

La Fracture de 1715

MICHEL PHILIPPON,
UNIV. DE BORDEAUX III

Il peut sembler bien hasardeux –bien téméraire plutôt– d’envisager qu’un siècle ait pu naître, comme naît un enfant, à une heure précise d’un jour particulier. Si la mort de Louis XIV peut être signalée dans cette Histoire –celle des mentalités et des idées– qui, en principe, ignore les dates, c’est bien sûr parce que, depuis longtemps, le terrain était préparé. Le siècle nouveau n’a pas commencé au dernier soupir du grand Roi, et un spécialiste peut ouvrir son ouvrage sur le Siècle de Louis XV par cette phrase sans ambiguïté: *1715 ne marque pas l’aube d’une ère nouvelle, et la mort de Louis XIV n’eut aucun effet sur l’orientation de la pensée européenne ni sur l’économie sociale* (Méthivier, 1968: 5).

Mais cette mort marque peut-être l’ouverture soudaine d’un espace *d’expression* de ces pensées nouvelles qui jusqu’alors demeuraient latentes, secrètes, privées. Comme si, disparue la figure tutélaire et paralysante, on osait soudain, et tout naturellement, dire tout haut ce que l’on pensait jusqu’alors tout bas.

Paul Valéry pose à l’historien une question étrangement perfide: *Que fallait-il faire semblant de croire en l’an XL?* (Valéry, s.d.: 386). Il m’a semblé que la mort de Louis XIV a introduit une immense rupture, non point dans ce que l’on *pensait* effectivement, mais dans ce qu’il convenait ou non d’en laisser filtrer dans le monde. Ce sera mon propos que de caractériser

sommairement les deux univers mentaux qui, en cet instant de la mort du Roi, commencent à échanger leurs rôles, le discours dominant voyant sa légitimité ouvertement contestée par un discours jusqu'alors souterrain, et cet autre discours revendiquant désormais une valeur propre.

Après un règne interminable, la France et l'Europe ne pouvaient pas ne pas s'attendre à la fin du monarque: aussi l'événement ne fut-il en rien une surprise. Et les historiens des idées ont bien montré quelle fermentation intellectuelle avait accompagné le siècle classique, quels courants nouveaux se constituaient sourdement à l'apogée même du règne louisquatorzien. La *crise de la conscience européenne* décrite dans le précieux ouvrage de Paul Hazard, commença bien avant 1715, peut-être vers 1660. Mais, si le monde nouveau germait souterrainement, les apparences, dans l'ensemble, restaient sauvées et il était fort important qu'elles le restassent.

La fin du règne fut même marquée, comme on sait, par un grand conformisme de façade, conformisme d'autant plus rigide peut-être que ses fondements étaient moins assurés. La cour devenue bigote imposait son style à la ville, et l'ensemble des comportements demeurait fidèle à l'idéal religieux. Le libertinage, qu'il fût intellectuel ou moral, restait en marge. Même âprement contestées, les valeurs traditionnelles demeuraient le système de référence, le centre de gravité, le point fixe relativement auquel le libertinage lui-même était contraint de se définir comme écart. En résumé, même si l'esprit était parfois déjà proche des Lumières, les discours considérés comme légitimes relevaient encore de la tradition.

On peut donc, nous semble-t-il, voir dans la mort de Louis XIV le passage à l'*acte* de ce qui demeurait jusqu'alors en *puissance*, c'est-à-dire en *idée*. Une nouvelle conception de l'homme va acquérir droit de cité. Un nouveau type de valeurs va occuper le devant de la scène et va revendiquer à son tour le statut de valeurs de référence.

Il faut reconnaître que l'acte inaugural qui devait donner à ce siècle un nouveau tempo, avait été propre à frapper les consciences. Le Roi meurt, mais on oublie, par une négligence qui prend valeur de symptôme, de faire dire la messe dans la chambre mortuaire. Puis, en quelques heures haletantes si bien décrites par Saint-Simon, si fortement ressuscitées par Michelet, le Parlement, bridé depuis près d'un demi-siècle, abroge le testament du Roi-Soleil. Il est dit que l'absolutisme sera sans descendance quant à ses intentions. Bien avant l'exécution de Louis XVI, l'idée d'une continuité de l'autorité royale est mise à mal. C'est ce que montre clairement la 92^e des *Lettres Persanes*, où Usbek écrit à Rhédi: *On a fait casser la disposition du monarque qui, voulant se survivre à lui-même, semblait avoir prétendu régner*

encore après sa mort (...). Ne crois pas que ce grand événement n'ait fait faire ici que des réflexions morales. Chacun a pensé à ses affaires, et à prendre ses avantages dans ce changement.

