

Contre Spinoza

COLLECTION LUMIÈRES 21

Dirigée par Martin Rueff et Fabrice Brandli

Lumières 21, pour hériter non des réponses mais des questions du siècle des Lumières. *Lumières 21*, pour que se diffuse un questionnement intense et sans peur sur les zones d'ombre du présent. *Lumières 21* : pour éclairer le siècle, ses enjeux, ses crises. *Lumières 21* parce que les Lumières ont formulé le lien indissoluble du savoir et de la liberté pour toutes et pour tous et que nous tenons à ce lien comme nous tenons aux liens des formes et de la pensée, de l'intelligible et de la sensibilité, de l'histoire des idées et de celle des pratiques, des réformes et des utopies, des signes et du sens. *Lumières 21*, philologie, littérature, arts, sciences, savoirs et philosophies mêlés. *Lumières 21* parce que l'urgence politique des Lumières est devant nous et parce que, malgré qu'on n'en ait, les Lumières ne réduisirent pas la croyance à un simple fait de culture mais posèrent à chacune et à chacun cette question qui inclut la croyance : à quoi tenez-vous qui vous tient ? *Lumières 21* pour que les Lumières ne datent pas d'hier. Les voici offertes à notre méditation pour aujourd'hui et pour demain.

La collection proposera des éditions rigoureuses des grandes figures de la pensée, des savoirs et des arts du dix-huitième siècle, mais aussi des études, des essais, des réflexions sur les Lumières.

Contre Spinoza

Critique système et métamorphoses
au siècle des Lumières

Diego Donna

ÉTUDES

LUMIÈRES 21

GEORG

Ce volume rassemble les résultats des travaux de recherche menés dans le cadre du projet international de recherche *Herméneutique des Lumières* (FNS-Sinergia).

L'étape prépresse de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



Georg Editeur bénéficie d'un soutien de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.

Pour les textes © Diego Donna, 2021

Georg Editeur
Genève
www.georg.ch

ISBN 9782825711507
ISBN PDF 9782825711644
ISBN HTML 9782825712696
DOI 10.32551/GEORG.11507

Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons CC BY-NC-ND
(Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification)



Note éditoriale

Pour le système de référence en note, les œuvres des principaux auteurs (Spinoza, Bayle, Boulainvilliers, Condillac, Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'Holbach) sont mentionnées dans les notes par leurs initiales. Pour les éditions complètes des différents ouvrages et le système d'abréviations, voir la bibliographie à la fin du volume.



Introduction

Rien ne peut être dit si justement qu'on ne puisse le déformer en l'interprétant de travers¹.

Que signifie être antispinoziste dans la France des Lumières ? Comme nous le révèlent les commentateurs, le XVIII^e siècle est partagé entre abjuration de la philosophie spinozienne, considérée comme dévastatrice pour les autorités théologiques, et sa récupération dans les mouvements philosophiques hétéroclites et clandestins. L'image de Spinoza, en apparence refoulée ou contestée, se réfracte en effet sur toutes les faces du prisme culturel qui change le visage de l'Europe : psychologie, anthropologie, histoire. Si pour ses détracteurs Spinoza est l'athée de système, ou le constructeur d'un système métaphysique abstrait et incompréhensible, il est aussi au centre des tendances culturelles qui marquent le passage du XVII^e au XVIII^e siècle : de l'éclectisme des philosophies libertines jusqu'au débat scientifique inspiré par Locke et Newton. En toile de fond, on trouve la nouvelle idée de système avec laquelle Hooke déjà avait inauguré, sous l'égide de Bacon, le projet de recherche de la Royal Society. C'est dans ce sens qu'Yves Citton recourt à la catégorie d'« invention » comme base possible d'un autre portrait du spinozisme. Non pas un bloc conceptuel clos, mais plutôt un « *imaginaire autopoïétique*, se déployant à la surface des mots et d'analogies toujours en chantier² ».

Il s'agira alors de creuser la surface des réductionnismes de la philosophie spinozienne à l'époque des Lumières pour découvrir de quelle façon elle constitue le véhicule d'un renouvellement profond des savoirs. Se méfiant des définitions ou des formules omni-compréhensives, ce livre porte sur la signification du spinozisme au XVIII^e siècle face à la crise de la métaphysique classique.

1 Spinoza, TTP, 12, G. III, p. 159 ; O III, p. 431.

2 Cf. Y. Citton, « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », in C. Secrétan, T. Dagron, L. Bove (éds.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales : libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, pp. 309-324.

Les penseurs que nous avons identifiés comme les filtres de l'héritage spinozien en France, à savoir Bayle, Boulainvilliers, Condillac, Voltaire, Diderot, d'Holbach, sont emblématiques de cette évolution des mentalités. Le philosophe sceptique, le philosophe libertin, l'abbé logicien, le philosophe militant et les encyclopédistes manipulent le « système spinozien » selon des approches différentes : logique de la contradiction, assimilation, analyse logique et critique métaphysique, mise en système. Si Voltaire et Condillac contestent le système spinozien à partir de ses présupposés, c'est-à-dire une fausse métaphysique des idées qui provient de l'innéisme cartésien, les encyclopédistes sont partagés : d'un côté d'Alembert, comme l'article « Système » de l'*Encyclopédie* et les articles d'histoire de la philosophie rédigés par l'abbé Yvon, s'appuie sur la critique condillacienne des systèmes abstraits et sur les accusations classiques de Bayle contre l'ontologie spinozienne ; de l'autre, le cas Spinoza devient le centre d'une nouvelle philosophie de la nature : qui des recherches de Diderot arrivera à la renaissance de l'idée de système, ou plus exactement à un nouveau « Système de la nature », qu'il faut comprendre dans le double sens objectif et subjectif du génitif du titre de l'œuvre du baron d'Holbach.

Scepticisme, conservatisme radical, gnoséologie sensualiste, critique de la métaphysique, système de la nature : ce sont les formes grâce auxquelles l'époque moderne désamorce l'ontologie spinozienne tout en l'interrogeant. La logique de la contradiction de Bayle s'affine dans le commentaire de Boulainvilliers ; Condillac et Voltaire font de la critique de la métaphysique le miroir des limites de la connaissance humaine. Limites que d'Holbach franchira pour sa part avec son système total de la nature : physique, morale et politique, à savoir les parties du « grand tout » matériel. Spinoza devient l'inspirateur d'un système de la nature qui fait du « code » de la matière le centre d'un matérialisme rigoureusement athée. De là découle le rôle de la philosophie spinozienne dans la réaction aux appareils de la pensée classique.

La rationalité des Lumières, du reste, donne lieu depuis toujours à des interprétations contradictoires et controversées qui se

prolongent dans le débat culturel du xx^e siècle. Si pour certains les Lumières sont le fruit de la connexion entre système et totalité, à savoir un « totalitarisme », selon la célèbre condamnation de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno³, d'autres interprétations, s'appuyant sur la catégorie historiographique wébérienne du « désenchantement du monde » ou celle du machinisme et de l'aliénation, culminent dans les « philosophies de la crise » : de l'irrationalisme de Georges Sorel à l'histoire conceptuelle de Reinhart Koselleck, sur lesquels se mesure aussi la célèbre catégorie de l'« autoaffirmation » de l'époque moderne, partagée entre le temps de la science et le temps de la vie selon Hans Blumenberg, qui donne la parole à Fontenelle, Diderot, Voltaire⁴. C'est enfin à une idée de « critique » comme réflexion sur les limites de la rationalité que fait référence Michel Foucault, en indiquant dans la philosophie des Lumières « plutôt une attitude qu'une période de l'histoire⁵ ».

La dernière section de notre étude sera ainsi consacrée à l'héritage qu'a laissé le débat du xviii^e sur les systèmes dans la pensée de deux figures clefs du xx^e siècle : Michel Foucault, archéologue des « systèmes de dispersion » de la rationalité moderne, et Niklas Luhmann, le théoricien des systèmes sociaux, qui fait du rapport entre rationalité et systématisme la clef de voûte d'une « *Aufklärung* sociologique ». Dans les années soixante du xx^e siècle, Niklas Luhmann voit dans la différenciation systémique de la société entière l'« autoéclaircissement » de l'« esprit systématique » des Lumières. De façon significative la théorie des systèmes est mise sous le signe de la substance spinozienne, celle-là même que Condillac avait condamnée comme la dernière ramification de la « vieille métaphysique ». L'autoéclaircissement des Lumières, qui passe à travers

3 Pour la réception de Spinoza dans ce contexte, voir G. Mensching, « Spinoza dans l'École de Francfort », in O. Bloch (éd.), *Spinoza au xx^e siècle*, Paris, PUF, 1993, pp. 345-359.

4 Cf. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Sur Hans Blumenberg et les Lumières, voir M. Spallanzani, « Entre la lumière et l'ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières », *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars, 2012, 1, pp. 79-94.

5 M. Foucault, *What is Enlightenment ?*, in P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50. Version française in *Magazine littéraire*, 309, avril 1993, pp. 61-73. Ici dans : *Dits et écrits. 1954-1988* [DE], édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, 4 vols., Paris, Gallimard, 1994, p. 568.

l'*Aufklärung* sociologique, est en ce sens le énième renversement de la doctrine de la *causa sui*.

•

Des recherches récentes ont fait de Spinoza le héraut de la liberté de penser qui inspire les « Lumières radicales⁶ ». D'où, pour Jonathan Israel, l'importance du spinozisme dans la genèse de l'époque des Lumières dont l'historien américain reconstruit les généalogies à partir de la seconde moitié du xvii^e siècle déjà. Sur le plan méthodologique cette catégorie sert à synthétiser des paradigmes culturels et des courants philosophiques très divers sur la base de la référence commune à l'œuvre de Spinoza⁷. Le danger de cette lecture, comme de nombreux historiens de la philosophie l'ont fait remarquer⁸, consiste à donner comme démontré ce qui est justement en question, c'est-à-dire les équivoques qui ont marqué les images de Spinoza au xviii^e siècle, mais aussi à céder à des

6 J. Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001 ; M. C. Jacob, *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Metairie, Cornerstone Book Publishers, 1981. Pour les courants souterrains et clandestins dont le courant historiographique des « Lumières radicales » a suivi la trace lors des vingt dernières années, voir aussi : M. Belissa, « Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750) », *Annales historiques de la Révolution française*, 345, mars 2006, pp. 204-208 ; J. Mondot, C. Révauger (éds.), « Lumières radicales, radicalisme des Lumières », *Lumières*, 13, février 2010.

7 Margaret C. Jacob conteste en revanche l'existence d'une unité idéale à laquelle ramener des courants de pensée profondément divers. Cf. *Les Lumières au quotidien. Franc-maçonnerie et politique au siècle des Lumières* (1991), trad. par H. Médioni, Paris, À l'Orient, 2004, p. 38 : « De telles simplifications devraient soulever nos soupçons [...]. De plus, elles tentent de traiter sur le plan national un phénomène international ». En ce qui regarde le prolongement critique des « Lumières radicales », voir, entre autres : S. Berti, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'illuminismo radicale europeo*, Bologna, il Mulino, 2012 ; G. Paganini, *Les Philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005 ; « Quand, comment et pourquoi les législateurs sont devenus des imposteurs ? », in *Averroïsme et libertinisme radical dans le Theophrastus redivivus (1659). La Lettre clandestine*, 24, 2016, pp. 103-132.

8 La bibliographie présente en effet un bilan critique des résultats et des difficultés auxquels cette catégorie donne lieu. Cf. P. Casini, « Semantica dell'Illuminismo », in *Rivista di Filosofia*, XCVI, 1, 2005, pp. 33-64. En outre, comme T. Dagron le soutient dans « Néo-spinozisme ou antispingozisme ? Le cas de Toland », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, op. cit., pp. 325-342, le terme « Lumières radicales » (*Radical Enlightenment*) n'a pas le même sens en fonction de l'usage qu'en font ses deux inventeurs, J. Israel et M. C. Jacob.

périodisations anachroniques et à des réductionnismes conceptuels. Au centre, l'image du philosophe athée et matérialiste⁹.

En ce qui concerne d'ailleurs la question du destin au XVIII^e siècle des philosophies cartésienne et spinozienne, il faut revenir en arrière et se pencher sur le XVII^e siècle, quand l'usage des systèmes renvoie déjà à la dispute sur le statut de la logique entre les philosophies naturelles de type cartésien et les déclinaisons *novantiquæ* de l'aristotélisme¹⁰. Mais c'est justement entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle que les systèmes perdent, sous les coups portés par Pascal, Bayle et Gassendi, leur statut de science parfaite pour devenir synonymes d'obstacle à la recherche de la vérité¹¹. La revendication dans le *Dictionnaire*

9 Il faut toujours rappeler qu'il n'est guère facile de distinguer la pensée d'un auteur des catégories qui alimentent la bataille des interprétations. C'est un risque dont l'historien de la philosophie devrait toujours avoir conscience, selon C. Borghero (*Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017, pp. 311-329), qui distingue l'exigence de recomposer un objet d'étude complexe et ses réductionnismes historiographiques. Voir aussi P.-F. Moreau, « Spinoza est-il spinoziste ? », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, op. cit., pp. 289-297.

10 Le concept de système apparaît en 1610 dans l'*Artium liberalium ac facultatem omnium systema mnemonicum* d'Alsted (1588-1638). Voir surtout Galilée, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* (1632). Cf. P. Rossi, *Logic and the Art of Memory : The Quest for a Universal Language* (1983), trad. de S. Cuclas, London, New York, Continuum (2000), 2006. Pour la théorie des systèmes dans la France du xx^e siècle, nous renvoyons aux travaux de J. Vuillemin, *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, et de M. Gueroult (*Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979), lequel, dans le sillage de Kant et de l'idéalisme allemand, s'interroge sur les conditions de possibilité de la représentation de la réalité de la part des systèmes philosophiques.

11 Malebranche affronte à son tour le système de Descartes dans le chapitre VII de la deuxième partie de la *Recherche de la Vérité*, prenant ses distances avec les « inventeurs des nouveaux systèmes ». Leibniz présentera en 1695 dans le *Journal des Savants* un *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, sa propre théorie de l'union entre âme et corps opposant l'hypothèse de l'harmonie préétablie au « système vulgaire », comme il le nomme, de Descartes et à la théorie occasionnaliste. Cf. M. Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008, pp. 857-872 ; D. Kolesnik-Antoine (éd.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur la réception contrastées de la philosophie de Malebranche, fin xvii^e et xviii^e siècle*, Paris, Champion, 2014. Desgabets fait appel à la notion de système philosophique dans les mêmes années où Régis consacre à ce terme son *Cours de philosophie*, inspiré aux principes cartésiens. Marin Cureau de La Chambre élabore lui aussi, en 1664, un *Système de l'âme* et de ses actions. Appuyé sur une tradition déjà consolidée, le *Cours* de Pierre-Sylvain Régis s'insère dans le champ de dissertations sur l'histoire de la philosophie où s'étaient illustrés, au milieu du xvii^e siècle, les érudits, les philologues et les professeurs d'histoire universelle. Les plus éminents sont Heereboord, avec ses *Meletemata philosophica* (1654), Stanley, auteur d'une *History of Philosophy* en quatre volumes (1655-1662), Vossius et Gravius, qui assemblent respectivement dans le *De philosophia et philosophorum sectis libri duo* (1657-1658) et dans l'*Historia philosophica* (1674) une histoire de la philosophie désormais loin du refus de l'histoire qui avait caractérisé les premiers protagonistes

historique et critique d'une autonomie des « vérités de fait » à côté des vérités mathématiques marque le début d'une nouvelle histoire des idées. Une histoire déjà interprétée comme *Histoire critique de la philosophie* (1737) par André-François Boureau-Deslandes, ou comme *Historia critica philosophiæ* (1742-1744) par Jacob Brucker. *L'ars critica* de la Renaissance est ramené vers les systématisations de la nouvelle « histoire de la philosophie » : empirisme, rationalisme, scepticisme, éclectisme. Il ne s'agira plus d'une théologie de l'histoire, à la Bossuet, ni d'une simple histoire érudite à la Vossius, mais plutôt d'une histoire critique de la raison. C'est cette démarche qui imprègne non seulement la critique des systèmes cartésiens, mais également la célèbre querelle entre Anciens et Modernes qui prend corps dans le *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* (1691) de Coste, traducteur de Locke, ou dans la dernière partie du manuel de logique le plus important de la fin du siècle : la *Logique de Port-Royal ou Art de penser* (1662¹²).

Pour remonter à la source de l'antispinozisme il faut partir évidemment du grand refus de Bayle. Philosophe sceptique, réfugié en Hollande suite aux conflits entre catholiques et protestants qui ensanglantent la France après la révocation de l'édit de Nantes, Bayle inaugure les deux célèbres images de l'« athée vertueux » et de l'« athée de système ». La métaphore de la « contagion » que le système « monstrueux » de Spinoza risque de répandre constitue la clef de la lecture baylienne. Mais avec lui commence aussi la saison critique des études spinoziennes.

de la révolution scientifique, de Bacon à Galilée et jusqu'à Descartes et Pascal. Pour le contexte néerlandais, voir, entre autres, A. Del Prete, « Duplex Intellectus Et Sermo Duplex. Method and Separation of Disciplines in Johannes De Raey », in D. Antoine-Mahut, S. Roux (éds.), *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, New York, London, Routledge, 2019, pp. 161-174. Pour le débat entre histoire de la philosophie et histoire des controverses : D. Garber, « Does History Have a Future ? Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically », in S. Duncan, A. Lolordo (éds.), *Debates in Modern Philosophy*, New York, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 347-362. Voir aussi, M. Spallanzani, « La storia della filosofia tra l'ordine temporale della storia e l'ordine razionale della filosofia. Il caso di Descartes », in *Storiografia. Rivista annuale di storia*, 20, Pisa, Roma, Serra, 2016, pp. 137-158.

12 Cf. G. Piaia, G. Santinello (éds.), *Models of the History of Philosophy. Volume II : From Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2011, pp. 78-87.

Boulainvilliers est la deuxième figure éminente de notre parcours qui retrace la naissance et la diffusion de l'antispinozisme en France. Le comte, originaire de l'antique fief de Saint-Saire en Normandie, est l'héritier du courant théologique rationaliste qui se développe au Collège de Juilly où il étudie. La démarche spéculative de Boulainvilliers est différente de celle de Bayle. Ce dernier s'était limité à refuser le rationalisme éthique spinozien ; Boulainvilliers démonte en revanche la machine conceptuelle spinozienne en en faisant d'une part l'ossature théorique de son propre système éclectique de philosophie naturelle, et d'autre part la base d'une vision réactionnaire de la politique et de l'histoire. Pour le comte, c'est en effet la « force » qui génère le droit et la hiérarchie se confirme comme instrument indispensable aux fins de la prévention du désordre et des conflits. Rationalisme et réaction : dans cet hendiadys, apparemment paradoxal pour l'esprit des Lumières, est renfermée la projection du comte sur la philosophie de Spinoza.

Entre-temps, avec son « esprit systématique », Condillac essaiera de sauver la voie analytique cartésienne des hypothèses du *mos geometricus*. La troisième image du spinozisme est ainsi celle véhiculée par l'analyse logique des systèmes. Nous en parlerons dans la troisième partie de cet ouvrage, qui passe en revue la critique de Condillac jusqu'au nouveau système des arts et des savoirs de l'*Encyclopédie*. Condillac est sans doute l'un des philosophes les plus influents dans ce domaine, car il donne une lecture pointilleuse des engrenages spéculatifs des philosophies modernes : Malebranche, Leibniz, Spinoza. L'abbé déplace l'attention du contenu des doctrines à la théorie des idées qui en est la base. Il lève ainsi les hypothèses de l'athéisme et du matérialisme de la doctrine spinozienne pour la condamner d'un défaut plus grave encore : le caractère complètement illogique de l'*Éthique*. À cette dernière il faudra substituer une nouvelle langue, privée de mots abstraits, ou une « langue des calculs », initiatrice de l'esprit positiviste et néopositiviste de la science moderne. Le seul système valable est celui algébrique, miroir logique des faits empiriquement observables. L'abbé français traitera de ce langage

dans sa dernière œuvre, *La Langue des calculs*, où il raisonne sur l'origine naturelle du langage mathématique.

La polarité exprimée par Condillac entre « esprit de système » et « esprit systématique » devient ainsi l'arme du XVIII^e siècle contre une herméneutique abstraite de l'univers physique et de la nature humaine. Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire accorde au terme « système » la valeur de « supposition », laquelle, une fois prouvée, laisse la place à la vérité en devenant théorie scientifique. Spinoza est aussi pour Voltaire, dans le sillage de Bayle, le responsable d'un système métaphysique irréel, qui organise de façon arbitraire les principes de la philosophie classique : substance et modes, essence et existence, cause et effet. Dans son *Traité des systèmes* (1749), Condillac codifie le nouvel « esprit systématique » que Fontenelle, Buffon et Maupertuis mettent à l'épreuve dans les sciences. La Mettrie invoque à son tour, dans le *Traité de l'âme* (1751), un « système expérimental » que d'Holbach voudra étendre au *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (1770). Le bagage des causes et essences de la métaphysique classique se confronte à une théorie des éléments (d'Alembert, art. « Éléments des sciences » de l'*Encyclopédie*), ancrée dans une théorie génétique de la connaissance sensible.

Il s'agira donc de reconstruire le parcours qui, au cours de quelques décennies, de Bayle à d'Holbach, porte à l'invention, à la critique et enfin à la renaissance de l'idée de système. Au XVIII^e siècle la pensée de Spinoza est dénoncée comme absurde et contradictoire, ou bien réduite aux instances d'une réception culturelle qui se partage entre adversaires et apologues. Étrange destin pour le philosophe qui avait, le premier, déclaré dans l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique* que les abstractions doivent être ramenées aux mots qui les désignent. À l'aube du siècle des Lumières, l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique* subissent un traitement analogue : il s'agit de neutraliser la première en en réduisant les concepts au sens littéral des mots qui les expriment, ou de transformer le second en l'enjeu d'une bataille entre défenseurs et opposants de l'idée de liberté.

Dans cette perspective, l'aspect intéressant de la critique adressée à la philosophie de Spinoza ne réside pas tant dans ses résultats, mais plutôt dans sa démarche. La philosophie spinozienne n'est pas un bloc de propositions à rejeter ou à défendre, mais au contraire une méthode ou une machine théorique complexe dont il faut démonter la logique et reconstruire l'histoire. À la raison du xvii^e siècle Bayle et Voltaire opposent une raison respectivement contradictoire et polémique. Suit l'examen de l'origine sensible des connaissances visant chez Voltaire, Condillac, d'Alembert et d'Holbach à un nouveau programme d'organisation de l'expérience.

En remontant ainsi aux deux grands cadres théoriques des xvii^e et xviii^e siècles – d'une part, l'ordre cartésien des raisons, objet de recherche scientifique et d'opposition sceptique, de l'autre, l'idéal baconien d'un arbre encyclopédique des connaissances –, nous découvrirons dans les plis de la lecture pointilleuse des systèmes ce que Kant dira sur les conditions et les limites de la raison humaine. C'est à partir de ces deux grandes pistes de la rationalité au xviii^e siècle – un examen historico-critique des systèmes métaphysiques et un examen logico-empirique des données de l'expérience – qu'à son tour Michel Foucault déduit le double visage de l'« épistémè » moderne : « négativement, le domaine des formes pures de la connaissance s'isole [...], positivement, les domaines empiriques se lient à des réflexions sur la subjectivité, l'être humain et la finitude¹³ ». Dans les années soixante du xx^e siècle, les *Lumières sociologiques* de Niklas Luhmann prolongent cette démarche critique dans une nouvelle idée de système¹⁴. Au couple métaphysique identité-substance le paradigme fonctionnaliste de la sociologie répond en ramenant la « substance » à la « fonction », selon les étapes d'une longue histoire culturelle reconstruite dans les célèbres pages d'Ernst Cassirer¹⁵.

13 M. Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 261.

14 Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Köln, Opladen, Westdeutscher, 1970.

15 Cf. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1907.

Il s'agit de schémas et de narrations historiographiques puissantes, mais aussi discutables car elles exigent de défendre ou d'attaquer une époque historique qui se réduit, dans la plupart des cas, à un fétiche. C'est pour ce motif que Franco Venturi conseillait de ne pas superposer les interprétations philosophiques de l'*Aufklärung* aux aléas historiques d'un phénomène qui ne peut être réduit à des formules¹⁶. L'herméneutique spinozienne des modernes se développe à travers des formules antinomiques : règle et désordre, coordination et dispersion, autonomie et nécessité. S'agit-il là de fictions, ou bien de concepts d'une époque – la nôtre – qui n'a pas encore fini de s'interroger sur sa propre identité ?

16 Cf. F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 10-11.

PREMIÈRE PARTIE

Systeme et contagion Spinoza selon Bayle



Les raisons de l'athée

Le spinozisme constitue une référence constante et problématique pour les mouvements qui, au siècle des Lumières, entretiennent dans les Provinces-Unies, en France, en Italie, en Allemagne et en Angleterre la crise des autorités théologiques, déjà ébranlées par le processus de Réforme et Contre-réforme¹. Par ailleurs, comme des études récentes l'ont bien illustré², les modalités d'intégration de l'herméneutique scripturale et de l'ontologie de Spinoza sont variées : enquête naturelle, histoire, psychologie, critique biblique. Dans ce cadre, l'œuvre de Bayle est une source incontournable pour retracer l'affirmation du spinozisme en France et en Europe. Spinoza et Bayle sont tous deux protagonistes de la crise théologique et politique qui ravage l'Europe et tous deux sont victimes du drame de la persécution qui les amènera à défendre la liberté de pensée. Mais de quelle façon ? La comparaison entre Spinoza et Bayle est emblématique de la profonde différence qui existe entre les solutions offertes par l'un et l'autre pour rompre le cercle vicieux des guerres de religions.

Le jugement de Bayle sur Spinoza et le spinozisme se développe selon deux axes principaux. D'un côté, il s'attaque à la triade conceptuelle « substance », « mode » et « attribut » en les présentant dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire* comme des parties de l'ontologie « monstrueuse » de la substance infinie. La réception du spinozisme en Europe suivra le modèle du *Dictionnaire* de Bayle. De l'autre Bayle affronte, par le biais de l'image de l'« athée vertueux », le

1 Cf. entre autres les contributions : H. V. D. Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology. Truth and Trust*, Leiden, Boston, Brill, 2008 ; D. Van Miert, H. Nellen, P. Steenbakkers, J. Touber (éds.), *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age : God's Word Questioned*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

2 Cf. G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016 ; S. Berti, *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'illuminismo radicale europeo*, Bologna, il Mulino, 2012 ; R. Darnton, *Poetry and the Police : Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge, MA, Belknap Press, 2010 ; R. Porter, *Enlightenment : Britain and the Creation of the Modern World*, London, Penguin Books, 2001 ; M. Benitez, A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (éds.), *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion, 2000 ; B. Young, *Religion and Enlightenment in Eighteenth Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

problème de l'intolérance religieuse, mais il arrive à des conclusions radicalement différentes de celles Spinoza. Dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza avait légitimé une utilisation strictement politique de la religion, vu l'impossibilité d'admettre l'herméneutique scripturale au rang de science³. Si par ailleurs le *Traité théologico-politique* avait été écrit par Spinoza justement pour se défendre des accusations d'athéisme – Spinoza revendique que la liberté de la philosophie ne compromet pas la paix et la sécurité de l'État –, son problème n'est pas de défendre une interprétation de la Bible plutôt qu'une autre, qu'elle soit littérale ou philosophique, protestante ou catholique. La solution spinozienne au problème de l'intolérance n'est ni théologique, ni même philosophique, mais exclusivement politique : chacun est libre de lire les Saintes Écritures comme il le désire, pourvu qu'il le fasse dans le respect de la loi publique et des positions d'autrui.

Bayle, quant à lui, appelle à la sauvegarde des libertés individuelles, menacées par les ingérences des Églises, mais sur la base d'une double provocation : d'un côté, l'idée d'une société sans religion, lancée dans les *Pensées diverses sur la comète* (1682-1683), de l'autre, la prétention, dans le *Commentaire philosophique* (1686), d'opposer à l'intolérance religieuse une morale rationnelle. Une prétention que Spinoza aurait considérée complètement infondée : pour le philosophe hollandais il n'existe pas de « conscience morale », éclairée par la « voix de Dieu », qui puisse servir de critère d'évaluation de l'« esprit » des Écritures ou des actions de l'homme.

La diffusion du spinozisme en France

Athéisme et irrégion sont les accusations qui marquent le plus profondément la réception de l'œuvre spinozienne : Burgh, un des correspondants du philosophe, en déplore la « vie misérable », pareille à celle « des athées⁴ » ; Stensen lui lance l'accusation de véritable matérialisme (« ce que tu défends, c'est une religion des

3 Cf. Spinoza, TTP, præf., G. III, p. 10, 12 ; 4, G. III, pp. 64-65 ; 7, G. III, p. 111 ; 15, G. III, p. 182 ; E, I, app. G. II, p. 81.

4 Burgh à Spinoza, Ep. 67, G. IV, p. 282.

corps et non des âmes⁵ »). L'autodéfense du philosophe contre ces accusations sera destinée à demeurer sans effet, alimentant au contraire les conflits théologico-politiques qui sont à la base de la « crise de la conscience européenne ». À un an de la parution du *Traité théologico-politique* (1670), l'interdiction du texte est officielle dans toutes les provinces de Hollande. Peu après, entre la rédaction des *Essais de métaphysique dans les principes de Benoît de Spinoza* en 1704 et la publication de *l'Esprit de Spinoza. Traité des trois imposteurs*, imprimé en Hollande en 1719 et immédiatement condamné, le nom du penseur hollandais devient la marque du scandale et le signe de la contradiction⁶.

•

La pensée spinozienne arrive en France du vivant du philosophe. La première référence explicite à la philosophie spinozienne se trouve dans *La Religion des Hollandais* (1673), traité écrit par Jean-Baptiste Stoupe, lieutenant-colonel des troupes françaises à Utrecht lors de la campagne de Louis XIV contre les Provinces-Unies. L'attaque de Stoupe est dirigée contre la pluralité des cultes en Hollande qui porte au libertinisme et à l'athéisme. La négation spinozienne du Dieu de l'Écriture en est le signe évident. C'est en 1675 que paraîtra *La Véritable Religion des Hollandais* de Jean Brun, pasteur de Nimègue, qui bien que condamnant le *Traité théologico-politique* – le « méchant livre » de Spinoza – revendique la défense de la tolérance religieuse en Hollande⁷.

5 Stensen à Spinoza, Ep. 67 bis, G. IV, p. 297 : « *corporum enim religio est, non animarum, quam introducis* ».

6 Voir les études de : K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983 ; G. Totaro, « Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch : varia fortuna del *De Tribus Impostoribus* e de *l'Esprit de Spinoza* a Firenze », in E. Canone (éd.), *Biblioteca selectæ da Cusano a Leopardi*, Firenze, L. Olschki, 1993, pp. 377-417 ; W. van Bunge (éd.), *Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, Leiden, Brill, 2003 ; S. Nadler, *A Book Forged in Hell : Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2011.

7 Cf. J.-B. Stoupe, *La Religion des Hollandais*, Paris, 1673, pp. 90-93 ; J. Brun, *La Véritable religion des Hollandais avec une apologie pour la religion des Etats généraux des Provinces-Unies, contre le libellé diffamatoire de Stoupe qui a pour titre la « Religion des Hollandais »*, Amsterdam,

Avec la parution des *Opera Postuma* les réactions se multiplient. De Leibniz à Malebranche, de Bayle à Fénelon, le Dieu-substance spinozien suscite les polémiques les plus âpres de la part des cartésiens, mais il s'insinue aussi dans la littérature clandestine qui en distord la signification dans un sens athée et matérialiste⁸. En 1678 paraît sous trois titres différents la première traduction française du *Tractatus* réalisée par Gabriel de Saint-Glain ; la *Vie de Spinoza* de Maximilien Lucas est publiée en 1719⁹. Sur la figure de Saint-Glain et ses rapports avec Spinoza, nous ne disposons pas d'informations certaines. L'œuvre devait être déjà connue en France, comme l'atteste une lettre de Tschirnhaus à Spinoza de 1676¹⁰, qui fait allusion à l'attaque préparée par Huet contre l'interprétation spinozienne des Saintes Écritures. Elle verra le jour en 1679, sous le titre de *Demonstratio Evangelica*. De l'authenticité des Saintes Écritures dérive la stabilité de l'ordre politique que Huet estime menacée par l'herméneutique historique de Spinoza¹¹. En revanche, l'*Histoire critique du Vieux Testament* (1678) de Richard Simon a une tonalité bien différente. Il y propose une lecture philologique de la Bible et s'interroge sur l'attribution du Pentateuque à Moïse. Démarche inacceptable pour Bossuet qui, en 1678, exclut Simon de l'Oratoire de Dieppe et qui, dans le *Discours sur l'histoire universelle* (1681), conteste toute forme

1675. Le libertin Saint-Évremond prend ses distances de ses œuvres – le *Traité* et les *Opera Postuma* – vues comme des expressions d'athéisme ouvert et dogmatique.

- 8 En ce qui concerne l'antispinozisme français cartésien, voir l'œuvre récente de F. Benigni, *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Firenze, Le Lettere, 2018 ; T. H. Schmaltz, *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2002. Pour la littérature clandestine voir, entre autres : O. Bloch (éd.), *Le Matérialisme du XVIII^e siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982 ; Y. Citton, « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, op. cit., pp. 309-324 ; C. Wolfe, *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016.
- 9 Cf. *La Clef du sanctuaire*, Leiden, 1678 ; *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*, Amsterdam, 1678 ; *Réflexions curieuses d'un esprit désintéressé*, Cologne, 1678.
- 10 Cf. Tschirnhaus à Spinoza, Ep. 80, G. IV, p. 308.
- 11 Cf. T. M. Lennon, *The Plain Truth : Descartes, Huet, and Skepticism*, Leiden, Boston, Brill, 2008. Voir aussi le récent ouvrage de E. Rapetti, *La stanza degli specchi. Descartes e Spinoza nella corrispondenza di Pierre-Daniel Huet*, Mantova, Universitas Studiorum, 2018.

d'analyse libre, qu'elle soit historique ou philologique, des Saintes Écritures¹².

Dans sa correspondance avec Malebranche, Dortous de Mairan, perturbé par la logique de la nécessité de l'*Éthique*, discute du rapport entre extension matérielle et intelligibilité. L'oratorien est à son tour occupé à démontrer, après l'attaque des *Mémoires de Trévoux* en 1708, qu'il existe un rapport étroit entre l'« être par soi » des Chinois et les « impiétés » de Spinoza¹³. François Lamy, introduit à la philosophie cartésienne par Jacques Rohault, oppose au nécessitarisme naturel spinozien l'argument du dessein divin, alors qu'Isaac Jaquelot, dans sa *Dissertation*, confronte le spinozisme, à l'épicurisme. Le premier, comme le second, ramène aux seules lois de la « matière éternelle » l'existence de l'univers¹⁴. Certes, en arrière-fond de l'ontologie spinozienne on ne trouve pas la physique de l'atome mais au contraire celle du *plenum* « chimérique » de Descartes. Pourtant le résultat ne change pas : la production du monde s'explique à travers le mouvement et la matière. La catégorie du spinozisme se construit donc en réponse, dans une direction matérialiste et athée, au cartésianisme. De la prise de distance de Malebranche à la critique *more geometrico* de Lamy, des provocations d'Aubert de Versé¹⁵ (1685) sur les collusions entre cartésianisme et spinozisme à l'attaque du protestant Pierre Poiret contre les « fondements » de l'athéisme spinozien (*Fundamenta Atheismi Eversa*, 1685¹⁶), la polémique antispingo-

12 Cf. D. M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 188-190.

13 Cf. G. Rodis-Lewis, « Dortous de Mairan fut-il spinoziste ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 2, 1988, pp. 165-172. En ce qui concerne le débat sur le malebranchisme et le spinozisme, voir A. Ferraro, « L'Obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du xviii^e siècle », in D. Antoine-Mahut (éd.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin xvi^e et xviii^e siècles*, Paris, Champion, 2014, pp. 115-131.

14 Cf. F. Lamy, *Le Nouvel Athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, 1696 ; I. Jaquelot, *Dissertation sur l'existence de Dieu*, La Haye, 1697. Cf. J. Lagrée, « Spinoza "athée et épicurien" », in *Archives de philosophie*, 3, 1994, pp. 541-548.

15 Cf. N. Aubert de Versé, *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza* (1685) [F. Benigni, éd.], Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

16 Cf. P. Poiret, « Fundamenta Atheismi Eversa », in *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, Amsterdam, 1685.

zienne s'inscrit dans la *querelle* plus générale du cartésianisme. La doctrine de la nécessité en est la radicalisation, comme l'affirme Pierre-Sylvain Régis dans *L'Usage de la raison et de la foi* (1704¹⁷), prolongeant le débat entre Malebranche, Huet, Lamy et Fénelon sur le dangereux voisinage entre Descartes et Spinoza, doctrine à laquelle s'ajoutent les thèses exprimées dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire* de Bayle.

Au crépuscule du xvii^e siècle, le spinozisme rencontre aussi la crise théologique ouverte par les débats libertins sur le statut de la religion et rendue plus aiguë encore par la critique de l'imposture. Le *Traité des trois imposteurs. La Vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza* n'en est que l'un des plus célèbres exemples¹⁸. Ce texte de la fin du siècle est un collage de passages produits par divers auteurs (Hobbes, Spinoza, Vanini, Naudé, Charron, La Mothe Le Vayer, entre autres), qui radicalise dans une perspective matérialiste la philosophie spinozienne. C'est en revanche la *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, un recueil de 1731 composé de trois textes écrits par Fénelon, Lamy et Boulainvilliers qui, avec l'article « Spinoza » de Bayle, fera connaître à Voltaire les principales thèses de l'« athéisme » : refus de la création, immanence de Dieu dans le monde, déterminisme naturel. Fréret, lié au comte de Boulainvilliers auquel nous nous intéresserons dans la section suivante, professe un empirisme radical qui rejette la doctrine spinozienne de la substance unique en reprenant sans trop d'originalité les objections de Bayle¹⁹. La Bible est réduite à un fait historique, le Dieu d'Abraham est du même coup réabsorbé dans les religions naturelles ou encore dans

17 Cf. P.-S. Régis, *L'Usage de la raison et de la foi*, Paris, 1704.

18 Suite aux travaux canoniques de R. Pintard, J.-P. Cavaillé, A. McKenna, I. O. Wade, P. Gay, P. Vernière, pour n'en citer que certains, des études récentes ont reconstruit de près l'enchevêtrement des philosophies cartésienne et spinozienne, et ont montré comment la diffusion des idées, déjà à partir de la fin du xvii^e siècle, se combine à des parcours éclectiques, entre libertinisme, scepticisme et religion naturelle. Voir parmi les classiques : M. Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1996.

19 Cf. M. Benítez, *Les Yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*, Paris, Champion, 2012, et *Id.* « Déterminisme et liberté dans le matérialisme athée de Jean Meslier », in L. Bianchi, G. Paganini (éds.), *L'Umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 307-318.

des formes explicites de panthéismes²⁰. Propositions répercutées en Angleterre par la condamnation du matérialisme prononcée par Clarke²¹.

Ainsi s'explique la greffe de la philosophie de Spinoza sur les trois grandes branches du débat intellectuel philosophique des Lumières : l'enquête sur le statut des Saintes Écritures, le rapport entre religion et État, la critique de l'image traditionnelle de Dieu. Trois instances qui sont, selon les cas, ou bien refoulées comme parties d'un système métaphysique dangereux pour la foi, ou bien prises comme symbole d'une nouvelle philosophie de la tolérance. Le xvii^e siècle français aux prises avec le spinozisme se trouve en ce sens dans une situation ambivalente. Le spinozisme est vu comme l'extrême ramification des vieilles abstractions métaphysiques – nécessité, nature, cause universelle, substance, Dieu. Les généalogies du matérialisme et de l'athéisme esquissées par les collaborateurs du *Dictionnaire raisonné* insisteront sur les dangereuses continuités entre la métaphysique cartésienne et le monisme de Spinoza, voyant en Descartes le précurseur des « systèmes de la nécessité » comme Bacon l'avait été de la philosophie cartésienne²². D'autre part, le spinozisme est transformé en un instrument de lutte politique contre le fanatisme

20 Parmi la vaste littérature sur l'origine et le sens de l'étiquette « panthéisme » pour la philosophie spinozienne, nous renvoyons à l'incomparable P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols., Paris, PUF (1959), Slatkine Reprints, 2012. Cf. aussi C. Giuntini, « Materialismo e panteismo nel primo Settecento », in G. Carabelli, P. Zanardi (éds.), *Pan tra i filosofi*, Padova, Il Poligrafo, 2008, pp. 41-67.

21 Cf. T. Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009 ; P. Lurbe, « Le Spinozisme de John Toland », in O. Bloch (éd.), *Spinoza au xviii^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1990, pp. 37-47.

22 Voir, par exemple, les articles de l'*Encyclopédie* : « Philosophie de Spinoza » XV, p. 464a : « De tous ceux qui ont réfuté le spinozisme, il n'y a personne qui l'ait développé aussi nettement, ni combattu avec autant d'avantage que l'a fait M. Bayle. C'est pourquoi je me fais un devoir de transcrire ici un précis des raisonnements par lesquels il a ruiné de fond en comble ce système monstrueux. Mais avant d'en faire sentir le ridicule, il est bon de l'exposer. *Spinoza* soutient 1° Qu'une substance ne peut produire une autre substance ; 2° que rien ne peut être créé de rien, parce que ce seroit une contradiction manifeste que Dieu travaillât sur le néant, qu'il tirât l'être du non-être, la lumière des ténèbres, la vie de la mort ; 3° Qu'il n'y a qu'une seule substance, parce qu'on ne peut appeler *substance* que ce qui est éternel, indépendant de toute cause supérieure, que ce qui existe par soi-même et nécessairement. Or toutes ces qualités ne conviennent qu'à Dieu, donc il n'y a d'autre substance dans l'univers que Dieu seul ». Cf. aussi « Identité » VIII, pp. 494b-496a ; « Cause » [Métaph.], II, pp. 787b-790b.

des autorités religieuses²³. La tension entre religion naturelle et critique biblique sera remise au goût du jour par des articles comme « Bible », « Chronologie sacrée » et « Canon » de l'*Encyclopédie*, où l'Histoire sacrée est abordée non plus dans une perspective apologétique, mais selon la seule lumière naturelle.

Si la philosophie spinozienne se lie à un athéisme toujours plus explicite et conscient²⁴, le *Deus sive Natura* trouve à son tour sa place dans les nouveaux modèles de lecture de l'univers physique – de l'univers-machine cartésien au Dieu architecte ou grand horloger – véritables « précipités philosophiques » de la révolution scientifique, selon la célèbre formule d'Alexandre Koyré²⁵. Diderot fera de la thèse de l'unité de la nature le point de départ de sa « philosophie naturelle » et de l'idéal de réunification des savoirs dans l'*Encyclopédie*. C'est toutefois une « hypothèse de travail » et non pas un « axiome », comme le rappelle Paolo Casini²⁶, à une période où les savoirs expérimentaux et les nouvelles sciences biologiques sont encore en phase de construction. Du reste, pendant le laps de temps qui voit le développement de la pensée libertine dans ses diverses variantes – épicurisme, spinozisme, empirisme – et la réalisation du projet de systématisation philosophique de l'athéisme par d'Holbach lors de la seconde moitié du XVIII^e siècle, les philosophes des Lumières n'ont jamais cessé de se confronter au lexique de la tradition – « système de la nature », « cause universelle », « genres de l'être », « grand tout ». Le spinozisme alimente les avant-gardes critiques, des bas-fonds inquiets de la littérature clandestine jusqu'à la refondation matérialiste des systèmes de la nature chez des auteurs comme Helvétius et d'Holbach²⁷.

23 Cf. R. Darnton, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991 ; *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, New York, Norton, 1995.

24 Cf. S. Berti, F. C.-Daubert, R. H. Popkin (éds.), *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early Eighteenth-Century Europe. Studies on the Traité des trois imposteurs*, Dordrecht, Kluwer, 1996.

25 A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, A. Colin, 1961.

26 Cf. P. Casini, *Diderot philosophe*, Bari, Laterza, 1962.

27 Cf. J. Boulad-Ayoub [sous la direction de], *P.H.T. Baron d'Holbach. Épistémologie et politique au XVIII^e siècle*, *Corpus*, 22/23, Paris, 1992 ; H. Handing, *Spinoza und die deutsche Philosophie : Eine Untersuchung zur Metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*, Aalen-Scientia, 1989.

La réflexion inaugurée par Bayle joue un rôle fondamental dans ce débat. Dans l'enquête historique sur le rapport entre religion et superstition formulé par Bayle dans les *Pensées sur la comète* se rencontrent en effet les deux grandes tendances culturelles du XVII^e siècle. La première consiste en la critique du phénomène religieux déjà exprimée dans les thèses libertines du *Theophrastus redivivus* (1659) et dans l'étude des origines psychologiques du sentiment religieux dérivée de l'analyse de Hobbes sur les passions. La seconde, plus interne aux controverses du XVII^e siècle, se confronte aux thèmes du mal et de la liberté de l'homme auxquels la tradition humaniste et libertine (de Montaigne à Charron et jusqu'aux thèses sur les vertus des païens de La Mothe Le Vayer) ajoute l'idée d'une fondation extra-religieuse de la morale²⁸. Mais c'est surtout sur la possibilité d'une société d'athées avancée par Bayle que se joue le débat au XVIII^e siècle sur le rapport entre foi et raison en vue d'une conception laïque de la morale. Spinoza, « athée vertueux » et « athée de système », en représente le cas exemplaire.

Naturellement, les étiquettes de Bayle n'arrivent pas à circonvier le rapport établi par Spinoza entre philosophie et religion, sur lequel les historiens s'interrogent d'ailleurs encore²⁹. Exécré par les juifs et les catholiques, systématiquement expulsé des centres officiels du savoir et des universités ancrées dans l'orthodoxie catholique et protestante, Spinoza devient avec Bayle le représentant idéal d'une société sans religion, provocation qui embrassera tout le XVIII^e siècle, jusqu'aux réflexions de Montesquieu sur le statut de la religion comme fait naturel.

28 Cf. S. Giocanti, *Bayle et La Mothe Le Vayer* ; S. Gouverneur, « Bayle et l'écriture de Naudé », in A. McKenna, G. Paganini (éds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Champion, 2004, pp. 243-286.

29 Si, pour Jonathan Israel, Spinoza est le subtil chercheur d'une *truth of fact* qui va de pair avec la revendication moderne de la tolérance religieuse, Theo Verbeek attribue quant à lui à la critique biblique spinozienne la fonction purement négative d'invalider les techniques en usage dans la philologie biblique calviniste. Cf. T. Verbeek, *Spinoza's Theologico-political Treatise : Exploring « The Will of God »*, Burlington, Ashgate, 2002, pp. 93-120. Voir aussi P. Van Rooden, *Theological, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Costantijn L'Empereur (1591-1648) Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, Leiden, New York, København, Köln, Brill, 1989.

L'athée vertueux

On aura rarement autant parlé d'athéisme qu'au xvii^e siècle et cela est d'autant plus paradoxal si le phénomène est rapporté au faible nombre d'athées déclarés. Mais en quoi consiste exactement être « athée » à l'époque de Bayle ? Comme le rappelle Gianluca Mori dans un ouvrage récent³⁰, le processus de formation du concept moderne d'athéisme est un phénomène complexe et ambivalent. Il est presque impossible de trouver, entre la fin du xvii^e siècle et les premières années du siècle suivant, un philosophe qui se définisse ouvertement athée. Et pourtant, presque tous les philosophes de cette période, même les plus proches du christianisme, sont taxés d'athéisme par leurs détracteurs. D'ailleurs, existe-t-il vraiment des « athées de spéculation » à l'époque où Bayle dessine les deux célèbres figures de l'« athée vertueux » et de l'« athée de système » ? À Descartes, accusé d'athéisme par Voet, s'ajoutent les suspects habituels : Hobbes, Spinoza, Toland³¹. En revanche, la « sincérité » des positions « athées » chez des auteurs comme La Mothe Le Vayer ou Isaac La Peyrère pose divers problèmes à l'historiographie qui étudie le libertinisme érudit³².

L'histoire du développement de l'athéisme à l'aube du xviii^e siècle est donc controversée et le cas de Spinoza est exemplaire. Il s'agit de comprendre quel est l'enjeu qui se cache derrière le qualificatif d'« athée » appliqué au philosophe et que Pierre Bayle étend aux philosophes anciens et modernes, d'Épicure à Vanini.

30 Cf. G. Mori, *L'atesimo dei moderni, op. cit.*, p. 25 : l'« athéisme, c'est-à-dire la doctrine qui nie l'existence d'une cause première de l'univers dotée d'intelligence, liberté et projectualité, ne pouvait pas être soutenu librement à l'époque moderne [notre traduction] ». Mori distingue donc deux approches : la première, « inclusive », trace des continuités idéales entre les différentes thèses (panthéistes, sceptiques, déistes ou ouvertement athées), sans toutefois réussir à faire émerger la spécificité de chaque position ; la seconde, « exclusive », s'appuie sur des aspects strictement conceptuels et théorétiques de la négation de Dieu. Le risque de cette dernière est cependant de verser dans le négationnisme : Spinoza relégué à la marge, Toland mis au rang des soi-disant déistes radicaux, Bayle et Hume éliminés.

