de cette diversité de moyens mobilisés par les hommes dans un souci de connaissance du monde, et qui montre ce glissement vers le surnaturel provoqué par le mesmérisme. En effet, selon Louis Figuier,

²⁴²D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XIV, art. *Science*.

²⁴³Edelmann (Nicole), *op. cit.*, p.11.

les Swedenborgistes, un groupe d'illuminés tirant son nom d'un des principaux penseurs de l'illuminisme en Europe : Emmanuel Swedenborg (1688-1772), voient « *une certaine analogie entre l'imposition des mains, telle que la pratiquaient les apôtres, et les manipulations des magnétiseurs* »²⁴⁴, venant ainsi à la conclusion que « *la guérison est le remplacement du mauvais esprit par un esprit meilleur, et le somnambule est une personne inspirée de Dieu* »²⁴⁵.

Un événement *a priori* scientifique, ou pseudo-scientifique, comme l'avènement du mesmérisme témoigne donc du lien inévitable que toute découverte tisse, la plupart du temps involontairement, avec les différentes manifestations et représentations du surnaturel.

7.3. L'exclusivité d'outils inefficaces face au surnaturel

Nous nous proposons dans la dernière étape de ce septième chapitre d'explorer l'idée selon laquelle les liens qui semblent inéluctablement se tisser entre science et surnaturel, dépendent en partie d'un mélange risqué des méthodes d'approche. Autrement dit, si le surnaturel empiète si fréquemment sur le terrain des sciences c'est également parce que ces dernières tentent de le comprendre et de se l'approprier suivant le même schéma mobilisé pour la connaissance de la nature par exemple. Or, ces deux provinces sont bien distinctes.

7.3.a. Conception scientifique, démarche empirique

On connaît bien aujourd'hui toute l'influence des travaux de Bacon (1561-1626) sur la pensée scientifique moderne, et ses travaux ont fait bien des émules au moment où s'établit notre réflexion. Le père de l'empirisme a en effet légué à la postérité un schéma de réflexion reposant sur la connaissance préalable, complète et expérimentale de l'objet de la nature dont on souhaite l'utilisation. Ceci justifie entre-autres les différentes expressions de ce rapport étroit de l'Homme à la connaissance et à la vérité, que nous avons observées à plusieurs reprises.

²⁴⁴Figuier (Louis), *op. cit.*, p.141.

²⁴⁵*Ibid.*

Or, ce qu'il est crucial pour nous de comprendre, c'est que les modes de compréhension et d'appropriation sont différents d'un objet à l'autre. Autrement dit, il semble difficile d'envisager une connaissance du surnaturel par les moyens qui sont ceux de l'expérimentation relative aux objets de la nature. Le seul résultat pouvant être obtenu par une telle démarche serait nécessairement une négation implicite du surnaturel, ce qui fut le cas à plusieurs reprises, comme ici avec Buffon :

« L'évidence mathématique & la certitude physique sont donc les deux seuls points sous lesquels nous devons considérer la vérité ; dès qu'elle s'éloignera de l'une ou de l'autre, ce n'est plus que vrai-semblance & probabilité. »²⁴⁶

Même si l'objectif de cette phrase n'est pas ouvertement d'arriver à une négation de l'existence du surnaturel, c'est cependant bien ce qu'elle implique. On a ici l'exemple d'un raisonnement strictement scientifique qui illustre l'incompatibilité d'outils avec un domaine si éloigné des provinces de la science. On comprend en effet que ni *l'évidence mathématique*, ni *la certitude physique* ne sauraient être les preuves de l'existence de Dieu, ou les vecteurs d'explication des phénomènes d'apparitions ou de guérisons miraculeuses.

A ce propos, Matignon écrit quelques mots qui semblent être la principale motivation de l'écriture de son ouvrage, à savoir la conception selon lui très répandue selon laquelle *« le Surnaturel est impossible »²⁴⁷*. Inscrivant cette remarque dans le cadre d'une réflexion théologique, il cherche à prouver que c'est un obstacle perpétuel à la propagation de la foi, expliquant à propos de cette impossibilité que *« certains écrivains y voient un de ces principes évidents par eux-mêmes, que nul ne doit chercher à démontrer, comme aussi personne n'est admis à en demander la preuve »²⁴⁸*. Intéressant renversement que celui auquel nous assistons ici, puisqu'il est à présent question d'un partisan du surnaturel se plaignant de l'absence de justification et de démonstration de l'existence de cette notion, invoquant par la même occasion la nécessité de la preuve.

Nous sommes clairement devant deux mondes qui s'opposent, et dont les outils d'investigation sont trop différents pour espérer une compréhension mutuelle. Un peu plus tôt dans son ouvrage, l'auteur tient des propos semblables mais cette fois autour de la notion de miracle, avec la même conviction liée au peu de crédit dont jouit un surnaturel pourtant, pour lui, incontournable : *« Vous aurez beau démontrer historiquement le miracle ; si le miracle est philosophiquement absurde, votre dialectique, quelque puissante*

²⁴⁶Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome I, p.55.

²⁴⁷Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.36.

²⁴⁸*Ibid.*

qu'elle soit, ne saurait convaincre ceux qui regardent cette absurdité comme démontrée »²⁴⁹. Il est bien question d'une incompatibilité de démonstrations, puisque suivant cet exemple, l'auteur dénoncerait une tierce démonstration de l'absurdité de sa propre affirmation de l'existence du surnaturel. Reposant sur des présupposés divergents, leurs démonstrations s'opposent et recèlent le même degré de cohérence pour les uns, que d'absurdité pour les autres.

Cependant, l'état de fait dont semble se plaindre Matignon occulte tout le travail de l'apologétique qui tendit à rendre intelligible la démonstration de l'existence du surnaturel par une conciliation de la foi et de la raison, dont nous avons déjà exposé les modalités. Mais, ironie de l'histoire, c'est cette même démarche qui montre toute l'ampleur de l'écart existant entre ces deux mondes, et ces tentatives conduisent indubitablement à la démonstration d'une incompatibilité d'outils propres à chacun d'eux. Complexifions un peu les choses avec cette citation de l'abbé Fournié :

*« O que nous sommes déraisonnables, tout en nous vantant de posséder la quintessence de la raison ! Pouvons-nous nous flatter d'être capables de voir, de concevoir et de connaître la science divine, avant d'avoir travaillé à la voir, à la concevoir, et à la connaître, nous à qui l'expérience et le sens commun apprennent que nous sommes incapables de voir, de concevoir, et de connaître les sciences de la nature, avant d'être parvenus par le travail qu'elles nous tracent, à les voir, à les concevoir, et à les connaître ? »*²⁵⁰

L'analogie est très nette entre les modalités de connaissance de Dieu d'un côté, et de la nature de l'autre. Il est évident que ce parallèle est fait dans le but de servir un argumentaire visant à justifier l'apparente difficulté d'appréhension de la *science divine*, sans pour autant mettre en péril la force de ses dogmes et la puissance de ses vérités. En fait de conciliation, on assiste plutôt à l'appropriation de cette démarche scientifique pour nourrir l'illusion selon laquelle les modalités de connaissances de la nature, par l'expérience et l'investigation, représenterait un exemple possible de démarche nécessaire à la vraie connaissance de la religion.

²⁴⁹ *Ibid.*, p.15.

²⁵⁰ Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.109-110.

7.3.b. Le monopole des sens

Ce n'est pas la première fois que l'on aborde la question des sens dans ce mémoire, et ce n'est pas anodin. Ici, il sera plus particulièrement question d'en faire une exploration guidée par l'idée selon laquelle ils représentent les outils principaux du rapport au surnaturel, en opposition au rapport à la nature, profondément affecté par le phénomène de l'invention des instruments scientifiques sur lequel nous n'aurons pas le temps de nous arrêter de manière plus précise.

Partons de la définition du mot *sens* par l'*Encyclopédie*, en se référant directement à l'acception *métaphysique* de ce terme :

« *Sens est une faculté de l'âme, par laquelle elle aperçoit les objets extérieurs, moyennant quelque action ou impression faite en certaines parties du corps, que l'on appelle les organes des sens, qui communiquent cette impression au cerveau.* »²⁵¹

Suivant cette définition, on comprendra que les cinq sens revêtent relativement la même signification qu'aujourd'hui, exceptée cette référence à l'*âme*. Le Larousse 2011 les définit comme « *chacune des fonctions psychophysiologiques par lesquelles un organisme reçoit des informations sur certains éléments du milieu extérieur* ». On comprend cependant avec la suite de la définition que cette référence à l'*âme* suppose une acception plus complexe :

« *On en doit distinguer de deux espèces, d'extérieurs & d'intérieurs ; qui correspondent aux deux différentes manières dont les images des objets que nous apercevons, sont occasionnées & présentées à l'esprit, soit immédiatement du dehors, c'est-à-dire, par les cinq sens extérieurs, l'ouïe, la vue, le goût, le tact, & l'odorat ; soit immédiatement du dedans, c'est-à-dire, par les sens internes, tels que l'imagination, la mémoire, l'attention.* »²⁵²

Ce qui diffère donc radicalement de notre propre définition réside entièrement dans ce complément d'information. En effet, nous sommes loin de l'idée selon laquelle l'Homme posséderait des sens dits *intérieurs* – bien que se référant à des notions qui nous sont familières telles que *l'imagination, la mémoire, l'attention* – qui lui permettraient d'être stimulé dans son esprit sans que les *stimuli*, qu'il faut comprendre ici comme les sollicitations extérieures, ne soient filtrés par l'un de nos cinq sens. Or il va de soi que c'est un élément déterminant dans notre rapport au surnaturel que d'envisager la possibilité d'une

²⁵¹D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XV, art. *Sens*.

²⁵²*Ibid.*

perception en dehors des sens reconnus par la science.

De cette définition découlent un nombre important de conceptions qu'il faut nécessairement explorer. Par exemple, si l'on revient au propos de Lenglet de Fresnoy, au milieu du siècle, sur les songes et les apparitions, on peut lire :

« *La vue est celui de nos sens qui est le plus susceptible de ce genre de merveilles. C'est même par son moyen que l'image de ce qui se montre dans ces Apparitions, se porte à l'imagination & de là jusqu'à l'âme ou à l'entendement, qui modifie les idées conformément à ses préjugés ou à la situation dans laquelle il se trouve.* »²⁵³

L'auteur complexifie notre argumentaire en rappelant par ces mots que même les éléments relevant d'une perception par les sens *extérieurs* ont une influence sur l'imagination par une altération des représentations. Cette forme relativement hybride de la représentation des sens semble tout de même proche de la définition qu'en donnait l'*Encyclopédie*. Il ne faut cependant pas perdre de vue la question de l'objet. Or, dans l'article, l'auteur ne part certainement pas du principe que les objets perçus par les sens sont des âmes en peines et des revenants. Mais ferme-t-il vraiment la porte à ce genre de théories ?

« *Quelques-uns prennent le mot sens dans une plus grande étendue ; ils le définissent une faculté par laquelle l'âme aperçoit les idées ou les images des objets, soit qu'elles lui viennent de dehors, par l'impression des objets mêmes, soit qu'elles soient occasionnées par quelque action de l'âme sur elle-même.* »²⁵⁴

On devine assez clairement les représentations qui peuvent être liées aux facultés de perception de l'esprit humain quand on voit que l'ouvrage de philosophie de référence admet l'existence de sens intérieurs, relevant potentiellement d'une *action de l'âme sur elle-même*, montrant ainsi le large champ d'interprétation qui pouvait être celui des possibilités de perception des objets de la nature, mais aussi des manifestations surnaturelles. Or, si la nature donne ses bornes, qui sont celles du visible et du manifeste, le surnaturel lui, appartient à chacun, tout comme l'éventail de représentations qu'il peut susciter.

L'ouvrage de Darnton apporte un peu de profondeur à cette réflexion, car il ne suffit pas de dire que la lucidité de la science serait poussée à un stade ultime avec la progression des instruments scientifiques, tandis que cette relative absence d'intermédiaires dans la sphère du surnaturel conduirait aux plus grandes dérives. En effet, l'auteur écrit que

²⁵³Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.lii.

²⁵⁴D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Sens*.

« la séparation qui s'établit progressivement entre la science et la théologie au XVIII^e siècle ne libère pas la science de la fiction car les savants doivent faire appel à l'imagination pour comprendre, et souvent pour voir, les données révélées par leurs microscopes, télescopes, bouteilles de Leyde, chasses aux fossiles et dissections »²⁵⁵. Cette idée d'une imagination à considérer comme outil d'interprétation de résultats scientifiques est incontournable pour nous. Elle démontre une fois de plus que le surnaturel n'est jamais loin, même dans la sphère scientifique, dès que les esprits ont une marge de manœuvre pouvant les mener rapidement sur le terrain des représentations, mais surtout des attentes et des fantasmes.

Science et surnaturel se rencontrent donc sur le terrain de la vérité, en ce que leurs interactions mutuelles contribuent à l'édification du vrai dans l'optique d'un progrès de l'Homme. Il ne s'agit pas d'un rapport de pure opposition ou de querelles improductives, mais bien d'influences réciproques motrices de processus incontournables, qui bâtissent peu à peu ce que l'homme considère comme vrai ou faux, normal ou anormal, ordinaire ou extraordinaire, naturel ou surnaturel.

²⁵⁵Darnton (Robert), *op. cit.*, p.23.

Chapitre 8 – Les vérités sibyllines

Nous avons vu dans le chapitre précédent la manière avec laquelle naturel et surnaturel s'enchevêtraient, dans la sphère scientifique, complexifiant profondément le rapport de l'Homme à la vérité. C'est ce même phénomène qu'il s'agira maintenant d'étudier dans le cadre de cette grande partie consacrée au lien entre surnaturel et vérité, mais cette fois en s'attardant sur une manifestation du surnaturel bien particulière : les prophéties.

8.1. Le privilège des oracles

Il a plusieurs fois été question de la notion de privilège, et on a déjà montré en quoi elle participait au maintien de l'aura nécessaire aux acteurs de la sphère du surnaturel pour subsister et répandre leurs vérités. Attachons-nous à définir celui qui était celui des prétendus prophètes.

8.1.a. Prophètes et prophéties : le surnaturel en action

Le phénomène des prophètes et des prophéties reste relativement mal connu du point de vue de l'histoire, ou plutôt bien souvent laissé de côté, pour nous à tort. En effet, il semble clair que le plus grand intérêt n'ait pas toujours été porté à ces processus *a priori* marginaux, dont l'utilité historique n'apparaîtrait pas forcément extraordinaire. Or, dans le cadre de notre étude, et même bien au-delà, nous pensons que ce genre de refuge pour les esprits d'une époque donnée est tout à fait révélateur des angoisses et des attentes de ces derniers. Avant d'entrer plus avant dans cette réflexion, établissons d'emblée un élément incontournable pour nous qui est le lien entre prophétie et surnaturel, avec une définition globale de ces termes.

Dans les premiers chapitres de ce mémoire, il a été question des liens surnaturels possibles entre Dieu et les hommes, avec l'approche des notions de grâce ou d'intercesseurs. Avec les prophètes, nous entrons clairement dans le vif du sujet. La définition religieuse habituelle et commune aux religions du livre peut être résumée dans

l'article *Prophète* du journal de Trévoux : « *Homme saint, suscité extraordinairement par Dieu pour le salut du peuple, et qui par l'inspiration du seigneur annonçait avec force ses lois, ses commandements et ses mystères* »²⁵⁶. Cette définition théologique renvoie en effet à l'idée du Verbe de Dieu sur Terre, la surnaturalité du prophète revêtant ici le caractère unique qu'on lui connaît dans tous les monothéismes, et se situant de fait hors de l'ordre naturel.

