

Nicolas BRUCKER

LUMIÈRES ET RELIGION

La transcendance
dans le roman :
Prévost, Rousseau, Rétif



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2022

www.honorechampion.com

INTRODUCTION

DÉCLIN OU RENOUVEAU DE LA THÉOLOGIE ?

Il est convenu de prononcer le déclin sinon la mort de la théologie au XVIII^e siècle. À l'appui de cette thèse les témoignages de contemporains ne manquent pas. « Où sont les théologiens qui se piquent de bonne foi ? » (*Émile*, IV, p. 618), demande le Vicaire savoyard¹. Louis Claude de Saint-Martin dénonce le dessèchement de la théologie². Adrien Lamourette s'en prend à l'École : « Les théologiens dans leurs écoles rétrécissent les plus majestueuses vérités sous des formes arides et assoupissantes, et nous font passer à de froids systèmes et à d'inutiles spéculations, un temps qui serait si sagement employé à nous exposer le tableau de la foi dans toute sa richesse³. » La théologie, qu'il qualifie d'*aristocratique*, « qui a consacré la tyrannie, qui a flatté l'orgueil des dépositaires du pouvoir⁴ », est la « source de tous les scandales qui ont déshonoré le christianisme, et de tous les maux qui ont déchiré le sein de la France⁵ ». Au siècle suivant, Michelet dira qu'au XVIII^e siècle « la théologie est ignorée des théologiens⁶ » : ils auraient réduit la métaphysique à sa dimension purement spéculative.

¹ La phrase a été censurée par la Sorbonne. *Censure de la Faculté de théologie de Paris, contre le livre qui a pour titre Émile, ou de l'Éducation*, Paris, Le Prieur, 1763, proposition XXIX, p. 100-101.

² Jacques Wagner, « Fin du secret et fin des Lumières, de Pascal à Louis Claude de Saint-Martin », dans Kate Astbury (éd.), *Le tournant des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 39-162 ; p. 147.

³ Adrien Lamourette, *Les Délices de la religion*, 1789, p. 155.

⁴ Adrien Lamourette, *Prônes civiques*, II, Paris, Lejeay, s.d. [1791], p. 69.

⁵ Adrien Lamourette, *Prônes civiques*, III, *ibid.*, p. 31.

⁶ Jules Michelet, *Le prêtre, la femme et la famille*, Paris, Lévy, 1875, p. 174. Le verdict est sévère : « Peu de dogmatique dès lors ; encore moins d'histoire sacrée, un enseignement qui serait nul si la vieille casuistique ne venait en remplir le vide d'immorales subtilités » (*ibid.*, p. 175).

Les auteurs spirituels du siècle précédent avaient très largement amorcé le basculement du théologique vers le moral. Dans le sillage de la *devotio moderna*, la vie de l'âme, dans sa richesse et son infinie complexité, intéresse plus que les subtilités du dogme. Le christocentrisme, diffusé par la spiritualité ignatienne, la sensibilité nouvelle à l'Incarnation, propagée par Pierre de Bérulle et la congrégation de l'Oratoire, l'humanisme dévot de saint François de Sales, intégrant la donnée spirituelle au centre de l'action humaine, la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dont la puissance affective conquiert les milieux populaires, comptent parmi les principaux courants qui irriguent alors la foi chrétienne. On quitte les certitudes de la haute théologie de l'École pour explorer l'intériorité jusque dans ses moindres recoins, mettre à jour dans l'humble vécu spirituel des principes plus utiles car plus directement applicables, et élaborer une science de l'âme qui ne doive rien au mécanisme cartésien. Le cœur est l'emblème de cet effort de connaissance de soi. Foyer de la vie morale, il réunit toutes les facettes de l'intériorité, dans son dynamisme, ses tensions et sa problématique unité. Il englobe la personne entière, selon une modélisation où se mêlent des données physiologiques, morales et spirituelles.

Les enjeux du débat théologique se déplacent donc, pour investir le terrain de la conduite d'une vie qui se pense désormais autant à l'aune de son salut que dans son incidence sociale. La religiosité évolue elle aussi, gagnant en intensité et en profondeur ce qu'elle a perdu en spontanéité et en unanimité. Parallèlement, des croyances frénétiques prospèrent : l'âme inquiète cherche dans la magie un substrat religieux générique, affranchi de toute adhésion confessionnelle et de toute attache communautaire. Illuministes, alchimistes, magiciens ou chiromanciens se disent détenteurs de pouvoirs qui leur viennent d'une antique science, de lointaines traditions gnostiques, midrashiques ou cabalistiques. Ils s'expriment en une langue hermétique, d'une poésie aussi envoûtante qu'incompréhensible. L'invasion de l'étrange menace l'effort de rationalité qu'on cherche à imposer aux choses d'en haut. Mais la tentation est grande de s'élever sur les ailes d'une pensée déliée de toute règle.

Le discrédit de la théologie signifie plus largement le discrédit des autorités. « Les autorités n'éclairent point⁷ », écrit Keranflech, pourtant peu suspect d'hétérodoxie, dans sa *Dissertation sur les miracles*. En matière d'éducation, il est de bon ton de prétendre vouloir se régler sur

⁷ Guillaume de Keranflech, *Dissertation sur les miracles*, Rennes, Vatar, 1772, p. 12.

l'expérience. L'autorité des familles est elle aussi bousculée et l'institution matrimoniale contestée. Une loi ne saurait désormais s'autoriser de la seule tradition, d'un savoir caché ou d'un souverain hors d'atteinte ; elle doit pouvoir subir l'examen de la raison, et satisfaire la conscience. Le roman se fait l'avocat de la liberté individuelle et des droits de la personne, dans une singularité souvent poussée à l'extrême : au rebours des puissances de normalisation, l'extraordinaire des situations ou des caractères s'expose avec arrogance. Dieu, le père, l'ordre social et familial, la filiation, l'honneur, le sang, tout ce qui assujettit et contrarie l'expression des désirs particuliers est systématiquement mis en question.

Pour autant, le roman ne se contente pas de contester. Il entend redéfinir les contours d'une religion jugée oppressive car mal accordée aux désirs les plus légitimes. Il est ainsi le creuset d'une réinvention du religieux, dans l'ordre du sentiment et de la raison. Au centre de cette réinvention, on trouve les passions, dont le tableau, établi au xvii^e siècle, reste pour le siècle qui suit une clé de lecture indispensable. Au point de rencontre de l'âme et du corps, les passions font l'objet d'un discours médical aussi bien que philosophique. Si l'univers est *perpetuum mobile*, l'homme est également le foyer de mouvements multiples, dans les corpuscules que sont les esprits animaux, dans les fluides et les humeurs qui circulent dans son organisme. Quelle est la cause de ces mouvements ? Quelle est la fin des passions dans leur diversité et leur contrariété ? La querelle de l'occasionalisme s'inscrit dans ce cadre. La philosophie empirique, renouvelée par Locke, gagne nombre d'esprits à sa cause. À l'autre extrémité, on trouve les malebranchistes et les augustinien.

