

# DIX-HUITIÈME SIÈCLE

n° 48 2016



## Se retirer du monde



## POUR UNE THÉOLOGIE POLITIQUE DU CONTEMPORAIN : LA PERSPECTIVE DE BOULAINVILLIERS

À bien des égards, on pourrait dire que les journalistes assassinés le 7 janvier 2015 étaient des représentants des Lumières. On pourrait dire aussi qu'ils ont été assassinés en tant que représentants des Lumières. Ce qui ne veut pas tant dire que les terroristes qui ont attaqué la rédaction de *Charlie Hebdo* se soient vengés pour ce qu'on y avait écrit ou dessiné. L'objectif était plutôt d'ordre symbolique, il s'agissait de frapper un des principes les plus représentatifs du monde occidental moderne, celui de la liberté d'expression, qui remonte historiquement à la culture des Lumières et aux luttes qui en ont accompagné la revendication. Le 7 janvier a pour ainsi dire décrété, de manière tragique, la crise définitive de l'âge des Lumières comme âge d'une certaine façon de concevoir la liberté. Ce concept a au moins deux racines fondamentales. D'une part les positions athées ou antireligieuses qui traversent un grand nombre d'expériences de pensée (scepticisme, libertinage, matérialisme, encyclopédisme), engendrant une pluralité de conflits, de contre-mesures et d'apparats théoriques qui ont codifié, entre autres choses, la notion de tolérance<sup>1</sup> : notre idée d'État relève encore d'un espace neutre où le religieux et le politique ne peuvent coexis-

---

1. Le thème de la tolérance n'est pas en tout cas une prérogative de l'athéisme sceptique, mais oriente aussi le débat au sein des institutions religieuses, à partir des milieux protestants (voir Geoffrey Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787. The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo, Canadian Corporation for Studies in Religion, 1991 ; Keith Luria, *Sacred Boundaries : Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, Washington, Catholic University of America Press, 2005 ; Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith : Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2007).

ter qu'à la condition qu'ils n'interfèrent pas entre eux<sup>2</sup>. D'autre part, l'élaboration jusnaturaliste au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle, qui définit un nouvel horizon du droit et de la liberté – horizon unitaire et homogène, capable de pulvériser la multiplicité des normes et des privilèges qui caractérisait la société ancienne. Une racine théologique et une racine juridique, donc, que les Lumières ont su filtrer, systématiser, diffuser à travers la société. Ces deux côtés sont strictement entrecroisés, dans la mesure où d'une part la réflexion en matière de liberté confessionnelle fait appel à une question de droit, qui touche à l'autonomie du sujet, tandis que d'autre part le jusnaturalisme ne peut être compris qu'en rappelant qu'il apparut pour répondre aux guerres de religions qui ont dévasté l'Europe de la Réforme au 18<sup>e</sup> siècle. Le siècle des Lumières, il faut le rappeler, n'est pas un siècle de paix et de stabilité, mais connaît une série presque ininterrompue de conflits armés qui nourrissait un sentiment diffus d'insécurité.

N'est-ce pas encore à ces deux grandes questions modernes qu'on a affaire, face aux crises qui secouent notre monde et notre tradition ? N'est-ce pas la même interrogation des Lumières qui joue sur une échelle globale, quand on s'efforce de construire une dimension de tolérance multiculturelle, mais dans le même temps des agencements normatifs qui puissent régler les conflits de notre temps ? Oui, apparemment. Et néanmoins l'Occident, l'Europe en premier lieu, n'est pas seulement le monde de la liberté, mais un univers marqué en profondeur par une superposition de porosités et d'imperméabilités, d'habilitations et de barrages : nous en voyons les effets déstabilisateurs sur nos frontières territoriales, économiques, sociales, sexuelles, où se démultiplient les « hétérotopies » de notre liberté. C'est alors peut-être à partir de ces différences temporalisations et de ces espaces en lutte qu'il faudrait réévaluer les dispositifs philosophiques des Lumières, pour comprendre

---

2. Voir Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008. Les Lumières n'ont pas d'ailleurs autant eu pour but de détruire la religion que de la marginaliser, tout en prouvant sa non-pertinence morale et politique (voir Leo Strauss, *La Critique de la religion chez Spinoza, ou les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »*, Paris, Éditions du Cerf, 1996).

s'ils peuvent encore donner à la critique quelques instruments efficaces.

### Boulainvilliers : islamisme et hétérodoxie

Je voudrais proposer à cet égard un dialogue avec un penseur souvent mentionné mais très peu étudié. Si je convoque cet auteur, c'est qu'il a soutenu des positions bien étranges pour les lecteurs d'aujourd'hui, peut-être incompréhensibles où même dangereuses si l'on n'est pas capable d'en pénétrer le contexte et les stratégies. Je me réfère à l'historien, astrologue et politique Henri de Boulainvilliers, mort en 1722 mais bien présent dans le débat du 18<sup>e</sup> siècle. Sa réhabilitation de Mahomet sera une source d'inspiration pour Voltaire<sup>3</sup>, bien que celui-ci ait une position différente sur le monde arabe, tandis que Dubuat-Nançay en réutilisera les thèses pour soutenir « la création d'une sorte d'Internationale de l'aristocratie barbare<sup>4</sup> ». De ce point de vue le comte de Boulainvilliers fut l'avocat aussi bien des Lumières que des anti-Lumières, ayant élaboré une critique radicale de son temps qui ne se laisse pas facilement réduire aux taxinomies de l'historiographie. Il est connu pour trois raisons principales : ses recherches historiques anti-absolutistes, armes de combat pour une classe nobiliaire affaiblie par une crise de plus en plus radicale ; son insistance sur le paradigme de la guerre, et plus précisément sur celui de la guerre des races ; enfin, la première traduction française de l'*Éthique* de Spinoza<sup>5</sup>, et en général son rapport avec le spinozisme, qu'il réfute et absorbe à la fois<sup>6</sup>.

---

3. Voir *Orient et Lumières. Actes du colloque de Lattaquié, 29 septembre-2 octobre 1996*, dir. Abderrahman Moalla, Grenoble, Recherches et Travaux, 1987 ; Faruk Bilici, « L'Islam en France sous l'Ancien Régime et la Révolution : attraction et répulsion », *Rives Méditerranéennes*, 2003/2 (n° 14), p. 17-37.