Cette idée rejoint la qualité surnaturelle *par anticipation* que nous avons définie plus tôt, et qui s'applique aux personnalités des prophètes en ce qu'elles ne sont pas essentiellement surnaturelle, mais qu'elles ont été inspirées par le divin pour répandre ses vérités dans le monde des hommes.

Cependant, ce n'est pas le seul sens qui est accordé au terme de prophète, et le suivant nous intéresse peut-être un peu plus dans les implications qu'il pourrait susciter :

« *S'est dit aussi de plusieurs personnes moins célèbres qui ont parlé de la part de Dieu, & qui ont été distinguées par quelque zèle, dévotion ou commandement, du reste du peuple. [...] Se dit aussi de ceux qui par prudence, par art, ou par hasard, prédisent les choses à venir.* »²⁵⁷

Voici un approfondissement qui relativise légèrement le caractère exclusif et extraordinaire de l'identité prophétique. En effet, d'une référence aux prophètes originels instigateurs de monothéismes vieux de dizaines de siècles, on passe à une définition presque païenne, renvoyant aux augures et autres oracles. Sans aller aussi loin, il est clair que ce complément de définition laisse un peu plus de place aux âmes exaltées pouvant potentiellement se trouver en tout lieu, et de tout temps. Il faut cependant noter d'emblée que dans la citation ci-dessus, la deuxième acception ne se réfère en aucun cas à la divinité, puisqu'elle ne se rapporte qu'à la *prudence*, à l'*art* ou au *hasard*. Cet élément est central dans notre problématique, car il pose la question de la perception des prétendus prophètes par les auditeurs potentiels. Furent-ils perçus comme disposant de pouvoirs surnaturels ? S'en revendiquèrent-ils ? Est-ce qu'une distinction claire et nette fut opérée, de la part des acteurs et du public, entre une inspiration surnaturelle au sens d'extraordinaire et une exaltation surnaturelle directement liée à la volonté de Dieu ? Ces questions sont incontournables en ce qu'elles ouvrent la voie à ce que fut réellement la définition du surnaturel, et laissent également le champ libre à l'exploration d'un nombre important de confusions et d'imbrications.

²⁵⁶*Dictionnaire universel français et latin*, communément appelé *Dictionnaire de Trévoux*, *op. cit.*, Tome VII, p.14.

²⁵⁷*Ibid.*

Pour aller plus loin, prenons les définitions de ce que sont les moyens d'action des prophètes : les prédictions, ou prophéties. Encore une fois, la référence aux Écritures est automatique du fait d'une explication du sens originel du terme, comme on peut le voir dans l'*Encyclopédie* :

« Dieu seul a par lui-même la connoissance de l'avenir ; mais il peut la communiquer aux hommes, & leur ordonner d'annoncer aux autres les vérités qu'il leur a manifestées : or, c'est ce qu'il a fait, & delà les prophéties qui sont contenues dans l'ancien Testament. »²⁵⁸

La surnaturalité de la connaissance de l'avenir est posée d'emblée, et son lien avec le monde des hommes limité à la volonté de Dieu, comme le prouvent les Écritures. Cette supériorité vis-à-vis du naturel avait déjà été établie quelques lignes plus tôt dans l'article lorsque l'auteur abordait la prophétie comme la « *prédiction certaine d'une chose future & contingente, & qui n'a pu être prévue par aucun moyen naturel* »²⁵⁹. Ces phénomènes sont automatiquement placés en dehors de l'ordre de la nature, et le recours au surnaturel est indispensable à leur explication.

Le dictionnaire de Trévoux complique la donne en développant les différents sens accordés à ce terme de prophétie : « [...] *prédiction des choses futures par inspiration divine. [...] signifie aussi, divination par art, ou par hasard* »²⁶⁰. Une manifestation *profane* du phénomène prophétique serait donc admise dans les esprits, tout en étant vraisemblablement considéré comme dépassant les lois de la nature. Le privilège surnaturel des prophéties, dans leurs formes et leurs manifestations, ne fut donc pas cantonné à une référence au divin, et les vérités promulguées par ce biais représentèrent des considérations surnaturelles, mais pas nécessairement divines.

8.1.b. Les prédictions face au monde

L'objet de notre travail n'est pas d'explorer de manière exhaustive l'ensemble des agissements de prétendus prophètes dans cette transition du XVIII^e au XIX^e siècle, mais bien de saisir quelques exemples prouvant leur participation à l'expression du surnaturel dans toutes ses formes, et également à une modification des bornes de la vérité dans les esprits.

²⁵⁸D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XIII, art. *Prophétie*.

²⁵⁹*Ibid.*

²⁶⁰*Dictionnaire universel français et latin*, communément appelé *Dictionnaire de Trévoux*, *op. cit.*, Tome VII, p.14-15.

Nous avons cité dans notre première partie M^{lle} Labrousse qui se prétendait inspirée directement par l'esprit de Jésus-Christ, et qui parcourut le monde pour dispenser ses prophéties et faire œuvre de la plus grande philanthropie. Or, il convient de noter que la position de la prophétesse et la revendication d'une inspiration divine, la dotèrent d'une aura certaine. Il faut garder en tête l'idée d'un enthousiasme relatif au surnaturel se répandant comme une traînée de poudre, car on voit que la rumeur enfle et bâtit une réputation à ces personnages, avant même qu'ils aient prophétisé quoi que ce soit aux personnes qui se trouvent dans l'attente. Prenons par exemple un commentaire à son propos, qui illustre assez bien les modalités d'acquisition de légitimité dans cette sphère si particulière :

« On ne prétend point prononcer ici sur le degré de confiance que méritent des Prédications qu'elle a faites, dit-on, il y a déjà plusieurs années, et qui sont garanties par des personnes qui paraissent dignes de foi. »²⁶¹

Ce personnage est également décrit par l'abbé Grégoire, qui l'a vu de ses propres yeux, comme une femme « *qui se croyait ou du moins se disait la femme de l'Apocalypse ayant la lune sous ses pieds* »²⁶². Il est intéressant de noter que l'expression de ces phénomènes profitent de la composante sociable d'une période où les formes de sociabilité explosent littéralement, et où la mode des salons sert de manière spectaculaire ce genre d'acteurs.

Restons un peu dans l'étude de cet ouvrage de l'abbé Grégoire dans lequel il cite une deuxième femme, peut-être plus connue par la postérité du fait de son lien avec Robespierre : Catherine Théot (1716-1794) :

« Vers le même temps existait une ancienne cuisinière, surnommée Mère de Dieu, mise à la Bastille, pour ses rêveries, sous l'archevêque de Beaumont, et qui, en 1794, fut incarcérée au collège Louis-le-Grand. Son nom, Catherine Théot, fut ensuite changé en Theos, qui en grec signifie Dieu, ou par ses adeptes fanatisés, ou par des intrigants qui de cette supercherie voulaient faire un ressort politique en faveur de Robespierre et de ses projets. On n'en parle ici que parce qu'à cette époque, dans un rapport à la Convention et dans le public, il fut question d'elle et du troupeau de ses adeptes, qui, dit-on, s'élevait à trois ou quatre mille. »²⁶³

²⁶¹ Auteurs divers, *Prophéties concernant la Révolution française, suivies d'une prédiction qui annonce la fin du monde (pour 1899)*, Paris, 1790, p.3.

²⁶² Grégoire (Henri abbé), *Histoire des sectes religieuses*, Paris, Badoin Frères, 1810, rééd. 1828, Tome II, Livre III, p.77-78.

²⁶³ *Ibid.*, p.49.

Cette citation sert particulièrement notre argumentaire dans ses interrogations relatives à l'aura dont ont pu jouir les vérités prophétiques et les prédictions surnaturelles. Il est en effet question ici d'incarcération, de lien avec des intrigues politiques et de véritables cohortes d'adeptes. Nous profitons de cette citation pour faire une brève parenthèse relative à cette question de la politique. Citons pour cela Louis Figuiet qui, dans cette somme consacrée au merveilleux qu'il publie au début des années 1860, écrit : « *L'exaltation nerveuse à laquelle des individus ou des populations sont en proie prend presque toujours le caractère des idées qui occupent le plus les esprits* »²⁶⁴. Il précise ensuite que l'idée politique était « *celle qui agitait toutes les têtes dans les dernières années du dix-huitième siècle* »²⁶⁵. On comprend donc que ce phénomène des prédictions se teinte d'une teneur politique – que ce soit dans son contenu avec la revendication de nombreuses prédictions de la Révolution française, ou par des proximités comme celle dont il est question ici – qui intègre parfaitement la composante surnaturelle, relative aux attentes des esprits de l'époque, au reste des débats agitant les plus hautes sphères du pouvoir. Il faut noter que l'engouement qui peut être voué à certaines manifestations, leur permet parfois de surpasser le degré d'attention accordé à des événements centraux de l'actualité politique, comme se put être le cas avec l'exemple cité par Darnton, de la mort du ministre Vergennes, en 1785, complètement occultée par l'embrasement de la montgolfière de Pilâtre de Rozier et sa mort, lors de sa tentative de traversée de la Manche.

Fermons la parenthèse, et citons une troisième personne que l'on peut intégrer à ce groupe de prophétesses : Marie-Anne Adélaïde Lenormand (1772-1843), qui agit également dans le cadre des événements révolutionnaires. Cette « *fameuse cartomancienne* »²⁶⁶ reçut dans son bureau de voyance des hommes comme « *Marat, Robespierre et Saint-Just* »²⁶⁷. Nous prendrons son exemple dans l'optique d'éclairer ce privilège relatif aux oracles, avec des citations tirées d'un de ses ouvrages, *Les oracles sibyllins*, paru en 1817. On notera par exemple que le titre de sa première partie est celui-ci : « *Un mot à ceux qui nient ce qu'ils ne peuvent concevoir* »²⁶⁸. Argument récurrent chez ce genre d'auteur mais d'une force considérable, puisqu'il relègue ses détracteurs au rang d'impuissants face à une sagesse qui les dépassent, confortant par la même occasion ses soutiens dans l'idée d'une position sage et éclairée.

²⁶⁴Figuiet (Louis), *op. cit.*, p.130.

²⁶⁵*Ibid.*

²⁶⁶Michaud (dir.), *op. cit.*, Tome XXIV, p.137.

²⁶⁷*Ibid.*, p.139.

²⁶⁸Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *Les oracles sibyllins*, Paris, Chez l'auteur, 1817, p.9.

Elle va encore plus loin en s'exclamant, un peu plus loin dans l'ouvrage, « *Ah ! Puisse la vérité, fille de la Raison, préparer les esprits à me concevoir!* »²⁶⁹. Le pas est franchi, puisqu'elle fait de la raison l'outil qui conduira tôt ou tard les esprits récalcitrant sur le chemin de la vérité et de la sagesse, qu'elle incarne. Bien évidemment, ceci participe de cette forme d'élitisme que le surnaturel entretient dans ses manifestations, faisant de ses adeptes des privilégiés face à un monde en retard, et dans l'erreur.

8.2. Les prophéties : entre naturel et surnaturel

Ce rapide panorama des acceptions relatives à ce terme de prophéties et des justifications qu'il a pu susciter ouvre la voie à un raisonnement central dans notre étude, et qui nous a occupé à plusieurs reprises à propos de thématiques diverses : la teneur hybride, entre naturel et surnaturel, de phénomènes bien particuliers, qui témoignent de l'omniprésence du second de ces deux adjectifs. Voyons en quoi cette idée peut rejoindre le thème des prophéties.

8.2.a. Prédications surnaturelles, anticipations réelles

Cette dualité est incontournable, en ce qu'elle précise le moyen le plus fiable d'appréhender le phénomène des prophéties. En effet, il est essentiel de s'éloigner d'emblée d'une définition en faisant un élément marginal d'une sphère de pensées et d'attitudes en décalage avec son époque, et produisant ainsi des effets tout aussi marginaux et déconnectés de la réalité du monde. Ceci représenterait pour nous une grave erreur, car une telle démarche reviendrait à confondre les moyens et les objets. Pour le dire plus simplement, il est évident que le surnaturel ne traite pas que de surnaturel, et ne représente par conséquent pas un élément isolé qui s'autoalimenterait.

Bien au contraire, que ce soit dans son sens originel – avec un prophète dont les agissements visent précisément le monde des hommes – ou dans le sens incarné par les différents exemples cités à la fin de la partie précédente, l'objet des prophéties est clairement le monde réel, et les manifestations attendues et prévues touchent aux aspects

²⁶⁹*Ibid.*, p.34.

les plus concrets de la société. Ceci découle de l'utilité que revendiquent les prophètes, guidés par une philanthropie plus ou moins teintée d'ambition et de recherche de notoriété. Très concrètement, cela se traduit par une revendication *a posteriori* de la pertinence d'une prédiction supposée avoir annoncée au préalable la teneur d'événements dont les hommes ont été les spectateurs.

On le voit de façon très claire chez l'ensemble des prophètes, et Marie-Anne Lenormand en est une bonne illustration, lorsqu'elle écrit, au début de l'ouvrage dont nous avons déjà cité certains passages :

« [...] j'en appelle maintenant aux hommes les plus impartiaux, et qui jugent sans aucune prévention. Ils diront : les Souvenirs prophétiques renfermaient, dans un langage mystérieux, des avertissements qui, mieux compris, pouvaient servir à détourner de bien grands malheurs. »²⁷⁰

Elle fait ici référence à un ouvrage qu'elle avait fait paraître plus tôt, en 1814, dont elle loue à présent les qualités d'anticipation. Et c'est dans cette logique que les prophéties gagnent en aura et en crédibilité, c'est-à-dire dans l'idée d'un secours surnaturel apporté à l'ordre naturel des choses.

Si l'on s'intéresse à un événement majeur qui se déroula avant la parution des deux ouvrages en question, mais qui n'en fut pas moins un objet d'attention très important pour l'auteur, alors on constate assez bien cette cohabitation du naturel et du surnaturel. En effet, la Révolution française fut un des sujets les plus prisés par les prophètes et leurs adeptes, bien souvent dans la revendication d'une prédiction antérieure. Ce fut le cas de M^{elle} Labrousse, entre autres, mais cette idée doit surtout être vue comme un élément constitutif de la recherche des causes de ce qui fut pour certains un véritable cataclysme, notamment du côté de la sphère religieuse.

Ce recours au surnaturel pour expliquer des événements tout ce qu'il y a de plus concrets, peut même prendre des dimensions encore plus importantes, dépassant le simple cadre chronologique de l'époque qui fut le théâtre des événements en question, pour faire rejaillir des prophètes du passé. L'exemple le plus fameux est celui de Nostradamus – qui est par ailleurs un recours perpétuel pour certains dans l'explication de phénomènes historiques traumatisants, comme ce fut encore le cas à propos des années de la domination nazie au XXe siècle – mobilisé dans un souci d'explication des événements révolutionnaires par « quelques dévots de l'illuminisme »²⁷¹, selon Louis Figuier. Ce

²⁷⁰Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *op. cit.*, p.11-12.

²⁷¹Figuier (Louis), *op. cit.*, p.139.

dernier écrit en effet avec ironie que « *le prophète du XVIIe siècle serait bien incomplet dans ses prédictions s'il n'avait pas dit un mot sur un événement aussi grave que la révolution française* »²⁷².

