

Scepticisme et Lumières selon Lamennais

Philip Knee

On observe chez Lamennais une conscience catholique particulièrement attentive à ce qu'on peut appeler *la fin de l'ambiguïté des Lumières* en France, c'est-à-dire la fin d'une critique de la religion qui s'appuyait, au XVIII^e siècle, sur l'autorité qu'elle critiquait et qui y trouvait la solidité dont elle avait besoin pour se déployer. Avant la Révolution, écrit Lamennais, on « violait partiellement » l'ordre chrétien, mais « on en respectait l'ensemble ».¹ Après, on ne peut plus compter sur cet acquis et se contenter de répondre à des contestations partielles. Il s'agit maintenant de donner à la doctrine une force nouvelle, en prenant acte du fait que le fond commun de vérités chrétiennes a été radicalement ébranlé. Si « l'état des esprits n'est plus le même », c'est que « l'erreur » a progressé, écrit Lamennais, et cette erreur est la généralisation du scepticisme engendré par le raisonnement individuel.

Chateaubriand avait bien dessiné l'émergence de cette situation en l'incarnant en quelque sorte par sa personne et son parcours. La confusion de son *Essai sur les révolutions* en 1797 manifestait l'incertitude des esprits de l'époque ; après quoi, opérant sa *conversion* dans le *Génie du christianisme*, il tentait de renouveler radicalement la sensibilité chrétienne afin de sortir des hésitations de l'*Essai*. Lamennais reprend à sa manière ce combat contre les effets du scepticisme, qu'il va nommer *indifférence*, en prenant acte d'une réalité nouvelle : la conscience historique, ou l'historicité. Ce que Lamennais va nommer la *raison générale* commandait déjà, chez Chateaubriand, la vaste fresque des merveilles de la Création et de la puissance civilisatrice du christianisme dans le *Génie*. Mais l'idée reçoit chez Lamennais une justification intellectuelle, et pas seulement religieuse, esthétique et sentimentale. Il propose une critique de la genèse moderne de l'indifférence, et en même temps

¹ Félicité-Robert de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in Louis Le Guillou (éd.), *Œuvres complètes*, Paris, 1836–1856, réimp. Genève, Slatkine, 1980, II, préface, p. VIII.

P. Knee (✉)

Université Laval, Sainte-Foy, QC, Canada

e-mail: philip.knee.1@ulaval.ca

il s'efforce de dépasser le scepticisme en tenant compte de la place acquise depuis quelques décennies par l'expérience historique. L'intérêt principal de la pensée de Lamennais réside dans cette ambivalence. Elle témoigne avec force de l'état des consciences autour du *moment 1800*, à travers son appréhension de l'héritage des Lumières comme étant un héritage sceptique.

Lamennais reprend, bien sûr, la thèse générale de Bonald et de Maistre sur l'exigence d'une autorité reçue. Mais il y ajoute des éléments qui expliquent le succès, en 1817, du premier volume de son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* : un diagnostic sur l'épuisement de la société française à l'époque de la Restauration ; et une clarification du statut de la raison et de la croyance, qui redistribue les cartes dans l'histoire des idées philosophiques en France, notamment quant au statut de Descartes.² Comme en 1802 on *attendait* le souffle du *Génie du christianisme*, tout indique qu'en 1817 on *attendait* aussi la formulation épistémologique, finalement assez simple, voire schématique, de *l'Essai* de Lamennais.

Je caractériserai d'abord ce diagnostic d'indifférence à travers les deux adversaires principaux de Lamennais quant aux sources du scepticisme : Rousseau et Descartes. J'aborderai ensuite l'autorité renouvelée qu'il s'efforce d'opposer à leur héritage, le genre humain, et l'une des réactions que cet effort suscite dans le camp catholique, celle de Lacordaire, qui me semble en éclairer l'enjeu.

1 Les sources de l'indifférence sceptique

Dans l'état d'*indifférence* la volonté n'a plus l'énergie nécessaire pour empêcher qu'elle soit ballotée à droite et à gauche par des vents contraires. Certes, le XVIII^e siècle dont découle cet état avait de l'énergie ; il l'a déployée dans sa révolte contre la monarchie et l'Église. Mais il a voulu *comprendre* plutôt que *croire*, et sans croyance le savoir tourne sur lui-même ; il évite de conclure, préférant garder des réserves face à toute conviction forte : c'est un savoir fébrile, toujours inabouti, infécond. L'indifférence de la société postrévolutionnaire est l'effet, selon Lamennais, de cette hésitation.

Le choix de ce terme *indifférence* fait penser au *plus bas degré de la liberté* chez Descartes, laquelle, ne pouvant s'appuyer sur aucune connaissance, ne croit pas en elle-même et est indifférente à ses contenus. Mais le terme provient plus vraisemblablement de la lecture de Pascal par Lamennais, qui recopie dans *l'Essai* un fragment des *Pensées* sur l'indifférence des libertins à l'égard de l'immortalité de l'âme.³ En effet, la critique de l'indifférence est appuyée sur une anthropologie caractéristiquement pascalienne, qui pose une contradiction au cœur de l'homme que la philosophie ne peut expliquer. Les hommes sont habités par un désir de vérité et par un refus de reconnaître cette vérité, car elle dit leur misère ; ils veulent le vrai et ils s'en irritent pourtant ; ils ne se rassasient

² Sur le rôle de Lamennais dans le renouvellement de l'image de Descartes au XIX^e siècle, voir François Azouvi, *Descartes et la France*, Paris, Fayard, 2002, chapitre VII.

