

Balzac et les Lumières matérialistes

Il ne sera question ici que du matérialisme dans l'acception philosophique du terme, et plus précisément du matérialisme des Lumières, et de son influence sur le jeune Balzac, avant la mise en œuvre effective de *La Comédie humaine*. Seules les dernières lignes tenteront d'esquisser une interprétation plus ambitieuse des ramifications matérialistes à l'œuvre dans Balzac. Ainsi déterminée, notre enquête revient, finalement, à nous concentrer sur une des « Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle », selon le titre d'un ouvrage désormais classique¹. S'agissant de Balzac, le discours dont il a une connaissance effective, celui qu'il a pratiqué et qui paraît constituer à ses yeux, comme à tant d'autres, l'achèvement de la pensée matérialiste athée, se résume à un nom, si ce n'est à un titre : le baron d'Holbach (1723-1789) et son *Bon Sens* (1772). Cette restriction, que nous allons expliquer, est en soi un élément d'appréciation décisif : si Diderot et Helvétius sont connus de Balzac, comme en témoigne le nombre des entrées de l'« index des personnes réelles » des *Œuvres* dans la Pléiade, particulièrement important en ce qui concerne Diderot, ils ne jouent pas un rôle de modèles philosophiques majeur, et surtout, on ne repère aucune mention explicite d'une des plus grandes figures du matérialisme des Lumières, des plus contestées et débattues aussi, La Mettrie. Il semble bien que, philosophiquement parlant, Balzac s'en soit tenu à ce qu'on pourrait appeler un peu abusivement, si ce n'est ironiquement, la version la plus officielle du matérialisme des Lumières : non pas donc le matérialisme volontiers frondeur et éminemment expérimental de La Mettrie, taxé d'amoralisme jusque dans les rangs des encyclopédistes ; non pas le « matérialisme enchanté » des rêveries diderotiennes encore mal connues, trop « littéraires » et incomprises² ; non pas celui d'Helvétius, qui pâtit de l'affaire *De l'Esprit* en 1758, reléguant sa rigoureuse architecture conceptuelle dans l'ombre ; mais celui, quasi « standard », si l'on peut dire, du baron d'Holbach, avec sa formulation à la fois claire et dogmatique, son ton convaincu et assuré, tels qu'ils apparaissent dans le *Système de la nature* (1770), dont *Le Bon Sens* n'est, en quelque sorte, que le *digest*.

C'est peut-être cela, déjà, qu'il faut retenir : loin de tenir compte de la complexité des discours matérialistes, successifs ou rivaux, que les Lumières ont su articuler³, le jeune Balzac, avec tous ses contemporains, se réfère à ce que la Restauration a présenté comme la quintessence et la vulgate du matérialisme athée honni, ce fossoyeur de l'Ancien Régime. Prendre pour étalon d'Holbach, c'est faire le choix, au sein des « matérialismes » existant au XVIII^e siècle, de son expression la plus radicale et offensive, favorisée par la liberté paradoxale qu'offrait la clandestinité d'Ancien Régime : il n'y a ni moule littéraire, ni complexité conceptuelle, ni dissimulation dans ce matérialisme tout entier porté par sa visée pratique de combat. Cette « philosophie claire, nette et franche⁴ » est autant l'épouvantail idéologique favori de la Restauration que le faire-valoir idéal d'une pensée en formation qui veut se mesurer aux thèses les plus radicales : candidat rêvé donc pour un esprit libre et anticonformiste, tel que celui du jeune Balzac, qui y voit l'occasion de mettre à l'épreuve ses convictions spiritualistes et ses aspirations idéologiques, non sans contorsion conceptuelle.

¹ Olivier Bloch (dir.), *Images au XIX^e siècle du matérialisme du XVIII^e siècle*, Paris, Desclée, 1979.

² Voir Elisabeth de Fontenay, *Diderot ou le matérialisme enchanté*, Paris, Grasset, 1981.