Le privilège surnaturel transparaît encore une fois à travers les potentialités d'explication qu'il sous-entend. Il semble représenter ici un recours diachronique et pertinent, et l'explication du réel par le surnaturel prend tout son sens. Il faut brièvement noter que cette perméabilité fut également décelée par des esprits avides d'en faire leur fonds de commerce, à savoir les charlatans. Une étude complète du charlatanisme serait bien évidemment très intéressante, mais la facette qui nous intéresse ici réside seulement dans l'instrumentalisation de ce flou installé par les prophètes au niveau de cette frontière entre réel et surnaturel. Si l'on prend l'exemple de Casanova, aujourd'hui bien connu, il est intéressant de noter que dans ces *prédictions*, ce dernier reconnaissait ne donner que des réponses qui sous-entendaient des sens divers et par là des interprétations plurielles, afin de ne jamais se tromper²⁷³. Ainsi, « *transmettant des réponses obscures et ambiguës dont il feint de ne pas comprendre le sens, Casanova laisse tout le travail d'exégèse à ses interlocuteurs* »²⁷⁴. C'est dans ces manifestations que transparaît toute la puissance du surnaturel lorsqu'il se mêle au réel et à l'ordinaire, transportant les esprits en attente de réponses dans les gouffres insondables de l'éventuel ou du possible.

L'obscurité des propos, omniprésente et revendiquée, finit de justifier l'intérêt pour le surnaturel et sa supériorité présumée sur l'ordre naturel des choses. On observe ce phénomène chez M^{elle} Lenormand :

« *Dans ces nouveaux Souvenirs, je veux parler en paraboles ; mais elles seront toujours intelligibles pour les vrais croyants. Néanmoins les nuages sous lesquels je cacherai la vérité, ne seront pas assez épais pour que les yeux même les moins exercés ne puissent la découvrir. Aussi je le dis : Ah ! Malheur à qui ne voudra pas comprendre...* »²⁷⁵

On retombe sur les outils privilégiés d'un surnaturel qui garantissent son intelligibilité et sa crédibilité. Un mystère teinté d'élitisme dans sa potentielle compréhension, qui nourrit des représentations relatives à la connaissance supposée de l'avenir par des âmes privilégiées.

²⁷²*Ibid.*

²⁷³Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.218.

²⁷⁴*Ibid.*

²⁷⁵Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *op. cit.*, p.18.

8.2.b. Un bouleversement des clivages

Il faut étendre notre réflexion à des considérations plus générales, en montrant que cette cohabitation du naturel et du surnaturel par le phénomène des prophéties, représente des bouleversements et des modifications de clivages encore plus nombreux.

Nicole Edelman dit à ce sujet que les « *médiums et somnambules sont en effet à l'origine d'interrogations essentielles de physiciens, de philosophes et de médecins sur les limites de l'expérience, du moi, du conscient et de l'inconscient, sur la réalité perçue par les sens humains, sur la nécessité de faire évoluer la raison* »²⁷⁶. Il apparaît donc nécessaire de prendre en considération la facette surnaturelle des problèmes posés à l'Homme dans son rapport au monde, et le fait que les institutions académiques ne suffisent pas à envisager. C'est dans ce même cadre que s'expriment des prophètes que l'on jetterait *a priori*, et par erreur, en dehors du siècle de la raison et du progrès.

Ces interrogations relatives au futur et à l'avenir sont vraies de tout temps, et il est intéressant de noter qu'elles s'expriment aux deux bornes chronologiques de notre étude, avec l'exemple des années 1810 que l'on vient de citer, et le milieu du XVIII^e siècle avec Lenglet de Fresnoy, qui ne parle pas de songes et de visions uniquement dans le but de se prononcer sur la réalité de ces phénomènes :

*« Un grand nombre d'entre eux s'imaginent être favorisés d'apparitions, de Visions et de songes merveilleux ; ils se persuadent même en pouvoir tirer des pronostics pour l'avenir. D'autres craignent d'en avoir. Enfin une autre partie ; et c'est la plus saine & la moins nombreuse y est indifférente. Ces derniers restent tranquilles, sans les délirer ni les craindre. »*²⁷⁷

L'idée selon laquelle les âmes se tourneraient vers l'avenir lorsqu'elles auraient la sensation d'être en position de communication surnaturelle, est déjà présente dans cet ouvrage. L'idée de prédiction voyage d'une sphère à une autre, ne représentant pas un objet monopolisé par une stricte orthodoxie religieuse. Il est d'ailleurs important de voir qu'elle a une influence au cœur de la religion catholique, et qu'elle ne fut pas seulement le centre d'intérêt d'une minorité d'illuminés condamnés par Rome.

Le millénarisme – qui repose sur une croyance eschatologique relative au règne de Jésus-Christ sur Terre, et qui sous-entend une attente, de la part de ses adeptes, d'une régénération finale et attendue, moment d'un retour aux origines – doit être cité dans notre

²⁷⁶Edleman (Nicole), *op. cit.*, p.221.

²⁷⁷Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.i.

problématique. En effet, Catherine Maire a bien montré la façon dont le jansénisme s'était teinté de millénarisme dans la deuxième moitié du siècle, reposant en partie sur « *l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament* »²⁷⁸. Il est très stimulant de voir qu'elle lie ce comportement à la négation d'un contexte dont nous avons déjà parlé *via* cette idée d'un recours au surnaturel dans l'explication du monde. Elle écrit en effet que « *Le jansénisme est une réponse aux dilemmes de la conscience chrétienne à l'âge moderne, confrontée à une nouvelle image du monde, de l'ordre politique et de l'homme, qui pose le problème de la place de Dieu. Où situer Dieu par rapport à une réalité d'ici-bas qui s'explique de plus en plus sans lui* »²⁷⁹?

Le rapport au futur, dont l'instrument prophétique représente un aspect redondant, s'immisce volontiers au sein des débats centraux qui animent le siècle des lumières, de manière plus ou moins réglée ou académique, mais néanmoins systématique. Voltaire lie la prophétie au miracle, dans un article que nous avons déjà mis à profit dans cette étude. Il la définit en effet comme le moyen de justification du miracle, dans la logique de l'institution qu'il présente comme étant la suivante : « *On exige donc que la doctrine soit appuyée par les miracles, et les miracles par la doctrine* »²⁸⁰. Ainsi écrit-il :

« [...] il faut que ces miracles soient annoncés par des prophéties. [...] il faut les avoir entendu annoncer clairement, et les avoir vues s'accomplir réellement. [...] Il est nécessaire que le miracle et la prophétie soient juridiquement constatés par les premiers de la nation. [...] il se peut que la nation soit intéressée à supposer une prophétie et un miracle ; dès que l'intérêt s'en mêle, ne comptez sur rien. [...] Si un miracle prédit n'est pas aussi public, aussi avéré qu'une éclipse annoncée dans l'almanach, soyez sûr que ce miracle n'est qu'un tour de gibecière, ou un conte de vieille. »²⁸¹

L'auteur donne ici toutes les clés de compréhension du phénomène prophétique, puisqu'il en montre les difficultés de compréhension et d'accessibilité, les enjeux et conflits d'intérêts susceptibles d'y être cachés, tout comme l'hypothèse du charlatanisme. Il démontre de la même manière le caractère transversal d'un élément qui traverse les clivages, et trouve sa place partout. Même s'il pointe du doigt un processus religieux, la remise en question relative dont il fait l'objet dans la dernière partie de la citation montre

²⁷⁸Maire (Catherine), *Les jansénistes et le millénarisme : du refus à la conversion*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1 63e année, p.8.

²⁷⁹*Ibid.*

²⁸⁰Voltaire, *op. cit.*, art. *Miracles*.

²⁸¹*Ibid.*

bien le caractère hybride voire polymorphe d'une expression surnaturelle du rapport à l'avenir.

Nicole Edelman a bien montré tout le rôle de ces personnages dans le renversement de conceptions bien établies, et de transformation lente de représentations précises et liées à des objets incontournables de la foi et des croyances des hommes : « *Somnambules et médiums brouillent les distinctions entre réalité et imaginaire, entre vivants et morts, entre homme et femme. Elles bouleversent les limites du surnaturel, nient l'enfer, le diable et la mort* »²⁸².

8.3. Un attrait pour le surnaturel, les vérités fantasmées

Étant posés les différents éléments nous permettant de lier les prophéties aux interactions entre naturel et surnaturel, il convient de préciser notre propos en le centrant autour de la notion de vérité, et de voir ainsi que prophéties et vérités doivent être appréhender ensemble, dans la mesure où les premières représentent une forme de représentations des secondes, dans ce qu'elles ont de plus fantasmées.

8.3.a. La subjectivité du vrai

La vérité doit être définie de manière générale, afin de voir ensuite la part que peuvent prendre les prophéties dans cette définition. Prenons pour cela l'article *Vérité* de l'*Encyclopédie*, dans lequel il est possible de lire :

« *Si la vérité est une conformité de notre pensée avec son objet, elle est donc une particularité ou circonstance de notre pensée ; elle en est donc dépendante, elle ne subsiste donc point par elle-même. S'il n'y avoit point de pensées & de connoissances au monde, il n'y auroit point de vérité.* »²⁸³

Cette réflexion philosophique présente la vérité comme une abstraction qui n'existerait pas en dehors de la pensée de son existence, et pose les jalons d'un processus d'interprétations multiples et personnelles – les vérités religieuses et dogmatiques n'entrent

²⁸²Edleman (Nicole), *op. cit.*, p.13.

²⁸³D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome XVII, art. *Vérité*.

évidemment pas en compte dans ce processus de définition. En effet, l'objet considéré existe bien en dehors de la perception que l'homme peut en avoir, mais la vérité relève de la similarité qui existerait entre l'essence de cet objet et la conception que l'Homme s'en fait. Cette définition pose nécessairement la question d'une possible multiplicité des natures de l'objet, qui sous-entendrait par là une diversité de vérités. Cette idée prend un peu plus de profondeur avec la suite de l'article :

« L'objet avec lequel notre pensée est conforme, est de deux sortes ; ou il est interne, ou il est externe ; c'est-à-dire, ou les choses auxquelles nous pensons ne sont que dans notre pensée, ou elles ont une existence réelle & effective, indépendante de notre pensée. De-là, deux sortes de vérités, l'une interne & l'autre externe, suivant la nature des objets. L'objet de la vérité interne est purement dans notre esprit, & celui de la vérité externe est non-seulement dans notre esprit, mais encore il existe effectivement & réellement hors de notre esprit, tel que notre esprit le conçoit. »²⁸⁴

Cette définition n'est pas sans rappeler celle que l'ouvrage consacre aux *sens*, la distinction des termes internes et externes servant à faire la part des choses entre les vérités relatives uniquement aux conceptions de l'esprit d'une part, et celles se rapportant à des objets existant hors de ses conceptions. L'auteur de l'article décrit les vérités internes comme étant synonymes d'une « *vérité logique, ou de conséquence* »²⁸⁵, en opposition à la vérité externe, qui se veut « *objective ou de principe* »²⁸⁶.

Or, il est évident que le futur, l'avenir, ne représentent pas des objets concrets dans le cadre d'un processus de définition de la vérité. Définir ce qui est vrai dans les suppositions relatives à de tels éléments, relèverait par conséquent d'une vérité interne, dans le sens que lui donne l'article précédemment cité. L'esprit se forge une représentation d'une idée abstraite qui ne relèverait pas d'indices précis émanant d'un objet concret existant hors de sa conception par l'Homme. Le temps est une abstraction, et avec lui le découpage qu'il sous-entend. De la même manière que le passé n'existe que par la manière dont il est véhiculé et transcrit par les acteurs du présent – l'historien est bien placé pour savoir ce genre de choses – le futur relève des représentations qu'ils suscitent, des projets dont il fait l'objet. Par voie de conséquence, il y a potentiellement une diversité de futurs possibles, et autant de vérités leur étant rapportées.

Il convient par ailleurs de lier la notion d'avenir aux fantasmes qu'il incarne. Le projet des lumières, relatif aux sociétés et aux nations, ne représentent qu'une partie des

²⁸⁴*Ibid.*

²⁸⁵*Ibid.*

²⁸⁶*Ibid.*

visions qui se rapportent au devenir de l'humanité. La quête du bonheur est indissociable de telles réflexions en ce qu'elle motive des comportements de natures différentes et des représentations parfois antagonistes, mais dont l'idéal n'en reste pas moins cet accès au bonheur. Jean Ehrard écrivait à ce propos que « *nous ne sommes pas libres de ne pas vouloir être heureux* »²⁸⁷. C'est cette aspiration au bonheur qui conduit à une ramification des moyens mobilisés, le phénomène des prophéties représentant un vecteur surnaturel utile dans une ouverture du chemin vers des vérités fantasmées, et des avenir potentiellement propices à ce bonheur tant ambitionné.

Lorsqu'il est envisagé dans le cadre si particulier qu'est celui du rapport à l'avenir, le *vrai* prend une dimension subjective et personnelle qui renvoie à des représentations incontrôlables et liée à une imagination stimulée par tous les éléments que l'on connaît. En ce sens, le phénomène des prophéties répond à un besoin que l'on pourrait qualifier d'élémentaire, relatif au bonheur, qui consiste à laisser la porte ouverte à une multiplicité de futurs possibles, répondant à chacune des aspirations individuelles par la description énigmatique d'un avenir que chacun interprète de la manière la plus conforme à ses désirs. Dans ce processus, les qualités prétendues surnaturelles du prophète contribue à la légitimité de ses assertions, pouvant paraître *a priori*, à certains, infondées, mais que l'aspect surnaturel contribue à présenter comme probables et même véritables, du point de vue justement de la qualité incompréhensible de ses fondements.

Les vérités sibyllines prennent donc part à la construction d'un panorama bigarré, miroir de l'ensemble des projections qui furent celles des hommes, en rapport avec un avenir qu'ils se forgent parallèlement au projet de société que le contexte fait naître dans leurs esprits. Loin de représenter un phénomène contradictoire, les manifestations surnaturelles participent à cette recherche commune, mais par des biais différents. L'ouvrage d'Auguste Viatte est inévitable dans cette compréhension d'une pluralité d'attitudes relatives à des idéaux communs²⁸⁸.

²⁸⁷Ehrard (Jean), *op. cit.*, p.315.

²⁸⁸Viatte (Auguste), *op. cit.*

8.3.b. Les potentialités prophétiques

Pour bien saisir de quelle manière les prophètes et leurs prédictions participèrent à la définition de la vérité, notamment du point de vue de leurs qualités prétendues surnaturelles, il faut nécessairement se poser la question des acteurs et de leur positionnement précis vis-à-vis de cette idée. En effet, il est impossible d'occulter les potentialités revendiquées par les acteurs de la sphère prophétique dans le cadre d'une conquête de la vérité. Nous allons prendre quelques exemples pour illustrer cette idée.

Pierre Pontard, protecteur de Suzette Labrousse, justifie la publication du *Recueil des ouvrages de la célèbre M^{elle} Labrousse* en ces termes : « [...] je conçus le dessein de la faire imprimer, pour que ceux qui aiment la vérité et la cherchent, puissent y trouver à s'éclairer »²⁸⁹. La prise de position ne souffre pas de doute : aucune hésitation quant au potentiel de vérité résidant dans ces phénomènes. Dans cette extrême fin du XVIII^e siècle, il est assez éloquent de voir employer le verbe *éclairer* en parlant de processus éloignés de la démarche philosophique qui caractérise la période. Cependant, il faut noter une fois encore que les différentes attitudes semblent se rejoindre dans la quête d'un objectif commun, très clairement décrit ici, qui est la quête d'une vérité potentiellement éclairante.