A partir de ce moment, et pendant l'ensemble de la Régence, l'homme moderne commence à se montrer au grand jour. Pour caractériser les valeurs sur lesquelles il s'appuie, nous dégagerons en premier lieu les grands axes de la conception *classique* de l'homme, en montrant qu'ils constituent un véritable réseau où chaque élément renvoie à tous les autres de façon nécessaire. Puis nous verrons comment s'inversent ces valeurs, non point parce qu'on les critique une à une, mais simplement parce qu'on déplace le centre de gravité de l'homme.

La monarchie absolue était solidaire d'une métaphysique elle aussi monarchiste, d'une métaphysique de l'absolu. L'absolu est en effet, par sa définition, ce qui n'est relatif à rien, mais à quoi tout est relatif. Il s'agit donc d'une métaphysique foncièrement asymétrique, foncièrement inégalitaire. L'absolu jouit d'un statut unique, incomparable. Il ne saurait donc y avoir, entre l'absolu et ce qui lui est relatif, la moindre relation de réciprocité. Cette métaphysique se fonde sur la notion d'*ordre* conçu comme ordre de soumission. Si A est soumis à B, B ne peut en aucune façon se trouver soumis à A. L'ordre n'est pas ici simple relation: il est subordination. C'est la notion d'ordre telle qu'on la trouve chez le Père Malebranche, exact contemporain du Roi-Soleil. Et cet ordre, constituant l'essentiel même de la réalité, autorise, exige même que le supérieur donne des ordres à l'inférieur, et, à rebours, que l'inférieur s'ordonne docilement à ce qui le dépasse. La rébellion contre l'autorité est donc contre nature, la désobéissance est un scandale. Cette relation d'ordre s'exprime métaphysiquement dans l'autorité de Dieu sur la création; elle s'exprime politiquement dans l'autorité du Souverain sur ses sujets; elle s'exprime à l'intérieur de l'homme même par l'autorité de la Raison sur les passions.

Cette relation d'ordre fonde donc ce qu'on pourrait appeler une *civilisation de la contrainte*. Toute contrainte n'est pas illégitime, bien au contraire: la contrainte du supérieur sur l'inférieur est une mission sacrée à laquelle le supérieur ne peut faillir sans déchoir. Le sujet a le devoir d'obéir, mais le souverain a tout autant, sinon plus, le devoir de commander. Ordonner est un devoir de charité: c'est le devoir de mettre de l'ordre dans l'être qui en manque. Le supérieur connaît donc lui aussi une forme de contrainte à travers cette obligation morale de commander, voire de punir, qui est la rançon de sa supériorité. Le maître doit contraindre les tendances désordonnées de son élève, le père doit contenir les dérèglements de son fils, la raison doit assu-

jetter l'anarchie des passions, et Dieu même doit contraindre l'homme. C'est assez dire que nous sommes ici dans une philosophie de la *modération*, cette modération étant entendue non comme une tendance spontanée à demeurer dans le juste milieu, mais comme l'action parfois dure par laquelle on impose la mesure à un être qui tend naturellement à la démesure. Qui aime bien doit châtier bien, son coeur dût-il en saigner. Il est interdit au souverain, dans tous les domaines, de se comporter en roi fainéant. Celui qui est soumis à l'autorité, quant à lui, est plus libre que s'il était livré à ses seuls instincts: en lui, tout ce qui est spontané est bas et cette immédiation ne peut prétendre à rien de mieux qu'à être corrigée, rectifiée par un être supérieur. Nul caprice n'est donc recevable; nulle impulsion subjective ne peut bénéficier de la moindre ombre de légitimité, tant chez celui qui commande que chez celui qui est commandé.

Une telle relation asymétrique n'est pas un simple fait, une simple force, qui ne serait alors que tyrannique, et justifierait la révolte. Cette asymétrie est au contraire ancrée dans la nature même des êtres. C'est *par définition* que Dieu est supérieur à l'homme, que le Roi est supérieur à ses sujets, que l'Âme est supérieure au corps, que la Raison est meilleure que les passions. Dans cet univers, certains êtres méritent une majuscule qui est comme une lettre de noblesse. Cette métaphysique de l'inégalité n'est d'ailleurs pas le fait de la seule pensée du siècle de Louis XIV, même si elle connaît sous ce règne son achèvement le plus manifeste. Elle est comme l'âme de toute la philosophie occidentale puisqu'elle habite déjà le platonisme: il n'y a pas servitude, mais liberté à être mené par meilleur que soi, et il y a des êtres qui sont par nature meilleurs que d'autres. Les philosophes situent cette supériorité dans la Raison, les théologiens la considèrent surtout en Dieu et en ses ministres, les penseurs politiques la placent dans la personne du Roi, mais tous se situent dans ce même paysage mental. On a là une pensée foncièrement aristocratique au sens étymologique du mot: il faut que le gouvernement appartienne à ce qui est meilleur.