31 En ce qui concerne le débat sur l'athéisme qui oppose les apologistes « latitudinaires » (à la Garasse), les théologiens plus « rigoureux » (à la Voetius) et l'athéisme « spéculatif » de Bayle, voir G. Paganini, « Pierre Bayle et le statut de l'athéisme sceptique » in *Kriterion*, vol. 50, 120, 2009, <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000200008>

32 Cf. R. H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1960.



Les pérégrinations de Bayle – Genève, Sedan, Rotterdam³³ – font écho à la vie errante de Spinoza, qui passa par Rijnsburg, Voorburg et La Haye, lui aussi persécuté par les autorités religieuses et politiques et luttant pour la défense de la philosophie. La péroration baylienne en faveur de la tolérance religieuse se fait jour dans le contexte des lacérations sociales dont est témoin le philosophe français, calviniste exilé à Rotterdam suite aux violences faites à ses coreligionnaires et en particulier à son frère Jacob, mort en prison³⁴. Dans le *Commentaire philosophique*, Bayle affirme que la persécution souille l'esprit évangélique en y jetant l'ombre de la violence et de l'oppression. C'est en ces termes que le philosophe commente la révocation, en 1685, de l'Édit de Nantes qui a été suivie par les mesures autoritaires prises par Louis XIV. Déjà dans la première phase de la réflexion théologique et politique de Bayle, le recours à l'athéisme sert à justifier la possibilité d'une fondation extra-religieuse de la morale.

L'athéisme spéculatif des philosophes est l'équivalent pour Bayle d'une orientation intellectuelle rigoureuse qui ne concède rien à une conduite déréglée. En analysant les origines de l'idolâtrie, Bayle en arrivera à défendre la plausibilité d'une société sans religion où brillerait la moralité honnête et austère de l'athée. D'où la célèbre image de l'« athée vertueux », source de nombreux débats au XVIII^e siècle. Une lettre à son correspondant genevois Minutoli atteste que Bayle possédait la traduction française du *Traité théologico-politique*³⁵. À la fin de l'année 1679, durant un voyage à Paris, Bayle acquiert les *Opera Posthuma* et le commentaire spinozien aux *Principia* de

33 Né en 1647 dans une famille protestante, Bayle entre au collège des jésuites de Toulouse en 1669 et se convertit au catholicisme. L'année suivante, il revient à la religion réformée et se rend à Genève pour étudier la théologie. Voir S. Brogi, « Eresia e persecuzione in Bayle », in M. Priarolo, E. Scribano (éds.), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Philosophica, Venezia, Ed. Ca'Foscari, 2017, pp. 101-116.

34 Cf. H. Bots, « Pierre Bayle journaliste », in *Pierre Bayle dans la République des Lettres*, op. cit., pp. 79-96.

35 Cf. Bayle à Minutoli, Ep. 35, OD IV, p. 573.

1663³⁶. Spinoza est le philosophe « athée » par définition, mais cette étiquette se révélera bien problématique.

L'événement qui a inspiré la péroration baylienne pour une société sans religion est bien connu. En 1680 apparaît dans le ciel une comète que le « consensus général » imaginait être le signe annonciateur de catastrophes ou de miracles. En appelant à la subordination des corps aux lois naturelles³⁷, Bayle nie que les comètes puissent être des présages de mauvais augure à même de provoquer pestes, guerres ou famines : « rien de tout ce qui arrive après la destruction de la comète ne peut être produit par les qualités de la comète, mais tout au plus par les atomes qu'elle a répandus deçà et delà³⁸ ». La tâche de la critique est de libérer les esprits des préjugés et de démêler ce que l'astrologie et les oracles ont confondu. Il s'agit de distinguer le plan des lois naturelles de celui des croyances : « rien de plus chimérique que l'astrologie, rien de plus ignominieux à la nature humaine³⁹ ». La superstition est l'un des fruits dégénérés des passions humaines sur lequel s'appuie la religion. Son origine réside dans la peur et dans l'ignorance, et c'est sur ces passions que les religions ont élaboré pendant des siècles les mécanismes du consensus. « J'ai prouvé manifestement – écrit Bayle – que si Dieu avait formé par miracle ces grandes et vastes comètes, qui paraissaient pour des signes de la colère du Ciel, il eût concouru par ses miracles avec les Démons, pour abrutir de plus en plus les hommes dans la superstition païenne, ce qui ne se peut dire ni penser sans impiété⁴⁰. »

Par ailleurs, le philosophe redonne dignité à l'affirmation de Plutarque quant à la moindre nocivité de l'athéisme par rapport à la superstition : « il [Plutarque] compare les inquiétudes d'un superstitieux avec la sécurité d'un athée et il prétend que parce que l'athéisme laisse jouir l'homme d'une profonde paix, au lieu que la superstition le jette dans de continuelles alarmes, la superstition

36 Cf. P. Vernière, *Spinoza, op. cit.*, p. 290.

37 Cf. Bayle, PD, 23, 33, 205, 206, 207, OD III, pp. 22b, 26a, 129a-130b.

38 Cf. Bayle, PD, 15, OD III, p. 16a. Cf. aussi PD, 9, 17, 22, 209, OD III, pp. 13a, 17a-19a, 22a, 131b.

39 Bayle, PD, 17, OD III, p. 17a. Cf. aussi PD, 56, OD III, pp. 39b-40a.

40 Bayle, PD, 70, OD III, p. 47a. Cf. aussi PD, 65-67, 81, 84-86, 107-109, pp. 43b-45a, 52a-53a, 55b-57a, 73a-74a.

est pire que l'athéisme⁴¹ ». C'est plutôt celui qui se fait une image superstitieuse de Dieu qui offense la divinité, que celui qui la nie :

Il est donc indubitable qu'il y a des gens qui, avec la croyance d'une divinité, sont plus méchants que les athées [...]. Les mêmes démons et leurs suppôts sont encore une preuve évidente de ce que j'ai tant de fois supposé et justifié ; savoir que les criminels insignes ne se dépouillent pas de la croyance qu'il y a un Dieu⁴².

Bayle part ainsi de la constatation de la rupture entre la morale religieuse et les jugements particuliers dictés par les passions humaines : « Quand on compare les mœurs d'un homme qui a une religion avec l'idée générale que l'on se forme des mœurs de cet homme, on est tout surpris de ne trouver aucune conformité entre ces deux choses [...]. L'homme ne se détermine pas à une certaine action, plutôt qu'à une autre, par les connaissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose⁴³. » Le problème est que le jugement n'est pas souvent conforme aux principes généraux. Comment donc une action vertueuse pourrait naître des pulsions de la nature humaine ? Si l'on observe les actions humaines, il est facile de se rendre compte de l'incohérence entre ce que l'on croit et ce que l'on fait : « s'il est vrai que les persuasions générales de l'esprit ne sont pas le ressort de nos actions et que c'est le tempérament, la coutume ou quelque passion particulière qui nous déterminent, il peut y avoir une disproportion énorme entre ce que l'on croit et ce que l'on fait⁴⁴ ». L'analyse de la « constitution machinale⁴⁵ » de l'homme révèle que le vrai critère du bonheur consiste en la satisfaction des passions. En revanche, s'y opposer conduit à une inquiétude intolérable :

41 Bayle, PD, 193, OD III, p. 123b.

42 Bayle, PD, 147, OD III, p. 95a. Pour le débat sur les comètes dans les *Pensées*, du contexte gréco-romain jusqu'à l'ère chrétienne, voir E. Jorink, « Comets in Context. Some Thoughts on Bayle's *Pensées* diverses », in W. Van Bunge, H. Bots (éds.), *Pierre Bayle (1647-1706). Le Philosophe de Rotterdam : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Boston, Brill, 2008, pp. 51-68.

43 Bayle, PD, 135, OD III, p. 87a.

44 Bayle, PD, 176, OD III, p. 113b.

45 Bayle, PD, 171, OD III, p. 109a.

Que l'homme soit une créature raisonnable, tant qu'il vous plaira, il n'est pas moins vrai qu'il n'agit presque jamais conséquemment à ses principes [...]. D'où vient, je vous prie, qu'encore qu'il y ait parmi les hommes une prodigieuse diversité d'opinions touchant la manière de servir Dieu et de vivre selon les lois de la bienséance, on voit néanmoins certaines passions régner constamment dans tous les pays et dans tous les siècles⁴⁶ ?

L'aspect intéressant de la réflexion baylienne sur la figure de l'athée vertueux dans les *Pensées* dérive en ce sens de son enquête plus générale sur les passions et sur la faiblesse du caractère humain. Ces thèmes, déjà discutés par Malebranche et Hobbes⁴⁷, sont repris par Bayle à la lumière d'un idéal de société qui ne soit plus l'otage de la religion. La religion ne doit pas être entendue comme instrument de lutte pour le pouvoir politique, le dogme religieux n'est plus qu'une norme de conduite morale : « tout ce que cette connaissance [la connaissance d'un Dieu et d'une providence] peut produire ne va guère que jusqu'à des exercices extérieurs⁴⁸. » Athées et croyants, les hommes de toutes les nations et de toutes les époques ont agi de la même façon, c'est-à-dire sous la dictée de leurs passions :

Une société d'athées pratiquerait les actions civiles et morales aussi bien que les pratiquent les autres sociétés, pourvu qu'elle fît sévèrement punir les crimes et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. Comme l'ignorance d'un premier Être créateur et conservateur du monde n'empêcherait pas les membres de cette société d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la récompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voient dans les autres hommes. [...] Qui voudra se convaincre pleinement qu'un peuple destitué de la connaissance de Dieu se ferait des règles d'honneur et une grande délicatesse pour les observer n'a qu'à prendre garde qu'il

46 Bayle, PD, 136, OD III, p. 88a.

47 Sur la lecture baylienne des passions chez Hobbes et ses conséquences politiques, voir les articles Charron, rem. I, OD, vl. s. I, 1, p. 310a. *Ibid.*, art. « Hobbes », p. 525a-b. Cf. les études de L. Bianchi, « Tra religione e politica. Bayle lettore di Hobbes », in G. Borrelli (éd.), *Thomas Hobbes, le ragioni del moderno, tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 71-81 ; A. Lupoli, « Teoria scettica della politica e statuto civile dell'ateo : Hobbes e Bayle », in M. Geuna, G. Gori (éds.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 81-120. Pour les développements de ce thème chez Montesquieu, voir aussi le recueil de D. Felice (éd.), *Leggere lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 vols., Milano, Mimesis, 2010.

48 Bayle, PD, 131, OD III, p. 84a.

y a parmi les chrétiens un certain honneur du monde qui est directement contraire à l'esprit de l'Évangile⁴⁹.

En partant du décalage entre les normes morales et les mobiles effectifs de l'action humaine, Bayle affirme donc son paradoxe : il peut y avoir une coexistence civile sans aucune forme de législation religieuse. Rien ne démontre que paix et sécurité soient mieux garanties dans une société de chrétiens que dans une société d'athées, d'autant plus que l'on peut trouver de véritables sentiments moraux chez les athées. L'« athée vertueux » Spinoza, qui avait lui-même écrit son *Traité théologico-politique* pour se défendre des accusations d'athéisme⁵⁰, devient dans les *Pensées* le fer de lance de l'attaque baylienne contre les fanatismes et les crimes des sociétés religieuses. Est-il possible pour un athée de suivre les lois morales ? Avant d'être préférable, une société d'athées est elle-même possible ? En fait, répond Bayle, une société sans religion apparaît potentiellement moins nocive que les violences produites par l'intolérance religieuse : « s'il y a quelque différence entre l'athéisme d'un idolâtre et celui d'un athée, c'est principalement en ce que l'athéisme de l'idolâtre ne diminue en rien l'atrocité de ses crimes, au lieu que les athées ne peuvent pas offenser Dieu en tant de manières, ni avec tant de malice que les idolâtres⁵¹ ». En admettant que l'État doive s'occuper de la moralité de ses citoyens, les athées ne se sont jamais distingués par leur comportement immoral. La vie de Vanini, mort sur un bûcher quelques années avant la naissance de Bayle, fut irrépréhensible. Spinoza est l'« athée de système » du *Dictionnaire* dont Bayle, suivant les biographies qu'il possédait⁵², décrit la « vie irréprochable » : « il se sentit une si forte passion de chercher la

49 Bayle, PD, 172, OD III, pp. 109b-110a.

50 Cf. Spinoza à Oldenburg, Ep. 30, G. IV, p. 166 : « *vulgus [...] me atheismi insimulare non cessat* ». Cf. aussi Ep. 43, G. IV, p. 219, TTP, 2, 6, G. III, pp. 30, 86-87.

51 Bayle, PD, 118, OD III, p. 77b.

52 Bayle connaît aussi bien la biographie de Colerus, publiée en 1706, que celle de Lucas, qui paraîtra en 1719 dans *La Vie et l'esprit de M. Benoît de Spinoza, avec une version Traité des trois imposteurs*. Cf. P. Vernière, Spinoza, *op. cit.*, p. 117 ; G. Mori, « Baruch de Spinoza : athée vertueux, athée de système », in H. Bost, P. De Robert (éds.), *Critique, savoir et érudition à la veille de Lumières*, Actes du Colloque de Nimègue (24-27 octobre 1996), Amsterdam-Maarsse, APA, 1998, p. 345.

vérité qu'il renonça en quelque façon au monde pour mieux vaquer à cette recherche⁵³. »

L'athéisme peut donc être caractérisé par la rectitude de la conduite : « n'est pas plus étrange qu'un athée vive vertueusement, qu'il est étrange qu'un chrétien se porte à toute sorte de crimes⁵⁴ ». Au cœur de ce débat nous trouvons des philosophes comme Vanini et Effendi, qui nièrent l'existence d'un Dieu dispensateur de récompenses et de punitions dans l'au-delà. Ce qui ne les empêchât pas de vivre loin du vice et du fanatisme⁵⁵. Les « athées de théorie », contrairement aux « athées de pratique », sont vertueux en raison d'une morale autonome, tout à fait privée de préjugés et de superstitions⁵⁶. Spinoza a professé à son tour une « vertu » rationnelle l'opposant à la crainte des châtiments et à l'espoir des récompenses de la superstition religieuse : « Heidanus ne savait-il pas que Spinoza et ceux qui philosophaient auprès de lui étaient d'une vie plus irréprochable que quantité d'orthodoxes⁵⁷ ? ». Certes, Bayle précise que si le mobile de la vertu coïncide avec la nature passionnelle des hommes, la vertu des athées ne pourrait être qu'apparente. Païenne ou chrétienne, athée ou croyante, la vertu des hommes est toujours un effet de l'utilité et de l'orgueil⁵⁸. En récupérant ainsi l'idée d'Augustin qui voyait dans les vertus des païens des *splendida vitia*, Bayle conclut que la fermeté et la cohérence des actions de l'athée sont la énième manifestation de l'orgueil de l'âme⁵⁹. Vanini ne se proposait-il pas de « faire parler

53 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », OD, vl. s. I, 2, pp. 1071-1072. Cf. Scribano, « Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit », in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. LXII, 2007, pp. 677-698.

54 Bayle, PD, 174, OD III, p. 110b.

55 Cf. Bayle, PD, 182, OD III, pp. 117b-118a. Cf. aussi : CPD, 133-136, OD III, pp. 375b-384b.

56 Cf. Bayle, CPD, 150, OD III, p. 405a-b.

57 Bayle, CPD, 100, OD III, p. 324a.

58 Cf. Bayle, PD, 178, OD III, p. 114a.

59 Sur la coprésence complexe d'éléments augustiniens et de naturalisme éthique dans la pensée de Bayle, on se réfère au jugement de É. Labrousse qui, bien que reconnaissant l'influence de Hobbes et Spinoza (*Pierre Bayle*, La Haye, Nijhoff, 1963, p. 90), est non moins net : « on voit combien Bayle s'écarte ici des sceptiques ; son augustinisme théologique comme son rationalisme moral [...] le poussent également à répudier tout naturalisme ». *Ibid.*, p. 84.

de soi » quand il préféra mourir dans les plus cruelles tortures que de rétracter ses principes⁶⁰ ?

[Le même Spinoza] se sentant près de la fin, il fit venir son hôtesse et la pria d'empêcher qu'aucun ministre ne le vînt voir en cet état. [...] Il voulait mourir sans dispute et il craignait de tomber dans quelque faiblesse de sens, qui lui fit dire quelque chose dont on tirât avantage contre ses principes. C'est-à-dire qu'il craignait que l'on ne débitât dans le monde, qu'à la vue de la mort, sa conscience s'étant réveillée l'avait fait démentir de sa bravoure et renoncer à ses sentiments. Peut-on voir une vanité plus ridicule et plus outrée que celle-là, et une plus folle passion pour la fausse idée qu'on s'est faite de la constance⁶¹ ?

On retrouve bien dans ces passages le présupposé anthropologique de départ, c'est-à-dire l'amour-propre comme base de la morale naturelle. Malgré tout, dans les sociétés païennes, étrangères à la « vraie » religion, le sentiment de l'honneur et le désir d'être loué par autrui se révélèrent suffisants à conserver le lien social⁶². Qu'une société non chrétienne soit donc compatible avec les devoirs du bon citoyen, l'histoire aussi le démontre. Néanmoins, à celui qui objecte que la moralité du croyant ne peut être confrontée avec celle de l'athée, Bayle répond en ayant de nouveau recours à la nature : c'est l'identité naturelle entre chrétiens, païens, athées et idolâtres qui explique le mobile affectif commun des actions humaines. Le chef d'imputation doit être alors déplacé sur la religion, ce qui implique de se demander pourquoi les religions n'ont pas empêché les idolâtres de tomber dans les formes les plus débridées de dissolution⁶³. La raison en est que les caractères de la nature humaine sont toujours identiques et ses caractéristiques, peu importe que ce soit sous le masque des normes morales ou de la foi religieuse, expliquent le comportement de l'homme :

Qui nous a dit que la lumière intérieure de notre âme est toujours assez distincte pour connaître les objets qu'on lui présente dans quelque éloignement

60 Bayle, PD, 182, OD III, pp. 117b-118a.

61 Bayle, PD, 181, OD III, p. 117a.

62 Cf. Bayle, PD, 160-169, OD III, pp. 102b-108a.

63 Cf. Bayle, PD, 129, OD III, p. 83a.

qu'on les mette et de quelques voiles qu'on les enveloppe ? Pour moi, sans nier qu'il y ait une infinité de personnes qui s'aveuglent volontairement, je m'en tiens à ce que j'ai dit ailleurs, qu'il n'y a que Dieu qui connaisse qui sont ceux qui ignorent malicieusement les mystères de la Parole⁶⁴.

Il faudra alors distinguer la morale de l'athée et son système : « encore que Straton et Spinoza soient obligés d'affirmer que toutes choses sont également parfaites et nécessaires [...] ils ne peuvent jamais regarder comme une chose indifférente de manger du pain ou des pierres⁶⁵ ». Quant au fondement anthropologique de la vie morale, il est suffisant à écraser l'autorité religieuse : « il me semble qu'à l'égard des mœurs et des actions civiles [une société des athées] serait toute semblable à une société des païens. Il faudrait à la vérité des lois fort sévères et fort bien exécutées pour la punition des criminels. Mais n'en faut-il pas partout⁶⁶ ? ».

Bayle en tire la distinction entre sphère publique et sphère privée et l'approfondit à la lumière de la séparation entre religion et conscience. La *Critique générale de l'histoire du calvinisme de M. Maimbourg* attaque les falsifications historiques produites par les théologiens, ainsi que l'usage retors de la religion à des fins politiques. Dans le pamphlet *Ce que c'est que la France toute catholique, sous le règne de Louis le Grand* (1686) et dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, Bayle condamne la stratégie catholique de la conversion forcée. Dans les trois volumes (plus le supplément) du *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer*, il s'agira enfin de résoudre le cercle vicieux formé par la religion et la politique. C'est le primat de l'universalisme moral de la conscience qui est invoqué ici contre les prérogatives du dogme confessionnel et du pouvoir politique. Une perspective qui s'ajoute à la provocation de la société d'athées défendue dans les *Pensées*. Entre les deux pôles de la morale naturelle et de l'athéisme philosophique émerge en effet une autre figure centrale de la réflexion de Bayle, présentée dans le *Commentaire*

64 Bayle, PD, 187, OD III, p. 120a-b.

65 Bayle, CPD, 150, OD III, p. 404b.

66 Bayle, PD, 161, OD III, p. 103b.

philosophique sous le nom de « conscience morale ». Si c'est bien là l'instrument que le philosophe oppose à l'intolérance des confessions historiques, que choisir entre l'athéisme des philosophes, qui parle à un cercle très étroit de la société, et la conscience morale qui devrait parler au cœur de chacun ? Enfin, est-il réellement possible de neutraliser les effets de la religion dans le corps de la société ? Les réponses de Bayle se révèlent n'être en rien concluantes.

De la foi raisonnable au roi spinoziste

Dans sa monumentale œuvre sur le spinozisme français avant la Révolution, Paul Vernière déclare que l'« essentiel des thèses spinozistes » est « repris par Bayle lors de la furieuse polémique qui l'oppose à Jurieu⁶⁷ ». Pour l'historien français, le message de tolérance du *Traité théologico-politique* frappe à ce point Bayle que le philosophe, en reprenant les motifs de fond, les relance en vue d'une « construction politique qui sauvegarde les droits de la conscience, mais maintient la suprématie du pouvoir politique sur la religion⁶⁸ ». Comme confirmation de l'alliance entre les deux auteurs, Vernière cite un passage du *Commentaire* : « la lumière naturelle ou les principes généraux de nos connaissances sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l'Écriture⁶⁹ ».

Or, cette thèse, en partie correcte, mérite toutefois d'importants éclaircissements. S'il est vrai que l'élaboration de la phénoménologie religieuse de Bayle se construit sous l'égide de deux principes – le refus du versant dogmatique de la religion, la défense de la conscience morale – il est bien plus difficile de retrouver un fil direct entre ces positions et la réflexion théologico-politique précédemment

67 P. Vernière, *Spinoza, op. cit.*, p. 296. Cf. aussi A. McKenna, « Questions de souveraineté chez Bayle et chez Jurieu : un contexte politique déterminant », in L. Simonutti (éd.), *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World : Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 363-392 ; *Id.* « Bayle dans la tempête. La triple polémique qui l'oppose à Jurieu : stratégie européenne, philosophie religieuse et politique », in P. Fréchet (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Anacharsis, 2012, pp. 265-300.

68 P. Vernière, *Spinoza, op. cit.*, p. 296. Pour le contexte général des controverses, voir : J. Marshall, *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

69 *Ibid.*

élaborée par Spinoza. L'approche de Spinoza avait été totalement différente : d'un côté, il niait toute fondation de la tolérance dans une « conscience » morale ou rationnelle ; de l'autre, bien que condamnant à l'instar de Bayle la superstition, il avait admis que de rares individus se sauvent grâce à la direction (*dictamen*) de la raison. Le meilleur gouvernement sera donc celui qui fait « croire » à ses citoyens qu'ils sont libres, bien que leurs pensées et leurs actions soient contrôlées⁷⁰. Ce qui rend le pragmatisme spinozien bien plus conséquent que ce que prévoyait le rationalisme moral de Bayle, indécis entre la conscience éclairée, bien que minoritaire et impuissante des « athées vertueux » des *Pensées*, et la conscience morale du *Commentaire*.

•

Les déclarations de Bayle sur la plausibilité d'une société d'athées donnent lieu à d'immédiates réactions. En 1693 Jurieu réussit à obtenir du synode de Rotterdam la condamnation des dangereuses doctrines défendues par Bayle⁷¹. Universalité de la conscience morale et critique de l'intolérance sont les thèmes que Bayle développe au lendemain des événements funestes qui suivirent l'Édit de Fontainebleau, dans le *Commentaire philosophique*. Ces écrits sont d'un intérêt particulier puisqu'ils témoignent du caractère problématique ainsi que de la richesse de la première réflexion baylienne sur le rapport entre foi et raison. Alors que la haine et le fanatisme alimentent en France la persécution des membres de la foi réformée et menacent de s'étendre aussi aux réfugiés en Hollande, Bayle médite les paroles de l'Évangile de Luc – *contrains-les d'entrer, afin que ma maison soit remplie* –, les passant au crible de la raison, c'est-à-dire d'un commentaire philosophique conçu en faveur de la tolérance. Le

70 Cf. Spinoza, TP, 10, § 8, G. III, p. 356.

71 À Jurieu, on doit également l'attaque du *Commentaire philosophique*, où Bayle revendique les droits de la conscience contre l'intolérance des religions. La défense de la conscience calviniste contre les persécutions catholiques ne comporte pas pour le théologien la péroration d'une conscience universelle. Pour la reconstruction de la polémique : S. Brogi, *Introduction à Id.* (éd.), Pierre Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, Torino, Einaudi, 2018, pp. L-LXVII. Cf. aussi H. Bost (texte établi et annoté par), *L'Affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l'Église wallonne de Rotterdam*, introduction par A. McKenna, Saint-Étienne, Université Jan Monnet, 2006 ; A. McKenna, *Études sur Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2015, pp. 97-138.

Commentaire approfondit la réflexion inaugurée par les *Pensées* sur la possibilité d'une moralité autonome du dogme religieux, mais il déplace l'objet de l'enquête de la provocation d'une société d'athées vers la recherche d'un rationalisme moral. Le *Commentaire* revendique les droits d'une rationalité éthique, ennemie de toute lecture littérale de l'expression biblique « contrains-les à entrer ». À partir de cette dernière, prétend Bayle, le fanatisme catholique de toutes les époques a justifié l'usage de la force aux fins de la conversion. Saint Augustin utilisa ce passage pour combattre l'hérésie donatiste⁷², la persécution des huguenots français à la fin du XVII^e siècle s'avère non moins dramatique. C'est pour cette raison que les vérités des Écritures doivent être assujetties à la juridiction de la seule *lumière naturelle et des principes métaphysiques*.

Dans le *Commentaire*, Bayle part du présupposé d'un principe intérieur, une sorte d'*a priori* de type prékantien, qui oppose aux conflits doctrinaux sa propre régulation. La liberté de conscience fournit le critère pour distinguer le vrai du faux : ce critère consiste dans le *Commentaire* en une raison universelle qui éclaire sans exception tous les comportements éthiques⁷³. Que la raison constitue le « tribunal » de la foi, cela est par ailleurs confirmé par l'esprit même du Christ, qui appelle constamment au pardon et à l'humilité. Ce n'est plus l'athée mais le Christ qui est dans le *Commentaire* le modèle de la perfection morale, supérieur à n'importe quelle lecture des Saintes Écritures qui justifie la torture, les menaces ou les méthodes coercitives⁷⁴. La conscience morale est basée sur une règle donnée par Dieu, l'alliance entre l'esprit de l'Évangile et la lumière naturelle justifie l'appel à une éthique raisonnable. Le *criterium veritatis* est étranger au « sens littéral des mots », lequel restitue « les plus basses idées de la divinité qui se puissent concevoir⁷⁵ ».

72 Cf. Bayle, *Suppl.* CP, 25, OD II, pp. 548b-549b ; CP, 23-40, OD III, pp. 219b-242a. Cf. R. Whelan, « The Wage of Sin is Orthodoxy : The Confessions of Saint Augustine in Bayle's Dictionnaire », in *Journal of the History of Philosophy*, 26, 2, 1988, pp. 195-206.

73 Cf. Bayle, CP, I, 1, OD II, p. 368a.

74 Cf. Bayle, CP, I, 3, OD II, pp. 372a-374b ; CP, I, 2, OD II, p. 371b.

75 Bayle, CP, I, 1 OD II, p. 368b.

Cela semble exclure la possibilité de toute contradiction entre foi et raison en suggérant même leur recombinaison sur le plan pratique d'une révélation étrangère à tout dogmatisme. Il existe en effet une proportion entre la « loi inviolable de Dieu » et la « condition de l'homme⁷⁶ », poursuit Bayle, en reprenant la thèse de Malebranche de l'union entre connaissance humaine et entendement divin⁷⁷. Là où les conversions forcées produisent la marque d'une croyance extérieure qui n'oblige pas la conscience, toute croyance mérite respect en vertu d'une « détermination invincible » à la vérité. Cette détermination tient à la forme plutôt qu'au contenu de ce à quoi l'on croit : il existe un critère qui transcende les contenus de foi et qui correspond à la sincère inclination de chacun à la vérité. Celui qui satisfait cette obligation intérieure devra être respecté dans sa conviction propre. Bref, dans le *Commentaire* la défense de la tolérance est solidaire d'une raison-conscience individuelle. La moralité honnête de l'athée dépend du fait que les motifs de ses actions ne sont pas déterminés par des contenus spécifiques. Ce qui rend l'athée tolérant par définition : « Un athée ne rend point d'honneurs à Dieu, parce qu'il n'est point persuadé qu'il existe. S'il abat un temple, il croit n'offenser aucune divinité. Mais un idolâtre qui fait la même chose refuse des honneurs à un Dieu qu'il reconnaît, et les lui refuse afin de l'offenser⁷⁸. »

L'examen rationnel des Écritures devient à son tour la clef de compréhension du rapport entre foi et raison. La lecture des textes sacrés est elle aussi tout à fait conforme à la raison naturelle, qui

76 Bayle, CP, II, 10, OD II, p. 437a.

77 Cf. M. Adam, *Malebranche et le problème moral*, Bordeaux, Biere, 1995. Sur le rapport entre Bayle et Malebranche voir W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965 ; G. Cantelli, *Teologia e ateismo : saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, pp. 117-129 ; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 61-74. Pour une réflexion sur le rapport problématique entre foi et raison, voir aussi la célèbre position de G. Mori [*Bayle Philosophe*, Paris, Champion, 1999, p. 189], qui conclut en défense de l'athéisme critique de Bayle. Cf. aussi A. McKenna, « Pierre Bayle. Free Thought and Freedom of Conscience », in *Reformation and Renaissance Review*, 14, 2012, pp. 85-100.

78 Bayle, PD, 132, OD II, p. 85b. Le problème de la compatibilité entre les positions exprimées dans les *Pensées* en ce qui concerne la défense de l'athée vertueux et celles du *Commentaire* sur la conscience morale est discuté par Stefano Brogi dans son introduction à *Id.* (éd.) P. Bayle, *Commentario*, op. cit., pp. XLIII-L.

dépend de la médiation de l'esprit du Christ. La lumière naturelle est compatible avec les Saintes Écritures et contraire à toute forme de persécution. La thèse d'ordre spéculatif est nette : alors que la compréhension littérale du *compelle intrare* révoque la rationalité de l'homme et la bonté divine de laquelle elle descend, l'essence divine éclaire les esprits dès l'acte de la création⁷⁹. Ce que Dieu a révélé ne peut pas contredire les principes moraux, Dieu ne commande pas d'actes mauvais. Toute lecture du texte contraire aux notions claires et distinctes de la raison sera donc le fruit d'une mauvaise interprétation. La raison est le guide à la fois des décisions humaines dans le domaine de la morale et de l'interprétation des Écritures dans le domaine de l'exégèse, en constituant la seule « règle » ou « mesure » de la conscience par rapport aux hypothèses doctrinaires en conflit.

Face au problème de l'interprétation biblique Bayle ne procède donc pas en tant que théologien mais en tant que philosophe. Un nouveau type de commentaire est nécessaire, qui soit fondé sur des principes généraux et infaillibles, contraires à l'interprétation à la lettre du texte sacré⁸⁰. D'une part, non seulement la théorie de la tolérance se base sur le refus de l'interprétation littérale des textes, mais si le sens propre des mots devait en plus pousser à des actes délictueux, il incomberait au philosophe d'y opposer l'enseignement du Christ, fondement de la coexistence humaine⁸¹. D'autre part, aux yeux du philosophe, les instruments utilisés par le théologien s'avèrent insuffisants pour vérifier la vérité des contenus scripturaux. Bayle le dit clairement dans le *Supplément au Commentaire* : la méthode de la vérification factuelle prévoit une reconstruction historique des textes, la maîtrise de la langue originale, la mise en rapport exhaustive des commentaires, l'enquête sur la mentalité

79 Cf. Bayle, CP, I, 4, OD II, p. 374a.

80 *Ibid.* : « Je ne chercherai pas même pourquoi Jésus-Christ s'est servi de cette expression contraindre, ni à quel légitime sens on la doit réduire, ni s'il y a des mystères sous l'écorce de ce mot ; je me contente de réfuter le sens littéral que lui donnent les persécuteurs ».

81 Cf. Bayle, CP, I, 1, OD II, p. 367a : « Je laisse aux théologiens et aux critiques à commenter ce passage, en le comparant avec d'autres, en examinant ce qui précède et ce qui suit, en faisant voir la force des termes originaux, et les divers sens dont ils sont susceptibles, et qu'ils sont effectivement en plusieurs endroits de l'Écriture ».

des auteurs⁸². S'il s'en tient à la méthode historico-critique pour connaître, par exemple, l'enseignement de Paul, il faudra remonter aux « préjugés » des Hébreux d'alors, c'est-à-dire identifier le contexte historique, les us et coutumes et la langue de l'époque, comparer les textes à disposition avec les sources originales. Un travail complexe et au résultat incertain, parce que basé sur une enquête empirique, incapable d'expliquer de façon univoque les passages de l'Écriture⁸³.

Au contraire, la conscience morale, une fois libérée des contraintes de l'orthodoxie religieuse, devient le seul critère de l'interprétation rationnelle – c'est-à-dire morale⁸⁴ – des contenus des Écritures. La doctrine étant privée de son autorité, le critère qui décide de la bonté de ce à quoi l'on croit est la « bonne foi » ou la « croyance » de trouver en soi ce qui apparaît comme la vérité. Bref, la tolérance peut naître seulement de la « sincérité » qui guide la « persuasion » de l'âme « vis-à-vis de Dieu », ou bien de la reconnaissance de la « bonne foi » que nous devons attribuer à l'autre. Voilà qui fait conclure à Antony McKenna que Bayle ne laisse ici « aucune place au scepticisme, ou pyrrhonisme, si l'on entend par ce terme la doctrine selon laquelle la raison ne conduit à aucune certitude. [...] Le rationalisme moral fonde la doctrine de la tolérance⁸⁵ ».

82 Conditions extrêmement difficiles à remplir, comme l'avait déjà relevé Spinoza dans le *Traité théologico-politique*, en concluant que « nous ignorons en grande partie » l'histoire des livres. Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 109. La confrontation entre les textes bibliques pourra donc éclairer seulement accidentellement la signification des passages les plus obscurs : l'Écriture contient des choses inexplicables, poursuivait le philosophe d'Amsterdam, rédigées en termes « très obscurs » ; il est difficile d'avoir des certitudes sur le vrai sens des livres. *Ibid.* Pour le contexte de l'herméneutique protestante, cf. M.C. Pitassi, « Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVII^e siècle », in C. d'Olivier, Y. Krumenacker (éds.), *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, pp. 77-87.

83 Cf. Bayle, *Suppl.* CP, 10, OD II, pp. 518b-519a. L'article « David » du *Dictionnaire* confirmera ces réserves. Cf. L. Simonutti, Bayle e la Bibbia. « Tra David e Mahomet », in *Id.* (éd.), *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World. Jewish, Christian and Islamic Philosophers Addressing the Bible*, Brepols, Turnhout, 2014, pp. 393-412.

84 Pour la distinction entre raison morale et spéculative ainsi que le rapport entre lumière naturelle et exégèse chez Bayle et pour la tradition arminienne et socinienne, voir l'ouvrage de M.C. Pitassi, « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition at the Time of the Commentaire philosophique », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, pp. 257-269.

85 A. McKenna, « P. Bayle, liberté de conscience, liberté de penser », in L. Ferté, L. Rey (éds.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?*, Paris, Garnier, 2018, p. 46.

Les confessions sont toujours relatives parce qu'elles sont toutes historiques⁸⁶. Se rattachant à la tradition libertine, en particulier à Montaigne et Charron⁸⁷, Bayle voit dans l'éducation la principale responsable de nos convictions en matière de foi :

La même âme qui devient chrétienne, pour avoir été unie à un fœtus de chrétien, serait devenue turque, si elle était allée deux maisons en deçà, ou en delà, chez un turc [...]. La même âme qui a été incorporée dans le christianisme par le baptême deviendra à coup sûr de la religion juive, mahométane, siamoise, chinoise etc. selon qu'elle sera élevée dans ses premiers ans ou par des juifs, ou par d'autres infidèles⁸⁸.

Partant d'un appel à une lecture rationnelle ou morale de la Bible, laquelle exclut tout recours à la persécution religieuse, la deuxième partie et le *Supplément du Commentaire philosophique* en viennent à délimiter le problème de l'intolérance cette fois sous l'angle de l'éducation reçue et de l'historicité de toutes les croyances. La nature de l'« erreur », que la tradition théologique considérait comme la conséquence du péché, est profondément relativisée : si l'erreur n'est plus la conséquence du péché, celui qui pense parler au nom de la vérité est de fait persuadé par une évidence dont la qualité est toujours relative. Une fois le filtre de l'histoire traversé, la « disparité de mes adversaires est nulle⁸⁹ », écrit Bayle ; le jugement « qu'un tel et un tel sont hérétiques » est toujours relatif⁹⁰. La conscience historique indique les limites constitutives de la rationalité humaine : « si les athées peuvent pratiquer certaines vertus et fuir certains vices par des considérations purement humaines, l'idolâtre a aussi ces considérations et agit d'ailleurs par principe de conscience⁹¹ ». Ce qui rend indéfinissable la frontière entre doctrine et hérésie. Toutes les formes de civilisation prétendent être dans le vrai, toutes sont fautives aux

86 Cf. Bayle, *Suppl.* CP, 1, OD II, pp. 507b-508a.

87 Voir, parmi les études classiques, G. Paganini, *Analisi della fede, op. cit.*, pp. 57-60 ; F. Brahami, « Théories sceptiques de la politique : Montaigne et Bayle », in G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism, from Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 377-392.

88 Bayle, *Suppl.* CP, 15, OD II, p. 526a. Cf. aussi pref. *Suppl.* CP, OD II, p. 504a-b.

89 Bayle, *Suppl.* CP, II, 8, OD II, p. 513b. Cf. aussi *Suppl.* CP, 10, OD II, pp. 441a-443b.

90 Cf. Bayle, CP, I, 10, OD II, pp. 442a-443b.

91 Bayle, RQP, III, 29, OD III, p. 985a.

yeux de la culture opposée. Est-il donc sensé de continuer à parler d'« hérésie » et d'« erreur » ? « Tout ce que fait la bonne disposition d'un orthodoxe par rapport à l'interprétation de l'Écriture peut se trouver dans un hérétique⁹² ». C'est la raison morale qui nous convainc que « Dieu prononce la même chose d'un orthodoxe et d'un hérétique de bonne foi⁹³ ». Et pourtant, sur le plan des contenus doctrinaux, aucune foi, en tant que produit de l'histoire, ne peut se prévaloir de la « vérité absolue » des démonstrations de la raison géométrique⁹⁴. C'est pour ce motif que notre conscience oscille toujours entre les déterminations dogmatiques de la vérité et le risque de l'« erreur », là où l'idée d'une « tolérance ecclésiale » serait en soi contradictoire. « Orthodoxie » et « hérésie » sont en fait les deux pôles entre lesquels se développe historiquement la persécution.

« Invincibilité de l'erreur » et « droit de la conscience errante » sont ainsi les deux piliers de la théorie baylienne de la tolérance : le premier relatif à l'historicité de toutes les croyances, laquelle rend la vérité des dogmes indécidable, le deuxième dû à l'impossibilité de juger les intentions ou la sincérité de chacun par rapport à ce qu'il croit. Ce qui est sûr, c'est que les raisons de la conscience sont nécessairement conditionnées par les inclinations individuelles et par l'éducation reçue : il semble que nous ne soyons pas responsables de nos habitudes, « parce que nous les recevons sans y soupçonner aucun mal⁹⁵ ». Bayle recourt à divers exemples pour démontrer que l'erreur et la vérité sont des termes relatifs par rapport à ce que la conscience nous suggère être « vrai » : un médecin, même s'il s'en tient aux règles de l'art, peut élaborer une mauvaise prescription ; une femme, séduite par une parfaite ressemblance, pourrait s'offrir à un autre homme que son mari. Tous deux, induits par ignorance en erreur, n'agissent pas de façon coupable. Le même principe vaut pour ce que les théologiens appellent « erreur » et qui, argumente Bayle, n'est le fruit ni du péché ni de la perversion du cœur. Pourquoi alors un persécuteur de « bonne foi » devrait s'abstenir d'agir ?

92 Bayle, *Suppl.* CP, 6, OD II, p. 512a.

93 Bayle, CP, I, 10, OD II, p. 443b.

94 Bayle, *Projet*, IX, OD IV, pp. 613.

95 Bayle, CP, II, 10, OD II, p. 442b.

Est-ce que le recours à la bonne foi et à la sincérité de la conscience est suffisant pour endiguer la persécution ?

L'objection est capitale et ne peut conduire Bayle que dans une impasse, étant donné que la bonne foi conduit aussi bien à la tolérance qu'au fanatisme. Répression et persécution – c'est Bayle lui-même qui l'admet – sont perpétrées dans la majorité des cas de bonne foi. Pour cette raison, Bayle ajoutera un troisième élément entre la défense de la bonne foi et les droits de la conscience de se tromper : la nécessité, de la part de l'État, de tolérer le moins possible les conflits induits par tous les sectarismes.

La raison, le respect pour le public, l'honneur humain, la laideur de l'injustice l'empêcheront assez souvent de faire du tort à son prochain. Mais un homme qui se persuade qu'en exterminant les hérésies il avance le règne de Dieu et qu'il gagnera un plus haut degré de gloire dans le Paradis, après avoir été admiré sur la terre et comblé de louanges et de présents, comme le protecteur de la vérité ; un tel homme, dis-je, foulera aux pieds toutes les règles de la morale ; et bien loin d'être réfréné par les remords, il se sentira poussé par la conscience à se servir de toutes sortes de moyens pour empêcher qu'on ne continue de blasphémer le saint nom de Dieu⁹⁶.

Le *Commentaire philosophique* essaie de résoudre le problème de la tolérance de deux façons différentes : sur le plan moral, la conscience est éclairée par l'esprit divin qui parle à celui de l'homme ; sur le plan historique, la tolérance s'avère nécessaire en raison des limites de la raison, c'est-à-dire la « conscience errante » et l'« ignorance invincible » qui marquent le chemin tortueux de l'homme vers le salut. En 1686, Bayle proclame d'un côté l'existence d'une conscience guidée par la « voix de Dieu » face à l'intolérance produite par les confessions historiques, et défend de l'autre l'innocence des actions réalisées par « ignorance invincible ». Mais comment une revendication de tolérance, qui met au premier plan l'autorité de la « conscience morale », peut-elle borner la tolérance même ? Les persécuteurs n'agissent-ils pas dans la plupart des cas au nom de leur conscience ?

96 Bayle, RQP, III, 20, OD III, p. 955b. Sur la violence qui naît de la conviction d'orthodoxie, voir l'ouvrage de J.-M. Gros, *Les Dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Paris, Champion, 2009, II, 2.

De là, les conclusions de Walter E. Rex et Gianluca Mori sur l'échec de la théorie de la tolérance chez Bayle et l'abandon de ce thème dans ses derniers écrits⁹⁷ où Bayle invoque une autorité politique suprême, dissociée de tout appel à la conscience ou aux intentions du « cœur ». La position de Stefano Brogi est différente, il a en effet récemment défendu la thèse d'une substantielle cohérence entre les thèses des *Pensées* et celles du *Commentaire*⁹⁸. Bayle dénonce l'ostentation publique de l'athéisme. De plus, l'athée est par définition exclu de la tolérance du simple fait qu'il n'en ait pas besoin : en premier lieu l'athée peut se conformer à n'importe quelle religion dominante, cultivant en privé sa propre opinion ; en second lieu, l'athée ne recourt à aucune objection de conscience contre l'autorité constituée au nom d'une autorité plus haute. À la différence du croyant à la Jurieu, l'athée n'est pas exposé aux risques du fanatisme et de l'intolérance justement parce qu'il ne reconnaît aucun contenu doctrinal comme source ou justification de ses propres actions. Cela fait non seulement de l'athée le citoyen modèle, mais aussi un individu « sans conscience », si par ce terme on entend la « voix » de Dieu que l'athée ne peut pas reconnaître. Malgré tout, l'athée lui aussi possède une conscience, entendue comme un jugement pratique de l'entendement guidé par la connaissance de la loi naturelle. Cette conscience ne contraste en aucun cas avec la raison morale et elle est complètement compatible avec le précepte de tolérance exprimé dans le *Commentaire*.

Qu'il y ait compatibilité ou bien conflit entre la loi naturelle qui guide l'athéisme vertueux des *Pensées* et la conscience morale du *Commentaire*, il faudra attendre la troisième partie de la *Réponse aux questions d'un provincial* de 1706 pour que nous soit fournie une morale rationnelle désormais libre des hypothèques théologiques du *Commentaire* et ouvertement en accord avec une

97 Cf. W. Rex, *Essays on Pierre Bayle*, op. cit., p. 185 ; G. Mori, « P. Bayle, the Rights of Conscience, the Remedy of Toleration », in *Ratio Juris*, 10, 1997, pp. 45-60 ; *Bayle Philosophe*, op. cit., pp. 305ss. Voir aussi J.-C. Laursen, « The Necessity of Conscientious Persecutor : the Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration », in L. Simonutti (éd.), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 211-228.

98 Cf. S. Brogi, *Introduzione à Id.* (éd.) P. Bayle, *Commentario*, op. cit., pp. XLV-XLVI.

moralité athée. L'athée aussi peut être un bon citoyen : de façon théorique, une société d'athées promet une moralité et une justice bien différentes de l'histoire de violence et de fanatisme exprimée par l'Occident européen. Dans ses derniers écrits, il arrivera jusqu'à préférer un « roi spinoziste », c'est-à-dire athée, plutôt que chrétien⁹⁹, et des sujets incrédules aux sujets aveuglés par la superstition. Dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, le sens du terme « conscience » apparaît ainsi modifié :

Vous savez les illusions de la perspective, elle vous fait voir un monstre quand vous regardez d'une certaine distance : changez de situation, vous découvrirez un objet charmant. Notre esprit éprouve la même chose lorsqu'il envisage certaines proportions en différents sens ; et s'il les éventre comme des victimes, dont il fallait considérer les entrailles, quand on voulait être sûr de la qualité du sacrifice, il trouve souvent qu'elles n'avaient qu'un bel extérieur qui couvrait de grands défauts¹⁰⁰.

La conscience devient un jugement toujours « particulier », ou une passion si forte qu'elle fait « juger à l'entendement qu'*hic et nunc* il vaut mieux la satisfaire¹⁰¹ ». Bayle en retire le sens des paroles célèbres de Médée : « je vois et j'approuve le meilleur, et je m'attache au pire¹⁰² ». Alors que dans les *Pensées* le philosophe avait lancé la provocation d'une société sans religion, dans le *Commentaire* les croyances religieuses sont dominées par une persuasion intérieure, point de rencontre entre l'errance de la conscience individuelle et la « voix », ou la « forme » de la conscience morale, conçue comme distincte des contenus historiques des doctrines. De là, la relativisation de l'erreur : étant donné que l'erreur peut être de bonne foi, c'est le renvoi à la conscience d'autrui qui devient contraignant.

Le problème est que les religions, une fois implantées dans les communautés humaines, se révèlent inextirpables. Les religions ne mitigent pas les conflits et les schismes, elles les alimentent plutôt¹⁰³.

99 RQP, III, 20, OD III, p. 955b. Cf. aussi PD, 175, OD III, p. 112b.

100 Bayle, CPD, 79, OD III, p. 305b.

101 Bayle, RQP, III, 29, OD III, p. 985a.

102 *Ibid.*

103 Cf. Bayle, CP, II, 4, OD II, pp. 406b-410a.

La religion à laquelle Bayle fait ici référence est comme une « drogue », selon les paroles de Gianluca Mori, ou un puissant « stimulateur anti-inhibiteur¹⁰⁴ ». Les dommages produits par les persécutions sont là pour le démontrer, et cela amène Bayle à une position dichotomique. Certes, la « forme » de la bonne foi ne justifie jamais les actions mauvaises ; il faut ainsi dénoncer les conséquences du zèle dogmatique pour la stabilité du royaume. D'ailleurs, la validité de la conscience morale se révèle imperméable à n'importe quel type de contenu théologico-politique. Cela explique aussi pourquoi, à la différence de Spinoza, Bayle refuse au culte un rôle positif aux fins de la conservation du pouvoir politique. Bien qu'admettant une lecture historique du phénomène religieux, celui-ci demeure pour Bayle une source inépuisable de conflits. L'histoire le démontre en infirmant l'hypothèse d'un usage politique de la religion : « plus on voudrait détailler, plus montrerait-on évidemment qu'en cas de schisme et de partialités de conscience la religion est contraire au repos public¹⁰⁵ ».

L'usage de la religion comme instrument de gouvernement avait au contraire rassemblé, bien qu'avec des perspectives différentes, à la fois la tradition chrétienne et la tradition libertine : les philosophes chrétiens y voyaient le signe de la providence divine, les libertins la brandissaient pour démasquer l'imposture des religions, dénoncées justement comme des simples instruments de gouvernement¹⁰⁶. Bayle condamne, avec les libertins, l'imposture politique qui se cache derrière des raisons éthico-religieuses. Il considère cependant inefficace, voire dommageable, l'usage de la religion aux fins de la conservation de la paix. Le cas du Christianisme est éclatant : il

104 Cf. G. Mori, « Religione e politica in Pierre Bayle », in *I filosofi e la società senza religione*, op. cit., p. 55. Les pages de *Ce que c'est que la France toute catholique* insistent sur le caractère intrinsèquement violent de toute confession chrétienne. En confrontant ce texte avec le *Commentaire*, J.-M. Gros, (*Introduction à De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Champion, 2006, p. 37), s'interroge sur la conciliation possible entre deux aspects contraires : « un pessimisme radical fondé sur la considération de l'histoire » et une « théorie rationnellement fondée et moralement validée ».

105 Bayle, RQP, III, 20, OD III, p. 955a.

106 Pour la reconstruction des différentes thèses qui de La Mothe Le Vayer à Naude porteront au débat du xviii^e siècle, dont Voltaire est la figure emblématique, voir le classique R. Pintard, *Le Libertinage érudit dans la première moitié du xvii^e siècle*, Paris, Boivin, 1943 ; A. McKenna, « Sur l'hérésie dans la littérature clandestine », in *DHS*, 22, 1990, pp. 301-313.

aurait dû cultiver la piété et la charité – principes qui par ailleurs, s'ils étaient réellement appliqués, feraient s'écrouler immédiatement l'État face aux agressions ennemies¹⁰⁷. Hypothèse rapidement écartée : un Christianisme doux ne s'est jamais concrétisé, il a été au contraire une des religions les plus cruelles et impitoyables de l'histoire¹⁰⁸. De là, la thèse selon laquelle l'irréligion n'est pas en elle-même source d'immoralité. Et pourtant, dans ce contexte, bien peu de solutions ne peuvent provenir de l'athéisme philosophique, apanage d'une minorité d'hommes qui s'aventurent dans l'analyse rationnelle des contenus de la foi.