Nous aimons beaucoup rappeler un élément que l'on peut trouver dans cet ouvrage, et qui peut dans le cadre de notre propos présent montrer que cette vérité, ambitionnée par le vecteur prophétique, se trouve potentiellement partout :

« On se rappelle avec admiration une espèce de prophétie de Jean-Jacques Rousseau, dans son *Emile*, livre 3 page 113, où il dit: Je tiens pour impossible que les grandes monarchies d'Europe aient longtemps à durer; toutes ont brillé, et tout ce qui brille est sur un déclin. »²⁹⁰

Quoi de plus parlant que ce croisement des références et des repères, puisqu'on assiste à l'élévation de Rousseau, philosophe emblématique des lumières, en véritable prophète, par un simple processus téléologique.

Si l'on prend l'exemple plus tardif de Lenormand, on retrouve là-aussi une volonté d'éclairer les esprits, mais qu'il faut aborder de manière légèrement différente, puisque les citations suivantes sont écrites de sa propre main : « [...] et je le prédis à vous qui daignerez m'entendre : cette nouvelle production vous étonnera, et finira par subjugu

²⁸⁹Pontard (Pierre), *op. cit.*, p.81.

²⁹⁰*Ibid.*, p.6-7.

certains incroyables du siècle où nous vivons »²⁹¹. Elle ne se contente pas d'une ambition se bornant à apporter sa pierre à l'édification de la vérité, mais se place bien en tant qu'esprit dont les vérités sont capables de *subjugu*er les témoins de ses prophéties. La vérité est une chose, mais dans une période si incertaine du point de vue des dogmes, des croyances et des convictions, il semble important de voir que certains revendiquent, plus qu'une méthode scientifique ou un raisonnement théologique, une sorte de violence inhérente à la véracité de leur propos, comme si cette vérité était capable de frapper les esprits de manière si évidente qu'elle en serait irréversible.

L'auteur poursuit un peu plus loin en définissant plus précisément les cibles qui sont les siennes dans cette démarche de conviction :

*« Il ne s'agit plus, pour convaincre les incroyables, que de s'arrêter aux pages les plus remarquables de mon premier ouvrage ; la vérité, s'y montrant dans tout son éclat, doit frapper nos prétendus esprits forts dont le mérite se borne à douter de tout... »*²⁹²

On passe à une version presque militante de la démarche prophétique. Apporter des lumières nécessaires et inéluctables certes, mais pas seulement. Il faut nécessairement se poser la question de ce que peut révéler une volonté de convaincre les esprits les plus en vue, mais surtout les plus sceptiques. Nous pensons apercevoir en arrière-plan de cette démarche une joute guidée par la sensibilité, motivée par un refus du rationalisme et du scepticisme qui bride les aspirations particulières et dictent des vérités conformes à un certain nombre de normes. La force du fondement surnaturel des prophètes réside également dans cette opposition possible avec ce qui est revendiqué comme rationnel et démontré.

Une fois encore, il faut plus parler d'imbrication que de véritable opposition, car les représentations circulent et s'entremêlent. La divination, souvent confondue avec la prophétie, est un bon exemple illustrant le nécessaire détachement vis-à-vis d'un cloisonnement réducteur, qui séparerait un rationalisme refusant toute manifestation se situant *a priori* hors des lois qui sont celles de son monde d'un côté, et un engouement pour les prophéties, prédictions et divinations, débridé et hors du siècle de l'autre. En effet, un ouvrage récent rappelle un élément important pour nous : « *Diderot admet que certains individus doués d'une prudence exceptionnelle - fondée sur une perception, une capacité de jugement et une mémoire particulièrement aiguës - sont capables de deviner les secrets*

²⁹¹Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *op. cit.*, p.vi-vii.

²⁹²*Ibid.*, p.14.

des hommes d'après leur physionomie, ce qui passe pour un prodige aux yeux des gens ordinaires »²⁹³.

La séparation n'est pas nette et imperméable. Les fondements surnaturels, au sens ici d'extérieurs à ce que semblent être les lois de la nature, garantissent un certain degré de légitimité à des assertions qui contribuent à forger les grandes représentations des hommes, vis-à-vis de ce en quoi ils doivent croire ou ne pas croire, en fonction de ce qu'ils doivent considérer comme vrai ou faux.

²⁹³Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *Op. Cit.*, p.226.

Chapitre 9 – « Croire », quoi, comment et pourquoi ?

Cette troisième partie a été marquée jusqu'ici par l'étude de problèmes relatifs au lien existant entre vérité et surnaturel. A plusieurs reprises, mais sans entrer dans les détails, nous avons évoqué la question de ce en quoi l'Homme pouvait croire, et avec quel degré de conviction. C'est précisément ce qui nous intéressera maintenant, c'est-à-dire une exploration des processus du *croire*, en lien avec un surnaturel qui occupe, comme on pouvait s'y attendre, une place bien particulière dans ce domaine.

9.1. Les motivations du croire

Qu'est-ce que croire, et qu'est-ce que cela implique en termes d'attitudes en fonction des cibles qui sont celles des croyances ? Il est pour nous central de prendre en compte une diversité de comportements relatifs à la croyance, qui représentent un éventail de positionnements en fonction des acteurs d'une part, et des objets de croyances d'autre part.

9.1.a. Polysémie, polymorphisme et subjectivité

Ces trois termes forment pour nous le socle d'interprétation le plus juste pour notre problématique. Il semble en effet inévitable de considérer que la notion de *croire* peut revêtir plusieurs sens, et par-là engendrer des formes de croyances différentes, mais également un nombre d'interprétations et d'appropriations aussi important que le nombre d'esprits concernés. Gabriel Audisio, lorsqu'il s'exprime sur la difficulté du métier d'historien, notamment dans le travail d'interprétation qu'il suscite, écrit : « *un même acte peut être posé par des motivations différentes voire opposées, quand il n'en recouvre pas plusieurs ; le geste peut être polysémique* »²⁹⁴. Ici, l'auteur parle de l'exemple précis qu'est celui de la confession, mais il est évident que cette réflexion peut être étendue à la quasi-totalité des domaines relatifs à l'étude historique. Nous incluons bien évidemment l'objet

²⁹⁴Audisio (Gabriel), *op. cit.*, p.308.

qui nous intéresse, à savoir l'attitude de croyance. Les causes de croyances *a priori* semblables peuvent être différentes voire contradictoires, et l'approche quantitative perd de sa pertinence en de telles matières.

Si l'on s'intéresse à l'article *Crédulité* de l'*Encyclopédie*, cette polysémie transparaît vivement :

« [L'incrédulité] est une foiblesse d'esprit par laquelle on est porté à donner son assentiment, soit à des propositions, soit à des faits, avant que d'en avoir pesé les preuves. Il ne faut pas confondre l'impiété, l'incrédulité & l'inconviction, comme il arrive tous les jours à des écrivains aussi étrangers dans notre langue que dans la philosophie. »²⁹⁵

Il faut garder en tête l'aspect relativement péjoratif que revêt ce terme de crédulité par rapport à celui de croyance par exemple, mais il est tout à fait utile dans notre propos qui fait la part belle aux jeux d'oppositions et d'interactions entre les différentes formes de croyances. On a par ailleurs déjà vu que les adeptes du surnaturel étaient plus volontiers qualifiés de crédules que de croyants. Cette mise en résonance des termes d'impiété, d'incrédulité et d'inconviction, est centrale en ce qui nous concerne, puisqu'elle renvoie directement à la polysémie dont nous parlions juste avant. L'auteur fait en effet référence à trois processus qui relèvent, pour l'un des croyances du *cœur*, pour l'autre des croyances sans examen, et pour le dernier des croyances après vérification²⁹⁶.

Or il est aisé d'entrevoir les différences qui peuvent exister entre les croyances religieuses, les croyances qui reposent sur des objets dont on ne peut pas – ou ne veut pas – vérifier les fondements, et enfin les croyances découlant de raisonnements précis et argumentés. On peut même facilement envisager, et nous l'avons déjà fait au cours de ce mémoire, des oppositions nettes au sein-même de ces catégories.

Ces oppositions relatives aux processus de conviction s'expriment parfois de manière catégorique, comme dans cette phrase de Marie-Anne Lenormand, à propos de la démarche sous-entendue par son ouvrage et les adeptes qu'elle compte révéler par son biais :

« Il est de votre honneur et de votre courtoisie de répondre à mon appel ; le signal est donné : la lutte qui va s'engager entre nous est une guerre à outrance ; que dis-je ? Elle est à mort. »²⁹⁷

²⁹⁵D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome IV, art. *Crédulité*.

²⁹⁶*Ibid.*

²⁹⁷Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *op. cit.*, p.10.

S'adressant directement à ses détracteurs potentiels, qui seraient susceptibles de mettre en doute la croyance dont elle pourrait jouir, elle montre la violence d'une lutte pour la définition légitime de ce qu'est le *croire*. Or ce champ de bataille présente des caractéristiques bien particulières, qui font de cette opposition un phénomène relativement différent des controverses qui toucheraient un objet concret. On comprend assez bien cette idée lorsqu'on s'intéresse justement à la lutte opposant surnaturel et rationnel dans le cadre des croyances, notamment dans les échanges qui se traduisent par une revendication de la véracité de prodiges d'une part, et par une volonté de discréditer voire de tourner en dérision les assertions en question.

Voltaire est pour nous un témoin inestimable lorsque l'ironie se mêle aux débats, et de manière encore plus importante lorsqu'il s'agit de tels objets. On peut se référer à un passage de son *Dictionnaire philosophique* dans lequel il confie ses impressions vis-à-vis de la difficulté de débattre avec les personnes se prétendant possédées, mais également du sort qu'il pense que l'on devrait leur réserver :

« Si vous disputez contre lui, vous aurez infailliblement le dessous ; il vous dira : Le diable est entré chez moi sous une telle forme ; j'ai depuis ce temps-là une colique surnaturelle, que tous les apothicaires du monde ne peuvent soulager. Il y a certainement d'autre parti à prendre avec cet homme que celui de l'exorciser, ou de l'abandonner au diable. »²⁹⁸

Voilà une des armes favorites des adversaires du surnaturel dans le but d'en diminuer l'aspect plausible, ou digne de foi. Les amalgames sont par ailleurs des outils tout à fait efficaces dans ce processus, et ils sont fréquemment utilisés.

Nous terminerons en nuanciant notre propos *via* l'ajout d'une formule susceptible d'étendre nos perspectives : la « *superstition circonstancielle* »²⁹⁹. Il s'agit de l'idée selon laquelle certaines croyances pourraient naître dans les esprits en fonction d'un contexte particulier, et parfois même en contradiction complète avec ce que l'on aurait pu attendre de ces mêmes esprits. L'exemple donné par l'auteur est celui de Diderot, « philosophe *par excellence*, [qui] *pratiqua la bibliomancie lorsqu'il fut enfermé au donjon de Vincennes après son arrestation pour athéisme en 1749, comme il l'a raconté dans une de ses lettres* »³⁰⁰.

²⁹⁸Voltaire, *op. cit.*, art. *Possédés*.

²⁹⁹Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.238.

³⁰⁰*Ibid.*

9.1.b. L'enjeu des croyances

Les conflits ayant un rapport avec la sphère religieuse ont souvent une caractéristique commune, qui est une divergence de point de vue vis-à-vis de la conformité des attitudes avec les dogmes. De manière encore plus importante dans la période qui est la nôtre, combien d'ouvrages paraissent, soit pour dénoncer des pratiques non-conformes, soit pour étendre encore la domination de la religion sur les terres de la croyance ? Or, de la même manière que cette prise de position traduit nécessairement un état de fait relatif aux comportements des fidèles, elle montre également une volonté de perdurer, mais aussi de convaincre les incrédules de ce siècle qui en compte tant. Robert Muchembled lie cette somme d'attitudes au phénomène d' « *éclipse du sacré* »³⁰¹ qui découle selon lui de l'écart existant entre les interdits religieux d'une part, et « *la quête du bonheur, [...] la fascination de l'éphémère, [...] la recherche de plaisirs immédiats qui font leur chemin dans les mondes urbains de la deuxième moitié du XVIII^e siècle* »³⁰².

Ainsi les justifications sont-elles nombreuses, tout comme les tentatives de conviction, et le domaine des croyances devient un terrain incontournable des débats qui agitent le siècle. Prenons un premier exemple avec la préface de l'ouvrage de Nieuwentyt, réédité en 1760, qui contient ce paragraphe :

« *Le but que nous nous sommes proposé dans cet Ouvrage est de convaincre les Athées de la Sagesse, de la Puissance & de la Bonté d'un Dieu, qui a créé & qui gouverne toute la Nature, & de persuader des incrédules, qui, quoi qu'avouant un Dieu ne reconnaissent pourtant pas l'Autorité des Saintes Ecritures, ni que ce Saint Livre a Dieu pour Auteur ; & de montrer par-là à ces deux sortes de Gens le véritable usage qu'on doit faire de la Contemplation de l'Univers.* »³⁰³

La réédition de cet ouvrage prend tout son sens lorsqu'on voit les correspondances fascinantes qui existent avec le contexte de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. L'auteur vise à la fois les *athées* et les *incrédules*, en faisant les deux cibles prioritaires d'un argumentaire qui sonne comme un rappel à l'ordre, une remise des croyances sur les bons rails, dans le but d'orienter de manière conforme à la religion, la *contemplation de l'univers*. La croyance dans la vérité des Écritures dépasse en effet la simple reconnaissance d'une autorité des dogmes, et c'est ce qu'il est indispensable de comprendre ici. Dans un moment de débats synonymes de redécouverte conflictuelle du monde, la croyance en telle ou telle vérité implique des conceptions de l'homme et du monde qui sont

³⁰¹Muchembled (Robert), *op. cit.*, p.180.

³⁰²*Ibid.*

³⁰³Nieuwentyt (Bernard), *op. cit.*, *Préface*.

différentes, et sous-entend des comportements bien concrets du point de vue des autorités, qu'elles soient religieuses, monarchiques ou révolutionnaires.

La cristallisation de ces débats est assez nette avec Buffon et ses échanges de lettres avec le syndic de la faculté de théologie, au milieu du siècle. Nous en avons déjà cité certains passages, notamment à propos de l'obstacle surnaturel que pouvait rencontrer la diffusion du savoir scientifique. Le passage qui suit montre à quel point le débat porte bien plus sur la croyance que sur la démonstration :

« Je déclare, [...] que je crois très-fermement tout ce qui y est rapporté sur la création, soit pour l'ordre des temps, soit pour les circonstances des faits ; et que j'abandonne ce qui, dans mon livre, regarde la formation de la terre, et en général tout ce qui pourroit être contraire à la narration de Moïse, n'ayant présenté mon hypothèse sur la formation des planètes que comme une pure supposition philosophique. »³⁰⁴

On voit que la justification ne porte pas sur les moyens ou les arguments qui auraient pu conduire l'auteur à énoncé une théorie de la formation de la Terre niant les préceptes de la Bible, mais bien sur sa foi personnelle, sur ce en quoi il croit. L'argument surnaturel contourne une nouvelle fois la logique de la preuve, et tout semble se jouer sur cette question de la croyance réelle de l'auteur. De fait, une fois la légitimité des Écritures reconnue, Buffon réduit sa théorie à une *pure supposition philosophique*. L'enjeu réside clairement dans les prétendues foi et croyances des acteurs, les conséquences logiques voulant qu'une non-conformité de leurs écrits avec les dogmes relève de l'incohérence.