4. Hannah Arendt, *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982, p. 75.

5. Boulainvilliers traduit l'*Éthique* entre 1704 et 1712. Sa traduction ne sera publiée qu'en 1907 par Colonna d'Istria.

6. Les thèses soutenues dans son *Essai de métaphysique* (1712) expliquent le fait qu'on ait attribué à Boulainvilliers l'*Esprit de Spinoza ou Traité des trois imposteurs*, manifeste de l'anticléricisme : voir Ira Owen Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938, p. 127. Une telle attribution n'est pas toutefois

C'est sur deux axes fondamentaux que doit être situé son engagement, un axe théologico-métaphysique et un axe historico-politique. J'analyserai le rapport qui lie ces deux aspects de son expérience intellectuelle, afin d'en tirer quelques réflexions utiles pour notre actualité. Je rapprocherai en particulier sa *Vie de Mahomed*, ouvrage inachevé composé entre 1718 et 1721, et ses écrits plus connus, à savoir l'*Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, l'*État de la France* et les *Lettres sur les anciens parlements de France*. En comparant sa pensée théologique à ses recherches généalogiques, je veux mettre en lumière l'émergence au 18<sup>e</sup> siècle d'une tentative cohérente de tisser des relations entre le théologique et le politique dans une direction qui s'avère tout à fait autre par rapport à la manière dont nous sommes accoutumés à les considérer, au moins pour deux raisons. 1) Boulainvilliers ne reprend pas la coupure entre le religieux, en tant que domaine d'une éthique rigoureusement privée, et la morale, en tant qu'espace de pertinence du droit et de l'État; il cherche plutôt à penser la capacité du discours religieux d'être aussi un discours sur le droit et sur l'organisation politique du social, échappant à la désactivation, voire à la « démoralisation » de la théologie qui s'impose avec l'avènement de la science politique. 2) Comme le souligne Foucault en 1975<sup>7</sup>, l'intérêt de Boulainvilliers pour l'Islam d'une part, et pour la race d'autre part, n'est pas susceptible d'être lu dans les cadres de ce qui sera au 19<sup>e</sup> siècle l'appareil critique de l'orientalisme et du racisme, dont la structure agit encore dans certains discours contemporains sur l'Islam, sur le Moyen-Orient et sur les processus migratoires.

Ce n'est qu'au 19<sup>e</sup> siècle, en effet, que le concept de nation ratifie l'alliance entre la théologie politique qui soutient les savoirs

---

raisonnable, surtout si l'on compare l'*Esprit* à sa *Vie de Mahomed* : voir Roberto Festa, « An Eighteenth-Century Interpretation of the *Ethica* : Henry de Boulainvilliers's "Essai de métaphysique" », dans *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies on the "Traité des Trois Imposteurs"*, dir. Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert, R. H. Popkin, London, Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 307-332. Sur l'influence de Spinoza dans les Lumières voir l'ouvrage fondamental de Paul Vernière, *Spinoza et la pensée Française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

7. Voir Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Seuil, 1997.

sur l'État à l'âge classique<sup>8</sup> – de Hobbes à Locke, de Rousseau à Sieyès – et le dispositif biopolitique de la race au sein des sciences humaines<sup>9</sup>. Ce que je suggérerai ici est qu'il nous faut nous défaire de ces deux modèles herméneutiques modernes – et notamment dix-neuviémistes – si nous voulons avoir une chance de comprendre notre présent et, peut-être, notre avenir. En particulier, me semble-t-il, nous sommes urgemment appelés à repenser sur d'autres bases le potentiel politique de l'expérience religieuse, ce que le multiculturalisme libéral se démontre de plus en plus incapable de faire. Boulainvilliers, qui pense son siècle et son destin en dehors de ces coordonnées, nous aidera peut-être à remplir cette tâche.

## Un nouveau regard sur l'Islam

La *Vie de Mahomed* s'inscrit dans un plus vaste mouvement de démenti des représentations de l'Islam comme religion féroce et sauvage, qui avaient dominé la scène culturelle depuis le 16<sup>e</sup> siècle. Bayle, dans son *Dictionnaire*, est un des premiers à rejeter ces thèses, pendant que les philosophes et les voyageurs entreprennent d'étudier le Coran et la culture de Turcs Ottomans. C'est ici que commence à prendre figure ce que Said appelle l'*Orientalisme*, qui entre l'âge classique et l'âge moderne produit tout un corpus de connaissances sur l'Orient<sup>10</sup>. Boulainvilliers, néanmoins, conduit une bataille à la fois religieuse et politique extrêmement originale quand il écrit sa biographie du prophète. Et s'il est vrai qu'il s'appuie sur des sources secondaires et parfois erronées, le chemin qu'il ouvre sera fondamental, par exemple, pour Montesquieu – bien qu'il dise du comte « qu'il avait plus d'esprit que de lumières, plus

---

8. Voir Victoria Kahn, « Political Theology and Liberal Culture : Strauss, Schmitt, Spinoza, and Arendt », dans *Political Theology and Early Modernity*, dir. Graham Hammil et Julia Reinhard Lupton, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2012, p. 23-47.

9. Voir Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988.

10. Voir Edward Said, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 2003.

de lumières que de savoir<sup>11</sup> » – ou pour Rousseau. C'est en fait le grand instituteur que Boulainvilliers reconnaît chez Mahomet, qu'il soustrait à l'opinion courante le dépeignant comme un « imposteur si grossier et si barbare », tout en faisant jouer l'Islam contre le Christianisme et contre les abus qu'il aurait habilités. Il s'agit donc là aussi d'une contre-histoire, de même que Michel Foucault, dans son cours au Collège de France de 1975-1976, définit le champ historique défendu par la réaction nobiliaire dont Boulainvilliers fait partie comme un récit capable de mettre en place une autre vérité, une différente généalogie.