On pourrait en conclure que l'axe de la critique, des *Pensées* au *Commentaire*, ne change pas : nier à la religion le rôle exécutif de guide de la conduite morale, condamner toute forme d'exaspération de la foi dans son usage déformé à des fins politiques. Avec quels résultats ? La raison de l'athée reste impuissante, la conscience se révèle faible, la puissance des appareils théologiques insurmontable. La revendication de la liberté de conscience n'est pas d'un grand secours, vu les erreurs auxquelles elle conduit les hommes de « bonne foi ».

Les ramifications de la conscience morale sont en somme pleines d'obstacles. Bayle comprendra bientôt que la tolérance ne dépend pas d'un ensemble d'axiomes ou de « vérités fondamentales », enracinées dans la raison morale, mais de l'urgence de résoudre les conséquences politiques et sociales de l'irrationalité de la foi sur le plan civil¹⁰⁹. Mieux vaut donc un « roi spinoziste », répète-t-il dans ses derniers écrits, c'est-à-dire athée, qu'un roi chrétien mais persécuteur¹¹⁰. Seul un « roi spinoziste » peut garantir le respect d'une morale publique qui dépasse les inclinations individuelles. Mais un roi spinoziste est-il vraiment souhaitable ? Voyons comment aurait répondu le principal intéressé, c'est-à-dire Spinoza.

107 Cf. Bayle, CPD, 124, OD III, pp. 359b-361b.

108 Bayle, CPD, 125, OD III, p. 362b : « Les infidèles sont des novices en comparaison des chrétiens dans la ruse du commerce, dans celle de la négociation, dans l'art cruel et barbare de l'artillerie et dans la piraterie ». Encore, voir RQP, III, 21, OD III, p. 957b.

109 Bayle, RQP, IV, 1, OD III, pp. 1011a-1014a.

110 Bayle, RQP, III, 20, OD III, p. 955a.

« Le sceptique et le dogmatique perdront tous deux la raison ». Le *Traité théologico-politique* face aux antinomies bayliennes de la raison

L'impossibilité de déterminer de façon univoque les articles de foi constitue pour Spinoza le point de départ d'un traitement de la Bible opposé au « rationalisme moral » du *Commentaire* de Bayle. La réciproque extranéité entre l'Écriture et la philosophie nie sur le plan spéculatif non seulement la subordination de la deuxième envers la première, mais aussi la tentative en sens inverse de ceux qui prétendent lire intellectuellement ce qui dans la Bible apparaît en conflit avec la raison. D'ailleurs, dans un passage extrêmement significatif du *Traité théologico-politique*, Spinoza affirme que la tolérance n'est augmentée ni par le bon usage de la raison, ni même par la comparaison avec la perfection morale, comme l'aurait prétendu Bayle quelques années plus tard. La tolérance s'accompagne de la « paix », qui est à son tour assurée par l'« obéissance » au pouvoir politique. La contrainte politique pourra être à son tour associée à des incitations positives, comme le démontre la conversion forcée des juifs en Espagne¹¹¹. Spinoza en tire trois conclusions. Sur le plan spéculatif, il exclut toute possibilité d'accord entre la raison et l'Écriture, les compétences du théologien doivent être distinguées de celles du philosophe. Sur le plan herméneutique, il s'agit de montrer les limites de toutes les interprétations de l'Écriture. Enfin, sur le plan politique, la *religio* est la vertu civile suprême, entendue comme *pietas patriæ*, qui est garantie par la seule autorité du souverain.

•

Au début du chapitre sept du *Traité théologico-politique*, le *De Interpretatione*, Spinoza adresse à l'exégèse des paroles très sévères en décrivant dans les termes suivants à la fois l'herméneutique scripturale et la multiplication des études en matière théologique :

Si les hommes prononçaient du fond de l'âme le témoignage qu'ils portent en paroles sur l'Écriture, ils auraient alors une tout autre règle de vie ;

¹¹¹ Cf. Spinoza, TTP, 3, G. III, p. 56.

tant de discordes n'agiteraient pas leurs esprits, ils ne se combattraient pas avec tant de haine ; bien loin d'avoir ce penchant aveugle et téméraire à interpréter l'Écriture et à forger des nouveautés dans la religion [...] enfin ces sacrilèges, qui n'ont pas craint de falsifier l'Écriture en plusieurs passages, se seraient bien gardés d'un tel crime [...]. Mais l'ambition et le crime ont eu finalement tant de puissance qu'on fait consister la religion non pas dans l'obéissance aux enseignements de l'Esprit Saint que dans la défense des inventions humaines¹¹².

La théologie, considérée comme science de l'interprétation, est donc assimilée à un « aveugle et téméraire » désir. D'autre part, la foi (*fides*) réclame un salut (*salus*) qui dépend de la piété (*pietas*), rendue effective par la pratique de l'obéissance¹¹³. En effet, au XVII^e siècle, la « piété » était avant tout pour les théologiens orthodoxes une obéissance rigoureuse à la volonté de Dieu, qui consistait en une rectitude morale (austérité, charité) et proprement religieuse (lecture de la Bible, méditations, prières, jeûnes¹¹⁴). Selon Spinoza, la « parole » de Dieu se réduit à une norme conçue en termes de commandements moraux, que le fidèle imagine dépendre de la volonté d'un souverain transcendant¹¹⁵. Spinoza distingue ainsi entre la « révélation », ou parole de Dieu, devant guider le comportement moral, et l'interprétation des textes où cette parole a été matériellement recueillie. Il est en effet utile de partir d'une distinction fondamentale : la « révélation » renvoie à la parole de Dieu et vise à modeler le comportement moral. Dans ce cas, la « théologie » ne commande « rien d'autre que l'obéissance. [...] J'entends précisément ici, sous le nom de théologie, la révélation en tant qu'elle indique le but que nous avons dit être visé par l'Écriture (la raison et le moyen de l'obéissance, c'est-à-dire les dogmes de la vraie piété et de la vraie foi¹¹⁶) ».

112 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 97 ; O III, pp. 277-278.

113 Cf. Spinoza, TTP, 14, G. III, pp. 175-176.

114 Voir T. Verbeek, « Spinoza et la "liberté de philosopher" », in Q. Landenne, T. Storme (éds.), *L'actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, p. 24. La paix est à son tour garantie par l'obéissance au pouvoir politique.

115 *Ibid.*

116 Spinoza, TTP, 15, G. III, pp. 184-185 ; O III, pp. 493-495.

La science, qui par contre, prétend s'occuper de la parole de Dieu est l'exégèse des textes sacrés. Cette dernière doit adapter les contenus de l'Écriture même aux croyances du lecteur afin de renforcer son obéissance à Dieu en ce qui concerne la justice et la charité. Ainsi que l'affirme le chapitre 14 du *Traité* : « rappelons quelle est la visée suprême de toute l'Écriture, ce qui nous indiquera la vraie norme de détermination de la foi (*veram normam fidei*) [...] Qui ne voit que les deux Testaments ne sont rien d'autre qu'une leçon d'obéissance ? [...] Moïse n'a pas cherché à convaincre les Israélites par la raison, mais à les lier par un pacte [...] tous moyens qui conviennent, non pas aux sciences, mais à la seule obéissance¹¹⁷ ».

Quant au caractère spéculatif de l'Écriture, Spinoza part de la constatation que l'Écriture ne fournit ni les définitions ni l'essence des choses dont elle parle¹¹⁸. L'Écriture traite de choses qui ne peuvent pas se déduire de principes connus « par la lumière naturelle : histoires et révélations en composent la plus grande part¹¹⁹ ». Deux grands obstacles entravent à ce point la science qui s'interroge sur l'Écriture : le premier est lié à la *vérité* des contenus de l'Écriture, le second au *sens* des textes où cette vérité est conservée et à la façon de les interroger. En ce qui concerne la vérité de l'Écriture, dans le *Traité*, Spinoza part du présupposé suivant : les signes de la prophétie sont radicalement étrangers à la « norme » autonome des idées de l'entendement. Les images sont toujours partielles et confuses, c'est pour cela qu'elles ont besoin de signes externes pour être confirmées. Signes qui seront soumis au jugement des autorités politiques et religieuses. Les interprétations se multiplient alors, et avec elles, le fanatisme. Tout au contraire, l'univocité des concepts, dont la « norme » de vérité est claire en elle-même, ne nécessite aucune interprétation.

Ce point est particulièrement important si on le rapproche de la distinction établie par Spinoza entre imagination et entendement, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Pour qu'une idée soit vraie, il ne suffit pas que son contenu soit clair et distinct ;

117 Spinoza, TTP, 14, G. III, p. 174 ; O III, p. 467.

118 Cf. Spinoza, TTP, 7, G. III, pp. 111-112.

119 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 98 ; O III, p. 281.

au contraire, clarté et distinction risquent d'offusquer la ligne de démarcation entre entendement et imagination ; nous croyons « comprendre » ce que nous ne faisons qu'imaginer¹²⁰. Et cela parce que clarté et distinction sont des aspects partagés à la fois par l'imagination et par l'entendement. L'image du « cheval ailé » est parfaitement claire en soi et son contenu est distinct de celui d'autres images. Pourtant, elle n'exprime pas l'essence ou la cause première de ce qu'elle représente. Bref, une image n'est pas un concept, ainsi qu'une idée claire et distincte n'est pas nécessairement adéquate. Les images prophétiques, par définition équivoques, expriment l'opposé de l'univocité des concepts. La vérification de la vérité ou de la fausseté du contenu d'une idée imaginative nécessite des signes ou des preuves externes qui confirment ou nient le jugement porté sur l'existence des objets imaginés (c'est le cas de la prophétie¹²¹). L'idée vraie, ou adéquate, exprime en revanche la cause ou l'essence objective de son propre *ideatum*, duquel elle fournit une explication exhaustive et intrinsèquement intelligible¹²². L'esprit est dans tous les cas actif lorsqu'il est la seule cause de ses propres idées, contrairement à la condition qu'il subit quand il est déterminé par les affections du corps (*nobis invitis*¹²³). La « bonne méthode », conclut Spinoza dans le *Traité de la réforme*, est celle qui montre comment diriger l'esprit selon la « norme » d'une idée vraie¹²⁴.

Dans l'*Éthique* Spinoza continuera en affirmant que si les idées vraies devaient être distinguées des fausses en vertu de la seule clarté et distinction de ce qu'elles représentent alors toutes les idées se

120 Cf. Spinoza, TIE, § 81, G. II, p. 31.

121 Cf. Spinoza, TTP, 1, G. II, pp. 28-29.

122 Cf. Spinoza, TIE, § 66, G. II, pp. 25. C'est pour cette raison que les termes de « vérité », « essence objective » et « idée » signifient la même chose. Cf. TIE, § 36, G. II, p. 15 : « *ipsa veritas, aut essentiae objectivæ rerum, aut ideæ omnia illa idem significant* ». Cf. aussi TIE, § 41, G. II, p. 16 : « *Si ergo daretur aliquid in Natura nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quæ convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis* ».

123 Cf. Spinoza, TIE, §§ 84, 108, G. II, pp. 32, 39 : « *ideæ, quas claras et distinctas formamus, ita ex sola necessitate nostræ naturæ* ».

124 Cf. Spinoza, TIE, § 37, G. II, p. 15 : « *ut ad illam normam omnia intelligat* ».

réduiraient à des « peintures muettes » (*picturæ mutæ*) des choses¹²⁵. Comme la lumière fait apparaître (*manifestat*) elle-même et les ténèbres, de même la vérité est sa propre norme ainsi que celle du faux¹²⁶. Ceci ne signifie pas, comme le prétendait le cartésien Lodewijk Meyer, correspondant et ami proche de Spinoza, et comme plus tard le suggéra Bayle dans le *Commentaire*, que la philosophie est autorisée à projeter sa propre lumière sur la révélation. L'approche spinozienne de l'Écriture est *toto cælo* différente de celle des philosophes cartésiens¹²⁷. Meyer et Spinoza, tous deux, nient que l'Écriture est claire en elle-même et tous deux, contrairement au précepte de la foi, refusent la thèse de l'unité de l'Écriture : « nous nous occupons seulement du sens des phrases et non pas de leur vérité¹²⁸ ». Cependant, cela ne légitime pas pour Spinoza la « déformation » des mots de l'Écriture. Ainsi le philosophe parle-t-il de la possibilité d'éclairer les contenus de l'Écriture à la lumière de la raison :

Les choses que leur nature rend faciles à percevoir ne peuvent jamais être exprimées si obscurément qu'elles ne soient comprises facilement, conformément au proverbe : « à bon entendeur, un mot suffit ». Euclide, qui n'écrivit que des choses très simples et fort intelligibles, est facilement compris par chacun en n'importe quelle langue. Pour comprendre sa pensée et être certain de son vrai sens, il n'est pas besoin d'avoir une connaissance accomplie de la langue dans laquelle il écrivit, mais seulement d'en avoir une connaissance tout ordinaire, presque celle d'un enfant ; nul besoin de savoir la vie, les préoccupations et les mœurs de l'auteur ; ni en quelle langue, ni pour qui, ni quand il a écrit, ni la fortune du livre, ni ses différentes leçons, ni comment et sur la décision de qui il a été reçu. [...]

125 Cf. Spinoza, E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 132. Cf. aussi E, II, prop. 17 schol., G. II, p. 106 ; II, prop. 40 schol. 2, p. 122 ; III, prop. 27, dem., G. II, p. 160 : « *Rerum imagines sunt corporis humani affectiones* ».

126 Cf. Spinoza, E, II, prop. 43, schol., G. II, p. 124. Selon le *Traité de la réforme* la méthode (*methodus, via*) n'est rien d'autre qu'une connaissance réflexive ou « l'idée de l'idée ». Spinoza, TIE, §§ 33-38, G. II, pp. 14-16. Au contraire, le « signe n'en serait pas un s'il n'était pas en relation avec quelqu'un ou quelque chose, c'est-à-dire eu égard à la constitution et à la disposition du corps et de l'esprit pour qui la marque fait signe ». L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005. Voir aussi le recueil d'articles publiés sous la direction de J. Lagrée, *Spinoza et la norme*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, en particulier la reconstruction de J.-M. Beyssade, *Norme et essence chez Spinoza*, pp. 13-22.

127 Cf. Meyer, *Philosophia S. Scripturæ Interpres*, Amsterdam, 1666. Sur Meyer, voir Cf. P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Editions, 2005, pp. 93-106.

128 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 100 ; O III, pp. 285.

Aussi concluons-nous que nous pouvons facilement comprendre la pensée de l'Écriture sur les enseignements moraux¹²⁹.

Les prophètes, continue Spinoza, à la différence de ce que croyaient Al-Fârâbî, Avicenne, Averroès ou Maïmonide, n'étaient pas des philosophes. Par ailleurs, si les philosophes étaient les détenteurs du sens de la vérité de l'Écriture, ils reformeraient une caste de « prêtres et pontifes » que, tôt ou tard, le peuple « mépriserait¹³⁰ ». *Vice-versa*, si nous admettons que l'Écriture est l'expression de la vérité, ce présupposé interfère avec le principe même de l'interprétation : considérer la philosophie et la raison comme les « servantes » de la connaissance révélée signifie les conformer aux préjugés du commun des mortels. La position « dogmatique », qui invoque la subordination de la théologie à la philosophie, finit donc dans la même impasse que la position « sceptique » qui repose sur la seule autorité du texte sacré. Mais en matière herméneutique il n'existe aucune norme de l'autorité. C'est pour cette raison que la réflexion rationnelle du philosophe ne vaut pas pour le fidèle, l'acceptation en termes fidéistes de l'Écriture est clairement source d'intolérance¹³¹.

Quel type de vérité doit-on donc attendre de la Bible ? Que les contenus de la religion n'expriment pas une norme universelle de vérité, cela est confirmé, comme nous l'avons vu, par le caractère idiosyncrasique des visions prophétiques¹³². Si les contenus de foi ne peuvent pas exhiber une norme intrinsèque de vérité, ils nécessiteront d'être confirmés par des signes externes sur lesquels s'exerce l'interprétation des théologiens. D'autre part, la morale étant réduite à l'obéissance, il n'existe pas d'harmonisation possible entre l'Écriture et la raison.

129 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 111 ; O III, pp. 310-311.

130 Cf. Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 114.

131 Cf. Spinoza, TTP, 6, G. III, p. 77 ; TTP, 13, G. III, p. 167. Cf. aussi *Ibid.*, pp. 169-170 : « *Homines ex mandato non teneri Dei attributa cognoscere, sed hoc peculiare esse donum quibusdam tantum fidelibus concessum ; nec operæ pretium est hoc pluribus Scripturæ testimoniis ostendere ; quis enim non videt divinam cognitionem non fuisse omnibus fidelibus æqualem ? et neminem posse ex mandato sapientem esse, non magis, quam vivere, et esse ? Viri, mulieres, pueri, et omnes ex mandato obtemperare quidem æque possunt, non autem sapere* ».

132 Cf. Spinoza, TTP, 1, G. III, pp. 15-21.

Quant à la façon d'interroger les textes où la « parole de Dieu » a pris corps, la critique spinozienne se développe selon trois axes principaux. Premier point : Spinoza rejette la « règle de foi », laquelle prévoit la divinité de l'Écriture d'où les théologiens extraient l'unité du texte. S'ensuit, au chapitre sept, la démolition de deux préjugés : le premier concerne la question des auteurs de l'Écriture, le second, l'idée que l'Ancien Testament, comme un tout homogène, constitue la parole de Dieu (entendue comme parole inspirée).

Deuxième point : en détruisant l'axiome de l'unité de l'Écriture, Spinoza anéantit simultanément la principale prétention des théologiens d'expliquer les textes les plus obscurs au moyen des plus clairs en reliant un livre à l'autre. D'un côté, il faudra aller jusqu'au bout de la lettre – *sola Scriptura* ; de l'autre, disparaissant l'identité de la « Parole », que la science tant catholique que calviniste attribuait à son caractère inspiré, disparaît du même coup l'unité du texte. L'Écriture n'est qu'un recueil de textes prophétiques écrits par des auteurs divers, avec des mentalités différentes et à des moments différents.

Troisième point : sur le plan proprement philosophique, la « volonté divine », comme Spinoza l'affirme dans le chapitre quatre du *Traité*, coïncide pour la philosophie avec une loi nécessaire et universelle de la nature¹³³. Et de la même façon qu'une idée vraie n'a pas besoin d'être interprétée, la philosophie ne pourra pas fonder sa compréhension de la nature sur l'idée d'un Dieu législateur.

Spinoza commence donc son enquête sur les textes sacrés avec la mise à l'épreuve des instruments de travail du théologien : énumération, comparaison, analyse historique des auteurs et des textes. Avec quels résultats ? Que l'exégèse se révèle dans toute sa difficulté : la langue des livres prophétiques présente des problèmes insurmontables, les sources sont corrompues.

La première grande difficulté de cette méthode vient de ce qu'elle exige une connaissance parfaite de la langue hébraïque. Mais d'où la tirer ? Ceux qui ont autrefois parlé l'hébreu n'ont rien laissé à la postérité sur les principes

133 Cf. Spinoza, TTP, 4, G. III, pp. 57-63 ; 6, G. III, pp. 81-88 ; E, I, app., G. II, pp. 78-83 ; III, prop. 2, dem., schol., G. II, pp. 141-144.

et la science de cette langue. [...] Dans cette méthode, une autre difficulté vient de ce qu'elle requiert la connaissance historique des circonstances de tous les livres de l'Écriture, ce que nous ignorons dans la plupart des cas. [...] Nous ne savons pas à quelle occasion ni en quel temps furent écrits ces livres dont nous ignorons les rédacteurs. Nous ne savons pas non plus en quelles mains tous ces livres sont tombés, ni dans quels exemplaires se sont rencontrées tant de leçons différentes. [...] Quand nous lisons un livre qui comporte des choses incroyables ou incompréhensibles, ou qui est écrit en termes obscurs, et que nous ne savons qui était son auteur ni en quel temps ni à quelle occasion il a été écrit, en vain nous efforcerons-nous d'acquérir une plus grande certitude concernant son vrai sens¹³⁴.

L'interprétation du texte sacré, qu'elle soit littérale, philosophique, historique ou allégorique est destinée à rencontrer des problèmes divers. Les conclusions sont les suivantes : « Voilà toutes les difficultés que je voulais rapporter de cette méthode d'interprétation de l'Écriture par la connaissance historique qui nous est accessible. Je les crois si fortes que je n'hésite pas à affirmer que, pour plusieurs passages, nous ignorons ou nous conjecturons sans certitude le vrai sens de l'Écriture¹³⁵. » Du livre, il n'en reste que l'image pétrifiée, « encre » et « papier¹³⁶ ». Les vérités de la foi ne sont pas compatibles avec les vérités de la raison, ni sous la forme faible de l'allégorie, ni en invoquant le secours de l'activité théorétique : « presque rien dans l'Écriture ne peut être déduit de principes connus par la lumière naturelle ; la force de la lumière naturelle ne nous permet donc pas d'en établir la vérité ; et par conséquent, elle ne permettrait pas non plus d'établir le vrai sens et la pensée de l'Écriture, mais nous aurions nécessairement besoin pour cela de quelque autre lumière¹³⁷ ». C'est pour cette raison que la critique du fidéisme (les théologiens) est complémentaire de celle adressée à ceux qui prétendent extraire un contenu rationnel de la

134 Spinoza, TTP, G. III, 7, pp. 106-107, 109 ; O III, pp. 297-298, 305.

135 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 111 ; O III, p. 309.

136 Cf. Spinoza, TTP, 12, G. III, p. 159.

137 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 114 ; O III, p. 317. Dans ce sens, comme l'affirme H. De Dijn (« *Miracles and the Distinction between Philosophy and Theology* », in *L'actualité du Tractatus de Spinoza*, op. cit., p. 102) : « *from the point of view of the life of the intellect, all other forms of life are not true salvation. But from the point of view of common life, some inadequate belief systems are positive, others negative because of their inextricable relationship with emotion and practice* ».

Bible (les philosophes). Les uns et les autres, affirme Spinoza dans le chapitre quinze du *Traité*, sont dans une erreur totale : « Je soutiens sans réserve qu'on ne peut découvrir ce dogme fondamental de la théologie [les hommes sont aussi sauvés par l'obéissance] par la lumière naturelle¹³⁸. » Interpréter, c'est dans tous les cas « essayer de deviner sans certitude », à la fois « délire » et équivoque du sens. Voilà l'objectif de la critique : invalider la prétention de vérité que toute interprétation, qu'elle soit catholique, protestante ou philosophique, invoque pour soi. En revanche, en ce qui concerne la morale, qui dépend de l'« esprit commun des hommes » (*naturali et communi hominum ingenio*), chacun est libre d'« interpréter » comme il l'entend les textes sacrés, à condition que : 1) ce droit soit « privé » (*uniuscuiusque iuris est*) et que 2) l'autorité souveraine commande en ce qui concerne les affaires d'« ordre public » (*de rebus publicis iudicium*¹³⁹).

Les conclusions auxquelles parvient Spinoza au sujet du rôle de la religion dans le contexte politique prennent dès lors une tournure inattendue par rapport à l'image classique du philosophe, constructeur d'une éthique et d'une science politique rigoureusement rationnelles. L'utilité de l'Écriture est très grande, affirme en effet Spinoza – et c'est le versant constructif de la critique –, pour tous ceux qui ne sont pas en mesure d'acquérir l'*habitus* de la vertu grâce à la seule raison.

Spinoza répond à l'objection suivante : si nous ne pouvons pas démontrer grâce à la raison que le principe fondamental de la théologie, c'est-à-dire que les hommes se sauvent grâce à la seule obéissance, est vrai ou faux, alors pourquoi le croyons-nous ? La réponse est que ce type de croyance n'est ni mathématique ni intellectuel mais simplement « moral ». Cependant – ajoute Spinoza dans le chapitre quinze du *Traité* –, les idées de l'entendement ont ordinairement peu d'influence dans le domaine pratique. Dans la vie quotidienne, les hommes ne se comportent pas en suivant la norme de l'intellect mais le plus souvent de façon complètement instinctive, dans des

138 Spinoza, TTP, 15, G. III, pp. 184-185 ; O III, p. 495.

139 Spinoza, TTP, 7, G. III, p. 117. Sur l'autonomie de l'obligation morale et la laïcité dans le *Traité*, voir A. Sangiacomo, *Homo Liber. Verso una morale spinoziana*, Milano, Mimesis, 2011, pp. 61-73.

conditions incertaines et « hasardeuses ». Ce qui est confirmé par les témoignages de tant de prophètes procure ainsi une grande consolation à ceux qui n'usent guère de la raison. « C'est de l'inéptie – poursuit Spinoza – que de refuser de l'accepter pour la seule raison qu'on ne peut pas le démontrer mathématiquement. Comme si, vraiment, quand il s'agit de régler notre vie avec sagesse nous n'admettions comme vrai que ce qu'aucun doute ne peut atteindre ou comme si la plupart de nos actions n'étaient pas fort incertaines et hasardeuses¹⁴⁰ ? » Ce sont les croyances imaginatives qui unissent les hommes en les enjoignant au respect de la loi positive. Quant au philosophe, doit-il détruire la certitude morale ? La réponse de Spinoza nous fait comprendre la distance entre sa démarche et toute perspective rationaliste en ce qui concerne la vie pratique. L'Écriture a un rôle fondamental puisque les vérités morales offrent un grand bien à qui ne peut ou ne veut pas comprendre les vérités de la philosophie. Bref, l'Écriture enseigne « par grâce divine » que la simple obéissance est la voie du salut¹⁴¹.

L'Écriture récupère ainsi sur le plan moral la cohérence que la critique philosophique lui avait soustraite sur le plan spéculatif. La croyance en l'autorité divine (la volonté divine) est la source d'une « remarquable utilité pour l'État » aussi longtemps que les signes de la prophétie fournissent la justification théologique du lien politique auquel les désirs et les passions (*hominum libidinem*) doivent être subordonnés¹⁴². La prophétie, retenue par le croyant interprète de la parole divine, n'étend pas son autorité au-delà du domaine de la pure morale (*quæ usum vitæ et veram virtutem spectant*¹⁴³), mais elle est d'une extrême utilité dans ce contexte¹⁴⁴.

140 Spinoza, TTP, 15, G. III, p. 187 ; O III, p. 499.

141 Ce sont là par ailleurs des positions déjà annoncées dans le chapitre 4, où Spinoza parlait d'une « loi divine » qui correspond à la capacité humaine et « universelle » de comprendre la nature de Dieu et qui descend des « notions communes » de la raison. Celle-ci n'a en effet besoin ni de récits sacrés, ni de croyances religieuses et encore moins de cérémonies. TTP, 4, G. III, p. 62 : « quid referat sacras historias scire et eis credere ? ».

142 Cf. Spinoza, TTP, 5, G. III, pp. 73-74.

143 Cf. Spinoza, TTP, præf., G. III, p. 9.

144 Cf. Spinoza, TTP, 19, G. III, p. 231. Pour reprendre les termes de S. James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 117 : « Like Cocceius, and for that matter like the precisionists, Spinoza does

Même s'il réaffirme la distinction entre le discours théologique (politique) et le discours philosophique, Spinoza confirme donc l'efficacité de la religion dans la sphère politique et morale. Obéir ou comprendre, voilà l'alternative que le *Traité* pose entre deux régimes de sens incompatibles. C'est l'État qui doit légiférer sur les droits de chacun.

Si nous passons du *Traité* à l'*Éthique* les conclusions sont encore plus nettes. Le « désir » ou *conatus*, que Spinoza explore dans la troisième partie de l'*Éthique*, échappe à toute loi morale, qu'elle soit objective ou subjective. Comme il est notoire, dans la perspective spinozienne, la puissance ou l'essence de l'homme n'est pas la raison (l'homme comme « animal rationnel »), mais bien le désir (*cupiditas*), mesuré par la force nécessaire (*conatus*) pour l'autoconservation¹⁴⁵. Le droit de tout un chacun est déterminé non par la droite raison – écrit Spinoza –, mais par le désir et la puissance¹⁴⁶. Le même principe vaut pour le droit de « gouvernement » (*imperium*), lequel dépend de la plus générale loi naturelle, c'est-à-dire de la puissance de Dieu – *causa sui*, dans tout ce qui existe. Si donc Spinoza, comme presque tous les théoriciens de la politique qui lui sont contemporains, défend l'association civile en tant qu'instrument rationnel de régulation des intérêts, ce n'est pas pour autant qu'il soutient que la loi naturelle est inférieure au droit civil. Au contraire, comme il n'existe pas de Dieu législateur qui gouverne le monde en tant que monarque absolu, de la même façon il n'existe aucune norme – théologique ou morale – qui puisse fonder l'autorité politique.

D'autre part, ajoute Spinoza, le transfert du droit naturel de chacun aux pouvoirs souverains est destiné à rester une condition purement théorique. Cela ne pourrait être autrement, étant donné que l'essence de l'homme – le *conatus* – ne prescrit en soi aucun

not deny that ceremonies and rites can serve a variety of useful ends. They can promote a way of life that accords with the divine law by fostering conditions in which people are better placed to know and love God, and can help to bind communities together. Against the precisionists, however, he insists that these are social functions, which have no direct bearing on the practice of true religion ».

145 Cf. Spinoza, E, III, prop. 7, G. II, p. 146 : « *Unaquæque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* ».

146 Cf. Spinoza, TTP, 16, G. III, p. 189.

passage de l'état de conflit à celui d'association des individus. L'effort d'autoconservation constitue plutôt l'arrière-fond naturel et permanent de tous les états, actifs ou passifs, par le biais desquels les modes finis s'expriment dans la substance infinie comme l'« argile est dans les mains du potier¹⁴⁷ ». Si donc l'essence de l'homme est suprêmement conservée par le pacte entre les individus, ce n'est pas pour autant que le pacte est justifié par l'effort de se conserver¹⁴⁸. Dans tous les cas, que la cession du droit individuel au droit souverain advienne « librement » ou par « crainte de la peine capitale », qui contraint tout un chacun à « obéir¹⁴⁹ », parler de désobéissance ou d'obéissance à un législateur aura un sens seulement après la traduction de la loi naturelle, équivalente à la « puissance divine » en raison de laquelle l'homme s'autoconserve, en une « loi » voulue par Dieu¹⁵⁰. Il est opportun de rappeler que les termes « obéissance », « bien », « mal », « juste », « injuste » sont créés exclusivement au sein de la société civile (*civitas*¹⁵¹). De façon analogue, les notions de « temps », « nombre », « ordre », « mesure » sont des « êtres de raison » (*entia rationis*) qui, dans les *Pensées métaphysiques*, donnent une explication cohérente de l'univers physique bien qu'elles n'aient aucune réalité en dehors de notre pensée¹⁵². En bref, si la genèse du pouvoir est toujours naturelle (*ex potentia*), le pouvoir a besoin de la fiction juridique (*ex lege*) comme d'un « être de raison » pour ordonner les conflits et organiser les intérêts.

Si en revanche on s'en tient au secours de la seule raison, nous pourrions bien « aimer Dieu – écrit Spinoza – mais non lui obéir [...] ni concevoir rationnellement que Dieu institue des règles de droit à la manière d'un prince¹⁵³ ». Il existe en effet un pouvoir

147 Cf. Spinoza, TP, 2, § 22, G. III, p. 284.

148 Cf. Spinoza, TP, 3, § 2-4, G. III, pp. 284-286.

149 Cf. Spinoza, TTP, 16, G. III, p. 193.

150 Cf. Spinoza, TTP, 3, G. III, pp. 46-48.

151 Cf. Spinoza TTP, 19, G. III, p. 230.

152 Dans les *Cogitata Metaphysica*, c'est-à-dire les réflexions métaphysiques posées en appendice au commentaire spinozien des *Principia Philosophiæ* de Descartes, publiées en 1663, Spinoza présente comme tels les « êtres de raison ». Cf. CM I, 1, 5, G. I, pp. 233-236, 245.

153 Spinoza, TTP, 16, nota 34, G. III, p. 264 ; O III, p. 689.

autonome de l'esprit (*vis nativa*) – l'entendement – dont les idées sont la « norme¹⁵⁴ ». Comme on l'a vu, la « méthode » de laquelle dérive l'action parfaite de l'homme consiste à posséder une idée vraie, connue en tant que telle et employée comme *norme* pour « déduire » de cette dernière toutes les idées qui lui sont compatibles¹⁵⁵. La vraie vertu est la conséquence et non le présupposé de la connaissance adéquate : « nous comprenons clairement combien s'éloignent de l'estimation vraie de la vertu ceux qui, pour leurs excellentes actions, comme pour un suprême esclavage, attendent que Dieu les décore des récompenses¹⁵⁶ ». L'entendement, n'étant pas un *imperium*, ne pourra ni générer ni être soumis à aucune forme d'obéissance.

On comprend mieux, à cette lumière, la péroration spinozienne en faveur non pas d'une générique liberté de penser, mais de la liberté spécifique de philosopher : le philosophe, comme Spinoza le déclare à Oldenburg et le répète dans la préface au *Traité théologico-politique*¹⁵⁷, non seulement ne met pas en péril la paix et la sécurité de l'État, mais il a atteint grâce à une vertu autonome cette liberté d'esprit compatible avec la paix et la sécurité de l'État. Paix et sécurité qui sont en revanche compromises chaque jour par celui qui reste esclave de ses passions. Et comme il est bien rare que les hommes puissent être facilement guidés par leur seule raison – tout un chacun est entraîné par son « plaisir » et par droit de nature, n'est tenu de respecter les pactes¹⁵⁸ – la tâche de l'État sera alors de « contraindre » (*continere*) dans les limites de la raison (*sub rationis limites*) qui reste esclave de ses désirs¹⁵⁹.

Le cercle se referme : s'il n'existe pas de normes naturelles qui fondent le droit – là où la seule norme est celle exprimée par les idées de l'entendement – la justification du lien politique ne pourra

154 Cf. Spinoza, TIE, § 44, G. II, p. 17 ; E, II, prop. 43, schol., G. II, p. 124.

155 Cf. Spinoza, TIE, § 38, G. II, pp. 15-16.

156 Spinoza, E, II, prop. 49, schol., G. II, p. 136 ; P., p. 195. Cf. aussi E, I, prop. 15, G. II, p. 56.

157 Cf. Spinoza à Oldenburg, Ep. 30, G. IV, p. 166 ; TTP, præf., G. III, p. 7.

158 Cf. Spinoza, TTP, 16, G. III, p. 193.

159 Cf. Spinoza, TTP, 16, G. III, pp. 194-196.

que résider dans la norme imaginaire d'un Dieu législateur ; norme que l'entendement refuse, mais dont le gouvernement a besoin – peu importe s'il est mû par la peur ou par l'espoir – pour maintenir l'équilibre entre deux types de liberté : une liberté entendue comme conservation de sa propre puissance et la vertu du philosophe, qui dérive de l'image adéquate de Dieu.

De cette façon, le pragmatisme politique spinozien écarte la réflexion postérieure de Bayle sur la possibilité d'une fondation morale de la tolérance. Si cette dernière est contredite par les antinomies de la conscience religieuse, la proposition baylienne d'une société d'athées est démentie par l'histoire des hommes. Le point de départ de Spinoza est tout à fait différent. Il ne suffit pas de remplacer la religion par la philosophie. Ce serait un raccourci du point de vue logique, destiné à faire beaucoup de dégâts du point de vue politique. En matière de religion, aussi bien le sceptique (c'est-à-dire celui qui défend le littéralisme biblique chez Spinoza) que le dogmatique (c'est-à-dire les théologiens rationalistes) deviennent fous : « l'un sans la raison, l'autre avec la raison¹⁶⁰ ». Il ne peut exister ni un rationalisme moral, ni une interprétation philosophique de l'Écriture. Il faut simplement que soit laissée au croyant la liberté d'obéir et au philosophe celle de philosopher. Au contraire, Bayle, partant de la reconnaissance du caractère naturel des inclinations humaines, recourt à des retournements théoriques continus : d'un pessimisme anthropologique, comme l'explique Gianfranco Cantelli, utilisé pour tracer le tableau d'une humanité « complètement séparée de Dieu¹⁶¹ », on arrive à la proposition d'une morale autonome, comme celle de l'athée spéculatif. Mais cela pour à la fin retomber sur le présupposé de départ : la vertu même est le résultat des passions.

Qui est donc le sceptique et qui est le rationaliste ? La question n'est évidemment pas de choisir entre des étiquettes historiographiques, mais de comprendre le vrai problème que Spinoza soumet

160 Spinoza, TTP, 15, G. III, p. 180.

161 G. Cantelli, *Teologia e ateismo*, op. cit., p. 101.

à la réflexion sur le rapport entre exégèse, foi et politique, et que Bayle ne saisit pas. Si Bayle n'arrive pas à comprendre ce que Spinoza avait appelé l'« arcane » théologico-politique, c'est justement parce qu'il ne fait pas de distinction claire entre morale et raison. Bayle déforme la leçon spinozienne contenue dans le *Traité* – c'est-à-dire montrer l'équivalence ou l'« insignifiance¹⁶² » de n'importe quelle interprétation de la Bible – en un rationalisme moral, pour ensuite répondre à l'irrationalité de la foi avec la provocation d'une société régie par des athées. Une hypothèse que Spinoza aurait jugée aberrante pour n'importe quelle communauté politique. La différence entre les deux est que pour Bayle la religion non seulement ne permet pas de gouverner les conflits, mais une fois implantée dans le corps de la société dégénère comme un mal. C'est ainsi que s'explique la parabole qui porte de l'athéisme vertueux au rationalisme moral et de nouveau, après avoir pris acte de son échec, à l'athéisme. C'est ce « malaise de la raison », comme l'appelle Gianni Paganini¹⁶³, qui traverse toute la réflexion de Bayle. Au fond, il naît de l'impossibilité de réconcilier les passions du peuple, sur lesquelles agissent les préjugés des confessions, avec les spéculations du philosophe¹⁶⁴. Bayle lui-même s'implique pleinement dans ces controverses en contestant l'*Ethique* dans son *Dictionnaire*. Il en tirera une nouvelle image de Spinoza : non plus l'« athée vertueux », mais le créateur d'un « athéisme monstrueux ». Spinoza est en effet l'auteur d'un athéisme qui se fait « système ».

162 Cf. l'essai de J. S. Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, en renvoyant surtout au chapitre IV (pp. 10-153) où la position spinozienne quant aux « interprètes » de l'Écriture est analysée.

163 Cf. G. Paganini, *Analisi della fede*, op. cit., p. 369.

164 Bayle, PD, 175, OD III, p. 112b.

Contradictions à l'infini

L'interprétation du spinozisme se modifie sensiblement lors du passage des *Pensées diverses* au *Dictionnaire*. La question métaphysique du monisme spinozien prend le dessus sur la figure de l'« athée vertueux » et le spinozisme prend la forme d'une erreur antique de l'esprit humain. La *Remarque (A)* de l'article « Spinoza » explique en effet que la doctrine du philosophe hollandais résonne dans de nombreux autres courants de pensée, anciens et modernes, occidentaux et orientaux : de certaines formes du culte musulman aux hérésies chrétiennes, en passant par les sectes confucéennes jusqu'à la pensée grecque : « il a été un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle quoique le fond de la doctrine lui fût commun avec plusieurs philosophes anciens et modernes, européens et orientaux¹ ». L'exemplarité du cas Spinoza dépend toutefois de la systématisme que le penseur amstellodamois donne de sa doctrine, qui invalide les dualismes de la métaphysique traditionnelle et le dessein providentiel des religions révélées. Ce n'est donc plus l'athéisme du philosophe qui est confronté avec l'athéisme antique d'Épicure et celui des libertins modernes, mais ses prémisses spéculatives, ainsi que les contradictions inhérentes au rapport entre la substance et ses modes, jusqu'au dialogue entre le système d'athéisme spinozien et la tradition sapientielle de l'Orient.

Systèmes en conflit

Vraisemblance, résistance aux objections, cohérence logique, confirmation de l'expérience : ce sont là les critères qu'un bon système devrait être en mesure d'exhiber. « Prouver », écrit Bayle, c'est

1 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. 1, 2, p. 1069.

« établir certains principes, développer les conséquences, écarter les équivoques, ni quitter point une preuve, qu'elle n'ait été portée au plus haut point de solidité dont le sujet soit capable ; prévenir toutes les objections de l'adversaire et lui ôter autant qu'on peut toutes les armes défensives et offensives² ». Dans cette perspective le *Dictionnaire* est à proprement parler « critique », c'est-à-dire qu'il fait de l'incompatibilité entre les thèses qu'il expose le moteur de sa recherche. On pourrait dire aussi que le *Dictionnaire* lui-même est un « système », si on entend par ce terme l'ensemble d'objections et réponses qui émergent de la dispute intellectuelle. L'article « Spinoza » est l'application de cette méthode : Spinoza juif, chinois, chrétien, cartésien, déiste et enfin athée exprime toutes les variantes d'une *philosophia perennis* qui fait de l'univers une seule et unique substance et la réabsorbe en Dieu. Mais seulement, avec Spinoza, cette philosophie se fait système, montrant finalement ses contradictions.

•

Dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* et dans ses vingt-sept *Remarques*, Bayle reprend certains des motifs provenant de la littérature antispinoziste française et les approfondit, en comparant le système spinozien aux autres systèmes philosophiques³. La philosophie spinozienne est un assemblage de motifs qui proviennent de l'antiquité : de la doctrine de l'*anima mundi* des stoïciens, des sectes chinoises, chrétiennes et mahométanes qui ont confondu l'essence de Dieu et la multiplicité du monde. Opinions qui sont partagées également par Fludd et par « presque tous nos chimistes », ajoute Bayle, auxquelles Spinoza donne toutefois la forme d'un système rigoureux et géométrique. « Athée de système » et non seulement « athée vertueux », Spinoza propose en effet une ontologie de

2 Bayle, RQP, I, 17, OD III, p. 526a.

3 C'est ce que démontre le succès immédiat que l'article, traduit partiellement en hollandais (1698), connaît suite à la parution du *Dictionnaire*. Parmi la bibliographie, voir les travaux de : L. Kolakowski, « Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance », in P. Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier, 1959, pp. 66-67 ; F. C. Daubert, P.-F. Moreau, « Introduction », in F. C. Daubert, P.-F. Moreau (éds.), *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg-International, 1983. Cf. aussi F. Benigni, *Itinerari dell'antispinozismo*, op. cit., pp. 159-198.

l'immanence annoncée déjà par les versions historiques du monisme (« nous trouvons au commencement du XIII^e siècle un certain David de Dinant, qui ne mettait nulle distinction entre Dieu et la matière première⁴ »), mais il lui donne la forme d'un « système » exposé dans un style géométrique, c'est-à-dire par le biais d'un ensemble de définitions, axiomes, propositions, démonstrations, corollaires et scolies. Bayle s'interroge sur le contenu de vérité des systèmes, sur leur capacité de vaincre les objections des détracteurs et le défi de l'expérience. « Notez que l'Antiquité – affirme Bayle – connaissait deux sortes de philosophes : les uns ressemblaient aux avocats et les autres aux rapporteurs d'un procès⁵. » Pour être valable, un système doit être bien articulé et capable de répondre aux objections, mais surtout il doit justifier les phénomènes qu'il prétend expliquer :

Un système est beaucoup plus imparfait lorsqu'il manque de la première des deux qualités [...]. S'il est bâti sur une supposition absurde, embarrassée, peu vraisemblable, cela ne se répare point par l'explication heureuse des phénomènes ; mais, s'il ne les explique pas tous heureusement, cela se répare par la netteté, par la vraisemblance et par la conformité qu'on lui trouve aux lois et aux idées de l'ordre ; et ceux qui l'ont embrassé à cause de cette perfection, n'ont pas accoutumé de se rebuter sous prétexte qu'ils ne peuvent point rendre raison de toutes les expériences⁶.

La force d'un système se mesure sur la base de sa capacité à donner des raisons *a priori* aux « expériences⁷ ». C'est suivant cette assomption que le *Dictionnaire* déploie sa conception agnostique de la raison en mettant à l'épreuve les systèmes physiques, philosophiques, moraux ou théologiques. En physique, matière et mouvement sont ainsi discutés à la lumière des différentes conceptions philosophiques : parménidisme, atomisme, aristotélisme⁸. En

4 *Ibid.*

5 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Chrysippe », rem. G., OD, vl. s. I, 1, pp. 316-317.

6 Bayle, *Dictionnaire, Éclaircissement sur les manichéens*, éd. 1740, p. 638. Cf. H. Bots, A. McKenna (éds.), *Les Éclaircissements du Dictionnaire historique et critique et études*, Paris, Champion, 2010.

7 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Manichéens », rem. D, OD, vl. s. I, 2, pp. 704-705 ; art. « Nicole », rem. C, OD, vl. s. I, 2, p. 778 ; EMT, I, 5, OD IV, p. 16b ; RQP, II, 141, OD III, p. 789a. Cf. G. Mori, *Bayle philosophe, op. cit.*, pp. 33-53.

8 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Zenon d'Élée », rem. G., OD, vl. s. I, 2, pp. 1184-1186.

philosophie, les catégories d'Aristote se mesurent avec la théorie spinozienne de la substance unique. Dans la morale, le mécanisme cartésien et spinoziste est retourné contre l'idée d'une liberté de la volonté. Enfin, l'enjeu de la confrontation entre théologie rationnelle et manichéisme sera encore une fois un choix entre systèmes : un système qui rend compte de l'ordre *a priori* de la divinité, ou un autre qui respecte l'ordre *a posteriori* des phénomènes⁹. La thèse du péché originel comme cause du mal chez l'homme se révèle à son tour incompatible avec la bonté de Dieu. Dieu est-il responsable du mal dans l'homme, l'homme étant une créature divine¹⁰ ? Bayle finira par surdéterminer des raisons du mécanisme le rigorisme calviniste qui nie l'existence du libre arbitre :

Au reste, si le calviniste et le spinoziste dont je parle ne consultaient que ce qu'ils sentent, ils se persuaderaient fortement qu'ils sont une cause libre de leurs déterminations ; mais l'un consultant son catéchisme et l'autre son système de philosophie, ils renoncent aux preuves de sentiment, et adoptent d'autres principes, par lesquels ils jugent qu'une cause externe et nécessitante les a fait déterminer¹¹.

Force est de constater que les systèmes métaphysiques ne se sont pas montrés en mesure de répondre à l'« énigme » de l'homme : « les scolastiques se tournent de tous côtés pour trouver le fondement de la prévision des actes libres de la créature, mais ils ne sauraient s'accorder ; ce qui plaît aux uns est réfuté par les autres¹² ». Dans cette optique, l'écriture complexe et allusive de Bayle, ses changements continus de perspectives ne cessent d'interroger les interprètes. Il est difficile de choisir entre les images du philosophe : sceptique radical ou sceptique modéré¹³, calviniste ou

9 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Xénophanes », rem. B., OD, vl. s. I, 2, pp. 1164-1165.

10 Cf. Bayle, RQP, II, 141, OD III, pp. 789b. Cf. aussi art. « Carnéade », rem. B, OD, vl. s. I, 1, pp. 279-280.

11 Bayle, RQP, II, 83, OD III, p. 665a. Cf. aussi II, 190, OD III, pp. 785a-b. Cf. G. Mori, « L'antropologia filosofica di Pierre Bayle : nuova scienza e critica della religione », in *L'Umanesimo scientifico*, op. cit., pp. 191-205.

12 Bayle, RQP, II, 142, OD III, p. 792a.

13 En ce qui concerne le débat portant sur la nature destructrice ou modérément critique du scepticisme baylien, voir l'ouvrage classique de G. Paganini, *Analisi della fede*, op. cit. Récemment est revenu sur les batailles intellectuelles menées par Bayle et sur les *interpretative games* auxquels

athée masqué¹⁴, fauteur de la « démocratisation du savoir¹⁵ » et précurseur des Lumières ou libertin érudit qui dissimule ses idées pour enfin se replier dans l'orthodoxie et dans le conformisme politique¹⁶ ?

Des études récentes ont remis en perspective la thèse historiographique qui voyait la réflexion métaphysique de Bayle culminer dans la capitulation de la raison face aux mystères de la nature et de la foi. « *Cui bono*, à quoi bon alors – s'interroge Jean-Michel Gros – tout cet étalage, souvent complaisant, d'arguties insatisfaisantes, d'inepties contradictoires, de tentatives avortées avant même que d'être entamées, de rationalisations comme de réfutations des dogmes – en bref – à quoi bon un dictionnaire des erreurs ? » La réponse est évidente pour le commentateur : « pour s'en libérer et éviter qu'elles ne se reproduisent indéfiniment¹⁷ ». Selon un *topos* déjà énoncé par Sextus Empiricus, la critique du *Dictionnaire* a donc un rôle purgatif, il absorbe d'abord les thèses qu'il combat et enfin il les expurge, se résolvant lui-même dans ce parcours. Dans la même veine, Wittgenstein, mentionné par Jean-Michel Gros comme héritier moderne de la méthode critique baylienne, affirme : « Mes propositions (*Tractatus*, 6-54) sont elucidantes à partir de ce fait que celui qui me comprend les reconnaît à la fin pour des non-sens, si, en passant par elles – sur elles – par-dessus

elles ont donné lieu, M. van der Lugt, *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire historique et critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 61ss.