Arrêtons-nous à présent sur l'ouvrage un peu plus tardif de l'abbé Fournié, paru en 1801, qui glisse lui aussi sur le terrain des croyances, plaçant les vérités surnaturelles au centre d'un processus d'auto-conviction :

« Et tout en nous mouvant journellement entre nous de cette manière diabolique, dans la fausse persuasion que nous nous démontrons que ce que disent les ministres de Dieu touchant les choses au-dessus des corporelles visibles ne sont que des idéalités, il arrive qu'au contraire nous nous démontrons, quoique sans nous en apercevoir à cause de notre enfoncement dans la déraison des animaux terrestres, que ces mêmes choses sont autant de réalités, et que les prétendues irréalités dont nous accusons les ministres de Dieu ne gissent que dans notre imagination. »³⁰⁵

Ici encore, la croyance dans les vérités religieuses est placée au centre d'une réflexion qui montre bien la crainte relative aux conséquences possibles d'un refus de ces vérités. L'auteur insiste sur les processus de *fausse persuasion*, de démonstration,

³⁰⁴Buffon (Georges-Louis Leclerc de), *op. cit.*, Tome IV, p.xii.

³⁰⁵Fournié (Pierre abbé), *op. cit.*, p.85-86.

dénonçant également les dérives relatives à l'*imagination*, afin de dresser un portrait évident de la foi que méritent les vérités surnaturelles promulguées par les ministres de Dieu.

Cette *éclipse du sacré* dont parle Muchembled est à l'origine d'une bataille dont l'enjeu principal est la définition de la *vraie* croyance, dans un moment où les vérités surnaturelles ne rencontrent « *dans les multitudes, comme chez les hommes instruits, que préjugés ou indifférence* »³⁰⁶.

9.2. L'incroyable, le cru et le croyable

Une fois bien en tête les enjeux sous-entendus par la notion de croyance dans le contexte qui est celui de cette étude, il convient de saisir tout le panel de nuances susceptible de se greffer à cette recherche de la vérité, qui donne naissance à un ensemble de conceptions tout sauf clairement tranchées entre des ignorants dans l'erreur d'un côté, et des esprits savants ayant le monopole du vrai de l'autre.

9.2.a. Croire le vrai et le faux

La première observation qu'il est nécessaire de faire dépasse le simple cadre chronologique de ce mémoire, et relève d'un postulat général : le fait de croire ne se réfère pas de manière automatique au vrai, et il est tout à fait possible de croire aussi fermement en quelque chose d'objectivement vrai que d'objectivement faux. Sous ses airs de lieu commun, cette phrase renvoie aux mécanismes de conviction qui sont donc censés reposer à la fois sur des principes vrais et faux, que ce soit de manière consciente et volontaire, ou simplement par erreur.

Le *Dictionnaire de Trévoux* donne en effet une définition du verbe *croire* qui prend en compte ces deux facettes :

« *Dans le sens vulgaire, c'est être persuadé de la vérité d'une proposition ou d'un fait. Donner son assentiment à une chose que l'on estime vraie, soit après un examen suffisant, soit qu'on ait point, ou qu'on ait mal examiné.* »³⁰⁷

³⁰⁶Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.1.

³⁰⁷*Dictionnaire de Trévoux, op. cit.*, Tome III, p.26.

Le rappel est utile pour nous car il montre la dualité qui entoure cette notion, et se résume en fait à une conformité, ou non, de la croyance à la réalité. La définition continue d'ailleurs en ce sens, le fait de *croire* étant décliné ensuite de manières différentes :

« *Se dit aussi de l'imagination qu'on a qu'une chose est vraie, quoi qu'elle soit fausse. [...] Se dit aussi des opinions qu'on se met dans la tête, fondées sur plusieurs raisonnements et conjectures.* »³⁰⁸

Il est intéressant de noter que l'*Encyclopédie* établit une dichotomie similaire quasiment au mot près³⁰⁹. Cependant, l'article se teinte rapidement d'une touche moralisatrice en relation avec la raison éclairée, outil inégalable :

« *Celui qui croit, sans avoir aucune raison de croire, eût-il rencontré la vérité, se sent toujours coupable d'avoir négligé la prérogative la plus importante de sa nature, et il n'est pas possible qu'il imagine qu'un heureux hasard pallie l'irrégularité de sa conduite.* »³¹⁰

L'auteur va donc plus loin, en insistant sur les processus de vérifications qui doivent nécessairement précéder la croyance. En effet, il énonce le problème causé par le fait qu'un individu trouve la vérité à la suite d'une croyance aveugle et non-maîtrisée, qu'il résume à une négation de *la prérogative la plus importante de sa nature*. Il est très stimulant de voir les représentations véhiculées par le phénomène des croyances dans l'esprit des philosophes, qui y associe nécessairement un examen préalable, une série d'expériences et de raisonnements, qui conduiraient à un juste jugement final. Cette idée est assez bien résumée par une autre phrase de l'article : « *Il serait aussi condamnable de croire sans examen, qu'il le serait de ne pas croire une vérité évidente ou clairement prouvée* »³¹¹.

Or, cette définition semble plus que réductrice à nos yeux et à ceux de différents historiens qui ont eu l'occasion de s'intéresser au phénomène des croyances, surnaturelles ou non. Ainsi, Ulrike Krampfl explore-t-elle ce processus des croyances avec une acuité assez extraordinaire : « *Les figures du croire se déclinent ainsi du croire au non-croire, positions-types entre lesquelles des postures intermédiaires sont possibles. Le croire, au sens le plus fort, apparaît comme adhésion momentanée, comme l'absence de la capacité situationnelle à prendre ses distances d'avec ses propres actes ; déni ou mise en doute, l'expression du non-croire est-elle-même incertaine. Chacun est susceptible d'être entraîné*

³⁰⁸*Ibid.*

³⁰⁹ D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, Tome IV, art. *Croire*.

³¹⁰*Ibid.*

³¹¹*Ibid.*

dans une croyance contre son propre gré »³¹². Citation longue mais pertinente, qui relativise fortement l'aspect très cloisonné accordé aux croyances par les philosophes.

Le fait de croire ne se résume pas à *croire* ou *ne pas croire*, ni au *vrai* contre le *faux*, mais bien à des processus bien plus complexes relevant d'éléments indépendants et individuels, que les dictionnaires semblent prendre en compte, sans pour autant parvenir à sortir d'une dualité réductrice qui insiste inévitablement sur le concept de *faux*. Il faut cependant garder en tête qu'une volonté de saisir le moment et la teneur des croyances relève d'une mission quasi-impossible, que ce soit pour les historiens d'une part, ou les contemporains de ces croyances d'autre part. « *La croyance ne se chiffre pas, et le moment même du croire demeure inaccessible à la raison historique* »³¹³. Il semble également inévitable de prendre toutes les précautions nécessaires à l'évitement de raisonnements simplistes et caricaturaux.

Il faut être d'autant plus prudent lorsqu'on manipule des notions telles que celle de *surnaturel*, car la crédulité prend une toute autre dimension quand elle lui est liée. Voici ce que l'on peut lire à l'article *Crédulité* de l'*Encyclopédie* :

« *Il ne peut y avoir de doute que sur une chose possible ; & l'on est d'autant moins porté à croire le passage du possible à l'existant, que les preuves de ce passage sont plus foibles, que les circonstances en sont plus extraordinaires.* »³¹⁴

Intéressante prise de position que celle-ci, car elle s'inscrit dans une logique tout à fait révélatrice pour nous. Par cette définition, l'auteur entend donc qu'il est d'autant plus difficile de se convaincre d'une idée sur la véracité de laquelle on a des doutes, que les éléments en faveur de cette dernière semblent sortir de l'ordinaire, et par conséquent sembler moins dignes de confiance. Or – et c'est ce qui va nous occuper juste après – ce sont bien les potentialités impliquées par une justification extraordinaire voire surnaturelle qui jouent en faveur de ce passage *du possible à l'existant*.

³¹²Krampl (Ulrike), *op. cit.*, p.233.

³¹³*Ibid.*, p.217.

³¹⁴D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Crédulité*.

9.2.b. Pourquoi croire au surnaturel ?

L'ambiguïté relative aux sources du croire, et leur lien avec le vrai et le faux, pose nécessairement la question de la place du surnaturel dans cette réflexion. En effet, il paraît évident que les bornes du vrai, des croyances légitimes, ne sont pas les mêmes dans les provinces qui trouvent leurs limites hors des lois de la nature. Le surnaturel entretient un rapport particulier avec la vérité, dont certains aspects ont déjà été explorés dans ce mémoire.

Pour commencer avec un ouvrage se situant au tout début de notre période, l'étude des songes et des apparitions par Lenglet de Fresnoy nous est utile dans l'exploration de ce rapport. Ce dernier, dans les toutes premières pages de son recueil, établit d'emblée le lien qui existe entre l'objet de son attention et cette vérité au centre de toute quête intellectuelle : « *en ce genre il ne faut compter que sur ce qui est certain et indubitable. Le probable, le vrai-semblable ne servent ici de rien* »³¹⁵. Pour cet auteur, qui définit et classifie les différentes sortes d'apparitions en fonction de leurs natures et de leurs desseins, il est indispensable de ne traiter que de phénomènes absolument hors de doute, de façon à évacuer les éventuelles parties qui tiendraient seulement du *vrai-semblable*. On comprend ici que le surnaturel peut représenter une quantité de phénomènes considérés comme indubitables par ceux qui les vivent ou les rapportent, constituant ainsi une vérité entière et subjective que d'autres réduisent à une évidente superstition.

On peut également faire un parallèle avec ce que l'on a pu écrire relativement à la force des mystères de la religion. Ils constituent en effet un autre élément qui entre en jeu dans cette élaboration d'une vérité admise et défendue par certains, et qui se trouvent au centre de conflits perpétuels. A la fin du XVIII^e siècle, le chanoine Aymé écrit à propos des objectifs de l'ouvrage qu'il publie :

« [...] de vous montrer la mauvaise foi, et tout ensemble la folie de certains philosophes de nos jours, qui prétendent que l'incompréhensibilité de ces mystères les autorise à ne les point croire, et qui, sur ce prétexte, rejettent toute la Religion chrétienne, comme enseignant des choses incroyables »³¹⁶.

³¹⁵Lenglet de Fresnoy (abbé), *op. cit.*, p.ii.

³¹⁶Aymé (Chanoine), *op. cit.*, p.127.

Le plus important pour nous ici repose sur les derniers mots de cette citation, qui illustrent l'idée de l'auteur selon laquelle l'*incompréhensibilité* des mystères de la religion chrétienne soient réduits à des *choses incroyables*. Or, ce passage de l'incompréhensible à l'incroyable gêne fortement les acteurs en question, en ce qu'il prouve pour eux une méconnaissance des domaines concernés, par la négation à la fois de cet élitisme inhérent au rapport au mystère, mais également des potentialités d'explication future impliquées par le surnaturel.

Nous touchons ici un point absolument central dans cette problématique de *l'incroyable, du cru et du croyable*. Cette idée selon laquelle certaines vérités surnaturelles se résumeraient en fait à des phénomènes inexplicables, est incontournable. Témoignant d'une opposition de plus en plus ferme, synonyme de processus de justifications qui se veulent plus efficaces, cette conception gagne du terrain sur le plan des arguments visant à discréditer les vérités surnaturelles. Ambroise Matignon résume assez bien cette idée, lorsqu'il écrit : « *désormais le miracle n'étant plus que l'inexpliqué, le terme de Surnaturel ne sera lui-même qu'un mot provisoire, pour désigner les phénomènes dont on n'a pas encore découvert la loi dans la nature, mais dont une science plus avancée donnera un jour l'explication en les rapportant à leurs causes* »³¹⁷.

Ici transparaît très clairement l'enjeu soulevé par ces notions d'incroyable et de croyable, à savoir les potentialités réelles contenues dans les phénomènes surnaturels. Représentent-ils des manifestations vraies en elles-mêmes, dont le caractère inexplicable perdurera à jamais du fait d'une essence se situant réellement hors des lois de la nature, ou ne sont-ils en fait qu'un ensemble de choses provisoirement inexplicables, dont les clés de lectures n'apparaîtront que parallèlement aux progrès de l'Homme et à sa connaissance du monde ? Le travail des lumières, dans le prolongement de la révolution scientifique, a en effet amorcé un processus d'explication visant à rendre intelligibles des phénomènes relégués jusque-là aux provinces du merveilleux et du surnaturel, opérant une transition revendiquée de la superstition à la connaissance. Il est évident que de telles découvertes impliquent une vision particulière des potentialités de l'avenir en la matière.

Cependant, il faut noter qu'une réelle bataille semble s'engager autour de la pertinence, ou non, de l'argument d'une incompréhensibilité synonyme de vérité. C'est dans cette logique que certains acteurs de la sphère surnaturelle mettent en avant cet argument, pour eux presque ultime dans la défense de leur position et de leurs agissements.

³¹⁷Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.6.

L'exemple de Marie-Anne Lenormand est tout à fait éloquent à ce sujet :

« Vous direz même, et je me plais à le penser : sous le voile de cette allégorie, il est pourtant des vérités qui frappent nos esprits ; et les plus opiniâtres d'entre vous conviendront avec Boileau que Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. »³¹⁸

L'auteur s'appuie donc ouvertement sur cette ambiguïté entourant la notion de vérité, rappelant pour servir son argumentaire, que certains se sont déjà prononcés sur le fait qu'elle ne se trouvait pas forcément là où on l'attendait le plus. Le jeu entre *vrai* et *vraisemblable* est percutant, et semble assez efficace dans la justification d'attitudes si rapidement condamnées et caricaturées. En effet, l'idée selon laquelle la vérité se dissimulerait derrière les atours les moins académiques est à-même de séduire les esprits dont l'avidité, en termes de connaissance, n'est plus à démontrer.

9.3. Le surnaturel et la fertilité des croyances

Pour clore le développement de ce mémoire, une partie consacrée à une observation importante concernant le lien entre croyances et surnaturel : l'idée de surnature incarne une sphère particulière du champ des représentations au sein de laquelle les croyances s'expriment avec plus de facilité, ne devant faire face qu'à peu d'obstacles. Il ne s'agit pas que d'un raccourci confortable, mais bien d'une conformité de ce cadre avec des attentes, voire des angoisses, auxquelles il répond plus efficacement.

9.3.a. L'être et le paraître : la persistance de croyances surnaturelles

Comme nous avons pu l'observer à propos de la définition du verbe *croire*, le sens donné au terme de *croyance* renvoie à un processus de conviction subjectif, individuel :

« Ce mot signifie proprement la persuasion où l'on est de la vérité d'une chose, d'une proposition quelconque. Le consentement que l'esprit donne à quelque chose. Considéré comme synonyme à foi, il en diffère par sa généralité. »³¹⁹

³¹⁸Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *op. cit.*, p.20.

³¹⁹*Dictionnaire de Trévoux, op. cit.*, Tome III, p.42.

Deux choses à retenir : la première, à laquelle nous nous attendions, qui se rapporte à la présence des notions de *persuasion*, et de *consentement de l'esprit*. La seconde, qui sans être surprenante revêt un sens particulier, se voit dans cette comparaison avec le terme de *foi*. Il s'agit plutôt, en fait, d'une différenciation, d'une volonté de distinction par rapport à l'acception générale de deux termes souvent confondus. Il n'est pas anodin que le *Trévoux* s'attache à distinguer ces deux notions, et on peut y déceler un indice à la fois de l'existence de ramifications au sein du surnaturel, mais également de la hiérarchie que l'on cherche à y greffer. En ce sens, *foi* et *croyances* doivent être distinguées voire opposées, puisqu'elles représentent respectivement aux yeux des autorités religieuses le surnaturel conventionnel d'une part, et le surnaturel dégénéré d'autre part. Il y a le surnaturel que l'on cherche à instituer et à contrôler, et celui que l'on cherche à éliminer car il est incontrôlable. Il peut être intéressant de noter que le terme de *croyance* n'a pas d'entrée dans l'*Encyclopédie*.