Il y a dans ce singulier exemple d'hétérodoxie deux thèses fondamentales que je voudrais mettre en exergue. La première est l'idée que la foi des Musulmans serait plus en accord avec les préceptes de la raison et plus favorable aux progrès des Lumières, parce qu'il n'y aurait rien en elle qui ne soit vrai<sup>12</sup>. Ce qui conduit Boulainvilliers à une lecture déiste de la théologie islamique par opposition au Christianisme, en la fondant sur la séparation de Dieu et du monde et en rejetant la doctrine de l'incarnation. « On pourra juger par-là, écrit Boulainvilliers, des fondements sur lesquels Mahomet a établi un système de Religion, non seulement propre aux lumières de ses compatriotes, convenable à leurs sentiments et aux mœurs dominantes du pays ; mais encore tellement proportionné aux idées communes du genre humain, qu'il a entraîné plus de la moitié des hommes dans ses opinions, en moins de quarante années<sup>13</sup>. » Sous ce rapport, Boulainvilliers peut parler de Mahomet non seulement comme d'un véritable philosophe mais comme d'un agent de la Providence qui parvint à « porter la connaissance de l'unité de Dieu depuis l'Inde jusqu'à l'Espagne, et y détruire tout autre culte que le sien. Effets prodigieux ! et qui se rapportent mal à l'idée que l'on nous donne du

---

11. Charles Louis de Montesquieu, *L'Esprit des lois, Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1949, vol. 2, p. 891.

12. C'est pourquoi Boulainvilliers finit par critiquer Mahomet pour avoir reconnu la légitimité du Christ. Pour une reconstruction de cette opération, notamment à propos du statut de vérité de l'Islam, voir Diego Venturino, « Un prophète "philosophe" ? Une *Vie de Mahomed* à l'aube des Lumières », *Dix-huitième siècle*, Paris, La Découverte, n° 24, 1992, p. 321-331.

13. Henri de Boulainvilliers, *La Vie de Mahomed*, Londres, 1730, p. 132-133.

même Mahomet » (VM, p. 165). L'esprit de l'Islam, avec ses « lois oubliées depuis plusieurs siècles » (VM, p. 195) se révélerait donc plus proche de Dieu, étant le témoignage d'un exercice de raison que les Européens auraient perdu.

### **Le discours théologico-politique**

La seconde thèse que je veux évoquer, c'est la conviction que l'entreprise d'institution menée à son terme par Mahomet lui a permis de contenir l'émergence du pouvoir absolu. Boulainvilliers décrit le gouvernement islamique, qu'il apparente à celui des Juifs, de la manière suivante : « Nous voyons une imitation et une uniformité entière entre le gouvernement des Hébreux et celui des Arabes : exclusion de rois, ou de chefs absolus, capables de soumettre la liberté des autres hommes ; pouvoir paternel des chefs de famille, qui se gouvernaient indépendamment les uns des autres ; délibérations communes, ou des tribus particulières, ou de toutes ensemble selon les besoins publics ; persuasions égales chez l'un et l'autre peuple que Dieu leur avait accordé une protection particulière en faveur de leurs pères » (VM, p. 30-31). L'Islam fonctionnerait comme un appareil constitutionnel d'assurance de la liberté du peuple, qui se fonde premièrement sur une forme de chefferie inconciliable avec le pouvoir irrésistible et juridiquement codifié de la royauté moderne ; deuxièmement, sur un tissu social fait de tribus et de familles, non d'individus ; troisièmement, sur un système de délibération en commun ; enfin, sur un pacte avec Dieu incommensurable au pacte souverain du jusnaturalisme. Ce dernier point, me semble-t-il, est inséparable de la nature intimement rationnelle de l'Islam, puisqu'un tel pacte s'établit dans un ordre de la justice qui anéantit le discours sur l'origine divine du pouvoir, en y subordonnant les fonctions du gouvernement : « Il a [...] établi l'unité de Dieu, comme la base de toute vérité dans la religion ; la nécessité de l'aimer, d'obéir à ses lois, qui ne consistent qu'à faire un bon usage de la raison qu'il nous a donnée » (VM, p. 224). On a affaire à une dimension du politique qui en Europe aurait disparu, dans la mesure où l'Église s'est mise au service des monarchies, de leur capacité de concentration du pouvoir et d'érosion de l'ancienne architecture sociale. C'est pourquoi la vie



du prophète s'impose comme une critique du christianisme qui « n'est point directe » mais plutôt « ironique ». C'est à ce niveau-là que la figure de Mahomet doit être comprise. S'il est vrai que Boulainvilliers construit cette figure par opposition à Moïse, il est toutefois inévitable de comparer son Mahomet au Législateur de Rousseau, dont l'inspiration mosaïque est évidente<sup>14</sup> : loin de tromper son peuple, il travaille à sa constitution pour « changer le cœur et l'esprit de tous les hommes, les enlever à eux-mêmes, à leurs habitudes, à leurs préjugés, aux connaissances dans lesquelles ils avoient été nourris, et où ils avoient vieillis » (VM, p. 227). Ce qui fait de Mahomet « un homme exceptionnel dans l'État<sup>15</sup> » est d'ailleurs la conjoncture céleste qui a vu sa naissance, et que l'astrologue Boulainvilliers retrace avec précision<sup>16</sup>.

### Repolitiser la société

Dans sa confrontation avec l'Islam, me semble-t-il, Boulainvilliers déplace significativement le dispositif théologico-politique de la tolérance, colonisé par les appareils étatiques modernes et fonctionnant comme un facteur de décrochage du politique et du social. La capacité « ironique » de Mahomet serait en fait de débrouiller la triple coalition – que nous retrouverons dans ses recherches historiques – entre la théologie chrétienne, la romanisation et l'absolutisme :

Ce Mahomet est celui duquel Dieu [...] a voulu se servir. Premièrement, pour faire périr, et pour confondre les mauvais chrétiens de l'Orient, qui désolaient la religion par leurs disputes, et leurs animosités réciproques [...]. Secondement, pour renverser tous les trophés des Romains et des Grecs ; abolir leur gloire [...] pour leur ôter aussi la possession de ces lieux consacrés par le séjour du Messie, par ses prédications, et par ses miracles : desquels ils abusaient pour fomenter des dévotions puérides, et pour détruire le véritable esprit de la religion. Troisièmement, pour soumettre les Persans, leur enlever les honneurs

14. Voir Bruno Karsenti, *Moïse et l'idée de peuple. La vérité historique selon Freud*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

15. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique*, dans *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, 2012, V, p. 507.