³ Pascal, *Pensées*, Louis Lafuma (éd.), L. 427, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1963, p. 552.

jamais de leur faim de connaître et ils se fatiguent et s'éblouissent en cherchant ; ils présument de leurs forces et ils se désespèrent de leur échec...⁴ L'indifférence procède de cette contradiction quand celle-ci ne reçoit pas la réponse qui lui convient et que l'âme s'épuise en l'absence de réponse. L'« engourdissement des facultés morales » qui en résulte fait écho à ce que les romantiques appelleront dans les années 1830 *le mal du siècle*, lorsque ces facultés se détournent de la religion et qu'elles cherchent, sans y croire, dans d'autres directions, comme l'art ou la gloire.⁵

Toutefois si l'indifférence se manifeste par le chaos des opinions, Lamennais précise qu'il ne combat pas l'indifférence des « faibles chrétiens » nonchalants, mais celle qui a été engendrée par les « doctrines ». ⁶ Parmi celles-ci, il consacre le plus de pages à celle de Rousseau, sans doute parce qu'il voit s'y combiner ce qu'il identifie comme les trois ressorts de l'*indifférence* : le ressort utilitaire ou athée, consistant à réduire la religion à une institution politique qui remplit une fonction nécessaire dans la société ; le ressort déiste, consistant à ramener la religion à un noyau moral et rationnel ; le ressort protestant ou hérétique, consistant à n'admettre que certains articles de la religion révélée, en sélectionnant à sa guise ceux qui conviennent.

Le premier de ces ressorts s'illustre par la religion civile dans le *Contrat social*, qui relève d'un traitement utilitaire de la religion. Lamennais néglige cependant cet aspect du *Contrat social* pour se concentrer davantage sur un thème politique, classique chez les contre-révolutionnaires, qu'on peut appeler la théorie rousseauiste de l'*obligation*. L'anthropologie de Lamennais est encore pascalienne ici. Puisque l'homme donne toujours la priorité à son intérêt, lui demander de le sacrifier au nom de la vertu, ou de l'intérêt général, est absurde si l'on reste sur le plan de sa volonté ou de ses calculs. En avançant que le peuple doit être à la fois souverain et sujet du souverain, Rousseau le place dans un face-à-face avec lui-même où il doit décider des lois. Or l'ordre social ne peut reposer sur un peuple choisissant *contre lui-même*. La société postrévolutionnaire n'est donc en fait que le gouvernement des passions, recouvert par la fiction d'un contrat que la volonté ne peut assurer. En attribuant aux hommes eux-mêmes la faculté de créer l'autorité politique,⁷ on produit un perpétuel échec qui conduit, à terme, à recourir ouvertement à la force, comme l'a montré la Révolution.

Mais l'attention de Lamennais porte moins sur cette critique (d'esprit *burkien*) du constructivisme politique de Rousseau, que sur la dissolution rousseauiste de l'autorité religieuse qui la sous-tend, c'est-à-dire sur le déisme de la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Car la question politique de l'unité de la société renvoie avant tout, selon lui, à celle de l'unité des croyances religieuses ; et c'est là que

⁴ Voir Lamennais, *Essai sur l'indifférence, op. cit.*, I, introduction, p. VI, et p. 258–259.

⁵ Comme souvent, Sainte-Beuve a trouvé des termes appropriés en parlant d'une « immense langueur », d'une « espèce d'atonie à nombreuses nuances », d'une « tiédeur égoïste ». Voir Sainte-Beuve, « L'abbé de Lamennais. 1832 », in Michel Brix (éd.), *Portraits contemporains*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2008, p. 198.

⁶ Lamennais, *Essai sur l'indifférence, op. cit.*, I, chapitre I, p. 17–20.

⁷ Voir Lamennais, *Essai sur l'indifférence, op. cit.*, I, chapitre X, notamment.

la démarche contradictoire mais éloquente de Rousseau a ses effets les plus dévastateurs. Elle consiste à détacher le noyau moral des religions, considéré comme universel, de leur formes particulières, sans prétendre pourtant que le noyau universel puisse remplacer les religions particulières et donc sans rejeter celles-ci. Car de fait les peuples dans l'histoire n'ont jamais adhéré à la religion naturelle et il leur faut des croyances spécifiques. Rousseau semble donc avancer que le noyau universel *coexiste* avec les religions particulières. Mais où se situe alors la vérité, demande Lamennais ? Est-elle dans la morale commune ou dans la religion particulière ? En divisant ainsi les choses, on vide les religions de tout enjeu de vérité ; et en se réclamant de la tolérance, on prépare le règne du scepticisme ou de l'indifférence.

Enfin, après l'athéisme politique et le déisme de la religion naturelle, Lamennais rattache le rousseauisme aux sources de l'indifférence par une ultime critique. Car Rousseau prétend qu'il y a une religion qui correspond, malgré tout, à l'exigence morale qu'il a définie : c'est le protestantisme.⁸ Lamennais lui reproche donc d'être inconséquent en avançant simultanément que les religions sont équivalentes du point de vue de la vérité, et qu'il y en a une qu'il faudrait néanmoins embrasser. Cette ambivalence révèle l'impossibilité où se trouve Rousseau de concilier le besoin humain de vie religieuse et la mise à l'écart du problème de la vérité. Il est obligé de se contredire en optant malgré tout pour la vérité de l'une d'entre elles, comme si le protestantisme était inclus dans la critique des dogmes particuliers et comme s'il y échappait en même temps.⁹

L'éloquence de Rousseau a ainsi contribué à la généralisation du scepticisme, mais le germe du phénomène se situe chez Descartes, dans son refus de subordonner le raisonnement individuel à une instance qui le dépasse et dans sa vaine exigence de certitude. La thèse de Lamennais est que le cartésianisme s'effondre nécessairement dans le scepticisme qu'il prétend combattre, et que c'est par cet échec qu'il contribue à la maladie de l'indifférence.