Le roman est le cadre de ces débats : le libre arbitre aux prises avec la tyrannie des passions, le bonheur actuel et les fins dernières de l'homme, le destin individuel et l'ordre universel sont autant de questions soulevées par les histoires que nous lisons. Elles émergent parfois avec difficulté d'une construction narrative sophistiquée, héritage du roman baroque, et d'une imagination romanesque touffue. Cependant une tendance persistante impose au cours du siècle plus de sobriété : les dispositifs se simplifient et privilégient l'expression de l'intériorité, dans des formes littéraires (lettres, mémoires, confessions) qui font la part belle à l'énonciation personnelle. Les intrigues s'épurent ; les péripéties sont désormais réglées par une plus stricte économie de moyens ; une gravité se fait jour, reflet du sérieux des questions abordées et de l'intimité nouvelle créée avec le lecteur. Mais le roman inaugure aussi des thèmes nouveaux. La part du spirituel y prend volontiers l'apparence du surnaturel : un étrange psychologique qui se représente dans un cadre et dans des histoires qu'on qualifiera plus tard

de *fantastiques*. Les Lumières portent en elles ce côté obscur, qui est la face inquiète d'un optimisme de façade.

Si la part occupée par le divin régresse dans l'horizon mental, la part laissée à l'individu gagne d'autant. La sécularisation est généralement présentée d'un côté comme un processus continu, de l'autre comme une émancipation de l'emprise de la religion. Charles Taylor se refuse, dans sa monumentale histoire de l'humanisme moderne, à ces deux raccourcis⁸. Il distingue «trois sens» de la sécularité : la perte de l'importance du religieux dans l'espace politique et les espaces publics ; le déclin des croyances et des pratiques ; les nouvelles «conditions de la croyance». En insistant sur les évolutions du christianisme «qui ont préparé la fuite hors de la foi vers un monde purement immanent», il souligne aussi que le monde anthropocentrique est plus complexe et moins confortable que le monde théocentrique ; certes il lance à l'intelligence humaine de nouveaux défis, ouvrant la voie au progrès des sciences et des arts, mais il introduit aussi l'homme au doute universel : en même temps que les dieux, la certitude est sortie du monde. Voilà l'homme seul face à lui-même et à ses interrogations métaphysiques. La sécularisation ne saurait être confondue avec la déchristianisation, dont les historiens nous ont dévoilé le caractère hautement idéologique. Gabriel Le Bras rappelait ainsi en 1963 que «le mythe de la France chrétienne s'est formé au lendemain de la Révolution», pour donner celle-ci comme une conséquence du déclin de la piété lui-même lié à l'affaiblissement du pouvoir royal⁹. Les évêques de la Restauration entendaient ainsi, après ce qu'ils considéraient comme une simple parenthèse, remettre sur pied l'Église de France. Le même processus devait intervenir en réparation du «péché de la France» après la défaite de 1870¹⁰.

AU-DELÀ DE LA RELIGION

Nombreux sont au XVIII^e siècle les penseurs qui ont vu que la religion ne se réduisait pas à sa forme positive et contingente. Une autre religion, pure, essentielle, intérieure, supplante et absorbe les diverses manifestations

⁸ Charles Taylor, *L'Âge séculier*, trad. P. Savidan, Paris, Seuil, 2011.

⁹ Cité dans Dominique Julia, *Réforme catholique, religion des prêtres et «foi des simples»*. *Études d'anthropologie religieuse (XVI^e-XVIII^e siècles)*, Genève, Droz, 2014, p. 417.

¹⁰ Jacques Marx, *Le Péché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle*, Bruxelles, Espace de Libertés, 2005.

culturelles du religieux. Tout l'effort des Lumières a consisté à penser une religion transcendante aux religions, dans un singulier qui est d'abord celui du sujet et de son expérience, vécue de façon particulière et cependant universalisable. À la toute fin du siècle, Schleiermacher propose une synthèse de la critique des Lumières en matière de religion¹¹. L'*Erlebnis* est, du point de vue du sujet, une confrontation du fini avec l'infini. Distincte de la métaphysique, de la morale, de l'art, l'expérience religieuse « n'est ni pensée ni action, mais contemplation intuitive et sentiment [*Anschauung und Gefühl*]¹² ». En vertu de ce sentiment, l'individu peut définir sa nature essentielle, et se situer par rapport à l'univers, l'infini, l'absolu. Si l'imagination (*Phantasie*) est nécessaire pour donner une forme objective à l'intuition religieuse, si elle est créatrice et productrice de connaissance, elle opère sur le sentiment une action réifiante et impose aux réalités transcendantes un schématisme susceptible de fermer l'horizon spirituel. Les religions positives, traductions statiques de la conscience religieuse, sont donc tout à la fois justifiées et mal venues : justifiées, dans la mesure où elles permettent l'exercice d'un culte public ; mal venues car elles enkystent l'élan religieux, la *transcendation*, si l'on reprend le terme proposé par Michel Piclin, qui est l'objet même de l'expérience religieuse selon Schleiermacher. Dieu fait ainsi obstacle à la déité (*Gottheit*).

L'anthropologie a décrit les formes symboliques de la religion, de Rudolf Otto à Mircea Eliade, et considéré le sacré comme un lieu de partage, sinon de conflit entre positivité et négativité. Otto a ainsi défini la révélation, qui est l'essence du mystère, comme combinaison de dévoilement et d'occultation. Tandis que dans le mythe, « l'homme objective ses propres émotions les plus profondes [et] les considère comme si elles étaient une existence extérieure¹³ », la conscience religieuse tend à l'idéalité, c'est-à-dire à la distance et au dépassement. Elle nie l'existence sensible, naturelle et immédiate au bénéfice de la signification. De là cette tension, entre un enracinement dans le mythe, et un élan vers le ciel pur de l'idée. La religion est donc simultanément imagination et rejet de

¹¹ Christian Berner, *La Philosophie de Schleiermacher. Herméneutique, dialectique, éthique*, Paris, Cerf, « Passages », 1995.

¹² Schleiermacher, *Über die Religion*, 1799, p. 50.