- 14 Sur les motifs de la pensée de Bayle et l'usage de la raison naturelle dans une perspective antithéologique, nous renvoyons d'un côté à l'œuvre classique de É. Labrousse, *Pierre Bayle*, *op. cit.*, de l'autre à G. Mori, qui, dans son *Bayle philosophe*, *op. cit.*, p. 50, affirme : « la difficulté de la théologie, en conclusion, ne dépend pas de ce qu'il nous manque de lumières [...]. Le dilemme de Bayle n'est pas entre une philosophie contradictoire en elle-même et une foi qui résout tous les problèmes [...] ; le dilemme est entre une philosophie relativement cohérente mais athée [...] et une foi intrinsèquement contradictoire qui bouleverse les axiomes moraux et spéculatifs ainsi que les données de l'expérience humaine ».
- 15 Cf. H. Bots, « Le *lego* de Pierre Bayle », in O. Abel, H. Bots, M. Gros, O. Kenshur, É. Labrousse, T. Lennon, P.-F. Moreau (éds.), *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, Geneva, Labor et Fides, 1995, pp. 87-105.
- 16 C'est l'une des pistes suivies par É. Labrousse, « Obscurantisme et Lumières chez Bayle », in *SVEC*, 26, 1963, pp. 1037-1048.
- 17 Cf. J.-M. Gros, avec la collaboration de J. Chomarat (éd.), *P. Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie. Choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Champion, 2001, p. 747.

elles, il est monté pour en sortir¹⁸. » La raison baylienne n'est donc pas seulement une raison contradictoire, comme l'ont suggéré de nombreux commentateurs, la ramenant aux conclusions irrationnelles du fidéisme¹⁹. Certes, la position de Bayle sur la nature de l'homme est ambivalente : l'homme est jugé le plus compliqué des « systèmes philosophiques », dont Bayle met en évidence les apories en suivant la tradition morale de La Rochefoucauld, Sénault et Pascal²⁰. Ce n'est pas pour autant que Bayle renonce à enquêter sur l'« assemblage monstrueux » des passions de l'esprit humain pour faire la lumière sur leur physiologie et leurs mouvements internes. Passions, vices et misères de l'homme sont parfaitement explicables en recourant aux causes naturelles qui opèrent sur la machine du corps déterminant la « balance » de la volonté²¹. La science des corps étudie l'origine des passions en la faisant remonter à l'action des esprits animaux dans le cerveau :

C'est une chose étonnante que presque tous les philosophes aient cru avec le peuple que nous formons activement nos idées [...]. Si nous nous examinons bien, nous serons très convaincus 1) qu'indépendamment de l'expérience notre âme sait aussi peu ce que c'est qu'une volition que ce que c'est qu'une idée ; 2) qu'après une longue expérience elle ne sait pas mieux comment se forment les volitions qu'elle le savait avant que d'avoir voulu quelque chose. Que conclure de cela sinon qu'elle ne peut être la cause efficiente de ses volitions, non plus que de ses idées et que du mouvement local des esprits qui font remuer nos bras²² ?

La nature humaine peut être expliquée grâce aux lois de la physique qui la réduisent à un système de forces égales et contraires. C'est par les jeux de ces mêmes lois que la tradition cartésienne

18 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cité par J.-M. Gros, *P. Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, op. cit., p. 748.

19 Cf. R. Pintard, « Les problèmes de l'histoire du libertinage », in *Dix-huitième siècle*, 127, 1980, p. 159.

20 Cf. A. McKenna, « Pierre Bayle : moralisme et anthropologie », in A. McKenna, G. Paganini (éds.), *Pierre Bayle, religion, critique et philosophie*, Paris, Champion, 2004, pp. 321-347.

21 Bayle, RQP, II, 139, OD III, p. 783a : « la volonté de l'homme est une balance qui se tient en repos quand les poids de ses deux bassins sont égaux, et qui penche toujours nécessairement ou d'un côté ou de l'autre selon que l'un des bassins est plus chargé ».

22 Bayle, RQP, II, 140, OD III, pp. 786b-787a.

explique l'équilibre entre forces contraires dans un système physique fondé sur le principe de la conservation de la quantité totale de mouvement²³. Ce fut en effet Descartes qui légitima une approche mécanistique de la description de la matière et de sa genèse à partir du chaos, en présentant hypothétiquement les « vérités » relatives à l'état actuel du « monde ». Matière et mouvement sont les notions clef d'où provient la liberté imaginative de l'homme ou la *fable* de l'univers²⁴. De la même façon, Bayle décrit le processus qui de l'« état anarchique » de la « machine du monde » prend forme dans les diverses configurations de la nature humaine et de l'histoire : « les corps agissent incessamment les uns vers les autres autant qu'ils peuvent ; ils ne suivent que la loi du plus fort, point de quartier parmi eux, point de pitié [...] ; l'équilibre de puissance qui suspend les hostilités victorieuses ne suspend point les efforts de vaincre²⁵ ».

De ce point de vue, la portée critique de la réflexion baylienne sur l'anthropologie rompt sous beaucoup d'aspects avec la tradition augustinienne. Cette dernière inscrivait l'interrogation existentielle sur le destin de l'homme entre les deux pôles du péché originel et de la grâce divine. Toute doctrine philosophique, conclut sur la même ligne Pascal, se démontre incapable de fonder une anthropologie valable : « Il faut dire en gros : cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire lesquels et composer la machine, cela est ridicule ; car cela est inutile et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine²⁶ ». De là

23 En ce qui concerne le débat sur la physique cartésienne à l'époque de Bayle, voir l'étude de S. Roux, *L'Essai de logique de Mariotte. Archéologie des idées d'un savant ordinaire*, Paris, Garnier, 2011, en particulier, pp. 29-73 ; « An Empire Divided : French Natural Philosophy (1670-1690) », in D. Garber, S. Roux (éds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 55-95.

24 Cf. Descartes, *Le Monde*, 6, AT XI, pp. 34-35. Grandeur, figure et mouvement sont les concepts géométriques essentiels « pour faire que les parties de ce chaos se démêlent d'elles-mêmes et se disposent en si bon ordre qu'elles auront la forme d'un monde très parfait et dans lequel on pourra voir non seulement de la lumière, mais aussi toutes les autres choses, tant générales que particulières, qui paraissent dans ce vrai monde ». Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Ovide », rem. G., OD, vl. s. I, 2, pp. 813-814, où est reprise la « fable » cartésienne.

25 Bayle, CPD, 110, OD III, p. 339b.

26 Pascal, « Pensées », 192 [verso 151], in J. Chevalier (éd.), *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1954, p. 1137.

dérive la réévaluation du christianisme considéré comme seul à même de justifier le système de l'homme : celui-ci n'est ni une abstraction conceptuelle, ni un simple fait physique qu'on puisse sectionner en partie, mais une expérience historique, partagée entre sa condition de misère présente et le projet éternel de salut²⁷. La perspective de Bayle est dans une large mesure dissemblable. Bien que l'homme soit le « morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes²⁸ », ce n'est pas tant le caractère contradictoire de sa nature mais plutôt les systèmes théologiques qui ont prétendu la juger qui attirent l'attention du philosophe. Il s'agit de combattre les préjugés et l'éducation reçue qui font obstacle à la compréhension de la structure naturelle de l'homme. Et les systèmes théologiques représentent un de ces obstacles. L'attitude encyclopédique de Bayle est mise au service d'une raison qui met à l'épreuve les principes des systèmes en analysant leurs conséquences et procède à la découverte de l'inconnu à partir de ce qui est connu.

Les recherches conduites par Bayle lors des premières années du XVIII^e siècle, de la *Continuation des Pensées diverses sur la comète* à la *Réponse aux questions d'un provincial*, confirmeront son engagement en faveur d'une raison qui fasse « table rase » des dogmes reçus et soumette les raisons des théologiens et des philosophes à une batterie d'objections sur les thèmes les plus délicats : unité et bonté de Dieu, liberté de l'homme, justification du mal. Le monisme spinozien est l'un des cas d'étude le plus exemplaire puisqu'il constitue la synthèse de toutes les instances contraires que la philosophie et la métaphysique ont essayé d'articuler pendant des siècles en un cadre cohérent : fini et infini, unité et multiplicité, liberté et nécessité, bien et mal.

27 Voir à ce propos les considérations de Bayle dans le *Dictionnaire*, art. « Pascal », rem. H, OD, vol. s. I, 2, pp. 843-844. Cf. J.-M. Gros, « L'apologie de Pascal et le fidéisme de Bayle », in H. Bots, P. De Robert (éds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Paris, Champion, 1999, pp. 243-256 ; A. McKenna, *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, 2 vols., Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, II, pp. 562-581.

28 Bayle, CPD, 112, OD III, p. 343a.

L'athée de système. L'article « Spinoza »

Nous apprenons dans l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* qu'un certain David de Dinant, au début du XIII^e siècle, ne posait aucune séparation entre Dieu et la matière première²⁹. L'histoire des interprétations de l'*Éthique* au XVIII^e siècle se développe, comme on le sait, entre les deux grands versants du panthéisme et du matérialisme philosophique. Ce sont là évidemment des étiquettes étrangères à la doctrine du philosophe, qui s'était bien soucié de distinguer la *causa immanens* de l'identification avec un seul de ses attributs infinis³⁰. Bayle la conteste en la comparant à d'autres systèmes – le « système des atomistes », celui des philosophes éléates et de l'aristotélisme – et débusque les doctrines qui l'ont alimentée, du stratonisme à la physique cartésienne du *plenum*. Il s'agit de contester l'« absurdité » d'une extension indivisible, devenue l'attribut divin de la substance unique.

•

Comme le rappelle Vernière, « matérialisme » et « panthéisme » s'entremêlent indissolublement dans la controverse scientifique et théologico-politique du début du XVIII^e siècle³¹. Emblème du « panthéisme » moderne et de ses équivoques, comme le soulignent Miguel Benítez et Luisa Simonutti notamment³², le *Deus sive Natura* spinozien devient tout de suite le centre de la bataille entre

29 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 1069.

30 Sur la position de Spinoza face à l'hypothèse d'un Dieu corporel, voir les ouvrages suivants : P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, Paris, PUF, 2006 ; W. Van Bunge, W. Klever (éds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700 : Papers Presented at the International Colloquium, Held at Rotterdam, 5-8 October, 1994*, Leiden, New York, Brill, 1995. Pour la confrontation effectuée par Bayle du spinozisme avec les systèmes scientifiques en particulier l'atomisme : J.-Ch. Darmon, « Gassendi contre Spinoza selon Bayle : ricochets de la critique de l'âme du monde », in *Archives de philosophie*, 57, 1997, pp. 523-546.

31 Cf. P. Vernière, *Spinoza*, op. cit., p. 356ss. Pour le débat entre athéisme, matérialisme, vitalisme, acosmisme et toutes les étiquettes auxquelles le spinozisme donne lieu, voir aussi C. Ramond, *Spinoza contemporain. Philosophie, éthique, politique*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 21-47.

32 Cf. L. Simonutti, « Deism, Biblical Hermeneutics and Philology », in W. Hudson, D. Lucci, J.-R. Wigelsworth (éds.), *Atheism and Deism Revalued. Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Burlington, Ashgate, 2014, pp. 45-62.

les nouvelles procédures d'analyse de la nature et l'apologie de la religion. C'est John Toland qui utilisera le terme « panthéisme » dans le *Socinianism Truly Stated* en 1705, puis dans les *Origines judaicæ* (1709) et dans le *Pantheisticon* de 1720, comme base de la vraie « religion naturelle³³ ». C'est ce que démontre en Angleterre, déjà à la fin du xvii^e siècle, la prudence scientifique de Robert Boyle, inquiet des dangers que l'ordre nécessaire de la nature spinozienne fait courir à la foi. C'est ce que confirmera en revanche en France la tonalité matérialiste qui caractérise le lien entre Dieu et nature dans la lecture de l'abbé Meslier. *La Promenade du sceptique*, le roman philosophique à plusieurs voix de Diderot, se confronte enfin avec les principales thèses du siècle, de l'image d'un univers athée, fait de combinaisons fortuites d'éléments, à l'idée d'une unique et « immense » substance universelle³⁴. Enfin d'Holbach, dans la seconde partie du xviii^e siècle, arrivera à réduire la *causa sui* spinozienne au « code » absolu de la matière et de ses principes génératifs, et sur cet axe il abordera la chimie, la minéralogie et la biologie d'une façon nouvelle³⁵.

Lors de ce long débat culturel, à cheval entre deux siècles, la position de Bayle est à première vue excentrique. Ce n'est pas la défense de la méthode expérimentale qui motivait l'enquête du philosophe, bien que nous possédions de nombreux témoignages de son intérêt pour les sciences, par exemple, pour la physique mécanistique et les thèses de Copernic, qui ressort des pages de la *Dissertation sur l'essence des corps* et du *Dictionnaire*³⁶. Mais dans ce cas aussi, ce qui est au cœur de l'engagement intellectuel du philosophe, c'est la mise à l'épreuve des doctrines scientifiques

33 Cf. J. Toland, *Christianity not Mysterious*, London, 1696, p. 88 ; *Letters to Serena*, London, 1704, pp. 215-220 ; *Pantheisticon sive Formula Celebrandæ Soliditatis Socraticæ*, Cosmopoli, 1720, pp. 56, 61. Sur les sources modernes de la religion « non mystérieuse » de Toland, Descartes, Spinoza à Locke, voir I. Leask, *The Undivulged Event in Toland's Christianity not Mysterious, in Atheism and Deism Revalued*, op. cit., pp. 63-80.

34 Cf. P. Quintili, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie 1742-1782*, Paris, Champion, 2016, pp. 163-166. Pour la reconstruction du débat, nous renvoyons à la troisième partie de ce volume : *Crise et renaissance des systèmes*.

35 Cf. A. Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du xviii^e siècle*, Paris, Champion, 2004.

36 Cf. Bayle, *Dissertation*, OD IV, pp. 132ss.

et des systèmes métaphysiques, leur potentiel et leurs limites. Tous les systèmes sont appelés à rendre compte des principes *a priori* de la logique et des effets *a posteriori* de l'expérience³⁷. La raison critique du *Dictionnaire* est régie par ces deux principes et c'est à partir d'eux que Bayle considère les paradoxes de Zénon sur la nature du mouvement, confronte le principe aristotélicien de non-contradiction au monisme spinozien, les systèmes monistes et les systèmes dualistes au scandale théologique de l'existence du mal. Dans ce cadre, la théorie spinozienne de la substance unique représente la conclusion « monstrueuse » d'un long débat : « Spinoza s'est attaché à la précision sans se servir du langage figuré qui nous dérobe si souvent les idées justes d'un corps de doctrines ; de là vient que nous trouvons plusieurs différences capitales entre son système et celui de l'âme du monde³⁸. »

Toutefois, Bayle ne se contente pas d'illustrer les assonances entre la thèse spinozienne et les systèmes antiques. Le problème du *Dictionnaire* devient alors celui d'examiner le système en lui-même, c'est-à-dire vérifier l'adhérence des principes de l'*Éthique* à l'ordre effectif de la nature, dont ils devraient être l'expression logique :

Disons aussi que le singulier « nature » ou « âme du monde », ou Dieu dans le système de ces philosophes [le stoïcisme] signifie essentiellement une multitude de causes distinctes [...]. Spinoza est dans le même labyrinthe. Il soutient qu'il n'admet qu'une substance et il la nomme Dieu ; il semble donc n'admettre qu'un Dieu, mais dans le fond il en admet une infinité sans le savoir. Jamais on ne comprendra que l'unité de la substance à quoi il réduit l'univers soit autre chose que l'unité collective dont j'ai parlé ci-dessus, ou que l'unité formelle des logiciens, qui ne subsiste qu'idéalement dans notre esprit³⁹.

Ce qui est étendu se compose de parties, donc l'univers ne peut pas se réduire à une substance unique⁴⁰. L'univers, les sens

37 Cf. Bayle, *Éclaircissement sur les manichéens*, OD, vl. s. I, 2, pp. 1232-1233.

38 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 1069. Cf. aussi les articles « Aristote », « Abélard », « Averroès », « Cédalpin », « Buridan », « Caïnites », « Diogène », « Démocrite », « Chrysippe », « Japon », « Leucippe », « Lucrèce », « Xénophane », « Zénon ».

39 Bayle, CPD, 27, OD III, p. 226a.

40 *Ibid.*

l'attestent, n'est pas un être simple ; comment l'immutabilité et la simplicité divines peuvent-elles donc être identifiées avec l'extension ? « Il [Spinoza] enseigne que l'étendue est un être simple et aussi exempt de composition que les points mathématiques. Mais n'est-ce pas se moquer du monde que de soutenir cela⁴¹ ? » Des modalités distinctes – si nous voulons appeler ainsi les parties de l'étendue – doivent renvoyer à des sujets distincts : « Est-il plus évident que le nombre millénaire est composé de mille unités, qu'il n'est évident qu'un corps de cent pouces est composé de cent parties réellement distinctes l'une de l'autre, qui ont chacune l'étendue d'un pouce⁴² ? » Ainsi, l'idée de l'univocité de la substance spinozienne contraste avec les principes les plus évidents de l'esprit humain et avec l'ordre des choses :

Il n'y a qu'un Être et qu'une nature, et cette nature produit en elle-même et par une action immanente tout ce qu'on appelle créatures. Il est tout ensemble agent et patient ; cause efficiente et sujet ; il ne produit rien qui ne soit sa propre modification. Voilà une hypothèse qui surpasse l'entassement de toutes les extravagances qui se puissent dire. Ce que les poètes païens ont osé chanter de plus infâme contre Jupiter et contre Vénus n'approche point de l'idée horrible que Spinoza nous donne de Dieu : car au moins les poètes n'attribuaient point aux dieux tous les crimes qui se commettent et toutes les infirmités du monde⁴³.

Si dans la *Remarque B* le monisme spinozien est comparé à la secte chinoise de Foe Kiao, laquelle enseignait dans la partie exotérique de son enseignement la doctrine de l'unicité de la substance, dans les *Remarques N, P et X* il est comparé aux divinités païennes ainsi qu'aux « portions » de Dieu qui représentent dans le pythagorisme et dans certaines traditions aristotéliques de la Renaissance les âmes individuelles⁴⁴. Enfin, une importance particulière est donnée à la confrontation avec l'atomisme de Démocrite et Épicure, lesquels

41 *Ibid.*

42 *Ibid.* Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 1069. Dans la *Continuation des Pensées diverses*, en 1703, Bayle reviendra sur la scandale du Dieu spinozien : CPD, 26, OD III, p. 226a-b.

43 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, p. 1075.

44 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, P, OD, vl. s. I, 2, pp. 1075-1080.

renversent la *reductio ad unum* spinozienne de la multiplicité répandant au contraire l'unité de Dieu dans l'infinie variété de la nature. Mais le contraste, reconnaîtra plus tard Bayle, est seulement apparent. L'atomisme est une autre forme d'athéisme qui nie, comme la doctrine bouddhiste, la liberté de la volonté et la providence divine. Les atomistes remplacent le principe indéterminé et « vide » des Chinois par une pluralité d'âmes actives⁴⁵, le monisme spinozien est à son tour la version systématique du principe de l'âme du monde. Spinoza défend la nécessité de la substance contre le « hasard » des atomistes. Mais hasard et nécessité sont en réalité deux faces de la même médaille : le spinozisme, que Bayle plie à un stratonisme dépuré des éléments aléatoires de la « fortune », est complémentaire avec les relations causales qui commandent la doctrine épicurienne du *clinamen*⁴⁶. Au fondement de ces deux doctrines se trouve la défense de la naturalité des lois physiques et de leur extranéité à toute forme de providence divine⁴⁷. Si donc d'un côté l'épicurisme sert d'antidote au déterminisme de Spinoza et des Éléates, ces deux conceptions sont des manifestations du même athéisme⁴⁸.

L'attaque de Bayle à l'encontre de Spinoza se déplace ainsi sur les plans ontologique et moral. Au problème du rapport entre substance et modifications se superpose celui du rapport entre la liberté et le mal. L'« idée horrible » d'un Dieu qui se confond avec la nature est donc contestée dans un premier temps par Bayle sur la base de l'expérience et du « bon sens ». L'attaque de Bayle à la substance spinozienne porte sur le problème classique du « sujet » d'inhérence des modifications matérielles, parallèlement aux réflexions sur la composition de l'étendue faites par Poiret

45 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. X, OD, vl. s. I, 2, p. Cf. aussi, art. « Démocrite ». Sur le débat entre épicurisme et spinozisme chez les auteurs comme Aubert de Verse, voir F. Benigni, *Intinerari dell'antispinozismo*, op. cit., pp. 161-170.

46 En ce qui concerne l'usage instrumental d'Épicure de la part de Bayle et son lien avec la doctrine de Straton, voir les travaux de G. Paganini, « Tra Epicuro e Strato: Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento », in *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXIII, 1, 1978, pp. 72-115 ; S. Brogi, « Bayle in cerca del materialismo », in *Rivista di Filosofia*, 3, 1998, pp. 385-417 ; A. Del Prete, « Les atomistes dans le "Dictionnaire" de Bayle : Leucippe, Démocrite, Épicure », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 3, 2012, pp. 571-594.

47 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 1069.

48 Cf. G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, op. cit., pp. 147-161.

dans les *Cogitationes rationales*⁴⁹. L'interprétation par Bayle de l'*Éthique* est différente sous cet aspect de l'analyse logique des propositions de l'*Éthique* faite en Hollande par Wittich⁵⁰ et reprise plus tard par Condillac en France, mais toutes partagent avec les antispinozistes cartésiens, de Poiret à Lamy et à Jacquelot, le même argument orthodoxe : Dieu ne peut pas être identifié avec l'extension, attribut des substances particulières, ni avec les actes de pensée. Le prix d'une telle opération serait de faire de Dieu le sujet d'inhérence de choses et de pensées contradictoires entre elles, ce qui en léserait la simplicité et la perfection⁵¹.

Faisant appel à la doctrine porphyrienne et scolastique, dans la *Remarque P*, point focal de l'article « Spinoza », Bayle critique la thèse centrale de l'*Éthique* : il ne peut exister deux substances du même attribut. Cette thèse est plausible par rapport au nombre mais pas à l'espèce : il faut ne pas confondre, comme le font les spinozistes, la ressemblance avec la distinction réelle entre les natures. Plusieurs substances de la même nature peuvent donc exister, sans qu'elles se réduisent à une identité. Elles sont semblables bien que distinctes. En revanche, à la base de la théorie de l'univocité de l'être spinozienne se trouve la radicalisation du concept cartésien de « mode » : « les modalités sont des êtres qui ne peuvent exister sans la substance qu'elles modifient ; il faut donc que la substance se trouve partout où il y a des modalités⁵² ».

49 En se concentrant sur les définitions et en particulier sur les dix premières définitions de la première partie de l'*Éthique*, P. Poiret (*Cogitationes rationales*, op. cit., pp. 108-112, 741-742) ramène la substance au *genus summum* de Porphyre, alors que la substance spinozienne n'est qu'une abstraction de l'esprit. Cf. G. Mori, *Tra Descartes e Bayle : Poiret e la teodicea*, Bologna, il Mulino, 1990 et, plus récemment, F. Benigni, *Itinerari dell'antispinozismo*, op. cit., pp. 24-63.

50 Cf. Wittich, *Anti-Spinoza*, 1690. Sur l'antispinozisme hollandais de la fin du xvii^e siècle, voir entre autres A. Douglas, *Spinoza & Dutch Cartesianism : Philosophy and Theology*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2015.

51 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, pp. 1076-1077 ; F. Lamy, *Le Nouvel Atheisme*, op. cit., pp. 269ss ; I. Jacquelot, *Dissertations sur l'existence de Dieu*, II, Paris, 1744, pp. 430ss ; P. Poiret, *Cogitationes*, op. cit., pp. 761ss.

52 *Ibid.* Pour le rapport entre unité et multiplicité dans l'ontologie spinozienne, voir la récente étude de F. Toto, *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Ethica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 63ss. M. Laerke, « Deus quatenus... Sur l'emploi des particules réductives dans l'*Éthique* », in C. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (éds.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, p. 275, revient sur le problème du rapport entre « cause de soi » et « cause finie » en affirmant que « les rapports entre les modes ne consistent pas en la causalité transitive, car, en

Si Descartes avait utilisé le terme « substance » pour indiquer à la fois Dieu et les êtres finis, dans le système spinozien la substance se réfère de façon univoque à Dieu. Toute modification de la substance a comme sujet Dieu lui-même : « posons d'abord – répond le philosophe – pour maxime incontestable que tous les titres que l'on donne à un sujet pour signifier ou ce qu'il fait ou ce qu'il souffre conviennent proprement et physiquement à la substance et non pas à ses accidents⁵³ ».

La comparaison entre la doctrine spinozienne et le lexique scolastique-cartésien démontre la difficulté pour Bayle de saisir la crise du schéma aristotélicien classique substrat-accident ou sujet-prédicat. La critique adressée par Bayle à Spinoza est le fruit d'une incompréhension obstinée de la part du philosophe, qui refuse la logique spinozienne de l'immanence à la lumière de la « bonne philosophie » d'Aristote. Sa critique du spinozisme se joue intentionnellement sur le ton de l'incompréhension : si l'on part du présupposé que le seul modèle de référence admissible pour la logique et l'expérience est celui de l'inhérence entre substance et accidents, la transformation des seconds en modifications essentielles de la première sera forcément illogique. Le monisme spinozien est paradoxal car contraire à la structure conceptuelle aristotélico-scolastique.

Cependant, l'aspect intéressant de cette lecture ne réside pas dans ses contenus, mais plutôt dans sa méthode, c'est-à-dire en considérant le réseau de renvois au sein duquel le philosophe inscrit les références à Spinoza, les disséminant dans les articles les plus disparates du *Dictionnaire*⁵⁴. C'est le cas, par exemple, de la *Remarque B* de l'article « Xénophane » dont la conception de Dieu est rapprochée de celle de Spinoza⁵⁵. Alors que le protocole logique de l'éléatisme impose l'unicité et l'immutabilité du fondement (« aucune

toute rigueur, il ne s'agit même pas de relations causales. Il faut maintenir qu'un mode existant n'est pas, en toute rigueur métaphysique, la cause de l'existence d'un autre mode, mais que l'existence d'un mode est la condition propre sous laquelle Dieu peut être cause d'un autre mode, et rien d'autre ».

53 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, pp. 1076-1077.

54 Pour l'ensemble des passages qui se réfèrent à Spinoza dans le *Dictionnaire*, voir P.-F. Moreau, F.-C. Daubert (éds.), P. Bayle, *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg, 1983.

55 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Xénophans », OD, vl. s. I, 2, p. 1165.

cause externe ne le peut changer et il ne peut point se changer lui-même⁵⁶ »), l'évidence empirique atteste que les corps occupent des lieux différents à des temps différents⁵⁷. Admettre donc que les « parties » d'une substance sont ses « modifications » signifie rapporter la multiplicité à une unité fictive. Le spinozisme, version moderne du parménidisme, doit sacrifier l'individualité à l'indistinction, sommant à une conception illogique de la matière, qui en fait un tout diversement modifié, l'impiété d'un dieu réduit à matière. Le Dieu spinozien est le théâtre de toutes les contradictions⁵⁸, un Dieu composé de parties est un Dieu contradictoire :

Il est impossible que l'univers soit une substance unique ; car tout ce qui est étendu a nécessairement des parties et tout ce qui a des parties est composé. Et comme les parties de l'étendue ne subsistent point l'une dans l'autre, il faut nécessairement, ou que l'étendue en général ne soit pas une substance, ou que chaque partie de l'étendue soit une substance particulière et distincte de toutes les autres. Or, selon Spinoza l'étendue en général est l'attribut d'une substance. Il avoue avec tous les autres philosophes que l'attribut d'une substance ne diffère point réellement de cette substance : il faut donc qu'il reconnaisse que l'étendue en général est une substance ; d'où il faut conclure que chaque partie de l'étendue est une substance particulière ; ce qui ruine les fondements de tout le système de cet auteur⁵⁹.

À ce point, dans l'article « Zénon », Bayle affronte les paradoxes des Éléates en s'armant des conceptions atomistes et aristotéliennes de la matière. L'hypothèse que la matière puisse être réduite à des points mathématiques est écartée : « plusieurs néants d'étendue joints ensemble ne feront jamais une étendue [...]. Consultez le premier cours de philosophie scolastique [...] vous y trouverez les raisons les plus convaincantes contre l'existence de ces points⁶⁰ ». La thèse atomiste est à son tour improbable parce que l'« indivisibilité d'un atome est chimérique » : les atomes ne peuvent

56 *Ibid.*

57 *Ibid.* Cf. aussi art. « Zénon », rem. G, OD, vl. s. I, 2, p. 1186.

58 *Ibid.* : « Ils [les Parméniéens] étaient aussi impies que Spinoza : ils ne reconnaissaient point de différence entre le principe dont les choses sont composées et le principe qui les a produites ».

59 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », OD, vl. s. I, 2, p. 1075.

60 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Zénon », rem. G, OD, vl. s. I, 2, p. 1184.

pas être les éléments les plus simples de la matière⁶¹. La doctrine d'Aristote défend enfin la divisibilité de la matière à l'infini. Bayle la pose à la base d'un syllogisme hypothétique qui reprend les deux thèses précédentes (mathématique, atomistique) pour les réfuter encore : « si l'étendue existait, elle serait composée ou de points mathématiques, ou de points physiques, ou de parties divisibles à l'infini : or elle n'est composée ni de points mathématiques, ni de points physiques, ni de parties divisibles à l'infini. Donc elle n'existe point⁶² ». Si les corps sont infiniment divisibles, il ne pourra y avoir de contact possible entre eux, ce qu'en revanche Aristote et avec lui Descartes et Spinoza affirment en revendiquant la continuité de l'extension : « cela est incompatible avec la divisibilité à l'infini ; car s'il n'y a point de corps qui ne contienne une infinité de parties, il est évident que chaque partie particulière de l'étendue est séparée de toute autre par une infinité de parties et que le contact immédiat de deux parties est impossible⁶³ ».

Dans les mains de Bayle, le spinozisme devient ainsi le prisme au travers duquel se reflètent tous les autres systèmes philosophiques : aristotélisme, parménidisme, atomisme. Bayle ne se contente pas de mettre en crise les conceptions traditionnelles sur la matière, mais il fait tomber sous les coups du doute le concept même d'extension. Pourquoi les « perceptions » des corps, que les cartésiens prétendent ramener à des « idées » claires et distinctes, devraient attester avec une évidence absolue le concept d'extension ? Les « nouveaux philosophes », déclare Bayle, enseignent que les qualités des corps sont des « perceptions de notre âme et qu'elles n'existent point dans les objets de nos sens. Pourquoi ne dirions-nous la même chose de l'étendue⁶⁴ ? ». Les perceptions concernant l'extension ne présentent pas un statut intrinsèque qui atteste avec une certitude absolue l'existence des corps⁶⁵. Bref, si les « absurdités » du spinozisme sont

61 *Ibid.* Cf. aussi art. « Épicure », rem. R, « Démocrite », « Spinoza », où le système des atomes est déclaré aussi absurde que celui de Spinoza.

62 *Ibid.*

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

contestées au nom de l'expérience, la capacité de l'expérience à fournir une connaissance objective est mise à son tour en question. Selon les mots de l'article « Pyrrhon » : « les objets des sens ne sauraient être la cause de mes sensations ; je pourrais donc sentir le froid et le chaud, voir des couleurs, des figures, de l'étendue quoiqu'il n'y eût aucun corps dans l'univers⁶⁶ ». Bayle reprend ainsi la logique aristotélicienne et défend l'évidence sensible contre les présupposés ontologiques du système spinozien, pour ensuite nier à l'expérience (article « Pyrrhon ») la garantie de la connaissance certaine. Enfin, le concept même d'extension est contesté (article « Zénon »), en même temps que la doctrine de la continuité de la matière.

Le rapport entre extension et mouvement n'est pas moins problématique. Sont-ils distincts ou unis ? Dans le premier cas, il faudrait expliquer comment se configure leur interaction ; dans le second, qui fait du mouvement une qualité intrinsèque de la matière, les absurdités sont encore plus graves : « si vous dites que le mouvement est un mode qui n'est pas distinct de la matière, il faudra que vous disiez que celui qui le produit crée la matière ; car sans produire la matière il n'est pas possible de produire un être qui soit de la même chose que la matière. Or ne serait-il pas absurde de dire que le vent qui meut un vaisseau produit un vaisseau⁶⁷ ? ». Comment enfin le début du mouvement peut-il être fixé par l'idée d'extension si la matière est fractionnable à l'infini ? « Si le mouvement ne peut jamais commencer, il n'existe point⁶⁸. » Les atomistes répliquent que l'extension n'est pas infiniment divisible, mais dans ce cas le paradoxe de Zénon reste valable : Achille n'atteindra jamais la tortue puisqu'il ne « fera qu'un point à chaque moment⁶⁹ ». La « raison formelle » du mouvement est aussi inexplicable que l'idée d'extension que Spinoza prétend diviniser.

66 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pyrrhon », rem. B, OD, vl. s. I, 2, p. 914.

67 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Zénon », rem. G, OD, vl. s. I, 2, p. 1186.

68 *Ibid.*

69 *Ibid.* Cf. T. Ryan, « Humes Reply to Baylean Scepticism », in S. Charles, P.-J. Smith (éds.), *Scepticism in the Eighteenth Century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013, pp. 127ss.

Quelles conclusions tirer de ce tourbillon d'argumentations contraires ? Alors que dans les *Pensées* les réflexions de Spinoza et Hobbes sur le contenu passionnel des jugements étaient utilisées comme des fers de lance contre la superstition religieuse et l'idée d'une normativité morale, dans le *Dictionnaire* les présupposés ontologiques du système spinozien sont posés devant leurs conséquences logiques et éthiques. Le Dieu de Spinoza ne se limite pas à être le théâtre de toutes les métamorphoses matérielles, mais il est aussi le sujet d'inhérence de toutes les pensées contradictoires. Si l'on choisissait une perspective intégralement spinozienne, non seulement n'importe quelles pensées et actions humaines perdraient leur fondement, pensée et action étant des déterminations nécessaires de l'essence infinie de la substance, mais les pensées des hommes, une fois réduites à des portions ou à des « fragments » de l'attribut infini de la substance – Bayle reprend ici la critique de Cicéron à Pythagore sur le thème de l'âme comme fragment de Dieu –⁷⁰, mettraient en morceaux Dieu lui-même. L'identification de l'attribut divin de l'extension avec la réalité matérielle précipite à son tour l'immutabilité divine dans le mode fini. Ce que Spinoza appelle « amour intellectuel de Dieu », c'est-à-dire le point de condensation entre l'essence des modes singuliers et l'essence de la substance, est la conscience de cette contradiction.

L'interrogation métaphysique sur le statut du Dieu spinozien se traduit alors en une question éthique : comment est-ce que l'identité entre infini et fini peut conduire à la béatitude de l'homme ? Un Dieu de ce genre peut-il être source de bonheur⁷¹ ? La réponse de Bayle est qu'un Dieu qui se fait nature, c'est-à-dire contradiction, renvoie à une conscience malheureuse :

Si l'homme n'est qu'une modification, il ne fait rien : ce serait une phrase impertinente, burlesque, que de dire la joie est gaie, la tristesse est triste ; c'est une semblable phrase dans le système de Spinoza que d'affirmer l'homme pense, l'homme s'afflige. [...] Toutes ces propositions doivent être dites de

70 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pythagoras », rem. O, OD, vl. s. I, 2, pp. 929-930.

71 Bayle, CPD 111-112, OD III, pp. 339a-342b.

la substance. Ne trouvez-vous pas quelque chose de monstrueux et d'inconcevable dans une telle fatalité⁷² ?

Dans le *Dictionnaire*, la réfutation du spinozisme est donc sans réserve à la fois sur le plan spéculatif et sur le plan pratique. Dans la *Remarque O* de l'article « Spinoza », le philosophe précisera que la théologie chrétienne, en contraste avec la parfaite mais difficile rationalité morale de l'athée, offre une espérance de félicité éternelle plus rassurante, fondée sur le dogme de l'immortalité de l'âme⁷³. La religion présente ainsi un pouvoir consolateur supérieur par rapport à la doctrine spinozienne⁷⁴. Mais la métaphysique chrétienne ne sort pas pour autant indemne des interrogations éthiques et métaphysiques de Bayle, elle n'est en effet pas en mesure de répondre, sous la forme de la théologie rationnelle, au problème qui plus que tout autre afflige la condition humaine, c'est-à-dire l'existence du mal. À l'idée d'une société d'athées, corroborée dans les *Pensées* par le principe de l'honneur et opposée à l'imposture théologique, se substitue dans le *Dictionnaire* le problème de la théodicée, c'est-à-dire de la justification de Dieu face au mal. Problème oblitéré par le monisme spinozien, qui transforme Dieu lui-même en « Allemands » qui tuent « Dieu modifié en dix mille Turcs⁷⁵ ».

Quelle absurdité, se demande Bayle, qu'un Dieu en même temps agent et souffrant du mal ? Et pourtant, si la substance spinozienne est l'ensemble infini des modifications, ou contradiction de la nature, la théologie chrétienne ne se trouve pas moins en difficulté pour répondre à la scandaleuse alternative entre un Dieu immuable mais impuissant, parce qu'incapable de mettre un frein au mal, et un Dieu tout-puissant mais mauvais, puisqu'il n'endigie pas le mal. Spinoza répond avec un Dieu qui se « hait lui-même, se demande des grâces à lui-même [...], se tue, se calomnie, etc.⁷⁶ ». Est-ce là une hypothèse plausible ?

72 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, p. 1078.

73 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. O, OD, vl. s. I, 2, p. 1078.

74 Bayle, PD, 102, OD III, p. 70a-b ; *Dictionnaire*, art. « Saducéens », rem. E, OD, vl. s. I, 2, p. 997.

75 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, p. 1077.

76 *Ibid.*

Systèmes monistes, systèmes dualistes. Spinoza et les manichéens

Le système spinozien parcellise l'être de Dieu dans la multiplicité des êtres finis. Bayle avait contesté dans le *Dictionnaire* cette identification, à la fois sur le plan spéculatif et sur le plan moral : si à l'idée de Dieu se réfèrent les attributs de la simplicité, perfection et unicité, l'évidence empirique prohibe la traduction de ces perfections dans le monde fini. Le système spinozien n'est pas en mesure de justifier l'unité dans la distinction entre infini et fini, ou entre perfection et imperfection, sinon au prix d'antinomies insolubles, même sur le plan du problème moral de l'existence du mal. Le problème de l'existence du mal devient ainsi le nouveau terme de comparaison entre les deux doctrines créationniste et immanentiste. Les principes de la théologie sont pour Bayle incompréhensibles : qu'un Dieu infiniment bon ait librement préféré la méchanceté et le malheur de ses créatures est une chose inconcevable. Mais la solution de Spinoza est pire que le mal qu'il voulait éviter : elle comble en effet l'écart métaphysique entre les bonnes intentions de Dieu et le mal créatural en supprimant le problème, c'est-à-dire en niant l'existence d'un Dieu transcendant et en imposant l'équivalence entre réalité et perfection.

•

La *Remarque O* de l'article « Spinoza » s'appuie sur l'aporie contenue dans la coïncidence entre la providence divine et le destin malheureux de l'homme. C'est le problème de la théodicée, terme par lequel Leibniz définit la justification de Dieu face au mal⁷⁷, et qui entre en force aussi dans d'autres articles du *Dictionnaire* comme « Pauliciens », « Caïnites », « Marcionites », « Manichéens ». Pour résoudre les antinomies de la théologie rationnelle (création *ex nihilo* de la matière et théodicée), le système spinozien tombe dans

77 Cf. A. Pelletier, « Leibniz's Anti-Scepticism », in *Scepticism in the Eighteenth Century*, op. cit., pp. 45-62 ; P. Rateau, *La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Champion, 2008 ; M. Lærke, *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Garnier, 2015, en particulier pp. 163-169.

le précipice du monisme. Mais les contradictions spéculatives de la théologie restent intactes. Ce qu'en effet les théologiens ne peuvent pas expliquer, c'est la coprésence dans la créature humaine de vice et de vertu, de mal et de bien. Si la perfection du monde dérive de la perfection de Dieu, comment expliquer la souffrance et la méchanceté, le mal physique et moral ? Est-on face à un Dieu bon mais impuissant ou bien à un Dieu omnipotent et mauvais ? C'est le problème classique d'Épicure : *si vult et non potest imbellicis est ; si potest et non vult, invidus*⁷⁸.

Augustin, que Bayle avait en profonde antipathie – nous l'avons vu à propos des questions relatives à l'intolérance –, répondait que sur le plan ontologique le mal est la privation du bien, alors que sur le plan moral le mal de l'homme dérive du mauvais usage qu'il fait de la liberté concédée par Dieu. Dans tous les cas, le mal rentre, sous ses différentes formes, dans une économie ou un plan divin du salut que la raison humaine du fait de ses limites ne peut pas saisir dans son intégralité. Bayle attaque une par une ces assertions, reprenant à travers le manichéisme non seulement la thèse que s'il existe un principe responsable de l'univers ce dernier n'est pas nécessairement bon, mais que, sur le plan des êtres finis, le recours au péché originel et à la liberté de l'homme ne suffisent pas à rendre compte de la réalité ontologique du mal.

Sur la réduction classique du mal à la privation du bien, c'est-à-dire un « rien », verbalisable et concevable seulement de façon parasitaire par rapport à un bien présent, la réponse de Bayle fait appel à l'expérience : est-ce que la souffrance, le vice ou les effets de la maladie peuvent-être réduits à rien ? La souffrance affecte une grande partie des états de l'homme au point de réduire le bien, contrairement à ce que prétend Augustin, à une brève parenthèse dans notre condition de douleur. Le mal requiert donc une cause positive⁷⁹. Qu'ensuite la responsabilité du mal retombe uniquement sur les épaules de l'homme est une thèse à démontrer : si Dieu a concédé à l'homme la capacité de s'autodéterminer, pouvait-il ne pas savoir à quelles conséquences

78 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. E, OD, vl. s. I, 2, p. 858.

79 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. E, OD, vl. s. I, 2, pp. 859-860 ; Voir aussi art. « Xénophanes », rem. F, OD, vl. s. I, 2, pp. 1168-1170.

cette liberté aurait conduit sa propre créature ? Un Dieu incapable de freiner l'action mauvaise de l'homme peut-il être dit omnipotent ? Admettons même que la liberté humaine soit un don de Dieu : la perte complète à laquelle elle nous conduit fait douter de la bonté d'un tel cadeau⁸⁰. Si du don du créateur l'homme fit un usage aussi inconsidéré, on ne comprend pas qu'un Dieu infiniment bon ne l'ait pas retiré des mains de sa créature. La conclusion de Bayle a l'apparence du blasphème lorsqu'il arrive à soutenir que le Dieu créateur, celui qui nous a donné le libre arbitre, n'est pas bon mais au contraire est complice du mal de l'homme⁸¹.

Ex parte hominis, contre l'argument théologique de la liberté humaine, Bayle argumente qu'il n'existe pas de liberté effective sinon là où il y a une créativité *ex novo* : être libre signifie produire quelque chose qui ne dépend pas de causes extérieures⁸², et seul Dieu existe en soi. L'homme peut-il donc être libre ? L'affirmer signifierait *stricto sensu* le détacher de la dépendance de Dieu : « outre que par les idées que nous avons d'un être créé, nous ne pouvons point comprendre qu'il soit un principe d'action, qu'il se puisse mouvoir lui-même, et que recevant dans tous les moments de sa durée son existence et celle de ses facultés, que la recevant, dis-je, tout entière d'une autre cause, il crée en lui-même des modalités par une vertu qui lui soit propre⁸³ ».

Le problème de la liberté rencontre à ce point la formulation de Spinoza que Bayle avait contestée. Spinoza avait avancé en effet l'hypothèse imaginaire d'une pierre qui deviendrait « consciente » de sa propre tendance au mouvement rectiligne et uniforme. Elle croira alors être tout à fait libre, poursuit le philosophe, et ne persévérer dans le mouvement par aucune autre cause que sa volonté⁸⁴. Eh bien, la connaissance de deuxième degré – la raison – a pour tâche

80 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. E, OD, vl. s. I, 2, p. 859.

81 Cf. Bayle, CPD, 80-81, OD III, pp. 306a-308a ; *Suppl.* CP, præf., OD II, p. 502b. ; 150, RQP, II, 150-151, OD III, pp. 809a-811a.

82 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. F, OD, vl. s. I, 2, p. 861.

83 *Ibid.*, p. 862.

84 Cf. Spinoza à Schuller, Ep. 58, G. IV, p. 266. Cf. aussi PPC, præf., G. I, p. 132 ; CM, I, 1, 3, G. I, pp. 236, 243 ; II, 4, 12, G. I, pp. 256, 277-280 ; E, I, prop. 29, dem., G. II, pp. 70-71 ; II, prop. 48, G. II, p. 129 ; II, prop. 49, cor., G. II, p. 131 ; V, præf., G. II, pp. 279-280 ; TTP, 2, 4, 16, 18, G. III, pp. 43,

de diriger notre regard vers les volitions et les appétits du corps selon la même perspective que celle par laquelle en physique on étudie les causes du mouvement et les impulsions exercées sur les corps : les affections du corps sont des parties actives, et en même temps des nécessités, du plus vaste processus de causation universelle. De la même façon, Bayle déclare illusoire l'idée d'une conscience de nos actions qui équivaut à la libre volonté⁸⁵. En d'autres termes, la liberté d'indifférence est une illusion de l'esprit : l'esprit n'a en effet aucun pouvoir sur les passions générées dans le cerveau par l'action des esprits animaux. Les pensées sont le reflet mental des déterminations physiques⁸⁶. L'alliance entre ce déterminisme, revêtu de thèses occasionnalistes, et les théologies qui nient le libre arbitre est évidente.

En ce qui concerne en revanche l'économie divine du salut, la présence même minime du mal dans le monde, pour ne pas parler de la souffrance innocente, suffit à Bayle pour révoquer la bonté de Dieu⁸⁷. La *Remarque D* de l'article « Manichéens » semble concéder au créationnisme chrétien la possibilité de fonder le rapport entre la variété de l'univers fini et l'immutabilité de Dieu. Dieu a librement posé les lois dont dépend le gouvernement du monde : « on donne raison de toutes ces choses [variations, désordres, irrégularités de la nature] ou par les diverses facultés que Dieu a données au corps, ou par les lois de mouvement qu'il a établies, ou par le concours des causes occasionnelles intelligentes, sur lesquelles il lui a plu de se régler⁸⁸ ». Mais que dire de l'impossibilité pour l'esprit fini de comprendre le plan infini de la providence ? Cette thèse, défendue par Augustin et par les Pères, constitue l'arme la plus puissante dans les mains de Bayle contre la théologie rationnelle : foi et raison sont

59, 191, 221. Voir E. Giancotti, *Lexicon Spinozanum*, 2 vols., La Haye, Martinus Nijhoff, 1970, 2, pp. 1115-1120.

85 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Hélène », rem. Y, OD, vl. s. I, 2, p. 708 ; art. « Rorarius », rem. C, OD, vl. s. I, 2, pp. 970-971. Sur le passage historique du concept moral au moderne concept physique de conscience, voir G. Rodis-Lewis, *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1982.

86 Bayle, *Objectiones. De Deo, anima et malo*, OD IV, pp. 150a-152b.

87 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. F, OD, vl. s. I, 2, p. 629 ; rem. I, p. 865.

88 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Manichéens », rem. D, OD, vl. s. I, 2, p. 704.

divergentes, la seconde ne peut nullement pénétrer les mystères de la première. Si la foi et la raison ne peuvent constituer la prémisse majeure ou mineure du syllogisme, dont la conclusion est la science théologique, la possibilité d'une science de Dieu est définitivement réfutée⁸⁹.

Aux disquisitions abstraites sur réalité, perfection et privation, se substitue la donnée du mal physique, moral et métaphysique ; un « mal en soi », dont l'incompréhensibilité est aussi forte que sa réalité. Le *malum penæ*, répondrait le théologien, qui peut être ramené au péché d'Adam. Il n'existe pas d'hypothèse plus destructrice pour la foi, réplique Bayle : si le péché, comme tous les êtres créés, dépend de la causalité divine, Dieu est l'auteur, bien qu'indirect, du mal. Il est inutile de recourir, dans ce cas, à la doctrine occasionaliste selon laquelle Dieu aurait créé en Adam la volition qui le porta à pécher : dans son omniscience, Dieu aurait dû empêcher le péché ou en neutraliser les conséquences ; s'il ne l'a pas fait, il est responsable⁹⁰. Inutile de recourir, comme le font les théologiens, à l'action du Diable : si le premier responsable du mal est soumis à Dieu, Dieu est le responsable indirect du mal dont la réalité ontologique – l'expérience l'atteste – est inextirpable. Mais un Dieu capable de mal est un Dieu imparfait et un Dieu imparfait n'existe pas. Bref, en remontant le fil des justifications théologiques offertes pour expliquer le mal dans le monde et dans l'homme, la raison baylienne arrive à prouver la réalité ontologique du mal et la non-existence de Dieu :

Notez qu'il n'y a point de différence entre commettre soi-même un crime lorsque l'on en a les instruments, et le commettre par les instruments d'un autre [...]. C'est donc la voie de l'athéisme [...]. N'est-ce pas exposer la religion à la moquerie des libertins que de représenter Dieu comme un Être qui fait des lois contre le crime, lesquelles il fait violer lui-même ? [...] On n'ôtera point à cette nature l'existence [...] mais on la réduira au Dieu des spinozistes ; à une nature qui existe et qui agit nécessairement sans savoir ce qu'elle fait⁹¹.

89 Cf. Bayle, RQP, II, 168, OD III, pp. 853b-856b.

90 Cf. Bayle, RQP, II, 177, OD III, pp. 876b-877b.

91 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. I, OD, vl. s. I, 2, p. 866.

L'union entre anthropologie et théologie est rompue. Le christianisme en tant que système métaphysique n'est pas en mesure de donner des réponses aux apories de la condition humaine, le spinozisme les aggrave en conduisant la raison à se détruire elle-même. Si en effet toutes les lois de la nature dépendent de Dieu, à la fois celles qui donnent lieu aux plaisirs que celles qui génèrent des souffrances, alors Dieu sera la cause des deux types, peu importe s'il opère par le biais de causes secondes ou comme point de raccord immanent (*causa immanens*) de tous les processus naturels. D'autre part, chaque mode fini exprime la puissance de l'infini selon son degré de perfection⁹².