³ Pour une première approche, voir l'excellente anthologie de Jean-Claude Bourdin, *Les Matérialistes du XVIII^e siècle*, Paris, Payot, 1996.

⁴ La formule est de Diderot : « J'aime une philosophie claire, nette et franche, telle qu'elle est dans le *Système de la nature*, et plus encore dans *Le Bon Sens*. L'auteur n'est pas athée dans une page, déiste dans une autre ; sa philosophie est tout d'une pièce », voir Diderot, *Correspondance*, éd. G. Roth, Paris, Minuit, t. 10, 1963, p. 25. Pour une approche de l'œuvre du baron d'Holbach, on se reportera à Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1967 ; et à notre thèse, Alain Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach*, Paris, Champion, 2004.

Mais pourquoi *Le Bon Sens* et, plus précisément d'ailleurs, une œuvre connue sous le nom de *Bon Sens du curé Meslier* ? Tout simplement parce que c'est l'œuvre qui bénéficie de la plus grande visibilité, par le nombre d'éditions et par le succès de scandale qui les accompagne aussi bien avant qu'après la Révolution. *Le Bon Sens* était devenu une référence obligée de l'opposition à la religion établie. Taries en 1792, les éditions reprennent et se multiplient à partir de 1822. On en compte au moins six jusqu'en 1836¹. L'œuvre et le nom du curé pénètrent les milieux petits bourgeois, voire ouvriers, et les groupements républicains. Jusqu'au scandale : Pierre Rivière, le jeune criminel révélé par Michel Foucault, fait figurer parmi ses lectures « *le bon sens* du curé Meslier »². Publicité pour un titre, *Le Bon Sens*, et un patronyme, Meslier : l'un appelle l'autre, alors que pourtant les deux n'ont rien à voir. La supercherie est connue depuis longtemps : c'est au hasard d'une édition peu scrupuleuse de 1791 que l'on doit la première conjonction du *Bon Sens* et du curé Meslier³. Affaire d'amalgame en 1792, un cran plus loin : cette édition⁴, avec un sens très sûr du recyclage, juxtapose deux œuvres majeures de la production irréligieuse des Lumières, au demeurant bien connues et distinctes. *Le Bon Sens* du baron d'Holbach d'un côté, et puis de l'autre, le *Testament de Jean Meslier*, c'est-à-dire l'édition diligentée par Voltaire en 1762 du *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*. La présence du *Bon Sens* et du *Testament* au sein du même volume a porté à confusion et l'évolution des titres des éditions en témoigne : alors qu'en 1792 la formulation met à la suite les deux œuvres en attribuant au seul *Testament* un auteur (*Le Bon Sens puisé dans la nature suivi du Testament du curé Meslier*), en 1822 l'inclusion est consommée (*Le Bon Sens du curé Meslier suivi de son Testament*). Et voilà comment un lapsus éditorial devient une référence mythique du XIX^e siècle, en plein règlement de compte avec son héritage pré-révolutionnaire⁵ : Balzac y a eu indubitablement accès par les milieux de l'imprimerie qu'il côtoie dans sa jeunesse.

L'édition de 1822 (antidatée 1802⁶) a fixé l'appareil éditorial du volume pour les éditions éditions à venir. Une « préface de l'éditeur » fournit des extraits de la correspondance de Voltaire avec d'Alembert, Damilaville, d'Argental, Helvétius, d'Argence et M^{me} de Florian pendant l'année 1762 : il s'agit, selon les termes de la préface, de « piquer la curiosité et de fixer l'opinion » (p. 7). Apport essentiel puisqu'on donne à lire la manière dont Voltaire, par sa maîtrise des ressources de l'art épistolaire, a souhaité organiser la réception de l'œuvre qu'il éditait. Vient ensuite une « Vie de Jean Meslier d'après Voltaire », condensant l'« Abrégé de la vie de l'auteur » et l'« Avant-propos » de l'édition du *Testament* de 1762. Il se termine par un parallèle inédit entre Meslier et Woolston : la comparaison entre les deux ecclésiastiques dissidents tourne à l'avantage de la liberté de penser anglaise⁷. Les paratextes liminaires s'achèvent par le « Décret de la Convention Nationale sur la proposition d'ériger une statue au curé J. Meslier ». C'est alors l'enchaînement des deux œuvres où, au *Bon Sens* en 206 « chapitres »⁸, précédés d'une « préface de l'auteur », succède l'*Extrait du Testament*

¹ Voir Jeroom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des œuvres du baron d'Holbach*, Paris, Minard, 1971.