¹³ Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance*, t. IV, Paris, Cerf, tr. J. Carro, p. 384. Cité dans Christian Berner, « L'autentico religioso nella lettura di Schleiermacher da parte di Cassirer », tr. it. S. Sorrentino, dans *Religione e religioni*, Assisi, Cittadella editrice, 2000, p. 156. Version fr. : « De l'expérience religieuse. À propos d'une lecture de Schleiermacher par Cassirer » [En ligne] <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/berner/textesenligne/cassireretfeuerbach.pdf>

l'imagination ; elle est arrachement au substrat mythique de l'image. On retrouve dans ce mouvement de libération des forces magiques du mythe la critique de Nietzsche, Weber et Gauchet. Ce dernier montre notamment que c'est « le très long et très lent processus religieux d'expression de la transcendance » qui fait peu à peu émerger un type d'intelligibilité du monde qui soit indépendant de Dieu¹⁴.

LUMIÈRES DU ROMAN

Les études sur « roman et religion » ont pour la plupart tendu à montrer que ce genre littéraire a servi la propagande de la pensée des Lumières, et qu'il a concouru à renforcer l'opposition avec les idées religieuses, soit de façon active par un discours délibérément anticlérical et antichrétien, soit de façon passive en reproduisant les stéréotypes du discours antireligieux¹⁵. Les romans édifiants, apologétiques ou antiphilosophiques, en retournant cette stratégie au profit de la religion, sont à lire de la même manière. Ce faisant, ces études ont privilégié une analyse qui, négligeant la structure narrative, a surtout considéré son contenu idéal, et rendu délicate la compréhension des stratégies d'infiltration de la religion par le roman. Plusieurs critiques ont souligné la difficulté que présentait le vocable « religion ». Mladen Kozul énumère ainsi les divers domaines que ce mot comprend dans son sémantisme :

Il inclut le lien entre Dieu et la créature qui lui rend un culte ; une matière qui se prête à des démarches de persuasion ; une masse de savoirs théologiques ; un corps de doctrines véhiculant des tabous et des interdits de tous ordres ; une vaste tradition de philosophie morale ; une réserve de mythes culturels, de modèles discursifs et narratifs ; l'Église avec ses représentants et leurs corps hiérarchiques, ses institutions sacrées et profanes, économiques, sociales, éducatives, ses domaines et abbayes, ordres et monastères, hôpitaux et écoles, etc¹⁶.

¹⁴ Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985, p. 57.

¹⁵ Mladen Kozul parle pour ce second cas de « neutralisation de la composante axiologique du discours religieux », qui a pour effet de réduire les énoncés religieux « à leur pure identité formelle ». « Du roman et de la religion au XVIII^e siècle : observations sur les fictions théologiques », dans *Le Second Triomphe du roman au XVIII^e siècle*, Philip Stewart et Michel Delon (éd.), Oxford, The Voltaire Foundation, 2009, p. 229.

¹⁶ *Ibid.*

Et de conclure à l'impossibilité de délimiter ce champ. La dispersion à laquelle le mot religion nous incite était déjà relevée en 2007 par Charles Taylor, qui disait après de longues recherches s'être résolu à recourir aux concepts de transcendance et d'immanence.

La grande invention occidentale, c'est l'idée qu'il puisse exister un ordre immanent dans la nature, dont on puisse comprendre systématiquement le fonctionnement et l'expliquer dans des termes qui lui soient propres, laissant ouverte la question de savoir si cet ordre total possède une signification plus profonde et, dans cette éventualité, si nous devons en inférer l'existence d'un Créateur transcendant¹⁷.

Aux religions et traditions anciennes, où l'agent créateur faisait corps avec la création, au point de n'en être pas distingué, a succédé un âge où la divinité était mise à distance du monde et des hommes, et où la nature pouvait être considérée pour elle-même, dans son système et son fonctionnement. Cette mutation ne s'est pas faite en un jour, et au XVIII^e siècle subsistent, dans la conscience populaire, des vestiges de la conception magique et unifiée du monde. Ce que Taylor qualifie de « grande invention », d'autres peuvent le qualifier de drame de la condition humaine. Car la dissociation entre la nature et Dieu introduit l'homme à l'inquiétude métaphysique. La théologie augustinienne trouve en plein XVII^e siècle un regain de vitalité et une actualité que nul ne lui aurait prédite. Comment justifier l'intérêt suscité par l'*Augustinus*, et les polémiques qui suivront sa publication, sinon par la conscience aiguë des savants de l'époque que des solutions philosophiques nouvelles doivent répondre d'urgence à la crise de civilisation qui s'annonce ? La double nature de l'homme, dont Pascal expose le principe dans la *Pensée* S164, entend concilier présence et absence de Dieu : l'homme est corrompu, mais pas suffisamment pour n'avoir aucun regret de son péché ni aucun désir de s'en libérer.

Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait point de grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur et ne pouvons y arriver, nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge, incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement, tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus¹⁸.

¹⁷ Charles Taylor, *L'Âge séculier*, op. cit., p. 37.

¹⁸ Pascal, *Pensées*, § 164, éd. Ph. Sellier, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 223.

La querelle de la grâce, dont le caractère byzantin nous frappe aujourd'hui, tend à redéfinir la place de Dieu par rapport à l'homme. Celui que Voltaire qualifia de « misanthrope sublime » a proposé une sortie de crise qui permette à la religion de continuer à exister dans un monde qui est en train de reléguer dans les sacristies l'interprétation religieuse de la nature. Pascal a retardé le processus de sécularisation de cent ans au moins. Il ne l'a pas cependant empêché.

La complexité du roman, sur la base d'une trame qui se veut la simplicité même, en rend la finalité difficilement lisible. Le risque de se méprendre est grand, et les études de réception nous l'ont montré : on a lu comme on voulait lire. L'âge du roman est aussi l'âge d'un lecteur herméneute : on attend de lui des compétences qu'il n'a cependant pas toujours. Pour l'aider dans cette tâche interprétative, des modèles lui sont donnés. Des personnages thématisent la démarche herméneutique : leur tentative de déchiffrement des signes que leur envoient les événements ou les textes qu'ils lisent met le lecteur sur la voie. Ce ne sont pas deux niveaux d'interprétation, mais une même démarche réverbérée sur deux plans. Le dispositif se complexifie dès lors que le personnage herméneute est lui-même dédoublé dans cette fonction par un autre personnage, à un niveau diégétique subséquent : dans une lettre rapportée ou une histoire enchâssée par exemple. Une interprétation croise l'autre, montrant que l'erreur est proche de la vérité, et que toute affirmation est fragile et toute certitude provisoire. Tout au rebours de la position d'un lecteur spectateur ou voyeur, l'engagement requis de la part du lecteur interprète est total. Il en va de sa vie même.