Cette définition analysée, le plus important pour nous est de voir que les croyances surnaturelles ont toujours existé du fait de l'hybridation qui s'opère continuellement dans l'esprit des hommes entre ce qui est, et ce qui paraît. Autrement dit, quels que puissent être les outils à sa disposition, l'Homme est libre d'interpréter les phénomènes comme bon lui semble, et le progrès ne représente pas une autorité incontestée, par l'expression d'une science qui se voudrait inébranlable. On trouve dans l'article *Crédulité* de l'*Encyclopédie* quelques phrases gravitant autour de cette notion de *paraître*, et qui mettent en avant la dimension individuelle de la conviction, en tant qu'élément primordial de cet ensemble auquel participent les avatars du progrès, avec l'avancée des connaissances humaines et leur diffusion, ou encore une scientificité qui se veut de plus en plus précise et exigeante :

« Mais il ne s'agit point de ce qui est ou de ce qui n'est pas, il est question de ce qui nous paraît. C'est avec nous mêmes qu'il importe de nous acquiter ; & quand nous serons de bonne foi, la vérité ne nous échappera pas. Il y a le même danger à tout rejeter & à tout admettre indistinctement ; c'est le cas de la crédulité, le vice le plus favorable au mensonge. »³²⁰

La crédulité est ici qualifiée de *vice*, et le contenu de cette définition est très clair. Dans le processus qui est celui de la distinction entre le vrai et le faux, la dimension subjective est centrale. L'auteur insiste en effet sur le fait qu'au-delà de la prise en compte des différentes théories et autres raisonnements scientifiques sur un problème donné, c'est

³²⁰D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *op. cit.*, art. *Crédulité*.

avec son propre esprit qu'il convient de faire la part des choses, en distinguant bien ce qu'il est censé devoir croire et ce qu'il a envie de croire. Une fois la bonne attitude adoptée, il semblerait que l'accès à la vérité ne soit plus qu'une formalité.

Ce qu'il faut retenir ici, c'est qu'il serait réducteur de considérer que le siècle des lumières balaye les croyances et les superstitions de manière totale et immédiate, sans prendre en compte la conscience qu'avaient les philosophes eux-mêmes de l'ambiguïté des processus de conviction, et de la force d'arguments se situant en dehors de la raison qu'ils prônaient, ou contre elle. La bibliographie nous renseigne sur un grand nombre d'exemples qui traduisent la persistance de phénomènes relatifs à ces interactions existant entre ce que la science, la philosophie ou la religion diffusent comme vérité, et la manière dont cette dernière se cristallise dans les esprits.

L'exemple de la perception de la maladie est très intéressant. On note en effet que « *les effets conjugués de l'Eglise et des Lumières* »³²¹ ne réussirent pas à venir à bout, dans certaines régions de France, de croyances bien ancrées comme celle de « *l'origine surnaturelle de la maladie, qui était générale* »³²². Une fois considérée cette pérennité de certaines représentations, on s'étonnera moins du succès de personnages comme Cagliostro ou Casanova, qui brillèrent par leurs prétendues guérisons miraculeuses, ou par le succès d'individus restés moins célèbres mais dont la démarche fut plus sincère, comme Antoine Fabre d'Olivet (1767-1825). Ce dernier développa tout un système autour de ce que l'on appellerait aujourd'hui la musicothérapie³²³, et certains témoignages racontent des guérisons miraculeuses, avec des patients sourds-nés qui recouvrent l'ouïe. Si la maladie possède une origine surnaturelle, rien d'étonnant à ce que la guérison relève également de cette sphère.

Nous pourrions également citer l'exemple un peu plus complexe de la sorcellerie, lié à des représentations bien ancrées au sujet de l'action possible du diable dans le monde des hommes – véritable obsession pour certains jésuites – mais qui doit surtout être appréhendé en ce qu'il montre que « *l'intervention, non seulement possible mais effective, de Satan dans le monde était admise par tous, de haut en bas de l'échelle sociale et intellectuelle* »³²⁴.

Un dernier élément peut-être moins connu, et mis en lumière dans une publication récente, concerne la recherche des trésors cachés dans le monde, qui prend « *en France et*

³²¹Audisio (Gabriel), *op. cit.*, p.316.

³²²*Ibid.*

³²³Fabre d'Olivet (Antoine), *Notion sur le sens de l'ouïe*, Paris, Chez C. Bretin, 1811.

³²⁴*Ibid.*, p.323.

en Europe, une ampleur inédite entre le XVIII^e et le XIX^e siècle »³²⁵. Loin de réduire cela à de la superstition, l'auteur indique que « cette pratique ancienne participe pleinement de la logique économique propre au mercantilisme, fondée sur la richesse métallique dont la quantité globale serait limitée »³²⁶. Le surnaturel se glisse ici dans un domaine où on ne l'attendait pas forcément.

9.3.b. Entre prédisposition et attrait

Les deux éléments que nous présentons dans ce titre tendent à alimenter la réflexion qui est la nôtre au sujet de la fertilité des croyances dans le cadre du surnaturel. Il s'agit en effet de prendre en compte, d'une part l'idée d'une prédisposition des esprits pour le surnaturel qui put être revendiquée, et d'autre part l'attrait réel qu'impliquent le surnaturel et ses manifestations.

Concernant la première de ces deux notions, nous nous attarderons principalement sur l'ouvrage du jésuite Matignon, qui se penche sur cette idée de prédisposition dont nous avons parlé, et qui n'est pas sans rappeler ce que nous avons pu lire au sujet d'une *foi infuse*, au début de ce mémoire. En effet, l'auteur écrit : « Ainsi il faudrait reconnaître dans l'homme des instincts religieux, des facultés religieuses, comme il y a des facultés poétiques ; ce n'est point là un fait transitoire, mais un fait constant et qui se reproduit à toutes les époques »³²⁷. Cet angle de réflexion ne serait pas forcément surprenant s'il ne conduisait pas à cette comparaison avec la poésie. L'auteur rapproche en effet les *facultés religieuses* et *poétiques*, faisant ainsi de la propension des hommes au surnaturel une qualité à la fois individuelle, mais aussi générale et surtout millénaire. L'argument est tout à fait saisissant, puisqu'il sous-entend une sorte de soumission adoubee par le temps, tout en affirmant au passage que l'Homme a toujours eu recours au Surnaturel. Il l'écrit d'ailleurs de manière très explicite quelques pages plus tôt : « Depuis que l'homme se connaît, le Surnaturel est en possession de sa croyance ; sera-t-on reçu à l'exproprier sans fournir contre lui aucune pièce de conviction »³²⁸ ? Il est ici question d'un monopole éternel du surnaturel sur les croyances. L'auteur le présente en effet comme un pilier originel qu'il serait parfaitement inconscient de chercher à ébranler ou à détruire. Une fois

³²⁵Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*, p.197.

³²⁶*Ibid.*

³²⁷Matignon (Ambroise), *op. cit.*, p.46.

³²⁸*Ibid.*, p.37.

encore, les limites de ce raisonnement se voient dans le positionnement de l'auteur vis-à-vis des autres religions, limitant ainsi le surnaturel à l'expression que lui donne la religion qu'il défend : « *Admettez-vous franchement le Surnaturel, vous êtes chrétien, et, pour peu que la logique ou l'instruction ne fassent point défaut, vous ne tarderez pas à être catholique* »³²⁹. Une prédisposition certes, mais pas n'importe laquelle, et surtout à exploiter correctement.

Il semble qu'il y ait une distinction importante à faire entre le surnaturel dans ce qu'il peut avoir de strictement religieux, c'est-à-dire en termes de justification et d'explication des dogmes, et le surnaturel plus hybride, qui regrouperait un ensemble de manifestations situées hors des lois de la nature mais qui ne s'expriment pas nécessairement en suivant le schéma religieux. Et c'est d'ailleurs cette distinction qui incarne le mieux la différence entre l'idée de prédisposition à l'origine des attitudes, et celle d'un simple attrait, plus relatif à la curiosité de l'Homme qu'à la flamme placée en lui par le divin. En effet, si l'on se rappelle des différents phénomènes que l'on a pu citer, que ce soit l'attrait pour les pseudosciences ou pour les prophéties, il est difficile de dire que la curiosité n'ait pas surpassé dans ces domaines une simple foi académique.

Cependant, comme le dit Ulrike Krampl, « *force motrice ambiguë de toute connaissance, la curiosité peut également s'emparer de celui qui la suscite* »³³⁰. Et si l'on garde en tête ce que l'on a pu dire au sujet de l'enthousiasme, il est aisé de comprendre que curiosité, enthousiasme et surnaturel incarnent le triptyque moteur d'un grand nombre de croyances. Il est stimulant de voir comment Voltaire, dans son *Dictionnaire philosophique*, réalise deux choses : d'une part une reconnaissance l'engouement dont ont pu jouir de telles pratiques, et d'autre part un bannissement cet engouement de la période qui est la sienne :

« [...] *C'est grand dommage qu'il n'y ait plus aujourd'hui ni possédés, ni magiciens, ni astrologues, ni génies. On ne peut concevoir de quelle ressource étaient, il y a cent ans, tous ces mystères. Toute la noblesse vivait alors dans ses châteaux. Les soirs d'hiver sont longs ; on serait mort d'ennui sans ces nobles amusements. [...] tout cela était un sujet de conversations inépuisables, qui tenait les esprits en haleine. A présent on joue insipidement aux cartes, et on a perdu à être détrompé.* »

La part de négation est pour nous réellement impressionnante, car ayant disparu en 1778, le philosophe a été un contemporain d'un nombre incroyable de témoins de la persistance de croyances et superstitions, pas réellement étrangères aux possessions, ni à la magie ou l'astrologie. C'est d'ailleurs ces phénomènes qu'il combat, et l'aversion qu'il

³²⁹*Ibid.*, p.2-3.

³³⁰Krampl (Ulrike), *op. cit.*, p.224.

éprouve pour les ténèbres que répandent les superstitions n'est pas apparue par hasard. Lire que les hommes du siècle auraient *perdu à être détrompé* est pour nous très révélateur.

En outre, il est un contemporain de Voltaire incontournable dans ce débat : Casanova. Il serait trop fastidieux ici de revenir sur sa biographie – sujette à controverse de surcroît – mais retenons simplement ce qu'il apporte dans la problématique qui nous occupe maintenant. Une citation tirée de son *Soliloque d'un penseur*, que l'on peut lire dans l'ouvrage collectif que nous avons déjà beaucoup sollicité³³¹, introduit un concept absolument incontournable :

« *Ceux qui croient qu'une dupe ne puisse être qu'un sot sont dans l'erreur, car il ne s'agit que de sottise partielle: voilà pourquoi un homme d'esprit est plus sujet à devenir dupe d'un imposteur qu'un grand sot.* »³³²

Cette idée de *sottise partielle* achève de démontrer toute la force du surnaturel dans l'alimentation et la stimulation des croyances, dans le fond autant que dans la forme. Parlant ici en tant que charlatan assumé et conscient des faiblesses de ses cibles, il met en lumière un élément crucial de notre démonstration : de quelque grandeur d'esprit qu'il puisse être, l'Homme aime être trompé du moment que la tromperie est enivrante et stimulante pour son imagination.

³³¹Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *op. cit.*

³³²*Ibid.*, p.221.

Conclusion

« Quoi qu'il en soit, la question du Surnaturel se retrouve aujourd'hui au fond de toute discussion sérieuse. Il semble qu'on ne peut traiter un sujet de quelque importance sans descendre plus ou moins sur le terrain où elle est établie. »³³³

Lorsqu' Ambroise Matignon écrit ces lignes au milieu du XIX^e siècle, il semble que même une fois évacué l'aspect militant de sa démarche, la vérité lui tende les bras. Peut-être d'une manière différente de celle dont il peut se forger une représentation – c'est-à-dire l'image d'un surnaturel omniprésent et visible en toute chose par les âmes pieuses – et qui placerait plutôt cette notion de surnaturel parmi ces grands piliers de la pensée européenne, sans lesquels on ne peut espérer pouvoir saisir les mécanismes de pensée des hommes du siècle.

Le travail qui s'achève à présent a mis pour nous en lumière une pluralité d'éléments que nous pourrions résumer à trois grands apports. Le premier réside dans la démonstration d'un surnaturel sous-jacent, impliqué dans un nombre extrêmement important de domaines de connaissances et de représentations du monde, et dont la polymorphie et la polysémie justifient sa qualité d'outil, voire de recours. Il ne s'agit pas proprement d'une découverte, mais plutôt d'un rappel insistant sur la définition réelle d'un terme auquel on attachait une série d'éléments imprécis, tout en sachant qu'il devait représenter quelque fondement réel et bien présent. En effet, rien de révolutionnaire dans la présentation de la sphère religieuse comme constitutive et primordiale dans l'histoire culturelle du XVIII^e siècle. Cependant, ramener cette dernière à son fondement originel par l'exploration de ses implications, représente un vrai pas en avant, car la confrontation des débats et controverses à travers le prisme d'un processus de définition du surnaturel conduisant à borner le monde, complexifie l'appréhension des enjeux habituellement associés à cette période de l'histoire.

Le second apport repose précisément sur cette question de la définition. Ce travail sur les sources nous a permis de saisir ce qu'il fallait réellement associé à ce terme de surnaturel, mettant à bas une conception habituelle et réductrice qui fait l'amalgame avec

³³³ Matignon (Abroise), *op. cit.*, p.8.

les concepts de paranormal, de merveilleux ou de fantasmagorique. Que ce soit dans son acception religieuse et dogmatique, ou dans le sens purement étymologique, cette notion ne se limite pas à une diversité de phénomènes marginaux sans le moindre intérêt. Et quand bien même elle se rapprocherait de ces modes d'expression semblant hors du siècle par leur qualité insolite, elle n'en représenterait pas moins un objet d'étude utile et révélateur. En effet, que ce soit à travers l'exemple des prophéties ou des apparitions, il est inévitable de constater que de tels phénomènes participent pleinement à ce processus complexe d'interprétation, d'appropriation voire de réinvention de cette notion en constante évolution qu'est le surnaturel.

Le troisième élément important, en termes de conclusions, se situe dans cet enchevêtrement des influences et des idéaux que nous avons tenté de mettre en avant. En effet, à plusieurs reprises au cours de cette étude, nous avons été amenés à souligner cette question d'un projet commun, ambitionné et mis en pratique de manières différentes. Comme l'avaient démontré certaines de nos conclusions lors d'un travail réalisé autour de la notion d'irrationnel, il semble important de voir que ce qui est régulièrement décrit comme le projet des lumières, incluant des aspirations collectives au bonheur et à la vérité par exemple, ne doit pas être caricaturé et réduit à des manifestations uniformes et réglées, se rattachant de manière automatique aux formes d'expressions dictées par le rationalisme philosophique. Le surnaturel prend en effet toute sa place dans ce processus, que ce soit de manière visible et revendiquée, ou plutôt *via* une expression de phénomènes lui étant profondément liés sans être présentés ou appréhendés comme tels. Le recours au surnaturel dans l'explication du monde, de l'Homme ou de Dieu, participe pleinement de cette dynamique si caractéristique d'une période forte de sa curiosité et de ses innombrables investigations.

