

UN NOUVEAU PARI DES LUMIÈRES: LE LIEU COMMUN DE LA CONVERSION
RELIGIEUSE DU MORIBOND DANS LE DISCOURS FICTIONNEL AU DIX-
HUITIÈME SIÈCLE

by

Kathryne Fontaine

Submitted in partial fulfilment of the requirements
for the degree of Master of Arts

at

Dalhousie University
Halifax, Nova Scotia
August 2013

© Copyright by Kathryne Fontaine, 2013

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
REMERCIEMENTS.....	v
CHAPITRE 1 INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 2 CONVERSION EFFECTIVE : LE REMUEMENT DES CONSCIENCES	9
2.1 LES RÈGLES DE L' APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE AU TEMPS DES LUMIÈRES.....	10
2.1.1 DÉFIS ET ACCOMODEMENTS	12
2.1.2 VERS DE NOUVELLES FONDATIONS RHÉTORIQUES	19
2.2 LE DISCOURS APOLOGÉTIQUE PROFANE DES LUMIÈRES	22
2.2.1 <i>ALZIRE</i> ET L' EXEMPLE VERTUEUX	23
2.2.2 LE SALUT PAR L' <i>AUTRE</i> : LA CONVERSION DU SCÉLÉRAT DANS <i>LA VIE DE MARIANNE</i>	26
2.2.3 MÉTHODE EMPIRIQUE ET CRITIQUE DE L' HÉTÉRODOXIE SYSTÉMATIQUE DANS LE <i>CLEVELAND</i> DE PRÉVOST	31
2.2.4 LES RAPPORTS D' AUTHENTICITÉ ET LE TÂTONNEMENT DANS LA <i>LETTRE SUR LES AVEUGLES</i> DE DIDEROT	37
2.2.5 <i>LA NOUVELLE HÉLOÏSE</i> : RELIGIOSITÉ ET LE PARADOXE ROUSSEAUISTE	44
2.3 RELIGIO-RATIONNALITÉ OU L' AUTORITÉ DES MODERNES	56
CHAPITRE 3 NON-CONVERSION : LES POTENTIALITÉS DE L' ÉCRIT DISSIDENT	59
3.1 UN ESPACE DE FOISONNEMENT IDÉOLOGIQUE.....	60
3.2 LA CONVERSION COMME ARME PAMPHLÉTAIRE.....	71
3.2.1 LE LIEU COMMUN : OBJET DE PROPAGANDE DANS LE FOND ET LA FORME	73
3.2.2 SATIRE ET DÉSACRALISATION.....	75
3.2.3 LE TRIOMPHE DE LA RHÉTORIQUE.....	79
3.3 UNE AUTRE VOIE VERS LE COMPROMIS	87
CHAPITRE 4 CONCLUSION	89
BIBLIOGRAPHIE.....	96

RÉSUMÉ

Cette étude est fondée sur deux propositions a priori inconciliables : d'un côté le siècle des Lumières; le triomphe de la raison et l'affranchissement de l'homme qui accède en masse à l'avènement de la libre-pensée. Et de l'autre, une scène récurrente dans la littérature de l'époque – un véritable lieu commun –, où un philosophe se convertit à la religion juste avant de mourir. Ce paradoxe s'impose d'emblée comme la marque d'un échec du projet des Lumières. Toutefois, l'analyse de la conversion religieuse sur le lit de mort dans la littérature française du dix-huitième siècle, qui oppose un personnage hétérodoxe (mauvais chrétien, parfois athée) à un personnage orthodoxe (souvent une figure religieuse), révèle un rapport plus complexe entre l'apologétique chrétienne et la littérature attribuables aux philosophes, et démontre la fonction singulière du médium littéraire dans l'exploration de nouveaux paradigmes spirituels au seuil de la modernité.

ABSTRACT

This essay is founded on two seemingly irreconcilable propositions. On one hand, the Enlightenment; the triumph of Reason and man's increasingly wide access to the spirit of free-thinkin. And on the other hand, a recurring scene in the literature from the time – a true commonplace occurrence –, where a philosopher converts himself to religion before he dies. This paradox obviously appears to be a sign of failure of the Enlightenment's project. However, the investigation of religious deathbed conversion in Eighteen century French literature, which opposes a heterodox character (a heretic, sometimes atheist) to an orthodox character (often a religious figure), reveals a more complex relation between Christian Apologetic and the Philosopher's literary production, and it demonstrates the singular function of literature in the exploration of new spiritual paradigms at the threshold of Modernity.

REMERCIEMENTS

Je briserai probablement ici quelques convenances du milieu académique. Je dois pourtant profiter de cet espace pour remercier mes trois cent soixante-quinze amis Facebook. Sans leur constante et rassurante présence virtuelle lors des heures passées inlassablement seule face à mon sujet, ce mémoire n'aurait pas pu prendre forme comme il le fit. D'autant plus que le fait d'avoir à répétitivement expliquer à des connaissances lointaines et non initiées le propos de ma thèse, en termes simples, contribua indubitablement à me remettre en ligne avec l'idée de départ, phare souvent lointain sur lequel il importe pourtant de garder le cap. Enfin je n'aurai pas l'ingratitude de passer sous silence mon superviseur de projet, Vincent Masse, pour avoir su travailler avec l'étudiante que je suis et l'échéancier que je nous ai imposé, ainsi que François-Emmanuel Boucher, mon mentor académique de (relative) longue date, pour son aide toujours aussi ponctuelle, enthousiaste et généreuse. Et finalement ma mère, « M'man », parce que sans elle, je n'aurais jamais cru en ma capacité d'écrire.

CHAPITRE 1 INTRODUCTION

Nous pourrions réduire l'étude qui suivra à une simple gestion du risque. Rationnels, modernes, nous poserions le problème ainsi: quelle est l'attitude recommandée pour un homme, au moment de mourir, s'il souhaite optimiser ses chances de salut éternel, tout en ne se pliant pas, au cours de sa vie, à des dogmes qui, dans son esprit attiré par les nouvelles idées de son siècle, ne renvoient qu'un lointain écho de vérité? Tentons une réponse avec *L'histoire de M. Cleveland* ou *Le Philosophe anglais* (abbé Prévost), première moitié du dix-huitième siècle. Les paroles du confesseur au personnage nommé M. de Tréville, un philosophe sur son lit de mort, précèdent immédiatement le moment de la conversion religieuse du moribond. On peut donc associer directement les mots prononcés au changement qui survient dans l'esprit de Tréville. Or ces paroles sont porteuses d'une menace, et prennent la forme du pari pascalien :

n'ayant que peu d'heures à vivre, c'est vous-même qui êtes malheureusement trompé par une erreur dont il vous reste à peine le temps de revenir. Il est question, si vos opinions sont fausses, de passer à ce moment, dans les mains d'un vengeur terrible, qui ne peut réserver que d'affreuses punitions au mépris que vous avez fait de son culte. Comparez le malheur dont je vous menace aux raisons que vous avez de ne le pas craindre, et voyez s'il est sage d'en courir les risques.

(567)

Cette tactique du froid calcul des pertes et des gains relatifs à une foi placée en Dieu revient dans plusieurs textes de la même période, laquelle, et cela a maintes fois été démontré, connaît une importante mouvance religieuse. Toutefois la problématique, pour peu que l'on se questionne, est plus complexe. Elle implique certes des questions sur la

conversion religieuse, mais aussi sur le moment de la mort, sur la dévotion religieuse, sur la place du philosophe, sujets qui ont chacun fait l'objet d'analyses poussées par la critique des siècles derniers, sans pour autant que leur convergence n'ait encore été thématifiée. Or, le pari de Pascal semble muter, au siècle qui en suit sa formulation, en un topos littéraire tout particulièrement intéressant: le lieu commun de la conversion religieuse sur le lit de mort. Sa réémergence répétée dans une conjoncture socio-historique particulière mérite que l'on s'y arrête.

Si on l'appuie sur la thèse majeure de Philippe Ariès posant la mort comme un phénomène autour duquel les attitudes humaines évoluent, et qui informe sur la manière dont l'homme en un temps donné conçoit son existence (1977, 36), l'étude de ce lieu commun trouve son intérêt dans la connaissance que nous en pouvons acquérir sur le rapport, au dix-huitième siècle, entre la dévotion, les sentiments personnels, la vie après la mort, la religiosité. En effet, il y a un paradoxe à résoudre venant du fait que, à l'époque d'un rationalisme toujours plus exacerbé, alors que foisonnent les idées sur le déisme, la morale universelle, voire l'athéisme, la littérature demeure parsemée de situations où l'on revient vers la religion. La mort fera donc ici l'objet d'une étude proprement littéraire, qui ajoute à la trame historique couverte par Ariès, en mettant sous la loupe un phénomène *a priori* réactionnaire, mais qui révèle peu à peu des écrivains, des auteurs et des hommes porteurs des valeurs réellement diverses de leur époque.

Inévitablement, l'étude que nous proposons soumet à l'examen l'antagonisme entre le discours dévot et les récits de l'incroyance. En effet, le débat est intrinsèque à la scène de conversion, celle-ci opposant systématiquement un personnage hétérodoxe (mauvais chrétien, parfois athée) à un personnage orthodoxe (souvent une figure religieuse). Paul

Bénichou expliquait déjà comment l'ébranlement des fondements de la société française au dix-huitième siècle entraîna la prise en charge d'une nouvelle mission pour la littérature, qui, voyant le philosophe s'élever en s'opposant au théologien, se mit à la production d'un corpus laïc militant : « la dignité des fictions littéraires une fois affirmée, le privilège qu'elles ont de faire saisir de façon sensible et aimer les hautes vérités peut mettre le poète ou le dramaturge en concurrence de dignité avec le penseur » (49). C'est précisément cet élément de la thèse de Bénichou que nous prolongerons, d'une certaine manière, en regardant un peu plus loin en arrière, et en focalisant sur un espace topique qui s'avère d'une éloquence précieuse dans l'histoire des idées.

Enfin, Françoise Lavocat, dans son article traitant de la conversion dans la littérature du dix-septième siècle, soutient que le thème du retour vers la religion contribue à un double mouvement du fond et de la forme du roman sentimental. Ce motif « exploite et subvertit les conventions » (111) du genre, en renouvelle l'esthétique, et emprunte la profondeur spirituelle de l'expérience de conversion pour amplifier la psychologie des personnages. Nous considérons que, de prime à bord, ce « détournement de thématiques privilégiées de la littérature dévote au profil de l'élaboration fictionnelle du for intérieur » (111-2) est toujours présent dans la littérature du siècle suivant. Nous démontrerons toutefois que les auteurs des Lumières retranchent une partie de la focalisation du récit placée sur la psyché des personnages, pour la transférer vers une réflexion sur la place de la littérature dans la société.

Le lieu commun, tel que nous le verrons, n'est donc pas le propre de l'époque que nous mettrons ici encore plus en lumière qu'elle ne l'est déjà. En fait, c'est l'hypothèse d'une filiation topique qui constitue le réel intérêt de cette étude : la conversion du

moribond a-t-elle quelque sens atemporel? Le dix-huitième siècle semble à prime abord en présenter des représentations particulières, issues d'un discours bien à lui, inclusif d'une critique et d'un éloge de la conversion, qui, dans sa polarité, expose l'étendue des idées de l'époque.

Kant famously wrote that the 'Enlightenment is man's emergence from his self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one's own understanding without the guidance of another'. Rather than a coherent set of beliefs, the Enlightenment marks a break with the past, which becomes available only on the basis of the individual's independence in the face of authority. (Borradori 14)

Or la conversion, par définition, est un changement, par retournement, du sens d'un mouvement en cours. À quoi servent donc ces textes qui placent dans la bouche de leurs personnages mourants des paroles qui encensent ou encore déclament contre ce siècle qui se déchristianise et rejette en quelque sorte l'autorité traditionnelle? S'inscrivent-ils dans ce développement d'une plus grande autonomie de la pensée, que Kant décrit comme la fin de l'immaturité? Que cherche à provoquer cette scène? Que veut-on susciter chez le lecteur? La conversion de l'athée sur le lit de mort est-elle idiosyncrasique, se prêtant plutôt à une analyse particulière à chaque auteur qui s'en fait un matériau littéraire?

Si le fait de se rétracter lors de l'agonie et de retourner vers Dieu n'est pas un paradigme surprenant pour le lecteur du dix-huitième siècle, le traitement que firent les auteurs de cette scène, et la diversité des variantes que nous considérerons, réaffecte réellement le sujet au domaine du lieu commun. La concrétisation narrative du topos, ou, en d'autres mots, le passage de la scène de conversion de simple « lieu » - au sens d'argument – en « lieu commun », partagé donc entre plusieurs œuvres distinctes et

subjectives, est la voie par laquelle nous traiterons notre sujet. La scène fait réellement l'objet d'une actualisation dans la littérature du siècle, ce qui lui confère l'intérêt qui en motive cette étude. Rassemblant en corpus les discours fictifs mettant en scène le lieu commun, nous créerons d'abord une première opposition entre les textes présentant une conversion effective (qui a donc réellement lieu), et les récits de non-conversion – lesquels incluent les textes où la conversion est feinte; où elle échoue; où elle est renversée. Cette première division fait déjà ressortir une piste de réponse relativement à notre problématique, à savoir à quel point le discours de conversion sur le lit de mort est, au dix-huitième siècle, de l'ordre de l'apologétique. Au sein des récits présentant des conversions effectives, l'ascendance de l'apologétique chrétienne est en effet indéniable. Qu'ils s'y rallient complètement ou qu'ils s'en inspirent pour en créer des avatars, les auteurs de fiction sont en rapport constant avec les écrivains religieux : leur création littéraire révèle des voies – des voix – bien particulières empruntées à la tradition pour exprimer un rapport mouvant à la religion. À l'exemple de Patrick Riley, qui démontre que la place de Dieu dans le discours de la conversion au sein des textes autobiographiques est de plus en plus ombragée par la vocation intellectuelle, philosophique ou professionnelle de l'écrivain (2), particulièrement depuis l'époque des Lumières, notre mémoire mettra en évidence que cette même série de motivations séculières à se convertir, certes sous couvert religieux, était déjà présente dès la même époque dans les textes de fiction. Bien que Riley se préoccupe d'un corpus essentiellement véridique – son objet central étant l'autobiographie – le principe selon lequel il compare une situation de conversion à un microcosme conjoncturel révélateur

d'une modification plus large de la pensée (3) est pertinent pour notre analyse. Le lieu commun s'avère souvent, on le verra, un prétexte.

Du côté des fictions où l'on ne se convertit pas, on ne saurait se contenter de l'hypothèse, trop simple, qui veut n'y retrouver qu'une critique de l'apologétique chrétienne. Il s'y dégage en réalité un espace qui permet vraisemblablement à cette contre-culture de l'apologétique chrétienne – qui est en même temps, paradoxalement, sa continuation, peut-être logique, inévitable – d'émerger. Nous ferons la lumière sur cet espace idéologique qui fut créé des idéaux des Lumières, pour ensuite détailler le contenu pamphlétaire de ce pan de notre corpus. Parmi ces textes, l'autorité du discours fictionnel semble s'affirmer de plus en plus. Peignant une vue d'ensemble, Jean Goldzink explique que l'*Encyclopédie* cristallise la réalité du groupe dit des *philosophes* après 1750 : ceux-ci s'emparent alors d'une variété grandissante de discours pour faire opposition à l'Église sur le champ intellectuel. « [L]'action conjuguée du traité méthodique, du dictionnaire, du texte court, affûté et de la fiction » (31) est caractéristique de la deuxième moitié du dix-huitième siècle, et l'héritage littéraire qui en résulte tire sa richesse de cette variété même des supports. Le débat d'idées des Lumières sur les questions religieuses est ainsi fomenté :

À la division interne du champ religieux (catholiques/protestants; jésuites/jansénistes) succède au grand jour une bipartition inédite : le parti des Philosophes affrontant le camp des esprits orthodoxes soutenu par l'Église, parfois par l'État et s'essayant au maniement des mêmes armes (théâtre, fiction, journalisme...). (31)

Au sein de ce tumulte littéraire, le lieu commun de la conversion en fin de vie continue d'être exploité, devenant toutefois objet de propagande et sujet à parodie. Il est aisé de comprendre l'accessibilité, pour les auteurs hétérodoxes, du modèle : une scène qui a maintes et maintes fois été traitée dans la littérature pieuse autant que fictive a le potentiel d'intéresser, pour sa familiarité, un plus grand nombre de lecteurs. Tel que nous le rappelle Michael Riffaterre, « [p]arody, like humor, presupposes the truth of the object it caricatures » (68). Dans cette optique, les scènes de non-conversion, du moins celles qui emploient le registre de la satire, seraient une riposte directe aux textes de piété, mais aussi une réflexion portée sur une problématique qui les touche tout autant, dont ils reconnaissent la dimension. Nous faisons également appel à Michèle Weil, dont la théorie corrobore l'importance du pan dissident d'un corpus dans l'affirmation du lieu commun :

La configuration narrative ne se qualifie comme *topos* qu'à sa deuxième manifestation, dans le texte d'un autre auteur, et ne s'affirme puis ne se conforme comme tel qu'à la troisième, chez un troisième auteur, un quatrième, etc..., l'ultime confirmation étant d'être désigné *topos* par le texte parodique d'un autre auteur! (126)

Les auteurs mentionnés au chapitre deux reconnaîtraient donc l'importance de l'enjeu, en voulant toutefois y apporter de nouvelles alternatives. Les jeux rhétoriques, nous le verrons, sont capitaux au sein des textes de non-conversion. Ils exposent une question sous-jacente à l'analyse du lieu commun, à savoir si une conversion religieuse, à l'époque qui nous intéresse, est de l'ordre du discours ou plutôt de l'expérience. La dit-on, ou la vit-on? N'a-t-elle qu'une valeur heuristique, ou est-elle une fin en soi? Des déclarations comme celle qu'émet le personnage du curé au sujet de la conversion présumée de

Voltaire, dans le drame satirique *Voltaire triomphant* d'Anacharsis Cloots, sont bel et bien la transposition de ces questions théoriques dans un récit fictif : « L'exemple de Monsieur de Voltaire combien ne va-t-il pas nous faire de prosélytes » (21). C'est donc à travers l'analyse de cette deuxième partie du corpus que nous comprendrons mieux les possibilités qu'offre le discours fictionnel dans l'exploration des questions controversées d'une période donnée.

CHAPITRE 2 CONVERSION EFFECTIVE : LE REMUEMENT DES CONSCIENCES

Avant toute autre analyse, il importe de mieux définir ce que l'on entend par conversion effective. C'est la conversion qui réussit. C'est le lieu commun tel qu'il nous intéresse dans le présent mémoire, soit l'athée véritable qui connaît une conversion religieuse fulgurante en fin de vie, ou devant l'imminence de sa mort. Cette précision est d'importance car elle définit le modèle typique à partir duquel seront déclinées les différentes variantes de conversion réelle telles qu'elles apparaissent dans le discours des Lumières. Au final, l'intérêt de ce chapitre réside dans le traitement des récits de conversion sur le lit de mort, selon qu'ils campent du côté de l'apologétique chrétienne ou d'un autre type de discours, qui semble faire la défense, celui-là, d'un rapport nouveau entre l'homme et son salut. À cette fin, nous avons rassemblé dans la première partie de ce travail des récits plutôt célèbres, dont la publication s'étend sur une période d'environ trente ans: *Le Philosophe anglais* ou *l'Histoire de M. Cleveland, fils naturel de Cromwell* (1731-1739) de l'abbé Prévost, *La Vie de Marianne* ou *Les aventures de Madame la comtesse de **** (1734-1742) de Marivaux, *l'Alzire* (1736) de Voltaire, la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (1749) de Diderot et *Julie* ou *La Nouvelle Héloïse* (1761) de Rousseau. Ces textes se rejoignent ainsi tous dans le lieu commun du philosophe se ralliant au christianisme avant de mourir, mais dans chacun, la scène sert un différent but, allant de la propagande haut clamée à la prescription morale, alors que s'écrit une page de l'histoire de l'idée de conversion religieuse qui est propre au dix-huitième siècle.

2.1 LES RÈGLES DE L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE AU TEMPS DES LUMIÈRES

S'il est incontestable que la conversion d'un personnage, même littéraire, durant le siècle dit de la raison, est susceptible d'une interprétation en termes de morale religieuse ou de philosophie, cette herméneutique de textes essentiellement fictifs ne peut se faire dans l'ignorance de leur pendant religieux. Ces œuvres de l'apologétique chrétienne, entérinés pour la plupart par l'Église, prescrivent l'adhésion à un mode de vie strict et une morale particulière. C'est en effet au sein de cette propagande théologique que le lieu commun de l'athée se convertissant en fin de vie s'est érigé en véritable question dogmatique. Et la préoccupation, bien évidemment, possède une généalogie qui remonte aux pères de l'Église et aux fondements doctrinaux du christianisme. Philippe Ariès cite à cet effet Tertullien, qui commandait déjà aux Chrétiens du III^e siècle de ne pas miser sur le moment de la mort pour être absout d'une vie d'athée : « Il n'est raisonnable ni juste que nous commettions tant de péchés toute notre vie et que nous ne veuillons que un jour ou une seule heure pour les plorer et s'en repentir » (Ariès 1977, 297). Puis le discours humaniste puise plus tard dans l'Antiquité et l'époque médiévale sa méfiance quant aux « repentirs tardifs arrachés par la peur de mourir » (Ariès 1977, 299) et, quoiqu'il conserve les rites et dévotions commandés par les *artes moriendi* médiévaux, dénonce la superstition des cérémonies de la mort et la croyance de l'accès au salut suite à une vie de pécheur conclue par une conversion *in extremis*¹. Montaigne ne s'enquiert-il pas également dans ses *Essais* (troisième quart du seizième siècle) de la validité d'une foi

¹ Dans son étude approfondie sur la mort, Ariès fait également mention de Calvin, Jean de Vauzelle, Bellarmin et Érasme, et démontre la convergence de leurs pensées sur le sujet du moment de la mort. Il soutient que le discours dominant au seizième siècle insiste sur l'importance d'une existence vécue dans la conscience et la proximité de la mort, attitude montaignienne permettant d'aborder la fin comme l'on aurait vécu sa vie, en décourageant le revirement palinodique.

qui nous abandonne au moment de mourir²? La redécouverte des textes antiques, particulièrement de Sénèque et du discours épicurien par le poète et philosophe Lucrèce et le chant III de son *De rerum natura*, ravive la conjuration somme toute matérialiste de la crainte devant la mort³. Le temps des incunables est selon Roger Chartier moins alourdi du poids des recommandations des clercs sur le « comment mourir » que la période subséquente caractérisée par le triomphe de la réforme catholique (70). Au dix-septième siècle, l'influence de Pascal et de ses *Pensées* est tôt notée par Albert Monod, qui voit en lui le fondateur « d'une apologétique nouvelle tirée de l'expérience et du témoignage intérieur » (12). Au-delà du pari éponyme évoqué plus haut, l'œuvre de Pascal pose les bases d'une conception extrêmement personnelle de la conversion, paradigme qui réapparaîtra dans les textes du siècle suivant. « C'est moins une démonstration académique qu'un manuel de conversion d'où sort la contagion persuasive par l'exemple » (Monod 19). La question du moment de la mort se présente somme toute comme le fruit d'une filiation idéologique séculaire remontant aux origines de la religion chrétienne, et elle continue de préoccuper les penseurs du dix-huitième siècle, particulièrement les tenants d'une religion canonique, qui furent extrêmement prolifiques sur le sujet. Même si le rapport que l'homme entretenait avec la mort se reflétait donc déjà depuis des siècles dans les attitudes et les représentations, nous démontrerons

² « Quelle foy doit ce estre, que la lascheté et la foiblesse de cœur plantent en nous et establissent? Plaisante foy, qui ne croid ce qu'elle croid, que pour n'avoir le courage de le descroire. Une vitieuse passion, comme celle de l'inconstance et de l'estonnement, peut elle faire en nostre ame aucune production réglée? Ils establissent, dit-il, par la raison de leur jugement, que ce qui se recite des enfers, et des peines futures est feint, mais l'occasion de l'experimenter s'offrant lors que la vieillesse ou les maladies les approchent de leur mort: la terreur d'icelle les remplit d'une nouvelle creance, par l'horreur de leur condition à venir (*Apologie de Raimond de Sebonde* 466) ».

