

---

## Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ?

Éditorial

Antonella Del Prete

---



**Éditeur**

Institut romand de systématique et d'éthique

**Édition électronique**

URL : <http://theoremes.revues.org/945>

ISSN : 1664-0136

**Référence électronique**

Antonella Del Prete, « Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ? », *ThéoRèmes* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 20 décembre 2016, consulté le 25 janvier 2017. URL : <http://theoremes.revues.org/945>

---

Ce document a été généré automatiquement le 25 janvier 2017.



ThéoRèmes – Enjeux des approches empiriques des religions est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Une philosophie de la religion chez les libertins et libres-penseurs aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ?

Éditorial

Antonella Del Prete

---

- 1 A quel droit peut-on parler d'une philosophie de la religion aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ? Si nous partageons la définition de l'objet donnée par Jean Greisch, («la philosophie de la religion consiste à interroger l'essence de la religion avec les yeux de la raison philosophique [...] en tenant compte de sa composante historique et de ses diverses manifestations»), sa présence chez ceux qui sont consacrés comme grands philosophes se réduirait à peu de chose. Descartes et les post-cartésiens seraient à ranger tout au plus parmi les partisans d'une théologie naturelle, aussi bien que Locke et les déistes anglais, source d'inspiration fondamentale pour les Lumières françaises ; Spinoza, certes, a avancé des théories révolutionnaires, en ramenant l'hébraïsme à l'action de l'imagination et en distinguant nettement entre la connaissance intuitive de Dieu et la religion révélée ; bref, il faudrait attendre d'une part les philosophes, de l'autre Hume pour trouver une analyse philosophique de ce que sont les religions, une tentative d'expliquer sur des bases anthropologiques et historiques leurs caractères communs et leurs différences.
- 2 On peut commencer à mettre en question cette représentation en constatant que Descartes et les post-cartésiens participent d'un processus très complexe à l'âge moderne, dressant une nouvelle cartographie des rapports entre la raison et la foi et entre la philosophie et le texte sacré. L'article d'Aurélien Chukurian s'interroge ainsi sur la portée de la séparation de raison et foi chez Descartes, pour analyser ensuite les déclarations explicites et les pratiques effectives de son interprétation de la Bible. Alors que la séparation entre la foi et la raison interdirait l'engagement de Descartes en faveur d'une philosophie de la religion, la révélation étant le domaine exclusif des théologiens, et que ses déclarations de principe sur les critères de l'interprétation de la Bible pourraient aller dans le même sens, lorsqu'il est sollicité par ses correspondants et objecteurs à donner

son explication du texte sacré Descartes lui attribuerait un sens déterminé par ses doctrines physiques ou métaphysiques. Cette attitude nous autoriserait, de l'avis de l'auteur, à affirmer que sa démarche préfigure une philosophie de la religion. Chez Malebranche, le rapport entre la raison et la foi devient encore plus complexe que chez Descartes. Raffaele Carbone montre que l'Oratorien évolue d'une position séparatiste, à la Descartes, à une conception qui exalte l'harmonie entre ces deux domaines. Ainsi, d'une part il est possible, voire souhaitable, d'évoluer de la foi à l'intelligence de la révélation, de l'autre les mystères peuvent nous aider à éclairer la nature humaine.