En elles-mêmes, les critiques du cartésianisme par Lamennais sont souvent banales et je n'en reprends pas le détail. Disons, généralement, que la faiblesse de cette philosophie est de ne pouvoir rester fidèle à elle-même. Lamennais demande, par exemple, si la certitude qu'atteint la raison pour certains principes premiers, comme le *cogito*, vaut aussi pour distinguer *entre ces principes et les autres*. Vaut-elle pour distinguer ce qui est certain de ce qui ne l'est pas ? Car la distinction du certain et de l'incertain suppose qu'on soit déjà certain du vrai afin d'établir cette distinction. Lamennais avance ainsi que la raison doit être certaine dans *toutes ses opérations*, sans quoi la chaîne des certitudes ne peut être établie. Or on voit bien

⁸ Voir sur ce point Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, II, in *Œuvres complètes*, tome III, Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, pp. 711–726.

⁹ Pour une lecture minutieuse des critiques de Rousseau par Lamennais, voir les deux articles de Paul Hoffmann, « Lamennais lecteur de Rousseau : la question de la vérité », et « Le problème de la bonne foi dans la Profession de foi du vicaire savoyard. Réflexions sur quelques points de la lecture mennaisienne de Rousseau », in *Corps et cœur dans la pensée des Lumières*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2000.

que la raison de chaque homme n'est pas certaine en tout, car si elle l'était, tous les hommes s'accorderaient sur ce qu'est le vrai. Poser la possibilité de la certitude semble ainsi conduire, à terme, à nier l'erreur ; et nier l'erreur c'est nier le vrai (c'est-à-dire sa différence avec l'erreur), et c'est donc nier l'exercice de la raison elle-même. Il est vrai que, dans les *Méditations*, Descartes rend compte de l'erreur en même temps que des certitudes accessibles à la raison. La lumière naturelle mise en l'homme par Dieu lui permet de procéder de certitude en certitude, et s'il se trompe, alors même que Dieu est véridique, c'est que sa volonté infinie a présumé des capacités de son entendement fini.¹⁰ Il y a donc un exercice dégradé de la raison, lorsque celle-ci obéit à une volonté présomptueuse. Mais, selon Lamennais, cette distinction entre deux usages de la raison suppose elle-même, pour être établie, l'exercice valide de la raison ; elle présuppose, encore une fois, ce qu'elle prétend établir.

On comprend dans ces conditions que le premier auteur cité dans l'*Essai*, et celui qui domine ses premières pages, soit Montaigne. « Je ne voy le tout de rien »,¹¹ dit-celui-ci, et toutes les philosophies qui ont prétendu prouver la raison par la raison se sont trouvées dans un cercle : on ne peut démontrer une certitude qu'à l'aide de vérités déjà certaines, en supposant vrais des premiers principes. C'est pourquoi, commente Lamennais, les philosophes dogmatistes « commencent par supposer qu'ils possèdent ce qu'ils cherchent, qu'ils sont et ne sont pas certains à la fois. ».¹² En somme, aucune connaissance mieux fondée, aucun dogmatisme philosophique, selon Lamennais, ne parviendra à répondre à l'indifférence sceptique. La réponse ne sera à la hauteur du défi que si l'on commence en quelque sorte par dire : chiche ! et par accompagner le scepticisme jusqu'au bout. C'est seulement une fois qu'il a été pleinement assumé que l'échec de la connaissance pourra lui-même être pris en charge.

Dans un premier temps c'est naturellement vers Pascal que se tourne Lamennais pour ruiner à son tour le scepticisme montaignien. Si la raison ordonne à l'homme de douter de tout, la nature, elle, le lui défend, elle « l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point », dit Pascal.¹³ Ce point est bien sûr le *pyrrhonisme* auquel il est impossible, selon Pascal, de se conformer dans la vie. Car dans les faits les hommes jugent du vrai et du faux et se donnent des certitudes pour vivre ; mais ils ne le font pas, comme le veut Descartes, sur la base de ce que leur indique leur raison individuelle : ils se soumettent naturellement à une instance qui la dépasse. Or c'est précisément ce que leur offre la religion. Bref, ce que Descartes *déplie* pour en faire les composantes d'un raisonnement à toute épreuve – doute, *cogito*, existence de Dieu, monde extérieur – devient chez Lamennais une unique réalité universelle à laquelle

¹⁰Descartes, *Méditations métaphysiques*, Méditation Quatrième, in F. Alquié (ed.), *Œuvres philosophiques*, tome II, Paris, Garnier, 1963.

¹¹Montaigne, *Essais*, Pierre Villey (éd.), Livre I, 50, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 302.

¹²Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, *op. cit.*, II, p. 17.

¹³Pascal, *Pensées*, *op. cit.*, L. 131, p. 515.

on a accès par la foi. Elle est le corps de croyances dont l'homme a besoin pour que sa raison puisse s'exercer en trouvant d'emblée ses limites, sans quoi il se retrouve dans l'incertain.