Le roman des Lumières serait censé apporter la lumière, il ne fait qu'accroître les ombres du doute et les angoisses de la nuit. À la lumière des classiques, à la raison qui jette son clair rayon sur les choses d'en haut ou d'en bas, s'est substituée une raison impliquée dans la matière, indistinctement corps et esprit, cherchant à ressaisir dans un mouvement unique le monde, l'homme et Dieu, tentant d'accorder le désir le plus immédiat aux aspirations les plus lointaines. Cette raison-là, parce qu'elle ne se distingue pas de l'existence, dont elle est partie prenante, court à chaque instant le risque de la défaite. Et c'est bien une impression de défaite que les romans que nous lisons nous donnent en définitive. Les promesses de l'aube se sont inversées le soir venu en un regret lancinant. La nuit résonne des plaintes de Saint-Preux.

Les Aventures de Télémaque de Fénelon, qu'on propose en modèle et qui de fait inspire nos romanciers, offrait l'exemple d'une trajectoire sinon rectiligne du moins lisible et même limpide. Le point d'arrivée répond

aux espoirs et aux attentes. Après la théophanie finale, le fils d'Ulysse regagnera Ithaque où il retrouvera son père. La boucle est bouclée. Il aura cependant fallu tout au long du récit l'attentive et vigilante présence de Minerve, sous les traits de Mentor, pour assurer le terme du voyage qui est en même temps le terme d'une éducation à la vie. La raison surplombante veille sur chacun des gestes ou paroles de Télémaque. Les déviations sont non seulement anticipées, mais nécessaires dans un plan qui prévoit la faute afin de ménager sa correction. *Felix culpa* : l'égarement est nécessaire au salut. Le roman de la génération suivante ne saurait se satisfaire de cette confiante simplicité : il va chercher ses modèles dans d'autres traditions, roman baroque, roman sentimental, roman anglais enfin dont les traductions assurent le foudroyant succès. La matière authentiquement romanesque se mêle à des enjeux philosophiques, rendant la lisibilité difficile mais évitant le reproche du didactisme moral ou du roman à thèse.

Car s'il se veut *philosophique*, le roman ne renonce pourtant pas à rendre compte de l'existence dans sa plus grande largeur. La réalité physique du désir, dans son impétuosité et dans son urgence, n'est pas éludée. Bien au contraire, sous différents plans est exposée la psychophysiologie du corps désirant, jusque dans ses errements les plus décidément transgressifs. Le désaccord de la loi positive et de la loi du désir est systématiquement exploré. Ces données proprement existentielles constituent une approche nouvelle de la transcendance, entendue comme dépassement et ouverture, dans une prise de risque nécessaire à la garantie de la liberté personnelle. Les questions adressées à une transcendance absolue, et supposément inaccessible trouvent leur réponse par la transcendance d'en bas, dans l'expérience du mal, la rencontre de l'autre, la rupture et le don. « Le pouvoir de donner est un pouvoir transcendant¹⁹ », écrit Jean Starobinski dans *Largesse*. C'est pourquoi une enquête sur la transcendance des Lumières ne peut s'envisager que sous un double point de vue : du point de vue de Dieu et de la métaphysique ; du point de vue de l'homme et de son désir.

POUVOIR CRITIQUE DU ROMAN

Le statut de l'imagination est ambivalent. À la fois nécessaire et dangereuse, productrice de savoir et potentiellement aliénante, cette faculté est perpétuellement en débat. Malebranche lui consacre tout le livre II de *La Recherche de la vérité*, où il lui attribue la fonction de lier l'âme et le

¹⁹ *Donner à penser*, Centre R. Barthes, Paris, Seuil, 2005, p. 15.

corps, déduisant de là une anthropologie que l'on qualifiera plus tard de matérialiste. Rousseau, qui lui attribue dans la formation du sentiment moral un rôle déterminant, ne dénonce pas moins les dérives d'une faculté « qui étend pour nous la mesure des possibles » (*Émile*, II, p. 304). Le roman, œuvre d'imagination, est lui aussi l'objet d'une constante surveillance et d'une censure latente, de la part même de ses auteurs. Il n'est pas indifférent de noter que l'expansion de ce genre littéraire coïncide, aux *xix^e* et *xx^e* siècles, avec le développement exponentiel du discours critique. Imagination romanesque et démon de la théorie vont de pair. La définition dans laquelle l'évêque d'Avranches, Pierre Daniel Huet, dans son fameux traité *De l'origine des romans* (1670), entendit délimiter le genre n'en supprima pas le caractère foncièrement hétéroclite et protéiforme. Le roman a ceci de commun avec la conscience religieuse qu'il est animé d'une vocation à la critique et à la polémique. Pas étonnant dans ces conditions qu'il s'offre spontanément comme le creuset de la pensée contestataire et l'expression de croyances dissidentes.

Selon Thomas Pavel, le roman au *xviii^e* siècle aurait effectué une conversion de l'idéalisme ancien, qui reposait sur une norme transcendante, à l'idéalisme moderne, qui, ayant sacralisé l'intériorité, a placé dans le personnage la source de l'idéal normatif²⁰. Alliant exemplarité morale et vraisemblance référentielle, il a développé une esthétique du prosaïque. Cette alliance est en réalité problématique, et, après Georges May, Pavel parle de « dilemme » pour qualifier la relation ambiguë entre l'idéal moral et l'ordre du monde dans lequel il s'inscrirait. La norme morale est-elle mondaine ou extra-mondaine ? Tout l'effort des écrivains modernes consiste à associer la représentation de la norme à celle du monde. Mais le dilemme axiologique est intériorisé par le personnage lui-même, qui est censé abandonner le privilège de sa singularité pour se soumettre à une loi qui régit le milieu dans lequel il évolue.

Il en résulte un mélange d'exaltation et de passivité, en vertu duquel d'une part l'homme enraciné est, de manière symbolique, son propre maître car il appartient à la collectivité qui a créé la loi, mais d'autre part il est l'esclave de tous les autres hommes, dont la part dans cette création est par définition considérablement plus grande que la sienne. Pris dans ce dilemme, l'individu n'arrive pas à effacer de sa conscience le sentiment qu'il est à la fois convoqué et protégé par une loi plus haute que la loi communautaire²¹.

²⁰ Thomas Pavel, *La pensée du roman*, « Nrf Essais », Paris, Gallimard, 2003, p. 207 *sq.*

²¹ Thomas Pavel, *op. cit.*, p. 215-216.

Cette loi morale, placée dans le sein de l'individu d'exception, concourt à ce que Pavel appelle « l'enchantement de l'intériorité ». Elle est aussi la cause du déchirement entre ce que l'individu doit à sa communauté et ce qu'il se doit à lui-même. Paul Pelckmans note le même glissement sur la question de la Providence : la justification des peines quitte le ciel transcendant pour loger dans les biens sensibles²². Les personnages de Prévost montrent leur impatience à attendre un hypothétique solde de tout compte ; ils veulent dès ici-bas avoir un avant-goût des célestes félicités. En dépit du lexique, qui semble refléter les croyances traditionnelles, l'individu cherche ailleurs que dans la religion confessionnelle la règle de sa conduite. Une « révolution du sentiment » a déplacé les enjeux et réorienté le désir humain. Une nouvelle forme de relation, qui fait droit à la liberté individuelle, unit celui qui éprouve et celui qui inspire le sentiment²³.