Par conséquent, cette pensée est hantée par le décalage, par l'abîme entre l'idéal et le réel. Le réel, en effet, y est jugé sans cesse à l'aune de l'idéal, l'homme y est jugé à l'aune de Dieu, le fini y est jugé à l'aune de l'infini. Le réel ne peut donc apparaître que comme cruellement déficient. L'homme est un être qui a besoin d'être réformé, réglé sur un modèle auquel il ne peut toutefois prétendre s'identifier. La pensée classique est amère, pessimiste, tragique.

L'inférieur doit par conséquent se conformer aux ordres du supérieur, c'est-à-dire qu'il doit se rendre conforme à lui dans la mesure, toujours

insuffisante, où cela lui est possible. Or le caractère principal du supérieur réside dans son *universalité*, alors que l'inférieur voit son infériorité manifestée par sa *particularité*. Le supérieur est universel parce qu'il participe de l'Un; l'inférieur, quant à lui, participe du Multiple, de cette multiplicité qui est à la fois la trace et la marque de sa déchéance. De ceci, les formes grammaticales du singulier et du pluriel sont déjà le signe: le Dieu unique régente les hommes multiples, le Roi commande à ses sujets, la Raison commande aux passions. La majuscule va avec l'unicité, la minuscule avec la pluralité. Et si la créature entretient quelque rapport avec le singulier, c'est dans la mesure où elle est «singulière», c'est-à-dire bizarre, anormale, fantasque, et vouée, selon le sens étymologique, à l'*idiotie*.

L'universel invite donc le particulier à renoncer à cette particularité, à cette individualité qui le caractérisent. L'inférieur doit renoncer à ce qui fait pour lui sa spécificité, et son existence même; renoncer à ses passions, à son tempérament, à son caractère, à son idiosyncrasie, à son point de vue, à ses intérêts immédiats et empiriques, au profit d'une valeur qui, certes, transcende ces particularismes, mais qui ne peut lui apparaître que comme abstraite, froide, désincarnée. Il lui faut consentir à sa propre mort comme être particulier.

Mais c'est dans cette abolition du particulier que se trouve, pour la pensée classique, le seul fondement possible d'une sociabilité véritable. Les hommes, étant naturellement passionnés, sont naturellement divers, et donc étrangers les uns aux autres. Si, par exemple, tel homme connaît telle passion, c'est parce que, selon Descartes, les expériences de son enfance ont tracé dans son cerveau tel sillon, tel circuit, telle ornière où les esprits animaux repasseront préférentiellement, inclinant l'âme à éprouver de nouveau ce même sentiment. Or les expériences de l'enfance sont livrées au hasard : elles sont contingentes, c'est-à-dire qu'elles auraient tout aussi bien pu ne pas être, ou avoir été autres. Elles varient donc avec les individus, et font varier identiquement les passions éprouvées par ces individus. Donc, en tant qu'elles sont diverses, les passions tendent à désagréger le corps social.

Mais, malheur inverse, si ces passions se trouvent être identiques, elles corrompent tout autant le corps social, puisque les individus sont naturellement tournés vers les biens matériels, et se trouvent en rivalité constante pour les posséder. Des passions identiques suscitent la haine et la violence.

Il faut donc, dans tous les cas, soumettre les passions, les réduire au profit de la Raison. Car la Raison, étant universelle, rapproche les individus en les faisant se ressembler entre eux. *Il n'y a point d'amitié constante, et véritable*, disait Malebranche, *que dans l'immutabilité de la Raison*. La vérité,

en effet, ne peut être autre qu'elle n'est: elle est nécessaire. Elle seule peut accorder tous les esprits à travers des objets dont on peut profiter sans en priver autrui: elle ignore donc toute rivalité, et n'engendre qu'une fructueuse émulation.

Il faut donc faire régner la Raison dans un être naturellement passionné. La métaphysique de l'universel est solidaire d'une morale de la volonté. La force d'âme doit résister à la force des mouvements du corps: c'est le sens de la théorie cartésienne de la glande pinéale. En cette glande où l'âme et le corps sont plus particulièrement unis, où leur rivalité est par conséquent plus particulièrement vive, se joue une incessante partie de *bras de fer* entre la force des mouvements mécaniques du corps et la force toute spirituelle des jugements vrais. L'existence se trouve vouée à un héroïsme de tous les instants. L'homme est âme et corps, mais ces deux substances ne sont pas faites pour vivre ensemble. Il le faut néanmoins, par cette guerre perpétuelle où l'homme doit sans arrêt manifester sa maîtrise sur lui-même.

Ce rôle essentiel de la volonté est bien le signe d'une pensée où ce que l'homme est doit être nié au profit de ce qu'il a à être. L'homme, ainsi, à la fois se renie et s'élève, et ne peut s'élever qu'en se reniant. L'homme est donc voué au *sacrifice*, au double sens du mot. Sacrifier, en effet, signifie indissolublement détruire, anéantir, abolir, nier; mais aussi: élever, rendre sacré ce qui était profane, rendre céleste ce qui était terrestre, rendre divin ce qui était humain. L'homme n'a pas à vivre pour lui-même: il ne s'appartient pas. Il appartient à sa vocation.