La démarche même de Descartes en témoigne, selon Lamennais. Il n'arrive en fait à assurer son *cogito* qu'en se tournant vers sa cause : Dieu ; mais comme il prétend poser alors cette cause à partir du *cogito* lui-même, il ruine la possibilité qu'il s'était ouverte. Pour éviter le scepticisme il lui faudrait commencer par reconnaître une vérité antérieure à celle qu'il examine ; se donner une raison plus étendue et plus sûre que son jugement individuel, ce qui permettrait à ce jugement de conclure. D'ailleurs cette foi et cette règle d'autorité correspondent à la nature de l'homme, car sans elles, et donc sans certitude, sans langage, sans société, il ne peut survivre. Partir du *fait* de l'autorité et de la croyance, c'est partir de ce par quoi les hommes parviennent à vivre.

En outre, le cartésien qui cherche le certain comme s'il était seul et comme s'il surplombait le langage se retrouve incapable de partager ses convictions avec d'autres ; et il se place, dit Lamennais, « dans la position où sont les hérétiques à l'égard les uns des autres ».¹⁴ Chacun étant juge du vrai ne peut par lui-même convaincre l'autre et il s'installe dans une contestation éternelle. En fait les partisans, conscients ou non, de la méthode cartésienne de l'évidence admettent volontiers que cette évidence n'est pas la même pour tous, qu'elle suppose de raisonner en commun, de plaider ; bref, qu'elle débouche non sur des certitudes partagées mais sur un débat infini. Or, demande Lamennais, « que sert-il de plaider s'il n'existe pas de juge ? ».¹⁵

Lamennais note que l'adhésion à la pensée cartésienne aux XVII^e et XVIII^e siècles confirme, paradoxalement, son échec. Si elle a été crue, c'est qu'elle l'a été *par autorité* ; parce qu'on a incité les hommes à y croire : « La philosophie du raisonnement se perpétue par l'autorité, malgré la raison », écrit-il.¹⁶ En somme, c'est parce que les lecteurs de Descartes n'ont justement pas pensé selon la méthode de Descartes, et parce que cette méthode est une imposture, qu'ils ont adhéré à Descartes !

Mentionnons, enfin, le dialogue cocasse que Lamennais imagine entre un cartésien et un fou, pour illustrer sa critique.¹⁷ Le fou prétend *être Descartes*, et le cartésien répond que c'est folie car Descartes est mort. Mais le fou avance qu'il a une idée *claire et distincte* d'être Descartes et donc qu'il l'est de manière certaine selon les critères cartésiens. Gêné, le cartésien invoque alors l'avis des autres hommes : en les consultant on verra qu'ils confirmeront que ce fou n'est pas Descartes. Mais selon le fou c'est là un argument d'autorité : les autres sont, comme les livres, les maîtres ou la tradition, des instances que la méthode cartésienne a justement récusées. Ce sont les préceptes de cette méthode qu'adopte le fou en affirmant sa

¹⁴ Lamennais, *Défense de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion*, in Louis Le Guillou (éd.), *Œuvres complètes*, Paris, 1836–1856, réimp. Genève, Slatkine, 1980, V, p. 121.

¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, préface, p. V–XXII.

certitude d'être Descartes. La thèse de Lamennais est ainsi confirmée : la méthode cartésienne engendre, ou autorise à tout le moins, toutes les folies individualistes modernes. Préférer la raison individuelle à l'autorité générale est marque de folie, et une époque qui donne pour règle aux hommes de commander eux-mêmes à leur esprit développe un rapport déréglé au vrai. En comptant sur le raisonnement individuel, on tombe précisément dans ce que Descartes prétendait éviter : l'incertitude. En rester à la méthode subjective de Descartes, et prétendre affirmer des certitudes sur cette base, c'est se condamner à l'échec ; s'en remettre, en revanche, à une raison générale qui enveloppe le sujet, c'est s'ouvrir au vrai, mais c'est quitter le cartésianisme.

2 Une autorité renouvelée

Toutefois Lamennais ne se contente pas – sur le modèle de Pascal – de renvoyer Descartes et les Lumières au scepticisme, en faisant de leur échec un argument au service de la religion. Au-delà de cette critique, il s'efforce d'identifier une autorité qui réponde malgré tout à l'exigence de rationalité de son époque. C'est alors qu'il prend ses distances avec la pensée de Pascal – une pensée dont il n'a cessé jusque-là de dire qu'il y conformait la sienne. Car si Pascal a bien vu que la raison doit commencer par la foi, et que l'esprit croit naturellement, il ne suffit pas de légitimer ainsi l'autorité contre la raison individuelle ; il faut aussi que les hommes se soumettent à la *bonne autorité*. Or, sur ce point, Lamennais trouve la critique pascalienne du scepticisme insuffisante pour les lecteurs incertains du début du XIX^e siècle. Pascal n'énonce pas clairement dans les *Pensées* ce qui doit remplacer l'échec du raisonnement. Il laisse le libertin sans recours, si ce n'est l'invocation de l'autorité en général ; alors qu'il faudrait indiquer ce qu'on peut appeler la *raison d'autorité* qui permet de ne pas donner crédit au raisonnement.