La question « roman et religion » comporte certes une composante culturelle, qu'on ne saurait trop négliger : la pensée éclairée infiltre les formes littéraires pour engager à travers elles un dialogue contradictoire avec la religion, considérée synthétiquement, ou avec les théologies, considérées dans leurs diverses positions dogmatiques. Cependant cette visée critique ne va pas sans une herméneutique du sujet et une phénoménologie de la conscience religieuse, que le roman s'emploie à déployer. L'expansion de la sphère existentielle – rendue textuellement manifeste par l'expression personnelle, la démarche analytique, la thématique amoureuse, le lexique du sentiment – passe par une éviction du transcendant, relégué à l'extérieur du champ de l'expérience et, symétriquement, une promotion du personnage en une subjectivité transcendantale. Le transcendant ne se révèle dès lors pas à partir d'un horizon, mais immédiatement et effectivement, de l'intérieur même de l'expérience subjective, non comme une question, à portée universelle, mais comme une réponse, porteuse d'un contenu, valable pour la conscience à laquelle elle est adressée. Cette conversion du point de vue sur la transcendance s'opère-t-elle complètement dans le roman des Lumières, ou subsiste-t-il des indices d'une résistance à la phénoménalisation de la pensée religieuse ? C'est un des points qu'il nous faudra examiner.

Nos auteurs sont fils de leur siècle, ils sont à ce titre fils de Pierre Bayle : leur pensée s'inscrit dans une démarche critique qui n'excepte aucun domaine. Ils manifestent une curiosité encyclopédique, comme les

²² Paul Pelckmans, *Cleveland ou l'impossible proximité*, Amsterdam, Rodopi, 2002, p. 21 sq.

²³ Paul Pelckmans, *op. cit.*, p. 82.

personnages dont ils content les incessants voyages à travers les espaces, les cultures et les conditions. Le monde est ouvert à leur soif de connaître. Rien ne résiste à leur intelligence décapante : ni les faux-semblants de la vie sociale, ni le tenace préjugé, ni les verrous imposés par la loi civile ou religieuse. Si leur raison se plaît à raisonner sur tout sujet, sans limite ni censure, c'est plus particulièrement sur les questions de morale et de religion que revient la discussion, comme si celles-ci excitaient plus particulièrement leur verve batailleuse. Si la religion est la cible de prédilection, c'est sans doute parce que d'elle dérivent les conditionnements mentaux qui trouvent leur traduction dans l'ensemble de l'activité humaine. De par son ambition de dominer la vie sociale, elle s'expose à ce type de procès. Mais en l'espèce, la démarche est plus sincère qu'elle n'est généralement dans les libelles antichrétiens du siècle. Il s'agit en effet de valider, souvent *a posteriori*, les principes de l'agir moral : or les personnages, pour les chercher, se tournent vers la métaphysique. Celle-ci n'a pas, de loin, perdu tout son prestige. L'homme du XVIII^e siècle se soucie des attributs de Dieu, des fins dernières, ou de la résurrection des corps. Ces questions, qu'on jugera aujourd'hui oiseuses, sont encore bien présentes dans l'horizon de la pensée. Elles suscitent des débats vifs et animés. Les préoccupations de nos héros ne doivent pas être prises à la légère : elles sont sérieuses aussi en ce qu'elles sont directement connectées aux décisions qu'il leur importe de prendre dans les choix que la vie leur soumet. Les conclusions au moins provisoires auxquels ils parviennent au terme de leurs réflexions trouvent une application dans les vies qu'ils mènent.

Fils de Bayle, nos auteurs sont aussi des petits-neveux de Pascal. La vision tragique que porte chacun de ces romans est aussi ce qui a concouru à leur conférer cette densité qui nous les rend attachants. La clarté de la raison, la sûreté du jugement, la vigueur du sens critique ne résistent pas aux vicissitudes de la vie. Les dissertations cessent au plus fort de la tempête : ils ne sont ni comme Mentor qui, jusque dans les flots où l'a précipité un naufrage, continue d'exhorter son élève à la sagesse²⁴, ni comme Pangloss qui au sein du tsunami ne cesse ses vains raisonnements²⁵. La vague du malheur a retourné le frêle esquif, l'être a perdu toute illusion de contrôle, il est jeté hors de lui-même. Le passage à la limite, nécessairement bref, est suffisamment violent pour mettre à mal le mythe

²⁴ Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, V, éd. J.-L. Goré, Paris, Classiques Garnier, 1994, p. 221.

²⁵ Voltaire, *Candide*, V, dans *Contes en vers et en prose*, tome I, éd. S. Menant, Paris, Classiques Garnier, 1992, p. 240.

des Lumières. Le roman produit en forme d'autocritique le réexamen des valeurs sur lesquelles l'élite savante avait cru construire une éthique. La stabilité à laquelle l'homme aspire, comme base de son repos, fuit dès lors qu'on croit y toucher. C'est le destin des personnages de Prévost : la retraite tant rêvée se refuse à l'homme, condamné qu'il est à reprendre son bâton pour partir sur la route, errant sans rémission.

Ce fut aussi le rêve de saint Augustin que d'entrer, dès l'ici-bas, en possession du Royaume. Il comprend plus tard que le vrai bonheur doit attendre l'autre monde, et se résout à la condition humaine. Cette résignation est aussi celle de nos héros. Mais que de rudes leçons la vie ne leur inflige-t-elle pas avant qu'ils ne le comprennent ! Aussi le mot *bonheur* n'a-t-il pas le même sens au III^e siècle et au XVIII^e siècle. Quand Plotin s'attache à définir le bonheur, il le voit comme un critère de distinction entre l'homme et l'animal. Son approche est toute théorique. Le bonheur au XVIII^e siècle, comme l'ont montré Robert Mauzi et d'autres critiques à sa suite, met en question l'humain dans sa dimension existentielle et pointe une aspiration foncièrement individuelle, qui ne saurait se ramener à un quelconque courant ou système philosophique²⁶. La conscience de soi ne s'acquiert qu'hors de soi, au-delà du périmètre défini par la naissance, la condition, l'ordre des familles et la vie sociale. Cette percée du sujet est à la fois un risque et un pari : un risque, parce qu'elle compromet un avenir tout tracé, la perspective d'une fixité heureuse ; un pari, parce que de ce déplacement peut découler un élargissement de l'être au monde, donc un sentiment accru d'exister. Or ce sentiment d'exister est l'un des traits les plus caractéristiques du XVIII^e siècle. C'est à cela que se mesurent désormais la réussite ou l'échec d'une vie.