L'union indissoluble du bien et du mal est ainsi le banc d'essai de tous les systèmes. Or, sur le plan spéculatif, la doctrine qui postule deux principes éternels et séparés présente toutefois aux yeux de Bayle une certaine plausibilité. Dans l'article « Manichéens », *Remarque D*, il nous est rappelé qu'un système explicatif, pour être valable, doit remplir au moins deux conditions : s'appuyer sur des idées claires et distinctes et rendre raison des expériences⁹³. Tous les systèmes métaphysiques ont tenté, depuis l'Antiquité, de donner une réponse au problème du mal, ou en multipliant les dieux comme le paganisme antique, ou en ramenant la multiplicité de la nature à un principe unique posé comme fondement d'un univers ordonné. Si dans l'article « Spinoza » Bayle avait eu recours aux évidences de l'expérience pour contester les contradictions logiques du monisme spinozien, dans l'article « Manichéens », il oppose les thèses de Zoroastre sur l'évidence factuelle du mal à l'unitarisme métaphysique de Mélissos.

Dans l'affrontement entre Mélissos, défenseur du système unitaire, et Zoroastre, partisan du dualisme, Mélissos revendique

92 Cf. Spinoza, E, I, prop. 11, schol., G, II, p. 54. Sur la coïncidence de réalité et perfection en Dieu, voir le classique commentaire de L. Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923, p. 83) : « la perfection est ce qui pose l'existence ; l'imperfection, ce qui la supprime. L'Être est le lieu de la perfection, parce qu'il en est la conséquence et la manifestation. Perfection signifie réalité. Tout ce qui est, est parfait dans la mesure où il est ; Dieu est absolument parfait, parce qu'il est absolument, *Ens perfectissimum*, parce que *Ens realissimum*. L'éternelle actualité de sa production infinie donne à la toute-puissance de Dieu sa véritable perfection ».

93 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Manichéens », rem. D, OD, vl. s. I, 2, p. 705.

la priorité d'un seul principe puisque le « système » qui en dérive « s'accorde admirablement avec les idées de l'ordre⁹⁴ ». *Vice versa*, les systèmes dualistes rendent compte des causes des phénomènes (« Je vous surpasse – déclare Zoroastre à Mélissos – dans l'explication des phénomènes »), bien qu'en théologie ils ne réussissent pas à offrir une idée cohérente de la divinité : « Je vous donne l'avantage d'être plus conforme que moi aux notions de l'ordre⁹⁵. » La conception moniste se fait forte de sa propre simplicité et cohérence ; le système dualiste lui oppose les raisons *a posteriori* de l'irrégularité et les contradictions entre les phénomènes, lesquelles invalident les raisons *a priori* des monismes théologiques :

Le principal caractère du bon système est d'être capable de donner raison des expériences et que la seule incapacité de les expliquer est une preuve qu'une hypothèse n'est point bonne, quelque belle qu'elle paraisse d'ailleurs, demeurez d'accord que je frappe au but en admettant deux principes et que vous n'y frappez pas, vous qui n'en admettez qu'un⁹⁶.

Ce dilemme semble insoluble. Une explication scientifique idéale devrait promouvoir un système fait de peu de principes, bien enchaînés entre eux ; et pourtant, à l'épreuve des faits, la raison se retrouve face à des obstacles insurmontables : en physique, comme nous l'avons vu, lorsque l'on doit décider si la thèse qui revendique la divisibilité est une hypothèse plausible ; en métaphysique, face au problème du mal et aux paradoxes de la liberté. Aucun théologien ne peut sérieusement se poser le problème du mal en éludant les objections du manichéisme ; s'il essaie de résoudre rationnellement le problème, il verrait apparaître face à lui des apories non moins grandes que celles produites par le monisme spinozien. Dans les deux cas, la perfection divine n'admet pas la présence du mal. Ou Dieu, ou le mal ; mais le mal est une donnée incontestable de l'expérience. Devrons-nous alors nier Dieu ? Sur les raisons qui expliquent que Dieu ait permis au mal de se déchaîner dans le monde, il ne reste qu'à faire silence.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, pp. 305.

96 *Ibid.*

« Bayle ne prétend donc pas à l'originalité, simplement il s'efforce de porter cette sempiternelle interrogation à son point d'incandescence », affirme Jean-Michel Gros⁹⁷. Gianluca Mori, en analysant les derniers textes bayliens du début du XVIII^e siècle, arrive à la conclusion plus radicale que dans le système d'oppositions baylien la philosophie se découvre « athée », alors que la foi est « irrationnelle⁹⁸ ». Ce qui en effet, par une espèce d'hétérogénéité des fins, fait se rencontrer le « sceptique » Bayle et le « rationaliste » Spinoza en un point précis : l'intellect et la foi sont des univers inconciliables. Le caractère inexplicable des mystères de la foi amène à conclure que foi et intellect ne doivent pas être mis en communication l'une avec l'autre, sous peine de leur mutuelle destruction⁹⁹. Les vérités de la foi ne peuvent pas exhiber le même degré de certitude que les vérités de la raison ; la raison, si elle est prise comme terme de comparaison de la théologie, nous restitue une science de Dieu contradictoire. Les chaînes de raison démasquent ainsi les apories d'une foi qui prétend être « science », la foi oppose à la raison des problèmes que cette dernière ne peut résoudre¹⁰⁰. Les deux systèmes sont opposés.

Il n'existe pas de système philosophique ou métaphysique qui puisse rendre compte de ce qui surpasse les limites de la raison : « que peuvent demander davantage les théologiens opposés aux rationaux ? Et ceux-ci après de tels aveux ne doivent-ils pas reconnaître que l'un des plus grands articles de la dispute est entièrement vidé, savoir que le véritable sens d'un texte de l'Écriture ne dépend pas de la conformité, ou de la non-conformité avec les idées de la lumière naturelle¹⁰¹ ? ». Quand l'analyse de la foi remonte aux

97 J.-M. Gros, « Il faut être au moins deux pour faire bouger les lignes de l'inacceptable », in *Les Dossiers du Grihl*, 2014, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/261?lang=en>

98 G. Mori, *L'ateismo dei moderni*, op. cit., p. 94.

99 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. I, OD, vl. s. I, 2, pp. 866-867 ; Spinoza, TTP, præf., G. III, p. 10.

100 Bayle, EMT, I, 9, OD IV, pp. 24b-26b. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Mahomet », rem. M, OD, vl. s. I, 2, pp. 678 ; « Jonas (prophète) », rem. B, OD, vl. s. I, 1, pp. 558. Cf. C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983, pp. 225ss ; R. Campi, *Voltaire. Il pirronismo della storia*, Milano, Medusa, 2005.

101 Bayle, RQP, II, 131, OD III, p. 767a.

motifs qui la fondent, elle découvre non pas des idées claires et distinctes de l'entendement mais plutôt les passions et l'instinct qui guident, de façon obscure, les actions de l'homme¹⁰². Si la foi et la raison sont comme « deux quantités incommensurables », aucune connaissance finie ne pourra saisir la nature infinie de Dieu : « c'est nier en quelque manière Dieu, que de s'en former des idées trop humaines¹⁰³ ». Ceci explique enfin la « monstruosité » du système spinozien, lequel franchit la frontière que l'homme ne devrait pas dépasser : se faire l'égal de Dieu.

Toutes les apories des systèmes métaphysiques dérivent au fond du fait d'avoir occulté le principe que Jacqueline Lagrée exprime dans son étude sur Bayle et les systèmes face au problème du mal : « le point de vue de l'ordre, du système et de la raison pris absolument existe bien sans doute, mais Dieu seul en dispose » selon des voies inaccessibles à l'entendement humain¹⁰⁴. À chaque fois que la raison prétend se convertir elle-même en science de Dieu, peu importe si elle le fait sous le signe de la transcendance chrétienne ou de l'immanence spinoziste, elle ne pourra que révéler à l'homme ses « ténèbres ». Bayle ne nie pas les dogmes de la théologie, mais il les vide de toutes leurs justifications rationnelles : « quel chaos ! Quelle multitude d'opinions bizarres ne trouve-t-on pas dans les gros volumes des scolastiques [...]. La raison n'est-elle pas un marché public où chaque secte va faire ses provisions tant bien que mal ? ». Il suffirait de faire intervenir un observateur externe, par exemple des « juges chinois¹⁰⁵ », pour se rendre compte de la fragilité explicative et de la partialité culturelle des dogmes en conflit en Occident. C'est en effet sous les traits de cette « arbitre » externe que s'exprime l'athéisme « raffiné » de terres qui n'ont pas été ensanglantées par la violence de la civilisation chrétienne. Dans l'athéisme oriental se conjuguent, comme on le verra dans

102 Bayle, NL, OD II, 334-335.

103 Bayle, RQP, II, 131, OD III, p. 767b.

104 J. Lagrée, « Pierre Bayle et l'Éclaircissement sur les manichéens, 1701 : le mal et le système », in H. Bots (éd.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, Amsterdam, Maarssen, Apa-Holland University Press, 1998, p. 340.

105 Cf. Bayle, *Suppl.* CP, 11, OD II, p. 522a.

le prochain chapitre, les deux faces de l'athéisme vertueux et de l'athéisme spéculatif que Bayle projette sur Spinoza.

« Le système de Dieu et le système opposé ». Spinoza et la Chine

Parmi les Chinois il existe une secte, écrit Pierre Bayle dans la *Remarque B* de l'article « Spinoza » du *Dictionnaire*, qui affirme que « tous ceux qui cherchent la véritable béatitude doivent se laisser tellement absorber aux profondes méditations [...] dans le repos et l'inaction du premier principe¹⁰⁶ ». Son intérêt pour la Chine et sa confrontation avec le monisme spinozien marquent l'apogée d'un parcours philosophique qui pour Bayle acquiert une double valeur : d'ordre politique, comme nous l'avons vu dans les *Pensées diverses sur la comète*, où le philosophe revendique la supériorité de l'athéisme sur l'idolâtrie ; et d'ordre métaphysique, dans la *Continuation des Pensées diverses* et dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, où Bayle fait dialoguer le témoignage des peuples athées avec celui des philosophes, invalidant ainsi l'argument du *consensus gentium* en ce qui concerne l'existence de Dieu.

•

Si dans les *Pensées diverses* Bayle avait inauguré le grand débat du XVIII^e siècle sur la possibilité d'une morale dégagée de présupposés religieux, dans ses dernières œuvres, de la *Continuation des Pensées diverses* à la *Réponse aux questions*, il en arrivera à défendre l'idée d'un Orient étranger à toute forme de transcendance. Ce sont là des thèses qui vont compléter le dispositif théorique de la « société des athées » avancé dans les *Pensées* : une expérience de pensée, que le philosophe utilise comme instrument herméneutique pour réfléchir sur les conséquences que la religion a produites dans le cours de l'histoire. Le modèle théorique de la société d'athées avait servi à démasquer les paralogismes de la superstition et les

¹⁰⁶ Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. B, OD, vl. s. I, 2, p. 255a.

motivations passionnelles qui guident les mécanismes du consensus et la naissance de la religion. L'analyse du rapport entre athéisme et pensée orientale culmine avec la découverte de la limite à partir de laquelle la pensée européenne mesure sa propre inquiétude.

Le problème est de comprendre ce qu'il faut entendre aux XVII^e et XVIII^e siècles par athéisme et comment ce thème se greffe à la manipulation du spinozisme et de la philosophie orientale. Pour être athée, précise Bayle dans le *Dictionnaire*, il n'est pas nécessaire de nier que Dieu existe. Ce n'est pas le terme « Dieu » qui marque la frontière entre athées et croyants, mais au contraire l'idée que généralement on se fait de ce nom en l'identifiant avec une cause libre et opérante dans le monde selon un plan providentiel. Dans cette perspective, Spinoza, Épicure, tout comme les philosophes confucéens sont athées puisqu'ils nient toute intentionnalité ou fin interne à la nature¹⁰⁷. On peut parler d'athéisme lorsque le lien entre créateur et créature, incarné par l'action de Dieu sur la nature, est rompu. La main de Dieu sur l'Univers créé devient alors invisible aux hommes et l'idée de Dieu se réduit à un modèle ou à une norme de type moral soustraite au culte¹⁰⁸. L'athéisme a eu dans ce sens d'illustres représentants en Occident : des penseurs de l'antiquité comme Diagoras et Épicure aux athées modernes, ou « athées de théorie », de Vanini à Spinoza, dont Bayle reconnaît dans les *Pensées* la grande moralité et qu'il reprend comme modèles d'athéisme vertueux dans l'*Éclaircissement sur les athées*. Bayle en identifie les épigones occidentaux et orientaux : du stoïcisme à certaines formes de la pensée cabalistique, jusqu'aux doctrines soufies que professent la « plupart des gens de lettres en Perse ».

Si donc dans les *Pensées* la possibilité d'un athéisme spéculatif se donnait en opposition à l'équivalence entre athéisme et immoralité, dans le *Dictionnaire* et dans la *Continuation des Pensées*, les termes « athée », « chinois » et « Spinoza » sont compris sous l'espèce du « système », c'est-à-dire d'un ensemble de prémisses et de conclusions

107 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Lucrèce », rem. K, OD, vl. s. I, 1, pp. 652-653 ; RQP III, 15, OD III, pp. 937-938b-a.

108 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Sommona-Codom », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 2067 ; CPD, 143, 144, OD III, pp. 393a-397a.

dont il s'agit d'évaluer la consistance logique. Spinoza est l'« athée de système », pareillement aux « athées de raisonnement » et aux Orientaux pour qui la nature est une trame de connexions ordonnées par des règles éternelles et immuables. Les « spinozistes et les Lettrés de la Chine » partagent un monisme athée et sophistiqué qui reconnaît l'existence d'une cause universelle, éternelle et nécessaire, mais ils nient que cette cause soit libre et providentielle. Quand les chrétiens présupposent un Dieu législateur qui fixe les lois de la nature et affirment la distinction entre esprit et matière¹⁰⁹, les diverses écoles de la pensée classique chinoise ont une conception commune de l'univers dont le système de Spinoza est le reflet moderne. L'intelligibilité de l'univers est pensée comme une série de connexions nécessaires, reliées par le rapport entre les deux principes du mouvement et du repos¹¹⁰. Le mouvement des corps est déterminé sans aucun finalisme et suit la seule « loi du plus fort¹¹¹ ». En accord avec ce principe, le système confucéen trouve dans la nature seule la matrice d'un ordre qui du plan physique se reflète dans le plan moral et politique. *Vice versa*, dans le sillage de l'ontologie spinozienne, Bayle interprète dans une perspective moniste la doctrine confucéenne.

L'athéisme se réduit à un dogme fondamental : la nature, à savoir ce qui pour Bayle est la traduction mécanistique de l'idée de nature produite par la révolution scientifique du XVII^e siècle, est la cause de toutes les choses, laquelle agit conformément à l'extension universelle de ses lois. Le *Deus sive Natura* en constitue le point de raccord¹¹². Un Dieu « cause de soi », qui ne se révèle ni au cœur ni au culte ni à la volonté, mais au contraire à l'entendement en vertu du rapport nécessaire qu'il entretient en tant que cause avec tous ses effets. S'opposant, à son tour, non seulement aux dualismes de

109 Cf. Bayle, CPD, 149-153, OD III, pp. 400a-415a.

110 Bayle, PD, 113, OD III, p. 343b : « Ces philosophes ne reconnaissent dans la nature que la nature même, qu'ils définissent le principe du mouvement et du repos ».

111 Bayle, CPD, 110, OD III, p. 339b. Cf. Yuen-Ting Lai, « The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche », in *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, p. 165 : « In this interpretation, reason and causality are seen as constituting the one ultimate principle. Secondly, this acceptance involves viewing Neo-Confucianism as a species of intellectualism because the orders of reason and nature are seen to be one order, a necessary order ».

112 Cf. Spinoza, CM, 1, 2, G. I, pp. 238-239 ; KV, I, 1, G. I, p. 15 ; E, II, def. 2, G. II, p. 99.

la métaphysique occidentale, mais aussi à l'athéisme inconscient des peuples des Caraïbes, la Chine fournit le témoignage d'une conception éternelle et incréée de la matière qui trouve dans le monisme spinozien son précipité philosophique moderne¹¹³. Il s'agit dans les deux cas du dieu des athées. Ce qui permettra à Levesque de Burigny dans son *Histoire de la philosophie païenne* (1724) d'inverser l'argument baylien : nombreux sont les Chinois spinozistes, pareillement aux Japonais, aux Persans, aux cabalistes et aux stoïciens.

Bayle fait différentes évaluations en ce qui concerne la cohérence logique des systèmes monistes. L'antagonisme entre les systèmes qui nourrit la raison polémique du *Dictionnaire* pousse le philosophe à considérer que la conjonction entre Dieu et nature est directement responsable des « contradictions » et des « absurdités » conceptuelles inhérentes à la fois à l'athéisme chinois et au spinozisme¹¹⁴. Mais cette position sera corrigée dans la *Continuation des Pensées*, où l'alliance entre Spinoza et Confucius est cette fois renforcée par un troisième allié à savoir Straton. Bayle distingue en effet trois catégories dans l'athéisme spéculatif ou positif : athéisme dogmatique, spinozisme et stratonisme¹¹⁵. La figure historique de Straton, successeur de Théophraste à l'école péripatéticienne du troisième siècle avant J.-C., cède ainsi la place au représentant d'un système idéal d'athéisme, qui se situe à mi-chemin entre l'athéisme dogmatique de Spinoza et celui des intellectuels confucéens. Le stratonisme correspond à un type de matérialisme qui n'est pas identique au nécessitarisme ontologique de la doctrine spinozienne¹¹⁶. Mais ce qui le

113 Cf. Bayle, PD, 45-48, OD III, pp. 250a-253b ; CPD, 83, 89, OD III, pp. 309b, 317b ; RQP, III, 13, OD III, p. 932a-b. Sur la distinction entre athéisme négatif et athéisme philosophique : G. Mori, *Bayle Philosophe*, op. cit., pp. 212-217 ; D. Tatián, « The Potentiality of the Archaic : Spinoza and the Chinese », in *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 45, 1, 2014, pp. 77-78. Nous sommes là d'ailleurs dans une époque, comme le rappelle S. Landucci (*I filosofi e i selvaggi (1580-1780)*, Torino, Einaudi [1972], 2014, pp. 185ss) où l'étiquette « athéisme des sauvages » subit des manipulations et des renversements théoriques continus.

114 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. N, OD, vl. s. I, 2, p. 259b.

115 Cf. L. Bianchi, « Bayle e l'ateo virtuoso. Origine e sviluppo di un dibattito », in *I filosofi e la società senza religione*, op. cit., pp. 61-80.

116 Bayle lui-même est accusé par Jurieu de complicité avec les déistes et les spinozistes. Voir les répliques de Bayle : *La Chimère de la cabale*, OD III, pp. 163ss. Cf. A. M. Belgrado, « Bayle, Jurieu et la Théodicée », in *Les Éclaircissements*, op. cit., pp. 173-192.

rapproche de cette dernière est un substrat rationaliste qui se décline, comme pour le néoconfucianisme, en un système explicatif de la nature et de l'homme plus simple et efficace que la métaphysique chrétienne. Il évite en effet toutes les apories dans lesquelles tombent les théologiens pour faire dialoguer des principes incompatibles – matière et forme, âme et corps – et il élimine le recours à un être infini et intelligent pour expliquer ce qu'une matière aussi éternelle et infinie, mais privée de toute intelligence, peut parfaitement produire.

Je consens – affirme l'athée chinois de Bayle – aux théologiens que vous fondez la nature divine considérée par ses attributs différents de l'entendement et de la volonté comme l'essence des choses, les principes de la morale, etc. Mais, comme selon nous les attributs de l'Être éternel et nécessaire différents de l'entendement et de la volonté conviennent à la Nature, vous devez consentir que nous fondions sur la Nature l'essence immuable du cercle, ou de la justice, etc.¹¹⁷

Le libre arbitre est à son tour ramené à un déterminisme physique qui ne nie pas la responsabilité de l'homme, cette dernière coïncidant avec l'adéquation de nos actions à la seule « droite raison¹¹⁸ ». Du reste, conclut sarcastiquement Bayle, qui accuse les doctrines confucéennes, stratoniennes ou spinozistes de porter à un fatalisme aveugle, ne devrait-il pas dire la même chose du calvinisme qui soutient la prédestination absolue et nie la liberté d'indifférence¹¹⁹ ?

L'athéisme coïncide en somme avec la négation d'une cause libre et providentielle. Mais le risque de cette définition est de se retourner contre l'argument même de Bayle en donnant pour certain ce qu'il s'agit de démontrer, c'est-à-dire que toutes les cultures sont athées, y compris les diverses formes de paganisme antique n'entrant pas dans la matrice judéo-chrétienne. L'athéisme deviendrait donc une étiquette sous laquelle rassembler les positions métaphysiques autres que chrétiennes et les ramener à la persistance d'un genre spécifique. Savoir si les sociétés d'athées auxquelles font référence les voyageurs partis à la découverte des nouvelles terres américaines, tropicales et

117 Bayle, RQP, III, 29, OD III, pp. 987b-988a.

118 *Ibid.*, pp. 983b-984a.

119 Cf. Bayle, CPD, 149, OD III, p. 402a-b.

orientales ont réellement existé, il s'agit là d'un tout autre discours. L'origine du débat est antique : on en trouve le témoignage dans le *De natura deorum* de Cicéron et il revient en force dans les relations de voyage des XVI^e et XVII^e siècles, lesquelles fourniraient les preuves de la thèse exprimée dans les *Pensées* : l'athéisme n'est pas en contraste avec la vie sociale.

Par rapport au problème de la vérification de l'existence de sociétés athées, les positions de Bayle varient. Dans la *Continuation des Pensées*, il cite le théologien de Heidelberg, Johann Ludwig Fabricius, qui s'était interrogé sur la véracité des sources ethnographiques dans son *Apologeticus pro genere humano contra atheismi calumniam*¹²⁰. La *Continuation des Pensées* met en cause la crédibilité des relations de voyage sur les coutumes, la langue et les traditions des peuples que les pères missionnaires prennent comme preuve d'un présumé consensus universel en ce qui concerne l'existence de Dieu. Bayle, qui fait de l'histoire la clef de voûte des mécanismes de preuve des raisonnements, s'oppose avec fermeté à la thèse du consensus universel. Cet argument avait déjà été utilisé par les théologiens qui cherchaient dans l'antiquité païenne des signes anticipatoires du christianisme et sera réadapté aux préoccupations induites par les nouveaux voyages dans les terres sauvages de l'Amérique ou dans celles des peuples civilisés de l'Extrême-Orient. Bayle soutient que la thèse du consensus universel est difficile à établir avant tout à cause du caractère partiel et superficiel des relations de voyage aussi récentes que peu crédibles¹²¹. Il s'agissait donc de démontrer dans les *Pensées* qu'en théorie une société d'athées est préférable à une société d'idolâtres, la *Continuation* se confronte avec les *Journalistes de Trévoux*, lesquels nous avertissent qu'il ne faut pas chercher chez les sauvages une connaissance de Dieu conforme à celle de nos théologiens, mais en même temps défendent l'universalité de la religion sur la base de la présence de l'idée de Dieu chez tous les peuples. Bayle objecte que, vu l'absence d'une enquête exhaustive et

120 Bayle, CPD, 6, OD III, n. f, p. 196a-b. Voir G. Mori, « Religione e politica in Pierre Bayle », in *I Filosofi e la società senza religione*, op. cit., p. 42 ; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, op. cit., p. 181.

121 Cf. Bayle, *Addition aux Pensées diverses*, publiée contre Jurieu en 1694. Cf. aussi *Continuation des Pensées diverses* (1704). Cf. V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine, 1971, p. 320.

approfondie de toutes les cultures présentes dans le monde, il sera bien difficile de démontrer que plusieurs siècles avant Moïse et Jésus-Christ ces cultures possédaient une connaissance effective de Dieu.

La thèse du consensus universel se retourne ainsi contre elle-même : ceux qui la défendent se retrouvent à devoir attester l'existence de peuples sans Dieu. Ces peuples, en effet, s'ils savaient qu'un Dieu existe, devraient retirer cette persuasion d'un instinct naturel. Et un instinct de nature, pour pouvoir être contraignant, doit valoir universellement dans l'espace et dans le temps¹²². Mais l'histoire et la géographie démontrent le contraire : il existe des sociétés parfaitement ordonnées, comme la société chinoise, dans lesquelles l'idée d'une cause libre et providentielle a laissé la place à une fatalité aveugle. Chose qui n'a pas empêché les « Lettrés de la Chine » de pratiquer l'honnêteté et la vertu. Cela suffit, aux yeux de Bayle, pour conclure que ni l'utilisation d'une notion générique de religion, ni l'argument du consensus universel ne suffisent à attester la présence de l'idée de Dieu chez tous les peuples.

Ce qui compte c'est plutôt la nouveauté introduite par la matrice athée de la culture chinoise : incrédulité et athéisme ne sont pas la cause du « dérèglement des mœurs¹²³ ». En effet, après avoir regretté instrumentalement la partialité des relations de voyage, Bayle distingue la persuasion psychologique du croyant des raisons du philosophe et surdétermine les faits historiques de la cohérence logique des systèmes métaphysiques. L'argument est double. D'un côté, qui nie que l'on puisse affirmer en toute bonne foi l'inexistence de Dieu ne pourra jamais être convaincu des raisons de l'histoire : il déformera les témoignages des voyageurs sur les peuples sans Dieu, ou invoquera des conversions présumées de philosophes athées à l'article de la mort comme Spinoza pour en mettre en doute la sincérité de l'athéisme¹²⁴. De l'autre, il n'existe pas de système métaphysique contradictoire qui puisse être réhabilité en vertu de sa persistance ou de sa fortune sur le plan

122 Cf. Bayle, CPD, 33, OD III, p. 220a.

123 Cf. Bayle, PD, 102-104, OD III, pp. 70a-72b.

124 Cf. Bayle, RQP, III, 13, OD III, pp. 930a-934a.

historique. Par exemple, l'efficacité consolatrice du christianisme en a déterminé pendant des siècles la fortune, mais n'en élimine pas les contradictions logiques : les théologiens chrétiens, niant l'existence de deux principes, sont tombés dans la contradiction de leur propre système, devant reconnaître un Dieu unique en même temps responsable du bien et du mal¹²⁵.

On passe ainsi du refus à l'assimilation, de la mise en opposition de la théologie chrétienne et de la culture sapientielle de l'Orient à la récupération de cette dernière comme alliée de la philosophie. Du reste, Bayle lui-même ne possède pas une connaissance historique approfondie de la Chine. Ce sont les relations de père Tachard et de La Loubère, dont Bayle se sert dans les articles « Sommona-Codom » et « Spinoza » du *Dictionnaire*, qui l'informent de l'antiquité et de l'athéisme du royaume des Chinois¹²⁶. Ce qui intéresse plutôt le philosophe c'est de distinguer, encore une fois dans une perspective spéculative plus que du point de vue historique, les « athées négatifs », qui simplement ignorent l'existence de Dieu, et les « athées positifs », comme la secte dominante en Chine qui a mis face-à-face « le système de l'existence de Dieu et le système opposé¹²⁷ ».

Bayle distingue ainsi entre un athéisme « négatif », dérivant de l'ignorance d'un principe premier, créateur et conservateur de l'univers, et un athéisme « positif » résultat de l'examen conscient des preuves de l'existence de Dieu. En ce qui concerne le premier aspect, dont le philosophe parle dans les *Pensées diverses sur la comète*, l'argumentation se confronte d'un côté avec la littérature de voyage sur les peuples païens, de l'autre avec le débat sur la genèse des principes moraux et l'universalité de l'idée de Dieu, sujets traités dans le premier livre de l'*Essay* de Locke. Bayle y reviendra dans l'*Addition aux Pensées diverses* (1694), écrite contre Jurieu, et dans la *Continuation des Pensées diverses* (1704). Par rapport à

125 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Pauliciens », rem. F, OD, vl. s. I, 2, pp. 861-862. Voir aussi art. « Xénophanes », rem. F, OD, vl. s. I, 2, pp. 1168-1170.

126 Cf. Bayle, *Dictionnaire*, art. « Sommona-Codom », vl. s. I, 2, p. 2067 ; art. « Spinoza », rem. B, vl. s. I, 2, p. 1070.

127 *Ibid.*, p. 925. Cf. V. Pinot, *La Chine*, *op. cit.*, pp. 324-326.

l'athéisme des peuples sauvages, l'« athéisme positif » et « raffiné » des philosophes confucéens produit une moralité parfaite¹²⁸, analogue à celle des philosophes athées de l'Occident. Cette moralité, au-delà des distinctions spéculatives, ne conduit pas à la corruption des mœurs. Les passions de l'âme et non pas leur revêtement externe – c'est-à-dire la religion, comme le philosophe l'avait affirmé dans les *Pensées* – ne sont-elles pas la clef de voûte du comportement moral de l'homme ?

L'analyse critique des systèmes métaphysiques conduite par Bayle résonnera dans tout le débat philosophique du XVIII^e siècle. Boureau-Deslandes, dans son *Histoire critique de la philosophie*, répétera, sans trop s'éloigner de Bayle, que la plupart des peuples orientaux partagent les doctrines de Spinoza, dans un mélange de confucianisme et de stratonisme¹²⁹. *De spinozismo ante Spinozam*, comme le dit le titre de l'œuvre de Buddeus de 1701, ou de la religion naturelle avant Moïse, Jésus-Christ et Mahomet, continue Wolff dans son *Oratio*¹³⁰. Pour le janséniste et cartésien Antoine Arnauld, les confucéens n'ont de notions claires et distinctes ni de Dieu, ni des anges, ni de l'âme. Surtout, la nécessité de la grâce et de la révélation aux fins du Salut trace la frontière entre la foi chrétienne et la morale naturelle des Chinois, dangereusement proche de l'erreur pélagienne qu'Arnauld retrouve dans *De la vertu des païens* de La Mothe Le Vayer¹³¹.

C'est à partir de 1687 que commence l'effort de catalogage et de systématisation théorique de la culture orientale. La publication

128 Cf. Bayle, RQP, III, 11, OD III, pp. 925a-928b ; CPD, 113, OD III, pp. 343ss.

129 Cf. A.-F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, 3 vols., Amsterdam, 1737, II, pp. 296-298.

130 Cf. C. Wolff, *Oratio de Sinarum philosophia* (1721), M. Albert (éd.), Hamburg, 1985, 23, 25, pp. XL-XLII. Cf. J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy : A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 441ss. ; J. Israel, *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 640-663.

131 Cf. V. Pinot, *La Chine*, op. cit., p. 289 ; Yuen-Ting Lai, « Religious Scepticism and China », in R. A. Watson, J. E. Force (éd.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1988, p. 23 : « Between La Mothe Le Vayer in the 17th century and Voltaire in the 18th, the focus of the discussion concerning non-theological virtue changed from the question of whether it merits heavenly bliss to that of whether it is conducive to happiness on earth [...]. Bayle's theorizing in the 1680s and thereafter, focussing on atheists rather than pagans, was the turning point ».

latine du *Confucius Sinarum Philosophus*, le recueil des textes confucéens classiques, et la divulgation, à partir de 1696, des *Mémoires sur l'état présent de la Chine* du jésuite Louis Le Comte en sont la preuve. Deux polarités sont en conflit : d'un côté, ceux qui promeuvent à l'intérieur du front jésuite le dialogue entre la sagesse orientale et l'Europe chrétienne, de l'autre les libres penseurs qui utilisent l'argument de l'athéisme chinois pour interroger les systèmes moraux et métaphysiques de l'Occident. Mais les deux fronts sont divisés en leur propre sein. Chez les jésuites, la polémique se propage parmi les missionnaires, comme Jean-François Fouquet, occupés vainement à convaincre le pape de l'existence d'une tradition sapientielle commune à la fois à la révélation chrétienne et à la pensée chinoise, égyptienne et grecque¹³², et qui réagissent, comme père Longobardi, aux thèses concordataires de Fouquet et Couplet en liquidant le confucianisme comme une philosophie qui ne distingue pas le principe premier de l'univers de la matière. Leibniz, prenant part à son tour au débat des « figuristes », essaiera contre Arnauld, Bayle et Malebranche de rapprocher l'Extrême-Orient du christianisme. Dans son *Discours sur la théologie naturelle des Chinois* (1716), nous lisons en effet que le noyau métaphysique du confucianisme plus ancien distingue le principe actif de l'univers de la passivité de la matière¹³³. D'autres, comme Fréret, rejeteront non seulement le revêtement métaphysique des doctrines chinoises, mais aussi leur présumée affiliation à une *prisca theologia*, qui se serait transmise de tradition en tradition¹³⁴.

132 Cf. C. Poulouin, *Le Temps des origines. L'Eden, le Déluge et « les temps reculés »*, de Pascal à L'Encyclopédie, Paris, Champion, 1998 ; P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979 ; M. Lackner, « Jesuit Figurism », in T. H. C. Lee (éd.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1991, pp. 129-150.

133 Leibniz, « Discours sur la théologie naturelle des Chinois » (1716), in *Opera omnia*, Geneva, 1768, pp. 170-176, 204-205. Cf. D. F. Lach, « Leibniz and China », in J. Ching, G. Oxtoby (éds), *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, NY, University of Rochester Press, 1992, pp. 97-116. Pour la réception de Spinoza chez Leibniz et, en particulier, la confrontation avec la philosophie orientale sur ce thème, voir M. Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, op. cit., pp. 976-980.

134 Cf. D. Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret (1688-1749) : réflexions d'un humaniste du xviii^e siècle sur la Chine*, Paris, Mémoires de l'Institut des hautes études chinoises, 1978.

Fréret, qui entre en contact entre 1714 et 1733 avec certains missionnaires actifs en Chine, est l'un des critiques les plus sévères de l'alliance entre christianisme et Extrême-Orient. Il rédige des écrits sur la chronologie, la culture et la littérature chinoises en concluant, en accord avec Malebranche, que cette tradition ne connaît ni création ni providence ou gouvernement du monde¹³⁵. Tous deux concordent sur un point : pour comprendre le confucianisme, lequel résout le principe premier de l'univers dans un système de la nécessité organisé selon des degrés croissants de complexité, il faut plus y voir un monisme athée qu'une *prisca theologia*¹³⁶. L'intention de Fréret est cependant opposée à celle de Malebranche. Le premier ridiculise, en tant que philosophe, la crédulité chrétienne qui flirte avec la pensée chinoise, le second doit se défendre des accusations de spinozisme que les jésuites eux-mêmes lui avaient adressées. Alors que Fréret raille le naturalisme oriental, plus proche de la « vertu active des spinozistes¹³⁷ » que des spéculations des jésuites, Malebranche se sert de la confrontation entre spinozisme et philosophie chinoise pour régler une bataille tout interne au monde chrétien. Si la négation d'un principe libre, intelligent et séparé de l'univers matériel constitue le dénominateur commun entre monisme chinois et spinozien, les pères jésuites, conclut Malebranche, ne l'ont pas combattu réellement, avalisant au contraire la thèse spinoziste qui fait de Dieu la cause immanente de la réalité des êtres finis¹³⁸. Les réactions des jésuites ne pourront que s'exacerber : l'*Entretien d'un philosophe* est l'œuvre d'un philosophe « chinois », imprégné de spinozisme, bien que travesti en chrétien¹³⁹.

C'est donc entre les xvii^e et xviii^e siècles que le regard des Européens sur les terres et les cultures étrangères divise les

135 Cf. V. Pinot, *La Chine*, op. cit., pp. 262-267.

136 *Ibid.*, pp. 167-168.

137 Cf. C. Larrère, « Fréret et la Chine », in C. Grell, C. Volpilhac-Auger (éds.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, pp. 109-129.

138 Cf. Malebranche, « Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu », in A. Robinet (éd.), *Œuvres complètes de Malebranche*, Paris, Vrin, 1958-1967, vols. 12-13, pp. 199-200.

139 Cf. Yuen-Ting Lai, *The Linking*, op. cit., pp. 176-178.

philosophes, complique le rapport entre philosophie et théologie, promeut enfin une nouvelle conscience de la partialité de nos schémas d'interprétation du monde. L'objet de la dispute ne change pas : il s'agit de démasquer ou défendre, selon les cas, la matrice moniste – spinozienne – des systèmes orientaux. La Chine est l'objet privilégié des disputes entre *esprits forts*. Ses origines anciennes, qui minent la centralité de la révélation chrétienne et la chronologie biblique, ses découvertes technologiques, médicales, artistiques, faites avec des milliers d'années d'avance par rapport à la civilisation chrétienne, sa préservation de la corruption des mœurs maintenant une parfaite stabilité politique¹⁴⁰ attirent des penseurs comme Vossius (1618-1689), William Temple (1628-1699) et Saint-Évremond (1616-1703¹⁴¹). Temple admire le régime politique des Orientaux et la sagesse de Confucius, épicuriens *ante-Epicurum*, ou spinoziens avant Spinoza, selon la lecture de Boulainvilliers, Fréret, Dortous de Mairan et le marquis d'Argens. Le marquis d'Argens conclura dans ses *Lettres chinoises* que désormais de nombreuses personnes en Europe embrassent une philosophie en tout semblable à celle des lettrés chinois : Spinoza en est le messager européen¹⁴². Le libertinisme érudit réfléchit sur le dispositif politique millénaire des Orientaux et en admire la moralité.

De plus, dans l'article « Athées » de l'*Encyclopédie*, l'abbé Yvon montrera que les missionnaires jésuites se trouvent en désaccord sur l'athéisme des Chinois, alors que les articles « Philosophie des Chinois » et « Bonzes » de Diderot concluent que les trois religions de la Chine – taoïsme, bouddhisme,

140 I. Vossius, *Variarum observationum liber*, London, 1685, pp. 56-57. Voir le classique de V. Pinot, *La Chine*, op. cit., pp. 202-207, ainsi que l'essai de T. Weststeijn, « Spinoza sinicus : An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment », in *Journal of the History of Ideas*, 68, 4, 2007, pp. 537-561 ; A. Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship, II : Historical Chronology*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 405-407.

141 Ces deux derniers prendront par ailleurs la défense du *Dictionnaire* de Bayle suite à sa première parution en 1697 contre les accusations de Renaudot de diffuser des thèses historiographiques fausses et impies à propos de la Chine. Cf. S. Zoli, « Pierre Bayle e la Cina », in *Studi francesi*, 33, 1990, pp. 467-472. Cf. aussi E. Jorink, D. van Miert (éds.), *Isaac Vossius (1618-1689) between Science and Scholarship*, Brill's Studies in Intellectual History, vol. 214, Leiden, Brill, 2012.

142 J.-B. de Boyer, Marquis d'Argens, *Lettres chinoises, ou Correspondance philosophique, historique et critique*, 5 vols, The Hague, 1739-1740, I, p. 106.

néoconfucianisme – sont de fait trois variantes de la superstition¹⁴³. La critique de la chronologie biblique, dans l'article « Chronologie sacrée », se mélange aux questions théoriques et politiques de l'*Encyclopédie* : de la question de la possibilité d'un gouvernement rationnel dans un régime despotique au débat sur les progrès effectifs réalisés par la Chine dans les arts et dans les sciences¹⁴⁴, jusqu'à la dispute sur l'origine des langues orientales. Si pour Jaucourt les caractères de l'écriture chinoise sont nés des images des choses, l'article « Caractère » fait allusion à une époque où les hommes, réunis en une seule société, parlaient une seule langue et utilisaient un seul alphabet. Cependant cette société est désormais disparue, et la langue des Chinois, aussi fascinante que compliquée, reste l'expression d'hommes séparés de nous.

La réflexion philosophique et anthropologique de Bayle est le thermomètre de cette « crise de la conscience européenne ». Ce qui fera dire à Michel Foucault, dans la seconde partie du xx^e siècle, que « si une philosophie de l'avenir existe, elle doit naître en dehors de l'Europe ou bien elle doit naître en conséquence de rencontres et de percussions entre l'Europe et la non-Europe¹⁴⁵ ». La leçon de Bayle a été apprise : traverser les terres et les cultures des autres comporte la prise de conscience de sa propre extranéité : une extranéité par rapport à Dieu, la prétention autofondatrice des systèmes métaphysiques ayant disparu, une extranéité par rapport à la nature et au langage, vu que tous les systèmes culturels sont devenus relatifs.

143 Sur le rapport ambivalent de Diderot avec la culture chinoise et le confucianisme, voir T. Koseki, « Diderot et le confucianisme : autour du terme *Ju-kiao* de l'article "Chinois (Philosophie de)" », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 16, 1994, pp. 125-131.

144 Cf. *Encyclopédie*, art. « Législateur », IX, pp. 357a-b ; « Noblesse », XI, pp. 166a-b ; « Peine », XII, pp. 246a-b ; « Économie », V, pp. 337a-b. Cf. J. A. G. Robert, « L'image de la Chine dans l'*Encyclopédie* », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 22, 1997, pp. 87-108.

145 M. Foucault, « M. Foucault et le zen : un séjour dans un temple zen ». Propos recueillis par C. Polac, in *Umi*, 197, août-septembre 1978, pp. 1-6 ; DE, 3, pp. 622-623.

DEUXIÈME PARTIE

**Le système au miroir
Boulainvilliers
et Spinoza**



Une lente conversion au spinozisme

Le comte de Boulainvilliers est une figure centrale de la dialectique entre spinozisme et antispinozisme en Europe. Né à Saint-Saire dans le fief familial, à la mort de Spinoza en 1677, Boulainvilliers n'a pas encore 20 ans¹. Il découvre la philosophie spinozienne au croisement de différents champs d'étude : la métaphysique de Malebranche, apprise au collège de Juilly où il parfait son éducation entre 1669 et 1674, une philosophie de la nature imprégnée de l'hermétisme de la Renaissance et d'aristotélisme, son intérêt pour l'astrologie, qui se greffe à l'étude de l'histoire. Boulainvilliers écrit certains commentaires importants à la philosophie spinozienne. D'abord, une traduction avec commentaires, vers 1695, des six premiers chapitres du *Tractatus theologico-politicus* ; quelques années plus tard paraît l'*Essai de métaphysique*, véritable paraphrase critique de l'ontologie spinozienne, accompagnée d'une théorie de la connaissance de matrice sensualiste. L'*Essai*, qui paraîtra en 1731 avec le titre trompeur de *Réfutation de Spinoza*², marque un tour-

1 Libre penseur auquel on doit la première réception des idées spinoziennes en France, Boulainvilliers est né le 11 octobre 1658 à Saint-Saire. Esprit encyclopédique et non systématique, le comte connaît le groupe des conseillers du duc de Bourgogne (dont notamment Fénelon) et fut en étroite relation avec le duc de Noailles. Pour un aperçu de sa biographie intellectuelle, cf. R. Simon, *Introduction à Id.* (éd.), *Œuvres philosophiques* [OP], La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, pp. IX-XVI ; *Id.*, *Henry de Boulainvilliers : historien, politique, philosophe, astrologue (1658-1722)*, Paris, Bovin, 1941.

2 Le comte défend la philosophie de Spinoza également dans l'*Exposition du système de Spinoza et sa défense contre les objections de M. Régis*, dont toutefois J.-S. Spink (*French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, The Athlone Press, 1960) et plus récemment D. Venturino (*Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers [1658-1722]*, Torino, Le Lettere, 1993, p. 21, n. 62) contestent l'attribution à Boulainvilliers. Sur le rapport entre Spinoza et le système de philosophie naturelle du comte, à cheval entre rationalisme cartésien, astrologie et gnoséologie empiriste, cf. également J. Deprun, « Boulainvilliers et Spinoza », in *Spinoza au XVIII^e siècle, op. cit.*, pp. 22-32 ; A. Delfino, *Il filosofo clandestino. Spinoza nei manoscritti proibiti del Settecento francese*, Milano, Ghibli, 2009, pp. 75-141 ; G. Sheridan, *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the Ancien Régime*, Oxford, Voltaire Foundation, 1989. Boulainvilliers aurait aussi écrit une traduction en français de l'*Éthique*, dont l'attribution est toutefois contestée par certains commentateurs. La traduction en question

nant dans la dialectique entre spinozisme et antispinozisme en Europe³. La réflexion métaphysique et historico-politique de Boulainvilliers se forme donc au contact de la pensée de Spinoza et en réponse à celle-ci. De la réfutation du *Traité théologico-politique* à l'étude de l'*Éthique*, Boulainvilliers passe de l'offensive d'inspiration catholique contre Spinoza (ce sont là les thèmes de l'*Extrait du Traité*) à la défense de l'*Éthique*. L'ontologie spinozienne sera reprise dans l'*Essai de métaphysique*, où le comte approfondit aussi la théorie de la connaissance spinozienne, en cherchant à en mitiger l'intellectualisme par une psychologie sensualiste.

La pensée historico-politique de Boulainvilliers entretient avec la philosophie de Spinoza un rapport non moins controversé. Employé par le duc de Bourgogne pour mettre de l'ordre dans la grande masse des rapports envoyés par les intendants du royaume, le comte se fait également l'historien de l'*État de la France* (1727), œuvre qui reconstruit la structure administrative et politique de la monarchie française. Il en observe les rouages d'un point de vue de « classe » – la noblesse – de laquelle il reconstruit l'histoire et les conflits. Le travail généalogique de Boulainvilliers sur les origines de la noblesse est étroitement lié à la philosophie spinozienne en ce qui concerne la théorie des passions et le rapport entre puissance et droit qui fondent sa critique de l'absolutisme. Toutefois, dans ce cas également, la démarche d'assimilation de la philosophie spinozienne présente des aspects problématiques. En contraste avec les courants libertins de la première moitié du siècle, Boulainvilliers ne se limite pas à livrer bataille contre la superstition et le fanatisme religieux.

a été publiée en 1907 seulement par F. Colonna d'Istria sur la base du manuscrit de Lyon (5165), retrouvé par ce dernier. Pour S. Berti (*Anticristianesimo e libertà*, op. cit., pp. 122-123), la traduction de Boulainvilliers « fut écrite après 1704 et, comme il est logique de le penser avant la rédaction de l'*Essai* », G. Mori (« Boulainvilliers a-t-il traduit l'*Éthique* ? », in *La Lettre clandestine*, 4, 1995, pp. 37-39 ; *L'ateismo dei moderni*, op. cit., p. 122) et S. Brogi (*Il cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki, 1993, p. 144, n. 10) doutent de l'attribution au comte du texte.

3 La pensée de Spinoza s'était également diffusée par le biais des tentatives de réfutation de Lamy, Bayle et Fénelon. Cf. F. Lamy, *Le Nouvel Athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, 1696 ; F. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, 1713. Pour un point sur les vicissitudes de l'antispinozisme aux xvii^e et xviii^e siècles, voir notamment : P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, op. cit., et la reconstruction claire de G. Paganini, *Les Philosophies clandestines*, op. cit.

Son enquête généalogique sur l'origine de la noblesse entend plutôt justifier les prérogatives antiques de l'élite nobiliaire. Le comte fera ainsi du concept de tradition le moyen terme entre les deux pôles de l'origine et de la légitimité du pouvoir. Fonction que ne peut revêtir l'ontologie politique de Spinoza, guidée comme elle l'est par la seule idée de puissance ou *conatus*.

Le *Traité théologico-politique*. Traduction et critique

Le rapport de l'aristocrate normand avec les textes spinoziens est polymorphe et tortueux. Sa rencontre avec Spinoza contribue à faire mûrir la philosophie naturelle de Boulainvilliers, c'est-à-dire son *Système de la nature*, pour reprendre le titre de son œuvre de jeunesse. C'est toutefois l'*Extrait du Traité théologico-politique* qui témoigne de la première rencontre avec Spinoza, plus particulièrement avec les six premiers chapitres du *Traité théologico-politique*. Dans ce texte, Boulainvilliers s'érige en défenseur de la doctrine catholique et de l'autorité de l'Église : la philosophie spinozienne est marquée par le « naturalisme le plus grossier », la négation de la divinité du Christ est inadmissible, la dévaluation du culte est simplement impie. Et pourtant, de l'apparente condamnation émergera une plus subtile et progressive assimilation de l'hétérodoxie spinozienne, conformément aux stratégies libertines de la fin du siècle. Ce présupposé deviendra, avec l'*Essai de métaphysique*, le point de départ du système philosophique du comte.

•

Fort de sa culture théologique, qu'il doit à son passage au collège de Juilly⁴, Boulainvilliers défend dans l'*Extrait* le caractère surnaturel de la révélation, mais condamne les conflits interreligieux qui

4 Le comte se trouve, en partie en raison de ses études au collège et en partie en raison des textes auxquels il avait accès dans sa retraite en Normandie, à employer avec attention et sens historique le débat théologique et les textes de l'époque. Il connaît sans aucun doute Le Clerc et Jurieu parmi les protestants et Bossuet, Arnauld et Maimbourg parmi les catholiques. Le titre d'un de ses écrits de jeunesse est éloquent : *Pensées sur l'accord de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu* (désormais in OP 1, pp. 340-346), probablement composé en 1696, où il traite des problèmes

ensanglantent l'Europe. Comme Spinoza et Bayle, Boulainvilliers aussi s'interroge sur les raisons des guerres pour le monopole théologique de l'interprétation : « nous ne prétendons pas que ce soit le caractère, ni les pages de ces livres qui soient sacrés, mais la doctrine qu'ils contiennent, en tant qu'elle est révélée divinement. [...] Ce n'est pas d'aujourd'hui que la vérité trouve des contradictions, en tous les temps il y a eu des hommes qui ont refusé d'y acquiescer⁵ ». Quelle est donc la fonction de l'Écriture ? Amener le peuple à l'obéissance, aurait répondu Spinoza, opposant à celle-ci la connaissance adéquate du philosophe. L'obéissance est la forme la plus basse de connaissance imaginative, bien que maximale utile en vue de la concorde du corps social.