Nous pouvons donc dire en résumé que l'homme n'est pensé qu'en fonction d'une loi transcendante. Le fait que l'homme soit soumis à une loi montre bien que le réel n'est pas l'idéal, que l'homme tel qu'il est n'est que la caricature de l'homme tel qu'il devrait être, tel qu'il doit être. Et comme cette loi est transcendante, l'homme entretient avec elle une relation verticale, tendue, inquiète, tragique. Servir Dieu, servir le Roi, servir la Raison, telle est sa vocation. L'homme a sa fin hors de lui-même: c'est la volonté de l'universel qui doit être faite, non la sienne. La philosophie de l'absolu ne peut être un humanisme.

La révolution métaphysique et morale décelable au moment de la Régence consiste dans la simple revendication de valeurs humanistes: mais cela revient à un renversement complet des valeurs, à une inversion totale des signes. C'est pourquoi il suffit d'un instant historique pour que ce qui était proclamé bon puisse être proclamé mauvais, pour que ce qui était réputé noble puisse être dénoncé comme ridicule, pour que ce qui était scandaleux puisse être revendiqué comme très sérieusement légitime. La morale classi-

que voulait assimiler le particulier à l'universel, réduire autant que possible l'individu au profit de la Raison. Mais elle ne pouvait parvenir totalement à ses fins: elle ne pouvait, et, au fond, elle le savait pertinemment, éradiquer véritablement de l'homme des passions qui lui étaient naturelles. Ces passions, de fait, sinon de droit, n'ont jamais cessé de tendre à se manifester, à se faire reconnaître. Secrètement, l'homme en tant qu'individu n'avait jamais totalement renoncé à se voir légitimer dans ses prétentions.

Aussi la mort du Roi, la mort de celui qui incarnait la loi de l'universel, donne-t-elle le signal du retour en force de ces valeurs qui prennent dans l'individu même leur point d'appui et leur justification. La Régence exhale alors un immense soupir de soulagement qui peut apparaître comme le rôle d'agonie de l'homme de la Raison. Pour cette conception qui ose désormais se manifester, la Raison comme institutrice de l'universel en l'homme se trouve immédiatement déçue. Finis l'idéal, la volonté, l'absolu, l'héroïsme, la fidélité, la loi. On s'est enfin débarrassé de tout ce qui dépasse l'homme. On en a fini avec Dieu! L'homme, seul, existe désormais, et se proclame source de toute valeur. Puisqu'il n'y a plus rien maintenant qui le dépasse, l'homme n'a plus rien à quoi se plier. Toute contrainte se verra bientôt assimilée à une violence, toute religion à un complot, toute monarchie à une tyrannie. La Raison universelle sera désormais associée à l'obscurantisme. Et ce qu'on appellera maintenant *Raison*, ce sera le fait de suivre, en toute chose, l'expérience et la sensation. L'individu devient mesure de toute chose.

On passe donc d'une métaphysique *monarchiste* à une métaphysique qu'on pourrait, par contraste, dénommer *démocratique*, à une métaphysique de l'égalité. Point d'être au statut particulier dont la prééminence assurerait ontologiquement une autorité naturelle sur les autres. C'est, de façon bien caractéristique, le Parlement qui abroge le testament du Roi. Or, même si cette institution est alors fort différente des parlements actuels, ce n'en est pas moins, conformément à son étymologie, un lieu où l'on parle, parlemente, discute, se contredit, car les hommes qui y siègent se trouvent sur un pied d'égalité. C'est l'institution où l'on se répond, où l'on se tient tête entre égaux, entre pairs, où nul ne dicte sa loi. *Nec pluribus impar*: l'inégalité foncière était le fait de l'ancien monde. La pensée d'un ordre vertical est remplacée par celle de relations horizontales. On est bien passé du monde de l'absolu au monde du relatif; du monde de l'autorité à celui du débat, de la confrontation. Plus encore qu'au Parlement, cette nouvelle conception de la chose politique va trouver son lieu dans un phénomène caractéristique du XVIII^e siècle: le café. Ici, le débat est permanent, âpre, mais surtout il est informel, sans rites, sans cérémonies. Ni roi, ni chef, ni président de séance.

Rien que la rencontre de simples particuliers qui, en tant que particuliers, ne se sentent nullement exclus du droit à la parole. C'est au café que se fera en partie la pensée des Lumières. C'est là que se constituera ce nouveau protagoniste de la vie politique qu'on appellera *l'opinion publique*. La politique devient véritablement *chose publique*: la France, de fait, commence à être *républicaine* sous Philippe d'Orléans, malgré les mouchards de police qui essaient de freiner le mouvement naturel du siècle.