16. Voir Fabrizio Frigerio, « Une source méconnue de la *Vie de Mahomed* du comte de Boulainvilliers », *Studi Settecenteschi*, Napoli, Bibliopolis, n° 21, 2001, p. 35-41.

qu'ils possédaient depuis tant de siècles, et les punir des misères qu'ils avaient autrefois causées aux victimes de leur ambition. [VM, p. 164-165]

Il ne s'agit pas de penser un réseau de relations neutres et dépolitisées – ce que Koselleck voit dans le concept de *République des Lettres*, forme essentielle autant de l'absolutisme que de la démocratie<sup>17</sup> – mais plutôt de tenir ensemble, à travers le dialogue avec cet *autre* qui est l'Orient musulman, le plan du droit et celui de la guerre, que la science politique travaillait à séparer. La guerre, bien entendu, non pas comme dimension de pure violence, mais comme affrontement agonal entre sujets, voire comme pratique commune d'un lien social qui ne peut pas faire l'objet d'une autorisation formelle, d'une projection abstraite, mais qui se donne sans cesse comme quelque chose qu'il faut remémorer et réactiver : « Il est bien certain que l'obéissance passive pratiquée soit par religion, soit par crainte, étouffe la voix des malheureux ; [...] elle les livre d'autant plus à l'injustice, qu'elle arrête leurs plaintes, ou les rend inutiles<sup>18</sup>. » Ce n'est donc pas simplement la défense de l'honneur militaire de la noblesse qui joue ici<sup>19</sup>, mais la possibilité de concevoir le politique comme un lieu de libertés, de différences et de résistances que les processus de centralisation étatique avaient de plus en plus neutralisées<sup>20</sup>. Cela rend compte à mon avis du rapprochement progressif de Boulainvilliers de la pensée de Spinoza, qu'il avait tout d'abord contesté<sup>21</sup>. Spinoza délégitime en fait le concept de souveraineté sous-jacent à la construction de l'État en tant que

---

17. Voir Reinhart Koselleck, *Le Règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.

18. Henri de Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France que l'on nomme états généraux*, Londres, 1753, III, p. 159.

19. Voir Frédérique Leferme-Falguières, « La noblesse de cour aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. De la définition à l'autoreprésentation d'une élite », *Hypothèses*, 2001/1 (n° 4), p. 87-98.

20. Voir Helga Gahyva, « De Boulainvilliers a Tocqueville : da liberdade como defesa de privilégios à liberdade como defesa de diferenças », *Sociologias*, Porto Alegre, n° 31, 2012, p. 168-190.

21. Sur la spécificité du spinozisme de Boulainvilliers, voir Jean Deprun, « Boulainvilliers et Spinoza », dans *Spinoza au 18<sup>e</sup> siècle*, dir. Olivier Bloch, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, p. 29-32 ; Miguel Benítez, « Un spinozisme suspect : à propos du Dieu de Boulainvilliers », *Dix-huitième siècle*, Paris, La Découverte, n° 24, 1992, p. 17-28 ; Stefano Brogi, *Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1993, p. 137-214.

*persona ficta*, qui transcende les sujets et agit à leur place. Pour lui, au contraire, il s'agit de penser la puissance constituante d'une multitude qui doit être gouvernée mais qui ne peut pas pour autant être dénouée. C'est pourquoi il refuse de penser la société à travers le contrat<sup>22</sup> : le chef ne peut pas être un représentant auquel des individus épars auraient confié leurs droits naturels (au moins si l'on conçoit la représentation comme le fait Hobbes, pour lequel le souverain produit artificiellement une société qui n'existe pas avant la représentation elle-même), mais le magistrat chargé d'organiser la complexité intrinsèque du peuple<sup>23</sup>. Une telle prise de distance se fonde chez Spinoza sur une théologie politique autre, qu'il retrouve dans la constitution mosaïque – où le pacte avec Dieu implique une liberté dont on ne peut jouir que par une capacité d'imagination en commun – et qui se révèle irréductible à celle dont il déconstruit la logique dans son *Traité théologico-politique*<sup>24</sup>. Boulainvilliers me semble récupérer cette perspective quand il décrit la société islamique à travers une analyse – telle que Spinoza l'avait élaborée – de la force politique du religieux, enracinée dans « l'imagination des sens impétueux » (VM, p. 169).

## De la liberté aux libertés

Si l'on se focalise maintenant sur la seconde série de textes que je veux brièvement examiner, on comprend pourquoi une comparaison avec la *Vie de Mahomed* peut être féconde. La représentation

22. Voir Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006 ; Filippo del Lucchese, « Democracy, "Multitudo" and the Third Kind of Knowledge in Spinoza », *European Journal of Political Theory*, London, Sage, n° 8, 2009, p. 339-363.

23. Il s'agit chez Spinoza de donner une articulation concrète à ce qu'il appelle « liberté commune », qui ne passe pas par le consensus abstrait des volontés mais par la recherche de la meilleure forme de gouvernement (*optimum imperium*) – une interrogation que le dispositif de la souveraineté met complètement à l'écart : voir Fiorella Isola, « Governo e bene comune nel *Tractatus Politicus* », dans *Spinoza : la potenza del comune*, dir. Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli, Stefano Visentin, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms Verlag, 2012, p. 177-187.

24. Voir Peter Gratton, *The State of Sovereignty. Lessons from the Political Fictions of Modernity*, Albany, State University of New York Press, 2012, p. 8-17.

du grand prophète agit chez Boulainvilliers, nous l'avons vu, à la fois contre l'Église de son temps et contre le régime absolutiste. Or, dans ses ouvrages historiographiques, l'auteur porte un autre type d'attaque contre le système royal, et il le fait encore une fois par l'ouverture d'un champ historique autre, celui de la guerre des races, qui s'était diffusé tout au long du 17<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup> comme un contre-discours qui, pour le dire avec Clastres, mobilisait « la société contre l'État<sup>26</sup> ». Comme Foucault l'a bien montré, il s'agissait de délégitimer les savoirs juridiques, fiscaux et bureaucratiques du roi sur l'État – le juge, le greffier, l'intendant – en travaillant à la fois sur deux terrains : d'une part celui de la guerre et de la conquête, qui démystifie le cadre des droits du souverain en lui substituant un genre tout à fait différent de droit ; d'autre part le terrain d'une histoire que j'appellerais avec Brunner<sup>27</sup> « constitutionnelle », qui rouvre les archives de l'État pour en localiser les points de rupture. Je ne vais pas m'attarder sur la « thèse nobiliaire » chez Boulainvilliers, très bien connue grâce à l'analyse foucauldienne. Je me borne à rappeler que dans *l'État de la France*, mémoire produit pour le Duc de Bourgogne<sup>28</sup> sur invitation du roi, l'auteur retrace l'origine de la noblesse française à partir d'une lutte de races. La conquête des Gaules de la part des Francs serait en fait pour Boulainvilliers le moment auroral de l'aristocratie, ce qui permet de désactiver toute généalogie qui justifie l'établissement de l'État de façon linéaire : au contraire, il faut désensabler les relations de domination qui ont