L'*Extrait du Traité* émet des réserves, non exemptes d'ambiguïtés, quant à cette interprétation. Boulainvilliers admet, avec Spinoza, que la loi divine contient des enseignements très simples, intelligibles tant pour les philosophes que pour le commun des mortels. Ces enseignements révèlent que la philosophie n'a rien à voir avec la religion : « partant de l'intelligence suprême qui dispose tout avec sagesse et douceur, il faudrait donc être persuadé avec Spinoza que les cérémonies prescrites par la Loi divine eussent été contre nature, qu'elles n'eussent eu aucune convenance avec la raison, qu'elles eussent fait une violence continuelle au génie du peuple juif⁶ ». À cette thèse, Boulainvilliers en oppose cependant une autre qui défend, cette fois dans une perspective antispinozienne, la vérité révélée. La thèse que l'*Extrait* nie est « d'imaginer que la puissance de la nature et celle de Dieu soient la même, sans distinction⁷ ». Qui dit foi dit ainsi « une parfaite conviction, un acquiescement de l'esprit⁸ ». Ce qui permet à Boulainvilliers de réhabiliter la connaissance prophétique comme connaissance distincte, mais non inférieure, à la connaissance rationnelle. La première dépend

classiques (dans la théologie catholique) de la liberté de Dieu, du rapport entre prescience de Dieu et liberté humaine ainsi que de l'accord entre grâce et liberté.

5 Boulainvilliers, *Extrait*, OP 1, p. 64.

6 *Ibid.*, p. 61.

7 *Ibid.*, p. 78.

8 *Ibid.*, p. 66.

de la « vivacité » imaginative des prophètes, mais elle est aussi le moyen prédisposé par Dieu pour compenser les insuffisances et les prétentions de la seconde. Si la révélation est supranaturelle, les signes sensibles par le biais desquels elle est communiquée par Dieu aux prophètes n'en invalident pas la certitude :

nous avons lieu de croire que quand l'esprit de Dieu faisait connaître un événement à un prophète, il le faisait avec une conviction si sensible qu'il ne lui était pas permis de douter ni de la source d'où engrenaient ces connaissances, ni de leur certitude à l'égard du signe extérieur [...]. Quelque raisonnement contraire que l'on puisse faire, il est juste de donner à la souveraine autorité de Dieu le rang qu'elle mérite dans notre estime ; ce n'est ni dégrader notre nature, ni renoncer à ses avantages, ni s'abaisser superstitieusement que de faire céder les lumières du sens commun qui sont répandues dans tous les hommes à celles qu'il distribue extraordinairement, pour des causes que nous ignorons⁹.

Contre Spinoza, le comte nie surtout la possibilité d'une connaissance intellectuelle de Dieu en réhabilitant dans *l'Essai de métaphysique* une gnoséologie sensualiste de matrice lockienne. *L'Extrait* se limite à souligner la disproportion entre entendement humain et entendement divin : « Il suffit de s'examiner soi-même pour juger que bien loin que ce soit l'idée de Dieu qui facilite nos autres connaissances, et nous ôte lieu de douter de tout, c'est au contraire par toutes les idées des objets sensibles que l'on forme la première démonstration et la plus évidente de l'existence d'un Dieu, malgré le sentiment de Descartes et Spinoza¹⁰. » Boulainvilliers distingue donc entre foi et crédulité, réhabilitant le lien entre révélation et rite : « que ne dirions-nous point au reste sur la nécessité des cérémonies par la considération de la fragilité de l'homme, qui ne passe au goût des choses intellectuelles que par les sensibles¹¹ ? ».

L'autre point problématique de *l'Extrait* est la question des miracles. Spinoza les avait réduits à l'immutabilité et à la régularité

9 *Ibid.*, pp. 28-29.

10 *Ibid.*, p. 46. Ainsi émergent les positions postérieures à *l'Essai* où Boulainvilliers, s'éloignant des présupposés ontologiques de la première partie de *l'Éthique (De Deo)*, inaugure sa réflexion métaphysique partant de la notion évidente de l'existence personnelle jusqu'à déduire de celle-ci l'existence de l'être absolu.

11 *Ibid.*, p. 61.

des lois naturelles par lesquelles s'exprime l'omnipotence divine. L'identification de l'ordre de la nature et de la puissance de Dieu est le pilier sur lequel repose la thèse spinozienne de l'unicité de la substance infinie. Boulainvilliers sait qu'accepter ce présupposé revient non seulement à nier la possibilité d'événements qui ne rentrent pas dans le cours naturel des choses, mais plus radicalement à détruire la libre volonté de Dieu. L'équivocité entre Dieu et nature implique l'existence d'événements qui dépassent notre capacité de compréhension. Le cas contraire présuppose la subordination de la puissance de Dieu à l'ordre de la nature¹². Devrions-nous au contraire admettre l'idée d'une subversion radicale des lois du monde ? Cette démarche permettrait de sauver la liberté absolue de Dieu, mais briserait l'équilibre qui existe entre raison et révélation : « tout esprit raisonnable sera indigné de l'opinion qui ferait consister la principale gloire ou puissance de la divinité dans le dérèglement des lois naturelles¹³ ». La solution médiane de Boulainvilliers consiste à accepter des événements apparemment incompréhensibles pour nous, mais prévus par l'esprit de Dieu, dont les voies restent toujours impénétrables pour l'homme. La liberté et l'omnipotence divine sont ainsi garanties de la finitude humaine.

Si en outre la révélation se distingue de l'enquête naturelle du philosophe, l'élection divine du peuple juif n'en est pas pour autant mise en discussion. S'appuyant sur l'histoire, le comte prétend même démontrer la supériorité morale du peuple juif par rapport aux peuples plus anciens¹⁴. Enfin, l'*Extrait du Traité* refuse à son tour la lecture spinozienne du Christ, réduit dans le *Traité théologico-politique* à un moyen terme entre la condition imparfaite des prophètes (*os Dei*) et la connaissance intuitive des desseins divins (*mens Dei*) :

12 *Ibid.*, pp. 49-49.

13 *Ibid.*, p. 80.

14 *Ibid.*, pp. 35-36 : « Examinez tous les écrits des anciens, fouillez leur morale la plus pure, appelez le témoignage des histoires et spécialement celle des nations supérieures, Grecs et Romains [...] vous trouverez en tout l'homme seul destitué des idées fondamentales de la félicité, conduit par les objets sensibles [...]. Il est certain qu'entre toutes les nations du monde, celle des Juifs a reçu seule par la révélation les remèdes certains contre de si grands maux ».

Spinoza aime mieux introduire un sentiment nouveau, il veut l'insinuer doucement, par une explication déguisée du mystère de l'Incarnation, en attendant qu'il entreprenne de la ruiner [...]. Jésus-Christ a connu les vérités essentielles immédiatement par la communication toute singulière que Dieu en a voulu faire à son esprit [...]. C'est pourquoi ce qu'il devait découvrir ne devait pas être proportionné à des opinions particulières, mais aux notions communes de tous les hommes. Cependant il s'est trouvé deux sortes de personnes en cette école qui ont reçu cette révélation différemment : les premières ont compris ces paroles comme déclaratives des vérités transcendentes et immuables qui sont essentielles à la divinité [...] les secondes, qui sont le plus grand nombre, les ont prises comme les lois et ce sont ceux qui ont encore des sentiments terrestres qui s'assujettissent aux éléments et à l'obscurité de la lettre¹⁵.

En conclusion, l'*Extrait du Traité* condamne les thèses spinoziennes en matière de religion, il en accepte certaines de leurs instances radicales mais en émousse la force éversive. Les positions de Boulainvilliers seront toutefois destinées à changer. À une lecture toujours plus hétérodoxe des principaux dogmes de l'Église s'ajouteront en effet les études de physique et d'astrologie, ainsi qu'un nouvel « essai » sur la philosophie de Spinoza.

De la critique à la défense du spinozisme. Un nouveau système de la nature

C'est pendant les recherches naturelles auxquelles le comte se consacre entre la fin du XVII^e siècle et le début du XVIII^e siècle que sa perception de la philosophie spinozienne commence à changer. Les études sur l'astrologie vont de pair avec son intérêt pour l'hermétisme de Van Helmont et pour l'aristotélisme, pour l'histoire et la métaphysique, en passant par une réélaboration critique de la logique de Port-Royal et de Malebranche¹⁶. Ce seront ces études

¹⁵ *Ibid.*, pp. 21, 42. Cf. aussi pp. 53, 62-63.

¹⁶ Cf. Boulainvilliers, *Notes à l'Idée d'un système général de la nature*, OP 2, p. 269. En ce qui concerne le débat sur le malebranchisme et le spinozisme, voir A. Ferraro, « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^e siècle », in *Les Malebranchismes des Lumières*, op. cit., pp. 115-131. À propos de l'évolution de la philosophie naturelle de Boulainvilliers, des premières recherches aux tensions qu'elles provoquent en rapport aux vérités des Écritures, voir les reconstructions de S. Brogi, *Il cerchio dell'universo*, op. cit. ; A. Delfino, *Il filosofo clandestino*, op. cit., pp. 84-90.

qui pousseront le comte vers une idée de « tradition » comme critère régulateur des rapports de force dans l'histoire humaine. Le temps des actions de l'homme et celui du cosmos sont en effet tous deux scandés par une régularité que le philosophe doit savoir repérer à la lumière d'une double influence : celle de la tradition, qui règle l'histoire des hommes, et celle des astres, qui règle le cycle plus grand de la nature. C'est ainsi que le spinozisme de système athée, qui dissout le dogme religieux, devient la justification théorique d'une philosophie de la nature. La critique tend à un horizon nouveau : l'adhésion du comte au système spinozien.

•

Boulainvilliers donne la preuve d'une approche hybride de la philosophie spinozienne, qui passe de la philosophie naturelle à la spéculation théologique. Le système de Spinoza est défendu contre les accusations des cartésiens avec des ajouts d'éléments propres au déisme naturaliste et à la gnoséologie empiriste auxquels Boulainvilliers commence à s'intéresser dans les années quatre-vingt du xvii^e siècle. La réponse de Boulainvilliers s'adresse en particulier à Pierre-Sylvain Régis, le philosophe cartésien qui avait lancé une attaque sans réserve au système de Spinoza dans son essai de 1704 intitulé *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*¹⁷. La critique de Régis, professeur à l'Académie des sciences, doit être située dans le contexte de l'antispinozisme français de la fin du xvii^e siècle et vise à séparer ce que l'*Encyclopédie* ne cessera de lier dans une ligne généalogique commune : la philosophie de Descartes, précisément, et le système spinozien¹⁸. Régis condamne en

17 Le texte se trouve en appendice à l'ouvrage de Régis *L'Usage de la raison et de la foi*, publié par Cusson en 1704. Les avis divergent sur la paternité de la réponse de Boulainvilliers, parmi ceux qui la soutiennent, S. Brogi (*Il cerchio dell'universo*, op. cit., pp. 155-156, n. 19), mais certains comme D. Venturino (*Le ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 386-387) l'attribuent non pas au comte mais à un possible disciple de Spinoza.

18 On peut se référer à la critique de Spinoza dans l'*Encyclopédie* de la part de l'abbé Yvon. Cf. M. Spallanzani, *L'Arbre et le Labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009, pp. 268-271. Dans cette perspective, la démarche d'assimilation et de rejet de la philosophie spinozienne qui caractérise la biographie intellectuelle du comte a longtemps divisé les commentateurs. Vernière et Spink ont été parmi les premiers à soutenir le spinozisme du comte en insistant

effet d'un point de vue cartésien l'ensemble des définitions, axiomes et propositions (jusqu'à la quinzième) du *De Deo*, la première partie de l'*Éthique*. Boulainvilliers répond en défendant non seulement Spinoza des accusations d'athéisme, mais en montrant aussi la cohérence de sa démonstration de l'existence de Dieu, méconnue par les cartésiens. En résultera l'*Exposition du système de Spinoza et sa défense contre les objections de M. Régis*, qui s'accompagne d'une autre *Exposition de l'opinion de Spinoza touchant la divinité, l'esprit humain et les fondements de la morale*. Ces textes préparent l'étude plus systématique de l'*Éthique*, qui se concrétisera dans la première décennie du XVIII^e siècle par la rédaction de l'*Essai de métaphysique*¹⁹.

Le premier pas consiste à renverser l'image canonique du philosophe transmise par Bayle, celle-là même sur laquelle Boulainvilliers s'était attardé dans sa jeunesse. Loin d'être le philosophe athée, fauteur d'une philosophie « monstrueuse », Spinoza a démontré avec plus d'efficacité l'existence de Dieu. C'est la thèse grâce à laquelle le comte, défendant la notion de « cause de soi-même », bouleverse la structure critique précédente de l'*Extrait du Traité* :

Spinoza, dit M. Régis, appelle cause de soi-même ce dont l'essence renferme l'existence, et dont la nature ne peut être conçue que comme existante. M. Régis trouve cette définition obscure, parce que l'essence d'une chose peut, dit-il, renfermer l'existence en deux manières, en excluant la cause matérielle et la cause efficiente, d'où il fournit pour exemple le corps et l'esprit. Mais M. Régis n'y pense point ; ne voit-il pas que Spinoza ne parle que de la cause de soi-même dans un sens absolu, c'est-à-dire la cause de toutes les causes, et que la distinction de cause matérielle et de cause efficiente ne convient point ici, où il ne s'agit pas des êtres particuliers comme sont le corps et l'esprit, que M. Régis traite de substances différentes, sans en faire voir la raison contre Spinoza²⁰.

sur le passage de la critique de la philosophie de Spinoza contenue dans l'*Extrait du Traité* à son assimilation dans l'*Essai de métaphysique*. Cf. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française*, op. cit., pp. 306-322 ; J.-S. Spink, *French Free-Thought*, op. cit. Ces derniers temps, le courant historiographique représenté par Jacob et Israel a vu dans le comte normand un élément éminent du « Radical Enlightenment » de matrice spinozienne. Entre autres ouvrages de référence : J. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit.

19 Cf. G. Sheridan, « Aux origines de l'*Essai de métaphysique* du comte Boulainvilliers, le *Korte Verhandeling* », in *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, op. cit., pp. 327ss, pour ce qui concerne le rapport entre ces textes et la philosophie spinozienne.

20 Boulainvilliers, *Exposition du système*, OP 1, p. 231.

Boulainvilliers commente ensuite de façon analytique les quatorze premières propositions de l'*Éthique* en en défendant les prémisses, l'unicité de la substance divine, son éternité, le rapport entre substance et modes et la distinction de raison entre ces deux termes : « toutes ces distinctions ne sont à mon sens que des distinctions de mots [...]. Il est vrai qu'on peut diviser les figures ou les modes, mais on ne divisera pas la substance, qui reste toujours la même sous toutes sortes de modifications²¹ ».

« Défense » et « exposition » inaugurent ainsi le passage de la critique à l'assimilation du spinozisme. Les rapports entre corps et esprit d'un côté et entre Dieu et le monde de l'autre sont les pôles entre lesquels se développent les recherches de Boulainvilliers. Il s'agit de les approfondir à la lumière de l'étude de l'histoire et de l'analyse des passions humaines. La rencontre de Boulainvilliers avec Locke fournira en effet le matériau nécessaire pour une « correction » du système de Spinoza, en plaçant la sensibilité au cœur du processus cognitif.

L'Être absolu et l'animal passionnel. L'Essai de métaphysique

C'est autour de 1704 que le comte prend à bras-le-corps l'*Éthique* de Spinoza, environ dix ans après paraît l'*Essai de métaphysique*. En 1731 il sera inséré sous le titre de *Réfutation de Spinoza* dans un recueil clandestin nommé *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*, mis en circulation par l'abbé Dufresnoy et contenant également la biographie de Spinoza écrite par Colerus, un texte du Juif portugais Orobio de Castro et d'autres contributions antis-pinoziennes de Lamy et Fénelon²². L'*Essai* n'est pas une simple exposition du contenu de l'*Éthique*, mais plutôt une méditation attentive et approfondie du texte qui conduit Boulainvilliers à une synthèse personnelle du spinozisme. Une synthèse qui révèle une

²¹ *Ibid.*, p. 244.

²² Cf. G. Sheridan, « La circulation européenne de l'*Essai de métaphysique* de Boulainvilliers », in P.-Y. Beaurepaire, H. Hermant (éds.), *Entrer en communication. De l'âge classique aux Lumières*, Paris, Garnier, 2013, pp. 241-260.

adhésion explicite, bien que tortueuse, à la philosophie spinozienne, influencée sans aucun doute par la formation de Boulainvilliers, à cheval entre malebranchisme et philosophie naturelle.

•

Le caractère éclectique de l'œuvre est évident dès ses toutes premières lignes. La première partie, *De l'Être en général et en particulier*, commence par une prémisse non spinozienne, mais cartésienne, c'est-à-dire la conscience de notre existence, traduite par Boulainvilliers comme « sentiment », qui sert de point de départ à la dynamique cognitive : « mon sentiment, qui me prouve ma propre existence, me fait connaître avec la même certitude celle de plusieurs autres choses²³ ». Le *cogito* sert à Boulainvilliers pour dissiper tout doute sur l'existence de quelque chose, mais c'est un *cogito sui generis*, qui fait connaître en soi l'existence des autres êtres humains, des corps, etc., et c'est un *cogito* sensible (« Je ne suis pas le seul homme qui pense [...]. Je ne suis pas non plus le seul qui ait du sentiment²⁴ »), qui conjugue la conscience de l'existence personnelle à l'existence des autres êtres.

Faisant un saut théorique notable, le comte distingue ensuite entre êtres vivants et non vivants, posant l'attribut de l'existence à la base de toutes les « propriétés des êtres²⁵ ». De l'existence comme propriété du moi on passe à l'existence comme propriété des êtres en général. La démarche analytique des *Méditations* cartésiennes se renverse ainsi en une méthode classique d'abstraction : l'existence est saisie comme la propriété la plus simple, commune à tous les êtres, qui participe à l'existence de l'Être absolu et nécessaire. Cet « Être » est justement la « substance » de type spinozien. « Il me suffit dans la vue que je me propose d'avoir l'idée générale qu'il y a quelque chose d'existant, et c'est ce que j'appelle l'Être abstrait et général²⁶. »

23 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 87.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 88.

26 *Ibid.*, p. 87. L'existence est l'attribut le plus important de ce que le comte, mélangeant la terminologie malebranchienne de l'être sans restriction à celle spinozienne de substance infinie, appelle

L'unicité de la substance est à son tour essentielle – dans cette perspective, le lien avec Spinoza réapparaît – puisqu'elle permet de justifier la coappartenance de l'être et de la pensée : « ces attributs et ces modalités appartiennent à un seul être²⁷ ». Mais Boulainvilliers présente cette thèse de façon complètement autonome par rapport à la position spinozienne et apporte à la notion d'« attribut » d'importantes transformations pour sauvegarder l'immutabilité de la substance infinie. Dans l'*Éthique*, Spinoza avait défini les attributs comme essences ou perfections de la substance infinie. Sa réflexion part du commentaire aux *Principes de la philosophie* de Descartes de 1663²⁸, desquels il avait tiré la définition d'attribut comme étant ce que l'intellect « perçoit » d'une substance en tant que composant son essence²⁹. En cohérence avec cette approche, certains commentateurs se sont limités à signaler dans l'attribut spinozien ce qui permet la perception intellectuelle de la substance³⁰. Or, cette lecture est admissible seulement à condition de reconnaître dans l'*Éthique* la nature prioritairement ontologique de ces mêmes attributs : grâce à eux, l'intellect saisit la nature de la substance puisque chacun exprime une essence déterminée, éternelle et infinie³¹. L'intelligibilité de la substance passe par ses attributs puisqu'ils en expriment la nature essentielle³². L'essence, continue

« être absolu » ou « universel ». « Le premier de ces attributs est l'existence nécessaire ; car : si je pouvais concevoir l'Être universel ou absolu comme n'existant pas, je ne pourrais concevoir qu'il y eût au monde quelque existence. Il est tellement propre à l'Être d'exister que s'il n'existait pas il ne serait pas ». Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 91.

27 *Ibid.*, p. 87.

28 Dans les articles 52 et 53 de la première partie des *Principia*, Descartes avait présenté l'attribut comme ce qui rend possible la connaissance des propriétés d'une substance ou d'une « chose existante ». Cf. *Principia*, AT VIII, 1, pp. 24-25.

29 Cf. Spinoza, E, I, def. I, III, IV, V, G. II, p. 45.

30 Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (1934), 2 vols. in one, New York, Meridian Books, 1958, 1, pp. 142ss.

31 Cf. Spinoza, E, I, prop. 10, schol., G. II, p. 52 ; cf. anche E, I, prop. 19, G. II, p. 64.

32 Parmi les partisans de l'interprétation réaliste : E. Curley, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Metaphysics », in Y. Yovel (éd.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, Brill, 1991, pp. 35-51 ; M. Gueroult, *Spinoza. I Dieu*, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 428-461.

Spinoza, définit la structure nécessaire des choses³³. La lecture de Boulainvilliers déforme la pensée spinozienne en proposant d'un côté la priorité de la substance sur les attributs (« elle subsiste par soi, c'est-à-dire indépendamment de toutes modifications, qu'elle précède par nature »), de l'autre limitant le statut ontologique de la notion d'« attribut » : d'essence à « propriété générale³⁴ ». Les attributs expriment pour le comte l'ensemble des relations entre la substance et les modes qui participent à « sa propriété d'exister³⁵ ». Pour cette raison, l'existence est prioritaire : la substance affirme l'existence par sa définition et d'elle descendent toutes les autres propriétés.

Nous reviendrons d'ici peu sur le présupposé fondamental de l'*Éthique* relatif au rapport entre l'ordre des idées et l'ordre des choses, puisque c'est sur ce dernier que se joue la distorsion du rapport entre attributs et modes, c'est-à-dire ce que Boulainvilliers appelle l'« étendue en général » et la « pensée en général » et leurs modifications particulières. Le problème canonique de l'*Éthique* est de concilier la substance unique avec la multiplicité de ses modifications. Comment la substance pourrait être infiniment étendue,

33 Cf. Spinoza, E, II, def. 2, G. II, p. 84. Les attributs ne sont pas de simples « propriétés » de la substance, mais des « essences » ou « perfections » desquelles on peut déduire l'idée de propriété. Cf. Spinoza, E, I, prop. 9, G. II, p. 51.

34 Observons que dans le *Traité de la réforme de l'entendement* Spinoza utilise indifféremment les termes *proprietates* et *propria* comme ce qui ne constitue pas l'essence de quelque chose mais ce qui en descend. Cf. Spinoza, TIE, §§ 95, 108, G. II, pp. 34, 38. Pour la définition de *proprium* dans le contexte épistémologique du *Traité* et le statut qu'il assumera dans l'ontologie postérieure de l'*Éthique* en passant par le *Court Traité* (KV, G. I, p. 33), quand il fera référence au rapport entre les modes finis et l'essence de Dieu, voir le commentaire de Y. Melamed, « The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics », in M. Della Rocca (éd.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 108-109 : « *Though a thing necessarily has both its essence and its propria, it is only the former that provides us with an explanation of the nature of the thing [...]. Modes stand in the same relation to God's essence as the propria of a thing to the thing's essence – they cannot be understood without God's essence (E1d5) and according to E1p16 all modes follow (or can be deduced) from God's essence. In other words, Spinoza's modes are God's propria* ». Sur l'oscillation entre le lexique de l'essence et celui de la propriété dans l'œuvre de Boulainvilliers, se référer aux réflexions de S. Brogi, *Il cerchio dell'universo*, op. cit., pp. 165-166.

35 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, pp. 90-91. Voir les conclusions de M. Benítez, « Un spinozisme suspect : à propos du Dieu de Boulainvilliers », in *Dix-huitième Siècle*, 24, 1992, p. 27 : « l'essence n'est pas l'ensemble infini des attributs ou des propriétés générales dont il parle, mais le seul être, l'existence ».

se demande Boulainvilliers reprenant à son compte les arguments des adversaires de Spinoza, sans que les parties divisibles contenues dans l'attribut de l'extension n'en détruisent l'infinité³⁶ ? En d'autres termes, il s'agissait d'établir le type d'inhérence qui existe entre la *causa sui* et ses infinies perfections, ou attributs, n'ayant rien de commun entre eux³⁷. Spinoza récupère le lexique scolastique-cartésien tirant de ce dernier une conclusion qui n'avait jamais été avancée avec autant de rigueur, c'est-à-dire « l'inadmissibilité essentielle de la coexistence de plusieurs substances ». Dieu est l'unique substance, cause immanente et nécessaire de tout ce qui existe et peut être conçu³⁸. La lecture qu'en fait Boulainvilliers est pour le moins ambivalente. Contre Bayle, le comte refuse la thèse selon laquelle Dieu, s'il est conçu comme une substance étendue sous l'attribut de l'extension, est divisible. La réponse du comte se déploie parallèlement à l'argumentation de l'*Éthique*, de laquelle il accentue toutefois la priorité de la substance, ou « Être absolu », selon les termes du comte, par rapport à ses modifications : l'extension est divisible seulement du point de vue des modifications finies de la substance et non pas en tant qu'attribut qui exprime l'essence de Dieu, par définition immuable et non mesurable³⁹. La solution consiste à distinguer le composé des parties du « tout substantiel » auquel rien ne pourra être ni ajouté ni retranché : « l'étendue substantielle ne peut être conçue par parties⁴⁰ ». Pareillement, les idées particulières de la pensée ne doivent être confondues avec l'attribut conçu abstraitement.

36 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 37.

37 Cf. Spinoza, E, I, prop. 2, G. II, p. 47. Cf. anche E, I, prop. 6, 9, G. II, pp. 48, 51.

38 Cf. Spinoza, E, I, prop. 29, dem., G. II, pp. 70-71. Sur le rapport substance, modes, attributs, cf. aussi KV, I, 2, G. I, pp. 26-27 ; 1, 7, G. I, pp. 44-47. Cf. aussi CM, I, 2, G. I, pp. 239-240 ; 2, 1, G. I, pp. 249-252.

39 Cf. Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, pp. 91, 102 : « Il faut donc que je conclue que l'Être absolu n'est ni pensée, ni étendue, exclusivement l'un de l'autre, mais que l'étendue et la pensée sont des attributs ou des propriétés de l'Être absolu [...]. Autre est l'Être, autre la manière d'être. Celle-ci est bornée, limitée, mesurable, etc. Mais le premier est infini, immuable, et par conséquent, il n'est ni limité, ni mesurable ». Cf. aussi *ibid.* (pp. 100-101), en ce qui concerne la distinction entre l'idée abstraite de quantité et l'« infini substantiel ».

40 *Ibid.*, pp. 22-23.

Le résultat est double : tout d'abord, la substance est inséparable de ses déterminations même si elle ne se réduit pas à leur dimension finie et divisible ; ensuite, l'attribut n'est pas la substance, mais « comme l'on en convient, c'est ce par quoi l'esprit en a notion⁴¹ ». Cela revient à réduire les attributs à une modalité de la perception subjective de la substance, niant en même temps la possibilité de connaître l'essence de cette dernière. Et en ce qui concerne les modes finis et mesurables, ce n'est pas à partir de ces derniers qu'il est possible de comprendre la vraie nature de Dieu : elle reste en effet en dehors du champ de l'expérience.

Si donc Boulainvilliers a le mérite de refuser l'identification entre modes et attributs comme le faisaient les déformations panthéistes du spinozisme du XVIII^e siècle, il reste toutefois indécis entre univocité ou priorité de la substance infinie par rapport à ses modes : « je ne puis être certain qu'il y ait de modes que par mon expérience ; mais quand la définition comprend l'existence, c'est-à-dire quand je ne puis concevoir une chose sans existence, je ne puis douter, même sans expérience, que cette chose ne soit. Tel est l'Être de Dieu⁴² ». C'est en utilisant la double perspective spinozienne sur l'attribut – du point de vue de l'infinité de la substance ou de celui de la divisibilité du mode fini – qu'il tente de conserver l'unité et l'autonomie de la substance. Opération qui laisse cependant irrésolue la dichotomie entre fini et infini que le monisme spinozien avait prétendu dépasser.

L'interprétation de l'*Éthique* développée dans l'*Essai* doit certes naviguer entre difficultés et apories insurmontables. Elle a toutefois le mérite d'abandonner les réticences de l'*Extrait* en ce qui concerne la conception traditionnelle de Dieu. Spinoza avait établi que d'une définition abstraite de Dieu il ne serait pas possible de déduire le rapport de causation nécessaire avec ses modes. Boulainvilliers renverse, sur cette ligne, la thèse précédemment exposée dans l'*Extrait* en ce qui concerne l'action libre du créateur sur sa propre création. Déjà dans l'*Extrait*, le comte avait reconnu qu'il était difficile de réfuter les thèses d'un système philosophique aussi bien

41 *Ibid.*, p. 21.

42 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 107.

construit et démontré que ne l'est celui de Spinoza⁴³. Dans l'*Essai*, il lève toutes les ambiguïtés : la liberté de Dieu coïncide avec celle de la « cause de soi », laquelle exclut tout anthropomorphisme⁴⁴. L'existence de Dieu fonde toutes les autres existences dont la raison seulement peut restituer la notion propre. Les notions de « bien » et de « mal » deviennent caduques, et avec elles les attributs classiques de la sagesse, de la justice et de la miséricorde divines : projections humaines sur la substance infinie, vu que la plupart des croyances de l'homme ont une origine passionnelle. La révélation chrétienne reste plausible du point de vue imaginaire, ou moral, bien qu'elle ne soit supérieure ni à la connaissance naturelle, ni aux croyances plus anciennes, fruit de nos dispositions à « la terreur ou à l'espérance⁴⁵ ». Dans tous les cas, l'homme est un animal « religieux », c'est-à-dire passionnel, dont le comportement moral est modelé par le pouvoir politique des religions.

Dans ce cadre, la nécessité du culte est justifiée non pas à partir de la valeur absolue de la révélation, mais par la conformation psychophysique de l'homme, laquelle s'exprime à toutes les époques dans le cadre de régimes politiques réglementés par le culte. Pour cette raison, il n'est pas possible pour Boulainvilliers, comme ça ne l'est pas pour Spinoza, de séparer moralité et religion. C'est au contraire Bayle qui l'avait prétendu, visant à abstraire l'intention morale des contenus historiques de la foi. L'utilisation politique que Boulainvilliers fait de la religion est bien différente : « c'est aussi la principale utilité des religions », c'est-à-dire de disposer les esprits à une morale qui « soutient la volonté et règle les actions. [...] L'homme dans cette éducation a toutes les dispositions pour être bon citoyen⁴⁶ ». Le problème, ajoute le comte, reprenant la critique libertine de l'imposture, est que la conservation du corps politique s'accompagne souvent de la dégradation de la religion en superstition. Mais il se rétracte tout de suite, répétant la nécessité du premier Législateur :

43 Cf. Boulainvilliers, *Extrait*, OP 1, p. 77.

44 *Ibid.*, pp. 106-111, 117.

45 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 146.

46 Boulainvilliers, *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, OP 1, p. 337.

L'homme est essentiellement un animal religieux, c'est-à-dire qu'il est formé dans une telle disposition qu'il ne saurait refuser son culte à certains objets qu'il ne connaît point, mais que son imagination lui représente à la discrétion de sa propre crédulité, mêlée de toutes les passions auxquelles elle se joint dans l'ordre commun. [...] Il faut donc nécessairement en conclure que ces législateurs ont bien employé les dispositions communes. [...] Chacun d'eux s'est servi du fond de crédulité commun à tous les peuples comme d'une terre fertile où ils ont fait germer les dogmes convenables à leurs desseins⁴⁷.

La critique spinozienne de la religion est ainsi greffée à une proposition politique précise. Boulainvilliers ne se contente pas de scinder raison et révélation : revendiquer l'autonomie du philosophe – sur les ressources rationnelles duquel le comte manifeste d'ailleurs plus d'une perplexité – par rapport à la superstition du croyant ne suffit pas. Un cercle restreint de philosophes libérés de la religion aurait d'ailleurs bien peu de poids dans les équilibres de pouvoir de la société. La question est plutôt de définir la genèse du phénomène religieux à la lumière des exigences concrètes d'une civilisation. Le rite peut donc bien être utilisé pour renforcer le caractère (*génie*) d'un peuple à condition qu'il soit soustrait à l'appareil ecclésiastique. Les disputes des théologiens sur les dogmes risquent en effet de tomber à chaque instant dans la superstition. Plus généralement, elles renforcent l'obéissance au moyen de l'ignorance : le Turc combattra « aussi aveuglément pour l'unité de Dieu que le chrétien pour une Trinité non contraire à l'unité, ou pour l'Incarnation du Verbe⁴⁸ ». Ce n'est toutefois pas le respect de la religion en tant que telle, mais la corruption de l'appareil clérical qui doit être combattue pour Boulainvilliers. Sous cet angle, l'attention historique que porte le comte au phénomène religieux n'est pas seulement la contrepartie de la critique libertine à l'imposture. Boulainvilliers reconnaît la valeur constructive du rite dans la fondation du droit⁴⁹. Si on le sépare de l'imposture théologique et de la superstition, le rite est l'instrument qui permet sur le plan historique et anthropologique la conservation du pouvoir. En particulier, du seul pouvoir que

47 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 204.

48 *Ibid.*, p. 146.

49 Boulainvilliers, *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, OP 1, p. 336.

Boulayvilliers considère légitime dans ses écrits historiques, c'est-à-dire la hiérarchie nobiliaire française, usurpée par Louis XIV et par le clergé⁵⁰.

Raison et sensibilité. Une théorie sensualiste de la connaissance spinozienne

En accord avec Spinoza, Boulayvilliers nie que l'homme soit une « substance ». Pour Spinoza, tous les modes sont les effets de la même cause, ou substance. Les états du corps, dans l'attribut de l'extension, sont traduits dans l'attribut de la pensée par l'idée (*mens*) de ce corps existant en acte⁵¹. Dans la deuxième partie de l'*Éthique*, Spinoza avait ajouté qu'entre les deux dimensions du corps et de l'esprit il n'existe aucune relation puisque le système des idées est identique à celui des choses⁵². L'ordre des choses, répète la première proposition de la cinquième partie, est identique à l'ordre des idées⁵³, bien que corps et esprit suivent chacun leur propre concaténation causale. Boulayvilliers reprend la position spinozienne, niant lui aussi la thèse cartésienne de l'influence de l'âme sur le corps : « il ne reste aucune raison plausible pour établir l'idée d'une détermination réciproque du corps à l'âme et de l'âme au corps⁵⁴ ». L'âme n'est pas séparée du corps, elle ne peut donc pas influencer le corps selon sa volonté. Dans l'*Essai*, on assiste toutefois à la torsion explicitement matérialiste de cette prémisse.

•

50 Ces considérations se révéleront centrales, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, dans l'appréciation par le comte du rôle de la « tradition » dans les processus de légitimation du pouvoir.

51 Spinoza à Tschirnhaus, Ep. 66, G. IV, p. 280. Cf. aussi E, II, prop. 13, G. II, p. 96 ; E, II, prop. 9, G. II, pp. 91-92 ; E, II, prop. 36, dem., G. II, p. 118.

52 Cf. Spinoza, E, III, prop. 2, G. II, p. 141.

53 Cf. Spinoza, E, V, prop. 1, G. II, p. 281.

54 Boulayvilliers, *Essai*, OP 1, p. 154. Tout autant infondée, dans la perspective spinozienne, est la célèbre hypothèse physiologique de la glande pinéale dont les changements, produits par le mouvement des esprits animaux, devraient produire un effet de communication entre plan matériel et plan psychique. Cf. Spinoza, E, V, præf., G. II, pp. 279-280.

Dans la relecture que fait l'*Essai* de la deuxième partie de l'*Éthique*, Boulainvilliers admet non seulement que l'âme est pleinement intégrée à la dimension du corps, mais il en déduit que la sensation est à la source des idées : « nous sommes des êtres sensibles, engagés à former perpétuellement de nouvelles idées et de nouveaux désirs à l'occasion de chaque nouvelle perception⁵⁵ ». L'homme est un « automate », mécaniquement déterminé par les affections produites par des causes externes sur les organes de la perception. Spinoza s'était limité à établir l'unité entre les deux modes qui constituent l'être humain et avait déclaré illusoire le concept de volonté, sans rien concéder cependant à la thèse d'une génération des idées à partir des affections du corps.

Boulainvilliers opère ainsi sa greffe sensualiste dans la théorie de la connaissance spinozienne sur le fond de questions théoriques laissées irrésolues par Spinoza. Distinguant en effet dans l'*Éthique* entre imagination, raison et intellect, Spinoza avait admis que l'esprit ne connaît pas le corps et qu'il ne sait pas qu'il existe si ce n'est par le biais des idées de ses affections. La connaissance de notre corps et des corps externes dérive des idées de nos affections⁵⁶. D'autre part, les idées de l'imagination aussi, qui reflètent en nous l'ordre de la nature de façon partielle et confuse, indiquent *in Deo* quelque chose de positif et nécessairement déterminé, c'est-à-dire des états du corps. Les idées de l'imagination sont elles aussi des « jugements » sur les états du corps, même si seulement les idées sont des « concepts » de l'esprit. Comment Boulainvilliers reformule-t-il ce lexique ? Tout simplement en réduisant les idées à des images de sensations corporelles. Si le présupposé est spinozien – il est impossible qu'un mode de la pensée puisse produire ou déterminer un mode de l'extension –, la conclusion en est la subordination de l'esprit au corps : « Je dois me représenter encore que ma modalité individuelle, considérée comme pensante, n'est autre que la suite et l'enchaînement des perceptions de mon corps, lesquelles sont le

55 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, pp. 161-162. Voir sur ce point l'étude de S. Brogi, *Il cerchio dell'universo*, op. cit., pp. 183-189.

56 Cf. Spinoza, E, II, prop. 12, G. II, p. 95 ; E, II, prop. 19, G. II, p. 107. Cf. aussi E, II, prop. 16, G. II, p. 103 ; E, II, prop. 17, G. II, p. 104.

principe distinctif de toutes mes idées et pensées ; de sorte que [...] mes idées sont perpétuellement muables⁵⁷. »

L'esprit ne perçoit aucun corps comme existant en acte si ce n'est par le biais des « idées de ses affections », avait établi Spinoza. « Idées confuses » et inadéquates, incapables de restituer une connaissance vraie de notre corps et des corps externes⁵⁸. Et pourtant, poursuit-il, nous continuerons à percevoir le Soleil comme une boule même après en avoir correctement mesuré la distance par rapport à la Terre grâce aux instruments de la mathématique et de l'astronomie⁵⁹. Spinoza en arrivait ainsi à conclure que les sens ne peuvent être écartés du chemin qui conduit à la connaissance rationnelle et même que de ce chemin ils constituent le point de départ nécessaire. Boulainvilliers radicalise l'unité entre corps et esprit en établissant que les modes de la pensée dérivent directement des impressions exercées par des objets externes. Les idées sont toujours « relatives à toutes les affections de son corps et de ses parties⁶⁰ ». L'unité dans la distinction que Spinoza avait établie entre corps et esprit retombe ainsi dans la dérivation causale de l'esprit à partir du corps. Thèse que Spinoza n'aurait jamais pu accepter, distinguant au contraire la « norme » autonome des idées de l'intellect du caractère hétéronome des images ou affections corporelles.

Le statut spinozien de l'adéquation éclaire davantage la différence entre entendement et imagination. Les idées ne sont pas des représentations ou des « peintures muettes », formées par abstraction des choses sensibles, mais elles sont au contraire des modifications de la substance infinie dans l'attribut de la pensée⁶¹. Pour Boulainvilliers, au contraire, une idée se réduit à un « tableau inanimé » lorsqu'on la prive de « la sensation qui l'accompagne ». L'idée est un « mode de

57 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, pp. 157-158.

58 Cf. Spinoza, E, II, prop. 25, 28, dem., G. II, pp. 111, 113.

59 Cf. Spinoza, E, IV, def. 6, G. II, p. 210. Sur le statut de la connaissance inadéquate voir aussi : E, II, prop. 29-31, G. II, pp. 113-115 ; E, III, prop. 2, G. II, p. 141.

60 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 129.

61 Cf. Spinoza, E, II, prop. 43, schol., G. II, p. 124 ; II, 49, schol., G. II, p. 132 ; TIE, § 33, G. II, p. 14 ; KV, II, app., 2, G. I, p. 118.

pensée uni à des organes sensibles⁶² ». Le comte oscille ainsi entre l'admission que « chaque modification possède dans l'attribut qui lui est propre une existence réelle et déterminée » et l'affirmation contraire qui fonde l'idée sur la perception sensible :

Je trouve dans le fond de ma sensibilité et dans la constitution de mes organes le principe de mes perceptions, de mes idées et du progrès de ma connaissance. Il ne m'est plus nécessaire de recourir à la vision de Dieu même pour comprendre comment les objets font impression sur mes sens, ni de quelle manière cette impression se peint à mon idée et conséquemment dans ma mémoire⁶³.

Spinoza avait lié le caractère de l'adéquation à la « dénomination intrinsèque » de l'idée. L'idée vraie doit être en « adéquation » avec son idéat⁶⁴, selon les termes de l'axiome 6 de la deuxième partie de l'*Éthique*. Une idée vraie exprime le rapport de correspondance entre l'idée et son propre objet. Une idée est adéquate si elle est considérée « en soi, sans relation avec l'objet⁶⁵ ». Boulainvilliers brise la double caractérisation spinozienne de la connaissance rationnelle : « bornons-nous donc à juger de nos propres sensations et des idées qui en résultent, à les comparer, à examiner leurs convenances et disconvenances, soit intuitivement, soit suivant la méthode d'une juste démonstration, et nous serons assurés de la vérité par son évidence⁶⁶ ». En radicalisant la dépendance de l'esprit au corps, le comte arrive à renverser les rapports qu'entretiennent les célèbres

62 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, pp. 174-175.

63 *Ibid.*, pp. 120, 158-159.

64 Spinoza, E, I, ax. 6, G. II, p. 47.

65 Spinoza, E, II, def. 4, G. II, p. 85. Voir aussi E, II, prop. 21, schol., G. II, p. 109 ; E, II, prop. 34, G. II, p. 116 ; E, II, prop. 41, dem., G. II, p. 123. Dans une lettre à De Vries, Spinoza indique en outre la possibilité qu'il existe des idées adéquates, mais fausses, par exemple les définitions nominales, lesquelles n'impliquent pas l'accord avec leur objet (Cf. Spinoza à De Vries, Ep. 9, G. IV, pp. 43-44), quand l'idée vraie concorde toujours avec son idéat. Cf. E, I, prop. 30, dem., G. II, p. 71. Comme le rappelle H. A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza*, 2, *op. cit.*, p. 111), Spinoza récupère par ailleurs de Thomas d'Aquin la thèse de la conformité entre idées et intellect divin : « *Spinoza's argument in the demonstration that there can be no falsity in ideas themselves because ideas are modes of God's thought and in God's thought there can be no falsity, is similar to the argument by Thomas Aquinas that there can be no falsity in things themselves because truth is said to exist in things by conformity to the Divine Intellect* » (*Summa Theologica*, I, 17, 1).

66 Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 175.

trois degrés spinoziens de la connaissance : imagination, raison, intellect. De la célèbre thèse de la seconde partie de l'*Éthique*, qui établit le même ordre et la même connexion pour les idées et les choses, Boulainvilliers retire une théorie de la sensibilité comme base du processus cognitif.

Le premier genre de la connaissance renvoie à l'ordre de l'imagination. Spinoza le déclare et Boulainvilliers le répète, l'associant toutefois à ce que le Hollandais appelait « notions communes », c'est-à-dire les parties essentielles du deuxième genre de connaissance rationnelle. À quoi les « notions communes » renvoient-elles dans la pensée de Spinoza ? Dans la deuxième partie de l'*Éthique*, Spinoza établit que dans le deuxième genre l'esprit ne saisit pas les choses de façon fortuite, mais en connaissant leurs concordances, leurs différences et oppositions⁶⁷. Pour Spinoza, les notions communes, parmi lesquelles mouvement et repos, sont celles par le biais desquelles on identifie la composition individuelle de chaque corps dans le système plus général fixé par l'idée d'extension⁶⁸. Universaux et « êtres de raison » (*entia rationis*) sont des produits de l'imagination, répète plusieurs fois Spinoza : quand le nombre d'images que l'esprit peut contenir excède ses capacités, les corps sont pensés confusément sous les attributs d'être, chose, etc.⁶⁹

La position de Boulainvilliers est sur ce point très ambivalente. Il reprend la scolie de la proposition spinozienne, mais il en renverse le sens en attribuant aux transcendants le rôle que Spinoza avait réservé aux notions communes :

67 Cf. Spinoza, E, II, prop. 29, schol. 2, G. II p. 114.

68 Cf. Spinoza, E, II, prop. 38, G. II, p. 118 ; II, prop. 40, schol. 2, G. II, p. 122 : « *notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus* ». Sur le thème des notions communes chez Spinoza, voir notamment dans la vaste bibliographie : F. Cerrato, *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008 ; M. D. Wilson, « Spinoza's Theory of Knowledge », in D. Garrett (éd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 89-140 ; T. Verbeek, « Imagination and Reason in Spinoza », in S. Heinämaa, M. Reuter (éds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from the Late Scholasticism to Contemporary Thought*, (Studies in the History of Philosophy of Mind), vol. 8, Springer, 2009, pp. 83-95.

69 Cf. Spinoza, E, II, prop. 40, schol. 1, G. II, pp. 120-121.

La nature nous favorise par notre seule constitution, sans étude et sans travail, de telle sorte que notre faiblesse même et les bornes dans lesquelles notre capacité est renfermée servent nécessairement à nous approcher de la vérité : car n'étant capables de contenir nettement qu'une certaine quantité d'idées et d'images [...] l'esprit ne pouvant plus envisager un détail qui surpasse sa force, il les comprend toutes pour abréger sous l'idée générale la plus prochaine, l'homme, l'animal, le chien, etc., d'où s'est ensuivie la nécessité d'inverser les termes universaux, le genre, l'espèce, etc., et les termes transcendants, *ens*, *res*, *aliquid*⁷⁰.

Boulayvilliers radicalise donc la proximité entre raison et imagination en faisant de la première une composante intégrée à la seconde. En découle la confusion entre universaux, ou « êtres de raison », et notions communes, qui modifie aussi le rapport entre raison et intellect, ou ce que Spinoza aurait appelé deuxième et troisième genres de connaissance. La raison est en effet vidée de toutes les déterminations que lui avait attribuées Spinoza en niant en même temps à l'intellect toute possibilité de saisir l'essence ou la nature intime des choses :

Je dois donc concevoir que pour juger avec vérité des êtres particuliers il ne faut point s'arrêter aux idées exclusives qu'ils nous présentent, mais qu'il faut, autant qu'il se peut les considérer par rapport aux notions universelles, dans lesquelles on ne peut pas se tromper, au lieu que les idées singulières soient relatives à nos perceptions⁷¹.

Le problème n'est pas de joindre la « science intuitive » de l'*Éthique* à la connaissance rationnelle, car la connaissance intuitive de Boulayvilliers n'a plus rien à voir avec une compréhension intellectuelle des essences. Elle est plutôt la simple perception de la concordance ou discordance entre les idées : « nul esprit ne peut imaginer une évidence plus entière que celle qui résulte de la différence que nous apercevons entre deux objets ou deux idées. Le même moyen nous fait aussi connaître ce que deux objets ou deux idées ont en commun⁷² ». D'ailleurs, l'« être » ne peut pas être réduit, pour

70 Boulayvilliers, *Essai*, OP 1, p. 145.

71 *Ibid.* Pour la comparaison entre universaux et notions communes chez Boulayvilliers, se reporter à l'analyse de S. Brogi, *Il cerchio dell'universo*, op. cit., pp. 193-194.

72 Boulayvilliers, *Essai*, OP 1, p. 171.

le comte, à un simple nom. Ce qui explique la raison pour laquelle il se replie sur une conception de l'attribut comme simple mode de perception de la substance. Parallèlement, en refusant la possibilité d'une compréhension de la substance à partir de son essence, Boulainvilliers nie la composante ontologique de la connaissance intuitive spinozienne. La raison est subordonnée à la sensibilité selon la ligne de pensée qui, partant de Locke, arrivera à Condillac.

En faisant référence à l'empirisme anglais, le comte complique donc son projet de réduction de la métaphysique à l'étude de la nature et de l'homme. D'un côté, il n'abandonne pas la prétention métaphysique d'établir une science générale de l'être. La métaphysique est une science certaine justement en vertu de son abstraction des objets sensibles. De l'autre, le nouveau regard sur la métaphysique est constitué par le refus de la science intuitive que Spinoza dirigeait vers l'essence des choses. Le rôle attribué à la mémoire contre l'intuition intellectuelle est dans ce cadre révélateur. Comme l'affirme Boulainvilliers dans *l'Essai de métaphysique* : « le fondement de toute science est l'organe de la mémoire, dont le devoir et la propriété sont de conserver les images de toutes sortes d'idées et de toutes sortes de perceptions. J'appelle art toute opération méthodique des organes humains, concourante avec les idées et les images, tracées dans la mémoire par l'instruction et l'expérience⁷³ ». La justification de ce présupposé est basée sur le même principe spinozien qui fait que l'esprit est l'idée d'un corps existant en acte. De ce dernier, le comte déduit que l'évidence intuitive est propre à la sensibilité.

Ses conclusions sont radicales : en conservant la notion cartésienne d'évidence, Boulainvilliers la renverse, la certitude est celle qui résulte du sentiment. De critère de certitude des idées de l'entendement, l'évidence est devenue le mètre de la connaissance sensible, dont les erreurs pourront être corrigées par la sensation même⁷⁴. Parallèlement, les notions communes de Spinoza sont ramenées à

⁷³ *Ibid.*, p. 136.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 140-142. Selon les termes de *l'Essai de métaphysique*, OP 1, pp. 136-137 : « Il demeure évident que la science doit être définie comme une connaissance véritable et méthodique de quelque sujet qui s'acquiert ou par instruction, ou par expérience. Et ainsi, je rejette la frivole définition de l'École qui, supposant que la science est la connaissance des sujets par leur causes, les exclut toutes en général, puisque nous n'avons point de telles connaissances [...]. Enfin j'appelle

une origine exclusivement empirique. Ce n'est pas un hasard si la critique de la religion du comte ne se transformera jamais en cet amour intellectuel de Dieu qui clôt la cinquième partie de l'*Éthique*. Bien au contraire, en refusant cette sorte de mystique de la raison dans laquelle culmine le rationalisme spinozien, Boulainvilliers épouse une théorie de la connaissance radicalement sensualiste. La raison s'aplatit sur la sensibilité, racine de toutes les autres connaissances, la compréhension spinozienne des essences des choses est abolie, ainsi que l'amour intellectuel de Dieu.