On sait que Pascal exclut de s'adresser au libertin par des démonstrations rationnelles. Il s'efforce de faire en sorte que le libertin réagisse à son besoin naturel de croire en faisant un *pari*, que Pascal lui présente comme raisonnable. Mais il s'agit du pari de la foi dont le libertin se dit justement incapable ; et Lamennais considère que ce pari est plus difficile encore en 1820 qu'il ne l'était en 1660. Il estime que la méthode de Pascal pour amener à cette soumission à l'autorité n'emportera finalement l'adhésion que de ceux qui sont déjà persuadés de la vérité du christianisme. Elle place l'homme entre le doute complet (qui est invivable et que le libertin, s'il est sincère, tend naturellement à rejeter) et la foi en la Révélation (qui reste trop étrangère au libertin et à son besoin de voir sa croyance attestée par des faits).¹⁸

¹⁸ Selon Pierre Magnard, Lamennais tente, dans l'*Essai*, de « donner une forme systématique à la critique pascalienne de l'indifférence ». Il me semble qu'il s'efforce de faire davantage, en fournissant un critère qui permet à l'homme d'échapper à la simple alternative du doute et de la foi. Voir Magnard, « Lamennais, interprète de Pascal », in Denise Leduc-Fayette (ed.), *Pascal au miroir du XIX^e siècle*, Paris, Mame/Éditions universitaires, 1993, p. 92.

Comment s'adresser à ces indifférents qui *veulent croire*, sans buter contre l'héritage critique qui maintenant les habite ? Comment élargir ou renforcer l'autorité chrétienne de manière à y inclure ce qui peut constituer une évidence pour la conscience historique postrévolutionnaire ?

Lamennais répond en invoquant une « raison supérieure à celle de l'individu », qui réside dans l'accord des jugements et des témoignages. La seule connaissance digne d'imposer son autorité est celle qui est sanctionnée par nos semblables ; et le jugement de ces semblables, s'il est digne de foi, ne procède évidemment pas de leur raison individuelle mais de ceux qu'ils ont eux-mêmes écoutés, etc. Cette généralité transmise est la base de toutes les connaissances humaines véritables, mais les hommes négligent cette universalité qui les accompagne, car ils sont obnubilés par le neuf ou l'inédit ; et leur orgueil les conduit à se raidir contre son autorité. Dans les faits, pourtant, pour s'assurer qu'un sentiment ou un raisonnement est conforme au vrai, on se compare aux autres ; on cherche l'appui du jugement d'autrui ; et plus l'accord est général, plus la confiance en son propre jugement est grande, car la certitude correspond alors à l'accord le plus universel. La règle du jugement est donc ce consentement commun ; et la folie est l'écart avec ce consentement, lorsque la raison s'isole et se replie sur elle-même. L'exercice de la raison s'inscrit ainsi dans ce qui la dépasse, et rejeter cette autorité c'est s'interdire cet exercice.

Lamennais entend renouveler ainsi l'attrait de la religion en montrant qu'elle embrasse l'histoire de l'humanité entière et qu'elle en dit la vérité ; que son autorité ne se distingue pas de celle de cette humanité se déployant dans l'histoire. On ne peut se contenter d'opposer à la raison individuelle l'autorité du récit chrétien tel que porté par l'Église ; il faut lui adjoindre la référence à une *raison générale* qui s'incarne dans l'histoire du *genre humain*. Certes, cette universalité n'est finalement qu'un autre nom pour Dieu ; et elle vient conforter l'autorité de l'Église. Mais la voie pour y parvenir consiste à rendre hommage à l'autorité du genre humain, car c'est l'autorité « la plus visible » et la plus digne d'être crue ; c'est celle qui définit le vrai par l'accord des esprits à travers le temps et qui s'impose ainsi, dit Lamennais, « sans preuves » (donc sans l'obligation de prouver les preuves mêmes).¹⁹ A l'époque où le christianisme est à la fois affaibli et plus nécessaire que jamais, seule cette nouvelle configuration de l'autorité permet de répondre à l'incertitude des esprits et de rajeunir le message chrétien en l'appuyant sur la clarté de l'évidence historique.

On voit les difficultés considérables que doit affronter la justification d'un tel projet – celui d'une providence modernisée, où ne se déploie qu'une seule religion, quoiqu'elle ait pris des formes diverses dans le temps et qu'il y ait eu trois révélations. Au-delà des méandres de la démonstration mennaisienne que je ne chercherai pas à restituer,²⁰ notons au moins que ce projet semble remarquablement tributaire de la

¹⁹ Lamennais, *Défense de l'Essai*, *op. cit.*, Avertissement de la quatrième édition, p. LXXXIII et LXXXVII. « Aussi ne cherché-je point, écrit-il encore, à établir [le consentement universel] par la raison. Je ne développe pas un système, je constate des faits. » *Ibid.*, p. 136.

²⁰ Celle-ci, dans les tomes III et IV de l'*Essai* notamment, a découragé même les lecteurs les plus réceptifs *a priori* à l'entreprise, comme Henri Guillemin qui, revenu d'un premier enthousiasme, déplore l'ennui et l'emphase des compilations de ces textes. Voir sa préface à Lamennais, *De l'absolutisme et de la liberté*, Paris, Ramsay, 1978, p. 8.

pensée des Lumières qu'il combat par ailleurs. On pense à Voltaire, opposant aux rites et aux exclusives des religions particulières un *consentement du genre humain* manifesté dans l'histoire ; ou à Diderot (dans l'article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*), donnant le nom de *volonté générale* à l'ensemble des lois écrites, des mœurs et des sentiments manifestés par les peuples à travers l'histoire, et traduisant ainsi en immanence la transcendance théologique qui définissait jusqu'alors le droit naturel.²¹ Lamennais s'efforce évidemment de lire l'histoire du genre humain comme la démonstration du caractère chrétien de cette histoire, comme l'ont fait avant lui les Pères de l'Église comme Augustin. Mais en s'adressant ainsi aux consciences historicisées après la Révolution, il soulève la question de savoir si les idéaux des Lumières sont l'expression ou le dépassement de ceux de l'Évangile, puisqu'ils appartiennent tous, en principe, à un même sentiment universel que manifeste l'histoire du genre humain. En invitant chacun à observer cette convergence, afin de gagner à la vérité chrétienne ceux qui s'en sont éloigné, Lamennais suscite la contre-observation et la contre-évidence ; il ouvre un peu plus la boîte de Pandore ; et il risque de donner crédit à l'hypothèse mise de l'avant depuis un siècle par les penseurs des Lumières : que le récit chrétien ne serait lui-même qu'une figure historique de l'idée humaine en progression.