Là aussi se manifeste l'intime solidarité du politique et du métaphysique. La république devient le modèle de la vie intérieure de l'homme. Après la royauté de la raison sur les passions, l'âme humaine elle-même reçoit un statut en quelque sorte *démocratique*. Chez Diderot comme chez Hume, l'âme est lieu de rencontre et de rivalité entre les diverses passions, qui doivent s'entendre entre elles, se coordonner, s'organiser à leur niveau propre, c'est-à-dire sans faire appel à une raison étrangère qui les viendrait diriger d'en haut. Il n'est plus de raison qu'immanente: passions et tendances doivent s'arranger entre elles tant bien que mal. C'est cela, désormais, qui a nom raison. Et un peu de désordre et de cacophonie vaut mieux que l'intervention d'une transcendance fantomatique. Vouloir maîtriser les passions par une raison souveraine était une entreprise hautement déraisonnable. Au contraire, la raison raisonnable apporte la paix, là où la raison rationnelle apportait l'épée. A l'ordre comme contrainte se substitue l'ordre comme arrangement, comme agencement, voire comme *bricolage* entre tendances hétéroclites. L'âme humaine est cette diversité de fait qui tend à égaliser les éléments qui la composent.

Il n'y a donc nullement motif à se refuser par principe – par quel principe? – au caprice, à la lubie, au goût individuels. Pour une âme qui refuse de se penser selon une dimension verticale, rien n'est haut et rien n'est bas. Il est donc conforme à la saine raison que les aristocrates jouent leur fortune dans les tripots, ou que les princesses du plus haut lignage se prostituent de façon crapuleuse. *L'invention de la liberté*, pour reprendre l'expression de Jean Starobinski, se manifeste d'abord par la pratique du libertinage, d'un libertinage qui n'est pas toujours, on le voit, très érudite. Après le siècle où l'on prie, siècle de verticalité, voici le siècle où l'on couche, où l'on se retrouve dans une promiscuité horizontale. Que de temps perdu en bigoterries! On aspire à se *détendre*, c'est-à-dire à en finir avec la tension, avec le courage, avec le tragique.

Maintenant, il ne s'agit plus pour l'aristocrate de suivre une loi plus exigeante que quiconque, ni d'avoir à l'égard de soi-même un surcroît d'obligation. L'aristocrate est au contraire celui qui peut se laisser aller avec plus de

facilité et de licence que quiconque. Noblesse n'oblige plus à rien: noblesse délire. Don Juan n'a plus de sens dans cette civilisation, car il n'a plus de portée subversive: il est devenu un modèle, presque un idéal social.

Les hommes d'Église, eux-mêmes, changent singulièrement de ton. Malebranche, qui fut donc l'exact contemporain de Louis XIV, représentait assez bien l'homme d'Église de son époque: philosophe, théologien, apologiste, juste ce qu'il faut de charme pour attirer à Dieu les malheureux qui le méconnaissent encore, mais avant tout obsédé de prière, un corps émacié, vivant rideaux toujours tirés afin de ne pas troubler la méditation par le spectacle du monde. Fénelon aussi, gracieux certes, mais quiétiste avant tout, c'est-à-dire soucieux de s'abolir en pur instrument de Dieu. Mais aussi Bérulle le spirituel, Saint François de Sales le directeur de consciences, Saint Vincent de Paul le charitable. Beaucoup de saints, donc. Et surtout, peut-être, Monsieur de Rancé, l'ascète intransigeant, rénovateur de la Trappe dans le sens qu'on sait.

Le XVIII^e siècle connaîtra des ecclésiastiques d'un tout autre caractère, et de mérites notoirement différents, au premier rang desquels l'abbé Dubois –cas particulier, mais emblématique– qui dut apprendre à dire la messe pour devenir cardinal, et dont la conversation était émaillée des plus noirs blasphèmes. On ne s'étonnera pas alors de trouver, à l'autre bout du siècle, avec Talleyrand, un évêque marié, homme d'affaires crapuleux et traître avéré de surcroît – sans parler de Fouché, qui, malgré sa formation oratorienne, eut sur les mains non seulement le sang du peuple, mais aussi celui du Roi. Exemples extrêmes certes, mais exemples réels. Si le petit clergé conserve piété et vertu, certains prélats ne donnent pas toujours le bon exemple. La déliquescence vient plutôt d'en haut.