---

25. Voir Jean-François Jacouty, « Une contribution à la pensée aristocratique des Lumières. La théorie des lois politiques de la monarchie française de Pauline de Lézardière », *Revue française d'histoire des idées politiques*, Paris, L'Harmattan, n° 17, 2003, p. 3-47.

26. Pour Clastres, une certaine constellation de la guerre et de la chefferie dans les sociétés précolombiennes configure une résistance originaire à l'émergence de l'État, tel que nous l'avons connu à partir de la modernité (voir Pierre Clastres, *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit, 1974).

27. Pour une critique du concept moderne de « constitution », voir Otto Bruner, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968. Sur la position de Boulainvilliers dans le milieu du constitutionnalisme aristocratique, voir Harold A. Ellis, *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1988, p. 121-143.

28. Un autre fier ennemi du Roi Soleil, l'archevêque de Cambrai Fénelon, écrit ses *Aventures de Télémaque* pour le Duc de Bourgogne dont il est précepteur.

déterminé les hiérarchies du pouvoir mais qui ont été cachées ou altérées. Un second acte de force, opéré par Clovis dans le célèbre épisode du vase de Soissons, aurait en fait engendré ensuite un autre type d'assujettissement, celui de la « nation » germanique au système monarchique et à ses technologies : le droit de guerre serait alors devenu la forme permanente du droit civil, dans la mesure où le chef monopolise pour jamais la violence légitime. C'est pourquoi il ne faut pas simplement réagir du côté du droit<sup>29</sup>, mais reconduire le droit à un rapport belliqueux qui doit resurgir des codes de la jurisprudence, avec un appel aux armes qui sera repris, approprié et resémantisé tout au long du 18<sup>e</sup> siècle, jusqu'à la Révolution et à la Restauration.

### Entre islamisme et féodalité

Ce qui est intéressant dans cette parabole historique ce sont pour nous deux choses. En premier lieu, l'effet de juridicisation du pouvoir produit par la monarchie et par sa classe de techniciens est pour Boulainvilliers un effet de romanisation de l'État – le droit romain et l'Église étant à la base de cette domination sans armée. Le cas de Pépin est éloquent : « Il vint à bout de l'imagination du peuple par le moyen du clergé, [...] il vint même à bout de soulager sa propre conscience et de rendre son usurpation juste dans son estime par le moyen de l'approbation du Pape et des Prélats ; il ne restait qu'à faire penser aux François qu'ils étaient encore libres<sup>30</sup>. » En second lieu, Boulainvilliers voit dans le système féodal originaire des espaces concrets d'action politique qui non seulement faisaient du roi le *primus inter pares* de la noblesse, mais qui étaient aussi une garantie de liberté, de justice et de droits communs pour le peuple. « Chef d'œuvre de l'esprit humain », la constitution féodale

---

29. Notamment si par « droit » on n'entend pas ce que Boulainvilliers appelle « les principes du droit commun à la nation » – qui selon Furet remonte à une tradition éthique plutôt que juridique – mais le droit naturel. Sur cet enjeu, voir François Furet et Mona Ozouf, « Deux légitimations historiques de la société française au 18<sup>e</sup> siècle : Mably et Boulainvilliers », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Paris, EHESS, n° 3, 1979, p. 438-450 ; Péter Balázs, « Philosophie et histoire dans l'œuvre du marquis d'Argenson », *Dix-huitième siècle*, Paris, La Découverte, n° 42, 2010, p. 561-579.

30. Henri de Boulainvilliers, *État de la France*, Londres, 1737, I, p. 351-352.

tiendrait à « des règles inviolables et réciproques entre les supérieurs et les inférieurs, fondées sur l'équité, la foi, et la convention » (APF, IV, p. 127). C'est pourquoi « le peuple jouissait d'une liberté effective dans le choix personnel de ces Rois<sup>31</sup> ». L'État administratif et centralisé, avec son projet d'expropriation des droits féodaux – dans un sens qui me semble déjà marxien – aurait déraciné un tel ordre, travaillant en même temps à une véritable production et fidélisation du Tiers État (notamment à travers l'affranchissement du servage et l'émancipation urbaine), comme classe de sujets égaux capable de marginaliser l'aristocratie d'un point de vue politique, financier et militaire<sup>32</sup>. En outre, le pouvoir royal aurait légitimé son usurpation par la loi salique sur la succession héréditaire, que Boulainvilliers démystifie résolument<sup>33</sup>.

Dans ce cadre, les observations développées dans la *Vie de Mahomed* peuvent être croisées avec la perspective du généalogiste. Ce que Boulainvilliers accomplit c'est en fait, me semble-t-il, un nouveau soudage tactique entre le théologique et le politique, avec leurs adversaires et leurs miroirs : à l'alliance entre christianisation et romanisation du pouvoir, il oppose une alliance paradoxale entre islamisation et féodalisation. L'Islam agit, en d'autres termes, comme la mise en question de la théologie politique des modernes, et devient non pas une machine de pacification et de dépolitisation, mais une machine de guerre capable de bouleverser des configurations cristallisées. Le discours de la tolérance se trouve alors, nous l'avons dit, délocalisé et retourné contre celui du droit public et de l'État.