- 3 Mais l'âge classique nous offre des pistes bien plus intéressantes pour s'interroger sur les origines de la philosophie de la religion. Pour les repérer il faut souvent emprunter des chemins qui ne sont pas ceux parcourus par les philosophes célébrés par la tradition : comme le dit Yann Schmitt dans l'éditorial « Sur l'idée d'une philosophie de la religion », il faut se situer à la marge. La raison de cette marginalité est mise au jour par Jean-Pierre Cavallé : à une époque où il est impossible de mettre en question ouvertement la religion sans essuyer la persécution, les revendications d'un domaine propre à la philosophie, indépendant de la théologie et parfois capable d'en mettre implicitement en question la priorité, sont une manière d'ouvrir la possibilité d'une réflexion non théologique ou apologétique sur la religion. Cavallé fait plus cependant, car il nous introduit à un domaine de recherche où les différences entre les disciplines sont floues. Il démontre que l'irrégion blasphématoire se nourrit de philosophèmes et à son tour permet à la philosophie d'avancer un peu moins masquée : comme le montre le cas de Menocchio, étudié par Carlo Ginzburg, certains thèses deviennent comme un *Leitmotiv* qui circule à la fois parmi le peuple et les philosophes. Nicole Gengoux explore l'athéisme de personnages, comme La Mothe Le Vayer et Cyrano de Bergerac qui, tout en n'étant pas des membres du panthéon philosophique de l'âge classique, ont cependant un statut intellectuel, voire social, tout à fait différent des ceux qui intéressaient Cavallé. Gengoux défend une continuité longue entre Renaissance et Lumières, mettant en valeur la modernité des propos tenus par ceux que la critique continue d'appeler libertins érudits.
- 4 Quelles sont les prémisses indispensables pour une réflexion philosophique sur la religion à l'âge classique ? Il faut tout d'abord assumer une attitude inadmissible pour l'orthodoxie catholique aussi bien que réformée. Car il faut tenir les religions, y compris le christianisme, pour les différentes manifestations d'un seul et unique phénomène, et admettre que toutes les religions, la vraie aussi bien que les fausses, manifestent des caractères semblables. A bien y regarder, l'orthodoxie disposait d'une explication unifiée du phénomène religieux. S'appuyant sur des éléments provenant à la fois du platonisme et du stoïcisme, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle Dom Calmet peut répéter ce qu'on affirme depuis des siècles : la chute n'a pas effacé totalement les connaissances adamiques, ce qui permet à l'humanité entière de disposer d'une semence de vérité. Nos péchés, individuels ou collectifs, ont cependant le plus souvent noirci ces semences, produisant toutes les fausses religions.
- 5 Tant que les philosophes et les historiens ne mettent pas en discussion, directement ou indirectement, ce monothéisme originaire d'origine divine, l'orthodoxie peut vigiler, mais n'a pas de raisons de s'inquiéter et d'intervenir. La nécessité de supposer une croyance monothéiste à l'origine du sentiment religieux, et d'enraciner l'origine du polythéisme dans une corruption progressive de cette source originaire, due à l'action du diable, explique le fait que toutes les doctrines comportant une origine purement humaine de la religion sont vivement rejetées par l'orthodoxie : la théorie de l'imposture

aussi bien que l'évhémérisme sont donc réfutées vivement, alors que le sabéisme peut être envisagé comme une transition du monothéisme originaire au polythéisme. Le culte des hommes divinisés, dans ce cadre, loin d'être la forme originelle de toute religion, ne serait qu'une des possibles et ultérieures corruptions du sentiment religieux.

- 6 Cette explication traditionnelle et orthodoxe de l'origine de la religion est cependant progressivement mise en doute par l'interaction d'éléments de nature différente. D'une part, les philosophies du XVII<sup>e</sup> siècle puisent souvent dans des sources anciennes qui offraient d'autres explications du phénomène religieux. Les épicuriens, et plus notamment Lucrèce, avaient affirmé par exemple que ce sont deux passions puissantes et funestes, l'espoir et la crainte, qui ont engendré le culte des dieux. Une anthropologie comme celle élaborée par Hobbes, qui assigne un rôle fondamental à la peur, s'articule bien mieux avec cette hypothèse, qu'avec l'idée d'un monothéisme originaire. Machiavel avait d'ailleurs contribué à diffuser une version de la théorie de l'imposture d'autant plus sournoise, qu'elle ne visait pas directement le christianisme et ne se présentait pas comme une critique de la religion, mais comme un éloge de la prudence politique des anciens législateurs. Ce seraient eux qui, en prétextant qu'ils avaient eu un contact direct avec les dieux, auraient donné le branle à la fois au culte des divinités du Panthéon et à celui des hommes/héros divinisés, ayant à l'esprit le but d'asseoir leur pouvoir et de consolider la communauté sociale et politique par une caution religieuse. L'article d'Anna Lisa Schino reprend le dossier étudié par Nicole Gengoux et arrive à la conclusion que les libres penseurs comme Gabriel Naudé et La Mothe Le Vayer présentent la religion sous deux aspects : d'une part elle est le produit des passions, de l'autre elle est un instrument dans les mains des législateurs l'utilisent pour assurer la permanence du lien politique et social. Un contemporain plus célèbre, comme Hobbes, partage la même opinion sur l'origine de la religion, mais peut en faire l'économie dans le domaine politique. Étant fondé sur le pacte d'obéissance au souverain, l'État n'a plus besoin de se fonder sur la religion, au contraire, les représentants du pouvoir religieux peuvent et doivent être soumis au souverain politique.
- 7 À une époque où il est dangereux, voire impossible d'assimiler ouvertement le christianisme aux autres croyances, le considérant comme une des innombrables manifestations du phénomène religieux, c'est l'érudition et l'étude du paganisme, antique aussi bien que contemporain, qui permet de libérer la parole et d'avancer des hypothèses plus ou moins générales sur les origines et la nature des religions. C'est donc dans le cadre du débat savant qu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle est présentée avec plus de force la théorie évhémériste de l'origine de la religion. De même, ce sont des auteurs nourris d'érudition, tels que Pierre Bayle et Fontenelle qui, dans le même tournant d'années, esquissent, puis élaborent une interprétation anthropologique et psychologique du paganisme qui en fait la religion originaire de l'humanité. S'appuyer sur la nature humaine a l'avantage de soustraire ces théories aux aléas dérivant de la découverte de nouvelles données érudites. Née comme un effet de l'ignorance des causes, de la crainte des phénomènes naturels et de l'espoir de pouvoir connaître le futur, la religion est non seulement un produit de notre imagination mais elle est naturellement polythéiste et superstitieuse. Sur ce socle anthropologique peuvent se greffer les autres explications de la religion qui avaient été formulées auparavant dans les milieux libertins : l'imposture des prêtres et la sagesse des législateurs peut essayer de gouverner ce phénomène en le rendant le fondement du pouvoir d'un groupe ou de la société dans son ensemble. La divinisation de personnages historiques importants peut bien rentrer dans cette