On pourrait conclure que Boulainvilliers a l'intuition de réduire la métaphysique à une science de l'homme en reconfigurant le rapport entre sensibilité et raison. Mais l'ambivalence du « système » consiste précisément dans la difficulté de justifier dans un cadre métaphysique la connaissance intellectuelle spinozienne avec une psychologie ouvertement sensualiste.

méthode l'usage résultant de l'expérience qui fait connaître sensiblement les moyens les plus faciles pour parvenir à une fin proposée ».



Les raisons de la force

C'est dans les domaines spécifiques de l'histoire et de la politique que l'influence de la pensée spinozienne sur Boulainvilliers s'avère la plus difficile à apprécier. En effet, les preuves philologiques manquent pour établir dans ces champs une filiation directe entre l'historien et le penseur d'Amsterdam. C'est probablement le respect de ce critère méthodologique qui induit Paul Vernière à la prudence et Michel Foucault au silence sur la possible influence spinozienne dans la pensée politique de Boulainvilliers. Diego Venturino va jusqu'à refuser toute comparaison entre les doctrines politiques des deux auteurs¹. Cette position est renforcée par la défense du régime nobiliaire entreprise par Boulainvilliers, thèse apparemment opposée aux conclusions « philo-démocratiques » de Spinoza.

En tenant compte de ces difficultés, on verra en réalité que la critique de la religion et le conservatisme politique du comte sont le reflet d'une méditation profonde sur la philosophie spinozienne². La reconstruction des vicissitudes historiques de la monarchie française part de la thèse que la force génère le droit. C'est sur la force que Boulainvilliers fonde le caractère conquérant et originellement égalitaire de la noblesse française. Le comte défend les privilèges de l'ancienne noblesse franque en remontant

1 D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, *op. cit.*, p. 120 : « Boulainvilliers est un bon connaisseur de la pensée métaphysique de Spinoza mais il ne montrera cependant jamais aucun intérêt pour celle politique » [notre traduction]. Et poursuit ainsi dans son travail historique sur la pensée du comte normand : « Les catégories spinoziennes sont complètement inutiles pour comprendre la pensée historico-politique de Boulainvilliers, où, au-delà du rapport entre force et droit, a une importance fondamentale le rapport tradition et droit ». *Ibid.* Sur le lien entre force et tradition se joue au contraire, comme nous le verrons, la tentative de dépassement, de la part du comte, de l'approche spinozienne à la politique. Cf. aussi M. Foucault, *Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard, 1976 ; P. Vernière, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 322.

2 Beaucoup de spécialistes l'ont rappelé. Cf. L. Bove, « Boulainvilliers lecteur de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de la radicalité dans la première moitié du XVIII^e siècle », in *Qu'est-ce que les lumières radicales*, *op. cit.*, pp. 373-388 ; P.-L. Assoun, « Spinoza, les libertins français et la politique (1665-1725) », in *Cahiers Spinoza*, III, 1979-1980, pp. 171-207.

d'un côté aux rapports de force qui les ont générés, de l'autre à son « génie » ou à la tradition qu'elle a produite. Ce concept de force conserve tout de même un lien étroit avec la réflexion philosophique du comte par le biais de l'approfondissement de l'ontologie spinozienne. Boulainvilliers pousse en effet à ses ultimes conséquences le lien spinozien entre liberté et puissance en démontant les rouages du système du Hollandais (« raison », « nature », « désir ») et en les adaptant à un imaginaire politique conservateur et philosophiquement éclectique.

La force ou le désir de persévérance de l'être

La lecture de l'*Éthique* par Boulainvilliers refuse l'esprit de contradiction et les paradoxes spéculatifs du scepticisme libertin de la fin du siècle. Loin de l'ironie de Voltaire, qui cependant lira la philosophie spinozienne à travers le prisme du rationalisme éclectique du comte³, il n'entend pas non plus, contrairement à Bayle, réhabiliter la figure vertueuse du philosophe athée pour en condamner le système philosophique. Plutôt que les accusations d'impiété dirigées contre le *Traité théologico-politique*, Boulainvilliers finira par épouser, non sans réserve, l'ontologie de l'*Éthique* et la théorie du *conatus*, ce qui pour Boulainvilliers légitime le droit du plus fort. Ce droit devra enfin être justifié par une tradition, et le concept de tradition constitue la vraie ligne de démarcation entre la recherche historique du comte sur le pouvoir et l'ontologie politique de Spinoza.

•

La conception spinozienne du *conatus* et la réflexion de Boulainvilliers sur le pouvoir présentent des aspects communs. Pour les deux auteurs, la loi naturelle s'affirme là où les hommes

3 Voltaire consacre, comme il est notoire, une œuvre au penseur libertin, le *Dîner du comte de Boulainvilliers*, de 1767. Sur l'influence des conceptions historiographiques de Boulainvilliers sur Voltaire, voir les études de E. James, « Voltaire and the *Ethics* of Spinoza », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 228, 1984, pp. 67-87 ; F. Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958.

possèdent un certain degré de pouvoir : cela peut être le fruit d'intérêts et de passions communs, ou rester l'objet du conflit pour l'autoconservation. Dans tous les cas, comme l'affirme Spinoza, le principe ontologique qui règle le passage de la puissance (*potentia*) au pouvoir (*potestas*) ne varie pas : « les poissons sont déterminés de par leur nature à nager et les plus gros à manger les petits. [...] C'est-à-dire que le droit de la nature s'étend jusqu'aux bornes de sa puissance ; or la puissance de la nature est la puissance même de Dieu⁴ ». Spinoza définit en effet le droit non pas en termes de liberté mais de puissance : « il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une autre plus puissante et plus forte. Mais, étant donné une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite⁵ ». Ce qui exclut que le droit naturel soit achevé ou dépassé par le droit civil : de la redistribution de pouvoir qui advient sous l'égide de la *mens* du souverain ne découle aucun saut de l'état de nature à la vie civile⁶. Si le droit naturel découle de la même puissance que la substance infinie, il s'exprimera selon tous les modes dont cette dernière est constituée. Spinoza définit ainsi le droit naturel à partir d'un état de nature dont le fondement dépasse infiniment le plan anthropologique : l'homme est une partie infinitésimale de la *Nature* dans les deux modes (parmi les infinités de modes) de l'esprit et du corps, la normativité juridique est calquée sur la normativité naturelle dont il rationalise la puissance. Dans la paraphrase de Boulainvilliers, contenue dans l'*Essai de métaphysique*, son commentaire à l'*Éthique*, la thèse spinozienne devient la suivante : la réalité d'un « être singulier » est « absolue » jusqu'à ce que des causes externes ne viennent la détruire. Le principe qui détermine la puissance d'un corps à se conserver ou résister aux forces contraires est aussi l'essence qui en permet l'intelligibilité :

Un être n'existe pas quand il n'est point réel. Mais cette réalité, une fois supposée, est absolue, tant que l'on ne fera point d'attention aux causes

4 TTP, 16, G. III, p. 189 ; O, p. 505.

5 Spinoza, E, IV, ax. 4, G. II, p. 210 ; P., p. 345. Cf. aussi TTP, 16, G. III, pp. 190.

6 Cf. Spinoza, TP, 3, § 2, G. III, pp. 284-285.

qui la peuvent détruire. Ainsi, il doit demeurer constant que la position ou affirmation de l'être ne contient et ne peut rien contenir qui l'exclue, c'est-à-dire qui le puisse détruire [...]. Il s'ensuit donc que la puissance par laquelle toutes les choses singulières conservent leur être et y persévèrent n'est point différente de celle de l'être absolu ou de Dieu même, non en tant qu'il est infini, mais en tant que déterminé à une existence particulière⁷.

L'équivalence spinozienne entre *Natura naturans* et *Natura naturata* exclut d'ailleurs n'importe quelle entéléchie interne à la nature : le comte en absorbe la lettre à travers son travail de commentaire de l'*Éthique* dans l'*Essai de métaphysique*. Dieu n'est ni sage ni prévoyant, mais « cause de soi » qui se produit lui-même dans tous ses effets⁸. Sous la plume de Boulainvilliers, le concept de *conatus* subit toutefois une torsion explicitement conservatrice, puisqu'il renvoie à l'idée d'inertie, ou résistance fondamentale (« paresse »), qui s'exprime dans la résistance naturelle d'un corps aux forces qui le menacent de l'extérieur :

La puissance de l'esprit et l'effort qui en résulte ne sont pas différents de son essence, c'est-à-dire de lui-même : et l'essence de chaque chose ne renferme que ce qu'elle a de réel, et non ce qu'elle n'a pas. En conséquence l'effort de l'esprit ne se peut porter qu'à l'affirmation de sa puissance, ou pour mieux dire de son être, et de son bien-être, et autant que cette affirmation lui paraîtra claire et évidente, autant et proportionnellement sa satisfaction se doit augmenter⁹.

Le problème du rapport entre les parties constituantes d'un corps singulier rencontre ici le problème de la conservation du corps politique. En passant du plan de l'ontologie à celui de l'histoire, le « désir », ou la force qui tend à l'autoconservation, dépend de la loi du plus fort. Cette tendance demeure au fondement de tous

7 Boulainvilliers, *Essai*, II, OP, pp. 163-164.

8 « Par conséquent – poursuit-il – la création des êtres tirés du néant est impossible, puisque suivant une notion commune aux deux systèmes, on convient qu'il n'existe que les substances et leurs affections. Secondement, si Dieu est l'infini actuel, il comprend toute réalité possible ». Boulainvilliers conteste donc la disproportion entre infini et fini (« pures bagatelles »), répondant à l'objection d'une possible divisibilité de la substance infinie : « c'est une erreur grossière de l'imagination qui rapporte la divisibilité à l'étendue, au lieu de juger par précision que rien n'est divisible que ce qui est mesurable ». *Essai*, OP, p. 113.

9 Boulainvilliers, *Essai*, OP, p. 192.

les états possibles : passifs, si l'effort de conservation provient des limites imposées par l'environnement externe (dans ce cas, dans le vocabulaire du comte, on sera « conquis ») ; actifs (« conquérants »), si nous sommes la cause appropriée de notre « liberté ».

Un sérieux problème se pose alors. Le *conatus* est sur le plan ontologique la condition d'où surgit tout pouvoir, mais il ne garantit pas la conservation des rapports hiérarchiques dérivant du conflit. La tendance à accroître sa propre puissance est la donnée naturelle sur laquelle se fonde la dynamique historique, mais il ne peut pas servir de norme au pouvoir constitué. Ce qui équivaut à admettre, en vertu de ce principe, le renversement de toute hiérarchie. S'il ne subsiste aucun fondement moral au droit, son origine est toujours illégitime. Boulainvilliers, qui cherche en tant que philosophe le fondement ontologique qui donne sa substance au droit (la force qui se dédouble en « paresse » ou « désir de persévérance de l'être »), se rendra compte, en tant qu'historien, de la nécessité de fonder cette condition naturelle sur un « consensus » légitimé par une « tradition ». L'ontologie de la force devra être mitigée par la persistance historique du droit. Le « désir de persévérance de l'être » ne suffit pas à cette fin car il ne peut justifier le passage de la nature à l'histoire, ou de la domination de la force à la rationalité du consensus.

De là la distinction entre les deux sources de la légitimation politique : la force, d'un côté, qui pour Boulainvilliers est à la base du « droit commun » et qui produit des « bonnes lois », de l'autre la conscience de la part d'une nation de sa propre histoire, avec toutes les conséquences que sa dégradation comporte (despotisme, arbitraire, corruption des mœurs). L'histoire devient ainsi le banc d'essai de la paix et de la sécurité qu'un État doit garantir dans la durée. Bref, la réflexion du comte se porte à la fois sur la nature du pouvoir et sur le problème politique de sa conservation.

Les droits des conquérants

Dans ses recherches sur l'histoire de l'idée d'Europe, Federico Chabod exprime ainsi la tâche la plus ardue de l'historien selon

Boulainvilliers : transformer son objet d'étude, c'est-à-dire la généalogie de la noblesse, en la reconquête d'une conscience collective et d'un droit usurpé¹⁰. Boulainvilliers apporte en effet des intuitions nouvelles au débat sur les origines de la monarchie française. Le comte part du présupposé suivant : les effets des gouvernements se jugent à partir de la mécanique qui les a générés, une mécanique qui est dictée par la force sur le plan historique et par le droit dont se travestit la conquête sur le plan juridique. Au thème classique de la source de la légitimité politique, terrain d'affrontement entre partisans des origines germaniques et ceux des origines romaines de la nation¹¹, Boulainvilliers greffe ainsi l'idée de conflit comme moteur de l'histoire.

•

C'est la nature passionnelle et historiquement déterminée des hommes qui en exprime le « caractère » ou le « génie ». Le terme équivalent à « génie » est « constitution », notion employée pour indiquer à la fois le rapport entre les parties d'un corps et la « forme » du gouvernement politique¹². Le « génie » est l'expression des singularités individuelles dans le corps collectif. Connaître l'histoire d'une nation signifie en comprendre son caractère (*civitas*) et son « génie » en tant que résultat des forces qui s'expriment dans le

10 Cf. F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa* (1961), Roma, Bari, Laterza, 2005 (6^e éd.), p. 102.

11 Sur le débat constitutionnel en France au xviii^e siècle et la polémique germanistes-romanistes sur les origines de la monarchie, voir, entre autres, le classique F. Meinecke, « Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos », in *Historischen Zeitschrift*, CXLV, 1932, pp. 57-64, ainsi que : M. Hulliung, *Montesquieu and the Old Regime*, Los Angeles, University of California Press, 1976 ; M. Bloch, « Observations sur la conquête de la Gaule romaine par les rois francs », in *Mélanges historiques*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1983, pp. 75ss. ; D. Venturino, « L'ideologia nobiliare nella Francia di Antico Regime. Note sul dibattito storiografico recente », in *Studi Storici*, XXIX, 1988, pp. 61-101 ; M. Ozouf, F. Furet, « Deux légitimations historiques de la société française au xviii^e siècle : Mably et Boulainvilliers », in *Annales ESC*, XXXIV, 1979, pp. 438-450.

12 Cf. Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États généraux*, 3 vols. in 12°, La Haye et Amsterdam, 1727, t. 1, pp. 19, 22-25. De façon significative, dans le *Tractatus politicus*, Spinoza avait déjà défini la *civitas* comme « corps entier de l'État », c'est-à-dire l'expression collective des us et coutumes en vue de la concorde et de la paix commune. Cf. Spinoza, TP, 2, §§ 1-3, G. III, p. 276 ; l'article 7 du *Tractatus* distingue en effet entre les coutumes historiques qui modèlent les diverses « nations » du statut civil de l'institution juridique conféré au corps politique au cas par cas.

gouvernement. Dans ce cadre, poursuit le comte, le « droit commun de la Nation » se fonde sur les us et coutumes d'un peuple (génie, constitution, forme). Le « droit commun » se compose de trois éléments : la hiérarchie entre conquérants et conquis comme contrepartie de l'égalité entre les conquérants ; le droit naturel à l'autogouvernement des conquérants ; un droit de guerre inaliénable, visant à assurer la défense des biens personnels. L'égalité entre propriétaires guerriers prévoit que ces derniers soient « libres », « parfaitement égaux » et « indépendants », mais aussi unis par la nécessité commune de protéger leurs propres biens des dangers externes¹³. Le droit à l'autogouvernement est le deuxième pilier du « droit commun » théorisé par Boulainvilliers. Le droit de propriété prime sur le droit positif, étant consubstantiel au droit souverain par rapport à la source qui les légitime tous deux – à savoir la force – et s'identifie au groupe ethnique conquérant qui détient la terre¹⁴. La propriété est ou publique ou privée : la première revient à la nation entière¹⁵ alors que la seconde, qui est l'apanage des seigneurs, est garantie par l'institution d'un « droit à la guerre ». Il s'agit là du troisième pilier du droit commun, c'est-à-dire le droit à la défense des biens personnels dans un cadre juridique égalitaire¹⁶.

À contre-courant des théoriciens philo-monarchiques du XVIII^e siècle, le comte souligne ainsi l'absolue spécificité de l'organisation politique qui suivit la conquête franque de la Gaule. Jusqu'à l'époque mérovingienne au moins, la seigneurie des Francs sur les

13 Cf. Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., p. 49 ; *État de la France* [...]. Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie, 2 vols. in folio, London, T. Wood and Palmer [éd.], 1727-1728, t. 1, IV, pp. 21-25.

14 Cf. Boulainvilliers, *État de la France*, t. 1, V, op. cit., pp. 25-27 ; *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., pp. 55-58.

15 Boulainvilliers, « Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France », in *État de la France* [...], Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie T. Wood and S. Palmer, 8 vols. in-8°, Londres, Rouen, 1752, p. 160. Sur l'image des assemblées originelles chez Boulainvilliers voir D. Venturino, *Le Ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 221-229.

16 Ce droit de défense « contre les entreprises de qui que se pût être, fusse contre le Roi même » n'affaiblit pas l'État, car il se configure non pas comme un acte de rébellion mais de défense du système. Cf. *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., p. 61. Sur l'acception fournie par le comte de l'idée de révolte et sa position dans le contexte de la réaction nobiliaire à la crise de la féodalité, voir notamment A. Jouanna, *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, Paris, Fayard, 1989.

biens et sur les hommes ne dérive pas pour Boulainvilliers d'une concession de la part du souverain ; les Francs sont propriétaires des terres et sont maîtres du peuple conquis. De l'équilibre entre dimension publique et privée de la propriété dépend enfin le respect réciproque entre conquérants. La nation s'exprime par le biais d'une assemblée générale, dont le roi ratifie les décisions en sa qualité de modérateur des délibérations communes¹⁷. Sans vigilance de la part du corps collectif, le pouvoir devient tyrannique. L'hétéronomie est en d'autres termes la contrepartie de l'« obéissance » au despotisme. La thèse du comte est nette : la fracture de l'équilibre entre la démocratie directe, exprimée par l'assemblée de la nation, et la souveraineté des individus sur eux-mêmes et leurs propriétés coïncide avec la dégradation de l'assemblée originelle des conquérants en une bureaucratie administrative¹⁸. Cette dernière, de matrice gallo-romaine, assume un rôle d'auxiliaire à la fonction législative pour la compilation et l'interprétation des lois en latin. Entre la conversion au christianisme et la « décadence de la première race de rois » a disparu entre-temps le sens d'une obligation politique nationale.

Par ailleurs, le lien entre *civitas* et État se fonde pour le comte sur la constitution d'un peuple, guidé par la même tendance qu'ont tous les êtres à leur propre « conservation ». En ce sens, ramener dans l'histoire la spécificité de la constitution d'un peuple signifie aussi définir les moyens de conservation du corps politique. L'extranéité de ce discours aux modèles de la loi naturelle et du contractualisme moderne est explicite. La loi naturelle antépose une idée abstraite

17 Cf. Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., pp. 221-224. Tout de suite après la conquête, les guerriers se partagèrent le butin en différentes seigneureries rurales, les distinguant d'une propriété domaniale appartenant à toute la nation franque « sous l'obligation de la fidélité et du service de l'État et au roi chef du gouvernement ». *Lettres sur les anciens Parlements de France que l'on nomme États généraux par M. le comte de Boulainvilliers*, T. Wood and Palmer [éd.], 3 vols. in 12°, Londres, Rouen, 1753, V, p. 145.

18 Ce fut le chef militaire Clovis qui, poursuit Boulainvilliers, centralisa le pouvoir aux dépens des chefs de tribus qui l'avaient accompagné pendant la conquête avec, en toile de fond, la nouvelle union entre religion et politique. C'est là la description offerte par le comte au lendemain de la conquête de la Gaule. En arrière-fond, l'empire romain déclinant : « En quittant leur patrie glacée, inculte et stérile, ils [les barbares] y trouvèrent des richesses qu'ils ne connaissaient point ». Boulainvilliers, « Réflexions et considérations sur le Mémoire des formalités nécessaires pour valider la renonciation du roi d'Espagne », in *Chevalier de Piossens, Mémoires de la Régence*, Amsterdam, 1749, t. 2, p. 255.

d'individu à la nature réelle de l'homme et l'histoire le démontre : elle n'est pas mue, argumente le comte, par la sociabilité naturelle chère à Locke, ni par un conflit réduit, comme dans le cas de Hobbes, à une abstraction de l'esprit, c'est-à-dire l'institution du pacte qui fait sortir hors de l'état de nature. C'est plutôt grâce aux concepts de race et d'histoire que Boulainvilliers substitue au pacte entre contractants le rapport entre vainqueurs et vaincus¹⁹. La hiérarchie entre conquérants et conquis est toujours le résultat de rapports de force.

Une conception érudite de l'histoire est également inacceptable pour Boulainvilliers : la recherche documentaire doit être dirigée vers une vision plus générale des conflits qui donnent vie au « génie » ou à la civilisation d'un peuple. L'histoire est une science tant qu'elle est subordonnée à une tradition et à une généalogie rationnellement vérifiables²⁰. Une formulation absolument différente de celle de Spinoza. Voyons alors comment ce dernier aurait justifié la conversion de la loi naturelle, qui coïncide avec la puissance infinie du *Deus sive Natura*, au droit positif. Nous reviendrons enfin à la réponse de Boulainvilliers.

Spinoza et le problème de l'absence de norme en politique

Le concept spinozien d'autoconservation présente une ambivalence qui n'échappe pas à Boulainvilliers. Dans les termes de Spinoza, le *conatus* exprime non seulement la tendance à la conservation de

19 C'est la thèse de V. Buranelli, « The Historical and Political Thought of Boulainvilliers », in *Journal of the History of Ideas*, 1945, XVIII, 4, p. 475ss. Cf. aussi R. Moro, *Il tempo dei signori. Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico regime*, Roma, Savelli, 1981, p. 249.

20 Des auteurs comme Saint-Évremond et Daniel en avaient annoncé l'exigence ; Boulainvilliers la théorise, ouvrant la voie aux travaux postérieurs de Fénelon, Fréret, Montesquieu et Voltaire. Sur la méthodologie historiographique de Boulainvilliers et ses rapports avec son époque, nous renvoyons à D. Venturino, « Metodologia della ricerca e determinismo astrologico nella concezione storica di Henry de Boulainvilliers », in *Rivista Storica Italiana*, XCV, 1983, pp. 389-418. Le comte normand refuse aussi l'aspect strictement édifiant ou romanesque du travail de l'historien, qu'il prétend ramener à une science rigoureuse. Quant à la « certitude morale » d'où naît l'idée du xvii^e et du xviii^e siècle de critique historique, ainsi que la distance de Boulainvilliers de ce débat, voir C. Borghero, *La certezza e la storia*, op. cit., pp. 356ss.

l'être, qui s'oppose aux limites extérieures, mais aussi la « cause adéquate » de nos actions. Il coïncide avec la conservation de l'État, mais sous deux formes différentes : comme effet des déterminations externes, contre lesquelles le mode fini oppose résistance, ou bien comme « cause adéquate » qui exprime l'activité du mode. De là découle sa structure « bipolaire ». À quoi se réduit en effet la catégorie de *conatus* ? En tant qu'« essence » du mode fini, il est au fondement à la fois des actions et des passions. Le *conatus* indique la condition que l'on trouve en arrière-fond de tous nos états, actifs ou passifs. Si l'on traduit le problème sur le plan politique, cela voudra dire que le désir d'autoconservation réside à la base de l'institution du droit, bien qu'il n'offre aucune norme pour décider la légitimité d'un pouvoir sur un autre. Selon la formule de Spinoza : le droit de chacun s'étend jusqu'aux bornes de la puissance dont il dispose²¹.

•

Dans l'*Éthique*, la définition de l'essence de l'homme affirme que l'acte par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose²². De cette dernière on aura trois variantes spécifiques associées (« appétition », « désir », « cupidité »). À son tour, la tendance à la conservation dans l'être est établie en accord ou en opposition aux forces externes ; ou comme effet, ou en tant que « cause adéquate » des actions qui descendent de notre propre puissance ou nature. Ce dernier aspect du processus conatif est d'extrême importance parce qu'il coïncide avec ce que dans l'*Éthique* Spinoza appelle « liberté » (*libertas*) : on est libre quand on est « cause adéquate » de ses propres pensées et de ses propres affections, en conformité à l'infinie puissance de Dieu. Cette puissance est libre parce qu'elle est contrainte par sa seule « essence » ou nature. Selon les termes de la troisième partie de l'*Éthique*, nous sommes passifs dans la mesure où nous sommes

21 Cf. Spinoza, TTP, 16, G. III, p. 189.

22 Cf. Spinoza, E, III, prop. 7, G. II, p. 146.

une partie de la « Nature » qui ne peut être conçue « par soi », sans les autres parties²³.

« Conçue par soi, sans les autres parties » : cette proposition est centrale, si on la lit aussi à la lumière de l'idée spinozienne de « vertu ». La vertu équivaut à la capacité de s'autodéterminer : la vertu est la « puissance » même de l'homme, qui se définit par la seule « essence », c'est-à-dire (prop. 7, III) par l'effort de persévérer dans l'être²⁴. Encore : agir selon la raison n'est pas autre chose que d'entreprendre les actions qui découlent de la nécessité de notre nature, « considérée en soi seule²⁵ ». L'existence d'une chose est perçue adéquatement seulement si on la considère à partir de la cause qui produit et explique ses affections. Par ailleurs, « aussi longtemps que nous ne prêtons attention qu'à la chose elle-même, et non aux causes extérieures, nous ne pourrions trouver en elle rien qui puisse la détruire²⁶ ».

Le problème qui se pose est que chaque mode fini est cependant contraint à agir en raison de causes externes. Dans l'horizon rigoureusement déterminé de la physique spinozienne, toutes nos actions, ainsi que toutes nos pensées, sont nécessairement conditionnées par l'extérieur²⁷. Or, le *conatus* se situe à la base des actions et des passions qui composent la condition affective du mode. Il désigne en ce sens une puissance à cheval entre les forces externes, contre lesquelles nous opposons une résistance, et la liberté qui coïncide avec le fait d'être la « cause » de sa propre puissance d'agir. Bref, le *conatus* est une « essence » qui, en tant que telle, n'explique pas le passage de la passivité à l'activité²⁸.

23 Cf. Spinoza, E, IV, prop. 2, G. II, p. 212.

24 Cf. Spinoza, E, IV, prop. 20, dem., G. II, p. 224.

25 Spinoza, E, IV, prop. 59, dem., G. II, p. 254 ; P., p. 433.

26 Spinoza, E, III, prop. 5, dem., G. II, p. 145 ; P., p. 215.

27 Cf. Spinoza, E, IV, prop. 3, G. II, p. 212.

28 Nous faisons nôtres dans cette perspective les conclusions critiques auxquelles parvient T. Verbeek en ce qui concerne le rôle exercé par le *conatus* dans le contexte de la causalité spinozienne, « Spinoza et la tradition scolastique des Seconds Analytiques », in F. Manzini (éd.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, Pups, 2011, p. 131 : « il n'explique pas ou guère la façon dont la transaction doit se passer, ni quel en sera le résultat ».

De cette définition de *conatus* découlent trois conséquences fondamentales pour le discours politique de Spinoza. Tout d'abord, le droit constitue l'écorce extérieure d'une loi qui est immanente à la puissance de la nature. En deuxième lieu, cette loi s'exprime à la fois dans la guerre et dans la médiation ordonnée du conflit. De là découle, en troisième lieu, l'épineux problème de la composition entre les forces, c'est-à-dire entre la liberté de l'esprit (*mens*) individuel et l'esprit du souverain où s'exprime la puissance collective. L'autoconservation des individus se prolonge en effet dans celle du corps collectif. Cependant, le fait est que cet usage instrumental de la raison n'implique pas du tout un caractère normatif.

Quant au premier aspect, la genèse du pouvoir est pour Spinoza toujours naturelle (*ex potentia*) et jamais juridique, bien que le pouvoir ait besoin de la fiction juridique (*ex lege*) comme de cet « être de raison » qui sert à ordonner les conflits et organiser les intérêts²⁹. Ceci signifie qu'il n'y aura pas, en opposition à Hobbes, un pacte originaire au fondement de l'association entre les hommes et ni même un critère moral qui justifie cette association³⁰. En deuxième lieu, bien que l'« utilité » et l'équilibre des rapports de force justifient l'existence de l'État, celle-ci ne cesse d'être menacée par des forces internes. Aucun État, rappelle Spinoza, ne produira jamais un pouvoir si grand qu'il puisse conférer un commandement absolu à son détenteur³¹. Troisièmement, il n'y existe aucune norme (théologique, morale ou rationnelle) qui fonde l'institution du droit. La norme est toujours contingente et négociable, choisie en fonction de l'utilité des puissances en jeu.

Il s'avère difficile à ce point de comprendre comment Spinoza peut tirer de ces présupposés l'idée d'une liberté civile qui se concrétise au moyen et à l'intérieur d'un État. Comme l'admet Étienne Balibar, la conclusion du *Traité théologico-politique* diverge de celle

29 Les êtres de raison, dont Spinoza traite principalement dans les *Pensées métaphysiques*, l'appendice à son commentaire des *Principes* de Descartes de 1663 sont les notions de temps, nombre, mesure, ordre. Cf. Spinoza, CM, I, 5, G. I, p. 245.

30 Cf. R. Tuck, « Hobbes, moral Philosophy », in T. Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 175-207.

31 Cf. Spinoza, TTP, 17, G. III, p. 202.

du *Traité politique* : l'une va vers la « limitation du pouvoir de l'État, l'autre à son caractère absolu³² ». Dans tous les cas, l'État n'est qu'une des formes d'organisation de la puissance, dont la norme décalque celle de la nature. Il en découle l'impossibilité de concéder au souverain un « pouvoir illimité », éventualité contraire à l'expérience historique d'où repart Boulainvilliers. Quelle est en effet la forme de gouvernement en mesure de garantir la rationalité du corps politique, ou de le conserver « pour en éterniser la durée », comme se le demande Boulainvilliers en paraphrasant Spinoza³³ ? Voyons comment le philosophe d'Amsterdam aurait posé la question.

Après avoir déterminé la priorité de la puissance comme tendance à l'autoconservation au terme du chapitre dix-huit dans le *Traité théologico-politique*, Spinoza reconnaît aux États des Provinces-Unies d'avoir constitué un pouvoir légitime visant à freiner les ambitions de Philippe II. Le modèle aristocratique qui en a dérivé était stable³⁴. Toutefois, quand quelques années plus tard Spinoza écrit le *Traité politique*, les choses ont changé. En 1672, l'État républicain des Provinces-Unies a été remplacé par une forme de gouvernement à tendance monarchique qui s'appuie sur l'appareil clérical. À son sommet est parvenu Guillaume d'Orange, qui prolonge le mouvement d'expansion de l'absolutisme en Europe, cette fois-ci sous le masque d'un nouvel appel à la résistance nationale contre les visées de la France. Le régime aristocratique hollandais est donc pris entre deux feux : à une résistance restauratrice légitime en succède une autre, illégitime et autoritaire.

Quant à la « démocratie », que Spinoza présente dans deux sections distinctes du *Traité théologico-politique* en parlant de l'État d'Israël, elle est une forme de gouvernement sans aucun doute problématique. Une fois sortis d'Égypte, affirme-t-il, les Hébreux

32 E. Balibar, *Spinoza e il transindividuale*, trad. it. a cura di L. Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002, p. 42.

33 Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., p. 116. Ce qui légitime aussi le droit de résistance en cas de trahison du pacte entre souverain et nation. Cf. *Lettres sur les anciens Parlements de France*, V, op. cit., p. 169.

34 Cf. Spinoza, TTP, 18, G. III, pp. 227-228. Sur les vertus du gouvernement aristocratique, cf. aussi TP, 10, § 6, G. III, pp. 356-358.

instituèrent une « démocratie absolue », qui prévoyait un pacte de tous avec Dieu (*uno clamore*³⁵). La démocratie équivaut dans ce cas à la théocratie, garantie par Dieu en personne. Cependant, les Hébreux, « terrorisés » à l'écoute de la voix de Dieu, abolirent le premier pacte en attribuant à Moïse le rôle de législateur et interprète des vœux divins³⁶. Dans cette deuxième phase on assiste à l'émergence d'un nouveau gouvernement constitutionnel, sanctionné par la forme écrite de la loi révélée à Moïse³⁷. Or, cette forme de gouvernement ne pourra être imitée : le déclin de la République hébraïque fut lié à la constitution d'un appareil bureaucratique avec à sa tête les lévites, la tribu qui avait soutenu Moïse dans son massacre de la multitude idolâtre. S'ensuivit la corruption des mœurs qui à la mort de Moïse porta au conflit entre le roi et les grands prêtres³⁸.

Le cas de la « religion universelle », incarnée par le christianisme, est encore plus controversé. Celui-ci excède en fait tout périmètre national, ne reconnaissant dès son origine aucune norme qui fonde à la fois l'interprétation du texte sacré (pensons aux divisions concernant les « fondements » de la doctrine qui expliquent le conflit entre Paul et Jacques sur le rapport entre foi et œuvres³⁹), et l'unité politique des chrétiens. Petit à petit, chaque tendance spirituelle développe ainsi sa propre tradition et le conflit augmente entre les Églises en lutte pour l'hégémonie⁴⁰. Les dogmes de la *religio catholica* sont vite devenus un objet de conflit pour le monopole de l'interprétation et la source de différents rigorismes en conflit.

Boulainvilliers est bien conscient du risque qu'une lecture du pouvoir focalisée sur le droit du plus fort comporte pour sa stratégie de légitimation de la classe nobiliaire. Et c'est à partir de cette conscience qu'il propose sa propre solution au problème du rapport

35 Cf. Spinoza, TTP, 17, G. III, p. 205.

36 Cf. *Ibid.*, p. 206.

37 Cf. *Ibid.*, p. 216.

38 Cf. *Ibid.*, pp. 217-218.

39 Cf. Spinoza, TTP, 11, G. III, p. 157.

40 Cf. Spinoza, TTP, 19, G. III, p. 237.

entre *conatus* naturel et pouvoir politique. En amont du discours politique spinozien, on trouve la coïncidence entre puissances individuelle et collective : Spinoza ramène la légitimation du pouvoir aux deux pôles du *conatus* individuel et collectif. La « puissance supérieure de la Nation » s'exprime pour Boulainvilliers en un droit commun qui devrait garantir la relation entre le souverain et les forces de l'État⁴¹.

Un spinozisme renversé

Sur le plan théorique, Boulainvilliers part de la même thèse que Spinoza : la force est l'unique matrice du droit. Cela signifie que, si l'aristocratie féodale apparaît détentrice de la suprématie qu'elle fut en mesure de conquérir, rien n'empêchera le peuple gaulois, originellement conquis, de renverser en sa faveur les rapports de domination. Et c'est justement ce qui s'est passé en France, commente Boulainvilliers : lorsque les conditions favorables pour un renversement de pouvoir ont été réunies, le caractère « durable et absolu » de l'antique noblesse a été corrompu par le roi et ses pairs⁴². À la « liberté publique », ciment de la nation, se substitue un peuple de nobles avec à sa tête un *primus inter pares*. Le nouveau rapport de dépendance personnel remplace l'ancien lien de solidarité nationale : ceci constitue un dommage énorme pour le comte où il voit l'essence de la féodalité, c'est-à-dire un contrat privé, dépendant d'une monarchie aristocratique qui se substitue au régime antique collectif. Le système féodal français substitue la fidélité au roi à l'originel droit de la force. Conscient de cette impasse, Boulainvilliers nie que, sur la longue durée, la force puisse fonder la distinction entre pouvoir légitime et illégitime.

•

41 Cf. Spinoza, TTP, 17, G. III, p. 202 ; Boulainvilliers, *État de la France*, t. 1, préf., *op. cit.*, p. IV.

42 Cf. Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France*, III, *op. cit.*, pp. 44, 99, 137.

La théorie du *conatus*, ou « désir de persévérance de l'être », est le concept clef de l'ontologie spinozienne que Boulainvilliers décrit de façon complète dans son étude sur la doctrine de l'*Éthique – l'Essai de métaphysique*. Sur la catégorie du *conatus* se joue le passage de l'ontologie à l'histoire, ou de l'étude des corps à la « constitution » des systèmes politiques. Spinoza et Boulainvilliers partagent un même constat : le critère qui permet de décider que la meilleure forme de gouvernement est la « stabilité », étant donné qu'au-delà de l'histoire et des coutumes d'un peuple⁴³ il n'y a aucune norme à la base de la conservation du corps politique. Passion et imagination sont les deux ingrédients de l'action politique, avait affirmé Spinoza dans les chapitres cinq et dix-sept du *Traité théologico-politique*, en proposant le cas de l'État hébraïque⁴⁴ ; le droit résulte d'une pratique commune, « qui a fait ses lois par usage et sentiment », affirme de façon analogue Boulainvilliers.

Par ailleurs, pour Boulainvilliers, la résistance de la classe nobiliaire au despotisme moderne passe non pas par la force mais par la conscience de sa propre histoire. Si cette conscience disparaît, alors l'intérêt collectif aussi. N'importe quelle autorité politique fondée sur des modèles atemporels ou abstraits du pacte conduit au renversement des droits acquis, séparant l'intérêt du souverain et le corps vivant de la nation⁴⁵. À l'exception du gouvernement de Charlemagne, que Boulainvilliers loue comme un chef-d'œuvre

43 Cf. Spinoza, TTP, 17, G. III, pp. 203-204 ; Boulainvilliers, *Histoire de l'ancien gouvernement*, op. cit., p. 24.

44 Dans le cas de Spinoza, vu qu'il n'existe aucune norme morale ou divine précédant la fondation de l'État (le cas contraire présupposerait un Dieu législateur, inadmissible dans le contexte ontologique spinozien), l'idée même d'« ordre », comme celles de « bien » ou « mal » perdent toute valence objective. Elles sont de purs « êtres de la raison ».

45 En ce sens, l'arbitraire despotique du Roi-Soleil et de sa noblesse. Cette dernière a rompu le « corps naturel » de la nation en accomplissant un véritable coup d'État contre les droits acquis de l'ancienne noblesse ; ses intérêts s'avèrent incompatibles avec l'intérêt général puisque son origine n'a pas de fondement historique. Cf. Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France*, III, op. cit., p. 68 ; IX, p. 129 ; X, p. 197. Sur les origines de la polémique anti-courtisane en France, voir P. Smith, *The Anti-Courtier Trend in the Sixteenth-Century Literature*, Genève, Droz, 1966. Pour une analyse des caractéristiques sociales du phénomène : J.-P. Labatut, *Les Ducs et pairs de France au XVIII^e siècle : étude sociale*, Paris, PUF, 1972 ; D. Venturino, *Le ragioni della tradizione*, op. cit., pp. 258-274.

politique de médiation entre l'autorité centrale et les pouvoirs locaux, supérieur même au modèle mérovingien⁴⁶, le monopole de la force détenu par le roi coïncide avec la fin de l'ancien gouvernement des conquérants. Les particularismes prévalent ainsi sur l'antique égalité, les anciens parlements se dissolvent dans l'opposition entre petits et grands seigneurs féodaux ; figures juridiques nées de l'abstraction contractuelle et opposées à la distinction historique, la seule légitime pour le comte, entre la race ou la nation conquise et la race conquérante⁴⁷.

Histoire et conscience de classe sont ainsi pour Boulainvilliers les conditions d'une vertu civile opposée à la vertu aristocratique de l'individu. Cette dernière se forge au sein d'une démarche purement individuelle de libération de l'esprit :

L'homme n'a point de notion naturelle d'aucun bien spirituel, il ne connaît la vertu que dans le rapport qu'il a avec la société, il n'a point de motifs surnaturels, les sens sont les uniques moteurs de sa volonté [...]. Examinez tous les écrits des anciens, appelez le témoignage des historiens et spécialement celle des nations supérieures, Grecs et Romains, parmi eux choisissez les législateurs, les philosophes, les héros, vous trouverez en tout l'homme seul destitué des idées fondamentales de la félicité, conduit par les objets sensibles⁴⁸.

Dans ce contexte, à la différence d'une longue tradition historiographique qui comprend des auteurs comme Condillac et Voltaire en passant par Machiavel et Guichardin, les pensées du comte ne s'adressent pas à l'éducation d'un prince. Il s'agit plutôt de rééduquer un peuple entier à la politicit  de son histoire, amoindrie par les ministres de la foi et par les appareils d'État⁴⁹.

46 Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France*, IV, *op. cit.*, pp. 34, 42-44, 127.

47 Cf. Boulainvilliers, *Essai sur la noblesse de France, contenant une dissertation sur son origine et abaissement*, Amsterdam, 1732, pp. 124-128.

48 Boulainvilliers, *Extrait du Traité théologico-politique de Spinoza et la réfutation de quelques-uns de ses sentiments*, in OP, p. 35.

49 Cf. Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France*, III, *op. cit.*, pp. 123, 136. Cela n'empêche pas le comte normand de souligner certains mérites du régime féodal qui s'est affirmé après le déclin de Charlemagne, que Montesquieu ne manquera pas d'apercevoir, en ce qui concerne les mécanismes protomodernes de régulation de la propriété sur la base de liens consensuels, entre propriété individuelle et système général des intérêts. Cf. Boulainvilliers,

Au problème classique de comment se maintenir au pouvoir après l'avoir conquis le comte répond ainsi par la nécessité de passer de la puissance du plus fort à l'« utilité » du corps commun. Vue sous cet angle, l'alliance entre nobles et ecclésiastiques fut l'effet et non la cause de l'abus perpétré par la monarchie sur sa propre nation et sa propre histoire. L'affranchissement des serfs s'accompagne de la déchéance de la conscience historique dont dépend la participation politique⁵⁰. D'où la nécessité de récupérer les us et coutumes non écrits de la nation sur lesquels les institutions les plus antiques sont fondées. Le système des fiefs doit être critiqué non pas à la lumière d'un passé idéalisé et désormais irrécupérable, mais d'une exigence politique bien précise. L'essence du droit reste fondée sur le rapport de force, mais l'acte de conquête est toujours l'expression d'un sujet collectif, porteur d'intérêts, de traditions et de formes de vie commune. Le noble conquérant prend conscience de soi et de son propre passé grâce à l'historien, lequel remonte de façon généalogique de l'histoire des gouvernements à celle des pères, la projetant dans le futur de l'État et du bien commun. La prise de conscience de sa propre histoire garantit la stabilité du corps politique. Gouverner rationnellement, cela veut dire devenir conscient de l'historicité des problèmes d'une nation. Intérêt (utilité) et persistance de la conscience dans le temps (histoire) sont le banc d'essai de l'exercice du pouvoir. En toile de fond, on voit la mutation de la force en « tradition ». Le primat de la force nobiliaire est renforcé par la généalogie historique (l'antiquité de l'origine) des droits acquis⁵¹.

Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France (1752), *op. cit.*, pp. 127-128. Voir l'analyse de M. Bloch, *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1940. D. Venturino (*Le ragioni della tradizione*, *op. cit.*, p. 240) ajoute : est « hors sujet qui pense de pouvoir lire, dans une perspective de droit naturel ou de contractualisme, l'allusion faite par Boulainvilliers au consensus des peuples au régime féodal ». Le rapport féodal servirait plutôt à légitimer, sur la base du consensus, l'ancien rapport de force.

50 Boulainvilliers la défend dans les *Lettres sur les Parlements*, texte qui prolonge les *Mémoires historiques*, dans lesquelles la généalogie des événements s'était interrompue avec l'avènement de la dynastie des Capétiens. Philippe le Bel ouvrit les portes du parlement aux serfs superposant son alliance démagogique avec les milieux populaires aux raisons historico-naturelles du droit. Boulainvilliers, *Lettres sur les anciens Parlements de France*, I, *op. cit.*, p. 96.

51 Cf. Boulainvilliers, *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France* (1752), *op. cit.*, pp. 60-64, 265.

C'est dans ce contexte que se greffe l'insistance de Boulainvilliers sur le thème de la naissance, pensée comme arme de légitimation des droits conquis et comme critère de recrutement de la classe dirigeante. Naissance et sang sont en effet les instruments de rationalisation du droit acquis de l'élite dirigeante, appelée à défendre ses propres droits dans l'intérêt commun⁵². Le principe de la transmission généalogique assure les instances des vainqueurs en les fixant dans la hiérarchie nobiliaire. Tout en cherchant à résoudre l'indécision entre ordre et conflit, ou entre nature et histoire, Boulainvilliers se protège ainsi du risque de devoir reconnaître l'équivalence de tout pouvoir constitué. À cette instabilité conduirait par contre un critère de légitimation du pouvoir fondé seulement sur la force. Si le passage de la *potentia* à la *potestas*, ainsi que l'aurait défini Spinoza, n'est régi par aucun fondement moral (sur cela Boulainvilliers concorde pleinement avec le philosophe d'Amsterdam), c'est son exercice qui pourra et devra être légitime. Non pas parce que l'homme aurait la moindre idée naturelle du droit ou de la justice, mais dans la mesure où les gouvernants se démontrent capables de respecter dans la durée la stabilité et les intérêts des gouvernés⁵³. Le couple conceptuel force-race se dédouble ainsi dans le dispositif tradition-droit, le seul en mesure de légitimer du point de vue historique le commandement politique. Une fois reconnue l'intrinsèque ambivalence de la notion de « force », Boulainvilliers la fixe comme toile de fond permanente de l'institution du droit. Il en tire toutefois et par ailleurs la norme, en la transformant en tradition.

Parmi les théoriciens de la pensée philosophique et politique moderne, Boulainvilliers hérite donc de nombreux aspects de la perspective spinozienne, tout en leur apportant d'ailleurs beaucoup de

52 D'autre part, l'exercice du pouvoir est légitime s'il démontre savoir durer, en se soudant à la conscience d'une nation : la vraie autorité est solide et « convenable » ; au contraire, « tout ce qui est violent ne saurait être durable ». *Lettres sur les anciens Parlements de France*, IV, *op. cit.*, pp. 128-129. Le principe de dérivation aristotélicien est présent aussi chez Spinoza, *Traité théologico-politique*, 5, 16, G. III.

53 Spinoza avait reconnu le même équilibre à l'État hébraïque dans les chapitres 5 et 17 du *Traité théologico-politique*. Dans le chapitre 7 du *Tractatus politicus*, le cas en question est celui du rapport entre patriciens et multitude, sous un régime d'aristocratie éclairée.

corrections. D'un côté Boulainvilliers fait siennes certaines notions constitutives de l'ontologie de Spinoza et élabore à partir de celles-ci une pensée politique où l'idée de droit est considérée exclusivement au mètre de la force. Ainsi, dans ses écrits consacrés à la noblesse française – de *l'Histoire de l'ancien gouvernement de la France* à *l'Essai sur la noblesse de France* –, le comte assume une perspective d'enquête sur l'histoire vue comme un ensemble de forces en conflit. La guerre recouvre complètement le droit, y compris le droit naturel, jusqu'à le réduire à une pure abstraction. L'enjeu théorique est déterminant : le couple liberté-égalité est privé de contenu, le terme « liberté » équivaut à la capacité de commandement et d'obtention de l'obéissance. Le droit politique est toujours un droit de guerre : il peut être régi par une tendance naturelle à l'équilibre des pouvoirs, mais ne dépend d'aucune autre cause au-delà de la poussée à l'auto-conservation. De l'autre, aucun gouvernement ne garantit mieux la liberté et la vie que celui contrôlé par un corps collectif autonome, pleinement responsable de ses propres décisions. Condition remplie selon Boulainvilliers par la race des Francs, à laquelle le comte prétend plier le cours de l'histoire. En découle la défense d'un « droit de guerre », qui secoue la « paresse » de la nation en renversant le despotisme de Louis XIV et l'administration des intendants.

Ces positions sont bien évidemment originales, tant par rapport à la tradition libertine qu'à celle du spinozisme. Tout d'abord, comme on l'a vu, la liberté du sage, affranchi des chaînes de la superstition et de l'obéissance, est justifiée comme celle du croyant⁵⁴. En second lieu, en ce qui concerne la défense de la tolérance, la vision de l'aristocrate normand est nette : ce serait faire en effet fausse route que de penser que la critique de la religion est conduite en faveur de la tolérance religieuse. La tolérance s'est toujours révélée être « le plus funeste des malheurs quand elle se rencontre dans le sein d'un même État⁵⁵ ». Le comte fait plutôt remonter l'institution de la loi au « génie », c'est-à-dire à la spécificité historique du corps social

54 Cf. Boulainvilliers, *Essai*, OP 1, p. 146 : « si je conclusais que l'idée de Dieu comprise sous celle de l'infinité de l'univers me dispense de l'obéissance, de l'amour et du culte, je ferais encore un plus pernicieux usage de ma raison ».

55 Boulainvilliers, *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, OP 1, p. 338.

et à l'utilité de la nation. La « durée éternelle » de la nation franque est un bien absolu, déclare-t-il, à défendre par tous les moyens, et non pas un cas historique désormais non répétable, comme Spinoza l'avait prétendu dans le *Traité théologico-politique* en parlant de l'État hébraïque. De ce dernier, avertissait en effet Spinoza, une fois les conditions de son existence disparues, il serait illogique ou naïf d'en prétendre la reconstruction.

En conclusion, pour le comte normand, la politique est bien plus qu'une stratégie d'analyse et de calcul des intérêts (*ratio*) en vue de l'harmonie générale. La politique est avant tout un bien commun, dont il faut diagnostiquer la dégénération et arrêter la décadence. En ce sens, le « désir universel » d'assujettissement est proportionnel à la disparition de la conscience historique. C'est ainsi dans l'union de l'*ethos* propriétaire, expression du « désir » individuel de conservation, et *ethos* patriotique, c'est-à-dire la traduction de la puissance singulière dans la dynamique historique et collective, que le comte fournit sa propre lecture du spinozisme. Tentative originale de s'opposer aux deux dispositifs politiques – absolutisme et contractualisme – de l'époque moderne.