³ Michel Fournier détaille davantage cet héritage des Anciens, qui, refaisant surface au dix-septième siècle, apporte sont lot de problématiques dans le champ de la mort du libertin. Son article se penche plus particulièrement sur les philosophes modernes Giordano Bruno et Jules-César Vanini, toutefois ses notes et indications bibliographiques permettent une exploration plus vaste du sujet.

comment l'époque des Lumières fut le théâtre d'une vive opposition entre les tenants de l'apologétique chrétienne et les philosophes et leurs arguments rationnels, et comment cette opposition façonna le discours fictif autour du lieu commun de la conversion de l'athée.

2.1.1 DÉFIS ET ACCOMODEMENTS

On doit d'abord faire la distinction entre les textes de piété, extensions littéraires des sermons et des sermons de la caste religieuse, et les œuvres fictives, fruits des écrivains de métier, dont la portée transcende souvent le premier niveau de compréhension du texte. Cette nuance apportée, il demeure essentiel de considérer ces innombrables écrits où l'Église monte une « garde vigilante et sourcilleuse [...] au service de la foi » (Favre 69-70). La thèse doctorale de Robert Favre intitulée *La Mort au Siècle des Lumières* éclaire une grande partie des connaissances qui nous sont utiles ici : l'apologétique chrétienne du dix-huitième siècle puise son inspiration des siècles précédents, et s'appuie sur les « terreurs salutaires » (69) afin d'instiguer – peut-être d'entretenir – la crainte de Dieu et l'appréhension de la mort. Albertan-Coppola soulève de son côté la dimension comparative, qui était, semble-t-il, déjà présente dès la publication des textes, et qui instiga une sorte de complexe du côté des apologistes :

Il convient d'ajouter que la littérature apologétique catholique du dix-huitième siècle a souffert d'une double comparaison : privée d'un Pascal ou d'un Bossuet, confrontée au talent des philosophes, elle a pu donner l'impression d'être soit insignifiante par rapport à ses glorieux modèles, soit écrasée par ses brillants adversaires. Au-delà de ces considérations littéraires, l'apologétique catholique du siècle des Lumières est victime d'un préjugé, hérité des philosophes eux-mêmes,

qui, l'associant au fanatisme et la superstition, en ont fait une discipline obscurantiste et ridicule. (153)

Les recherches de Favre prouvent tout de même la persistance de ces textes de piété tout au long du siècle, malgré la préséance que l'histoire a donnée au cours des derniers siècles d'étude, au discours des Lumières. Robert Palmer faisait déjà remarquer dès 1939 la banalité des écrivains de l'orthodoxie, et leur difficulté à se mesurer au talent et à l'esprit des Voltaire et Diderot, d'autant plus qu'ils offraient une littérature issue du conformisme et de la tradition, à une époque d'avancée démographique, financière et scientifique (222). Malgré cela, la survivance du registre religieux en face de la prolifique littérature des philosophes est une indication de la polémique qui prit place à l'époque autour de la question. Paul Pelckmans abonde dans le même sens, faisant remarquer que « si la littérature édifiante et dévote perd du terrain, il importe de ne pas oublier qu'elle décline à partir d'un quasi monopole » (xvi). Certes, il est impossible de simplifier à deux camps le débat sur la validité ou non de la conversion en fin de vie. Nous avons plutôt affaire dans le corpus au spectre complet des idées sur la chose, où les prédicants chrétiens s'éparpillent autour d'un pôle, puis des penseurs tels que Sade ou Cloots se partagent un terrain plutôt à l'opposé, alors que les Rousseau, Voltaire et Abbé Prévost gravitent dans un centre relatif, à la recherche peut-être d'une conciliation des idées. Cet étalement, en somme, n'est qu'un autre signe de la fascination des hommes de l'Ancien Régime pour la question de leur salut. Au final, nous posons que l'abondance de la production pieuse traitant de la conversion du moribond aura eu un impact direct sur le traitement de ce thème par les écrivains du siècle.

Constatant les défis auxquels les textes théologiques furent confrontés en cette époque où germait le mouvement de déchristianisation habituellement attribué aux Lumières⁴, Albertan-Coppola insiste tout de même sur l'effort d'adaptation que firent les apologistes catholiques du dix-huitième siècle, et qui entraîna la mutation des formes traditionnelles des discours. Elle mentionne la publication de dictionnaires, d'ouvrages scientifiques, de poèmes, d'entretiens fictifs, d'œuvres épistolaires et satiriques; autant de modèles voués à séduire et convaincre un public ayant l'embarras du choix en matière d'ouvrages sur la morale et la philosophie. *Le rituel des esprits forts* (1759) de l'Abbé Gros de Besplas constitue l'exemple type d'une littérature apologiste cherchant à capter la forme dite du siècle, afin d'intéresser les lecteurs. Le livre présente un dialogue impliquant un philosophe qui renie ses idées hétérodoxes pour obtenir le pardon de l'Église avant de mourir:

LE MALADE

Ô quel vicieux & profond Océan que mon âme! Mais grand Dieu, puis-je résister plus longtemps au puissant aiguillon dont vous percez mon cœur. Monsieur, je vais me disposer à la Confession que vous exigez de moi.

M. LE CURE

Votre mort, Monsieur, n'étant pas encore si prochaine que vous l'appréhendiez, ce sont des moments de salut que Dieu vous accorde pour mieux vous disposer à satisfaire à sa justice. (34)

⁴ Nous croyons nécessaire de préciser comme le fait Gliozzo (1971) que la déchristianisation attribuable aux Lumières, concentrée davantage vers la fin du dix-huitième siècle, concerne la suppression de la chrétienté autant par législation que par force. Même si nous nous intéressons dans cette étude davantage à la déchristianisation qui s'opéra dans les esprits des hommes de l'époque, nous parlons ici du mouvement intégral à la Révolution française, qui vit éclore un anti-cléricalisme agressif, l'interdiction des pratiques religieuses chrétiennes en public et même dans la vie privée, la naissance d'un calendrier non religieux, la fermeture d'églises, etc (273).

Le genre de la comédie que Besplas adopte en partie – au moyen des éventuelles digressions naïves du malade et sa propension à tout suranalyser, présentées comme de mauvais plis de philosophe – est le gage de popularité que l’auteur recherche, afin de transmettre un message qui, publié dans les formes traditionnelles de la littérature apologiste, aurait probablement tôt fait de sombrer dans l’oubli. Besplas cite à ce titre Le Tasse et sa *Jérusalem délivrée* (1581) : « O Muse, daigne me pardonner, si quelquefois dans cet Ouvrage je donne à la vérité des ornemens qui lui sont étrangers. [...] la vérité envelopée sous des images riantes, a toujours attiré les plus revêches & les a persuadés » (Besplas, Préface x). Cet effort de plaire semble calqué sur la production des philosophes, qui publient leurs idées dans un vaste éventail de registres, comme autant de preuves de la prédominance de leurs idées sur leur époque. Le défi réel pour les apologistes tient donc dans la séduction d’un public sollicité par d’autres idées, et la manière de traiter le thème de l’agonie du pécheur se voit infléchie par ce motif⁵.

Preamvada Leelah explique aussi comment les apologistes migrent d’un registre purement religieux, fidèle aux formes anciennes des textes de piété, vers un discours qui adopte certes de nouvelles structures, mais également des thèmes novateurs pour ces écrivains chrétiens :

Si, pour les philosophes, se moquer du christianisme est une technique de divertissement, les antiphilosophes, eux, vont ridiculiser l’ethos du philosophe en s’attaquant à son image. La religion va en quelque sorte être reléguée au deuxième

⁵ Albert Monod a grandement approfondi la question du corpus apologétique chrétien, en englobant la période contenue entre la publication du *Traité théologico-politique* de Spinoza (1670) et *Le Génie du Christianisme* de Châteaubriand (1802). Il note une évolution intéressante pour notre propos :

Devant les progrès foudroyants de la propagande philosophique, le ton des apologistes change : à la confiance hautaine des premiers succèdent vers 1730 l’inquiétude et l’indignation, vers 1750 l’amertume. Dans le dernier tiers du siècle les blasphèmes ne révoltent plus et c’est la lassitude des soirs de défaite : on lutte encore par devoir, pour l’honneur, sans illusion. (9)

plan; expliquer les bases et le fondement du christianisme devient moins

important que de détruire avant tout le personnage du philosophe [sic]. (79)

On peut immédiatement penser à l'abbé Prévost, qui dépeint un groupe de philosophes confondus par la conversion ultime de leur compère, ou encore à Rousseau, qui accule son personnage de Wolmar (*La Nouvelle Héloïse*) dans une impasse spirituelle le poussant à reconnaître la grandeur de la religion de sa femme. La littérature purement apologiste recèle donc certes une multitude de pages sur le danger de la philosophie; or nous découvrirons plus loin que les écrivains de notre corpus emploient également, du côté de la fiction, la technique du discrédit pour diminuer, sinon du moins relativiser, la préséance de la figure du philosophe.

La critique et l'éloge de la conversion, qu'elles aient une visée polémique ou purement moraliste, font couler de l'encre. Le thème de l'agonie du pécheur au dix-huitième siècle s'impose donc certes dans les belles lettres, mais l'on ne peut ignorer la prolifération des gens d'Église de l'époque à traiter du sujet de la repentance sur le lit de mort comme un acte incontournable à qui aurait passé sa vie à rabrouer sa religion. L'étude approfondie d'Albertan-Coppola couvre l'argumentation des apologistes catholiques de la période des Lumières avec maints exemples démontrant la richesse, la diversité et la contemporanéité du corpus. Concluant que la pauvreté des études sur le sujet soit injustifiée par rapport au rôle majeur que cette littérature joua dans la définition des « Anti-Lumières », Albertan-Coppola s'accorde avec l'hypothèse selon laquelle les textes littéraires traitant de la conversion religieuse au siècle des Lumières répondent vraisemblablement à tout un pan de la production écrite de l'époque. Si l'énumération des textes apologétiques traitant de conversion est superflue pour l'analyse du lieu commun

qui nous intéresse, la conscience de leur existence permet de comprendre tout le bagage socio-historique derrière la scène en question. Par ailleurs, l'article de Marc Fumaroli détaille toute une rhétorique issue d'un « catholicisme des Lumières », et enrichit notre connaissance de multiples œuvres et auteurs qui se font garants d'un « christianisme purifié des âpretés théologiques et réverbérant les Lumières qu'il a lui-même inspirées et répandues » (798)⁶. La scène qui nous intéresse est d'ailleurs un des thèmes principaux du *Philosophe moderne* (1759) de M. l'abbé le Masson des Granges :

Il est certain que la mort est un grand maître ; il dissipe sans effort les prestiges & les illusions de la vie. A la mort le masque tombe. Dans ce moment critique on ne rend hommage qu'à la vérité & à la vertu. Une Religion qu'on a combattue pendant la vie, & qu'on appelle à son secours à la mort, a les plus grands droits à la vénération des hommes. (214)

Chez cet apologiste, que l'on emprunte ici comme emblème de plusieurs autres, la mort est le moment de vérité, l'issue inéluctable d'une vie de pécheur. Favre détaille à juste titre cette apologétique traitant du thème de la mort tourmentée de l'athée. Les maints exemples que le chercheur y présente démontrent bien que toute la verve des apologistes sert à peindre un tableau cauchemardesque pour quiconque s'entêterait à mourir en philosophe. Il cite l'abbé de Crillon, Mme de Lambert et Louis Racine; autant d'auteurs qui traitent du concept de conversion *in extremis* sur le lit de mort, basé sur une conception catholique qui lierait le destin éternel de l'homme aux derniers instants de sa vie, et sur la crainte collective de l'enfer et des supplices réservés aux impies, menaces

⁶ Cette littérature en quelque sorte œcuménique parferait notre corpus, cette recherche devait-elle prendre plus d'ampleur : elle pourrait confirmer l'hypothèse d'une certaine conciliation entre les philosophes et les croyants, présente à l'époque. À ce titre, il faut considérer l'étude de Didier Masseau posant *Les ennemis des philosophes* comme un groupe d'écrivains hétérogène connaissant une « phase d'inquiétude » autour de l'époque de la publication de l'encyclopédie (19).

constamment rappelées par les prédicateurs de l'époque. Mais ce revirement ultime du pécheur, et en fait surtout la possibilité de son salut, n'est pas une croyance partagée et garantie par l'Église, tel que Favre nous le rappelle :

Or, si une mauvaise mort peut compromettre une vie de fidèle chrétien, le mauvais chrétien, le pécheur ou l'impie ne saurait se targuer de réussir une conversion économique *in articulo mortis*. Toute une littérature d'objurgations et de menaces, des sermons *sur la pénitence, sur le délai de la conversion, ou sur la mort du pécheur*, rappellent au mal vivant qu'il ne sera plus temps de se procurer une bonne mort. (84)

Dans les ouvrages apologétiques, le moment de la mort déchaîne donc bel et bien les passions. Discours de propagande religieuse ou croyance profondément ancrée? D'une manière comme de l'autre, les textes des hommes d'église traitant de la dernière heure des incroyants furent le foisonnant contrepoids de toute la production proprement *littéraire*, qui constitue ici notre corpus, et qui, croit-on, reflète tout un penchant de la pensée de l'époque, affranchie des servitudes de l'état clérical.

Parmi les images-forces des apologistes chrétiens, le diptyque édifiant de la mort de l'impie et des derniers moments du juste avait connu une fortune particulière; en lui se résumaient menaces et consolations. Aussi ne s'étonne-t-on pas de voir le procédé retourné au bénéfice de la Philosophie; il importait de montrer qu'à l'heure présentée comme décisive le Philosophe avait en lui de quoi faire bon visage, meilleur visage que bien des chrétiens. (Favre 164)

S'appuyant certainement sur la thèse de Favre, et retrouvant effectivement dans l'ensemble des récits rencontrés en cours de notre recherche ce discours de « menaces et

consolations », nous soutenons toutefois que les Lumières et leurs contemporains religieux ne sont pas enfermés dans un cadre dichotomique strict, conception que le philosophe devant sa mort, dans les récits fictifs, peut nous aider à appréhender.

2.1.2 VERS DE NOUVELLES FONDATIONS RHÉTORIQUES

Le spectre des nuances sur la question est d'ailleurs observable, du seizième au dix-huitième siècle, alors que les croyances du peuple sur la manière d'aborder la mort connaissent selon Ariès un décalage par rapport à la catéchèse prêchée par les doctes. L'idée répandue à l'époque est sans doute que la mort demeure un moment déterminant pour les conceptions religieuses, ce que l'apologétique tente de disqualifier. En fait, Ariès note que le moment de la mort a connu dans l'histoire plusieurs modifications dans le traitement que l'élite humaniste et cléricale en fit, d'abord entre le quinzième et le seizième siècle, où l'on passa d'un discours insistant sur l'importance de la contrition, en acceptant qu'elle fut parfois imposée, à l'amoindrissement de l'autorité prêtée à cette étape de l'existence. Ajoutons ici qu'aux abords du dix-huitième siècle, l'apologétique traitant de la conversion du moribond reprit de sa fougue, mais articula ses arguments dans des tons se rapprochant grandement de la rhétorique des philosophes. L'intuition d'Ariès selon laquelle « les auteurs spirituels [...] exploitent les tendances de leur temps plutôt qu'ils ne les créent » (309) corrobore la supposition d'une apologétique chrétienne des Lumières se distinguant de son ancêtre, et faisant immédiatement le contrepoids aux libertins érudits. Didier Masseau soutient également cette évolution sur un axe nouveau dans l'argumentaire du discours apologétique :

Au lieu de prendre appui sur l'absolu divin, les nouveaux apologistes, comme leurs adversaires athées ou déistes, en viennent à centrer leur démonstration

autour des valeurs mondaines. Dans une perspective humaniste, c'est même l'intérêt bien conçu de l'homme qui constitue le moteur de la réflexion, le point de départ d'une démonstration qui rejette tout *a priori* échappant au contrôle de la raison. (260)

Le rejet n'est toutefois pas intégral, car on maintient certains réflexes traditionnels, et le motif de la conversion en est un bon exemple. On cherche plutôt à redéfinir le rapport à la foi, à utiliser les tremplins mis en place par les acteurs de la réforme des idées pour continuer de servir de la transcendance au lectorat : voilà un des défis du genre de l'apologétique au dix-huitième siècle. Alors qu'il analyse l'évolution des attitudes humaines devant la mort, Michel Vovelle s'arrête sur ces variations qui s'opèrent au niveau des représentations littéraires caractérisant l'époque qui nous intéresse:

on commence assez bien à connaître l'envers des Lumières, le théâtre d'ombres ou de la cruauté qui, de Sade à Restif, offre au cœur même de la période, le négatif de sa lecture optimiste, pour ne point soupçonner qu'une dialectique plus complexe que l'alternance de séquences en noir et en blanc régit cette évolution. Ce n'est point d'avancées et de reculs que l'on parlera mais de mutations véritables dans les représentations collectives. (125)

Vovelle parle donc également d'une rhétorique apologétique influencée par ce qu'il désigne comme « l'esprit d'une époque » (123), et qui, on le verra, prodigue au lieu commun de la conversion sur le lit de mort de nouvelles portées. Albertan-Coppola soutient à ce propos que les apologistes participent de la culture philosophique du dix-huitième siècle, au même titre que les philosophes (171). La contemporanéité des deux groupes est en vérité l'un des points de départ de notre étude; le discours des uns est

façonné par celui des autres, or chacun des deux prend sa forme séculaire propre par la manière dont l'autre l'influence. Savoir qui, des philosophes ou des apologistes, influença en premier l'autre est une question demeurant ouverte. Ce qui intéresse plutôt notre recherche, ce sont les représentations même dont Vovelle parle, dans toutes leurs déclinaisons, et dans leur manière de se distinguer de ce qui a été fait avant. En d'autres mots, il s'agit de découvrir, à l'aide du lieu commun, l'apologétique propre au dix-huitième siècle.

La thèse de Preamvada Leelah éclaire bien cette question. Dans son chapitre se penchant sur le caractère persuasif des écrits des philosophes, elle soutient que le recours aux émotions fut partie intégrante de la rhétorique des Lumières, et que les apologistes, ou anti-philosophes, suivirent de près cette tendance. Dès lors que l'intention est l'atteinte d'un plus large public et la capacité d'influencer et de modifier la pensée populaire, l'usage du lieu commun littéraire du revirement religieux n'est plus surprenant. Il est ainsi une formule toute faite, intrinsèquement chargé d'émotivité puisqu'il touche les questions de vie et de mort, évidemment sensibles pour tous. Le fait de raconter le moment du trépas, de tourner cet instant en récit au sujet d'un personnage – qui est de surcroît constitué d'une existence fictive, de sentiments, d'un entourage –, approfondit l'expérience du lecteur et le gagne plus fermement à la cause de l'auteur, d'une manière que n'aurait pu l'accomplir le sermon apologiste basé sur l'universel humain.

Après avoir un moment boudé le roman jugé frivole, les Philosophes s'en sont emparés avec délectation. Des *Lettres persanes* à la *Nouvelle Héloïse*, le roman épistolaire est devenu un des genres majeurs, parce qu'il permet de traiter toutes les questions métaphysiques, morales, anthropologiques tout en épousant la forme

d'un débat ouvert auquel le lecteur a le sentiment de participer en devenant un partenaire ou un complice des épistoliers. (Masseau 274)

Cet exemple du traitement de questions traditionnellement religieuses dans la forme épistolaire sert à démontrer les nouvelles orientations que prend au dix-huitième siècle le discours sur le sacré. « Il ne s'agit plus simplement de conforter l'évidence acquise par la foi ou par l'observation de l'ordre de l'univers, de l'existence d'un Dieu; il faut la démontrer » (Pujol 1993, 12). Stéphane Pujol insiste ainsi sur la nuance qui distingue les apologistes chrétiens, pour la plupart membres du clergé, lesquels basent traditionnellement leur argumentation sur une connaissance approfondie des Écritures et sur les déductions qui s'ensuivent – la lignée des Pascal, Bossuet, Fénelon, mais aussi les Pères de l'Église –, et les apologistes contemporains des Lumières, qui doivent fonder leur discours sur la rationalité de la religion.

2.2 LE DISCOURS APOLOGÉTIQUE PROFANE DES LUMIÈRES

Cette nécessité de plus en plus pressante de démonstration rationnelle concorde avec la proposition mentionnée plus haut, selon laquelle le siècle des Lumières a connu une déchristianisation, qui, si elle toucha les institutions, n'est pas aussi univoquement démontrable au niveau des valeurs : Tzvetan Todorov propose d'ailleurs que « [l]a religion sort de l'état sans pour autant quitter l'individu » (11). Néanmoins, les difficultés qu'encoururent les apologistes chrétiens dès la fin des années 1600 sont indubitablement liées au progrès de la libre-pensée et à la critique assidue que les philosophes firent de l'Église. En d'autres mots, être religieux, dans certains cercles au dix-huitième siècle, devient une risée philosophique. Se distinguant des textes de piété qui professent une religion certes de plus en plus rationnelle, mais tout de même réactionnaire, les œuvres

fictives qui présentent le lieu commun d'une conversion effective *in hora mortis*, qui défendent donc, à différents niveaux, la tradition, semblent le faire pour des raisons qui dépassent la leçon de morale. Il est donc à se demander à quoi sert l'éloge de la conversion dans ces textes. Pourquoi fait-on appel au lieu commun, et en quoi se charge-t-il d'une signification qui se distingue du seul dessein religieux? Il semble que nous ayons affaire à une apologétique profane, où le thème initialement religieux de la mort d'un athée fait partie intégrante des représentations, mais ouvre sur des conceptions nouvelles, propres au siècle des Lumières, porteuses d'idées sociales, morales et même politiques qui tendent vers la modernité.