² Michel Foucault (éd.), *Moi, Pierre Rivière...*, Paris, Gallimard, 1973, p. 125.

³ Voir Jeroom Vercruysse, *op. cit.* 1791 A1: *Le Bon Sens puisé dans la nature, ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles [...] par feu J. Meslier curé d'Etrépiigni*, à Paris, L'An de la Raison, 1791.

⁴ Jeroom Vercruysse, *op. cit.*, 1792 A1.

⁵ Parmi ces règlements de compte, il faut évoquer les interdictions dont l'œuvre fait l'objet. *Le Bon Sens* est condamné quatre fois à la destruction pour « outrage à la morale publique et religieuse » entre 1824 et 1838. Voir Fernand Drujon, *Catalogue des ouvrages, écrits et dessins poursuivis supprimés, ou condamnés depuis le 21 octobre 1814 jusqu'au 31 juillet 1877*, édition augmentée, Paris, 1878, p. 57.

⁶ J. Vercruysse, *op. cit.*, 1802 A1.

⁷ Rapprochement significatif en effet : « Tandis que l'abbé Meslier avouait naïvement qu'il ne voulait être brûlé qu'après sa mort, Thomas Woolston, docteur de Cambridge, publiait et vendait publiquement à Londres, dans sa propre maison, 60 000 exemplaires de ses *Discours contre les miracles de Jésus-Christ*. / C'était une chose bien étonnante, que deux prêtres en même temps contre la religion chrétienne. » (« Préface de l'éditeur », p. 18)

⁸ Les éditions d'Ancien Régime préféraient découper l'œuvre en 206 paragraphes, symbolisés « § ».

de J. Meslier par Voltaire ou *Sentiments du curé D'Etrépy et de But, adressés à ses paroissiens*. On retrouve exactement le même dispositif en 1830 et 1834. Il y a là incontestablement une incohérence des positions prêtées à Meslier. Alors que *Le Bon Sens* en tant que tel est offensivement athée, refusant toute forme de compromis, en particulier la suspension de jugement sceptique (§123), le *Testament* que Voltaire édite trahit son véritable auteur, sans doute en suivant une tradition manuscrite antérieure : Voltaire ampute l'œuvre de trois « arguments » sur huit, soit les trois quarts de son volume et le curé athée communiste devient déiste¹. Ne reste que l'attaque anticléricale. Le *Testament* du Meslier déiste concocté par Voltaire se termine même par une prière à Dieu :

Je finirai par supplier Dieu, si outragé par cette secte, de daigner nous rappeler à la religion naturelle, dont le christianisme est l'ennemi déclaré : à cette religion sainte que Dieu a mise dans le coeur de tous les hommes, qui nous apprend à ne rien faire à autrui que ce que nous voudrions être fait à nous-mêmes. Alors l'univers serait composé de bons citoyens, de pères justes, d'enfants soumis, d'amis tendres. Dieu nous a donné cette religion en nous donnant la raison. Puisse le fanatisme ne la plus pervertir ! Je vais mourir rempli de ces désirs plus que d'espérance. (p. 364-365)

Pourtant, le jeune Balzac n'a pas prêté attention à cette incohérence : c'est bien à « Jean Meslier » que, dans les notes qu'il a prises sur son exemplaire du *Bon Sens* de 1822, il attribue les thèses matérialistes².