Une fois pris en compte ces trois éléments, quelques nuances doivent nécessairement être ajoutées. Il faut garder en tête les limites qui sont celles d'un mémoire, et par conséquent la relativité qu'il faut associer à ses conclusions. Que ce soit d'un point de vue géographique ou chronologique, cette étude n'a pas la prétention d'embrasser l'ensemble du genre humain, et ce depuis la nuit des temps, mais bien un moment ciblé de l'histoire et ses acteurs. Il ne faut cependant pas tomber dans l'excès inverse, et en déduire une sorte d'exclusivité des conclusions, qui empêcherait toute mise en perspective ou tentative de généralisation. En effet, l'étude d'une notion transversale et polysémique comme le surnaturel, induit pour nous un caractère non pas exemplaire, mais général. Autrement dit, le fait que ce mémoire se focalise sur le cas de la France entre 1751 et 1817

n'empêche pas d'étendre les réflexions proposées à des périodes et des espaces différents. Les échos sont pour nous évidents, que ce soit concernant d'autres périodes historiques précises, ou un présent tout à fait lié à ces interrogations relatives à la place de l'homme et son rapport au monde, ou à Dieu. En effet, à une époque où l'individualisme semble avoir été poussé à un point que l'on ne peut ignorer, où l'athéisme gagne progressivement du terrain parallèlement à une modération de la foi dans nos sociétés occidentales, où l'écologie a complètement métamorphosé le rapport de l'homme à la nature, les enjeux sous-jacents à la problématique que nous avons appliquée à cette période de l'histoire semblent pouvoir être transposés de manière efficace. Le rapport à l'autre, au monde et au divin, représente autant d'implications qui ne peuvent être circonscrites à une époque donnée, mais qui embrassent l'ensemble de l'humanité et de son histoire, en ce qu'elles dictent un nombre incalculable d'attitudes et de représentations aussi centrales que révélatrices.

Il nous faut nous arrêter sur un terme de l'intitulé de cette étude : l'idée de recours. Ce fut en effet une clé de lecture très importante des phénomènes visibles dans les sources mobilisées, et l'aspect mécanique qui découle d'une telle notion dans l'explication des attitudes en question est pour nous très pertinent. Nous avons en effet à plusieurs reprises mis en lumière la force impliquée par l'argument surnaturel en général, dans ses capacités de vecteur d'explication, tout comme dans l'autorité qu'il pouvait en tirer. Cette conclusion est pour nous centrale, car elle montre un des éléments principaux qui semble devoir être tirés de ce travail. La notion de recours n'est pas anodine, car elle dévoile des mécanismes relatifs à la position de l'Homme face à l'inexpliqué ou l'inconnu, voire l' inexplicable ou l'inconnaissable, montrant ainsi que le réflexe n'est pas toujours celui de l'investigation ou de la connaissance par les outils de la raison et de l'esprit, mais bien souvent une sorte de reconnaissance soumise, comme si l'Homme rattachait à une catégorie identifiée des connaissances humaines, tout ce qu'il pensait ne jamais pouvoir sonder.

Si l'on va un peu plus loin concernant les perspectives ouvertes par ce mémoire, il faut nécessairement aborder la question de la méthodologie, ou plutôt des objets de recherche. Suivant la logique qui fut déjà la nôtre lors de la constitution d'un premier mémoire se référant à la notion d'irrationnel, nous avons placé au centre de notre réflexion un thème volontairement choisis par son aspect non pas véritablement insolite, mais bien suspect, en tout cas dans le cadre chronologique qui était le nôtre. Il n'est pas question ici d'originalité, ou d'une simple volonté de sortir de l'ordinaire, mais bien d'une prise de

position très claire. Notre conception de l'histoire ainsi que de la manière dont elle doit être abordée et transmise, nous a conduits à consacrer cette étude à un terme que nous savions central – et dont l'importance nous a été confirmée dès les prémices de l'exploration des sources – mais qui n'en était pas moins écarté de l'étude historiographique d'une période déjà caractérisée de manière tranchée, et paraissant inébranlable. Nous ne prétendons pas par ailleurs renverser les conceptions académiques de moments de l'histoire retranscrits de manière scientifique et incontestable, mais seulement rappeler par la mobilisation d'un terme paraissant *a priori* en décalage, qu'aucune hiérarchie ne doit être établie quant à l'intérêt historique de tel ou tel élément. Il est pour nous incontournable que le travail de l'historien ne soit pas modelé et orienté uniquement par des représentations bien ancrées et des schémas préétablis, mais que celui-ci s'écartent des sentiers bien tracés afin d'explorer de nouveaux itinéraires, ou d'établir des jonctions entre des chemins diversement empruntés et inégalement entretenus.

En cela, l'étude de cette notion de surnaturel nous a permis d'opérer cette jonction entre des éléments de l'histoire nécessairement placés au centre de toute réflexion consacrée à l'époque considérée, et un ensemble de phénomènes et d'attitudes moins connus et mobilisés de manière très sporadique. L'enjeu était entre autres de montrer que certains incontournables de l'histoire ne sont pas plus inévitables que d'autres facettes aussi utiles que méconnues. Les attentes qui sont les nôtres, tout comme celles qui animent les historiens s'attachant à définir et explorer des phénomènes tels que l'illuminisme, l'ésotérisme ou le préromantisme, reposent principalement sur une future prise en compte de phénomènes que l'on doit cesser de considérer comme simplement marginaux. Loin de nous l'idée de souhaiter une substitution d'un paradigme obscur et surnaturel au modèle philosophique et éclairé qu'a retenu la postérité, mais notre aspiration résiderait plus dans une reconsidération de cette univocité terne et académique qui prend trop souvent le pas sur la réelle richesse de cette période, qui repose sur une série d'imbrications, d'échanges et d'enchevêtrements.

Nous terminerons par une observation relative au terme de *marge*, dont la connotation réductrice nous apparaît plus que saisissante. Rattachée à l'esprit des lumières, elle semble se résumer justement à des phénomènes marginaux, automatiquement associés à une sphère extérieure presque hors du temps, dont l'expression relèverait d'attitudes parasites qui ne mériteraient pas l'intérêt attaché à une somme de comportements considérée comme représentative. Or, notre bataille se déroule précisément sur le terrain de la réhabilitation des marges en tant qu'espaces réels et nécessairement utiles, qui ne doivent

leur isolement qu'à la représentation postérieure véhiculée par l'histoire dans l'esprit des Hommes. Ce que l'on appelle *marges* représente en fait une série d'éléments tout aussi utiles à la compréhension de ce moment de l'histoire si complexe qu'est le passage du XVIII^e au XIX^e siècle, que les grands thèmes imposés comme piliers représentatifs et univoques de cette période. Nous terminerons par une citation qui illustre cette idée qui nous est chère :

« Quoi qu'il en soit, l'analyse des marges problématise et complexifie nos analyses de la notion même de Lumières. Elle remet en cause nos certitudes critiques, elle secoue nos conformismes idéologiques, elle nous oblige à repenser continuellement notre rapport au passé et nous rappelle que l'histoire culturelle de la deuxième moitié du XVIII^e siècle est faite aussi de contradictions et de chevauchements, parfois paradoxaux, qu'une tradition historiographique a eu souvent tendance à dissimuler. »³³⁴

³³⁴ Masseau (Didier) (dir.), *Les marges des Lumières françaises (1750-1789)*, Genève, Droz, 2004, p.16.

Sources

- *Dictionnaire universel français et latin*, communément appelé *Dictionnaire de Trévoux*, Paris, 1771 (5^e édition) (1^{ère} éd. 1704) (Bibliothèque Nationale de France, Gallica)
- Auteurs divers, *Prophéties concernant la Révolution française, suivies d'une prédiction qui annonce la fin du monde (pour 1899)*, Paris, 1790 (Bibliothèque Municipale de Grenoble, O.1206)
- Aymé (chanoine), *Les Fondements de la foi, mis à la portée de toutes sortes de personnes, ouvrage principalement destiné à l'instruction des jeunes gens qui sont à la veille d'entrer dans le monde*, Paris, Onfroy, 1807 (1^{ère} éd. 1775)
- Buffon (Georges-Louis Leclerc Comte de), *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du cabinet du Roy*, Paris, De l'Imprimerie Royale, 1760 (1^{ère} éd. 1749) (BMG, C.1749)
- Courcelles-Labrousse (Suzette), *Discours prononcés par la citoyenne Courcelles-Labrousse*, Grenoble, 1792 (BMG, O.1328)
- D'Alembert (Jean Le Rond), Diderot (Denis) (dir.), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, 1751-1765. (BNF, Gallica)
- D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *Correspondance entre Mme de B... (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde d'Orléans, duchesse de Bourbon) et Mr R... (Ruffin) sur leurs opinions religieuses*, Barcelone, 1812 (BNF, Z.9643)
- D'Orléans (Louise-Marie-Thérèse-Bathilde), *Opuscules, ou pensées d'une âme de foi sur la religion chrétienne pratiquée en esprit et en vérité*, Barcelone, 1812 (BNF, Z-9643)
- Fabre d'Olivet (Antoine), *Notion sur le sens de l'ouïe*, Paris, Chez C. Bretin, 1811 (BNF, Gallica)
- Forbin (Gaspard François Anne de), *Accord de la foi et de la raison ; dans la manière de présenter le système physique du monde et d'expliquer les différents Mystères de la religion*, Cologne, 1757 (BMG, F.19560)
- Fournié (Pierre abbé), *Ce que nous avons été, ce que nous sommes et ce que nous deviendrons*, Londres, Dulau et Co, 1801 (BNF, 8-T-10712)

- Gilibert (Jean-Emmanuel), *Abrégé du système de la nature de Linné*, Lyon, Chez Matheron et C^{ie}, 1802 (BNF, S-9738)
- Grégoire (Henri abbé), *Histoire des sectes religieuses*, Paris, Badoin Frères, 1810, (rééd. 1828) (BNF, H-11284)
- Lenglet de Fresnoy (abbé), *Recueil de dissertations sur les apparitions, les visions et les songes*, Paris, chez Noël Leloup, 1751 (F 17028)
- Lenormand (Marie-Anne Adélaïde), *Les oracles sibyllins*, Paris, Chez l'auteur, 1817 (BNF, NUMM-74003)
- Mercier (Louis-Sébastien), *Tableau de Paris*, édité par Jean-Claude Bonnet, Paris, Mercure de France, 1994 (1^{ère} éd. 1781)
- Nieuwentyt (Bernard), *L'existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature*, Amsterdam, Chez Arkstee, Nouvelle édition, 1760 (1^{ère} éd. 1715) (BNF, D2-1201)
- Pontard (Pierre), *Recueil des ouvrages de la célèbre M^{elle} Labrousse*, Bordeaux, Brossier, 1797 (BNF, 8-LD4-6887)
- Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, avec préface, avertissements, notes, etc. par M. Beuchot, Paris : Werdet et Lequien fils, 1829 (1^{ère} éd. 1764) (BNF, NUMM-37533)

Sources secondaires (Hors-période) :

- Figuiet (Louis), *Histoire du merveilleux dans les temps modernes*, Paris, L. Hachette et C^{ie}, 1861.
- Matignon (Ambroise), *La question du surnaturel : ou la grâce, le merveilleux, le spiritisme au XIXe siècle*, Paris, Adrien le Clere, 1863.

Bibliographie

Manuels et instruments de travail :

- Bély (Lucien) (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime : royaume de France : XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 2010.
- Biard (Michel), Dupuy (Pascal), *La Révolution française. Dynamiques, influences, débats, 1787-1804*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Bonzon (Anne), *La religion dans la France moderne : XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Hachette supérieur, 2008.
- Delon Michel (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997.
- Jessenne (Jean-Pierre), *Histoire de la France : Révolution et Empire, 1783-1815*, Paris, Hachette, coll. Carré Histoire, 1993.
- Lemaître (N.), *Dictionnaire culturel du christianisme*, Paris, Cerf-Nathan, 1994.
- Mazauric (Simone), *Histoire des sciences à l'époque moderne*, Paris, Armand Colin, 2009.
- Michaud (dir.), *Biographie universelle ancienne et moderne*, Chez A. Thoissier Desplaces, Paris, 1843-1855(BNF , Gallica).

Ouvrages spécialisés :

- Audisio (Gabriel), *Les français d'hier : des croyants. XV^e-XIX^e siècle*, Paris, A. Colin, 1996.
- Bardet (Jean-Pierre), Foisil (Madeleine) (dir.), *La vie, la mort, la foi, le temps : mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, PUF, 1993.
- Beaurepaire (Pierre-Yves), *Le mythe de l'Europe française au XVIII^e siècle*, Paris, Autrement, 2007.
- Belmont (Nicole), *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973.

- Boudet (Jean-Patrice), Faure (Philippe), Renoux (Christian) (dir.), *De Socrate à Tintin : anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours : actes du colloque d'Orléans, 8 et 9 juin 2006*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011.
- Bouteiller (Marcelle), *Chamanisme et guérison magique*, Paris, PUF, 1950.
- Caffiero (Marina), *La fabrique d'un saint à l'époque des Lumières*, Paris, Editions de l'EHESS, 2006.
- Chartier (Roger), *les Origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Le Seuil, 1990.
- Chaunu (Pierre), *La mort à Paris, XVI^e, XVII^e, XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1978.
- Cottret (Monique), *Jansénisme et lumières : pour un autre XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Cousin (Bernard), *Le miracle et le quotidien : les ex-voto provençaux, images d'une société*, Aix-en-Provence, Universités de Provence, 1983.
- Darnton (Robert), *La fin des Lumières: le mesmérisme et la Révolution*, traduit de l'américain par Marie-Alyx Revellat, Paris, Perrin, impr. 1984.
- De Saint-Félix (Jules), *Aventures de Cagliostro*, Paris, Hachette, 1854.
- Delon (Michel), *L'idée d'énergie au siècle des lumières*, Paris, PUF, 1988.
- Delumeau (Jean), *L'Aveu et le pardon : les difficultés de la confession, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1990.
- Delumeau (Jean), *La peur en Occident : XIV^e-XVIII^e siècles : une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1988
- Delumeau (Jean) (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.
- Delumeau (Jean), *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Fayard, 1983.
- Deprun (Jean), *La philosophie de l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1979.
- Dermenghem (Émile), *Joseph de Maistre mystique*, Paris, La Colombe, 1946.
- Derré (Jean-René) (dir.), *Civilisation chrétienne : approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions Beauchesne, 1978.
- Drévuillon (Hervé), *Lire et écrire l'avenir : l'astrologie dans la France du Grand siècle (1610-1715)*, Seyssel, Champ Vallon, 1996.

- Ducos (Théodore Paul Emile), *La mère du duc d'Enghien*, Paris, Plon, 1900
(Bibliothèque Municipale de Lyon Part-Dieu, 371859).
- Edelman (Nicole), *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France : 1785-1914*, Paris, A. Michel, 1995.
- Ehrard (Jean), *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, éd. 1970
- Fabre (Jean), *Lumières et romantisme : énergie et nostalgie, de Rousseau à Mickiewicz*, Paris, Klincksieck, 1980.
- Fabry (Jacques), *Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817), Ésotérisme chrétien et prophétisme apocalyptique*, Peter Lang, 2003.
- Faivre (Antoine), *L'ésotérisme*, Paris, PUF, que sais-je, 2007 (4^e éd.).
- Faivre (Antoine), *L'Ésotérisme au XVIIIe siècle : en France et en Allemagne*, Paris, Seghers, 1973.
- Faivre (Antoine), *Kirchberger et l'illuminisme du dix-huitième siècle*, La Haye, M. Nijhoff, 1966.
- Faivre (Antoine), *Mystiques, théosophes et illuminés au siècle des Lumières*, Hildesheim-New York, G. Olms, 1976.
- Faivre (Antoine), *Philosophie de la nature : physique sacrée et théosophie : XVIIIe-XIXe siècle*, Paris, A. Michel, 1995.
- Favre (Robert), *La Mort au Siècle des lumières*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1976.
- Febvre (Lucien), *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1968.
- Grenet, Jodry, *La littérature du sentiment au XVIIIe siècle*, Paris, Masson et Cie, 1971.
- Grjebine (André), *Le défi de l'incroyance*, Paris, La Table Ronde, 2003.
- Gusdorf (Georges), *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, Payot, Paris, 1972.
- Gusdorf (Georges), *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976.
- Hampson (Norman), *Histoire de la pensée européenne. 4, Le siècle des lumières*, traduit de l'anglais par Françoise Werner et Michel Janin, Paris, Édition du Seuil, 1972.