2.2.1 *ALZIRE ET L'EXEMPLE VERTUEUX*

Il semble d'abord dans plusieurs textes qu'un rapport se fasse entre la religion et la vertu. Professer sa foi avant de mourir devient presque équivalent à faire preuve d'un courage vaillant, d'une force d'âme qui définit l'identité pour soi et devant le monde. Cette conception qui fait correspondre la ferveur religieuse aux plus hautes qualités morales est significative pour le dix-huitième siècle : dans les textes à l'étude, elle s'exprime à travers des conversions bel et bien religieuses, qui se réalisent toutefois en dehors de l'institution, pour des raisons beaucoup plus personnelles. Celles-ci indiquent la translation qui s'est opérée au cours du siècle, d'une valorisation par l'établissement clérical à une mise en valeur des sentiments plutôt individuels. Et si Voltaire est l'exemple typique auquel on fait souvent appel pour exemplifier le siècle des Lumières, sa pièce *Alzire*, bien que pouvant être classée parmi ses œuvres de jeunesse, ne fait pas exception ici. La conversion éventuelle du personnage de Zamore, lorsque contemplée par Alzire, n'est pas jugée pour l'acte lui-même, ni pour les gains temporels qu'une telle

profession de foi chrétienne signifierait dans la situation. Et l'enjeu relève naturellement de la tragédie : se convertir, pour Zamore, signifie d'obtenir la vie sauve pour lui et son amante. Cependant les mots d'Alzire révèlent plutôt une pensée qui valorise la fidélité aux valeurs personnelles, en deçà de l'adhésion à un système de croyance que l'on cherche à imposer : « renoncer aux Dieux que l'on croit dans son cœur, c'est le crime d'un lâche, (...); c'est mentir au ciel même, à l'univers, à soi [...] Ta probité te parle, il faut n'écouter qu'elle » (67-8). La vertu, pour Alzire, n'est pas contenue dans l'état chrétien en tant que tel, mais dans le respect des croyances profondes de chacun : aussi exhorte-t-elle Zamore à choisir la mort plutôt qu'une conversion qui signifierait « trahir à la fois, sous un masque hypocrite, et le Dieu qu'on préfère, et le Dieu que l'on quitte » (68). Or Zamore abjure à la toute fin de la pièce ses croyances et se tourne vers le Dieu d'Alzire, de Gusman et d'Alvarez. Voltaire n'a toutefois pas pour autant produit une tragédie qui tient de l'apologétique constructive : la conversion ultime de Zamore diffère de celle qu'on lui propose initialement d'opérer pour sauver sa vie et celle d'Alzire. Son changement d'allégeance est authentique, sa foi intrinsèquement vécue, et explicable non pas par une révélation en quelque sorte éthérée, mais par la contemplation des gestes de bonté concrets d'un autre chrétien. « Tant de vertu m'accable, et son charme m'attire » (70). L'apologétique de Voltaire sert moins à démontrer la vérité et la divinité inhérente au christianisme qu'à explorer le changement d'allégeance spirituelle d'un personnage séduit par la vertu d'autrui. La vérité est portée à la connaissance de Zamore par Gusman, qui n'est pas une figure divine : la vérité ainsi révélée est, *a contrario* de la révélation proprement divine, accessible à la raison. En fait, la religion chrétienne s'avère quasi accessoire, tant c'est l'acte de Gusman, un simple homme, et l'ennemi de Zamore par

surcroît, qui est mis de l'avant comme instrument de la conversion du personnage. Bien sûr, on pourrait affirmer que c'est la morale chrétienne, chez Gusman, qui séduit l'esprit de Zamore, sensible à l'authenticité et à l'honneur. Le pardon, la bonté de cœur, l'indulgence, sont des valeurs a priori religieuses, que Zamore voit en Gusman, et qui le convainquent de la grandeur du dieu des Européens. Mais justement, le message de Voltaire est intégralement contenu dans cette nuance : les vertus religieuses possèdent une autonomie morale et n'ont rien à faire des structures dont l'Église les entoure. La pierre angulaire de la conversion dans le discours apologétique chrétien, soit la vérité divine révélée, se déplace donc vers la vertu temporelle contemplée dans l'apologétique profane qu'est *Alzire*.

Enfin, si l'on entend la conversion religieuse du moribond comme un échec, dans le siècle que l'on se représente traditionnellement comme l'époque éclairée par la raison, la variante voltairienne du lieu commun vient complexifier ce point de vue. *Alzire* ouvre en effet tout autant sur une suggestion politique appelant à la paix que sur une réflexion spirituelle. La conversion de Gusman, tyran invétéré sachant sa mort proche, semble établir un lieu d'harmonie, un *deus* (littéralement) *ex machina*, qui résout les antagonismes. Lui emboîtant le pas, Zamore, attiré par le charme de « tant de vertu » (70), revoit sa position d'hétérodoxe – qu'il maintenait en grande partie par simple opposition au despote – et accède aux valeurs des chrétiens, dont il constate rationnellement la « grandeur d'âme » (70). Le point de vue d'Isabelle Ligier-Degauque abonde dans ce sens, elle qui encadre ces idées dans le contexte historique : « La bonté *in extremis* de Gusman trace-t-elle la voie d'un despotisme éclairé? Le parcours de Zamore symboliserait-il alors le passage de la révolte désespérée à l'âge de la raison? » (32).

Alzire cesse ainsi de poser problème à qui aurait enfoui son auteur dans le clan des philosophes, ceux en qui nous voyons le dessein principal d'une stricte laïcisation de l'état et des mœurs. La pièce restaure un peu l'équilibre dans notre compréhension des Lumières, par la voie de la représentation de valeurs profondément chrétiennes, mais grâce au véhicule de l'appréhension rationnelle, relevant de l'expérience et de la contemplation des bienfaits tangibles de ces valeurs.

2.2.2 LE SALUT PAR L'AUTRE : LA CONVERSION DU SCÉLÉRAT DANS *LA VIE DE MARIANNE*

L'exemplarité du prochain en tant que catalyseur de la conversion répond donc en partie à notre questionnement initial, à savoir pourquoi se convertit-on, en plein dix-huitième siècle, et quel rapport cela a-t-il avec l'apologétique traditionnelle? Nous y décelons une motivation nouvellement exprimée et extrêmement significative sur le plan de l'évolution de l'idée de la mort. La conception qui s'est développée dans les quelques siècles précédents, et que Philippe Ariès nomme l'individualisation de la mort, passe au dix-huitième siècle de « la mort de soi » à « la mort de toi » (1975, 46). Le décès de l'amant, du prochain, de l'être de confiance, transforme la mort familière acceptée et attendue, en rupture affective importante. Ariès explique que le changement dans les relations familiales de l'époque participe de cette *mort de l'autre* vécue par ceux qui restent (51). Or, nous constatons effectivement dans certains récits de conversion une focalisation sur la relation entre le moribond et son entourage. Ce qu'on retrouve en effet dans certaines occurrences du lieu commun de l'athée se convertissant, c'est bel et bien l'apologie, certes profane, d'une nouvelle possibilité de rédemption, soit une sorte de salut possible par l'*autre*.

Celui-ci trouve sa plus claire représentation dans le roman *La Vie de Marianne* de Marivaux. Sans qu'y soient réellement expliqués les motifs du volte-face moral qu'effectue le personnage de M. de Climal, il se détache de la conversion du faux dévôt un profond attachement à Marianne, en fait presque une dévotion envers celle que ce scélérat repentissant tourmenta dans ses jours de tromperie et de libertinage. M. de Climal exhorte en effet Marianne à continuer d'entretenir et de protéger sa vertu, même après sa mort : « peut-être mon pardon dépendra-t-il de vos mœurs » (279). Ainsi, si l'expression de pénitence que fait M. de Climal en mourant lui permet d'expier ses péchés, Marivaux sème tout de même l'idée que le salut du mourant tient en partie dans les actes de celle qui lui survivra. Par surcroît, sa conversion a pour effet de causer du bien autour de lui, là où sa vie de pécheur n'a entraîné que fourberie, mensonges et malheurs. Ce retournement soudain surprend grandement Marianne, qui s'attarde à craindre quelque hypocrisie de la part de « ce vieux pécheur confondu et agonisant » (273), celui qui l'a plus d'une fois trompée pour la manipuler : « Qui est-ce qui n'aurait pas cru que j'allais essayer quelque nouvelle iniquité de sa part? » (271). Elle ne s'en remet pas à Dieu pour s'expliquer le surprenant retournement. Le roman traite en fin de compte bien peu de religion dans la scène de conversion, sauf à travers les formules d'usage qui peuvent passer pour un automatisme de l'époque. En fait, c'est plutôt le sentiment envers l'*autre*, envers Marianne, et envers l'entourage en général, qui semble motiver le mourant à se confesser. Nulle expression de la peur de l'au-delà, des conséquences de son impiété sur le salut de son âme, ou de la crainte de l'enfer : la conversion de M. de Climal se fait du mal vers le bien, du mensonge vers la vérité, et

propage une onde de bien-être qui purge peut-être un peu les torts commis au cours de sa vie.

La conversion de M. de Climal dans *La vie de Marianne* est donc le cas quasi typique de l'impie qui, faisant face à sa mort, prend la décision consciente de se tourner vers le bien et de poser quelques actes généreux avant de mourir. Au cours de sa vie, il fut bel et bien un faux dévot qui inspire dégoût à la jeune Marianne : « Que va-t-il me dire avec son vilain amour qui offense Dieu? Va-t-il m'exhorter à ne valoir pas mieux que lui sous prétexte des services qu'il me rendra? Me disais-je. Ah! qu'il est haïssable! » (161). Mais lorsque contraint à mourir, c'est un M. de Climal repentant qui implore Marianne à voir chez lui une sincère contrition, et qui, s'il mentionne Dieu, fait véritablement serment auprès d'elle plutôt qu'à quelque divinité: « il est vrai que je justifierais ce que vous pensez à présent de moi, si Dieu prolongeait mes jours » (279). Dans ce texte de Marivaux, c'est toutefois l'acte de confession lui-même, au sein du lieu commun de l'athée repentant, qui ressort comme particularité. « Vous me croyiez un homme de bien; vous vous trompiez, mon père, je n'étais pas digne de votre confiance » (275). Parlant de la tromperie qu'a été sa vie, M. de Climal exprime sa volonté de racheter ce « vol » des récompenses d'une vertu qu'il avoue ne jamais avoir eue :

Souffrez donc que je l'expie, s'il est possible, par l'aveu des fourberies qui vous ont jeté dans l'erreur, vous et tout le monde, et que je vous apprenne, au contraire, tout le mépris que je méritais, et toute l'horreur qu'on aurait eue pour moi, si on avait connu le fond de mon abominable conscience. (275)

L'expiation passerait donc également, selon le mourant, par l'acte de l'aveu lui-même. Ce flux de confessions, le père Saint-Vincent tente toutefois de l'arrêter : « nous ne

sommes point dans le tribunal de la pénitence, et je ne suis ici qu'un pécheur comme vous. [...] Chacun de nous n'a-t-il pas ses offenses [...]? Ne parlons plus des vôtres; en voilà assez, monsieur, en voilà assez » (276). M. de Climal insiste néanmoins pour terminer sa confession, ce à quoi le père Saint-Vincent lui répond qu'il risque de tomber dans une consolation malsaine et satisfaisante. Or, le mourant explique que c'est plutôt la souffrance qui l'accable suite à ses aveux et que les témoins réunis exacerbent encore davantage son humiliation : « Je voudrais avoir toute la terre pour témoin de l'affront que je me fais » (277). La confession du scélérat, voilà comment cette variante du lieu commun pourrait être catégorisée, et ce titre nous permet d'en déduire une conception de la mort présente à l'esprit de l'époque: l'expiation passe par l'épreuve d'une souffrance égale aux péchés, épreuve rendue possible par l'acte de mise en parole :

toutes les bonnes actions que vous m'avez vu faire [...] sont autant de crimes dont je suis coupable devant Dieu, autant d'impostures qui m'ont mis en état de faire le mal, et pour lesquelles je voudrais être exposé à tous les opprobres, à toutes les ignominies qu'un homme peut souffrir sur la terre; encore n'égaleraient-elles pas les horreurs de ma vie. (275)

L'esprit de cette contrition se rapproche grandement des textes de piété cités plus haut, qui refusaient en majeure partie de croire l'absolution possible par une simple confession *in extremis*. Or, l'énonciation même des péchés apporte souffrance, qui, dans l'univers du roman, permet peut-être quelque salvation : « Oui, mon père, cet aveu de mes indignités m'accable; je souffre à chaque mot que je vous dis, je souffre, et j'en remercie mon Dieu, qui par-là me laisse en état de lui sacrifier mon misérable orgueil. Permettez donc que je profite d'une honte qui me punit » (277). S'adressant à Marianne, M. de Climal lui

demande certes pardon, et la conjure d'oublier le passé en recevant l'aveu « qu'avec [elle, il a] été non seulement un homme détestable devant Dieu, mais encore un malhonnête homme suivant le monde » (278). L'acte de parole qu'est cette confession possède donc pour lui un pouvoir rédempteur, qui est reçu comme tel par Marianne, qui fond en larmes devant « cette satisfaction si généreuse et si chrétienne » (278). Ces paroles ont un tel poids qu'elles prennent d'ailleurs préséance sur la rente généreuse que le vieil homme offre tout de même à la jeune fille pour affirmer son repentir : « Je vois, monsieur, que vous seriez un véritable ami pour moi, et j'aimerais bien mieux cela, sans comparaison, que ce que vous me laissez si généreusement » (279). L'expression, en tant que telle, des péchés commis, se voit conférer une importance qui sous-tend le rôle de la représentation écrite, voire artistique, des sentiments humains. La confession est la condition pénible qui permettra peut-être une forme de sérénité dans le passage de Monsieur de Climal vers la mort, or l'énonciation d'une telle contrition se fait dans le réceptacle de la religion. Le roman insiste en effet sur la teneur confessionnelle du repentir du personnage.

La transformation spirituelle, dans cette œuvre, passe donc de l'acte de conversion à l'acte de confession, où l'on retrouve l'idée de Philippe Ariès sur la possibilité qu'offre l'époque d'expérimenter une mort individualisée. La mort devient un moment au cours duquel sont exacerbés les soucis temporels et personnels, et on y cherche sinon une justification, du moins une chance d'y racheter les crimes de son existence. En effet, peu de mention est faite de l'après mort; la scène est focalisée sur les paroles ceintes par l'épisode de l'agonie de Climal. C'est ainsi que la représentation de la conversion dans *La Vie de Marianne* cadre dans la catégorie des textes d'apologie profane. Marivaux y plaide pour la hauteur morale et les bienfaits prouvés de la pratique des valeurs

religieuses, toutefois les préoccupations purement catholiques y sont reléguées au second plan, voire réduites aux formules de convenance, au bénéfice d'un rapport transformé et bonifié envers l'*autre*.

2.2.3 MÉTHODE EMPIRIQUE ET CRITIQUE DE L'HÉTÉRODOXIE SYSTÉMATIQUE DANS LE *CLEVELAND* DE PRÉVOST

À l'analyse du salut par l'entremise de l'autre aurait dû précéder celle du salut par soi-même, qui se traduit en fait souvent par la foi en sa propre expérience. Autre type d'apologétique profane, ce discours a évidemment trait au domaine humain, temporel, terrestre, *a contrario* des fondements justifiant l'apologétique chrétienne. Les récits de conversion rencontrés dans le cadre de cette étude ont effectivement presque tous en commun de baser leurs plus fondamentales réflexions sur l'expérience vécue de leurs personnages, dans des variantes qui éclairent notre analyse sur différentes croyances de l'époque, et qui concourent à réfuter la révélation divine qui base sa vérité sur le mystère chrétien. Leitmotiv indubitablement caractéristique du dix-huitième siècle, le gage de la méthode empirique est répandu dans les textes du corpus qui concernent la conversion effective, soucieux que furent les auteurs de rationaliser, par un moyen à la mode, tout phénomène d'apparence métaphysique. Afin d'être logiques dans leurs arguments, les tenants du discours de la raison misent donc évidemment beaucoup sur l'expérience. Toute croyance ne peut être fortifiée que si elle s'explique par un sujet pensant, et l'épreuve de la mort ne fait pas exception. C'est d'ailleurs exactement ce que l'Abbé Prévost met en scène dans son *Philosophe anglais*, à partir du pacte qui est passé dans la société de philosophes à laquelle M. Cleveland se joint : « que le premier d'entre nous qui sera menacé de la mort, voulut faire avertir ses amis, et leur confesser de bonne foi de

quelle manière il se trouvera disposé lorsqu'il se croira prêt à rendre le dernier soupir » (565).

Ce marché conclu au sein du cercle des soi-disant libres-penseurs dans le récit de l'abbé Prévost, et qui caractérise, caricature presque, la rigueur rationnelle des intellectuels se targuant de mieux pouvoir appréhender le monde que leurs confrères superstitieux, n'est que l'appareil permettant d'introduire l'opinion que l'auteur veut défendre. Le roman en viendra plutôt à discréditer les philosophes en critiquant leur systématisme, qu'il décrit comme paradoxalement autant hiératique que le système religieux qu'ils rejettent. En effet, ne combattent-ils pas l'enfermement dogmatique des croyants? Le texte de Prévost présente donc une conversion réelle, un retour vers Dieu, lequel s'avère toutefois plutôt un prétexte pour critiquer l'intransigeance des philosophes, devant le résultat déroutant de leur propre expérimentation. Car M. de Tréville, en croyant mourir, ne témoigne pas de la matérialité de son âme comme l'auraient présumé les philosophes : au contraire, il se convertit à la religion chrétienne. Le moribond de l'abbé Prévost est finalement la représentation de l'idée selon laquelle la conversion demeure un possible. Il rappelle d'une certaine manière l'essence de l'esprit critique, qui doit certainement, par définition, tout remettre en question, mais devrait par principe n'écarter aucune conception, soit-elle religieuse, autant qu'elle s'avère l'aboutissement de la méthode expérimentale (que constitue le pacte des philosophes dans *Cleveland*): car « l'erreur, c'est l'entreprise philosophique elle-même dès lors qu'elle se veut purement naturelle et sans Religion » (Duflo 187). C'est donc à travers la conversion effective de l'un de ses personnages initialement incrédule que l'œuvre de Prévost exprime le plus

clairement sa « visée démonstrative et apologétique » (Duflo 184), néanmoins profane, car promulguée par la voie empirique.

Le paradigme mentionné ci-haut de l'hétérodoxe s'attachant aux idées non conformes pour la seule raison qu'il se détache ainsi de la masse insignifiante de la conventionalité est souvent remis en question dans la littérature du dix-huitième siècle, voire dans la production des Lumières elles-mêmes. La validité des jugements de la figure du philosophe y est scrutée à la loupe. Prévost examine cette tendance du siècle dans son *Cleveland*, où M. de Tréville, philosophe émérite très respecté de ses pairs, y est décrit par son confesseur comme possédant un seul défaut : celui de systématiquement préférer des positions contraires à la masse, de constamment chercher à « se distinguer par des opinions supérieures à celles du vulgaire, et de traiter de faiblesse ou de superstition tout ce qui était reçu par le commun des hommes » (567). Pour ce personnage, donc, les « dieux » sont les doctrines nouvelles et mystérieuses, qui justifient par leur excentricité qu'on y investisse temps et réflexions, et lesquelles le maintiennent dans le rejet de la religion chrétienne : « le seul plaisir de penser comme le petit nombre lui tenait lieu de conviction » (567). Le choix de méthodiquement opter pour la croyance non populaire afin d'éviter l'écueil de la pensée facile, fabriquée, révélée, risque paradoxalement de signifier l'adhérence au parti pris de la dissidence, alors pourtant que le penseur clame le libéralisme et l'affranchissement des grilles de pensée. « Prévost instruit le procès d'une véritable mode philosophique, celle des systèmes » (Leborgne 69). Ainsi, le lieu commun de la conversion du mourant, chez Prévost, sert à critiquer ce mouvement d'hétérodoxie systématique, ou ce qu'Érik Leborgne appelle le fétichisme des « systèmes spéculatifs (stoïcisme, épicurisme, matérialisme) » (69), qui gagne de l'ampleur à l'époque. M. de

Tréville qui se convertit en sentant sa mort proche, c'est pour le personnage de Cleveland la preuve que les convictions qui n'ont comme fondements que l'attrait de la singularité ne résistent pas aux tourments de l'agonie et que la religion demeure le seul objet de vérité dans ce moment critique de l'existence. De fait, le personnage de Cleveland est celui dont les pensées sont rapportées dans le roman. Ambivalent entre l'opinion que « la pensée pût convenir à la matière » et celle « qu'elle ne pût pas lui convenir » (568), il ressent un profond doute quant à la vérité, et il admet même la vanité qui l'a poussé à rejoindre la société des philosophes pensant « autrement que le vulgaire » (568). S'admettant ignorant de la vérité, il se pose ensuite la question à savoir si ses associés, les philosophes, croient réellement à leur « doctrine impie » (569), puisque lui-même dit ressentir des penchants pour « les principes de religion » (569). Son humble réflexion sur la conversion de M. de Tréville, sans proposer d'alternative claire aux modes de pensée des religieux ni à ceux des athées, émet des arguments d'un côté comme de l'autre. Cleveland y est sans doute vaguement plus convaincant à défendre la religion (l'ambition philosophique se voyant désillusionnée au profit de sa conversion dans la suite du roman), mais il demeure tout de même à ce point-ci de la narration dans une zone de flou : « il me semblait que dans une incertitude dont les lumières naturelles ne pouvoient me faire sortir, le seul parti raisonnable étoit de reconnoître les bornes de mon esprit, et d'en demeurer au doute » (568). De cette manière, Cleveland considère la translation que les nouvelles idées philosophiques ont effectuée, remettant en question la religion au passage – cette « autre chimère, dont l'existence renferme bien plus de contradictions que celle de notre âme » (569) –, mais ne l'opposant somme toute jamais qu'à une série de doctrines qui ne survivent pas à l'agonie d'un de ses sectateurs.

Cleveland passe donc, en pensées, d'un paradigme philosophique à un autre, porté par l'ambiguïté. Celle-ci, à travers les réactions du héros et de celles des autres personnages du *Philosophe anglais*, est un des principaux effets se détachant de l'œuvre. Un personnage athée mourant s'y convertit, sans aucun doute; toutefois la société des philosophes reçoit son témoignage par l'intermédiaire du confesseur, et le lecteur n'en recueille que les réflexions mal assurées de Cleveland. Selon Colas Duflo, le maintien de l'imprécision dans le débat sur l'âme est dû au fait que les idées philosophiques n'y sont pas discutées « en vue de la démonstration mais, encore et toujours, en vue de la narration » (204). Le motif de l'histoire est proprement diégétique, ce qui a pour effet de maintenir le débat dans l'équivoque, donc ouvert. En plus de l'incertitude philosophique qui caractérise le héros, Prévost superpose de fait les niveaux de discours, éloignant encore plus son lecteur de la source de vérité, ou, autrement dit, l'éloignant de la possibilité d'accéder à quelque assurance de vérité.