Comment se déploie ce discours matérialiste ? Essayons de le résumer brièvement en suivant l'exposé du *Bon Sens*. Notons qu'il se place tout d'abord offensivement sous la bannière de l'athéisme. Le terme même de « matérialisme » est peu fréquent sous la plume de d'Holbach et il préfère voir dans ses positions sur la nature et la matière une conséquence de l'athéisme, fondé lui-même sur l'empirisme lockien poussé dans ses retranchements les plus radicaux. Le point de départ est, en effet, le rejet du dualisme cartésien de l'esprit et de la matière, celle-ci confondue avec l'étendue, toute entière soumise à l'inertie. À cette vision d'une nature inerte qui appelle la nécessité d'une transcendance ordonnatrice, le chapitre 39 du *Bon Sens* oppose la conception d'un principe du mouvement inhérent à la matière, qui devient ainsi à elle-même son propre moteur³. Le concept clé et celui d'« énergie », décisif dans toute la pensée de la seconde moitié du dix-huitième siècle⁴ :

On nous dit gravement qu'il n'y a point d'effet sans cause ; on nous répète à tout moment que le monde ne s'est pas fait lui-même. Mais l'univers est une cause, il n'est point un effet ; il n'est point un ouvrage, il n'a point été fait, parce qu'il était impossible qu'il le fût. Le monde a toujours été ; son existence est nécessaire.

Il est sa cause à lui-même. La Nature, dont l'essence est visiblement d'agir et de produire pour remplir ses fonctions, comme elle fait sous nos yeux, n'a pas besoin d'un moteur invisible, bien plus inconnu qu'elle-même. La matière se meut par sa propre énergie, par une suite nécessaire de son hétérogénéité ; la diversité des mouvements ou des façons d'agir constitue seule la diversité des matières ; nous ne distinguons les êtres les uns des autres que par la diversité des impressions ou des mouvements qu'ils communiquent à nos organes.

À cela s'ajoute une posture déterministe intégrale, qui garantit de droit, sinon en fait, la lisibilité rationnelle de l'univers. Il s'agit de couper court à l'argument du *design*, très prisé

¹ On se reportera à l'édition fournie par Roland Desné dans le cadre des *Œuvres complètes* à la Voltaire Foundation (Oxford, 2001, t. 56A).

² Ces notes ont été présentées par Bernard Guyon en 1950 dans « Dialogue avec d'Holbach », *Mercur de France* (n°1047, p. 438-444). Elles ont fait l'objet depuis d'une édition plus approfondie dans les *Œuvres diverses I*, Paris, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1990, p. 587-589.

³ L'idée est manifestement empruntée aux *Letters to Serena* (1704) de John Toland, que le baron traduit en 1768 sous le titre de *Lettres philosophiques*.

⁴ Voir Michel Delon, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, 1988.

par l'apologétique anglaise, et repris par Voltaire qui en fait une pièce essentielle de son argumentaire déiste. Newton ayant découvert la gravitation et délimité ainsi l'empire des lois physiques, l'arbitraire apparent de la mécanique céleste¹ trahit un choix qui ne peut être que celui de Dieu : la disposition des composantes mécaniques de l'horloge relève du seul horloger. D'Holbach, dans un mouvement qui n'est pas sans évoquer Hume, réfute l'idée même d'un premier moteur, simple parade qui ne fait que repousser la question : la nature se déploie comme une combinatoire infinie de causes et d'effets, rendant inutile, superflue et nocive le recours à un schéma extérieur d'organisation. L'ordre n'est pas préexistant à l'univers, c'est lui au contraire qui le met en œuvre dans un procès toujours en cours. La nature éternelle et infinie crée ses lois qui ne se découvrent que progressivement au dernier de ses rejetons, l'homme. L'argument du *design* est en ligne de mire du chapitre 43 qui résume le point de vue déterministe :