## Conclusions

Foucault le dit à plusieurs reprises, la race n'est pas chez Boulainvilliers un appareil de normalisation de la vie, tel qu'elle le

---

31. Henri de Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France*, La Haye-Amsterdam, 1727, I, p. 27.

32. Tocqueville s'en prendra aux mêmes démarches administratives et fiscales dans *L'Ancien Régime et la Révolution*.

33. Voir Olivier Tholozan, *Henri de Boulainvilliers. L'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1999, p. 132-129.

sera à l'époque libérale. En outre, le problème historico-politique de la guerre des nations tient à une interrogation plus large, celle du « despotisme oriental<sup>34</sup> », qui voit s'affronter une série hétérogène de positions philosophiques. Dans le cas de Boulainvilliers, plus radicalement que dans celui de Bayle et de Voltaire, le modèle de l'Orient tyrannique est rejeté au profit d'une représentation spéculaire de l'Occident chrétien et absolutiste. Il disqualifie ainsi tout une archive qui fera l'objet de la critique au cours du 18<sup>e</sup> siècle : il suffit de rappeler qu'en 1721, lorsque le comte travaille à la *Vie de Mahomed*, Montesquieu publie ses *Lettres Persanes*, point culminant d'une réhabilitation complexe et ambiguë de l'Orient où, bien que l'auteur associe encore le culte mahométan au despotisme, le regard du Persan permet à la fiction d'opérer une critique singulière des institutions françaises<sup>35</sup>.

La question que je voudrais poser est alors la suivante : s'il est vrai que la « thèse nobiliaire » ne peut pas être comprise à la lumière du paradigme raciste des deux derniers siècles – comme l'a fait par exemple Lukács – pouvons-nous être sûrs que celui-ci soit encore pertinent pour comprendre les crises de notre époque ? De surcroît, la vieille coalition du dispositif théologique et du dispositif politique est-elle encore capable de nous donner des outils interprétatifs adéquats et des solutions concrètes ? Peut-être faudrait-il plutôt recueillir la leçon de Boulainvilliers (certes, d'une manière

---

34. Voir Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Paris, Seuil, 1979.

35. Paul Hazard souligne un changement radical dans la représentation de l'Orient entre la fin du 17<sup>e</sup> et le début du 18<sup>e</sup> siècle : loin d'être un modèle de violence et de barbarie – comme l'avait été l'Arabe mahométan au moins jusqu'aux réévaluations de Bayle, de Chardin, de Galland ou d'Ockley – l'Égyptien, le Turc et surtout le Persan deviennent pour les philosophes un exemple de sagesse, de rationalité et de liberté, en mesure de remettre en question les mœurs dégénérées des Européens (voir Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 2015 [1935], p. 24-29). Si Sade se sert encore de cette représentation du Persan dans son conte *Les Harangueurs provençaux*, où l'appareil étatique de Louis XIV est ridiculisé, à l'aube de la Révolution le monde islamique sera toutefois de nouveau au centre de la méfiance des Lumières, par exemple avec Cloots ou Volney (voir Diego Venturino, « Imposteur ou Législateur ? Le Mahomet des Lumières (vers 1750-1789) », dans *Religions en transition dans la seconde moitié du 18<sup>e</sup> siècle*, dir. Louis Châtellier, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 243-262).

tout à fait nouvelle) afin de repenser ces dispositifs en dehors du fantasme de l'État, en redécouvrant un horizon qui nous permette de pratiquer des libertés, des droits, des résistances, des lieux de négociation, des normes et des tolérances au pluriel dans l'espace européen et global.

\* \* \*

Je n'ai pas pu m'empêcher de me demander, au lendemain du 13 novembre 2015, si le cadre autour duquel j'avais construit cet article n'était pas devenu dramatiquement obsolète. Avec les attentats à *Charlie Hebdo* la violence du terrorisme, bien qu'insupportable, s'était concentrée sur un appareil symbolique circonscrit, dont l'exceptionnalité l'avait rendue plus facilement conceptualisable et exorcisable. Maintenant cette violence a abandonné la surface des symboles pour toucher à quelque chose de plus profond, de plus réel, tout en pénétrant dans la régularité de nos vies. Après de longues réflexions – autant solitaires que partagées – j'ai conclu que non, *Charlie Hebdo* n'appartient pas à un passé inactuel, mais à notre présent le plus vif. Puisque les massacres du 13 novembre – dont le Bataclan est devenu à son tour l'emblème – nous ont démontré qu'un entier système de vie et une entière façon d'organiser l'existence font l'objet d'une déclaration de guerre. Il suffit de prêter attention à la propagande sanglante et spectaculaire de l'EI pour y reconnaître un refus régressif (souvent caricatural) de l'ennemi impérialiste – jusqu'aux habitudes, aux corps, aux désirs, aux loisirs.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'horreur soit tout simplement réductible à une question de haine ou de monstruosité, comme l'opinion nationaliste et raciste voudrait bien nous le faire croire ; qu'il n'y ait pas des questions plus complexes à saisir, à partir de notre histoire coloniale et postcoloniale, de nos relations géopolitiques, des conditions matérielles du capitalisme contemporain, des tensions socio-culturelles qui croisent les espaces métropolitains globaux et leurs périphéries en expansion. Ce n'est donc pas d'un eurocentrisme de la culture que je parle. Mais tout cela ne veut pas dire non plus que ce système d'existence et ce style de vie soient réels, ni qu'ils soient quelque chose d'univoque



et d'inéluctable, tels que le Jihadisme s'efforce de les représenter non seulement aux yeux de la communauté islamique – pourvu qu'il y en ait une et qu'elle soit à son tour compacte, ce qui n'est pas le cas – mais premièrement à nos propres yeux. En nous pressant de nous choisir un ennemi et de lui opposer une force égale et contraire, la terreur ne cherche au fond qu'à nous imposer de manière acritique les mêmes valeurs fictives et les mêmes dispositifs normalisateurs que l'archipel capitaliste n'a jamais cessé de coloniser, que les nouveaux nationalismes ne cessent jamais de nous proposer, et que nous ne cessons pourtant jamais – de façon plus ou moins consciente – de désactiver, de déplacer ou de contaminer. Le terrorisme est un laboratoire d'égouttage idéologique du champ social, qui vise à simplifier et à concentrer les énergies auxquelles il répond. Maintenant plus que jamais on ne doit pas s'abandonner, nous Européens, à cette double attaque, qui se fonde sur un appel paradoxalement conjoint à retrouver en nous notre prétendue vérité, à faire rejaillir notre prétendue identité, pour la mettre au service de la guerre.