Cette sortie hors de soi condamne l'être à l'inquiétude. Mais c'est, nous disait déjà Augustin, la voie commune de l'âme qui désire Dieu. Certes l'inquiétude moderne peut se trouver d'autres motifs. Le jeu des passions bouleverse les dérisoires projets de stabilité, et reconfigure en totalité les rêves de félicité. Les passions ne sont ni un obstacle ni un ennemi dont il faudrait se garder. Même les moralistes chrétiens les plus intransigeants ont renoncé à ce point de vue. Elles sont la nature humaine dans sa plénitude. Le bonheur arrive par elles, mais par elles aussi arrive le malheur. De leur bonne gestion dépend la réussite, le bonheur ou le salut. Mais leur

²⁶ R. Mauzi s'écarter ainsi d'une histoire des idées à la manière d'Ernst Cassirer, laquelle ignore selon lui les hommes en ce qu'ils sont « des êtres qui ont à résoudre des problèmes relatifs à leur *existence* et qui font partie de la *société* ». *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 11.

pluralité fait aussi difficulté : l'homme vit dans une division interne qui l'empêche de prendre aucune direction déterminée. Le conflit est d'abord intérieur. Pour en sortir, il importe de parvenir à l'équilibre, à la neutralisation réciproque des passions, ou encore à leur définitif épuisement.

Le cœur est le principe unifiant de la vie morale : ce par quoi se résolvent les conflits et s'actualise le dynamisme profond de l'être. Aussi a-t-il directement à voir avec la transcendance. Inquiet, mais d'une inquiétude féconde et non destructrice, le sujet, animé par la transcendance, se dirige vers sa fin selon une voie qui tire sa nécessité des événements de la vie et de sa complexion morale. C'est là le programme du moraliste chrétien, non du romancier, car aucune existence ne réalise empiriquement ce plan idéal. Aussi le roman ne rend-il qu'un écho atténué de l'existence transcendante. La réalité est plus prosaïque : les brefs élans du cœur sont vite contrariés par d'autres sentiments. Rien ne suit durablement son chemin. Toute ligne est brisée dans sa trajectoire. L'inachèvement ou, si l'on préfère, l'ouverture sont bien la marque de fabrique de ce roman : son ambition métaphysique le condamne d'avance à un point de fuite, donc à une interruption forcée. Aucune des fins proposées ne peut prétendre s'imposer comme une résolution ou un dénouement. Inlassablement l'œuvre poursuit son travail, jusque dans sa réception, son imitation ou son réemploi. Les morts ne ferment pas la bouche aux vivants. De fait, on continue de s'interroger sur le pourquoi et le comment.

L'HOMME, LE MONDE, DIEU

Le roman est l'invention d'un monde. L'univers fictionnel devient de plus en plus complet, de plus en plus détaillé. Henri Lafon a dressé l'inventaire du chosier romanesque, et fait l'histoire de l'indicialité référentielle²⁷. De façon encore certes sporadique, et variable selon les auteurs, le personnage n'est pas seulement habillé, de pied en cap, il a chevaux, valets, maison à la ville et maison à la campagne ; il mange, se déplace, joue et se bat ; rythme son existence sur les sonneries d'une pendule ou le mouvement du soleil. Intégré dans la société, adéquat à son époque, enraciné dans un milieu, il participe à un système qui est l'équivalent, transposé au plan social, du biotope des naturalistes. « L'homme paraît être à sa place dans la nature », écrit Voltaire dans la 25^e des *Lettres*

²⁷ Henri Lafon, *Les Décors et les choses dans le roman français du XVIII^e siècle*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1992.

philosophiques, où il dialogue avec Pascal²⁸. Il est de même à sa place dans l'ordre de la fiction romanesque. C'est à partir de cette place qu'il pense la transcendance, et oriente son projet, tant moral que spirituel. Au dualisme des métaphysiques classiques le roman des Lumières a substitué un monisme, à partir duquel doivent se comprendre toutes les réalités intelligibles, du moi au cosmos, de l'immanent au transcendant. En cela il a l'ambition d'être une totalité signifiante qui manifeste l'unité de l'expérience et l'unité de la vie. Le mouvement de dépassement, par lequel le sujet accomplit sa vocation à l'absolu, doit lui-même s'effectuer au sein de ce milieu, puisqu'il en est l'origine et la fin.

La place de l'homme dans le monde est le grand problème du roman : sa condition, son sexe, son tempérament ou ses aspirations personnelles sont en désaccord avec la fin qu'il se propose. Cette fin elle-même lui échappe : les valeurs qui semblaient inamovibles sont l'une après l'autre l'objet d'une mise en question. Les modèles anciens s'effondrent, révélant leur arbitraire, leur vanité ou leur absurdité. De nouveaux modèles surgissent, sans qu'aucun cependant ne parvienne à s'imposer avec évidence. Dans ce monde en transition, le sujet se doit d'être lui-même en transit. Il l'est d'abord physiquement, par l'expérience du réel, qui prend la forme d'un voyage. Ce voyage physique, qui a sa valeur en lui-même, est doublé d'un voyage intérieur, pérégrination morale et spirituelle. Le chemin qui se rêvait montée joyeuse vers les sommets de la sagesse ou de la science, se révèle en définitive errance dans de vastes déserts, où se perd l'espérance et se dilue la foi.

TRANSCENDANCE ET IMMANENCE

Dans son usage courant, et non philosophique, le mot *transcendance* est aujourd'hui synonyme de « principe surnaturel ». « La foi est surnaturelle, c'est-à-dire qu'elle nous introduit dans un monde transcendant²⁹ », écrit ainsi Charles Moëller. Le fidéisme de Moëller le conduit à assimiler rationalisme et matérialisme, et à réduire la rationalité de la foi à une non-contradiction avec la raison : elle est au mieux raisonnable. La foi se caractérise en ce qu'elle surprend l'homme, l'arrache à son cadre habituel, l'éloigne d'un exercice régulier de la raison. Cet appel à un « surnaturel

²⁸ Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. F. Deloffre, « Folio-Classique », Paris, Gallimard, lettre 25, p. 159.

²⁹ Charles Moëller, *Littérature du xx^e siècle et christianisme*, t. II, *La Foi en Jésus-Christ*, Tournai, Casterman, 1957, p. 305.

intégral³⁰» est aussi un signal de ralliement contre l'ennemi absolu, l'existentialisme de Sartre et Camus, que l'auteur situe dans la descendance démoniaque du XVIII^e siècle³¹, et un moyen de catholiciser des écrivains dont on aura évalué l'intérêt pour la spiritualité. Le transcendant est alors un critère pour partager en deux la République des Lettres.