Ce qui déconcerte en outre ce lecteur qui rechercherait dans l'*Histoire de M. Cleveland* une réponse à toutes les questions soulevées au cours même du récit, c'est le silence des compères philosophes de M. de Tréville lorsqu'ils en apprennent la conversion. Peut être trop campés dans leur position, l'incrédulité les gagne et laisse un froid étrange que Cleveland a peine à s'expliquer. Leur perplexité sert du moins à démontrer l'importance qu'ils portent – et rappelons ici ce thème majeur chez les apologistes chrétiens – au moment de la mort. Celle-ci, dans le roman, est considérée comme une opportunité d'enfin se mesurer à ses principes, de tester leur force et leur enracinement, dans l'instant le plus critique, croit-on, de l'expérience humaine. En fait,

ce qui est mis en évidence par le personnage de Cleveland, c'est la valeur des actions d'un mourant dans ce moment privilégié de révélation qu'est la fin humaine:

si l'on pouvait juger de la certitude d'une vérité par l'impression qu'elle fait sur ses sectateurs, il y avait des inductions plus favorables à tirer de la conduite de monsieur de Tréville pour le sentiment qu'il venait d'embrasser, que des raisonnements vagues et du zèle apparent de quelques particuliers en faveur de l'opinion qu'il avait abandonnée. (568)

Une sorte d'« il fallait y être pour comprendre » se dégage du récit. Les philosophes ont voulu tenter l'expérience de savoir si l'âme avait quelque réalité au moment ou supposément elle se détacherait du corps puis, lorsque placés devant l'évidence de la conversion de leur compagnon, ils deviennent embarrassés et confus. « Les plus déterminés en firent un sujet de raillerie, et plainquirent le bon sens du pauvre Tréville, qui ne s'était pas sauvé heureusement de sa maladie. D'autres, frappés d'un événement si singulier, marquèrent de l'embarras par leur silence » (566). La figure du philosophe en tant que personnage type dans ce roman illustre quelques-unes des principales préoccupations du temps, soit le rôle joué par l'homme de lettre et l'apport des philosophes à la société française en mutation. Les deux semblent être de plus en plus interreliés, et, comme le note Colas Duflo, se découvrent des desseins communs : « une expérience est quelque chose qui peut faire l'objet d'un récit, et il y a un lien fort au dix-huitième siècle entre une philosophie qui se prête à la narrativisation et l'invention de romans qui prétendent à la philosophie et la convoquent en leur sein » (197-8). Le libre penseur placé dans le contexte d'un récit littéraire est un topos vaste et maintes fois traité. Sa présence dans une scène de conversion religieuse est toutefois particulièrement

révélatrice, sinon de l'idéologie partagée par le peuple, du moins de celle de l'auteur, dans ce cas-ci l'abbé Prévost. La conversion effective de M. de Tréville disqualifie littéralement le discours des philosophes, déroutant un Cleveland en pleine recherche spirituelle, et critiquant du même coup l'adhésion inconditionnelle aux doctrines non conventionnelles.

2.2.4 LES RAPPORTS D'AUTHENTICITÉ ET LE TÂTONNEMENT DANS LA *LETTRE SUR LES AVEUGLES* DE DIDEROT

La mort du moribond dans la *Lettre sur les aveugles* de Diderot suscite également une ambiguïté faisant résider l'œuvre dans la catégorie des textes de conversion effective, mais qui sont équivoques quant aux raisons ayant mené le personnage hétérodoxe à demander grâce à Dieu sur le lit de mort. Dans ce récit relativement court, plusieurs éléments. D'abord la scène de conversion sur le lit de mort s'y inscrit dans un texte aux accents scientifiques, qui étale les questions d'optique préoccupant l'époque. Que viennent donc apporter à la dialectique du dix-huitième siècle opposant religion et athéisme ces réflexions théoriques, et quel lien ont-elles avec les considérations métaphysiques de l'aveugle mourant et la tentative du prêtre de ramener celui-ci à la religion? D'abord, la séquence des sujets au sein même du texte de Diderot démontre la proximité intellectuelle de ces questions dans l'esprit de l'époque. Évoquant l'expérience de Molyneux, l'auteur de la lettre se pose des questions sur la perception du monde réel qu'a un aveugle de naissance, puis étend cette réflexion aux choses métaphysiques, soumettant à leur tour à l'épreuve de la cécité les croyances religieuses et la rationalité philosophique. Le personnage de l'aveugle, Nicholas Saunderson, se base alors sur ce que lui révèlent ses sens afin de déconstruire la possibilité d'une vérité universelle telle que prônée par son confesseur, prémisse sur laquelle est basée la religion chrétienne. Le

discours matérialiste sensuel, ni plus ni moins athée, de Diderot, émerge ainsi. « Contre l'idéalisme de Berkeley, Diderot fonde un matérialisme en vertu duquel les figures de l'homme procèdent de la variation de ses sens » (De Negroni 1107). Mais encore plus, et comme Barbara de Negroni le fait remarquer dans sa préface au texte, la *Lettre sur les aveugles* est dans sa forme une suite laborieuse de parenthèses et de digressions, de palabres et d'argumentations, comme autant de tâtonnements d'un aveugle dans la noirceur. Au final est semée l'idée selon laquelle la vérité est dans la pratique plus que dans le dévoilement, dans le « protocole expérimental » plus que dans « l'expérience immédiate » (De Negroni 1103). Ajoutons que le genre de la lettre n'est pas innocent, car il permet cette suite de démonstrations, l'œuvre littéraire ayant le pouvoir de démontrer au moyen de sa forme autant que de son contenu.

Mais regardons de plus près dans cette œuvre de Diderot le lieu commun qui nous intéresse, car par une seule phrase du texte, l'auteur cultive l'ambiguïté de son message. La scène de conversion, rétractation qui semble tout à fait authentique, est d'autant plus critique qu'elle est issue de l'esprit d'un auteur par ailleurs reconnu comme athée. Reprenant l'analyse de De Negroni, nous rappellerons d'abord comment Diderot, dans ses considérations scientifiques sur les aveugles, évite à tout prix de poser le non-voyant en tant qu'individu infirme qui dépend de la plénitude sensorielle de ceux qui voient. Le personnage de Saunderson, présenté pour l'intérêt qu'il suscite au niveau de son génie inventif – pensons à la description détaillée de la machine à calcul algébrique –, mais aussi de ses connaissances scientifiques, de sa morale et de ses réflexions métaphysiques, est posé en tant que modèle de réussite et de transcendance de sa condition d'handicapé visuel : « Ce Saunderson [...] On en raconte des prodiges; et il n'y en a aucun que ses

progrès dans les belles-lettres et son habileté dans les sciences mathématiques ne puissent rendre croyable » (146). La signification de ce personnage choisi pour impressionner est ainsi à son comble à l'instant de sa mort : si un homme peut être aussi sage dans toutes les facettes de sa vie, malgré qu'il soit privé d'un sens, son choix spirituel ultime ne devient-il pas un modèle philosophique?

La crédibilité de son personnage ainsi assurée, Diderot en fait enfin le sujet de ce surprenant revirement. Le ministre Holmes, confesseur de l'aveugle mourant, offre à ce dernier des arguments issus de la philosophie de la raison, s'inspirant des pensées de Newton, Leibniz et Clarke : « C'était sans contredit ce que le ministre pouvait objecter de plus fort à Saunderson » (160). On eût pu croire que le fait d'éviter le discours de la révélation ou de la providence aurait convaincu un esprit tel que Saunderson, scientifique non croyant, à se convertir. Diderot effectue cependant un double renversement des attentes : il réfute, dans une longue proposition qu'il prête à l'aveugle agonisant, la croyance au créateur défendue par les scientifiques évoqués par Holmes, mais profite en fait d'un moment de délire chez le moribond pour lui soutirer une rétractation :

« Saunderson s'agita dans cet entretien un peu plus que son état ne le permettait; il lui survint un accès de délire qui dura quelques heures, et dont il ne sortit que pour s'écrier, 'ô Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi', et mourir » (163). Saunderson termine-t-il donc sa vie en croyant, ou plutôt en athée? Sa conversion sème un embarras car si l'auteur fictif de la lettre comprend que l'aveugle « meurt comme s'il eût vu » et que « tous les raisonnements qu'il venait d'objecter au ministre, n'étaient pas même capables de rassurer un aveugle » (163), le lecteur de la *Lettre* reste perplexe. Les explications de la conversion demeurent ouvertes : crainte de l'au-delà et besoin de

réconfort? Accès de délire? Persuasion par les arguments rationnels du confesseur, qui mènent à une révélation divine? Il semble que religion et philosophie s'entremêlent dès l'évocation de penseurs tels que Clarke, Leibniz et Newton, dans un raisonnement qui tourne en rond : si Sauderson croit vraiment, juste avant de mourir, au dieu de ces rationalistes, il finit par ne croire qu'en leur parole – l'argument a déjà été posé. Quelle authenticité pouvons-nous donc conclure de cette conversion? Cet enchevêtrement des raisons et des causes empêche le lecteur de comprendre l'œuvre de Diderot d'une façon univoque, ce qui, de plus en plus, se révèle comme le propre des scènes de conversion effectives relevant de l'apologétique profane.

Toutefois ambiguïté ne signifie pas que les choses sont laissées au hasard. Chez Sauderson, le crédo s'oppose indubitablement aux doctrines des Lumières, mais d'une façon qui n'est pas parfaitement tranchée. L'aveugle refuse d'abord la philosophie rationnelle, qui base la croyance en Dieu sur l'observation de la nature, et prononce finalement ses dernières paroles, expressions de sa conversion, dans un moment d'irrationalité. L'ambiguïté du message est indéniable. Nous ne sommes pas en désaccord avec Barbara de Negroni, qui suggère que la scène de conversion ait pu être une tentative pour Diderot d'esquiver la critique religieuse : en faisant mourir son personnage athée en chrétien, il sème possiblement le doute nécessaire à son auto-défense contre les autorités religieuses (1109). Toutefois, il semble qu'en représentant un athée délirant, mourant paradoxalement suite à une profession de foi en Dieu, et en couvrant de honte ceux qui voient et qui pourtant ne se convertissent pas⁷, l'œuvre relève d'une apologie, certes, mais précisément de la défense d'un scepticisme qui prévienne de s'en remettre à une

⁷ « Quelle honte pour des gens qui n'ont pas de meilleures raisons que lui, qui voient, et à qui le spectacle étonnant de la nature annonce depuis le lever du soleil jusqu'au coucher des moindres étoiles, l'existence et la gloire de son auteur » (*Lettre* 163).

parole, d'où qu'elle vienne. Le rôle de l'aveugle serait donc de remettre en question les sources de vérité traditionnellement admises. En effet, sur quelle conviction peut-il s'appuyer, lui qui n'a pas reçu la révélation divine, et qui ne peut contempler le spectacle de la nature, preuve naturelle qui persuade autrement les voyants de la présence de Dieu? « [Le] témoignage de Newton n'était pas aussi fort pour lui, que celui de la nature entière pour Newton; [...] Newton croyait sur la parole de Dieu, au lieu que lui, il en était réduit à croire sur la parole de Newton » (161). Le rapport du non-voyant à l'authenticité des preuves projette les deux croyances dominantes de l'époque dans une zone de flou, un délire spirituel que Diderot représente au cours de l'agonie de son personnage. En rejetant les principes des scientifico-philosophico-théologiens que lui présente son confesseur – parce qu'y adhérer signifierait, pour Sauderson, de baser ses croyances sur une parole, (celle de Clarke, Leibniz, Newton), et non sur sa propre expérience –, l'aveugle nous apprend à se méfier de toute autorité extérieure à sa propre raison. La révélation divine en écope ici autant que la rationalité religieuse prônée par les penseurs cités par Diderot : celui-ci s'attaque à « la prétention des discours théologiques à fonder [leur] autorité sur des rapports d'authenticité » (Negroni 1111). Avec cette variante du lieu commun, où la conversion est bien réelle mais où est discursivement prêché l'athéisme, Diderot s'éloigne des modes traditionnels de l'époque d'accession à la vérité et au sacré. Ultime par définition, la conversion du moribond devient dans la *Lettre* la culmination des réflexions scientifiques, puis spirituelles, du destinataire.

Comme mentionné plus haut, l'aveugle demande au Dieu de Newton de prendre pitié de lui (163), aussi semble-t-il que chez lui, la pensée tolérante du philosophe anglais ait raison de la résistance du mourant. Les derniers moments de l'agonisant Sauderson, en

disqualifiant du même coup Dieu et la rationalité, paraissent tenter une réconciliation entre les Lumières radicales et ceux que Jonathan I. Israel appelle les modérés :

This was the Enlightenment which aspired to conquer ignorance and superstition, establish toleration, and revolutionize ideas, education and attitudes by means of philosophy but in such a way as to preserve and safeguard what were judged essential elements of the older structures, effecting a viable synthesis of old and new, and of reason and faith. (Israel 11)

La clef du sens de la conversion dans la *Lettre sur les aveugles* pourrait bien être le compromis, ou l'idée selon laquelle le radicalisme en philosophie peut certes faire l'objet de débats, mais débouche invariablement sur une fin autre que ce que proposent apologistes religieux et libre penseurs rationnels. L'histoire de Saunderson affranchit les esprits d'une compréhension binaire du monde isolant la foi et la logique dans des bulles antagonistes, et prédispose le siècle à des écrits tels que *Le Traité sur la tolérance* (Voltaire, 1763). En effet, tel que mentionné plus haut, l'aveugle Saunderson est un personnage chez qui l'éthos est vanté et dont les valeurs et vertus sont mises sur un piédestal. On doit cependant insister sur le moment de sa mort : son changement de discours avant de mourir, aussi succinct soit-il, confère au texte de Diderot une signification bien particulière : dans les moments critiques, le philosophe doit être conciliant. À travers la scène du moribond qui se convertit en implorant Dieu, soit-il celui de Clarke ou de Newton, le récit exhorte à l'accommodement. Cette idée ainsi que le niveau d'évolution du personnage de Saunderson portent à se questionner sur les notions de progrès et de modernité, telles qu'elles sont représentées dans les textes du corpus, et telles que les auteurs eux-mêmes en deviennent les objets. Car un écrivain tel que Diderot

est indéniablement un adjuvant dans l'avancement idéologique de son siècle, d'une manière toutefois complexe, parfois contradictoire, imprégné qu'il fut d'automatismes canoniques, dialoguant avec les grands systèmes à combattre, mais débattant tout autant avec les nouveaux principes. Saunderson est bel et bien un homme évolué, figure de la modernité, mais le discours de sa mort est de l'ordre de la transcendance : en est-il pour cela moins moderne? Ou la modernité, telle que posée par Diderot, serait-elle davantage que le rejet des réflexes que le siècle désigne comme non-modernes?

La conversion religieuse cesserait dès lors d'être considérée comme un échec des Lumières. Elle devient peut-être une occasion de revisiter ce qu'Israel nomme ci-haut « l'essentiel des anciennes structures ». Le lieu commun s'avère moins commun; il se mute en lieu d'exploration, et permet de repenser comment, par exemple, on arriverait à projeter un peu de rationalité dans le territoire du sacré. L'évolution de la pensée de Diderot le porte même à re-fréquenter la scène de conversion, à en ré-exploiter le potentiel, presque trente ans après la publication de la *Lettre sur les aveugles*, dans un dialogue philosophique où l'on retrouve peut-être encore plus manifestement la fonction heuristique de la littérature. En effet, malgré qu'il reflète les idéologies profondes marquant les principaux camps philosophiques de l'époque, *L'entretien d'un philosophe avec la maréchale de **** de Diderot (1776) pose la conversion en fin de vie comme une éventualité désormais banale, dans un discours qui évite de prendre position. Diderot y présente en effet un dialogue où le philosophe Crudeli oppose ses idées à celles d'une maréchale croyante, en maintenant toutefois une désinvolture qui dévalue en quelque sorte l'importance du moment de la mort :

LA MARÉCHALE.

(...) Et si vous étiez sur le point de mourir, vous soumettriez-vous aux cérémonies de l'Église ?

CRUDELI.

Je n'y manquerais pas. (654)

La mort place-t-elle enfin l'homme devant la vérité? L'agonie recèle-t-elle dans ses replis la face du divin, tel que le prêchèrent les apologistes chrétiens? Oui...non...peut-être, semble nous dire Diderot : là n'est pas la question. La question, comme mentionné plus haut, est dans le débat idéologique – le choix souvent répété de la forme du dialogue n'en devient que plus pertinent, et nous verrons plus loin pourquoi – qui signifie en lui-même la place faite aux nouveaux modèles, sans toutefois qu'une *tabula rasa* ne puisse être conclue dans l'histoire des idées à l'époque des Lumières.

2.2.5 LA NOUVELLE HÉLOÏSE : RELIGIOSITÉ ET LE PARADOXE ROUSSEAUISTE

Dans le même ordre d'idées, Michel Delon conçoit *La Nouvelle Héloïse* de Jean-Jacques Rousseau comme une tentative de réconciliation des matérialistes et des partisans chrétiens des Lumières (1114). La mort apaisée du personnage de Julie, écorchant au passage autant l'athéisme que les cérémonies funèbres catholiques, est une variante du lieu commun qui propose une manière nouvelle de vivre et de mourir, une expression affranchie du besoin invétéré, à la mode, d'être hétérodoxe. Nous découvrons donc une entreprise littéraire opérant en quelque sorte une dépoliarisation du débat sur les croyances religieuses, particulièrement chez Rousseau, mais également chez Diderot et Voltaire. Dans l'œuvre de Voltaire, par exemple, se retrouve *L'Histoire de Jenni ou le Sage et l'Athée*, qui arbore un modèle de conversion s'effectuant suite à une critique de l'athéisme, mais surtout du fanatisme religieux :

J'ai toujours remarqué qu'on peut guérir un athée, mais on ne guérit jamais le superstitieux radicalement; l'athée est un homme d'esprit qui se trompe, mais qui pense par lui-même, le superstitieux est un sot brutal qui n'a jamais eu que les idées des autres [...] Oui, mes amis, l'athéisme et le fanatisme sont les deux pôles d'un univers de confusion et d'horreur. (373)

Le moteur de la conversion, dans ce conte moral, est l'argument du pasteur Freind selon lequel on ne peut prouver l'inexistence de Dieu, et qu'ainsi en abandonner l'idée expose l'homme aux bassesses de ses pulsions :

FREIND

- pouvez-vous m'en fournir quelque démonstration?

BIRTON

- Non; j'en ai cherché dans mon entendement, dans tous les livres des athées, et surtout dans le troisième chant de Lucrèce; j'avoue que je n'ai jamais trouvé que des vraisemblances.

FREIND

- Et, sur ces simples vraisemblances, nous nous abandonnerions à toutes nos passions funestes! (371)

Ce conte, ainsi que *La Nouvelle Héloïse*, cesse d'être le diptyque épineux où l'on ne peut qu'être croyant et donc contre les philosophes, voire le progrès, ou alors athée et antithétique à toute notion qui transcende les limites de la raison humaine. Le paradigme du revirement religieux avant de mourir est en effet décliné en différentes formules qui semblent vouloir concilier les idées d'un siècle qui remet en question le plus fondamental de sa tradition : avec *Julie*, il apparaît dans un texte plutôt réformiste que radical. S'il

n'est pas encore commun d'être athée au dix-huitième siècle, la société des belles lettres, on l'a vu, tourne en raillerie la littérature purement apologétique et le fanatisme. À partir de là, la religiosité serait-elle la clef morale, ou du moins le compromis susceptible de résoudre les antagonismes sur les questions de religion?

Mais avant de se pencher sur le sens de la conversion dans le roman de Rousseau, nous croyons utile d'en examiner les causes. *La Nouvelle Héloïse* présente en effet une scène de conversion dont l'agent précurseur est sans contredit le rapport à l'autre. Sans la dévotion de sa femme, Wolmar n'aurait jamais porté « plus d'attention aux articles de la religion de Julie où la foi se rapprochait de la raison » (728). Dans l'esprit de l'homme, point de révélation métaphysique, peu de discours philosophiques; plutôt, le lieu commun dans le texte de Rousseau est ponctué de démonstrations de la ferveur de Julie envers sa religion, et c'est ce comportement même et les réflexions sur le sujet qui viennent remuer la conscience de son mari. Même avant qu'il ne se reconnaisse de sentiment chrétien, il discerne la justesse des croyances de sa femme et le risque que son propre athéisme constitue en cette période critique qu'est l'agonie de Julie :

Ces réflexions m'amènèrent à un point où je ne me serais guère attendu d'arriver. Je commençai presque d'être inquiet que mes opinions indiscrètement soutenues n'eussent enfin trop gagné sur elle. Je n'avais pas adopté les siennes, et pourtant je n'aurais pas voulu qu'elle y eût renoncé. Si j'eusse été malade, je serais certainement mort dans mon sentiment; mais je désirais qu'elle mourût dans le sien, et je trouvais pour ainsi dire qu'en elle je risquais plus qu'en moi. (713)

C'est donc au travers de Julie – par la conjoncture de sa mort et son attitude devant la situation, mêlée de la profession de foi bien personnalisée qu'elle énonce – que Wolmar

entre dans l'espace qui permet sa propre conversion. Sa femme répand chez lui « les contrepoisons que constituent la croyance en la spiritualité de l'âme et en la finalité, au sein d'une littérature que Rousseau se représente [par ailleurs] comme dominée, contaminée par les philosophes » (Salaün 254). La pensée matérialiste et l'outrecuidance des philosophes sont des tendances de l'époque auxquelles l'auteur souhaite faire un contrepoids. La conversion, bien qu'à mots couverts, d'un personnage athée tel que Wolmar, semble rétablir le fond de spiritualité présent en chaque être, et qu'il est possible de réveiller par l'exemple. On ne tombe toutefois pas dans une invective qui vilipende le discours de la raison, et c'est pourquoi *La Nouvelle Héloïse* fait partie du corpus d'une certaine apologétique, mais bel et bien profane. « Rousseau crée [...] entre la stricte orthodoxie et la négation philosophique, la religiosité. Et la religiosité fut la pente par où l'on revint souvent à la religion » (Mornet 134). Or l'espace que constitue cet « entre » est précisément l'endroit où, au dix-huitième siècle, agit la littérature. Cet « entre » est l'aboutissement d'une dialectique opposant peut-être « des êtres que tout oppose [,] à se retrouver engagés dans les mêmes aventures » (Cottret 115), à la recherche de termes appropriés pour appréhender l'expérience et la condition humaine. Par la fiction, l'auteur se défait de son identité de religieux ou de philosophe, il lui est permis d'éclater le cadre rigide dans lequel son époque ou la critique l'ont trop souvent relégué.

Mais davantage encore, pour revenir au texte de Rousseau, Wolmar exprime l'influence que Julie a sur ses croyances, et qui chamboulent la substance même de ce qui définissait depuis le début le personnage, soit son incrédulité et son détachement :

Sur quel principe est-ce que je raisonne, est-ce sur son système ou sur le mien?