stratégie. Les articles de Jean Dagen et Laura Nicolì explorent certains aspects de ce processus.

- 8 Dagen jette un nouveau jour sur la pensée de Fontenelle en général et sa critique des religions en particulier. Il souligne que la forme littéraire et le contenu étant indissolubles, au rejet fontenellien du traité et du système correspondent des contenus qui ne sont pas ceux de la philosophie officielle. D'une part, on peut dire qu'il applique le rasoir d'Ockham à la métaphysique, à la théologie, à la religion et même à la notion de Dieu : ces idées n'ont de réalité que tant qu'on en parle ; étant dépourvues de toute consistance, nous pouvons en faire l'économie. D'autre part, l'utilisation de la méthode de Descartes lui permet de mettre à profit certaines stratégies propres de la tradition libertine pour esquisser une histoire des erreurs de l'esprit humain ne se limitant plus aux faux raisonnements des aristotéliens, mais incluant toutes les croyances religieuses.
- 9 On peut toutefois faire un usage plus positif des fables anciennes, comme le montre l'article de Laura Nicolì. L'attitude la plus répandue au XVIII<sup>e</sup> siècle envers le patrimoine mythologique ancien est négative : les apologistes en détestent les impiétés ; les tenants des Modernes, comme Fontenelle, en soulignent le caractère superstitieux, ainsi que le feront plus tard dans le siècle des athées déclarés comme D'Holbach. Si nous explorons cependant les ouvrages de Montesquieu nous y trouvons une évaluation bien plus favorable du paganisme. Les raisons qui fondent son jugement évoluent cependant avec ses intérêts et sa personnalité philosophique. Pendant sa jeunesse ce qui prévaut est l'idée que la douceur des mœurs des païens et leur tolérance dérivent de l'indifférence aux dogmes et aux cultes propre du polythéisme. Dans sa maturité, Montesquieu aura au contraire tendance à fixer son attention sur les Romains et sur le rapport spécifique que dans leur société unit politique et religion : la tolérance ne sera donc plus le produit d'un système religieux, le polythéisme, mais l'effet d'un rapport entre la politique et la religion bien plus équilibré que celui qui se retrouve chez les monarchies chrétiennes.
- 10 Au-delà des continuités que les articles de ce recueil ont mises au jour entre la réflexion philosophique sur la religion chez les libres penseurs et les représentants des Lumières, ce qui change au fur et à mesure que le XVIII<sup>e</sup> siècle avance est l'équilibre entre la philosophie de la religion et la philosophie politique. Alors que dans les décennies suivantes, raisonner sur la religion pouvait avoir des conséquences politiques, le centre de l'intérêt restant toutefois l'analyse du phénomène religieux, chez Montesquieu aussi bien que chez Voltaire, D'Holbach ou Rousseau, au contraire nous avons l'impression que c'est le projet politique qui détermine leurs choix en matière de philosophie de la religion.

---

AUTEUR

ANTONELLA DEL PRETE

University of Viterbo