Ainsi donc, direz-vous, l'homme intelligent, de même que l'univers et tout ce qu'il renferme, sont les effets du hasard ! Non, vous répéterai-je, l'univers n'est point un effet : il est la cause de tous les effets. Tous les êtres qu'il renferme sont des effets nécessaires de cette cause, qui quelquefois nous montre sa façon d'agir, mais qui bien plus souvent nous dérobe sa marche. Les hommes se servent du mot hasard pour couvrir l'ignorance où ils sont des vraies causes ; néanmoins, quoiqu'ils les ignorent, ces causes n'agissent pas moins selon des lois certaines. Il n'est point d'effets sans causes. La Nature est un mot dont nous nous servons pour désigner l'assemblage immense des êtres, des matières diverses, des combinaisons infinies, des mouvements variés dont nos yeux sont témoins. Tous les corps, soit organisés, soit non organisés, sont des résultats nécessaires de certaines causes faites pour produire nécessairement les effets que nous voyons. Rien dans la Nature ne peut se faire au hasard ; tout y suit des lois fixes ; ces lois ne sont que la liaison nécessaire de certains effets avec leurs causes. Un atome de matière ne rencontre pas fortuitement ou par hasard un autre atome ; cette rencontre est due à des lois permanentes, qui font que chaque être agit nécessairement comme il fait et ne peut agir autrement dans les circonstances données. Parler du concours fortuit des atomes ou attribuer quelques effets au hasard, c'est ne rien dire, sinon que l'on ignore les lois par lesquelles les corps agissent, se rencontrent, se combinent ou se séparent. Tout se fait au hasard pour ceux qui ne connaissent point la Nature, les propriétés des êtres, et les effets qui doivent nécessairement résulter du concours de certaines causes. Ce n'est point le hasard qui a placé le soleil au centre de notre système planétaire ; c'est que par son essence même, la substance dont il est composé doit occuper cette place, et de là la répandre ensuite pour vivifier les êtres renfermés dans les planètes.

Ce rationalisme conséquent traque sans surprise les entités superflues que la religion véhicule. Au premier chef, évidemment, les miracles, qui font l'objet d'une triple réfutation, constituant la synthèse des perspectives critiques abondamment utilisées dans la littérature libertine : argument du témoignage douteux, de la contradiction définitionnelle (comment un événement peut-il être à la fois dans et contre le cours de la nature ?) et du discernement impossible (le miracle est confondu avec l'exceptionnel). Mais c'est la notion d'âme qui est la grande victime des matérialistes : dans une critique d'inspiration nominaliste, elle est ravalée au rang d'effet du discours. L'âme n'est que l'effet hypostasié du fonctionnement du corps, ainsi que le rappelle le chapitre 100 :

Si l'âme est une substance essentiellement différente du corps et qui ne peut avoir aucun rapport avec lui, leur union serait, non un mystère, mais une chose impossible. D'ailleurs, cette âme, étant d'une essence différente du corps, devrait nécessairement agir d'une façon différente de lui ; cependant nous voyons que les mouvements qu'éprouve le corps se font sentir à cette âme prétendue, et que ces deux substances, diverses par leur essence, agissent toujours de concert. Vous nous direz encore que cette harmonie est un mystère ; et moi je vous dirai que je ne vois pas mon âme, que je ne connais et ne sens que mon corps, que c'est ce corps qui sent, qui pense, qui

¹ Dans le nombre des planètes du système solaire par exemple, qui ne peut s'expliquer par le seul recours aux lois de la gravitation.

juge, qui souffre et qui jouit, et que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme propre ou de son organisation.