[...] Je n'ai pour croire ce que je crois que mon opinion armée de quelques

probabilités. Nulle démonstration ne la renverse, il est vrai, mais quelle démonstration l'établit? Elle a pour croire ce qu'elle croit son opinion de même, mais elle y voit l'évidence; cette opinion à ses yeux est une démonstration. Quel droit ai-je de préférer quand il s'agit d'elle, ma simple opinion que je reconnois douteuse à son opinion qu'elle tient pour démontrée? (707)

Ce caractère évolutif de la conscience du personnage est la voie par laquelle Rousseau nous mène à l'issue que représente la conversion. Wolmar se trouve bientôt confus devant les derniers moments de Julie, elle qui est d'une part bel et bien orthodoxe par son espérance, sa foi en la miséricorde et sa sensibilité à la grâce plutôt qu'au péché, mais qui d'autre part ne semble pas affectée des « salutaires terreurs » dont parle pourtant la littérature apologétique. Car dans *La Nouvelle Héloïse*, les philosophes ne sont pas drastiques, et les chrétiens, bien peu fondamentalistes. M. de Wolmar est athée, certes, mais ce rejet d'abord rigide de la morale religieuse de sa femme est chez lui un sujet d'angoisse : « Cette longue et pénible anxiété me suivait par tout : j'en traînois après moi l'insupportable poids » (707). La raison des philosophes représentée par Wolmar dans le roman de Rousseau, est donc une position stérile qui mènera essentiellement le personnage à se convertir pour y échapper. La littérature, et plus précisément ici le lieu commun littéraire, devient méthode heuristique. L'auteur place tous les éléments de la problématique dans son œuvre, tire les ficelles de la vraisemblance, et ainsi naît le récit. Ce qui en résulte, dans *La Nouvelle Héloïse*, c'est une distinction importante quoique subtile entre le philosophe – que l'on entend selon la conception qu'en ont faite les Lumières, comme un libre examinateur des dogmes et un penseur rejetant la superstition qu'est la religion, et l'homme choisissant de vivre selon ses propres préceptes. Tel est

l'apport rousseauiste à la sagesse de l'époque. Immanquablement, et c'est le pan de l'oeuvre qui nous intéresse, cette sagesse doit prendre parti sur la question des croyances religieuses. Or, tel que noté plus haut, la voie tracée par les apologistes de la raison mène selon Rousseau au désespoir. Devant cette perspective, ce dernier propose une sensibilité envers « l'instinct divin » (Mornet 131) que chaque homme, sans enseignement, doit nécessairement ressentir. Ainsi Julie se fait garante de cette idée. Divergeant de la philosophie que l'on a souvent attribuée aux Lumières, celle de Rousseau prône véritablement la mise en pratique de la morale, et c'est ce qu'il tente de démontrer à travers les personnages de Julie, de son amant et de M. de Wolmar. Car « [c]omme le philosophe qui prouvait le mouvement en marchant, [les personnages de *La Nouvelle Héloïse*] démontrent leurs certitudes morales par la dignité et la bienfaisance de leur vie » (Mornet 132).

Franck Salaün, dans son livre *L'autorité du discours*, discerne aussi le thème de cet « instinct divin » dans la *Nouvelle Héloïse*, et le rapporte au « principe inné de justice et de vertu » tel que décrit par Rousseau lui-même (Salaün 264). Selon lui, la conversion de Wolmar est le résultat de cette prise de conscience reconnaissant l'irréductibilité de la morale innée par la raison. La seule vertu du personnage, pourtant largement exposée, n'est pas suffisante : sa conversion religieuse est nécessaire pour démontrer l'incapacité de la raison d'expliquer le tourment qui l'agite. C'est à travers le sentiment d'amour envers Julie que Wolmar acquiert sa nouvelle conscience, et que Rousseau ainsi démontre la réalité d'une âme qui échappe à l'entendement humain, qui est donc de nature essentiellement divine (Salaün 265). Au contact de l'attitude de Julie, le système de l'athée s'affaisse peu à peu : « Ces contradictions vous paraîtront extravagantes ; je ne

les trouve pas raisonnables, et cependant elles ont existé » (713). Puis, le lecteur pressent que la conversion de Wolmar a franchi le point de non retour lorsqu'il s'enthousiasme de comprendre les réels sentiments de sa femme, dans le cadre d'une conversation avec le pasteur : « Enfin le moment vint où mes doutes allaient être éclaircis » (713). La réponse de Julie, « décisive sur [ses] doutes » (714), est pour lui la substance de vérité qui opère sa conversion. Rousseau couronne finalement la révolution spirituelle de Wolmar dans un moment littéraire tout à fait puissant, où ce dernier mêle ses larmes – les premières de sa vie consciente –, aux mains d'une Julie qui faiblit, comme si son âme se révélait enfin au toucher de celle qui lui montra la voie morale qui résout toutes ses contradictions. Salaün disserte sur la fonction de la littérature dans la diffusion du message philosophique : « L'essentiel est de démontrer pratiquement les vérités cardinales en disposant les individus à accéder à l'expérience de ce dont il est question : la conscience. Il s'agit donc d'orchestrer une sorte de conversion » (103). La scène même de la conversion, dès lors, aurait pour objet de démontrer une brèche dans l'esprit du personnage, une ouverture qui, à plus grande échelle, et constatant les multiples occurrences de cette scène, l'on pourrait étendre au siècle. Brèche dans l'esprit : il faut entendre ici le surgissement, dans la conscience, d'une nouvelle dimension, suite au remuement des certitudes. L'étude de Salaün porte sur la conversion de l'athée Wolmar dans *La Nouvelle Héloïse*, et se focalise aussi sur l'objet que sont les larmes : lui qui avait toujours misé sur la raison et le matérialisme, semble maintenant libéré, prendre conscience de son âme. Cette mise en scène, cette évocation des sens, ces pleurs qui mouillent les mains de l'athée, ce sont là le pouvoir de la littérature : « la conscience parle avec le corps, du corps, contre une insensibilité entêtée. Voilà pourquoi les larmes de Wolmar ont une signification

philosophique » (Salaün 104). Nous devons insister : la conscience de Wolmar, littéralement la nouvelle présence qu'il constate à lui-même, la vérité de se savoir exister, procède du rapport nouveau que l'homme des Lumières se forme vis à vis la conception de l'âme.

La Nouvelle Héloïse institue donc une sorte de manière religio-rationnelle de raisonner sur la vie et sa fin au siècle des Lumières. Le néologisme s'impose, car il ne s'agit pas de chrétienté telle que commandée par la tradition de l'institution catholique, ni d'une rationalité stricte telle que longtemps associée aux Lumières par la critique. Cette conception se rapproche évidemment des convictions du protestantisme. Julie déclare au pasteur s'en remettre à ses croyances de toute sa vie en ces jours de son agonie, car toute nouvelle déclaration, tout nouveau penchant, ne seraient, selon elle, que paroles causées par l'absence de raison :

C'est la raison qui décide du sentiment qu'on préfère ; et la mienne ayant perdu ses meilleures fonctions, quelle autorité peut donner ce qui m'en reste aux opinions que j'adopterais sans elle ? Que me reste-t-il donc désormais à faire ?

C'est de m'en rapporter à ce que j'ai cru ci-devant : car la droiture d'intention est la même, et j'ai le jugement de moins. (715)

Elle justifie ainsi sa foi par la raison. Véritablement, les paroles de Julie, quoiqu'empreintes d'une dévotion lumineuse, expriment le rationalisme le plus avisé :

A l'égard des raisonnements, je n'en fais plus, mais j'en ai fait. Je savais en santé qu'il fallait mourir. J'ai souvent réfléchi sur ma dernière maladie ; je profite aujourd'hui de ma prévoyance. Je ne suis plus en état de penser ni de résoudre ; je ne fais que dire ce que j'avais pensé, et pratiquer ce que j'avais résolu. (719)

Le moment de la mort est dépouillé par la mourante de l'importance que d'autres textes lui ont conférée, cette pondération rappelant les auteurs de la tradition mentionnés plus haut, qui préconisèrent une vie dévote, plutôt qu'une surévaluation des derniers instants permettant au libertin de jouir de la miséricorde divine. Julie a vécu une vie bonne, a réfléchi sur sa mort et a en quelque sorte réglé la question alors qu'elle était en santé, ce qui lui permet d'aborder la mort sereinement. Cette quiétude est toutefois directement mise en opposition avec l'esprit tourmenté de son mari, qui, devant les certitudes morales de Julie, connaît une profonde remise en question spirituelle: « j'achevai de concevoir les maximes de Julie et la conduite qui m'avait scandalisé » (718). La vie chrétienne de Julie n'aurait jamais pu déteindre sur son mari autant que l'imminence de sa mort le fit. Lui qui a vu sa femme se vouer à sa religion toute sa vie, s'explique mal que son agonie ne se passe pas dans un rapport constant à Dieu : « Si l'on est dévot durant le tracas de cette vie, comment ne le sera-t-on pas au moment qu'il la faut quitter, et qu'il ne reste plus qu'à penser à l'autre ? » (713). En fait, c'est par l'entremise de la rationalité exprimée par sa femme agonisante qu'il est permis à l'athée Wolmar d'appréhender la divinité. Il est défendable d'en conclure que le texte de Rousseau met en valeur une religion qui, si elle s'accorde en partie avec les textes des hommes d'Église de l'époque, agit sur le lecteur avec une délicatesse dont l'efficacité est mesurable par le résultat : le sacré reprend une place dans l'esprit de l'athée Wolmar. La création du personnage de Julie constitue l'acte même, chez Rousseau, du recours à la raison : sa vertu, sa droiture, bref, ce qu'il nomme sa religion, sont dépeintes dans les dizaines de lettres qui forment le roman, et ses arguments s'avèrent, au final, irréfutables par le plus sceptique des hommes. Employant les armes de la raison, Rousseau est ainsi tout à fait de son siècle. L'œuvre rousseauiste

n'en est pas moins générée dans la filiation des textes apologétiques, commandant les conduites prêchées par l'Église, mais les justifiant d'une manière neuve, davantage susceptible de conquérir le lectorat de son époque, et, posons-nous, faisant de lui un pionnier de la modernité : « Un cœur pénétré de ces sublimes vérités se refuse aux petites passions des hommes; et quand l'être immense dont il s'occupe n'existerait pas, il serait encore bon qu'il s'en occupât sans cesse pour être plus maître de lui-même, plus fort, plus heureux et plus sage » (359). Cette sagesse ainsi énoncée est ouvertement reçue dans le réceptacle que constitue la société en changement du dix-huitième siècle, qui a une sensibilité exacerbée pour les questions qui concernent l'âme. L'auteur exprime le rôle de la foi d'un point de vue pratique : elle empêche l'homme de s'avilir dans les banalités de la vie, occupé qu'il est d'idées plus grandes. En quelque sorte pragmatique, cette conception de la spiritualité révèle « un aménagement nouveau de la relation de l'homme à Dieu, qui n'altère pas vraiment chez ses adeptes la conviction de la réalité divine, mais avoue poser cette réalité à partir de l'homme, par rapport à lui et pour lui » (Bénichou 33).

Le paradoxe rousseauiste maintes fois soulevé par la critique nous paraît donc en partie conciliable au moyen de l'analyse de la conversion religieuse dans *La Nouvelle Héloïse*. S'inscrivant dans le débat mentionné plus haut sur l'importance ou non du moment de la mort, la scène de Julie mourante disqualifie les élucubrations des agonisants, dans un roman qui consacre pourtant des pages et des pages à cet instant même de la vie de l'héroïne. « L'instant de la mort n'est rien ; le mal de la nature est peu de chose ; j'ai banni tous ceux de l'opinion » (718) ». Rousseau apparaît donc s'exprimer

comme un philosophe, mais examine des idées qui concernent de près la foi et la croyance religieuse. Cette antinomie a jadis été soulignée par Ernst Cassirer :

Rousseau n'a cessé de tourner le dos à l'idée qu'une pensée n'aurait de valeur et de vérité objectives qu'à condition d'apparaître protégée d'emblée par la cuirasse d'une articulation systématique; et il a sans le vouloir rejeté l'exigence d'une *pareille* contrainte systématique. (14)

Ce « sans le vouloir » s'accorde aussi parfaitement à l'attitude de Julie, qui professe une dévotion empreinte d'authenticité au Dieu chrétien, mais en des termes et avec des gestes qui surprennent son entourage, les personnages religieux autant que les membres de sa famille : « j'ai tâché de vivre de manière à n'avoir pas besoin de songer à la mort ; et maintenant qu'elle approche, je la vois venir sans effroi » (716). Ainsi Wolmar confie-t-il dans la lettre :

Ce discours prononcé [...] fit sur tous les assistants, sans m'en excepter, une impression d'autant plus vive que les yeux de celle qui le prononça brilloient d'un feu surnaturel; [...] Le Pasteur lui même saisi, transporté de ce qu'il venoit d'entendre, s'écria en levant les yeux et les mains au ciel : Grand Dieu! voilà le culte qui t'honore; daigne t'y rendre propice, les humains t'en offrent peu de pareils. (716-7)

On peut fort possiblement étendre cet étonnement au lectorat de Rousseau, qui découvre dans son œuvre la manière moderne d'expirer. La vérité, dans cette situation romanesque, est donc contenue dans le système hétéroclite, somme toute divergent du credo chrétien, que Julie décrit pourtant comme sa religion. N'affirme-t-elle pas avoir vécu et maintenant mourir « dans la communion protestante qui tire son unique règle de l'Écriture Sainte et

de la raison » (714)? La vraie conversion, dans le roman, s'opèrerait-elle finalement par contagion? Les proches de Julie ne sont-ils pas ceux qui, devant l'attitude de leur maîtresse, épouse ou amie face à la mort, revisitent leurs croyances et modifient leur pensée? Ces mouvements d'esprit chez les personnages de *La Nouvelle Héloïse* sont possibles grâce à une somme de valeurs que Rousseau rassemble, et qu'il associe certes au christianisme, toutefois la religion traditionnelle – catholique ou protestante – est chez lui couplée d'éléments nouveaux issus du rationalisme, de la religion naturelle et de la sensibilité aux sentiments.

Il demeure peut-être là, le propre de l'apologétique chrétienne du dix-huitième siècle : une littérature œcuménique, où le *modus operandi* adopte la méthode rationnelle qu'exige l'époque, mais où les idées s'accordent avec celles des siècles précédents, ne faisant pas encore une réelle rupture avec la foi et la révélation. Rousseau se sert de la conversion sur le lit de mort pour sa qualité de lieu commun dans la littérature apologiste, tout en l'amalgamant aux idées du siècle. En effet, le discours de Julie sur sa manière de mourir a tôt fait de stimuler une conversation entre elle et le ministre venu la confesser, portant ce dernier à remettre en question les cérémonies entourant les mourants :

Le pasteur parlait de l'esprit faux qu'on donnait au Christianisme en n'en faisant que la Religion des mourants, et de ses ministres des hommes de mauvais augure. On nous regarde, disoit-il, comme des messagers de mort, parce que dans l'opinion commode qu'un quart-d'heure de repentir suffit pour effacer cinquante ans de crimes, on n'aime à nous voir que dans ce tems là. Il faut nous vêtir d'une couleur lugubre ; il faut affecter un air sévère ; on n'épargne rien pour nous rendre effrayans. Dans les autres cultes, c'est pis encore. Un catholique mourant n'est

environné que d'objets qui l'épouvantent, et de cérémonies qui l'enterrent tout vivant. Au soin qu'on prend d'écarter de lui les Démons, il croit en voir sa chambre pleine ; il meurt cent fois de terreur avant qu'on l'achève ; et c'est dans cet état d'effroi que l'Église aime à le plonger pour avoir meilleur marché de sa bourse. (717-8)

Enfin, à travers la mort de Julie, Rousseau dénonce les pratiques superstitieuses qui minent l'authentique foi, tandis qu'est pour Wolmar dévoilée une nouvelle conception du divin, éclectique dans ses fondements, moderne dans sa finalité.

2.3 RELIGIO-RATIONNALITÉ OU L'AUTORITÉ DES MODERNES

En conclusion de ce premier chapitre, nous rappellerons l'importance de comprendre le rapport entre les textes des apologistes chrétiens et ceux des écrivains littéraires. Le point pivotant de cette argumentation est l'autorité du discours des uns comme des autres. En effet, pourquoi la production discursive des premiers serait-elle davantage sérieuse et objet de vérité que la prose des seconds? Encore plus, est-il possible de distinguer, en parallèle des textes de piété, une littérature de l'ordre de l'apologétique, mais essentiellement profane dans ses inspirations? La déduction qui s'impose est que la mutation du lieu commun de la conversion sur le lit de mort, de « sujet de doctrine chrétien » à « thème littéraire », rapatrie le débat sur le salut de l'âme dans un champ moderne, où il peut être abordé selon les idées nouvelles, progressives, profanes, propres au dix-huitième siècle. La littérature qui en résulte s'impose sur l'apologétique traditionnelle elle-même, en ce que cette dernière est d'autant plus significative pour le lectorat qu'elle est issue de son siècle même, donc en meilleure synchronie avec les croyances du temps. En fait, et d'un certain point de vue, la défense des autorités

transcendantes signe leur déclin » (Salaün 9) : alors que les apologistes basent leur autorité sur le sacré de la religion et l'entendement concerté de la vérité des dogmes chrétiens, les représentants de l'esprit philosophique des Lumières « se fondent sur la conviction de la légitimité de leurs écrits et de leurs prises de position » (Salaün 9).

L'intérêt de cette différence sous-tend l'hypothèse de notre étude : malgré la profusion de textes sur la façon chrétienne de mourir et les discours sectaires au sujet de la validité d'une conversion sur le lit de mort, la scène du moribond prosélyte, une fois devenue objet littéraire – et réellement, dans le cas des textes du dix-huitième siècle, lieu commun – est porteuse d'une idéologie qui dépasse la visée moralisatrice apologétique, et possède une charge significative dans le domaine des conceptions philosophiques issues du siècle des Lumières. Que l'on désigne cette nouvelle conception comme religio-rationnalité, discours œcuménique profane ou simple religiosité, la conclusion tirée demeure de l'ordre de la conciliation, de l'espace nouvellement créé pour pouvoir légitimement discuter de ces idées.

L'œuvre littéraire vient donc s'opposer au discours proprement religieux, par la reprise apparente d'une scène connue, certes, mais dans une toute autre optique. Cette « spécialisation des discours qui constitue l'amorce de la formation des disciplines » (12) est traitée par Salaün du point de vue des sciences sociales, mais la littérature ne fait pas exception à cette évolution propre au dix-huitième siècle. « On constate ainsi, au sein du processus de formation des disciplines, une tendance à substituer aux notions métaphysiques des termes spécialisés permettant aux intéressés de changer de cadre de référence sans avoir à se prononcer sur les autorités traditionnelles » (Salaün 12). Ces termes spécialisés, dans le domaine littéraire, sont les différentes figures de style et

procédés rhétoriques employés par les écrivains, qui leur permettent de parler à prime abord un langage connu par les gens de l'époque, mais en même temps de révéler l'évolution qu'ils pressentent – et à laquelle ils contribuent, indubitablement – dans leur siècle. « Contrairement aux énoncés didactiques, la littérature, le littéraire peuvent rarement être ramenés à l'expression d'une thèse univoque » (Salaün 26). Le discours de conversion religieuse sur le lit de mort au siècle des Lumières, du moins celui ou la conversion est effective, demeure somme toute de l'ordre de l'apologétique, répond d'une certaine façon au corpus religieux, en emprunte les modes – et participe même, dans l'autre sens, à un renouvellement du genre – mais signale, par sa récurrence et ses déclinaisons, une évolution des principes qui en motivent l'avènement.

CHAPITRE 3 NON-CONVERSION : LES POTENTIALITÉS DE L'ÉCRIT DISSIDENT

Ayant posé que l'intérêt du lieu commun réside dans la variété des significations que chaque occurrence peut avoir, ainsi que dans le prétexte initial en justifiant le choix de l'insérer dans une œuvre littéraire, il est d'autant plus révélateur d'analyser les récits de non-conversion que ceux-ci possèdent leurs ramifications de variantes propres à éclairer le débat sur la force des convictions devant l'imminence de la mort. Rappelant Diderot et sa *Religieuse*, où l'auteur emploie un verset biblique dans un contexte qui déborde de celui des Saintes Écritures⁸, Paul Pelckmans examine l'usage que firent les auteurs du dix-huitième siècle des textes religieux en général. De la même manière que l'encyclopédiste « aménage une parabole pour mieux faire le procès des couvents » (Pelckmans xiv), les récits étudiés plus bas emploient le « canevas familial » de la conversion du moribond afin de révéler la rupture – la distance critique revendiquée par ces tenants de la Raison – entre la littérature de dévotion et les perspectives idéologiques en plein essor. Que les auteurs étudiés aient réellement eu conscience de cette rupture demeure une question ouverte. Selon François-Emmanuel Boucher, l'écart entre les « dogmes traditionnels du christianisme [...], fondements avoués de l'Ancien Régime », et les « doctrines des Lumières » est, dans les années qui précèdent de près la Révolution, indéniable. Il pose que les Lumières, en révisant entre autre la manière de concevoir la fin humaine, « recherchent une manière beaucoup plus 'saine' et 'harmonieuse' de magnifier la nature de l'homme » (136), de l'opposer à la « condition abjecte et méprisable » (136)

⁸ Pelckmans réfère à la parabole des Vierges folles (Mt 25 : 10-12) qui ressort sans trop d'à-propos dans le récit lorsque la religieuse souhaite faire résilier ses vœux.

dans laquelle le rabaisse le christianisme. Encore ici, par conséquent, nous entrevoyons la mission réformatrice des écrits des Lumières, constituant cette partie du corpus.

Là où nous avons défini la conversion effective comme l'événement d'un personnage athée ou hétérodoxe s'en remettant positivement à la religion sur son lit de mort, nous précisons pour la clarté de cette étude que les récits de non-conversion sont les déclinaisons du lieu commun où l'idée du revirement spirituel d'un agonisant se fait bel et bien l'occasion d'une situation littéraire, mais n'a au final pas lieu. Que l'on parle du *Voltaire triomphant* (178...) de Cloots, où la conversion est feinte, ou du *Dialogue entre un prêtre et un moribond* (1782) de Sade, où le lieu commun est carrément inversé, au-delà de la simple critique de la conversion prêchée – et parfois dénigrée – par les apologistes chrétiens, ce pan de notre corpus constitue un rassemblement éloquent de représentations des croyances de l'époque, qui contribue à interpréter la conjoncture idéologique dans laquelle il fut généré. Finalement, ces textes possèdent un caractère pamphlétaire impossible à nier – dont l'étude approfondit notre compréhension de la révolution idéologique attribuable aux Lumières – et recèlent des formes littéraires presque *ad hoc* au message qu'ils véhiculent, elles-mêmes capitales pour l'histoire de la littérature en ce siècle mouvementé.

3.1 UN ESPACE DE FOISONNEMENT IDÉOLOGIQUE

Nous croyons pertinent de citer ici Voltaire qui, dans une lettre datée du 31 août 1764 à Mme du Deffand, s'inquiète sur la mort de M. d'Argenson, tout en commentant les tendances du siècle :

Je voudrais bien savoir si M. d'Argenson est mort en philosophe ou en poule mouillée. Les derniers moments sont accompagnés dans une partie de l'Europe,

de circonstances si dégoûtantes et si ridicules, qu'il est fort difficile de savoir ce que pensent les mourants. (*Correspondance* 826)

Ce commentaire aura rappelé au lecteur la répulsion de Julie sur les cérémonies catholiques funèbres dans *La Nouvelle Héloïse* : les plus célèbres critiques de l'institution religieuse de l'époque expriment continuellement dans leurs écrits leurs opinions sur ces coutumes, qui révèlent en même temps leur volonté très forte de comprendre ce moment de la mort, d'y déchiffrer les mouvements de l'esprit, l'influence de la vie passée, et les possibilités de l'au-delà. Yves Citton abonde dans le même sens lorsqu'il désigne la scène de l'athée sur son lit de mort comme une « situation-test », un moment privilégié où il nous est donné de mesurer la force réelle des convictions d'un personnage hétérodoxe (Citton 305). Si l'on accepte l'idée qu'au moment de la mort, l'homme a tendance à émettre ses opinions les plus authentiques, la récurrence du lieu commun, même lorsque celui-ci est renversé, prend une importance particulière pour le siècle : elle signifie la recherche, du côté de la dissidence, d'une vérité définitive, une sorte de résolution finale de l'opposition entre athéisme philosophique et discours chrétien dominant. Les textes de non-conversion ont donc en commun avec les autres cette fascination pour le moment de la mort. Les premiers se distinguent toutefois des seconds par la doctrine contre-réactionnaire qu'ils mettent de l'avant, défendant avec véhémence leurs idées en jouant sur une autorité discursive propre à convaincre le lectorat.