Le même contraste apparaît dans l'art pictural des deux siècles. La peinture du siècle classique est largement imprégnée de l'atmosphère religieuse du temps: hormis les tableaux de batailles et les portraits officiels du Roi et des Grands, la palette fait dominer les bruns, les ocres, la terre et la bure, comme on voit chez Le Nain et La Tour. Le profane est communément traité de façon religieuse, le quotidien est souvent interprété d'un point de vue ascétique. Mais la Régence amène des couleurs, sinon vives, du moins vivantes, tendres, charnelles. C'est l'époque de Watteau bien sûr, qui nous fait assister, dans son tableau *L'Enseigne de Gersaint*, à l'enterrement symbolique de Louis XIV. Mais le plus caractéristique serait surtout Boucher, où dominent les tons de chair pâle, délicate et sensuelle. Désormais, la chair vaut pour elle-même, les corps ne sont plus voilés et niés par d'austères soutanes. Quelle distance entre les abbesses de Port-Royal peintes par Philippe de

Champaigne, et cet abbé dont Fragonard nous a laissé le portrait mondain, vivant, tourbillonnant! La peinture renie l'atmosphère monacale du grand siècle, et nous montre le frémissement d'une sensualité qui ne se sent plus accablée par le poids du péché. On ne dédaigne point de peindre, comme l'écrivit Diderot, *des tétons et des fesses*. On se réconcilie avec l'ici-bas.

On objectera que le nu était chose plus que courante dans la peinture du siècle précédent. Certes, mais c'était un nu si l'on ose dire habillé de prétextes mythologiques. Alors que le nu de Boucher ne peint pas une Vénus, mais une jolie fille appétissante et peu farouche, dont on doit pouvoir louer les services moyennant quelque argent.

Le nouveau monarque, le vrai successeur de Louis XIV, c'est le *plaisir*, dont Voltaire se fait le héraut dans son poème du *Mondain*. Le monde n'est plus un lieu d'épreuve, un purgatoire où l'on devrait mériter son ciel. Ce monde est le seul séjour, et il serait fou de le mépriser pour parier sur une autre vie. La Régence invente alors tout naturellement le luxe. Non point que la cour de Louis XIV l'eût ignoré; mais il n'avait qu'une fonction de représentation, de prestige. Son rôle était avant tout ostentatoire. Or la Régence se met à aimer le luxe en tant que mollesse, en tant que confort. On vise à se faire plaisir, et on ne cherche que secondairement à éblouir. Comme l'a montré Robert Mauzi, cette époque découvre une nouvelle valeur, un nouveau concept: le bonheur.

De là provient le culte de l'agréable. Le bien, l'absolu, sont, nous l'avons vu, des catégories du décalage entre l'idéal et le réel: l'homme doit éprouver cette salutaire tristesse qui lui fait sentir son infirmité et sa chute. Au contraire, est agréable ce qui m'agréé, ce qui correspond à ce que je suis. L'agréable ne vise nullement à me changer, mais à me conforter. La norme ne réside donc pas dans l'idéal, mais dans le réel. L'homme n'a pas à être réformé puisqu'il n'y a plus béance, mais au contraire adéquation spontanée entre ce qu'il est et ce qu'il a à être. L'homme tel qu'il est avec ses désirs, ses passions, ses goûts, est l'idéal même. Il est urgent de rester tel que l'on est, car le fait est devenu la norme du droit.

Il ne faut donc pas renoncer à la multiplicité des passions, car cette multiplicité est naturelle et donc bonne. De là va découler une partie de la nouveauté métaphysique du siècle: le divers n'est plus dissipation, dissémination, mais richesse. On entre dans l'ère du bigarré, du bariolé, de l'inconstance, du chatolement. Le multiple est supérieur à l'un, qui n'est plus que monotonie, restriction, pauvreté.

Alors commence une civilisation qui ose revendiquer l'infidélité comme valeur. Qu'on se souvienne, dans le *Supplément au Voyage de Bougainville*,

du dialogue de sourds entre un prêtre qui fait l'éloge du mariage, et un Tahitien qui prône la naturelle inconstance des passions. Les lois du mariage, dit ce dernier, sont *opposées à la nature*. Le prêtre n'en disconvierait pas, mais, pour lui, la nature est mauvaise, et doit être contrariée. Pour ce Tahitien de fantaisie qui a dû lire *l'Encyclopédie*, la nature est la valeur suprême, et doit être *glorifiée*. Pour le *xvii^e* siècle, *contrarier la nature*, c'est lui permettre de se hisser jusqu'au surnaturel; pour le *xviii^e* siècle, c'est lui imposer la marque de l'artificiel. Ces préceptes, poursuit le Tahitien, sont *contraires à la raison*. Mais pour le prêtre, ils sont tout à fait conformes à la raison conçue comme rectrice sévère de la sensibilité; pour le Tahitien, à l'inverse, la vraie raison est harmonie de la sensibilité avec elle-même. Le mariage est enfin déclaré *contraire à la loi générale des êtres*: l'austère *xvii^e* siècle y aurait applaudi, car l'homme n'est pas un être comme les autres, il n'est pas un animal, il a une vocation surnaturelle, et c'est là son beau privilège. Mais, au *xviii^e* siècle, l'homme doit s'insérer, non dans un ordre théologique qui le dépasse, mais dans l'ordre naturel, biologique, auquel il est immanent. Ses comportements doivent s'inspirer de ceux de ses cousins les animaux, dont la libre sensualité doit être vue comme un modèle, comme un idéal. Il n'y a pas de cas particulier: l'homme n'est pas une exception dans la nature, il n'a pas de vocation transcendante. Le modèle de l'amour classique est le Ciel mystique. Celui de l'amour moderne est le ciel météorologique, qui est essentiellement variable, imprévisible: tantôt ceci, tantôt cela. Le caprice est une justification pour les intermittences du coeur. L'amour n'est plus ce qu'il avait été depuis le *Banquet* de Platon, à savoir un chemin vers le surnaturel. Il est devenu expression des lois de la nature. L'homme moderne revendique la naturalisation de son désir. La biologie est préférée à la métaphysique: c'est l'invention de la sexualité.