Chateaubriand, quant à lui, ne voyait dans les idées morales des Lumières que le « plagiat » ou la « parodie » de celles du christianisme.²² Il n'en devinait pas moins l'objection qu'on pouvait lui faire, et qu'on fera à Lamennais : « Mais n'y a-t-il pas de danger à envisager la religion sous un jour purement humain ? » Mais il ajoutait d'emblée : « Et pourquoi ? Notre religion craint-elle la lumière ? ».²³ On est tenté de répondre que, si la religion ne craint pas *la* lumière, elle craint *les* lumières, et que ce sont bien celles-ci, dans leur foisonnement incertain, que la nouvelle autorité du genre humain, chez Lamennais, risque de mobiliser davantage. En suivant cette voie n'est-on pas conduit, en effet, à faire l'hypothèse que l'héritage du christianisme pourrait se développer sous des formes nouvelles, plus adaptées au monde contemporain, comme celles des Lumières en l'occurrence ? Que cette religion pourrait avoir permis à l'esprit humain de se développer au point de devenir son propre maître, voire à puiser sa foi dans la philosophie elle-même ?²⁴

Telle est précisément l'inquiétude d'un ancien élève et ami de Lamennais, Lacordaire, lequel, effrayé des effets de cette référence au genre humain, juge nécessaire (comme l'Église officielle d'ailleurs) de rompre avec lui dans les années

²¹ Il est frappant que, pour décrire l'adhésion à ce qui est universellement consenti, Lamennais invoque une « conscience » et même un « sentiment intérieur » d'allure fortement rousseauiste : « que chacun rentre en soi et s'interroge dans le silence de l'orgueil et des préjugés », écrit-il, par exemple, dans une formule digne du vicaire savoyard. *Essai sur l'indifférence*, op. cit., II, p. 33.

²² Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, Maurice Regard (éd.), Paris, Gallimard, Pléiade, 1951, tome II, livre 44, chapitre 7, p. 930.

²³ Chateaubriand, *Génie du christianisme*, Maurice Regard (éd.), Paris, Gallimard, Pléiade, 1978, p. 470.

²⁴ Pour ne prendre qu'un exemple, dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle*, en 1828, Philibert Damiron n'hésite pas, dans cet esprit, à faire un rapprochement audacieux entre Lamennais et Lessing. Voir Damiron, *La philosophie française au XIX^e siècle*, Paris, CNRS éditions, 2007, pp. 181–182.

1830.²⁵ L'approche de Lamennais, estime Lacordaire dans une formule heureuse, change « l'axe de la discussion catholique »²⁶; et plutôt que de fournir des armes au catholicisme, elle risque d'en accélérer l'affaiblissement. Lamennais s'est laissé contaminer par l'esprit des Lumières qu'il entendait combattre et il a lâché prise sur ce qui constituait l'épine dorsale de la thèse pascalienne : la subordination de la philosophie à la religion. En perdant de vue leur distinction et leur hiérarchie, Lamennais retombe dans les difficultés qu'il a lui-même reprochées avec force aux philosophes du raisonnement et à l'hérésie protestante. Il a fait un cercle complet : réaffirmant l'autorité et la croyance contre la raison individuelle, il a voulu rendre cette autorité si impérieuse pour l'incroyant en la liant au genre humain, qu'il a, du coup, affaibli l'autorité de cette autorité nouvelle.

Vouloir remplacer l'évidence du raisonnement individuel par celle d'une raison générale aboutit, selon Lacordaire, à amender la philosophie par la philosophie elle-même, et à emprunter encore le chemin du raisonnement – fût-il plus universel que celui de Descartes. Et c'est engendrer l'effet inévitable de la philosophie : le désaccord des esprits et la multiplication des écoles. A cet égard Lacordaire s'appuie à plusieurs reprises sur une formule qu'il attribue à Bonald : si l'on quitte *l'évidence de l'autorité* pour s'aventurer vers *l'autorité de l'évidence*, les raisonneurs ne s'entendent jamais sur ce qui constitue cette évidence. Car contrairement à ce que prétend Lamennais, le genre humain ne se livre jamais *comme un fait* ; il est sans parole car il est « sans organe », et il est donc nécessaire de *la faire parler*, de débattre de son sens et, de fil en aiguille par conséquent, d'entretenir l'incertitude.