La mort en tant que régulatrice des récompenses et châtiments mérités dans la vie fut, comme mentionné au chapitre premier, un thème répandu dans la littérature apologétique chrétienne. Toutefois, la possibilité de penser autrement – l'hétérodoxie – existait au dix-huitième siècle, tel que nous le révèle un texte d'André-François Deslandes datant de

1712, et qui fait l'apologie de scènes de décès empreintes de joie et de légèreté. L'idée d'une résistance face à la terreur chrétienne devant la mort est certes née avant le début du dix-huitième siècle mais, pour limiter notre propos, nous la démontrons présente à l'esprit des philosophes par les *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*. Ce premier livre de Deslandes – alors publié anonymement – est une compilation d'anecdotes où sont présentés des hommes et des femmes célèbres qui ont eu une attitude remarquable au moment de mourir. Les *Réflexions* semblent jeter les bases de la conception selon laquelle il existerait une philosophie susceptible de réconcilier la vie et la mort sans avoir recours à la religion.

L'image de ces Guerriers qui affrontent sans réflexion toutes sortes de hasards, n'a pour moi rien de sensible & de touchant. J'ai plus de plaisir à étudier un Philosophe, qui, sans se troubler, tombe nonchalamment entre les bras de la Mort. Il y a dans cette espèce de valeur beaucoup de délicatesse, & la valeur ordinaire est brutale. (29)

Les scènes étudiées au chapitre précédent où un moribond qui, *a contrario* des exemples de Deslandes, traite plutôt le moment de sa mort comme l'ultime instant pour revenir vers la religion sont, sinon les résultats, du moins les antipodes littéraires des *Réflexions*. Se convertir ou ne pas se convertir avant de mourir : l'existence même des textes à l'étude signale que la question émerge dans la conjoncture idéologique, et le caractère dissident d'une œuvre telle que celle de Deslandes indique la forte polarité qui caractérise le débat. Mais encore ici, les visées philosophiques des œuvres qui dérivent de la norme traditionnelle religieuse transcendent la seule question de la conversion religieuse. Ce que l'on doit se poser comme question, c'est la fonction du discours hétérodoxe, et comment

le sujet d'une conversion sur le lit de mort, donc du choix ultime à faire entre l'athéisme et la religion, nous éclaire sur le progrès de l'esprit critique à l'époque de la rédaction des œuvres étudiées, que l'on traite du registre quasi satirique de Deslandes ou du rationalisme froid de Sade : « tous les autres [systèmes] sont l'ouvrage de l'orgueil, celui-là seul l'est de la raison » (*Dialogue* 10).

La question doit aussi passer par une analyse du statut des textes, autrement dit de l'autorité du discours que ces fictions se virent conférer à l'époque, puis dans la critique des siècles suivants. Plusieurs tactiques littéraires sont employées dans les récits de non-conversion, comme autant de procédés visant à asseoir la légitimité des textes, à en justifier l'opinion sous-jacente, et à leur procurer l'autorité nécessaire à faire le contrepois de la littérature apologétique chrétienne. Voltaire méditant sur la fin d'un compère philosophe n'est que le miroir de toute une société qui spécula réellement sur la fin de son plus célèbre penseur – Voltaire lui-même. En effet, la fascination que suscita ce personnage quant à sa manière de mourir, dans sa version réelle comme fictive, influença une grande partie du discours de l'époque sur le sujet. Le prétexte de la célébrité fut employé par plus d'un auteur : on misa maintes fois sur l'ascendant dont certaines figures célèbres jouissaient pour étoffer les récits de vraisemblance.

Les représentations révèlent donc une opinion partagée entre l'inéluctabilité du retour vers Dieu avant la mort et la possibilité de maintenir ses croyances athées. C'est essentiellement le propos de *Voltaire triomphant*, la pièce d'Anacharsis Cloots, qui joue sur la polémique entourant la mort du philosophe. Ainsi Favre constate :

Dans un tel climat, où la dernière heure d'un mal pensant est guettée à la fois par ceux qui comptent sur 'les salutaires terreurs' et par les amis du moribond qui

veillent avec méfiance pour prévenir une défaillance ou une lâcheté éventuelles, on ne peut s'étonner que fleurissent les légendes édifiantes. (95)

Pareillement, dans sa thèse monumentale sur Voltaire, René Pomeau rappelle à quel point la mort de Voltaire fut « une intrigue et une négociation » (444). Curiosité et orgueil de ses détracteurs, inquiétude de ses partisans : la fin du dix-huitième siècle foisonna d'opinions quant à la mort de cette figure emblématique de son siècle. Selon Pomeau, qui résume la confession généralement acceptée de Voltaire à l'Abbé Gautier, le retour supposé du philosophe moribond vers la religion catholique aura été un calcul délibéré lui permettant de moindrement perdre la face tout en assurant le respect de sa dépouille. Miser sur une sépulture chrétienne, donc, mais maintenir l'ambiguïté dans ses déclarations pieuses (446). Notre propos n'est cependant pas de revoir les interprétations de Pomeau et des autres biographes de Voltaire, ou de trancher entre elles, mais plutôt d'examiner la littérature qui se nourrit des mêmes événements : une littérature qui, au lieu de chercher à se départir des ambiguïtés, en profite. Car la littérature cohabite mieux avec le flou des événements historiques lointains : elle fait fi des analyses diachroniques, se permet d'intégrer des intuitions, des finesses de sentiments, décelables seulement dans un examen minutieux de l'ensemble des facteurs ayant pu modeler l'expression de la pensée; et c'est probablement ce que les plus grands littérateurs du siècle auront su produire : un discours dont la rhétorique maintient l'ambiguïté quant au message sous-jacent. On joue sur le vraisemblable, les rumeurs, le démontré, puis s'intègrent les pensées de l'auteur, ses théories, ses espérances...

La pièce de Cloots tient ainsi d'abord son intérêt dans l'utilisation de personnages réels. Voltaire, évidemment, mais aussi son confesseur, l'Abbé Gautier, dont Duvernet

parle dans son livre *La vie de Voltaire* (263-4). Le Marquis de Villette est bel et bien l'homme chez qui Voltaire décéda, et Jean-François de La Harpe fit réellement partie de l'entourage du philosophe. Le curé de St-Sulpice est mentionné dans la pièce de Cloots, alors qu'il prit selon toute apparence part, selon René Pomeau du moins, aux intrigues entourant la mort de Voltaire. La pièce est ainsi fidèle, en plusieurs points, aux faits connus sur la fin du philosophe, et sur l'ambiguïté ayant entouré ses croyances: « au nom de Dieu, retirez-vous avec votre misérable Galiléen, & laissez-moi mourir en paix dans les bras de l'éternel » (24). Certes, l'auteur exploite un médium précis pour réitérer ses croyances, soit le culte de la raison, exprimées par les paroles de son personnage nommé Voltaire : « Je suis né raisonnable, & les droits de la raison marchent devant ceux du prêtre » (23). Si les faits entourant la mort de Voltaire ne peuvent être confirmés, Anacharsis Cloots semble tenter une version de l'histoire qui plaira aux partisans de la philosophie du grand homme. Aussi lui prête-t-il ces paroles finales : « La vérité m'a rendu victorieux; elle ne m'abandonne point au dernier moment, au moment décisif : je meurs content : les prêtres sont déçus » (30). Or que le texte soit historiquement vérifiable est de seconde importance. Sa publication même, nul besoin de le prouver, froissa évidemment les adversaires idéologiques de Cloots, *déçut* véritablement le clan religieux, et octroya un certain triomphe au parti de l'auteur.

Cette tactique littéraire de l'auteur constitue ce qu'Yves Citton appelle la mécanique de la célébrité, ou le mode d'existence de la personne publique (309). Cloots tire le levier de la réputation d'un personnage tel que Voltaire, ce qui confère à l'œuvre pratiquement tout son intérêt. Le lieu commun est en effet chargé d'un sens particulier s'il met en scène un personnage initialement doté d'un éthos et d'une réputation bien connus des lecteurs

de l'époque⁹. « Moins que la désacralisation de la morale dont participe le motif de la mort de l'athée, c'est la sacralisation de l'écrivain qui constitue l'arrière-fond interprétatif le plus intéressant de cette œuvre de jeunesse » (Citton 309). *Voltaire triomphant* accentue davantage le poids donné par la figure du philosophe car il en présente une personnification qui se reconnaît elle-même une large responsabilité quant à sa manière d'agir :

je serois assez ennemi & de moi-même & de dieu & des hommes en feignant de mourir dans l'erreur! je fomenterais par mon exemple un culte sacrilège, dont j'ai démontré, par ma plume, le ridicule, le faux, l'absurde & le pernicieux! Une démarche aussi infâme troubleroit le repos de mes cendres; le souvenir de cette exécration rendroit ma mémoire odieuse [...]. (23)

Comme si Voltaire, tel que représenté par Cloots, se voyait garant d'une imputabilité morale publique, de la charge de montrer l'exemple d'un *ars moriendi* propre au siècle qu'il se serait évertué à modeler.

Si la pièce de Cloots est indéniablement faible en termes de dextérité littéraire, elle opère néanmoins une disjonction intéressante entre la personne corporelle qu'est Voltaire et sa réputation comme grand philosophe de son siècle. L'utilisation du lieu commun de la conversion sur le lit de mort confère à l'histoire réelle de l'expiration de Voltaire une possibilité autre, une fiction que l'auteur suggère peut-être satiriquement, mais qu'il semble vouloir offrir à la postérité en tant que récit authentique valable. Yves Citton considère que « [t]oute l'intrigue repose sur le rapport complexe de dépassement

⁹ Une démonstration sur la base de l'exploitation de la célébrité réelle du personnage pourrait également se faire sur *La Lettre sur les aveugles*, puisque Nicholas Saunderson, mathématicien anglais, vécut réellement au dix-huitième siècle, et fut connu et admiré du public pour ses travaux, tels qu'évoqués dans le texte de Diderot, sur la lumière.

inévitable en même temps que de coïncidence nécessaire que doivent entretenir ces deux vies de Voltaire (celle de son corps et celle de sa réputation) » (309). Les spécialistes de François-Marie Arouet auront beau multiplier les pages sur la fin de leur héros, l'histoire qui importe, tel que le dépeint Cloots, est celle qui sera le mieux et le plus disséminée. La nouvelle d'un Voltaire moribond converti enchante en effet les prêtres de la pièce, qui l'annoncent victorieusement : or l'œuvre prend également la forme de cette propagande qu'elle met en scène, en superposant la légende, à jamais incertaine, de la mort du philosophe à une supercherie qui propose de dissiper tous doutes quant à son interprétation. La figure de Voltaire, avec tout l'éthos que le siècle lui confère, juxtaposée à une scène qui *parle* à son époque – préoccupée par l'idée du salut de l'âme –, sert un parti pris qui n'a cure de la réalité historique. « La mécanique de la célébrité requiert à la fois un dédoublement de la personne et un point de coïncidence attestable entre le masque et le visage réel » (Citton 317). Continuant cette idée de Citton, nous proposons qu'ici, c'est le lieu commun qui constitue ce point de coïncidence, cet espace du domaine du vraisemblable, où l'œuvre littéraire relie la légende à la version des choses qu'elle cherche à défendre. Le modèle déjà construit, familier au lectorat, de l'athée se convertissant avant de mourir se prête si bien à l'histoire réelle entourant la mort de Voltaire qu'il offre le cadre dont Cloots a besoin pour réaffirmer les thèses qu'il semble vouloir défendre : celles de Voltaire, en l'occurrence, qui ont pour objet de démentir les doctrines de l'Église. Placer Voltaire dans ce système de conversion, où la scène ne s'actualise toutefois jamais car elle demeure feinte, permet à l'auteur de chambouler les rôles du lieu commun auquel le lectorat est habitué, en misant sur la célébrité du personnage. En effet, lorsqu'une conversion est effective, une confession a lieu, souvent

devant des témoins qui l'encouragent, et ainsi la vérité de la religion triomphe des croyances du moribond, lesquelles sont dès lors considérées comme vaincues. Dans ce modèle ni plus ni moins conventionnel, le sacré – par définition, ce qui appartient à un domaine séparé, inviolable, et qui inspire crainte et respect – est la vérité de Dieu qui s'est révélée au mourant. Or ici, Voltaire triomphe. En faisant avorter la conversion, Cloots replace la vérité dans la sagesse du célèbre moribond. En disqualifiant la confession, et à plus forte raison ceux qui en furent témoin, il confère ainsi au philosophe et à ses doctrines le niveau de sacré réservé à celui qui l'emporte habituellement, dans une scène de conversion : Dieu lui-même.

Cet appui sur le *véridique* entretient par ailleurs une grande partie du discours dissident au sujet de la religion. Les figures polémiques réelles semblent être des points de référence sur lesquels les auteurs de fiction font réfléchir leurs idées, comme pour en valider la crédibilité, peut-être dans cet effort de conciliation dont nous avons parlé plus haut. Et l'époque offrit de célèbres exemples, réels, de non-conversion, voire de conversion inversée. Il est impossible de mesurer exactement l'impact ou l'influence que ces confessions eurent sur l'histoire de l'idée religieuse, toutefois leur existence même représente un élément constitutif de la toile peignant la conjoncture intellectuelle de l'époque. Jean Meslier, curé d'Étrépigny ayant vécu au tournant du dix-huitième siècle, est devenu un sujet abondamment étudié, ce qui démontre bien l'intérêt que ce personnage a pu avoir en son temps, et continue toujours de susciter aujourd'hui¹⁰.

¹⁰ Sur les écrits du curé Meslier, voir le livre de Maurice Dommanget (1965) ainsi que les œuvres complètes éditées par Roland Desné, avec préfaces et notes par Jean Deprun. Il n'est certes pas notre propos ici de résumer la réception de l'œuvre de Meslier à l'époque, ni la portée de l'impact que le curé put avoir sur les esprits. Celle-ci doit d'ailleurs être fortement nuancée en raison du texte intitulé *Testament de J. Meslier* (1762), édité par Voltaire lui-même, et qui constitua souvent le seul écrit sur lequel plusieurs lecteurs de l'époque se firent une idée sur Meslier. On ne peut toutefois ignorer sa présence, sa rétractation célèbre et la somme de ses mémoires gravitant en grande proximité autour des thèmes qui nous intéressent.

Auteur de *Mémoires* divulguées après sa mort dans lesquelles il réprouve les religions et professe l'athéisme, il fait figure de proue dans toute étude s'intéressant à l'incroyance au temps des Lumières. Il représente pour notre propos l'intérêt d'un repère idéologique, en tant qu'homme ayant véritablement existé, ayant produit une œuvre imposante essentiellement athée, et offrant donc une illustration, en quelque sorte, de ce pôle hétérodoxe que nous avons évoqué à quelques reprises. Emblème de la dissidence, de la rétractation, de l'apostasie, entériné par les plus grands penseurs de l'époque, de Voltaire à d'Holbach, le curé Meslier est une arme polémique inestimable pour l'affirmation des idées libertines, du scepticisme et de la libre-pensée. Il est véritablement le prêtre tel qu'en fera Sade dans son traitement du lieu commun, que nous verrons plus bas, toutefois il est d'autant plus convaincant qu'il n'est pas fabriqué de toutes pièces par un auteur intéressé, mais est un personnage dont la biographie est vérifiable, religieux de surcroît, et extrêmement éloquent quant à son incroyance. Un cas comme Meslier, en somme, revigore le lieu commun de la conversion en fin de vie, et prolonge sa mise à jour à travers le temps et l'espace, l'exemple vivant du curé apostat œuvrant à ancrer la plausibilité du modèle dans l'esprit des gens.

Mais la dimension même des figures polémiques relevées plus haut, que l'on parle d'un Voltaire qui domine son siècle ou d'un Meslier qui le hante, n'est concédée par l'histoire littéraire qu'à condition de subjuguier une certaine partie des lecteurs qui leur sont contemporains. Leurs discours respectifs seraient vains sans la considération du lectorat, qui demeure l'élément le plus susceptible de conférer au récit fictif l'autorité nécessaire à la transmission de son message. Que la littérature nous révèle l'idéologie d'une époque, la preuve n'est pas à faire. Il est toutefois intéressant de considérer

comment les textes de la non-conversion considèrent leurs destinataires alors même qu'ils sont composés. L'étude d'Anne Coudreuse abordant l'art fondé sur le pathos éclaire ici notre propos : l'adaptation au public surpasse en importance l'expression personnelle de l'auteur. L'« originalité ne tient pas une place très importante dans la poétique du pathétique; il ne redoute pas les clichés ni les lieux communs, car ils sont valorisés par leur conformité à un modèle rhétorique éprouvé » (53). Cette thèse est facile à appliquer aux textes présentés au chapitre un, soit ceux qui présentent des lieux communs de scènes de conversion dans un registre sublime de sentiments élevés et authentiques, proprement pathétiques. Toutefois, elle est d'autant plus congruente aux récits présentant des scènes de non-conversion qu'elle en signale la volonté de s'ériger comme littérature faisant le pas au discours sérieux sur la religion. Ce que Coudreuse intitule « le choix des larmes », référant à la littérature faisant appel aux émotions pour convaincre, nous le modulerons en « choix de la controverse », qui, dans les récits de non-conversion, recourt à la même gamme d'émotions, soit celles qui viennent troubler la pensée dans ce qu'elle avait de plus serein. Se dressant contre l'institution de l'apologie pour une mort chrétienne, la mort « philosophe » fait appel aux destinataires du dix-huitième siècle qui semblent de plus en plus disposés à faire une place à une manière différente d'aborder la fin humaine.

Les conditions rassemblées notées ci haut – circonstances sociales, littéraires, politiques, idéologiques – convergèrent ainsi pour mettre en place non seulement le contrepied des apologies chrétiennes et profanes décrites au premier chapitre, mais véritablement pour explorer de nouvelles possibilités en ce qui a trait au salut humain et à la manière de conduire sa vie se sachant mortel. Certes hétérodoxe, le discours de la

conversion qui échoue est souvent la représentation d'histoires véritables et célèbres, mais aussi une possibilité nouvelle de mater les terreurs salutaires qui détonnent de plus en plus avec le discours, que la critique moderne a déterminé comme dominant, des Lumières. La littérature anti-apologétique, réalisant peut-être l'exigence critique de la conquête de son public, prend un tour pamphlétaire que le lieu commun de la conversion religieuse continue, paradoxalement, de servir.

3.2 LA CONVERSION COMME ARME PAMPHLÉTAIRE

Il est intéressant de savoir que le *Testament de J. Meslier* fut publié en 1762 par Voltaire: comme mentionné déjà, indépendamment des visées du curé lui-même, son récit devient une arme de plus dans la campagne voltairienne contre l'infâme. Les témoignages réels enrichissent donc le débat, lui donnent substance et arguments. Ces outils rhétoriques désormais disponibles grâce à la conjoncture idéologique que nous venons de décrire, il devient possible pour les textes fictifs somme toute anti-apologétiques de prendre forme. Ceux-ci ont tôt fait de se voir conférer une fonction pamphlétaire, ce registre littéraire annonçant du même coup le caractère progressivement moderne des idéaux du dix-huitième siècle.

Le pamphlet est un révélateur, il signale le moment où un système de valeurs « craque », s'effondre sous les contradictions. Il fait communier avec l'auteur dans l'incompréhension, le ressentiment, le désespoir et l'impuissance. Dans la désintégration des imaginaires sociaux, le pamphlet signale les points de non retour, sans atteindre au dépassement critique. (Angenot 264)

L'argumentation du prédicant prenant part au *Dialogue entre un prêtre et un moribond* du Marquis de Sade s'effondre en effet suite aux objections que le mourant lui présente :

« les femmes entrèrent, et le prédicant devint dans leurs bras un homme corrompu par la nature, pour n'avoir pas su expliquer ce que c'était que la nature corrompue » (11). Son système ne résiste pas aux arguments de l'athée, aussi l'entretien avec ce dernier projet-t-il sa chute. La double stratégie de la démonstration d'une thèse, et de la réfutation simultanée d'une thèse adverse, qui ressort des travaux que Marc Angenot a consacrés au pamphlet, semble bel et bien adoptée dans ce court texte de Sade, ainsi d'ailleurs que dans *Voltaire triomphant*, et dans les *Réflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant*. Un matérialisme hédoniste contre une foi chrétienne aveugle chez Sade, la probité et la raison contre l'hypocrisie du clergé chez Voltaire, la mort sereine contre les superstitions cérémoniales de l'Église chez Deslandes : il ne suffit pas à ce type de littérature de mettre ses thèses de l'*avant*, il faut à tout prix les placer *devant* leurs antithèses. Or le lieu commun qui est le propos de notre étude sert parfaitement cette dialectique : en opposant des personnages exprimant souvent deux schémas de pensée qui divergent, et en situant leur entretien dans un moment critique comme celui de la mort imminente, on arrive progressivement au cœur du débat pour faire ressortir la « vérité » que l'on cherche à faire primer. L'univocité du discours, à l'instar des textes du chapitre premier, n'est certes pas totale, toutefois les récits de non-conversion ont cette particularité de plus sévèrement disqualifier l'une des voix, pour en faire ressortir une autre. C'est donc dans une intention propagandiste et à l'aide du registre satirique que les textes de non-conversion deviennent fondamentalement des pamphlets. L'emploi maîtrisé d'une rhétorique polémique, couplée à l'adoption d'une forme littéraire propre à rendre leur message vivant, confèrent aux anti-apologistes un poids décisif dans le débat d'idées sur la manière de bien mourir au siècle des Lumières.

3.2.1 LE LIEU COMMUN : OBJET DE PROPAGANDE DANS LE FOND ET LA FORME

Il semble que l'idée de la conversion de l'athée avant sa mort soit si présente dans la littérature du siècle – et à l'esprit des lecteurs – que le *Voltaire triomphant* de Cloots achève d'en exploiter la fibre émotive en conférant au lieu commun un fort pouvoir propagandiste. Comme le dit Citton, « le ressort de l'intrigue tient donc à une *guerre de l'information* » (310), où les personnages de la pièce s'agitent autour d'un « se convertira, se convertira pas » tout à fait plausible du fait de la familiarité du lieu commun. À partir de la vraisemblance de la conversion d'un athée ou de sa résistance à toute confession ultime, il appartient à chaque parti de modeler et de disséminer le discours : c'est ce que fait le Voltaire de Cloots, ainsi que son supposé confesseur: « On a vu Monsieur l'abbé Gautier courir à perte d'haleine de maison en maison; on l'a vu distribuer des bulletins dans tout Paris pour annoncer le retour de Monsieur de Voltaire à l'homme-dieu » (29), et c'est ce que fait Cloots lui-même à travers l'écriture de sa pièce.