Les passions sont bien la vraie valeur. La raison doit donc en être la servante, et non la maîtresse. D'autant que l'âme ne jouit plus de cette indépendance, de cette supériorité dont la gratifiaient les classiques. Elle n'est plus qu'un effet des passions. *Il n'y a que les passions (...) qui puissent élever l'âme aux grandes choses. Sans elles, plus de sublime*: ainsi commencent les *Pensées philosophiques* de Diderot. Le désordre venait de l'intervention indiscrète de la raison. Les passions ne sont mauvaises que parce qu'irritées par les brimades de la moralité ascétique. *Etablissez entre elles une juste harmonie, et n'en appréhendez point de désordres*, [car c'est] *la contrainte* [qui] *anéantit la grandeur et l'énergie de la nature*. Fourier est déjà présent chez Diderot.

La raison est subordonnée aux passions en un autre sens: l'âme n'a pas de fonctionnement autonome, son activité est étroitement dépendante de

celle du corps. Ma pensée n'est que la suite de ce que je mange. *L'âme* –écrit Montesquieu dans la 33^e des *Lettres persanes*– *l'âme unie avec le corps, en est sans cesse tyrannisée. Si le mouvement du sang est trop lent, si les esprits ne sont pas assez épurés, s'ils ne sont pas en quantité suffisante, nous tombons dans l'accablement et dans la tristesse. Mais si nous prenons des breuvages qui puissent changer cette disposition de notre corps, notre âme redevient capable de recevoir des impressions qui l'égaient, et elle sent un plaisir secret de voir sa machine reprendre, pour ainsi dire, son mouvement et sa vie.*

Et la Lettre 75 proclame - non sans ironie: *Je crois à l'immortalité de l'âme par semestre; mes opinions dépendent absolument de la constitution de mon corps; selon que j'ai plus ou moins d'esprits animaux, que mon estomac digère bien ou mal, que l'air que je respire est subtil ou grossier, que les viandes que je digère sont légères ou solides, je suis spinoziste, socinien, catholique, impie ou dévot.* L'âme n'est donc que l'expression du corps et l'écho de ses émois. C'est bien pourquoi, dans ces lieux publics où l'on discute, le breuvage habituel n'est autre que le café, car la légère agitation qu'il procure est ressentie comme un stimulant pour l'esprit. Et tout le siècle, jusqu'à Sade, fait l'apologie de cette substance qui donne esprit et intelligence à ceux qui en usent. Car l'âme demeure inerte si le corps ne la stimule.

En résumé, depuis la disparition du Roi-Soleil, le ciel reste vide. On voit se produire à partir de 1715 ce même mouvement d'égoïsme, de repli sur soi-même, ce même ricanement à l'égard des valeurs transcendantes, ce même aplatissage du monde moral qu'on avait pu constater deux siècles plus tôt, à l'aube du monde moderne, dans la philosophie de Machiavel. Ce que Machiavel est à la piété médiévale, la Régence l'est à la raison classique. Il ne s'agit plus de servir, de se dépasser. Il n'est plus question que de *se servir*. Le mot montre assez que l'homme se considère maintenant comme sa fin exclusive. Aussi Diderot pouvait-il écrire, pour l'article *Fin* de *L'Encyclopédie*: *Pressez un homme de motifs en motifs, et vous trouverez que son bonheur particulier est toujours la fin dernière de toutes ses actions réfléchies.* S'assouvir, profiter, jouir, tels sont les mots d'ordre explicites.

Ce mouvement, ce renversement des perspectives, n'est pas un fait unique dans l'histoire des mentalités. C'est pourquoi nous voudrions, pour finir, esquisser un très bref rappel de ces périodes de basculement dont la fracture de 1715 a été pour nous un exemple privilégié et non un objet d'étude érudite.

Nous venons de noter que l'Italie du xvi^e siècle montrait, à travers Machiavel, le début d'un pragmatisme individualiste amoral et athée.