Pour trancher sur ce qui constitue ce sens, ou pour déterminer les faits sur lesquels il convient d'asseoir l'infailibilité du genre humain, devra-t-on finalement, demande Lacordaire, s'en remettre à la postérité ? Elle seule aura-t-elle l'autorité pour dire ce qui, dans le présent, est conforme à la raison générale ? Les siècles futurs seront en quelque sorte la règle du jugement, car c'est par eux que se révélera l'universel.²⁷ Mais, dans ce cas, autant dire que les hommes sont condamnés à une vie d'incertitude, car la lumière de la vérité ne brillera qu'après leur mort. Or n'est-ce pas les livrer à *l'indifférence* précisément ? Pour Lacordaire, Dieu a donné aux hommes de quoi entendre la vérité *dans leur vie*, dans la mesure où la religion et ses porte-paroles (l'Église, le Pape) lient l'expérience du visible avec l'invisible. En dehors de cette certitude reçue, aucun recours humain, même s'il embrasse des siècles d'histoire, ne permet de s'assurer du vrai.

²⁵ Je n'aborde pas ici les circonstances qui conduisent aux querelles autour du mennaisisme et les figures qui y prennent part (voir à ce sujet Louis Le Guillou, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Colin, 1966). Si le cas de Lacordaire retient mon attention, c'est qu'il en identifie rétrospectivement la racine intellectuelle dans le volume II de *l'Essai*, paru quelques années plus tôt, où Lamennais présentait justement le *genre humain* comme la référence nécessaire pour résister à l'indifférence. Notons toutefois qu'on trouve une approche sensiblement différente des raisons de l'évolution de Lamennais chez Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, chapitre IV.

²⁶ Henri-Dominique Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. De La Mennais* (1834), in *Œuvres*, Paris, Poussièlgue, 1898, tome VII, pp. 73–74.

²⁷ Lacordaire, *Considérations sur le système philosophique de M. De La Mennais*, *op. cit.*, p. 142.

C'est pourquoi Lacordaire ne se contente pas de dénoncer l'affinité objective entre Lamennais et la philosophie du raisonnement dont il prétend s'écarter ; il va jusqu'à l'associer aussi au protestantisme, alors que *l'Essai* voyait dans cette hérésie la première manifestation de la dissolution moderne de l'autorité. Le protestantisme faisait de la Bible un « livre muet » qui ne parle que par la conscience du croyant ; Lamennais, lui, fait du genre humain l'oracle de la philosophie et de la religion et il espère établir son infaillibilité en le faisant parler. En situant l'autorité dans une instance librement interprétable comme le genre humain, Lamennais se fait le complice de l'hérésie.

La sévérité de Lacordaire à l'encontre de son ancien maître s'explique par l'espace que Lamennais ouvre ainsi aux adversaires de l'Église, et par le fait – heureuse formule à nouveau – qu'il les « délivre de la solitude ». ²⁸ Dans la période postrévolutionnaire se fait jour la perspective d'un nouvel universel – l'humanité – autour duquel commence à se structurer une spiritualité distincte de celle du christianisme et que la théorie de Lamennais peut contribuer à crédibiliser. La valeur d'humanité, attestée par des siècles d'histoire, en vient à se détacher de l'héritage proprement chrétien qui la portait jusqu'alors, en encourageant tous ceux qui, timidement ou brutalement, s'opposent à l'Église en son nom. Lamennais alimente l'idée d'une société qui pourrait effacer peu à peu ses sources chrétiennes, même si elle reste animée par des valeurs chrétiennes. Certes, Lacordaire ne croit pas à l'effectivité historique d'une telle évolution, car elle ne peut justement pas produire, selon lui, l'accord nécessaire des esprits ; elle ne peut produire que le chaos des incertitudes. Mais l'effet de la thèse de Lamennais est néanmoins d'entretenir les illusions à ce sujet et de conforter la confiance des esprits rebelles. Lacordaire en donne un exemple : celui des Saint-Simoniens, qui se présentent justement comme porteurs d'une religion du genre humain. ²⁹ Rien de plus éloigné de la vision de l'avenir de Lamennais, bien sûr. Il n'empêche que les chrétiens hésitants, encouragés par lui à se tourner vers l'infaillibilité du genre humain, risquent de se retrouver désarmés face à cette secte, et de s'éloigner un peu plus du christianisme.

Sans bien s'en rendre compte lui-même, Lamennais aurait voulu prendre de vitesse l'autonomisation de la valeur d'humanité initiée par les Lumières et retourner cette référence au profit de l'Église ; mais il n'a pas pris la mesure des effets de ce déplacement de la source de l'autorité et de l'engrenage dans lequel il se plaçait lui-même ainsi. Lacordaire observe avec effarement l'évolution politique de Lamennais vers des positions républicaines, voire socialistes ; mais surtout, me semble-t-il, vers ce qu'on peut appeler une *dynamique démocratique*, celle qu'animerait une discussion philosophique sans fin sur l'autorité du genre humain. ³⁰

La leçon que Lamennais assène aux Lumières, à Descartes, aux protestants, est qu'en affaiblissant l'autorité reçue ils se condamnent peu ou prou au scepticisme, et

²⁸ *Ibid.*, pp. 150–151.

²⁹ *Ibid.*, p. 147.

³⁰ Lacordaire a évidemment beau jeu de voir dans les controverses produites par les idées de Lamennais dans les années 1830 et 1840 les signes d'une telle dynamique de la division.

qu'ils entraînent ainsi la société vers l'indifférence. C'est dans cet esprit que Lacordaire repère, dans la référence au genre humain chez Lamennais lui-même, l'amorce d'une semblable pente sceptique. En légitimant les désaccords qui entourent inévitablement cette référence, Lamennais se laisse prendre à son tour par l'engrenage de l'incertitude.