En utilisant son autorité d'auteur pour démentir l'information répandue par l'imprudent abbé Gautier, Voltaire réussit bien davantage que simplement 'décevoir' (c'est-à-dire tromper) les prêtres tombés dans le piège de la conspiration tramée par ses doubles La Harpe et La Fortune : comme le dit explicitement le texte, il parvient à la 'décréditer', c'est-à-dire à leur ôter tout crédit auprès du public, et à les couper ainsi de l'approvisionnement en foi sur lequel ils fondent leur commerce. (Citton 318)

La conversion est en quelque sorte chez Cloots un prétexte pour démontrer la force du discours en tant que tel dans le domaine des croyances : si la propagande des uns fait perdre la considération et l'influence dont jouissent les autres, si, en d'autres mots, le clan

des philosophes réussit à convaincre le public de la bévue des prêtres, la capacité de ces derniers de reposer leur autorité sur la confiance que leurs fidèles ont en eux est gravement affectée. « La capitale, la province, l'étranger vont avoir un nouveau sujet de moquerie, & un nouveau prétexte pour dénigrer & décréditer notre robe & notre religion » (28). La palinodie supposée, apparente, rapportée, de Voltaire, importe moins que la force avec laquelle on en défend la vérité.

Une critique semblable est faite par Voltaire lui-même dans son *Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien*. Constituant le chapitre XVI de son *Traité sur la tolérance* (1763), ce court texte, peut-être relativement mineur au sein de l'œuvre, mérite tout de même une mention dans cette étude, non seulement parce qu'il rassemble tous les éléments du lieu commun qui nous intéresse, mais parce qu'il lui fait jouer une fonction bien spécifique. En effet, en deux pages seulement, Voltaire expose brusquement et sans détours l'agressivité qu'il considère subie par maints agonisants, qui se voient obligés de se plier à de quelconques palinodies afin d'assurer le bien-être de leurs proches ou, pour ceux qui y croient, de leur âme. Le texte n'a pas la longueur nécessaire pour adopter des détours métaphoriques : il est lui-même une pointe propagandiste, que certains ont replacée, dans le contexte de son écriture, comme un récrimatoire manifeste à l'endroit des billets de confession que les jansénistes devaient signer au moment de leur mort pour dire qu'ils souscrivaient à la bulle *Unigenitus*. Les divisions entre les Jansénistes et l'état peuvent toutefois presque paraître comme accessoires à l'argument de Voltaire. Le désaveu forcé des croyances de l'agonisant semble plutôt être ici l'objet critiqué, au delà des croyances elle-mêmes. Voltaire, en effet, n'y défend pas autant les Jansénistes eux-même qu'il dénonce l'injustice en tant que telle commise à leur endroit. L'abjuration

demandée par le personnage nommé « barbare » est certes un échec en ce qu'elle ne modifie en rien les pensées du moribond, et ne lui arrache pas même une fausse déclaration, toutefois le texte se clôt sur un préjudice qui en confirme la nature pamphlétaire : « Au diable soit l'impertinent, qui n'a point signé! Je vais signer pour lui et contrefaire son écriture » (92). En plus de critiquer l'opportunisme de certains partisans malhonnêtes, cette scène entre un mourant et un barbare est en elle-même l'occasion pour l'opprimé de se tenir debout; non pas en période de santé, semble dire l'auteur, mais alors que le moment est critique, et qu'il n'est véritablement pas « en état de disputer » (91). Cette occurrence du lieu commun est probablement celle où la symbolique de la situation pré-mortuaire joue le rôle le plus considérable. « À la dramatisation que confère la proximité de la mort, s'ajoute la tension inhérente à la crise philosophique dont le dialogue est la scène » (Pujol 2005, 193). La conversion n'a pas lieu, le mourant a su rester probe dans cet instant critique, mais un homme méprisable aux intérêts ignobles se joue de lui.

3.2.2 SATIRE ET DÉSACRALISATION

La concision du *Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien* ne permet pas, tel que mentionné ci haut, que l'on y retrouve de grandes méditations métaphysiques et la défense des termes d'une philosophie précise. C'est plutôt la mise en scène rapide de l'échec d'une conversion, une représentation acerbe dont les accents rappellent bien le style incisif de son auteur qui, bien qu'il y condamne l'infâme, demeure dans un registre sarcastique (par exemple avec le choix d'identifier l'homme en bonne santé dans le dialogue comme « le barbare »). Il s'agit bien là d'un style qui distingue souvent les auteurs anti-apologétiques, un ton qu'Elisabeth Bourguinat ne manque pas de relever

dans son étude sur le persiflage. Qu'un texte au sujet de la conversion sur le lit de mort se retrouve dans son étude du registre railleur au siècle des Lumières soutient l'hypothèse de la reprise du lieu commun à des fins opposées, de l'argumentation eschatologique des apologistes à la moquerie propre aux satiristes.

La pièce de Cloots prend à ce titre le prétexte du lieu commun de la conversion en fin de vie pour réaffirmer la suprématie de la philosophie sur la religion. Désacralisant la confession du moribond par le moyen du jeu – au sens de comédie théâtrale – *Voltaire triomphant* parodie le topos, désamorçant l'aura de gravité que la littérature religieuse lui confère par ailleurs : c'est effectivement par la mise en scène de *La Fortune* que l'effet ludique est créé et que la pièce s'engage irréversiblement du côté de la satire.

Le satirique s'installe en une position extrême de divergence idéologique. Il coupe le discours adverse de ce qui peut encore le rattacher à une logique acceptable. Il se borne à jeter un regard apitoyé ou indigné sur le grouillement de raisonnements biscornus du système antagoniste. Il partage avec le lecteur le monopole du bon sens. Le genre satirique développe une rhétorique du mépris. (Angenot 261)

L'affront fait aux prêtres et à l'Église par l'entourage caustique du personnage de Voltaire a effectivement pour effet de miner leur prestige. Cloots tourne le fer dans la plaie, recherche la complicité avec son public, en faisant ressortir de manière proéminente la vanité des religieux suite à la conversion feinte de Voltaire :

LA HARPE

Vous êtes consternés, Messieurs, & confondus. Encore, si le prudent supérieur des incurables n'avait pas publié la prétendue victoire.

LE MARQUIS

C'est là le pis : les sarcasmes seront poignans. (28)

Le ton on ne peut plus railleur achève de saper quelque empire qui eut resté aux hommes d'église, et confirme le camp idéologique de l'auteur. Cette dialectique, qui se conforme à la définition d'Angenot de la littérature polémique, fait appel aux mouvements affectifs les plus susceptibles d'atteindre le public. « [I]ndignation, dénégation, dérision, obsécration ... » (Angenot 260), il faut à tout prix, afin de remporter le débat d'idées, réduire au silence ou ridiculiser la parole antagonique, ce à quoi sert la scène de conversion feinte du moribond. En effet, elle met au jour les contradictions inhérentes à toute religion révélée et au pouvoir de miséricorde du dieu chrétien. La pièce de Cloots tourne par exemple indéniablement en dérision le pouvoir que les confesseurs s'attribuent quant à l'absolution des pécheurs :

LA FORTUNE [SE FAISANT PASSER POUR VOLTAIRE].

J'ai dit à ce crâne de prêtre, que j'avais assassiné vingt hommes & autant de femmes; que j'avais exercé la pédérastie & la bestialité; que j'avais volé quelques douzaines d'hosties consacrées pour les faire servir en nougat chez des filles, & que par conséquent ni Dieu ni lui Gautier ne pouvaient m'absoudre. Qu'à cela ne tienne, me répondit le complaisant directeur, qu'à cela ne tienne, j'ai droit de remettre tous les péchés quelconques, eussiez-vous violé & pere et mere. Dites : je me repens; & je vais vous absoudre.

LE MARQUIS.

Et l'on dira que cette religion n'est pas dangereuse! (15)

La réflexion d'Anacharsis Cloots – et, si on l'étend un peu, celle des détracteurs de l'institution catholique de la fin du dix-huitième siècle – pose donc subsidiairement le

problème de l'absolution et du pouvoir supposément conféré aux prêtres. Les paroles de La Harpe expriment en effet le non-sens d'une religion qui permet à quiconque, aussi scélérat soit-il, d'accéder aux récompenses d'une vie vertueuse par le simple fait d'une conversion à la dernière minute :

L'efficacité de l'absolution sacerdotale est malheureusement si bien établie, que les passans sont pour ainsi dire, invités par elle au crime. [...] Ce sacrement encourage la canaille & les grands à la rapine & au meurtre. [...] Le confessionnal fait l'espérance du méchant, & le désespoir du sage : c'est la bannière de l'impunité. (15-6)

La scène de conversion du *Voltaire triomphant* est donc teintée du registre satirique.

Cette occurrence du lieu commun, simultanément, offre toutes les potentialités littéraires pour la représentation polémique, parodique, des mœurs religieuses que l'auteur critique avec véhémence.

En nous permettant d'explorer la notion de parodie à partir de celle de la satire, nous rejoignons l'hypothèse plus haut mentionnée d'un discours anti-chrétien qui surgit en réponse à l'apologétique traditionnelle. En effet, suivant la définition d'Anne Coudreuse, qui résume un phénomène d'ailleurs bien démontré, « [l]a parodie repose sur un paradoxe; en effet, dans le moment même où elle tourne en dérision un texte et ses procédés, elle contribue fortement à les valoriser, et agit implicitement comme un principe de légitimation » (195). De cette manière, *Voltaire triomphant* et le *Dialogue entre un prêtre et un moribond* contrefont la scène de conversion religieuse, reconnaissent au passage la dimension de la question dans leur époque, en incorporent les modèles connus, tout en en modifiant la portée. De ce point de vue, les railleries de

Cloots et de Sade intronisent au temple des questions existentielles la délibération philosophique ou spirituelle se posant lors des agonies conscientes. Celle-ci existe bel et bien, puisque même ceux qui la ridiculisent ou en offrent une version pastiche s'expriment à travers elle, et en assurent la continuité : la problématique, récurrente dans la littérature, est significative dans le schéma idéologique du siècle.

3.2.3 LE TRIOMPHE DE LA RHÉTORIQUE

Le rapport entre le registre adopté et les idées transmises est ainsi intéressant à examiner dans l'étude du lieu commun de conversion religieuse, la spécificité de l'œuvre littéraire s'avérant révélatrice des possibilités qu'offre la pensée dans la situation spatio-temporelle spécifique qu'il constitue. Il s'en détache la déduction d'une dialectique spécifique au thème de la conversion, qui est un aspect non négligeable lorsqu'on tente de déterminer pourquoi un personnage hétérodoxe change tout à coup de discours pour se tourner vers la dévotion.

Et bien sûr l'investigation du contraire possède son avantage heuristique propre. Dans le cas de la représentation renversée du lieu commun que nous offre Sade, la note suprême, déjà citée plus haut, laisse par exemple perplexe : « NOTE : Le moribond sonna, les femmes entrèrent et le prédicant devint dans leur bras un homme corrompu par la nature, pour n'avoir pas su expliquer ce que c'était que la nature corrompue » (11). Puisque, comme le titre l'indique, le texte est sous forme de conversation, nous sommes en présence d'un discours direct, le point de vue du narrateur est donc absent. Toutefois cette toute petite note en guise de fin représente un changement au niveau de la focalisation du discours. Qui parle ? Qui porte le jugement selon lequel le prédicant est désormais corrompu ? Quel est ce narrateur expliquant l'issue de la conversation

précédente comme un échec au niveau rhétorique ? Car si le prêtre avait expliqué autrement « ce que c'était que la nature corrompue », le moribond aurait-il eu le dessus sur l'entretien comme il l'eût ? Se serait-il converti ? Sade laisse croire que l'éloquence du discours tient une importance majeure dans les choix moraux faits par l'homme, notion que ravive toute la question des religions révélées et des entremetteurs entre Dieu et les hommes que sont les ecclésiastiques :

Je te défie toi-même de croire au Dieu que tu me prêches, parce que tu ne saurais me le démontrer, parce qu'il n'est pas en toi de me le définir, que par conséquent tu ne le comprends pas, que, dès que tu ne le comprends pas, tu ne peux plus m'en fournir aucun argument raisonnable. (5)

Éloquent, le texte de Sade l'est assurément. La suite quasi accablante d'arguments que le moribond pose au prêtre a tôt fait de convaincre ce dernier; mais qu'en est-il du lecteur? Preamvada Leelah défend que les philosophes eurent certainement comme motif la persuasion du public, et même l'avancement de leur carrière. Si ce dernier point est discutable dans le cas précis de Sade, on peut néanmoins noter que le Marquis s'inscrit dans le *modus* de son siècle, adoptant le registre de la dérision pour mieux véhiculer sa pensée. Diderot lui-même commenta cette tendance, en son temps, nous révélant l'attention portée, à l'époque, aux destinataires :

Ce n'est pas dans l'asile de la contrainte, du respect, de l'ennui, du solennel, du sérieux, que les hommes s'instruisent : les uns n'y vont pas ; les autres s'y endorment. C'est dans le rendez-vous de la liberté, de l'amusement, du plaisir. C'est là qu'ils sont intéressés, qu'ils rient, qu'ils pleurent, qu'ils retiennent, et de là qu'ils remportent et redisent entre eux dans la société les choses qu'ils ont

retenues. Qui est-ce qui sait un mot des petits papiers philosophiques de Voltaire ?
Personne ; mais les tirades de Zaïre, d'Alzire, de Mahomet, etc., sont dans la
bouche de toutes les conditions, depuis les plus relevées jusqu'aux plus
subalternes. (Masseau, citant Diderot¹¹)

Que l'un des plus éminents philosophes et hommes de lettres du siècle s'exprime de cette
façon confère aux textes de notre corpus un intérêt redoublé : les moqueries sadiennes –
et clootsiennes, du coup – ont autant à exprimer que les tirades voltairiennes, et le lieu
commun de l'athée converti mute ainsi d'un texte à l'autre pour servir ce besoin qu'ont
les auteurs de susciter, au moyen d'une rhétorique propre à chacun d'entre eux, des
émotions.

La manière de traiter certains thèmes importe donc pour les polémistes que
deviennent parfois les auteurs étudiés, et ainsi la forme des récits prend-elle également de
l'importance. Conversation, éloquence, arguments... Le genre du dialogue s'avère tout à
fait indiqué pour la fonction pamphlétaire des textes de non-conversion. En plus du
Dialogue de Sade, où l'entretien entre les deux personnages constitue un choix rhétorique
précis afin d'opposer les opinions du prêtre et de l'athée, les *Dialogues sur l'âme*, d'un
auteur inconnu et probablement publiés vers 1755¹² exploitent également la forme
dialogique pour explorer ce phénomène proprement humain d'expérimenter la terreur
face à la mort. Pujol traite de cet appel rhétorique à la polyphonie dans le discours
philosophique, argumentant qu'au-delà du « travestissement dialectique d'une vérité
monologique », elle participe de la démonstration d'autant plus holistique d'une théorie
qu'elle y accède au moyen d'un procédé considérant les deux côtés de la médaille (1993,

¹¹ Mélanges pour Catherine II, in *Œuvres*, Paris Robert Laffont, coll. « Bouquins », t. 3, pp 266-267.

¹² Roland Mortier estime que les *Dialogues* n'auraient pu traiter du parti des encyclopédistes comme d'un
groupe en soi qu'après 1755 (1961, 347).

28). « Démêler ta façon de penser », « te concilier avec toi-même » (*Dialogues* 1) : voilà l'objectif posé par les interlocuteurs des *Dialogues*. Selon le personnage du philosophe qui y prend parole, une conversion juste avant la mort n'est qu'un moment de faiblesse pour une âme qui sent sa fin proche et qui est émue devant l'inconnu :

Ce retour est d'autant plus à craindre, qu'au terme de la caducité, la terreur naturelle d'une destruction prochaine se joint à l'ascendant qu'ont eu sur nous nos premiers principes. Nous n'avons plus besoin de ces raisons qui nous tranquillisent au sein des plaisirs, et qui étaient les mobiles de notre supériorité aux opinions. Notre esprit qui s'affaiblit à mesure que notre corps décline, perd nécessairement la forme de tous les raisonnements. Il faut donc se préparer à n'avoir pour défense contre les attaques de l'opinion, que le souvenir de la substance de ces raisonnements, ou seulement la certitude de leur valeur passée, qui n'a pu changer avec la situation de notre corps. (140)

En plus d'un matérialisme clair et de la stricte observance de la rationalité des arguments du Philosophe, ce qui se détache de ce texte anonyme, c'est la sérénité du ton des interlocuteurs¹³. Différant du registre satirique décrit plus haut, les *Dialogues sur l'âme*, fictionnels, permettent de se détacher de la « lourdeur didactique, [et] du ton sentencieux ou acerbe des traités consacrés aux mêmes sujets¹⁴ » (Mortier 357), alors que l'œuvre fait preuve de méthode et, réellement, de rationalité, dans son investigation des différents systèmes de pensée en opposition. La forme du dialogue permet ce procédé de conquête de la vérité, où « le Saducéen, le Pharisien, le Chrétien sont autant de forteresses que le

¹³ Le dialogue VI, ci haut cité, relate la discussion entre un Philosophe, un Chrétien et un Saducéen.

¹⁴ Roland Mortier renvoie à M. Wade, dont les recherches ont répertorié ce que l'on classerait ici comme le corpus anti-apologétique chrétien. Nous en avons fait ressortir l'œuvre qui traite du lieu commun étudié, toutefois une recherche plus approfondie sur le sujet de la conversion au siècle des Lumières bénéficierait grandement de l'apport de Wade.

Philosophe investit méthodiquement et dont il s'empare par une stratégie minutieuse et calculée » (Mortier 358). Opposant les idées religieuses aux principes de raison, de déisme, ou autre hétérodoxie répandue au siècle des Lumières, le dialogue qui a pour objet la conversion religieuse de l'un de ses interlocuteurs est la forme toute indiquée pour une littérature qui cherche à explorer de nouvelles manières de penser. En posant la mort comme donnée initiale – bien que, comme le fait remarquer Béatrice Didier en parlant du texte de Sade, le moribond affiche tout sauf des marques de faiblesse physiologique – l'auteur du dialogue fictionnel réussit à placer son discours dans un espace où la vérité peut difficilement être remise en question. L'imminence de la mort permet de tester la valeur des arguments : elle représente une « situation-type », un « cas-limite » (Didier 61) dont la valeur philosophique est parfaitement appropriée aux questions religieuses de vie dévote mise en rapport avec le salut humain : « Il s'agit [...] de prendre une situation précise, concrète et tragique, et de voir ce que valent alors des raisonnements abstraits et généraux » (Didier 62). Ces dialogues demeurent donc dans le registre pamphlétaire en ce que cette recherche même est un rejet des formes traditionnelles, puisqu'elle s'en détache, pour trouver mieux. Masseau explique :

[d']une manière générale, le dialogue philosophique ne peut qu'inquiéter les défenseurs de l'orthodoxie chrétienne, dans la mesure où il manifeste un refus des systèmes clos et définitifs, privilégie le relatif ou le doute et exige du lecteur une remise en cause des certitudes acquises. (294)

Le dialogue, dans les idées qu'il transmet comme dans sa forme en tant que telle, est donc un argument rhétorique en lui-même. Repensons à ce titre au *Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien* de Voltaire, que Stéphane Pujol voit un peu comme le

contrepied du *Rituel* de Gros de Besplas (2005, 193). Alors que le philosophe de Besplas renie ses principes pour revenir vers la religion, Voltaire démontre par son court texte la possibilité que des récits de conversions puissent être rapportés malgré leur fausseté. En effet, la forme est autant malléable que l'auteur est habile, et même si le mourant chez Voltaire est effectivement « perdant » dans le texte, la publication du *Dialogue* qui rapporte l'escroquerie dont il fut victime signifie un peu la victoire de celui qui est resté fidèle à sa croyance.

Pour aller encore plus loin sur le sujet des choix rhétoriques, ce que Stéphane Pujol identifie comme « le trait commun au dialogue des Lumières » est le recours à un personnage « qui manifeste un degré d'extériorité par rapport au discours de la tradition ou de l'autorité » (2005, 191). Le *Dialogue* de Sade peut être analysé à la lumière de cette observation, le moribond y faisant figure d'altérité. Sa condition d'homme faisant face à sa mortalité lui confère une certaine autorité, soit l'ascendant que peut avoir sur le reste des hommes celui qui compte à son actif une expérience de plus : celle, imminente, de sa propre mort. Certes l'éloquence du moribond de Sade possède la verve de son auteur, et c'est ainsi que le lieu commun se voit renversé, le spectacle de la mort de l'athée ayant pour effet de convaincre celui-là même qui avait pour dessein de ramener le moribond vers la religion. Mais le recours au lieu commun, presque cliché en cette fin de siècle qui voit Sade rédiger son texte, n'est pas le fruit d'un hasard chez l'auteur.

Il existe en effet un type de dialogue dont la force polémique ou philosophique repose sur une situation particulière d'énonciation, que l'on pourrait qualifier de débat sur le seuil parce qu'elle est la forme paroxystique du décentrement des points de vue [...]. La fiction du moribond est intéressante car elle a une valeur

expérimentale ; elle permet d'éprouver la force d'un argument et d'une conviction. (Pujol 2005, 192)

L'usage du dialogue en tant que procédé discursif pour opposer certaines idées à travers un discours direct est donc bien établi, mais Sade réussit à renforcer son argument par l'emploi d'un personnage dont le poids rhétorique est accru par l'altérité de sa condition de mourant. À partir de là, la conversion, ou plutôt dans ce cas la non-conversion, constitue une solide parade à l'endroit des apologistes chrétiens qui s'évertuent à convaincre de la nécessité du repentir, et du même coup une riposte visée dans le débat sur la vertu en dehors de la chrétienté.

Chez Sade toujours, l'argumentation du moribond connaît finalement une évolution dont le résultat prouve l'efficacité. D'abord sarcastique, elle passe au cynisme, puis à l'insolence. Puis fusent les arguments logiques, pour en arriver à une conclusion aussi douce que purent être implacables les injures du début, et quasi christique, pour peu que l'on cherche à faire des rapprochements : « toute la morale humaine est renfermée dans ce seul mot : rendre les autres aussi heureux que l'on désire de l'être soi-même et ne leur jamais faire plus de mal que nous n'en voudrions recevoir » (11). Enfin le moribond adjure le prêtre de délaïsser ses croyances, dans un appel à la paix dont la place en guise de finale dans le discours vient à bout des arguments du maître religieux. Le lecteur ne peut qu'y constater la domination rhétorique du mourant par rapport au prêtre : ses arguments occupent d'abord presque toute la place, et contrent les raisonnements faibles du prêtre au sujet des prophéties et des miracles, qui n'agissent finalement que comme repoussoir aux idées matérialistes du philosophe. Le procédé discursif de Sade ne laisse aucunement place à l'interprétation : la pauvre éloquence du prêtre ne fait pas le poids

devant la virulence de l'athée, alors qu'il ne fait qu'énumérer les prodiges des Écritures, bonnes seulement à conforter un chrétien déjà convaincu :

LE PRÊTRE

Eh quoi! les prophéties, les miracles, les martyrs, tout cela ne sont pas des preuves?