L'homme n'a qu'un seul souci: dominer, vaincre, asservir. L'homme est *libido dominandi*, et tout –religion, morale, amitié, langage– doit être ordonné à ce seul but. Le Romantisme proclamera des valeurs certes différemment orchestrées, mais construites sur cette même basse continue: primauté de l'individuel sur le social, du sentimental sur le rationnel, de l'ombre sur la lumière, du rêve sur la réalité. De même, un siècle plus tard, le dadaïsme, le surréalisme, mènent une violente campagne contre toute forme de raison et de loi, dans l'art comme dans la vie: le beau est ce qui bafoue toute forme de règle. Enfin, plus près de nous, une idéologie proclama avec virulence qu'il était interdit d'interdire, et qu'il fallait prendre ses rêves pour des réalités. A chacune de ces poussées d'individualisme, les mêmes exigences sont portées au premier plan. Chaque fois, on choisit l'immédiat contre le médiat, le choc contre la méditation, le donné contre le conquis, l'individuel contre le collectif, le spontané contre le construit. Tous ces mouvements sont d'optimisme humaniste, c'est-à-dire d'anarchisme. Ce n'est pas parce que l'homme serait méchant qu'il devrait être brimé: c'est parce que, de tous temps, il a été brimé qu'il est finalement devenu méchant. Laissons-le être librement lui-même, et on verra que, de ce seul fait, il sera bon et heureux.

L'homme qui s'adonne ainsi à lui-même est-il heureux? Il est certain qu'il connaît une forme de réconciliation, qu'il ignore la guerre intérieure, la tension. Mais il se trouve aussi enfermé, séquestré dans sa propre individualité. Libre de cultiver sans frein la particularité de ses désirs, il cultive aussi ce qui le sépare d'autrui. A la rupture intérieure se substitue l'isolement à l'égard de l'humanité. Dans une civilisation qui veut se fonder sur l'idiosyncrasie, dans une civilisation qui récuse l'universel comme une aliénation, la communauté devient problématique, car le dialogue n'a pas de place là où il n'y a pas d'universel. Des goûts et des passions on ne discute pas. L'individu, mesure de toute chose, se trouve en simple coexistence, voisinage avec les autres individus qui, régis par une autre idiosyncrasie, mesurent les choses selon une autre norme.

Guizot définissait le féodalisme comme *une collection d'absolutismes*. En 1715, on passe de l'absolutisme royal à celui du plaisir individuel. C'est ce que rappelle Giono préfaçant Machiavel pour l'édition de la Pléiade : *Dès que la passion domine, chacun veut se faire roi. Et: La marche de n'importe quel peuple sur n'importe quel Versailles est toujours composée de cent mille Louis XVI et de cent mille Marie-Antoinette.*

L'homme classique était amer et déchiré. Toutefois, il avait quelque chose à dire aux autres hommes, qui n'étaient pas de simples voisins, de simples contemporains, mais des semblables, des frères. Les hommes communiaient

au moins dans la douleur d'un même déchirement, et dans ce labeur universel de maîtrise de soi. Age de la misère de l'homme, l'âge classique était aussi celui d'une possible commisération. Age de souffrance et d'épreuve, il rendait possibles la sympathie et la compassion. Les hommes n'éprouvent peut-être leur fraternité que s'ils vivent un identique conflit. Sitôt qu'ils connaissent la tranquillité et l'identité avec soi, ils deviennent étrangers, voire hostiles les uns aux autres. On ne communique guère dans l'abondance.

L'homme qui apparaît avec la Régence est bien l'homme d'aujourd'hui, confiné dans la recherche de ses plaisirs particuliers, dans la réalisation de ses fins individuelles, et singulièrement aveugle à toute valeur commune. Sans transcendance, sans rapport à autrui, il vit dans la solitude d'une dimension unique: satisfaire ses envies. Cet homme moderne n'est autre que l'homme unidimensionnel décrit par Tocqueville apparaît vers 1716.

La rupture a consisté principalement à considérer l'homme comme une fin en soi. Mais on peut se demander si Marguerite Yourcenar n'a pas raison quand elle dit que tout ce qui est une fin en soi finit mal.

Il semble que l'histoire des idées soit rythmée par une alternance quasi respiratoire de la tension et de la détente. C'est peut-être cette constante palinodie entre volonté et relâchement qui constitue sa marche. Peut-être l'homme est-il un clavecin fragile qui ne peut rester indéfiniment tendu et accordé? Peut-être est-il nécessaire, de temps à autre, de le désaccorder, de lui faire perdre son harmonie, pour qu'il ne se déforme et ne se brise sous une tension constante pour laquelle il n'est pas fait. Peut-être faut-il alors ne pas déplorer ces époques où l'homme détendu ne rend plus que des sonorités discordantes. Peut-être faut-il y voir la condition et la promesse des harmonies à venir.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

* METHIVIER, H. (1968): *Le Siècle de Louis XV*. Paris: P.U.F.

* VALERY, P. (s.d.): *OEuvres*. Paris: Gallimard, Ed. de la Pléiade, t. 1.