Le but de cette modeste contribution n'est que d'encourager le lecteur à ne pas renoncer à une posture archéologique qui revitalise ce que Foucault appelait « le couplage des connaissances érudites et des mémoires locales<sup>36</sup> ». Il s'agissait en effet de montrer, à travers Boulainvilliers, qu'il n'y a jamais eu une seule modernité, qu'un réseau extrêmement stratifié d'alternatives et de résistances a toujours été en place et continue de s'épanouir. Un autre exemple aurait pu être, au 18<sup>e</sup> siècle, la prolifération de l'apologétique chrétienne – et notamment féminine, au sein de la Querelle des femmes – contre le discours des Lumières. Pour ma part, une telle opération ne remonte à aucune exigence d'auto-absolution face au Daesh, comme si l'on leur disait : « Vous avez raison de faire la guerre à l'Occident, mais ce n'est pas nous votre ennemi, ce n'est pas en notre nom qu'on vous contre-attaquera. » Ce serait encore céder au mécanisme pervers d'intériorisation/extériorisation de l'ennemi, à la tentation de la totalité, courant le risque d'une légitimation indirecte (puisqu' déresponsabilisée) de la terreur. Au contraire, il faut avoir le courage de se mettre en jeu dans la lutte

---

36. Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », p. 9.

au Jihadisme, sans pourtant que cette lutte soit monopolisée par une narration unitaire, donc impersonnelle et anonyme : l'État, la nation, l'Occident, la civilisation, la liberté. Il est question de ne pas oublier que combattre le terrorisme n'implique pas d'identification au discours qui nous est raconté comme dominant, c'est-à-dire à un arsenal culturel stéréotypé qui n'a jamais existé de façon intégrale, qui n'a jamais su ordonner complètement nos vies, et que le Jihadisme contribue largement à stéréotyper davantage. Il faut échapper à ce faux carrefour. Et il est par conséquent de plus en plus nécessaire de défendre avec toutes nos forces une éthique du désir, de la jouissance et de la vie en commun qui se dérobe à cette injonction ambivalente et spéculaire, à la fois néolibérale et antimoderniste. Il s'agit d'envisager une guerre au terrorisme qui ne se donne pas sous la forme de la *war on terror* que nous connaissons bien.

Lorenzo RUSTIGHI  
*Université de Padoue*

# TABLE DES MATIÈRES

## I. SE RETIRER DU MONDE

Bernard BEUGNOT	
<i>Préface</i> .....	5
Hélène CUSSAC, Odile PAUCHET-RICHARD	
<i>Avant-propos</i> .....	11
<b>Culture et contre-culture de la retraite</b>	
Francesca PISELLI	
<i>La retraite au fil des mots</i> .....	27
Didier MASSEAU	
<i>L'idée et la pratique de la retraite dans le combat antiphilosophique</i> .....	41
Alexandra ROGER	
<i>Les retraites monastiques subies en France au 18<sup>e</sup> siècle : traitement littéraire et réalité du phénomène</i> .....	57
Nicolas BRUCKER	
<i>Retraite et dévotion dans les romans monastiques de Michel-Ange Marin</i> .....	73
Huguette KRIEF	
<i>Solitude féminine et femmes moralistes au siècle des Lumières</i> .....	89
Jean-Noël PASCAL	
<i>Du cabinet du sage à la chaumière des amants : variations poétiques sur la retraite (1760-1810)</i> .....	103
Anne-France GRENON	
<i>De l'œuvre à la correspondance, de la correspondance à l'œuvre : l'expérience de la retraite chez Rousseau</i> .....	121

Pierre CHARTIER

*Denis Diderot : les retraites du Philosophe*..... 135**Topographie de la retraite**

Claire OLLAGNIER

*La petite maison ou la concrétisation de l'idéal de la retraite* ..... 149

Sophie LEFAY

*Ermitages et ermites de jardin*..... 167

Geneviève CAMMAGRE

*Ruines et retraite, de Diderot à Volney*..... 181

Martial POIRSON

*Partie de campagne : la retraite rurale dans l'œuvre de Louis-Sébastien Mercier*..... 197

Fabrice MOULIN

*Citadelle assiégée, citadelle assaillie.**Architectures et écritures de la retraite dans le roman sadien* ..... 215

Audrey MIRLO

*L'idéal de la retraite partagée dans quelques fictions françaises du 18<sup>e</sup> siècle*..... 229**De l'expérience à l'utopie**

Jean-Michel RACAULT

*Retraite robinsoniennes. Sécession, solitude et rédemption  
chez Leguat, Defoe et Longueville*..... 245

Benjamin HOFFMANN

*Bâtir des châteaux en Amérique : utopie et retraite  
dans les Lettres écrites des rives de l'Ohio (1792)*..... 261

Guilhem FARRUGIA

*La dernière retraite de Jean-Jacques*..... 275

Gabriel THIBAUT D'ESSONNES

*Une retraite au 18<sup>e</sup> siècle. Bernardin de Saint-Pierre et la maison d'Essonnes*..... 293

Paul PELCKMANS

*Du désert d'Alceste aux délices de la retraite partagée.**À propos de quelques dénouements de Philippe Néricault Destouches* ..... 307

Ingrid RIOCREUX <i>De la retraite comme fuite du monde à la retraite comme être au monde chez Chamfort.....</i>	323
--	-----

## Grand entretien

Amandine BEYER <i>ou la musique comme réincarnation.....</i>	337
--	-----

## II. VARIA

Michel DELON <i>Jean Fabre quarante ans plus tard.....</i>	347
---	-----

### Les attentats contre « Charlie Hebdo » au prisme des Lumières

Jean-Pierre SCHANDELER <i>Crises aiguës, pensée magique, Lumières actives.....</i>	357
---	-----

Lorenzo RUSTIGHI <i>Pour une théologie politique du contemporain : la perspective de Boulainvilliers.....</i>	369
--	-----

### Littérature

Isabelle TREMBLAY <i>La fiction des romancières des Lumières ou l'art de la contestation.....</i>	387
--	-----

Justine MANGEANT <i>Mise en scène et mise en page : enjeux de l'écriture didascalique dans les tragédies de Voltaire.....</i>	405
--	-----