Une irréligion déclarée est la conséquence de ce rationalisme intransigeant. La doctrine du double discours et de la distinction entre les vérités au-delà et contre la raison est contestée avec force. Surtout le baron en fait un argument décisif du droit à l'incroyance : c'est sur la religion, et en définitive, sur Dieu, que sont rejetées la responsabilité de l'incrédulité et, avec elle, la charge de la preuve de l'existence divine. L'assurance de l'athée se dit sans ambages dans le chapitre 136 :

Vous me répétez sans cesse que les vérités de la religion sont au-dessus de la raison. Mais ne convenez-vous pas, dès lors, que ces vérités ne sont point faites pour des êtres raisonnables ? Prétendre que la Raison peut nous tromper, c'est nous dire que la vérité peut être fausse, que l'utile peut nous être nuisible. La Raison est-elle autre chose que la connaissance de l'utile et du vrai ? D'ailleurs, comme nous n'avons pour nous conduire en cette vie que notre Raison, plus ou moins exercée, que notre Raison telle qu'elle est, et nos sens tels qu'ils sont, dire que la Raison est un guide infidèle et que nos sens sont trompeurs, c'est nous dire que nos erreurs sont nécessaires, que notre ignorance est invincible et que, sans une injustice extrême, Dieu ne peut nous punir d'avoir suivi les seuls guides qu'il ait voulu nous donner.

Si le matérialisme athée du baron d'Holbach peut apparaître, à travers ces citations, comme le plus dogmatique de son temps, il n'en reste pas moins que sa position philosophique n'est pas exempte de tensions, qui sont au cœur du travail interprétatif dont il est susceptible. En particulier, l'assurance rationaliste dont il fait preuve, et qui se traduit par un déterminisme radical, n'en est pas moins fondée sur une conscience assumée et parfois douloureuse des limites de la connaissance humaine. Si la raison, notamment par le travail scientifique, est en progrès constants, elle ne constitue en fin de compte qu'une dimension des capacités de préservation de l'homme, car elle ne peut être détachée des autres modalités de l'instinct dans la machine humaine. C'est donc sur fond de finitude qu'il faut regarder l'athéisme du baron qui est, ainsi, moins arrogant qu'on ne l'a dit. Son assurance est essentiellement critique : le savoir ne détermine rigoureusement que l'inutilité de la réflexion religieuse et l'inanité de toute théorie divine.

En outre, et c'est un point qui a des implications plus sensibles pour le sujet qui nous retient, la substitution du paradigme de la nature à celui de Dieu n'est pas sans ambiguïté. L'euphorie rationaliste de la fin d'Ancien Régime partage avec le spiritualisme concurrent un engouement presque enfantin, si ce n'est naïf pour les merveilles de la nature, une facilité à donner son adhésion aux explications les moins contrôlées de ses manifestations les plus douteuses, et un éloge des réussites de la raison humaine qui flirte avec l'exaltation de capacités quasi divines. À admirer sans réserve les possibilités de la nature, on finit par lui en trouver qui ne relèvent plus que formellement d'une exigence rationaliste scientifique véritable. La crédulité n'est pas moins le partage des athées que des religieux. Le baron lui-même en donne l'exemple, comme, après sa mort, Naigeon, son bras droit, le déplore dans une note de l'article D'ALEMBERT de sa *Philosophie ancienne et moderne* :

souvent une chimère nouvelle n'a pas d'enthousiastes plus zélés que les fougues adversaires des vieux préjugés. [...] On en voit une preuve bien remarquable dans l'opiniâtreté un peu ridicule avec laquelle des athées, d'ailleurs bien instruits, très fermes dans cette opinion, qu'ils avaient embrassée avec connaissance de cause, ont cru, sur la simple parole de Thouvenel, aux expériences puérides de Bléton et de Mesmer. L'auteur du *Système de la nature*, entre autres, portait, à cet égard, la crédulité aussi loin qu'elle peut l'être ; il ne m'a même jamais pardonné le mépris profond avec lequel je parlais de ces trois misérables charlatans, et de leurs prétendus miracles. [...] Il les prônait l'un et l'autre avec cette ferveur qui inspire aux dévots le fanatisme religieux le plus exalté : et il souffrait impatiemment que les meilleurs et ses plus anciens amis eussent, sur cet étrange article de foi, d'autres idées, et une autre mesure du vrai et du faux. Cet

exemple, auquel on pourrait en joindre beaucoup d'autres, est bien propre à confirmer ce que Fontenelle observe quelque part ; c'est que, quand les philosophes s'entêtent une fois d'un préjugé, ils sont plus incurables que le peuple même, parce qu'ils s'entêtent également, et du préjugé et des fausses raisons dont ils le soutiennent.¹