Transcendance et *immanence* ont longtemps joué l'un par rapport à l'autre comme deux termes antithétiques, les traits définitoires de l'un étant antonymiques de ceux de l'autre³². Supériorité, séparation, perfection, éternité, idéalité et permanence d'un côté ; infériorité, inclusion, contingence, temporalité, finitude et devenir de l'autre. Le platonisme oppose les deux notions comme exclusives l'une de l'autre. La pensée théologique, en fermant l'accès de l'intelligence humaine au Tout Autre, s'est tournée vers la sphère de l'immanence pour y chercher une forme alternative d'intelligibilité. La mystique se fraye ainsi par les sens corporels un chemin paradoxal pour accéder au domaine du non sensible. La tradition philosophique classique lègue à la modernité un dogmatisme terminologique et une imagination de la transcendance qui vont durablement peser sur les esprits. Les processus mystificateurs et idéologiques de domination s'exercent sous couvert de notions synthétiques vides de sens (l'Un, le Tout, l'Unique, etc.). Le transcendant étant absolument séparé de la sphère humaine, il n'est accessible que par un saut – acte de foi, illumination, conscience morale, pari métaphysique – impliquant pour l'individu une rupture culturelle et sociale. La critique radicale de la transcendance, comme source d'aliénation intellectuelle, morale et sociale, advient au XVIII^e siècle, comme un prolongement de la Réforme, en marge des confessions dominantes. Il est abusif d'en attribuer la paternité au seul Spinoza³³. Il faut plutôt considérer le philosophe d'Amsterdam comme l'emblème du courant contestataire qui exerça sur la métaphysique de la transcendance une critique radicale, et par contrecoup réhabilita l'immanence, dont il fit le lieu exclusif de l'accomplissement de l'homme. Sorti de l'ignorance où le maintenaient les certitudes trompeuses, libéré des terreurs aliénantes, il est enfin rendu à lui-même. L'humanisme de l'immanence, qui s'illustre au XVIII^e siècle dans la pensée anti-chrétienne, trouve

³⁰ *Id.*, p. 307.

³¹ « Sartre lui-même, par plus d'un aspect de son œuvre, se rattache au sensualisme et au rationalisme des XVIII^e et XIX^e siècles ». Möller, *op. cit.*, p. 306.

³² Ces lignes s'inspirent de l'article de Robert Misrahi, « IMMANENCE ET TRANSCENDANCE », *Encyclopaedia Universalis*, t. XII, 2008, p. 253-256.

³³ Thèse défendue par Jonathan I. Israel dans *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

un aboutissement avec Nietzsche, dont la critique décapante s'exerce sur les métaphysiques qui ont succédé aux religions. Le retour du religieux à la fin du XIX^e siècle allait permettre la redécouverte de la transcendance, mais d'une transcendance désormais étroitement liée à l'immanence. Il est ainsi un humanisme de la transcendance, dont Gabriel Marcel est en France la meilleure illustration.

Le regain d'intérêt pour le transcendant ne prend cependant pas la voie d'une réhabilitation des anciennes transcendances. Les philosophes existentialistes, chrétiens ou athées, partagent le même soupçon pour les absolus métaphysiques. La seule place possible pour l'homme est au centre, au sein d'une immanence où il se sent parfaitement chez lui. Albert Camus, dans *L'homme révolté*, n'écrivait-il pas :

Nietzsche pouvait refuser toute transcendance, morale ou divine, en disant que cette transcendance poussait à la calomnie de ce monde et de cette vie. Mais il y a peut-être une transcendance vivante, dont la beauté fait la promesse, et qui peut faire aimer et préférer à tout autre ce monde mortel et limité³⁴.

La pensée éthique de Jankélévitch et de Lévinas, en affirmant les droits du sujet à l'existence, procède à une promotion du moi. La philosophie de la transcendance suppose la résistance du sujet aux forces déréalisantes, par le doute actif, qui se veut au-delà de l'affirmation et de la négation³⁵.

La notion même de *transcendance* ouvre non seulement la dimension d'ascension (*scandere*), mais également la dimension de traversée (*trans*). Elle renvoie à ces deux mouvements que sont la traversée du vide d'un intervalle et l'enjambement de ce dernier en changeant de niveau³⁶.

Si la verticalité retrouve sa place, ce n'est pas comme la hauteur d'un ciel étoilé. Les philosophies modernes cherchent à se déprendre des pièges de l'imagination. En représentant la transcendance comme un empyrée, nous sommes tentés d'en faire le siège de nos « arrières-mondes » (Nietzsche), et d'y loger notre impuissance et les rêves inutiles qui en sont le pendant.

Il n'est pas jusqu'à la théologie qui n'ait déclaré la guerre aux fausses transcendances. Camille Focant présente le christianisme comme une

³⁴ Albert Camus, *L'homme révolté*, NRF, Paris, Gallimard, 1951, p. 319.

³⁵ Bernard Forthomme, *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Vrin, 1979, p. 170.

³⁶ *Id.*, p. 171.

religion de la subversion³⁷, en rupture avec les idolâtries. Loin d'inciter au conformisme moral ou social, il pousse l'individu hors de lui-même pour qu'il trouve la vie en plénitude. Benoît Bourguine distingue la religion, comme relation de l'homme à Dieu à l'initiative de l'homme, et la Révélation comme relation de Dieu à l'homme, instaurée à l'initiative du Dieu biblique³⁸. Toute la question tient à l'acceptation de cette Révélation, de l'initiative de Dieu et de son identification dans le texte biblique. « Transcendance ici veut dire ce qui nous emporte de loin et au loin, mais pour nous reconduire à nous-même³⁹ », écrit-il en citant Adolphe Gesché.

En couplant transcendance et immanence comme les deux termes d'une même dynamique, la théologie contemporaine rejoint la pensée de saint Augustin. Isabelle Bochet indique que si Augustin figure la transcendance divine à l'aide de superlatifs absolus, il attribue à Dieu les perfections humaines en les portant à un degré suprême.

La transcendance de Dieu n'exclut donc pas l'action de Dieu à l'égard de sa créature, ni la possibilité d'une relation entre l'homme et Dieu. Loin de s'opposer à l'immanence, elle en est la condition : si Dieu n'était transcendant, Il ne pourrait être totalement présent à chacune de ses créatures⁴⁰.