Jean-François PERRIN <i>Procès de l'artiste en monstre sacré : le crime, la rumeur et la fable au miroir de Rousseau juge de Jean-Jacques.....</i>	423
---	-----

Vincenzo DE SANTIS <i>Trois drames méconnus du tournant des Lumières : notes sur le théâtre de Bernardin de Saint-Pierre.....</i>	441
--	-----

### Histoire des idées

Monique DELHOUME-SANCLAUD <i>Jean-François Marmontel, intermédiaire culturel entre la France et la Suède?.....</i>	461
---	-----

Virginie YVERNAULT

*La femme adultère au tribunal de l'opinion : l'affaire Kornmann.*

*Genre et culture politique à la veille de la Révolution*..... 481

Yves CITTON

*Turgot, poéticien et théoricien de l'invention :*

*économie des discours et discours de l'économie*..... 499

Patrick GRAILLE et Andrew CURRAN

*Un apologiste abolitionniste : l'abbé Bergier et les nègres de 1767 à 1789*..... 517

Melanie SLAVIERO

« *Madame de Verte-Allure politique!* » *D'une voix féminine dans*

*L'Étoile du matin, journal révolutionnaire de Pierre-Édouard Lémontey*..... 533

Michèle KAHAN

*Tolérance et philosophie sociale dans l'œuvre de Lequinio (1755-1814)*..... 551

### **Histoire de l'art**

Élise URBAIN

*Le goût pour le négligé dans le portrait français du 18<sup>e</sup> siècle*..... 569

### **Histoire**

Jan SYNOWIECKI

*Écrire l'histoire de la Guerre de Cent Ans au 18<sup>e</sup> siècle :*

*les travaux historiques de Denis-François Secousse*..... 587

### **Inédit**

Nicholas CRONK

*La correspondance entre Voltaire et le duc d'Uzès :*

*compléments à l'édition Besterman*..... 607

## **NOTES DE LECTURE**

Sous la direction de Gérard LAUDIN

Éditions de textes..... 633

Revue..... 659

Histoire des idées.....	663
Histoire.....	715
Histoire des sciences.....	723
Littératures.....	725
Arts.....	730
Index.....	735

Par : BÉNÉDICTE ABRAHAM, CHRISTIAN ALBERTAN, SYLVIANE ALBERTAN-COPPOLA, BRANKO ALEKSIĆ, ROXANE ARGYROPOULOS, JEAN BART, JEAN BOISSIÈRE, ISABELLE BOUR, GUIDO BRAUN, DENIS DE CASABIANCA, TRISTAN COIGNARD, HÉLÈNE CUSSAC, LUIGI DELIA, MICHEL DELON, MICHEL DUBUIS, COLAS DUFLO, ÉDITH FLAMARION, ANNIE GEFFROY, GIANLUIGI GOGGI, JACQUES GUILHAUMOU, PIERRE HARTMANN, MARC HERSANT, ULRIKE KRAMPL, GÉRARD LAUDIN, SOPHIE LEFAY, RUDY LE MENTHÉOUR, SYLVIE LE MOËL, MARINA LEONI, FLORENCE MAGNOT-OGILVY, DIDIER MASSEAU, CLAUDE MICHAUD, JEAN MONDOT, RAYMONDE MONNIER, FABRICE MOULIN, FRANÇOIS MOUREAU, JEAN-NOËL PASCAL, ADRIEN PASCHOUD, PAUL PELCKMANS, MARIE-EMMANUELLE PLAGNOL-DIÉVAL, PAULINE PUJO, CLAUDE RÉTAT, CÉCILE RÉVAUGER, ALAIN SANDRIER, JEAN-PIERRE SCHANDELER, FRANÇOIS TRÉMOLIÈRES, SLAVEN JEAN-PHILIPPE WAELTI.

Résumés (français / anglais).....	739
-----------------------------------	-----

## SE RETIRER DU MONDE

Sous la direction d'Hélène Cussac et d'Odile Richard-Pauchet

Celui qui au temps des Lumières suggère de se mettre à l'écart du monde est perçu, notamment par les philosophes, comme un marginal, un extravagant, un irrationnel. Grande époque de la sociabilité et de la critique religieuse, le 18<sup>e</sup> siècle, qui hérite de la rigueur spirituelle ayant imprégné la pensée classique, ne rompt pas avec le mouvement de la retraite, malgré les tensions qui en agitent la perception.

Pendant que les apologistes chrétiens, dont la production livresque est intense et le lectorat important, continuent de conseiller la retraite, les philosophes des Lumières luttent en effet jusque dans le roman contre l'enfermement au couvent, mais mettent en scène d'autres manières de se retirer du monde, au moins partiellement, et ne craignent pas de faire l'éloge de la solitude, que ce soit dans leur vie réelle ou dans la fiction.

Dirigé par Hélène Cussac et Odile Richard-Pauchet, préfacé par Bernard Beugnot, ce numéro de *Dix-Huitième Siècle* observe par conséquent l'héritage de l'idée de retraite léguée depuis les premiers anachorètes et devenue à la fois un *topos* littéraire et un *habitus* culturel et sociétal. Il cherche à en affiner les prolongements, les mises en cause et les innovations pour mieux faire entendre ce qui est au fondement de nos refuges contemporains : maisons de campagne, chalets, cabanes dans les arbres, yourtes, roulottes ou encore *tiny houses*!

### GRAND ENTRETIEN :

Amandine Beyer, ou la musique comme réincarnation

### VARIA

Hommage à Jean Fabre, Les attentats contre *Charlie Hebdo* au prisme des Lumières, les romancières du 18<sup>e</sup>, les didascalies dans les tragédies de Voltaire, *Rousseau, juge de Jean-Jacques*, le théâtre de Bernardin, Jean-François Marmontel et la Suède, l'affaire Kornmann, Turgot et l'invention, l'abbé Bergier et les nègres, Madame de Verte-Allure, Lequinio, le goût du négligé, la guerre de Cent ans selon Secousse et des inédits de la correspondance de Voltaire...



Hélène Cussac et Odile Richard-Pauchet,  
responsables du dossier thématique



Amandine Beyer



ISBN : 978-2-7071-9066-6

Prix TTC : 49 €