L'exemple du mesmérisme me semble particulièrement représentatif d'une convergence de fait entre des positions *a priori* antagonistes. C'est d'un véritable emballement de la pensée sur la nature qu'il faut parler alors². Les positions deviennent indiscernables entre les tenants d'une matérialité qui englobe les manifestations jusque là évoquées en termes spirituels (mécanismes de la conscience, influences à distance, etc.), et les spiritualistes tentés finalement par une conception qui, littéralement, donne de la réalité à leurs convictions. Les termes de « fluide », d'« énergie », les métaphores électriques qui envahissent à cette époque le discours sont les vecteurs de cette frontière poreuse entre un matérialisme spiritualisant et un spiritualisme tenté par la matérialisation de ses intuitions. Quels que soient les rejets explicites de la doctrine matérialiste des Lumières par Balzac, et quelles que soient leurs raisons, qu'elles relèvent de convictions tout autant que d'opportunisme politiques et religieux, il me semble difficile de négliger le pouvoir de séduction qu'a pu exercer sur sa formation et son outillage mental ce syncrétisme qui envahit la pensée de la matière au tournant des Lumières dans les franges les plus exaltées et radicales de la philosophie.

C'est peut-être dans cet esprit qu'il faut lire aussi quelques productions romanesques de Balzac, en particulier *Sténie* ou *Ursule Mirouët*, les deux œuvres où la doctrine matérialiste est considérée frontalement : on remarquera d'ailleurs la constance de cet intérêt chez Balzac de la jeunesse à la maturité. Il faut avouer tout au moins que les formulations jouent à l'envie le double registre du spirituel et du matériel dans une indécision volontaire et entretenue : quand le héros peint l'impression que lui fait Sténie, le point de vue adopté effectue ironiquement une contorsion du discours des plus étranges. Car l'énoncé ressortit indifféremment à la ferveur la plus traditionnellement spiritualiste et religieuse et à l'exigence qui rend raison de tout par la matière :

Je dis adieu à notre triste philosophie qui dessèche l'âme, qui voit matière en tout ; l'amour aime trop les mystères, il est chrétien, il croit au souffle incorruptible de l'âme, à toutes les rêveries, il est rêverie lui-même. Adieu mon ami, pardonne-moi tous mes blasphèmes. Ils sont permis quand on a vu Sténie. Quelque chose de plus qu'humain s'échappe d'elle. *Ce fluide incompréhensible, qui part de ses yeux, qui s'exhale d'elle et que tu rangeras où tu voudras* a changé tout mon être.³

On ne sait plus si le « fluide incompréhensible » est une métaphore ironiquement matérielle qui décrit une force qui relève d'un autre ordre que celui de la matière ou bien au contraire une description littérale de l'effet considéré comme véritablement matériel d'un regard : la distance entre les deux interprétations est ténue, et cette incertitude marque autant la conversion d'une conscience qui prend ses distances avec la « triste philosophie qui dessèche l'âme » que la séduction toujours agissante d'une théorie rendant compte « réellement » des événements spirituels.

La même ambiguïté me semble présider aux conceptions philosophiques qui sous-tendent *Ursule Mirouët*. Il y a bien sûr le tableau à charge de l'incrédulité héritée des Lumières dans ce diptyque éloquent entre « cette vieillese incrédule et cette enfance pleine de croyance⁴ » (III, 817) ou « cette enfance catholique contre cette vieillese voltairienne⁵ » (III, 838). Mais le tableau est plus nuancé qu'il n'y paraît au premier abord : le docteur n'est en rien un

¹ Jacques-André Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, t. 3, p. 777-778.