LE MORIBOND

Comment veux-tu, en bonne logique, que je puisse recevoir comme preuve tout ce qui en a besoin soi-même? (8)

La progression du discours est relevée par Béatrice Didier, qui y dénote le propre sadien de la prolongation du plaisir d'argumenter, alors que le lecteur se doute fort bien, dès le départ, de l'issue du dialogue (63). La forme et le contenu des répliques évoluent au fil du texte : d'assurées à dérisoires chez le prêtre, elles passent de concises à exubérantes du côté du personnage hétérodoxe. Enfin, le moribond a le dernier mot; c'est dans son exhortation finale au prêtre que l'on sent la conversion s'opérer dans l'esprit du religieux, et que l'emporte la vérité du mourant, triomphe philosophique et existentiel (Pujol 2005, 194). Finalement, la conversation entre le prêtre et le mourant précède une scène de volupté et d'abandon dans le plaisir des sens, que Pujol décrit comme un artifice de comédie, propre au Marquis de Sade peut-être, mais qui, à la lumière de notre analyse, fait réellement culminer la scène : la conversion tentée par le prêtre est un échec pour lui-même et ses croyances, pour sa carrière religieuse, pour le futur chrétien qu'il voulût convertir, et pour l'Église, car même si le libertin finira par mourir, sa philosophie a été transmise et demeure : il a littéralement réussi à *changer* le prêtre, ainsi les gestes qu'il recommandait se perpétuent. C'est aussi, par cette structure, tout dire de l'importance que

l'auteur place dans la dialectique, telle une méthode heuristique ouvrant sur la philosophie rationnelle qu'il ne voit que comme la seule viable. La philosophie précède le plaisir. La rhétorique vient avant la volupté dans le récit, ou, chez Sade, annonce, voire permet d'accéder à un nouveau mode de vie.

3.3 UNE AUTRE VOIE VERS LE COMPROMIS

L'hypothèse concédant aux récits de non-conversion davantage qu'une fonction antagonique à la littérature faisant l'apologie d'une mort chrétienne s'avère ainsi non seulement démontrée, mais devient le marchepied d'une série de conclusions tout à fait éclairantes pour une meilleure compréhension des Lumières. L'abandon d'une conception holistique des penseurs hétérodoxes est avant tout primordial : l'importance de nuancer le discours des Lumières est de plus en plus mise de l'avant par la critique dix-huitièmiste, or l'objet littéraire qu'est la conversion nous offre des éléments concrets à considérer et à intégrer dans notre processus d'appréhension.

Certes le fait que les textes à l'étude dans ce dernier chapitre rompent avec l'apologétique est impossible à nier : la peur de la mort y devient une risée, on s'amuse délibérément au dépend de la caste religieuse, on s'y permet le libertinage. S'il y a donc évidemment rupture, il n'y a toutefois pas de table rase. Le caractère transactionnel du débat ressort dans tous les textes, car on emploie les mêmes armes du côté des détracteurs avoués du christianisme que de celui des apologistes. C'est ainsi que le modèle de l'homme à convertir sur le lit de mort continue d'être exploité par ceux qui ne crurent en rien en la valeur de telles conversions. La littérature est précisément le champ qui octroie l'espace nécessaire pour alimenter le débat, et ce grâce aux potentialités que permet une rhétorique bien employée. En effet, quelle portée aurait réellement pu avoir un schisme

complet avec la tradition, rejetant en bloc les assises complètes d'une société? Le projet des Lumières est tout autre. C'est probablement ce qui se détache avec le plus de clarté de ce dernier chapitre : le clan opposé aux religieux emploie le discours telle une arme : il dérober aux apologistes une scène à l'origine très chrétienne, et y explore, au moyen de procédés littéraires qui lui sont caractéristiques, des possibilités idéologiques autres. L'éclatement du lieu commun, alors que la fonction type des personnages de l'athée et du prêtre se voit transmutée, inversée, est une expérience qui chez Cloots, par exemple, nous indique entre autre les formes que purent prendre la propagande de l'incroyance à l'époque, tandis que chez Sade est exprimé le pouvoir philosophique du raisonnement rationnel.

En se réappropriant des figures de nature hautement polémique à l'époque, et en optant pour un registre propre à discréditer l'adversaire tout en jouant sur la corde satirique qui, comme le pathétique, exalte le lectorat via l'émotion, les textes de non-conversion constituent l'affirmation d'écrivains qui savent employer le pouvoir d'une littérature rhétorique au bénéfice de la progression des idées. Et ces idées sont davantage que le contrepied du discours religieux dominant. Les œuvres qui les promeuvent sont bel et bien l'expression d'un système qui s'affaisse tranquillement sous ses propres contradictions, et procèdent, au même titre que celles du chapitre un, à une définition graduelle de la modernité.

CHAPITRE 4 CONCLUSION

Les multiples occurrences de la scène de conversion sur le lit de mort, et surtout la multiplicité des formes et des significations qu'elles prennent, font de ce thème un lieu commun extrêmement éloquent pour le dix-huitième siècle. En effet, si, comme le dit Kant, « [n]otre siècle est proprement le siècle de la critique, à laquelle tout doit se soumettre » (65), le moment de la mort, instant souvent privilégié dans la tradition littéraire chrétienne, y connût un éclatement au niveau de ses représentations, s'y trouva employé pour défendre des thèses parfois antagonistes, et fut revisité sous plusieurs formes pour s'en voir exploiter tout le potentiel persuasif. La conversion, qu'elle prenne la forme de l'entrée en religion ou son inverse, soit la réfutation d'un passé dévot et l'adoption de thèses anti-religieuses, signifie la transformation de l'esprit dans ce qu'elle a de plus fondamental. Elle n'a en cela pas de sens atemporel : elle est parfaitement idiosyncrasique à son époque et à chaque auteur qui en formule une représentation. Wolmar, M. de Tréville, Zamore, Saunderson, le prêtre de Sade expérimentent tous ce changement profond au sein de leur être, qui survient sur différents champs, remet tout en question sans nécessairement toujours tout rejeter, mais qui demeure invariablement soumis à cette critique que chaque penseur des Lumières semble devoir faire subir aux idées admises.

Certes la mise est capitale : à travers la mutation du thème de sujet religieux en lieu commun littéraire, ce que les philosophes repensent, c'est la signification du sacré au sein de la société française, dans ces trois quarts de siècle situés à peu près entre 1710 et 1789, et une signification qui se perpétuera dans les siècles à venir, jusqu'à nos jours. Des terreurs salutaires des apologistes aux goguenardises d'un Cloots et d'un Sade, sans

oublier la motivation altruiste et l'appel à la vertu des Voltaires et Rousseau, ce qui est en jeu, c'est au fond ce qu'un peuple, en un temps et un lieu donnés, considère hiératique et immuable. Le chapitre de Todorov concernant la laïcité fait état de ce déplacement du sacré, dans une société qui, depuis la Révolution française, a conféré ce statut à différentes sphères : la nation, le peuple, le travail, les enfants, la religion... Bref, l'esprit des Lumières, selon lui, sans que l'on puisse toutefois encore parler d'un idéal, est cette possibilité de retrouver le sacré en différents temps et lieux selon les idées propres à chacun, à condition que tout puisse se soumettre à la critique (64-5). Or cette notion encore actuelle du sacré est en partie démontrable à travers l'étude de la conversion religieuse de l'athée moribond au dix-huitième siècle. En effet, le champ littéraire de l'apologétique, une fois élargi aux motifs profanes, y adopte des portées qui transcendent la conversion religieuse par, pour, et à travers le dieu chrétien. Cette diversité des moteurs révélée par notre corpus prouve réellement le refaçonnage, au siècle des Lumières, de ce qui est de l'ordre du sacré. En effet, qualifier l'apologétique des auteurs de notre corpus de « profane » faisait partie de l'hypothèse initiale, alors que l'on a supposé leurs œuvres comme s'écartant du crédo, exploitant certes une scène proprement religieuse, mais la modulant pour refléter des motivations faisant fi de l'institution de l'Église. À la lumière de l'étude, le mot profane redouble de sens, et son analyse aboutit à un réexamen nécessaire de son contraire, le sacré. Quoi dire d'un siècle dont la littérature récupère encore et encore la figure du moribond retournant vers Dieu malgré l'attrait des idées nouvelles nées pour le libérer de l'emprise religieuse? Toutes ces raisons profanes de se convertir, qu'elles touchent la vertu temporelle, l'amour du prochain, le rejet des systèmes, l'appel à la tolérance, ne réussissent-elles pas à jeter dans l'ombre les raisons

anciennes qui relèvent de la foi et de la transcendance? N'accèdent-elles pas au rang des choses qui comptent vraiment; ne sont-elles pas, désormais, proprement *sacrées*? À l'image de la conversion du prêtre chez Sade, le renversement des termes « profane » et « sacré » est caractéristique dans les textes à l'étude : il crée un ordre nouveau, réellement moderne, qui ouvre sur des questions philosophiques excédant le cadre du débat initial entre religion et athéisme. Il réussit à susciter chez le lecteur la remise en question nécessaire à l'accession d'une plus grande conscience de sa vie, et surtout de la fin de celle-ci. Car si l'on reprend la notion de Durkheim selon laquelle les « croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes » (56), et que l'on affirme que la conversion religieuse, au dix-huitième siècle, s'opère par une série de motivations et de finalités qui se trouvent, au final, en dehors, en deçà, à côté de l'institution religieuse, nous estimons que nos analyses ont démontré que la croyance au temps des Lumières est réellement en période de mouvance, et nous comprenons mieux pourquoi.

Se penchant sur la mort du philosophe au dix-septième siècle, Michel Fournier analyse le sujet en abordant la constance du libre-penseur qui maintient ses croyances athées devant cet instant ultime. Sa conclusion fait s'opposer le chrétien au libertin. En effet, le philosophe qui s'affranchit de la peur de mourir, qui ne renonce pas à ses croyances hétérodoxes, s'extrait de la conception institutionnalisée par l'Église de la bonne mort. « Vaincre par la raison la peur de mourir, c'est s'arracher non seulement à la peur commune, mais aussi à l'être en commun que fonde cette peur » (Fournier 401). L'homme, ainsi, aurait trouvé un moyen de s'individualiser par rapport à l'institution, de

mourir *en dehors* de Dieu. Or le mourant non chrétien, au dix-huitième siècle, expire dans la continuité de cette conception, tout en s'imposant toutefois une réflexion supplémentaire. En effet, que l'on se convertisse ou pas, la question se pose tout de même; le débat est bel et bien présent. L'époque se distingue en cela de la période classique : le questionnement, chez les Lumières, est profond; il n'est pas résolu. Il évolue au sein même de l'œuvre de ses principaux penseurs, jusqu'à proposer des représentations qui, si elles témoignent d'une tendance à croire au progrès, continuent de fabriquer du sacré. Alors que les apologistes virent le moment de la mort comme un instant où l'homme se rapproche du divin, où il lui est donné de se rétracter et de revenir vers Dieu moyennant une confession solennelle, les écrivains des Lumières proposèrent en quelque sorte de remplacer le rite de la mort chrétienne par le discours. Ce qui entoure les scènes étudiées plus haut, ce sont en effet plutôt des palabres soutenues que des palinodies résolues. La scène de la conversion religieuse sur le lit de mort, qui de prime abord devrait probablement signifier dans l'esprit des gens un dénouement ferme de l'esprit, à sens unique, est paradoxalement, au dix-huitième siècle, entourée d'interrogations, de doutes, de scepticisme, sinon au moins de délibérations qui gagnent en crédibilité à mesure que fusent les arguments rationnels. Elle est plutôt de l'ordre du discours que de l'ordre de l'expérience, et ce déplacement du facteur causal est essentiel pour expliquer en quoi la littérature, à travers cette scène récurrente, révèle des vérités sur l'époque de laquelle elle émerge. Les cérémonies mortuaires, telles que représentées par des auteurs qui font usage du thème de la conversion – comme de celui de la non-conversion –, sont ainsi entourées des gloses qui affirment le besoin de rompre avec une apologétique trop hermétique quant à la place de la rationalité et du rapport à l'autre,

idées chères aux Lumières. Si Durkheim affirme que l'on « ne peut définir le rite qu'après avoir défini la croyance » (50), nous constatons ici que l'observation du rite de la mort dans la littérature du dix-huitième siècle, du moins lorsqu'il implique une conversion, nous permet bel et bien de mieux appréhender les croyances. C'est « parce que les sentiments collectifs ne peuvent prendre conscience d'eux-mêmes qu'en se fixant sur des objets extérieurs » (Durkheim 599) que l'étude du lieu commun littéraire mène à des inductions tangibles. Tout compte fait, en se faisant garants des nouvelles et diverses manières de mourir, les auteurs du corpus relèvent d'une nouvelle définition de la modernité. À travers le motif de la conversion, nous décelons chez eux une individualisation de la mort qui, puisque portée par la littérature, s'élargit au siècle suivant en une autonomisation de la figure de l'écrivain lui-même. Un peu plus affranchi de Dieu, il le devient, du même coup, des pouvoirs politiques et religieux.

Le thème de la mort de l'athée fait en conclusion converger plusieurs préoccupations du siècle des Lumières. Il émerge peut-être d'abord d'une réflexion sur le salut de l'âme : s'y rattachent autant des méditations sur le bien-fondé d'une existence vécue dans les préceptes de la religion que le danger de rupture avec l'Église que signifie la place grandissante que prend dans le siècle la figure du philosophe. Puis il s'en détache des considérations sur le rôle du libre-penseur dans la société telle qu'elle se transforme au dix-huitième siècle, lesquelles s'étendent à la fonction d'écrivain. Au final, il mène à une exploration du large sujet de la fonction expérimentale de la littérature. Et ce dernier point nous rappelle une mise en garde de René Pomeau rencontrée en cours de recherche, un constat émis lors de son étude biographique sur Voltaire, qui cherche à relativiser la littérature commentant la mort de ce dernier : « il est un seuil sur lequel il faut s'arrêter.

Les suprêmes pensées échappent à toute investigation » (451). D'innombrables écrits souvent sectaires apparurent en effet alors que le philosophe voyait sa fin approcher, textes qui chacun, à leur manière, cherchèrent à représenter, interpréter, décoder les derniers moments, les derniers gestes, les dernières paroles de François Marie Arouet. Pomeau est donc d'avis que les derniers instants de la vie humaine sont en soi insaisissables. L'histoire n'est fiable qu'à la limite de ses sources, et particulièrement faillible lorsqu'il est question d'un sujet tel que la mort d'un personnage célèbre. Cet événement étant une culmination pour l'époque des Lumières, les gloses de l'entourage furent trop souvent selon lui empreintes de méfiance, intéressées; bien souvent carrément partisans. Or devant cette incertitude face à la vérité, cette difficulté de *croire*, nous sommes d'avis que les Lumières, *a contrario* d'un arrêt des recherches tel que le commande Pomeau, ont composé un nouveau pari. Là où Pascal préconisa, dans le doute, de néanmoins se convertir, de s'en remettre à Dieu pour optimiser ses chances de bonheur éternel et éviter l'écueil qui guette les incrédules, les écrivains ont choisi de franchir les seuils jadis interdits, de piétiner peut-être un peu de sacré, afin d'approfondir l'exploration de l'âme humaine. La littérature de fiction se moque en effet des seuils infranchissables : la scène de conversion sur le lit de mort nous montre bien à quel point l'objet littéraire est en soi une investigation, où l'on sacrifie certes pour un moment la réalité (sans pour autant se priver de vraisemblance), ce qui permet toutefois d'atteindre une connaissance qui résonne mieux avec l'époque que, par exemple, le mystère commandé par la religion chrétienne. Les philosophes des Lumières ne se laissent pas classer en blocs philosophiques monolithiques : ils passent du déisme à l'athéisme, commandent le scepticisme et le matérialisme, s'entretiennent avec l'apologétique

chrétienne, invectivent carrément Dieu ou Lui suggèrent un dialogue poli : leur apport est contenu dans leur traitement proprement littéraire, heuristique, d'un lieu commun dans lequel ils voient la possibilité de révélations proprement humaines.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Cloots, Anacharsis. *Voltaire triomphant, ou Les prêtres déçus : Drame*. s.n. s.l., 1784,

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72297n> (6 août 2013).

Deslandes. *Reflexions sur les grands hommes qui sont morts en plaisantant avec des poésies diverses*. Rochefort: J. Le Noir, 1755,

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62985c/f25.image> (6 août 2013).

Dialogues sur l'âme : Par les interlocuteurs en ce temps-là. s.l., 1771,

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k845468> (6 août 2013).

Diderot, Denis. « Entretien d'un philosophe avec Mme la maréchale de *** », *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, 2010, 641–660.

---. « Lettre sur les aveugles », *Oeuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, 2010, 131–200.

Gros de Besplas, Joseph Marie Anne. *Le rituel des esprits-forts, ou Le voyage d'outre-monde. En forme de dialogues*. Joseph-Bertier. Paris, 1759,

<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k64630015> (6 août 2013).

Le Masson des Granges, l'abbé. *Le Philosophe Moderne, Ou L'incrédule Condamné Au Tribunal de Sa Raison*. Despilly. Paris, 1759,

<http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/23620996.html> (6 août 2013).

Marivaux, Pierre Chamberlain de. « La vie de Marianne », *Romans de Marivaux*. Paris: Gallimard, 1949.

Prévost, Abbé. « Le Philosophe anglais ou Histoire de Monsieur Cleveland », *Oeuvres de Prévost*, Presses universitaires de Grenoble, 1977, v. 2.

Rousseau, Jean-Jacques. « Julie, ou La Nouvelle Héloïse », *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. 1-745.

Sade, Donatien Alphonse François de. « Dialogue entre un prêtre et un moribond », *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1990.

Voltaire. « Histoire de Jenni ou Le sage et l'athée », *Candide et autres contes*. Paris: Gallimard, 1992.

Sources secondaires

Duvernet, M***, *La vie de Voltaire*, Genève, s.n, 1786,

<http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/2827882.html> (6 août 2013).

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Aubier, 1997.

Meslier, Jean. *Œuvres complètes*. Paris: Éditions Anthropos, 1970.

Montaigne, Michel de. *Les Essais*. Paris : Gallimard, 2007.

Voltaire. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1964, v.7.

---. « Dialogue entre un mourant et un homme qui se porte bien », *Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Garnier frères, 1879, v. 25, 91–2.

Études

Albertan-Coppola, Sylviane. « L'apologétique catholique française à l'âge des Lumières », *Revue de l'histoire des religions*, 205.2 (1988): 151–180.

Angenot, Marc. *La parole pamphlétaire : contribution à la typologie des discours modernes*. Paris: Payot, 1982.

Ariès, Philippe. *L'homme Devant La Mort*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

- . *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- Bénichou, Paul. *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830; essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïc dans la France moderne*. Paris: J. Corti, 1973.
- Borradori, Giovanna. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Boucher, François-Emmanuel. *Les Révélations Humaines: Mort, sexualité et salut au tournant des Lumières*. Bern ; New York: Peter Lang, 2005.
- Bourguinat, Elisabeth. *Le siècle du persiflage, 1734-1789*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.
- Cassirer, Ernst. *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Hachette littératures, 2006.
- Chartier, Roger. « Les arts de mourir, 1450-1600 », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31.1 (1976): 51-75.
- Citton, Yves. « La propagande du dernier souffle : La mort de l'athée dans Voltaire triomphant d'Anacharsis Cloots », *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 4 (2008): 299-319.
- Cottret, Monique. *Jansénismes et Lumières: pour un autre XVIII^e siècle*. Paris: A. Michel, 1998.
- Coudreuse, Anne. *Le refus du pathos au XVIII^e siècle*. Paris: Champion, 2001.
- De Negroni, Barbara. « Notice - Lettre sur les aveugles », *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard, 2010, 1100-1113.
- Delon, Michel. « Notice sur le Dialogue entre un prêtre et un moribond », *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1990, 1113-1118.

- Didier, Béatrice. « Sade et le dialogue philosophique », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 24.1 (1972): 59-74.
- Duflo, Colas. « La tentation matérialiste de Cleveland », *Lectures de Cleveland*. Louvain ; Walpole, MA: Éditions Peeters, 2010, 183-204.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- Favre, Robert. *La mort dans la littérature et la pensée françaises au siècle des Lumières*. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1978.
- Fournier, Michel. « Allons allègrement mourir en philosophe », *Papers on French Seventeenth Century Literature*, 33.65 (2006): 389-402.
- Fumaroli, Marc. « Une terra incognita de l'histoire littéraire: l'éloquence sacrée du siècle des Lumières », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 104.4 (2004): 783-800.
- Gliozzo, Charles A. « The Philosophes and Religion: Intellectual Origins of the Dechristianization Movement in the French Revolution », *Church History*, 40 (1971): 273.
- Gliozzo, Charles A. et James Friguglietti. « 'The Personal Enemy of Jesus Christ': Anacharsis Cloots, An Irreligious Revolutionary of the Eighteenth Century » *Eighteenth Century Life*, 3 (1977): 80-84.
- Goldzink, Jean, et Daniel Couty. *Histoire de la littérature française. XVIII^e siècle*. Paris: Bordas, 1996.
- Israel, Jonathan I. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.

- Lavocat, Françoise. « La conversion religieuse dans le roman sentimental au début du dix-septième siècle », *Œuvres & critiques*, 30.1 (2005): 111-135.
- Leborgne, Erik. *Figures de l'imaginaire dans le Cleveland de Prévost*. Paris: Desjonquères, 2006.
- Leelah, Preamvada. « Philosophes versus antiphilosophes. La mise en littérature du débat religieux au XVIII^e siècle », thèse de doctorat, University of Wisconsin – Madison, Ann Harbor : 2012,
<http://ezproxy.library.dal.ca/login?url=http://search.proquest.com/docview/1041037194?accountid=10406> (6 août 2013).
- Ligier-Degauque, Isabelle. « Lumières et colonisation : relecture d'Alzire ou les Américains de Voltaire », *Littératures*, 62, Regards sur la tragédie (1736-1815). Histoire, Exotisme, Politique, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2010, 23-44.
- Masseau, Didier. *Les ennemis des philosophes: l'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris: Albin Michel, 2000.
- Monod, Albert. *De Pascal à Chateaubriand. Les défenseurs français du christianisme de 1670 à 1802*. New York: B. Franklin, 1971.
- Mortier, Roland. « Les 'Dialogues sur l'âme' et la diffusion du matérialisme au XVIII^e siècle », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 61.3 (1961): 342-358.
- Palmer, R. R. *Catholics and Unbelievers in Eighteenth Century France*. New York: Cooper Square Publishers, 1939.
- Pelckmans, Paul. *Le problème de l'incroyance au XVIII^e siècle*. Québec: Presses de l'Université Laval : Éditions du CIERL, 2010.
- Pomeau, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1956.

- Pujol, Stéphane. *Le dialogue d'idées au dix-huitième siècle*. Oxford: Voltaire Foundation, 2005.
- . « Rhétorique et apologétique : le rôle du dialogue chez les défenseurs de la religion aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Les Cahiers de Fontenay*, 71-72 (1993): 9-36.
- Riffaterre, Michael. *Fictional Truth*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.
- Riley, Patrick. *Character and Conversion in Autobiography: Augustine, Montaigne, Descartes, Rousseau, and Sartre*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2004.
- Salaün, Franck. *L'autorité du discours: recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des lumières*. Paris: H. Champion, 2010.
- Todorov, Tzvetan. *L'esprit Des Lumières*. Paris: Laffont, 2006.
- Vovelle, Michel. « Les attitudes devant la mort: problèmes de méthode, approches et lectures différentes », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 31.1 (1976): 120–132.
<http://www.jstor.org/stable/27580213> (6 août 2013).
- Weil, Michèle. « Comment repérer et définir le topos », *La Naissance du roman en France : topique romanesque de l'Astrée à Justine : colloque*. Papers on French Seventeenth Century Literature, 1990. 123–137.