TRANSCENDANCE DE DIEU, TRANSCENDANCE DE L'HOMME

Ce vocabulaire croise la sphère de l'homme et la sphère de Dieu. Les deux domaines sont représentés de façon déséquilibrée certes : le roman nous parle plus des hommes que de Dieu. Pourtant à lire attentivement, on est frappé de l'importance des données religieuses, ou plus largement spirituelles. Simple interjection, de l'ordre de la formule, profonde méditation

³⁷ « Le christianisme présente l'originalité d'être la seule religion à postuler la subversion possible du religieux comme élément central de son credo ». Camille Focant, « Foi et religion dans le Nouveau Testament », dans Benoît Bourguine *et alii* (éd.), *Dieu au risque de la religion*, « Intellection 23 », Louvain-la-Neuve, L'Harmattan, 2014, p. 53-72 ; p. 54.

³⁸ Benoît Bourguine, « Le risque de la religion ou le pari de la liberté », dans Benoît Bourguine *et alii* (éd.), *Dieu au risque de la religion*, *op. cit.*, p. 153-172 ; p. 153.

³⁹ Adolphe Gesché, *Dieu pour penser*, t. 5 : *La destinée*, Paris, Cerf, 2004, p. 11. Cité dans Benoît Bourguine, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁰ Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études augustiniennes, 1982, p. 189.

ou débat d'idées sur tel point du dogme : le religieux⁴¹ est partout présent sur des modes variés. Il nous appartiendra d'en indiquer les priorités, les hiérarchies ou dominantes. Mais le religieux est aussi présent là où on ne l'attend pas : dans l'attachement des beautés sensibles, dans la rencontre amoureuse, dans l'exultation de la chair. Ces motifs contiennent en creux un autre désir, épuré, celui de Dieu. La femme, constamment présente au carrefour de la vie, signale un horizon que le texte n'explique pas, mais qui est bien là.

Ainsi le champ du religieux est étonnamment plus étendu qu'il n'y paraît d'abord. C'est pourquoi il nous faut considérer l'homme de façon synthétique, d'abord comme un être désirant. Les passions de l'âme travaillent son corps, son cœur et son esprit. Être de pulsion, il est porté à la possession, à la jouissance, jusqu'à l'abolition de soi dans l'autre. La violence sexuelle, puissamment mise en scène dans nos textes, dit en sourdine la puissance d'un désir déçu. Le substrat augustinien est sous-jacent à nos romans, qui sont, chacun à leur manière, des *Confessions* esquissées ou inabouties, non seulement en ce qu'ils content l'égarement et le retour, selon un paradigme commun à tout un pan de la littérature occidentale, mais aussi en ce qu'ils sont un hymne à la femme faute de pouvoir être un hymne à Dieu. Ils tentent de dessiner le même parcours, de l'éros juvénile à l'amour du vrai et du bien, mais n'y parviennent que partiellement. Le héros ne réalise pas l'ellipse qui serait censée le ramener à son point d'origine. Il s'arrête en chemin, pris d'un doute. Le narrateur du roman des Lumières n'y voit pas si clair que celui des *Confessions*. L'inquiétude qu'il manifeste est sans rémission et l'illumination n'advient que pour introduire une opacité nouvelle, en démultipliant les données du problème. Le monde est complexe, les combinaisons qu'il propose à notre sagacité semblent infinies. La ligne du récit, au lieu de se déployer claire et nette en un orbe parfait, se dédouble, se ramifie, plonge et s'élançe successivement. La transcendance se lit au pluriel.

Le principal obstacle à une saisie synthétique du mot est la distinction souvent faite entre un principe détaché (Dieu) et une intention en acte (homme). Il y aurait en somme une transcendance divine et une transcendance humaine. Mais plusieurs auteurs ont montré le glissement qui s'est opéré de l'une à l'autre, sans toujours d'ailleurs s'accorder sur la date de la

⁴¹ Nous suivons la définition donnée par G. Di Rosa : « Si aujourd'hui dans nos sociétés laïques, le religieux est la trace de religion dans le social même quand la religion s'est absentée, on peut dire qu'au XVIII^e siècle, le religieux est ce qui dans le social et le politique excède vers une transcendance tout en étant immanent à l'homme ». Geneviève Di Rosa, *Rousseau et la Bible : pensée du religieux d'un philosophe des Lumières*, Leiden, Brill / Rodopi, 2016, p. 16.

mutation. Georges Gusdorf situe à l'époque romantique la réappropriation de l'absolu par la conscience humaine. L'absolu se réalise désormais dans la conscience de l'homme, et non dans un principe transcendant. Il cite le théologien allemand Ernst Benz :

L'absolu, vu par les philosophes des siècles antérieurs dans un au-delà transcendant et loin de nous, se réalise dans la conscience de l'homme, dans l'esprit conscient de lui-même, dans le Moi⁴².

Jean-Louis Vieillard-Baron partage cette lecture⁴³. Maurice Merleau-Ponty fait remonter ce glissement à l'avènement du christianisme. Il rejette l'idée selon laquelle la transcendance impliquerait une quelconque subordination : « La transcendance ne surplombe plus l'homme : il en devient étrangement le porteur privilégié⁴⁴. » On peut encore dater l'immanence du transcendant à l'avènement de la phénoménologie, dans les premières années du xx^e siècle avec les leçons données à Göttingen par Edmund Husserl. L'approche phénoménologique décrit l'ouverture du moi à l'extériorité du monde, selon un nouveau mode d'accès à la connaissance : le mot *transcendance* décrit alors ce processus.

Le point de vue des théologiens est un peu différent. Graham Ward ne croit pas utile de distinguer transcendance absolue et transcendance intentionnelle : « *Who can draw the line between absolute and intentional transcendence and claim the invisible begins here and ends here*⁴⁵ ? » Il est dérisoire de vouloir tracer une frontière entre deux types de transcendance, puisque l'une participe de l'autre. La théologie de l'Incarnation explique comment la transcendance de Dieu appelle en retour l'homme à se transcender. Hans Urs von Balthasar montre ainsi que par l'Incarnation Dieu se rend visible : en venant dans le monde, Dieu devient un être du monde ; par là il fait participer tout notre être à sa divinité transcendante. « C'est l'*admirabile commercium et connubium*. Dans la condescendance de Dieu se réalise l'exaltation de l'homme⁴⁶ », écrit-il.

⁴² Ernst Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*, Vrin, 1968, p. 28. Cité dans Georges Gusdorf, *Romantisme*, I, Paris, Payot, 1993, p. 534.

⁴³ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Phénoménologie de la conscience religieuse », *Dix-huitième Siècle*, n° 14, 1982, p. 167-190.

⁴⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 114. Cité dans Anne Gotman, *Ce que la religion fait aux gens. Sociologie des croyances intimes*, Paris, Éd. Maison des Sciences de l'Homme, 2013, p. 181.

⁴⁵ Graham Ward, *Unbelievable. Why we believe and why we don't*, London, Tauris, 2014, p. 198.

⁴⁶ Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*. I. *Apparition*, Paris, Aubier, 1965, p. 255.