² Voir sur ce point Robert Darnton, *La Fin des Lumières, le mesmérisme et la Révolution*, Paris, 1968.

³ Honoré de Balzac, *Sténie ou les erreurs philosophiques*, in *Œuvres diverses I*, op. cit., p. 747, nous soulignons.

⁴ Honoré de Balzac, *La Comédie humaine*, t. III, p. 817.

⁵ *Ibid.*, p. 838.

fanatique, tout matérialiste qu'il soit par sa formation, et les crédulités religieuses ne sont pas regardées d'un œil complaisant par le narrateur. Ce qui semble davantage intéresser Balzac, dans cette mise en scène ostensible d'un choc de générations et de cultures, c'est, à travers la conversion d'un matérialiste à l'existence du magnétisme, rapporté explicitement à Mesmer, l'annulation finale des deux univers qui s'opposent, celui de l'esprit et de la matière. Car si la formulation souligne indéniablement le triomphe du monde spirituel¹, les modalités de la victoire peuvent laisser le lecteur perplexe. Qu'en est-il en effet des deux grandes théories utilisées avec profusion comme matière du roman ? La physiognomonie n'exprime-t-elle pas le rapport du spirituel au matériel, selon une homologie qui facilite curieusement la matérialisation des données spirituelles ? Jusqu'à ce pied de nez qui veut que les matérialistes eux-mêmes trahissent dans la forme de leur machine la trop grande importance qu'ils lui accordent : « Tous [Morellet, Helvétius, Frédéric II, etc.] ont des fronts hauts, mais fuyant à leur sommet, ce qui trahit une pente au matérialisme² ». De la même façon, le magnétisme est imprégné de cette recherche constante d'une sanction toute matérielle des forces spirituelles, selon une terminologie dont on ne soulignera jamais assez l'ambivalence : « ce subit effet de la grâce eut quelque chose *d'électrique*³ ».

Du coup, on est en droit de se demander qui, dans ce jeu d'influences philosophiques, un peu trop idéologiquement balisé à l'époque, a liquidé l'autre : est-ce le spiritualisme triomphant qui a absorbé les franges les plus aventureuses du rationalisme matérialiste, ou bien n'est-ce pas ce même matérialisme des Lumières qui a façonné le plus hétérodoxe des spiritualismes, sans cesse à l'affût des explications concrètes des mystères du monde ? Sans prétendre répondre à cette question que je ne fais qu'effleurer, il me semble que Balzac, dans son œuvre, offre une mise en scène romanesque d'un débat d'idées dont nous aurions tort de ne retenir que l'aspect édifiant : s'il est indubitable que la défense d'une « restauration » tout à la fois morale et philosophique, pleinement convaincue de son retour à « l'ordre » chrétien, condamne le matérialisme en tant que doctrine héritée des Lumières, il n'en demeure pas moins que le travail romanesque fait affleurer les traces d'une acculturation matérialiste qui ne peut se dire ouvertement. Que le rejet péremptoire de la transcendance chez d'Holbach heurte Balzac, c'est le plus probable : mais les harmoniques matérialistes peuvent séduire au-delà de la tonalité irréligieuse qu'elles prennent sous une plume d'Ancien Régime. Pour le dire autrement, si le *Bon Sens*, ce titre légendaire nécessairement vilipendé, cause chez Balzac une réaction de rejet ostensible, largement imputable à son irréligion agressive, il n'est pas sûr que la philosophie matérialiste qu'il met en œuvre ne soit pas entrée en consonance dans l'esprit de Balzac avec des thématiques spiritualistes avec lesquelles elle a eu des connexions objectives dans le tourbillon conceptuel du tournant des Lumières.

Alain SANDRIER
Université Paris Ouest-Nanterre

¹ « L'esprit n'y reconnaît point les lois de l'univers matériel », *ibid.*, p. 828.

² *Ibid.*, p. 805.

³ *Ibid.*, p. 841, nous soulignons.