Un enjeu platonicien classique sous-tend l'inquiétude de ces textes : celui de la tension irréductible entre la recherche du vrai (la philosophie) et ce qui assure le lien social (l'opinion ou la foi), dans la mesure où les hommes ne se lient les uns aux autres (dans la caverne) que par ce qui n'est pas examiné, et où ce qui les divise est l'effort incertain de dire le vrai en exerçant sa raison. Dans les débats entre traditionalistes catholiques autour de 1830, cet enjeu sur les conditions nécessaires du lien social prend forme à travers celui de la place de l'héritage chrétien à la naissance de la démocratie moderne. Tous ces penseurs résistent aux effets sceptiques des Lumières et de la Révolution, bien sûr ; mais on voit néanmoins deux stratégies se dessiner : Lamennais tente d'*élargir* l'autorité de l'héritage chrétien au risque de la dissoudre dans celle du genre humain ; Lacordaire s'efforce de la *resserrer* au point de la limiter au magistère de l'Église. Or la démarche de Lamennais met bien en évidence la dynamique d'*absorption* des certitudes morales chrétiennes par les sociétés démocratiques ; une absorption qui donne peu à peu l'impression à ces sociétés qu'elles parviennent à fonctionner dans l'incertitude, alors que cet héritage continue de les animer en profondeur. On peut ainsi réfléchir sur l'avenir de cette figure paradoxale et se demander si le scepticisme démocratique est voué à miner l'héritage chrétien au point de détruire à terme le lien social.

En ce sens, Lamennais annonce la réflexion de Tocqueville – mieux connue que la sienne de nos jours évidemment – sur les effets psychologiques de l'incertitude démocratique, notamment sur la nouvelle autorité de *l'opinion commune*, qui fait écho à ce que Lamennais appelle *l'indifférence*. Tocqueville constate, lui aussi, que l'homme démocratique se veut avant tout cartésien, que son exigence de raisonner par soi-même domine la vie intellectuelle, et qu'elle risque sans cesse d'échouer et de produire des effets d'indifférence.³¹ Comme Lamennais, il diagnostique un cartésianisme s'effondrant en scepticisme, et un scepticisme qui ne peut être assumé jusqu'au bout, les hommes ayant besoin de croyances dogmatiques pour vivre. L'un et l'autre retrouvent ainsi la double critique de la raison individuelle et du scepticisme qui était celle de Pascal : d'un côté *l'inutile et l'incertain* (Descartes), de l'autre le *pyrrhonisme* impossible à vivre (Montaigne). Mais Tocqueville réfléchit sur les effets de ce double échec en prenant acte de ce que j'ai appelé la *dynamique démocratique* de l'incertitude. Et aussi proche que soit son diagnostic de celui de Lamennais à certains égards, il fait basculer la problématique. Disons, pour schématiser, que la dynamique démocratique devient chez lui, par rapport à la religion, *l'englobant et non l'englobé*. Il reconnaît que l'engrenage de l'incertitude – peut-être aggravé malgré lui par Lamennais (tel que compris et dénoncé par Lacordaire du

³¹ Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, notamment 1^{ère} partie, chapitre I, in *Œuvres*, tome II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1992.

moins) – s’est en quelque sorte effectué après la Révolution. Il s’agit maintenant de chercher explicitement les moyens d’assurer le lien social dans le cadre de cette incertitude ; en faisant encore droit à la religion, certes, mais alors que les citoyens tendent à devenir, selon la formule de Marcel Gauchet, *métaphysiquement démocrates*.³² Dans ce contexte postrévolutionnaire, Lamennais fait bien apercevoir le seuil – et la configuration d’esprit qui lui correspond – à partir duquel nous n’avons de cesse de nous assurer d’une autorité tout en l’érodant.

Bibliography

- Azouvi, François. 2002. *Descartes et la France*. Paris: Fayard.
- Bénichou, Paul. 1977. *Le temps des prophètes. Doctrines de l’âge romantique*. Paris: Gallimard.
- Chateaubriand, René de. 1951. *Mémoires d’outre-tombe*. Paris: Gallimard.
- Chateaubriand, René de. 1978. *Génie du christianisme*. Paris: Gallimard.
- Damiron, Philibert. 2007. *La philosophie française au XIXe siècle*. Paris: CNRS Éditions.
- Descartes, René. 1963–1973. *Œuvres philosophiques*, 3 vols. Paris: Garnier.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard.
- Guillemin, Henri. 1978. « Préface » à Lamennais. *De l’absolutisme et de la liberté*, 7–129. Paris: Ramsay.
- Hoffmann, Paul. 2000. *Corps et cœur dans la pensée des Lumières*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Lacordaire, Henri-Dominique. 1901–1909. *Œuvres*, 10 vols. Paris: Poussielgue.
- Lamennais, Félicité-Robert de. 1980–1981. *Œuvres complètes*, 21 vols. Genève: Slatkine.
- Le Guillou, Louis. 1966. *L’évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*. Paris: Colin.
- Magnard, Pierre. 1993. Lamennais, interprète de Pascal. In *Pascal au miroir du XIXe siècle*, ed. D. Leduc-Fayette. Paris: Mame/Éditions Universitaires.
- Montaigne, Michel de. 1978. *Essais*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Pascal, Blaise. 1963. *Œuvres complètes*. Paris: Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1959–1995. *Œuvres complètes*, 5 vols. Paris: Gallimard.
- Sainte-Beuve. 2008. *Portraits contemporains*. Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne.
- Tocqueville, Alexis de. 1992. *Œuvres*. Paris: Gallimard.

³² Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998, p. 11.