- Harrison (Peter), *Miracles, Early Modern Sciences and Rational Religion*, in *Church History* 75/3, 2006, p.493-510.
- Hazard (Paul), *La crise de la conscience européenne :1680-1715*, Paris, Librairie générale française, Fayard, 1994.
- Hazard (Paul), *La pensée européenne au XVIIIe siècle*, Paris, Arthème Fayard, 1979.
- Jacot Grapa (Caroline), Jacques-Lefèvre (Nicole), Seité (Yannick)... [et al.], *Le travail des Lumières : pour Georges Benrekassa*, Paris, Champion, 2002.
- Jacques-Chaquin (Nicole) et Houdard (Sophie), dir., *Curiosité et libido sciendi de la Renaissance aux Lumières*, [publ. par le] Centre de recherche LIDISA, Littérature et discours du savoir, Fontenay-aux-Roses, ENS éd., 1998, 2 vol.
- Jacques-Lefèvre (Nicole), Leca-Tsiomis (Marie), dir., *Écriture, identité, anonymat de la Renaissance aux Lumières* (actes du colloque, Paris X-Nanterre, juin 2006, organisé par le Centre des sciences de la littérature française), Nanterre, Université Paris X , 2007.
- Krampfl (Ulrike), *Les secrets des faux sorciers : police, magie et escroquerie à Paris au XVIII^e siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 2012.
- Lagrée (Michel) (dir.), *Choc et ruptures en histoire religieuse*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.
- Le Forestier (René), Av.-propos d'A. Faivre, *La Franc-maçonnerie occultiste au XVIIIe siècle et l'ordre des élus Coëns*, Paris, Arché, 2010.
- Lebrun (François) (dir.), *Histoire de la France religieuse, Tome 2, Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières*, Paris, Seuil, 1988.
- Maire (Catherine), *De la cause de Dieu à la cause de la Nation : le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998.
- Maire (Catherine), *L'abbé Grégoire devant les prophétesses*, in *Rivista di Storia del Cristianesimo* IV, 2, 2007, p.411-429.
- Maire (Catherine), *Les jansénistes et le millénarisme : du refus à la conversion*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1 63^e année, p. 7-36.
-
- Maire (Catherine), *Les jansénistes et le millénarisme : du refus à la conversion*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2008/1 63^e année, p7-36.
- Malraux (André), *Le surnaturel*, Paris, Gallimard, 1977.

- Masseau (Didier) (dir.), *Les marges des Lumières françaises (1750-1789)*, Genève, Droz, 2004.
- Matucci (Mario), dir., *Lumières et illuminisme : actes du Colloque international* (Cortona, 3-6 octobre 1983), textes réunis par Mario Matucci ; Université de Pise, Istituto di lingua e letteratura francese ; Université d'Angers, Centre de recherches sur l'Europe du XVIIIe siècle ; Université de Clermont II, Centre de recherches révolutionnaires et romantiques. Pisa, Pacini, 1985, 276 p.
- Mauzi (Robert), *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Milliot (Vincent), *Cultures, sensibilités et société dans la France de l'Ancien Régime, XVIe-XVIIIe siècle*, Sedes, Campus, 1997.
- Minski (Alexander), *Le préromantisme*, Paris, Armand Colin, 1998.
- Morelle (Fr.), *Les idées religieuses de Kant en 1755-1760*, in *Revue néo-scholastique de philosophie*, 31^e année, Deuxième série, N°23, 1929. p. 280-308.
- Mortier (Roland), *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969.
- Muchembled (Robert), *Société, cultures et mentalités dans la France moderne, XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris, A. Colin, 1990.
- Muchembled (Robert), *Sorciers, justice et société aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Image, 1987.
- Perez (Stanis), *La mort des rois : documents sur les derniers jours de souverains français et espagnols, de Charles-Quint à Louis XV*, Grenoble, J. Million, 2006.
- Porset (Charles), *Politique de la folie. Les Philalèthes et le Convent de Paris. Contribution à l'histoire de l'ésotérisme à la veille de la Révolution française*, Paris, Champion, 1995.
- Riffard (Pierre-A.), *L'ésotérisme. Qu'est-ce que l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, Robert Laffont, 1990.
- Roche (Daniel), *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.
- Roche (Daniel) (dir.), *Le monde des Lumières*, Paris, Fayard, 1999.
- Roche (Daniel), *Le siècle des Lumières en province : académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, Paris, édition de l'EHESS, 1989.
- Seguin (Maria Susana), *Science et religion dans la pensée française du XVIIIe siècle : le mythe du déluge universel*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- Soboul (Albert), *La Civilisation et la Révolution française*, 3 t., Paris, 1970.

- Sorrel (Christian) (dir.), *Éducation et religion, XVIIIe-XXe siècles*, actes de la XIIIe Université d'été d'histoire religieuse, Paris, 10-13 juillet 2004, impr. 2006.
- Starobinski (Jean), *L'invention de la liberté (1700-1789)*, suivi de *Les emblèmes de la Raison*, Paris, Gallimard, 2006.
- Vauchez (André), *Saints, prophètes et visionnaires : le pouvoir surnaturel au Moyen-Age*, Paris, Albin Michel, 1999.
- Versailles (André) (dir.), *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Paris, Complexe, 1994.
- Viatte (Auguste), *Les sources occultes du romantisme : illuminisme, théosophie : 1770-1820*, Paris, 1928, t. 1, Le Prérromantisme ; t. 2, La génération de l'Empire (rééd. Paris, Champion, 1965(9), rééd. 1969).
- Vivenza (Jean-Marc), *La « Sophia » et ses divins mystères*, Paris, Arma Artis, 2009.
- Vivenza (Jean-Marc), *La prière du coeur selon Louis-Claude de Saint-Martin dit le Philosophe inconnu*, Paris, Arma Artis, 2007.
- Yates (Frances Amelia), *Giordano Bruno et la tradition hermétique* (avant-propos de A. Faivre), Paris, Dervy, 1996.

Table des matières

Remerciements	4
Sommaire	5
Introduction	6
PARTIE 1 - LE SURNATUREL, PRIVILEGE DIVIN ?.....	13
CHAPITRE 1 – UNE FOI SURNATURELLE PAR ESSENCE.....	14
1.1. Qu’est-ce que la foi ?.....	14
1.1.a. Acceptions générales	14
1.1.b. Dieu et la foi.....	16
1.2. La légitimité d’une hiérarchie.....	18
1.2.a. La supériorité divine.....	18
1.2.b. Les ramifications temporelles	21
1.3. Raison naturelle et foi surnaturelle : de l’opposition à la conciliation.....	23
1.3.a. Contre la foi surnaturelle	24
1.3.b. Concilier foi et raison.....	25
CHAPITRE 2 – CONNAITRE LE DIVIN, UNE IMPOSSIBLE QUETE ?.....	29
2.1. Les mystères de Dieu, fondements inébranlables	29
2.1.a. L’explication par le mystère	29
2.1.b. Le mystère, la conduite et la morale.....	31
2.2. La nécessité d’une croyance aveugle.....	34
2.2.a. Le cœur face aux limites de la raison	34
2.2.b. Soumission et croyance.....	36
2.3. La relation à Dieu : vivre, mourir	38
2.3.a. Vivre dans la connaissance de Dieu	39
2.3.b. La mort et la grâce	41
CHAPITRE 3 – L’INTERIORISATION DE LA FOI :	44
3.1. Les motivations illuministes.....	44
3.1.a. La relation privilégiée au divin.....	44
3.1.b. Le rôle des théosophes et leur perception par les autres.....	46
3.2. Entre foi et croyance : la foi intime	49
3.2.a. Foi et imagination.....	49
3.2.b. Foi, pureté et purification.....	51
3.3. Intercesseurs et témoins privilégiés	53
3.3.a. Expliquer le privilège	54
3.3.b. Vivre le privilège	56
PARTIE 2 - COMPRENDRE LA NATURE, CONCEVOIR LE SURNATUREL.....	59
CHAPITRE 4 – EXPLIQUER LA NATURE, ADMETTRE LE SURNATUREL.....	60
4.1. Borner le surnaturel, exclure le surnaturel.....	60
4.1.a. Le réflexe sensible.....	60
4.1.b. L’explication surnaturelle	62
4.2. Le surnaturel prouvé par la science	65
4.2.a. Expérience naturelle, impression surnaturelle	65
4.2.b. Surnaturel et raisonnement scientifique	67
4.3. Naturel, préternaturel et surnaturel.....	70
CHAPITRE 5 – LA CREATION DU NATUREL	73
5.1. L’origine surnaturelle fondatrice	73
5.1.a. La nature, ou l’œuvre de Dieu	73
5.1.b. Mission et investigation : l’homme face à ses origines	75
5.2. L’évidence de la création divine : entre raison et sensibilité	78
5.2.a. L’évidence sensible	78
5.2.b. Théoriser l’évidence.....	80

5.3. Complexifier le surnaturel : définir le Créateur.....	83
5.3.a. Une unité des causes nécessaires.....	83
5.3.b. Quelle unité ?.....	85
CHAPITRE 6 – LA NATURE, THEATRE DU SURNATUREL.....	89
6.1. Surnaturel, naturel et miracle.....	89
6.1.a. Miracle et nature.....	89
6.1.b. Implications surnaturelles.....	91
6.2. Une perméabilité de la frontière entre naturel et surnaturel.....	94
6.2.a. Le rapport à l'inhabituel.....	94
6.2.b. Des pratiques diversement ancrées.....	96
6.3. Des anges aux fantômes, une essence hybride.....	98
6.3.a. Une hybridation de la tradition.....	99
6.3.b. Une présence surnaturelle ?.....	101
PARTIE 3 - LA VERITE AUX PRISES AVEC LE SURNATUREL.....	104
CHAPITRE 7 – SCIENCE NATURELLE ET CROYANCE SURNATURELLE.....	105
7.1. Découverte et tradition : deux formes de surnaturel face à la science.....	105
7.1.a. Une science enthousiasmante.....	105
7.1.b. L'obstacle surnaturel.....	108
7.2. La perception « magique » de la science.....	110
7.2.a. Science, progrès et surnaturel.....	110
7.2.b. L'illustration par le magnétisme animal.....	113
7.3. L'exclusivité d'outils inefficaces face au surnaturel.....	115
7.3.a. Conception scientifique, démarche empirique.....	115
7.3.b. Le monopole des sens.....	118
CHAPITRE 8 – LES VERITES SIBYLLINES.....	121
8.1. Le privilège des oracles.....	121
8.1.a. Prophètes et prophéties : le surnaturel en action.....	121
8.1.b. Les prédictions face au monde.....	123
8.2. Les prophéties : entre naturel et surnaturel.....	126
8.2.a. Prédications surnaturelles, anticipations réelles.....	126
8.2.b. Un bouleversement des clivages.....	129
8.3. Un attrait pour le surnaturel, les vérités fantasmées.....	131
8.3.a. La subjectivité du vrai.....	131
8.3.b. Les potentialités prophétiques.....	134
CHAPITRE 9 – « CROIRE », QUOI, COMMENT ET POURQUOI ?.....	137
9.1. Les motivations du croire.....	137
9.1.a. Polysémie, polymorphisme et subjectivité.....	137
9.1.b. L'enjeu des croyances.....	140
9.2. L'incroyable, le cru et le croyable.....	142
9.2.a. Croire le vrai et le faux.....	142
9.2.b. Pourquoi croire au surnaturel ?.....	145
9.3. Le surnaturel et la fertilité des croyances.....	147
9.3.a. L'être et le paraître : la persistance de croyances surnaturelles.....	147
9.3.b. Entre prédisposition et attrait.....	150
Conclusion.....	153
Sources.....	158
Bibliographie.....	160
Table des matières.....	166

RÉSUMÉ

Combien de termes croît-on maîtriser dans leur pluralité de significations et de contextes d'expression, les employant ainsi de manière sereine et régulière ? Dans quelle proportions sommes-nous cependant dans l'erreur quant à leurs réels sens et implications ? Cette interrogation est pour nous incontournable lorsqu'elle concerne des termes volatiles renvoyant à des éventails de représentations variées et parfois antagonistes, comme celui qui est précisément placé au cœur de cette étude : celui de surnaturel. Il est évident de percevoir la quantité d'*a priori* et de fausses interprétations qu'implique un objet dont la définition se veut souvent imprécise, et véhicule une somme de chimères et de fantasmes individuels. Mis en parallèle avec le moment précis de l'histoire européenne qui correspond à la transition entre les XVIII^e et XIX^e siècle, l'étude de cette notion de surnaturel prend une dimension incontournable, du fait du choc présumé qu'elle semble impliquer entre un rationalisme philosophique, bras armé de la philosophie éclairée, et un ensemble de manifestations que l'on placerait à l'opposé de ce dernier, de par leur caractère vraisemblablement excentrique et en dehors de toute espèce de démonstration ou de raisonnement scientifique. Or, la démarche qui consisterait à bannir l'idée de surnaturel d'une période associée aux lumières triomphantes prouverait deux choses : d'une part une méconnaissance de la définition réelle de ce terme, d'autre part un écueil historique revenant à ignorer ses implications, aussi nombreuses que centrales. L'objectif de ce mémoire est en effet de rétablir le surnaturel dans son acception la plus fidèle et exhaustive, afin de le resituer au cœur des enjeux cruciaux qui sont ceux d'une période riche en transformations profondes, relatives au progrès des connaissances de l'Homme face au monde, à Dieu ou à lui-même.

SUMMARY

How many terms do we believe to master in their plurality of significations and expression contexts, therefor using them in a regular and casual way? However in which proportion are we mistaken as of their real means and implications? This questioning is inescapable for us when it concerns unclear terms referring to a large range of, sometimes antagonist, representations, precisely as the one that is heart of this study: supernatural. It is obvious to percept a lot of mistaken ideas involving an object whose definition is supposed by an inaccurate nature, and carries a large amount of dreams and fantasies. Put in parallel with this precise moment in European history which corresponds at the transition between XVIIIth and XIXth century, the study of this notion of supernatural takes an unavoidable dimension, because of the presumed choc that it seems to implicate between a philosophical rationalism , spearhead of enlightened philosophy, and a set of expressions that we would place on the opposite of this last one, as of their more likely eccentric aspect and out of any demonstration and scientific reasoning. Yet , the approach consisting to ban the idea of supernatural from a period associated to triumphing enlightened reason would prove two things : on one hand a misunderstanding of the real definition of this term and on the other hand a historical mistake that leads to ignorance of its implications, as numerous as they are crucial. The objective of this dissertation is to re-establish supernatural in its most large and faithful acceptance, to be able to re-place in the heart of crucial stakes which are those of a period rich in deep mutations, relative to the progress of Mankind's knowledge in the world , God or itself.

MOTS CLÉS : Surnaturel – XVIII^e siècle – Illuminisme – Nature – Foi – Croire – Vérité – Miracle – Prophétie ; Supernatural – XVIIIth Century – Illuminism – Nature – Faith – Believe – Truth – Miracle – Prophecies.

COUVERTURE : Franz Ignaz Günther, *Chronos*, 1765-1770, bois de tilleul, 52 cm, Munich, Bayerisches Nationalmuseum.