TROISIÈME PARTIE

Crise et renaissance des systèmes



Condillac

dans le labyrinthe

des systèmes

La critique par Bayle du spinozisme et l'éclectisme philosophique de Boulainvilliers ont été pris, dans les deux précédentes sections, comme des cas exemplaires de la littérature libertine, à cheval entre la fin du xvii^e siècle et le début du siècle suivant. La confrontation de Condillac avec les systèmes du xvii^e siècle est placée sous le signe de la prise de distance à l'égard de cette tradition, de son langage souvent chiffré et de ses contaminations par les problèmes de la métaphysique. Inspirateur de l'épistémologie de l'*Encyclopédie*, l'abbé français écrit que seulement dans un nouvel « esprit systématique » se retrouvent les critères d'utilité, de certitude et de précision que les progrès des sciences mettent au service des exigences de l'homme. *Vice versa*, la philosophie doit se traduire en une « langue bien construite », miroir d'un progrès qui se concrétise désormais hors d'elle-même, à savoir dans les sciences et dans leur développement. Condillac, Voltaire, Diderot et d'Holbach sont les principaux fers de lance de cette nouvelle destination à la fois politique et philosophique de la science : une épistémologie qui se fait politique, comme l'entend Michel Serres, ou « une politique des sciences » qui se construit « par les sciences¹ ».

Dans le *Dictionnaire des synonymes* de Condillac, l'article « système » nous apprend que les « connaissances [...] naissent toutes d'un même principe, en sorte qu'un bon système n'est qu'un principe bien développé² ». C'est toutefois le *Traité des systèmes* qui a la

1 Nous reprenons ici la citation de l'*Introduction* proposée par M. Serres à l'ouvrage d'A. Comte, *Philosophie première. Cours de philosophie positive*, Leçons, Paris, Hermann, 1975, p. 1.

2 Condillac, *Dictionnaire des synonymes*, art. « Système », OP III, p. 511. Dans l'article « Système » il poursuivra en affirmant : « si l'on me dit que j'ai écrit contre les systèmes, je prie de lire mon ouvrage jusqu'au bout [...] on verrait que je ne rejette pas tous les systèmes ». *Ibid.*, p. 512. Le terme « système », entré dans l'usage français à partir de la fin du xvii^e siècle, couvre un vaste champ partant de la systématisation de thèmes ou de parties d'un sujet d'étude à la présentation d'un

tâche de démonter la fausse logique de système. Il ne faut pas se laisser séduire par les systèmes, avertit Condillac, qui pourtant ne s'oppose pas à l'« esprit systématique ». La polémique est dirigée contre les philosophies détachées de l'expérience et lancées vers les « pays inconnus » de la mauvaise abstraction. Zones de la pensée où le navigateur se perd dans les « bancs de brouillard », poursuivra Kant, reprenant la métaphore de l'abbé. Pour cette raison, les systèmes philosophiques du passé sont devenus inutilisables et il s'agira de s'assurer qu'ils ne renaissent pas. Le seul système universellement vrai se fonde sur des « faits » empiriques observables. L'abbé en recommande l'usage le plus large possible, de la théorie de la connaissance à la physique, de la politique aux arts, comme dans tous les autres domaines. La langue qui l'exprime est celle de la décomposition et du calcul, qui rend compte de la formation de tous les processus (physique, mécanique ou naturel).

Cependant, les « faits », comme les « sensations » pour la théorie de la connaissance, se révéleront un élément problématique pour la logique condillacienne. Ce « fait », qui devrait être au fondement des théories scientifiques en tant qu'élément premier de la connaissance, n'est-il pas toujours le résultat d'une observation empirique, d'une analyse logique et d'une évidence expérimentale qui le confirme ? Existe-t-il donc un fondement « naturel » des systèmes scientifiques que l'on pourrait opposer aux abstractions du passé ? Quelle est, enfin, la contribution de la critique adressée au système spinozien par rapport à la transformation plus générale des concepts de « cause » et d'« essence » dans le nouveau lexique de la « loi » et du « fait » ?

corpus de connaissances organisé selon l'ordre géométrique euclidien. Dans un contexte scientifique, le style hypothétique et déductif de la science cartésienne est d'autant plus contesté entre les années trente et quarante du ^{xvii} siècle que s'affirme la culture newtonienne. Cf. R. A. Watson, *The Downfall of Cartesianism. 1673-1712*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

Systèmes abstraits et systèmes légitimes

« Nous naissons au milieu d'un labyrinthe, où mille détours ne sont tracés que pour nous conduire à l'erreur³. » C'est par ces mots que Condillac ouvre, dans son *Traité des systèmes* (1749), sa critique des métaphysiques du XVII^e siècle, laissant ainsi transparaître plus d'une perplexité sur les capacités de l'esprit humain à donner un sens aux matériaux complexes de ses idées. L'abbé considère en effet nécessaire d'ajouter un autre élément à son enquête gnoséologique, présentée trois ans auparavant dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746). La polémique antimétaphysique traverse l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Sur ces bases, Condillac avancera dans le *Traité des systèmes* sa critique à ce qui apparaît à ses yeux comme le résultat aberrant du *mos geometricus*, c'est-à-dire l'ontologie de Spinoza⁴.

•

Dans le *Traité des systèmes*, l'abbé avance son raisonnement en distinguant trois types de systèmes sur la base d'autant de principes directeurs : abstractions, hypothèses, faits⁵. Les principes abstraits, que l'abbé attribue à la métaphysique classique, constituent une source irréductible d'erreur et sont donc à écarter. Il est bon de distinguer, parmi les propositions générales, celles qui sont toujours

3 Condillac, *Traité des systèmes*, 2, OP I, p. 127.

4 Cf. *Ibid.* ; 10, OP I, p. 169. Pour la critique adressée à Spinoza et au système géométrique, voir, entre autres : I. Knight, *The Geometric Spirit. The Abbé Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968 ; E. McNiven Hine, *A Critical Study of Condillac's Traité des systèmes*, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff, 1979, pp. 83-121 ; J. Lagrée, P. Macherey, « Condillac et Spinoza : une lecture biaisée », in *Spinoza au XVIII^e siècle, op. cit.*, pp. 241-253.

5 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 195. L'historiographie qui traite de la controverse du XVII^e siècle sur les systèmes tend généralement à distinguer les métaphysiques déductivistes ou *a priori*, de type cartésien, et les défenseurs de la démarche *a posteriori*, s'inspirant de Locke et Newton et basée sur l'expérience. Voir, parmi les innombrables études : P. Gay, *The Enlightenment : an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York, Knopf, 1967, cap. 3 ; T. L. Hankins, *Science and the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985 ; J. Riskin, *Science in the Age of Sensibility. The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002 ; C. Borghero, « L'analisi da Descartes a Kant », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 84, 3, 2005, pp. 433-469.

vraies, celles qui ne le sont que dans certains cas et celles qui enfin ne dépassent pas une vague comparaison entre données connues et données inconnues⁶. La condition dont partent les systèmes abstraits est que la connaissance des cas particuliers dérive de principes généraux. Ces derniers sont cependant dissociés de l'expérience et exprimés en une terminologie vague et métaphorique. Condillac réserve un sort analogue aux systèmes basés sur les hypothèses. Ces dernières sont utiles en astronomie, mais bien périlleuses dans les autres domaines.

Que se passe-t-il quand on passe des critères de clarté et de distinction de l'analyse mathématique à la science physique ? De cette dernière dépend la différence entre hypothèses et principes par rapport au critère commun de la vérification des « faits ». Aux antipodes de la métaphysique cartésienne du *cogito*, la métaphysique à laquelle songe Condillac n'a rien à voir non plus avec la science première : « je la nommerai métaphysique pourvu que vous ne la confondiez pas avec la science première d'Aristote⁷ ». La seule métaphysique admissible est celle qui « proportionne ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain – et qui est capable de rester – dans les bornes qui lui sont données⁸ ». Le temps est venu d'une nouvelle « métaphysique raisonnable », dont les premières pages de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* explicitent la fonction. La théorie de la connaissance devient ainsi une méthode et le système de la connaissance se reflète dans celui des sciences. Ses principes sont « les mêmes pour les Philosophes et pour le Peuple », poursuivra d'Alembert dans les pages inaugurales du *Discours préliminaire*

6 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 2, OP I, pp. 124-125.

7 *Ibid.*, 7, OP I, p. 15. Il poursuivra en affirmant que [*Cours d'études*, IV, *De l'Art de raisonner*, OP I, pp. 619-620] : « La métaphysique, lorsqu'elle a pour seul objet l'esprit humain, peut se distinguer en deux espèces : l'une de réflexion, l'autre de sentiment. La première démêle toutes nos facultés [...] ; la seconde sent nos facultés ».

8 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, *Introduction*, OP I, pp. 3-4. Dans ce contexte, voir aussi l'échange épistolaire avec Cramer, mathématicien suisse (1704-1752) et membre à partir de 1746 de l'Académie de Berlin et de 1749 de la Royal Society, qui sera titulaire enfin, en 1750, de la chaire de philosophie de l'Académie de Genève. La correspondance avec Condillac se développe entre 1747 et 1751, mais connaît une intensification autour de l'année 1749, faisant mûrir chez l'abbé un esprit critique envers les méthodes axiomatiques. Pour une reconstruction du débat cf. E. McNiven Hine, *A Critical Study of Condillac's Traité des systèmes*, *op. cit.*, pp. 22-47.

de l'*Encyclopédie*⁹, parce que la constitution de la rationalité est parallèle à l'histoire naturelle du langage de l'homme.

La nature, entendue à la fois comme point de départ et d'arrivée de la recherche scientifique, est de nouveau mise au premier plan. En l'absence d'une observation effective de la nature, déplore Condillac, les généralisations philosophiques ne parviennent pas à une authentique systématisme. Selon les termes de la deuxième section de la deuxième partie de l'*Essai* : « la nature indique elle-même l'ordre qu'on doit tenir dans l'exposition de la vérité ; car si toutes nos connaissances viennent des sens, il est évident que c'est qu'il revient aux idées sensibles de préparer l'intelligence des notions abstraites¹⁰ ».

Que l'origine du langage humain soit naturelle, Condillac l'avait démontré dans l'*Essai* en partant du lien entre signes linguistiques et signes naturels. Dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Condillac part de la décomposition des éléments de la pensée, en ramenant l'« institution » sémiotique à l'élément primaire de l'« action » : du « langage d'action » au « langage institutionnel », ou du « langage naturel » au « langage artificiel », comme il le répétera dans la *Logique*¹¹. Le premier principe ou « fait » de la connaissance est la sensation : « rien n'est plus clair et plus distinct que notre perception, quand nous éprouvons quelque sensation¹² ». L'explication génétique, continue Condillac dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, fait appel à l'élément simple de la sensation et à ses transformations qui suffisent à expliquer le fonctionnement de tout le mécanisme cognitif. Dans l'*Essai*,

9 Cf. d'Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert [...], Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; Neuchâtel, S. Faulche, 1751-1772, rpt Frommann, I, p. XXVII. Dans son étude sur l'*Essai*, J. Derrida [*L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973, I, p. 14] parle dans cette perspective d'une « philosophie seconde ».

10 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, II, 4, OP I, p. 117. Cf. aussi *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 197.

11 Cf. Condillac, *La Logique*, II, 2, OP II, pp. 396-398.

12 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, I, 2, OP I, p. 8. Condillac réduit la structure de la connaissance humaine à un « premier fait », pour reprendre les termes que Maupertuis avait appliqués au principe newtonien de l'attraction, et tire tout ce qui en dépend. Cf. Maupertuis, *Mémoires sur les lois de l'attraction newtonienne*, Paris, 1732. Cf. M. Storni, « Systematic Thought and the Early French Enlightenment », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 72, 4, 2017, pp. 629-640.

la perception, l'attention et l'imagination (passive) procurent le matériel grâce auquel réflexion et mémoire instaurent le lien entre les idées. La décomposition analytique de la connaissance comporte deux moments : la découverte de l'élément premier de la sensation et la remontée aux opérations mentales qui en dépendent (imagination, mémoire, réflexion).

L'insistance sur le thème de l'« habitude » qui transforme les gestes naturels en un « art » suggère l'idée de la constitution du langage artificiel conformément aux différentes activités humaines qui se diversifient au cours de leur perfectionnement¹³. La sensation-perception devient réflexion consciente seulement après avoir acquis l'usage des signes qui stabilisent le matériel sensible et le font passer de la mémoire au stade de la pensée réflexive. La mémoire n'est en fait qu'une réflexion répétée sur les signes des choses : « aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire¹⁴ ».

C'est donc dans le double renvoi à la sensibilité comme matière première de la connaissance et aux opérations qui la transforment en mémoire et réflexion consciente que se résout pour Condillac la destination métaphysique de la philosophie : définir les signes qui traduisent en idées les émotions et les sensations de l'homme. L'attention est l'opération de l'âme dont dérivent toutes les autres puisqu'elle suscite le lien entre les idées ; le signe est la modalité selon laquelle s'effectue cette connexion. Le problème est que les philosophes ignorent souvent, selon l'abbé, l'origine des connaissances

13 Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, I, 5, OP I, pp. 73-77.

14 *Ibid.*, I, I, 4, OP I, p. 21. Loin d'être l'expression neutre des idées, les signes sont en effet, dans l'*Essai*, des éléments essentiels dans la construction de la pensée. La polémique est dirigée aussi contre Port-Royal, qui dans le sillage de Descartes avait réduit les signes à de purs instruments de communication des idées. Voir : J.-C. Pariente, *L'Analyse du langage à Port-Royal : six études logico-grammaticales*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985 ; A. Robinet, *Le Langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978 ; L. Formigari, *L'esperienza e il segno. La filosofia del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione*, Roma, Editori Riuniti, 1990. Dans l'*Essai*, les signes opèrent le passage du matériel sensible de la connaissance à la réflexion, c'est-à-dire la prise de conscience de ce matériel. Condillac distingue entre signes accidentels, signes naturels, qui renvoient aux expressions de joie, de peur ou de douleur que la nature a disposées en nous, et signes arbitraires, ou institutionnels, qui séparent les idées-sensations des objets auxquels elles se lient. La réflexion se développe à partir de la sensation, unique matrice de nos idées, par le biais de l'utilisation des signes. Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, 11, OP I, pp. 36-37.

en faisant un mauvais usage de l'analyse. Sous cet aspect, même Locke n'a pas réussi, toujours selon l'abbé, à reconstruire la genèse véritable des idées, laissant intacte la distinction entre sensation et réflexion¹⁵. Dans l'*Essai*, Condillac reconnaît à Locke d'avoir débuté son étude de l'esprit humain en partant du rôle actif joué par le langage et par la communication humaine. Cependant, à la différence du philosophe anglais, qui avait fait remonter la formation des idées à la double source de la sensation et de la réflexion, Condillac radicalise la fonction de la première sur la seconde. Ensuite, ce qui a manqué à Locke, c'est la conscience que ce sont les signes du langage qui donnent naissance à la pensée discursive au lieu d'être le simple instrument d'expression des idées acquises par le biais de l'expérience. Locke « a passé trop légèrement sur l'origine de nos connaissances [...]. Dans le premier livre de son *Essai* [il] examine l'opinion des idées innées. Je ne sais s'il ne s'est point trop arrêté à combattre cette erreur¹⁶ ».

Après avoir montré que la sensation, la mémoire et la réflexion font partie du même processus génératif, Condillac s'attaque ainsi à l'invalidation de l'innéisme cartésien, piège que selon lui Locke n'évite pas complètement. La critique de Condillac à l'encontre de la métaphysique cartésienne des idées est dans cette perspective entièrement fondée sur le statut du signe par rapport au matériel sensible de la connaissance. Projeter sur l'origine les instances acquises est l'erreur typique de qui décompose au hasard, tombant ainsi dans de pures abstractions¹⁷. S'ensuit un faux critère de

15 Selon A. Charrak (*Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin, 2003, pp. 71-72), Condillac récupère la définition lockienne de « logique » comme « connaissance des signes », contenue dans le chapitre final de l'*Essay* (1690), et en développe les dérivations « jusqu'à interpréter la métaphysique elle-même comme science de l'entendement humain, dans les termes d'une sémiotique ». Pour un cadre général des rapports entre l'abbé et la sémiotique entre xvii^e et xviii^e siècles, voir également : S. Auroux, *La Sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979 ; F. Duchesneau, « Sémiotique et abstraction de Locke à Condillac », in *Philosophiques*, III, 2, 1976, pp. 147-166 ; P. Swiggers, « La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée », in J. Sgard (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève, Paris, Slatkine, 1982, pp. 221-242 ; M. Malherbe (éd.), *Condillac, Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004.

16 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction*, OP I, p. 5.

17 *Ibid.*, I, V, OP I, p. 49 : « toutes nos premières idées ont été particulières » ; *Ibid.*, II, II, 1-4, OP I, pp. 104-118.

l'évidence qui revendique la clarté et la distinction pour des idées dont les contenus ne sont pas du tout évidents. L'enquête génétique est ainsi supplantée par les « idées matrices », fruit de pures abstractions, notamment les idées présumées claires et distinctes de cause, substance, mode, attribut, les idées de monade et perception sur lesquelles respectivement Descartes, Spinoza et Leibniz ont construit leur métaphysique. La clef d'interprétation des systèmes métaphysiques du passé, conclut à son tour d'Holbach, ne pourra être que le « bon sens » naturel que les tromperies des préjugés et la « double doctrine » des philosophes ont brouillé pendant des siècles. Bref, le « bon sens » de l'intelligence humaine est l'autre face de la révolution de méthode inaugurée par Descartes mais achevée seulement par la science newtonienne.

Dans le *Traité des systèmes*, Condillac procède à l'examen du statut des hypothèses, souvent confondues par les philosophes avec les principes. La voie géométrique et déductive invoque la clarté et la distinction pour tous les maillons de la chaîne démonstrative, mais elle méconnaît la réalité du monde physique. Il faut substituer aux principes certains mais abstraits de la *mathesis universalis* les relations exactes d'une nouvelle logique algébrique, mitigée par l'induction ainsi que par un programme expérimental. Un principe se distingue d'une hypothèse, argumente l'abbé, s'il s'impose comme la seule solution d'un problème. C'est le cas des mathématiques, dont les mécanismes de preuve et contre-épreuve des résultats excluent des solutions alternatives¹⁸. La physique est plus complexe puisque ses principes ne sont pas vérifiables avec autant de certitude.

La confusion entre hypothèses et principes génère ainsi la séparation entre système et réalité : les explications ingénieuses sont inutiles – affirme Condillac – si elles ne peuvent être vérifiées. Comme c'est le cas de la théorie cartésienne des tourbillons ou celle du plein matériel, toutes deux réfutées par Newton en raison du « fait » plus vraisemblable de l'attraction, puisqu'il est mesurable dans ses effets¹⁹. « Ennemi des systèmes », selon les termes de Voltaire, et censeur de

18 Condillac, *Traité des systèmes*, 12, OP I, pp. 198-199.

19 Cf. Condillac, *La Logique*, OP II, p. 412.

la « manie des systèmes », Newton est aussi, pour l'abbé, le premier à avoir systématisé la nouvelle science du calcul et de la mesure, ancrée sur la « seule physique véritable » des faits²⁰. Les *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* ouvrent en effet un chemin nouveau à la science qui fait de l'analyse l'instrument de découverte et d'organisation des faits de l'expérience. La science des relations a pris la place de la science des substances et elle exprime un langage parfait ou une « langue bien faite », puisqu'elle est appropriée à l'expérience²¹.

Condillac distingue alors l'astronomie de la physique : la première définit le mouvement et la direction des planètes à l'aide de soigneuses observations, la seconde est vouée à l'échec à chaque fois qu'elle prétend construire des systèmes généraux de l'univers. L'attention se déplace de la physique générale vers les sciences sectorielles de la mécanique et de l'optique : à la « manie de tout expliquer », condamnée par d'Alembert dans l'article « Physique » de l'*Encyclopédie*, on substitue la position de Newton, moyen terme entre analyse mathématique et observation expérimentale²².

20 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 12, OP I, pp. 200-201.

21 Au contraire de Descartes, Newton, « sans entreprendre de former le monde, se contenta de l'observation ; projet moins beau que celui de Descartes, ou plutôt moins hardi, mais plus sage ». *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 345. Condillac discute avec les savants et les mathématiciens de son époque, approfondissant l'étude des figures centrales de la révolution scientifique, de Bacon à Pascal, dont il lit les textes en version originale ou en traduction, et en approfondit les théories grâce à l'entreprise de diffusion entamée par Fontenelle et Voltaire. Son commerce avec Maupertuis est particulièrement intense dès 1749, année de la parution du *Traité des systèmes*. L'astronome français avait comparé, dans son *Discours sur les différentes figures des astres* (Paris, 1732), le système de Newton à celui de Descartes, soulignant les avantages du premier sur le second. L'admiration dont Condillac jouit auprès de ses contemporains est notoire : ce grand métaphysicien, écrit Rousseau. Des savants comme Lavoisier et Lamarck en rappelleront le caractère génial, de Tracy et Cabanis la *raison profonde* et la « méthode lumineuse » permettant de faire table rase, dans le sillon de Locke, de la *métaphysique barbare* du passé. Après lui, conclut de Tracy, l'idéologie est vraiment une science. Cf. Destutt de Tracy, *Éléments d'idéologie*, 2^e éd., Paris, Courcier, 1804, p. 175. C'est toutefois la traduction scrupuleuse et précise en français de *Some Thoughts Concerning Education* de Locke et de l'*Essay on Human Understanding*, achevée en 1695 par Coste, savant protestant réfugié en Hollande, qui marque la diffusion en France de la littérature scientifique d'outre-manche. Cf. J. Hampton, « Les traductions françaises de Locke au xviii^e siècle », in *Revue de littérature comparée*, XXIX (1955), pp. 240-251 ; J. Schosler, *John Locke et les philosophes français : la critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997.

22 En effet, le xviii^e siècle fera l'éloge de Condillac face à la méthode analytique, condamnant les spéculations des siècles précédents. Cf. d'Alembert, *Encyclopédie*, art. « Physique », XII, pp. 539a-540a. Cf. aussi *Discours préliminaire*, I, p. 205.

Des causes aux lois, des substances aux relations : c'est là la leçon newtonienne de méthode que l'abbé absorbe à travers le filtre de la science postcartésienne. Calcul et contrôle expérimental s'opposent à la fausse systématisation cartésienne qui laisse irrésolue la tension entre raison et expérience. Une fois abandonnée la prétention de déduire « des cieux, des astres et terre » quelques principes, on passe donc à une nouvelle forme du raisonnement, consciente de ses propres limites, mais qui ne renonce pas à l'évidence expérimentale et à ses lois d'ordre. C'est sur cette méthode analytique et inductive que Condillac fonde, dans le *Traité des systèmes*, sa propre théorie des systèmes en physique, en politique et en art, théorie dans laquelle d'Alembert puisera à son tour ses *Éléments de philosophie*²³. La généralisation est pour les deux auteurs synonyme de systématisation légitime. Le modèle de Newton s'inscrit toujours en toile de fond, dans la proposition d'une science de type non plus substantiel mais relationnel. Si la pensée et le langage humain sont des « faits » complexes qui attendent d'être décomposés dans leurs éléments les plus simples, la méthode de l'analyse, tirée dans un premier temps de l'algèbre et appliquée à la psychologie, coordonne ensuite la chaîne des sciences s'élevant, dans le *Traité des systèmes*, au rang de science ordinatrice contre l'ontologie. *Vice versa*, la nouvelle philosophie, déjà connue dans les sciences, devient la science des vérités sensibles et des vérités abstraites à laquelle Condillac confère un double rôle : montrer l'origine naturelle du langage humain et parvenir à une complète mathématisation des données psychiques.

Génération des connaissances, méthode expérimentale et calcul mathématique constituent ainsi les trois avant-postes de l'attaque condillacienne portée à la *mathesis* de Descartes, vulgarisée par ailleurs par ses disciples, comme les encyclopédistes le souligneront²⁴.

23 Ernst Cassirer en reconstruit les vicissitudes dans les célèbres pages de la *Philosophie des Lumières* (Fayard, Paris, 1966) en soulignant le déplacement de l'attention au cours du siècle du général au particulier, des principes aux phénomènes. Pour la philosophie des Lumières, prétend l'historien de la philosophie, « connaître » signifie disposer et coordonner les choses de façon telle que de chaque point on puisse remonter à tous les autres selon une règle constante et générale.

24 Dans le sillage de l'abbé, les encyclopédistes feront l'éloge de la méthode analytique cartésienne qui supplanta les abstractions de la syllogistique, énonçant toutefois la « fausse » théorie des idées qui la soutient. Cf. l'article « Cartésianisme » de l'*Encyclopédie*, II, p. 723b. C'est d'Alembert qui reconnaîtra à Descartes ses mérites. Dans l'article « Algèbre », rédigé grâce au travail de l'abbé Gua de Malves

Du « roman de l'âme » de Descartes découle une méthode abstraite, comme de sa fausse théorie des idées découle une déduction *a priori* en physique des lois de la nature. Qu'y a-t-il de différent par rapport à la méthode de l'analyse ? Pour les encyclopédistes, comme pour Condillac, l'erreur des cartésiens réside ailleurs et consiste à avancer dans la direction opposée à celle de l'ordre naturel de la pensée, appliquant la synthèse là où il faudrait conserver l'analyse. On construit alors des chaînes d'évidences paradoxales qui n'expliquent pas l'origine des connaissances et imposent des définitions abstraites aux choses²⁵. Position confirmée par Voltaire dans l'article « Cartésianisme » de son *Dictionnaire* et reprise par Pestré dans l'article « Baconisme » de l'*Encyclopédie*²⁶. Brucker revendiquera à son tour les avantages de la raison expérimentale et des « bonnes inductions ». Pour Condillac aussi la révolution cartésienne est une révolution manquée, porteuse des aberrations postérieures du spinozisme²⁷. En fin de compte, elle n'a pas été capable d'achever l'œuvre d'érosion de la pensée scolastique inaugurée par Bacon. Au pôle opposé se trouve Locke, véritable héritier du chancelier anglais au côté de Newton.

Montrer comment une science se constitue signifie découvrir les principes-faits de cette science ; de la même façon, la genèse de la pensée avait été déduite, dans l'*Essai*, du lien entre sensation et signe. Mais est-il possible de fonder des systèmes valides grâce à une théorie du calcul et de l'expérience centrée sur la notion simple du fait ?

sur l'édition latine de la *Géométrie* en 1649, le philosophe français est présenté comme le père authentique de la rationalité moderne. Diderot invoque à son tour la remontée à la « génération » et à la « formation » des données de la connaissance. En ce qui concerne le rapport entre la méthode analytique de Descartes et sa reconfiguration dans la relecture de Condillac voir le volume collectif publié sous la direction de M. Pécharman, *Condillac après l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, Les Études philosophiques*, I, 1, 2019, en particulier la contribution de F. De Buzon, « Remarques sur l'algebre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs », pp. 161-179.

25 Cf. les articles de l'*Encyclopédie* : « Opération », XI, p. 497b ; « Évidence », VI, p. 148a-b ; « Méthode », X, p. 445b ; « Définition », IV, p. 746a-748b ; « Syllogisme », XV, p. 725a-b.

26 *Encyclopédie*, art. « Baconisme », II, p. 9a-b : « C'est pour remédier aux défauts de la Logique ordinaire que Bacon composa son second ouvrage intitulé *Nouvel Organe des Sciences* : il y enseigne une Logique nouvelle, dont le principal but est de montrer la manière de faire une bonne induction, comme la fin principale de la logique d'Aristote est de faire un bon syllogisme ».

27 Pour la dialectique entre cartésianisme et anti-cartésianisme dans l'*Encyclopédie*, voir M. Spallanzani, *L'Arbre et le labyrinthe*, op. cit. ; *First Philosophy, Metaphysics and in the Physics. The implications of Order in Cartesian and Enlightenment Philosophy*, in D. Antoine-Mahut, S. Roux (éds.), *Physics and Metaphysics in Descartes and His Reception*, New York, Routledge, 2019, pp. 13-32.

Cause, essence, substance. Le *Traité des systèmes* et le cas Spinoza

L'objectif du *Traité des systèmes* est de surmonter les obstacles épistémologiques qui empêchent de remonter à la génération des connaissances, mais aussi d'offrir le nouveau modèle de « système » déjà évoqué en conclusion de l'œuvre en 1746²⁸. Dans le *Traité*, Condillac présente une façon efficace d'éclairer la connexion entre théorie de la connaissance et théorie de la méthode. Cette modalité, que l'on pourrait définir comme négative, consiste dans la mise en accusation de ce que l'abbé considère comme une des aberrations principales nées dans le sillage du cartésianisme, à savoir la philosophie de Spinoza.

C'est à ce point qu'émergent toutefois des difficultés. De quelle façon la nouvelle idée de système s'éloigne-t-elle des mauvaises métaphysiques du passé ? Et de quelle façon le nouvel « esprit systématique » reformule-t-il le rapport entre empirisme et raison ? Si, comme beaucoup de commentateurs l'ont relevé²⁹, la réflexion de Condillac est parcourue par la tension entre une théorie empirique de la connaissance et la logique de système, il s'agira de comprendre en quoi le nouveau modèle de langue parfaite pourrait résoudre les apories de l'adéquation spinozienne contestée entre être et pensée. Condillac et Spinoza : « esprit systématique » et « esprit de système » se révéleront de fait beaucoup plus proches que ce qu'il n'y paraissait à première vue. Comme nous le verrons, l'un est l'image renversée de l'autre.

•

28 Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, II-IV, OP I, pp. 104-118. J.-C. Pariente, M. Pécharman, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction*, Paris, Vrin, 2014, note 1, p. 301, ajoutent : « la référence à l'*Essai* sera par la suite remplacée par la référence à *L'Art de penser*, II, I, où Condillac ne fait guère que reproduire le présent chapitre ». Cf. aussi *Traité des systèmes*, 11, OP I, p. 194.

29 Cf. l'étude désormais classique de M. Dal Pra, *Condillac*, Milano, Bocca, 1942, pp. 344-351. Le problème du rapport entre empirie et raison est depuis toujours au centre de l'historiographie condillacienne, voir par exemple : S. Auroux, *La Raison, le langage et les normes*, Paris, PUF, 1988 ; N. Rousseau, *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986 ; G. Paganini, « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », in *Dix-huitième siècle, Le Matérialisme des Lumières*, 24, Paris, PUF (1992), pp. 166-178.

La théorie spinozienne des idées repose sur le paradoxe d'une production ou génération spontanée des idées dans l'attribut divin de la pensée. Il s'ensuit un dynamisme autonome de l'idée vraie sur lequel Spinoza élabore la thèse de la *causa sui* – l'idée une cause qui demeure en soi-même pour produire tout ce qui dérive de sa propre nature. Dans son traité sur les systèmes métaphysiques du xvii^e siècle, Condillac propose ainsi une analyse critique de l'esprit géométrique faisant de l'analyse et de la synthèse, ou de la décomposition et du calcul, les instruments d'investigation de tous les aspects de la vie cognitive et pratique de l'homme : de la théorie de la connaissance à la langue, de l'économie au droit. Dans tous les cas, comme dans une équation, la fin est précédée par le commencement dans un développement circulaire. Cette circularité est pour Condillac le signe distinctif d'une langue parfaite – ou *Langue des calculs*, comme l'explique le titre de son dernier ouvrage – qui permet de démontrer, tant sur le plan de la connaissance que sur celui de la logique, que le début coïncide avec la fin. C'est à elle que Condillac donne le soin de réunir l'abstrait et le concret, au-delà des ruines de la métaphysique classique.

La critique par Condillac du système spinozien prend forme à la fin des années quarante, alors qu'il se consacre à la critique des systèmes abstraits. *L'Essai sur l'origine des connaissances humaines* se concentrait sur l'origine sensible de nos idées en s'inscrivant dans le sillage de Locke. La critique des systèmes philosophiques dans le *Traité de systèmes* confirme non seulement la gnoséologie de *L'Essai* mais en constitue également la mise à l'épreuve. Le *Traité des systèmes*, paru en 1749, s'est tout de suite révélé novateur. Personne en France n'avait jusqu'alors dédié une étude aux philosophies de la première modernité en en offrant une taxinomie et une analyse critique approfondie. Les historiens sont unanimes pour accorder aux premières études de théologie et de philosophie, auxquelles Condillac a été introduit par son frère, un rôle central dans sa formation, à l'époque où dominaient les thèses métaphysiques allant de l'innéisme cartésien à l'intuitionnisme de Malebranche³⁰. Ce bagage

30 Une partie fondamentale de ses études se déroule selon toute vraisemblance au collège Mazarin de Paris, où l'enseignement des sciences physiques et mathématiques était associé

de connaissances ne fera naître en Condillac ni une foi ardente, ni une grande science théologique mais se révélera central lorsque, après avoir abandonné ses études, il s'aventurera dans la République des Lettres, entrant en contact, par l'intermédiaire de Madame de Tencin, avec les plus grands intellectuels de l'époque, de Fontenelle à Rousseau, de Diderot à d'Alembert, de Voltaire à Turgot.

Condillac se montre parfaitement conscient des enjeux du choix de méthode effectué par Spinoza : le problème ne réside pas tant dans la préférence pour la méthode synthétique par rapport à la méthode analytique, mais au contraire dans la théorie des idées qui donne sa substance à ce choix. En d'autres termes, Spinoza ne s'est pas limité à substituer la voie de l'exposition à celle de la découverte, mais il a justifié la démarche synthétique à partir d'un automatisme de la production de l'idée vraie. Dans ce dynamisme présumé spontané de l'idée, en mesure de produire ou d'expliquer tout ce qui dérive de son essence ou nature, réside la clef de voûte de l'ontologie de la *causa sui*. L'idée d'une cause qui produit tout ce qui dérive de sa propre nature conduit, pour Condillac, à l'identité entre unité et multiplicité, cause et effet, qui nie toute différence. La contradiction est évidente selon Condillac, tant par rapport à la logique que par rapport au bon sens naturel. « Cause de soi-même : l'expression – déclare l'abbé – n'est pas exacte. Le mot cause dit relation à quelque chose de distinct de soi, car un effet ne se produit pas par lui-même³¹. » « Il [Spinoza] entend par cause de soi-même ce dont on ne peut concevoir la nature, qu'on ne la conçoive existante³². » Et pourtant, en définissant la substance comme « ce qui est la cause de soi-même », à quoi se réfère l'expression « ce qui » sinon à quelque chose dont nous ne connaissons absolument pas la

à la philosophie, et où la géométrie euclidienne était complémentaire à l'étude d'Aristote. Entre autres enseignants on y trouve J. A. Geffroy († 1752), lequel tempère la philosophie scolastique d'éléments de physique et philosophie cartésiennes, le tout dans un cadre occasionnaliste. Pour une reconstruction de la biographie intellectuelle de Condillac et de ses thèmes, voir la section *Biographie* du J. Sgard (éd.), *Corpus Condillac (1714-1780)*, Centre d'étude des sensibilités de l'université de Grenoble III, Genève, Paris, Slatkine, 1981, ainsi que R. Parenti, « Illuminismo e tradizione in Condillac », in *Aurea Parma*, XLIX, 1965, pp. 5-22.

31 Condillac, *Traité des systèmes*, 10, art. 1, OP I, p. 170.

32 *Ibid.*, p. 170.

nature ? Il ne faut pas s'en étonner, conclut ironiquement Condillac : ni Spinoza ni les philosophes avant lui n'ont donné idée de la chose qu'ils veulent faire « signifier au mot substance³³ ».

Le philosophe hollandais soutient que les vérités qui proviennent de l'esprit sont le reflet des objets externes, mais en fait, répond Condillac, il a construit des chaînes de raisonnement rigoureuses auxquelles manque toute vérité objective. L'attaque de l'innéisme cartésien en constitue la prémisse : Spinoza a radicalisé le statut des idées claires et distinctes au moyen de la thèse d'une génération spontanée de ces dernières dans l'attribut divin de la pensée. Mais si on remonte à leur génération vraie, on démasque le néant de leur fondement. La théorie de la *causa sui*, c'est-à-dire d'une cause qui demeure en elle-même pour produire tout ce qui découle de sa propre essence ou nature, confond, pour Condillac, ce qui est clair et distinct dans la sensation avec des définitions axiomatiques de termes « frivoles ». C'est pour ce motif que la distinction entre les opérations de l'esprit ne doit pas être fétichisée, nous met en garde l'abbé, au risque de tomber dans l'erreur commune à la fois à la scolastique et aux philosophes postcartésiens. Il faut mener jusqu'au bout l'analyse des connaissances en évitant la réification des principes.

La lecture du spinozisme faite par Condillac est donc très importante pour l'histoire de la philosophie : ce n'est ni l'ontologie ni le choix de la méthode qui expliquent la nature du système spinozien ; c'est plutôt la théorie de l'idée vraie, que Spinoza rend équivalente au concept de cause ou essence de la géométrie euclidienne, qui fonde aux yeux de l'abbé le vrai centre du *mos geometricus*. « Le premier objet d'un philosophe doit être de déterminer exactement ses idées. » L'intitulé de l'œuvre *l'Éthique démontrée selon la méthode géométrique*, poursuit-il, « annonce des démonstrations géométriques. Or deux conditions sont essentielles à ces sortes de démonstrations, la clarté des idées et la précision des signes. La question est de savoir si Spinoza les a remplies³⁴ ».

33 *Ibid.*, p. 172.

34 *Ibid.*, p. 170.

À la différence de Bayle, qui avait mis en évidence les conclusions contradictoires auxquelles la théorie de la substance unique conduit, Condillac analyse les prémisses qui ont porté à cette issue. Pour lui, le monisme métaphysique résulte du paradoxe d'une idée considérée capable de se générer elle-même dans tous ses effets. Spinoza la justifie à partir de la théorie euclidienne de la définition et prétend en démontrer l'adéquation à la structure ontologique de la réalité. Mais en fait, pour Condillac, Spinoza a simplement ignoré, comme Descartes avant lui, la vraie origine des idées. Condillac critique donc le contenu des définitions spinoziennes en se demandant quelle est leur origine. Là où l'usage correct de la raison s'arrête aux propriétés des choses, Spinoza donne à ces dernières des essences imaginaires, en confondant les noms avec les choses. Infinité, essence, perfection, cause, substance sont des mots et non des idées puisqu'ils n'ont aucune origine empiriquement attribuable.

Si, à distance de trois siècles, on examine les événements historiques qui ont porté à la formation du *mos geometricus* de l'*Éthique*, on s'apercevra alors de l'innovation que la lecture condillacienne avait représentée pour son époque. Les efforts de Spinoza sont en effet dirigés vers un problème éthique et non méthodologique, c'est-à-dire déterminer la forme de l'idée capable de produire une connaissance parfaite. De cette connaissance dérive une félicité aussi stable que permanente (*felicitas*, avait déclaré Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, *beatitudo mentis* dans l'*Éthique*³⁵). La connaissance parfaite n'est évidemment pas l'imagination, qui se compose de perceptions mutilées et confuses, mais au contraire celle qui produit ou explique des propriétés données sur la base de causes ou d'essences. Dans tous les cas, la priorité donnée par Spinoza à la méthode déductive est subordonnée au vrai but de la recherche : présenter les formes d'une connaissance parfaite. Cette connaissance sera la source d'une réelle béatitude en ce qu'elle correspond à des causes ou à des essences.

C'est Meyer, d'ailleurs, et non Spinoza, dans sa préface de 1663 au commentaire spinozien des *Principes* de Descartes, qui souligne

35 Spinoza, TIE, §§ 9-17, G. II, pp. 7-9 ; E, II, schol. prop. 49, G. II, pp. 135-136 ; IV, app., p. 267.

la distinction entre les deux voies de la découverte et de l'exposition dans ce que le correspondant du philosophe d'Amsterdam appelle méthode mathématique³⁶. De cette façon, dans sa préface aux *Principes*, Meyer établit une vraie opposition entre méthode analytique et méthode synthétique, dont on ne trouve pas la trace chez Descartes, lequel avait au contraire revendiqué la complémentarité nécessaire des deux voies, ni même chez Spinoza, qui ne thématise jamais la distinction entre « ordre analytique » et « ordre synthétique ». La raison en est évidente et Condillac démontre en être pleinement conscient : pour le philosophe d'Amsterdam, ce n'est pas la distinction formelle entre les méthodes qui construit le sens de la philosophie, mais au contraire la capacité de présenter à travers une structure formelle de définitions et d'axiomes le dynamisme autonome de l'idée vraie. Pour Spinoza la question de la méthode ne se pose même pas : la vraie méthode, avait déclaré le philosophe, n'est pas la recherche, mais au contraire la possession d'une idée vraie donnée³⁷. Du reste, la recherche des signes ou critères de la vérité conduirait à une régression à l'infini : une fois en possession de la vérité, la *via* se manifeste d'elle-même. Pour utiliser la formule célèbre du *Traité de la réforme de l'entendement*, « la méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance réflexive ou l'idée de l'idée³⁸ ».

Condillac comprend parfaitement l'arrière-plan métaphysique qui est au fondement de la théorie spinozienne de l'idée vraie, et à celui-ci il oppose l'analyse algébrique. L'idéal d'une mathématisation immédiate des faits psychiques constitue en effet selon l'abbé le revers d'une généalogie des idées, laquelle commence et se termine dans la sensation en tant que matière première de la connaissance. Plus loin, l'analogie entre opérations mathématiques et opérations psychiques est rendue possible par le fait que la connaissance même

36 Cf. Spinoza, PPC, G. I, pp. 127-133. Pour la comparaison avec Descartes sur l'élaboration spinozienne de la méthode et l'intervention de Meyer, voir entre autres : P.-F. Moreau, « Les *Principia* de Spinoza », in *Revue d'histoire des sciences*, 58, 1, Paris, PUF, 2005, pp. 63-66 ; H. De Dijn, « Conception of Philosophical Method in Spinoza : Logica and *Mos Geometricus* », in *Review of Metaphysics*, 40 (1986), pp. 55-78 ; A. Klajnman, *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé, 2006.

37 Cf. Spinoza, TIE, §§ 34-35, G. II, pp. 14-15. Cf. aussi TIE, §§ 84-86, G. II, pp. 32-33.

38 Spinoza, TIE, § 38, G. II, p. 16.

procède de façon analytique. Composition et décomposition sont les instruments que Condillac applique avant tout à l'analyse de nos connaissances. La déduction géométrique spinozienne est la négation de tout cela, puisqu'elle se fonde sur une idée vraie, considérée comme en mesure de générer d'elle-même ses conclusions. Mais l'esprit ne fonctionne pas de cette façon répond l'abbé. La connaissance n'est pas une fonction spirituelle autonome qui produit en vertu de sa propre puissance un enchaînement d'idées, mais au contraire l'effet combiné des différents degrés de sensation : attention, imagination, mémoire. La sensation est la connaissance même qui s'enroule et se déroule sous des formes diverses³⁹.

Ainsi, l'édifice condillacien de la connaissance est fondé sur un mécanisme élémentaire et il se reflète dans un système d'équivalences : de la sensation, principe de l'activité cognitive, à la sensation transformée, où culmine l'activité du raisonnement. « Nous n'avons expliqué – déclare l'abbé dans *La Logique* – la génération des facultés de l'âme que parce que nous avons vu qu'elles sont toutes identiques avec la faculté de sentir. »⁴⁰ Et il conclut que comme les équations « passent par différentes transformations », la sensation « passe également par différentes transformations pour devenir l'entendement⁴¹ ». La sensation est le fait, ou la donnée naturelle à laquelle arrive la décomposition analytique. Elle constitue aussi la synthèse originelle de toutes les autres opérations de l'âme et est à la base de toutes les modifications de la conscience. De la sensation on passe à l'attention qui est une forme plus complexe de sensation et qui à son tour conduit au jugement. Le raisonnement sera enfin une succession de jugements renfermés les uns dans les autres.

Comme dans une équation, Condillac voit donc l'activité psychique comme à la fois un processus et une unité. Toutes les fonctions de la connaissance sont rattachées les unes aux autres. L'analyse les décompose, le raisonnement les enchaîne dans une vision d'ensemble. « Une langue bien faite devrait être comme un

39 Cf. Condillac, *Dictionnaire des synonymes*, OP III, pp. 511-512.

40 Condillac, *La Logique*, II, 7, OP II, p. 409.

41 Condillac, *La Logique*, II, 8, OP II, p. 411.

tableau mouvant – conclut-il – dans lequel on verrait le développement successif de toutes nos connaissances⁴². » De façon analogue, dans l'analyse algébrique, une identité s'exprime en raison de sa répétition, mais pas toutefois selon le mouvement unidirectionnel des axiomes spinoziens. Condillac répétera plusieurs fois dans ses écrits que la connaissance doit être réduite à un calcul, dont l'algèbre est le modèle, mais non selon une identité imposée arbitrairement par la méthode, comme cela advenait selon Descartes en raison de la clarté et de la distinction des idées innées, ni selon une pluralité d'idées liées par le monisme abstrait de la *causa sui* de Spinoza. Dans les intentions de l'abbé, le calcul n'est même pas l'abstrait mécanisme calculateur de Hobbes. Il se présentera plutôt comme un processus où la génération de chaque moment trouve sa pleine signification dans la synthèse entre abstrait et concret opérée par Newton et vrai tournant dans la crise de la causalité aristotélico-scolastique.

Newton et Locke donnent sans doute un rude coup à la métaphysique classique, le premier se débarrassant de la *mathesis* cartésienne, avec ses chaînes de raisons transparentes à l'esprit mais lointaines du monde physique, le second supplantant la *pura mens* de Descartes avec une physique expérimentale de l'esprit. Condillac porte à ses dernières conséquences l'esprit analytique du premier et l'empirisme du second en cherchant à les synthétiser dans un nouvel esprit systématique, modelé sur l'algèbre. L'analyse est l'instrument qui permet l'élucidation des vrais rapports entre les choses puisqu'il ne présuppose pas, comme les définitions synthétiques, ce qu'il s'agit de démontrer. Comme en psychologie, le problème consistait à déterminer l'origine sensible des idées, ainsi dans la géométrie et les sciences physiques il importe de produire des analyses minutieuses et impartiales de la matière dont sont faites nos idées. Sensation et réflexion constituent pour Condillac l'origine et la mise en forme du réseau d'idées qui composent l'esprit : « c'est proprement la réflexion qui distingue, compare, compose, décompose et analyse ; puisque ce ne sont là que différentes manières de conduire l'attention⁴³ ». La

42 Condillac, *La Langue des calculs*, I, 3, OP II, p. 427.

43 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, II, 9 IV, OP I, p. 493.

démarche de l'*Éthique* va en sens contraire, compliquant le simple et réduisant le concret à l'abstrait. Il en découle une simple logomachie. Les définitions sont ajustées aux thèses qu'elles doivent expliquer et n'offrent aucune définition génétique de leurs propres sujets.

Rompre l'enchaînement des axiomes et des définitions : voilà la tâche du philosophe, c'est-à-dire conduire l'intelligence humaine vers une idée de système plus respectueuse des limites de la connaissance. Le mot « système », conclut l'abbé, a un sens seulement si on le libère des abus de la « mauvaise métaphysique » :

Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières [...]. Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connaissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connaissances particulières, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connaissances⁴⁴.

L'abbé poursuit ainsi dans l'analyse du principe qui affirme l'antériorité de la substance par rapport à ses modes. Cette thèse est exposée dans la première proposition de la première partie de l'*Éthique* et dans sa démonstration, dont le *Traité des systèmes* nous donne un commentaire détaillé :

Ce qu'il appelle substance, soit qu'il y ait dans la nature quelque chose de semblable, ou non, est, selon la façon dont il le conçoit, antérieur de nature à ce qu'il appelle affections. Car il faut remarquer que cette proposition et sa démonstration ne peuvent être appliquées qu'aux mots substance et affections, puisque Spinoza n'a pas encore prouvé qu'il y ait nulle part des êtres auxquels les définitions de la substance et des modes puissent appartenir. Quand on s'est fait l'idée du sujet de la substance de la manière que j'ai indiquée, on réalise cette idée, toute vague qu'elle est, et aussitôt on conçoit ce sujet comme existant avant les modes qui viennent successivement s'y réunir⁴⁵.

Loin de démontrer l'adéquation entre être et pensée, Spinoza projette des catégories subjectives sur les choses :

44 Condillac, *Traité des systèmes*, 1, OP I, pp. 121-122.

45 *Ibid.*, 10, art. 3, OP I, p. 176.

Les signes des géomètres ont non seulement différentes significations, par rapport à l'entendement, mais encore par rapport aux choses [...]. Quoiqu'on n'ait aucune idée de ce qu'on nomme substance, on a imaginé le mot essence pour signifier ce qui constitue la substance [...] et enfin celui d'attribut pour signifier l'essence⁴⁶.

En commentant le rapport entre substance, essence et attribut, Condillac accuse le hollandais de ne pas avoir fourni de définition de ces termes, ce qui rend incompréhensible la proposition qui veut que le degré de réalité d'une chose soit relatif à la quantité de ses attributs : « Attribut signifie-t-il quelque chose de différent de la réalité ? En ce cas, que sera-t-il, et pourquoi y aurait-il d'autant plus d'attributs qu'il y aurait plus de réalité⁴⁷ ? »

En ce qui concerne le lien entre cause première et cause efficiente, subrepticement justifié pour Condillac par l'idée de « cause de soi », Spinoza insère les termes de la scolastique à l'intérieur d'une structure de définition pour laquelle il revendique la clarté et la distinction. Mais, de fait, le lexique spinozien repose sur une phraséologie latine, à laquelle l'abbé applique la méthode de la remontée à l'étymologie des termes et à leur origine matérielle : « On retrouvait dans les noms des idées qui échappaient aux sens, les noms même des idées sensibles d'où elles viennent [...]. La bonne métaphysique a commencé avant les langues [...] mais cette métaphysique était alors moins une science qu'un instinct⁴⁸. » De là découle l'exigence d'une enquête généalogique qui remonte à l'usage primitif des termes, démasquant la fausse prétention qui voudrait que les noms donnés aux choses correspondent à la structure objective de ces dernières plutôt qu'à nos besoins :

Un philosophe qui aurait été capable de s'exprimer d'après la nature des choses leur eût parlé sans pouvoir se faire entendre [...]. Ce qui arrive aux enfants qui apprennent les langues est arrivé aux hommes qui les ont faites. Ils n'ont pas dit, faisons une langue : ils ont senti le besoin d'un mot, et ils ont prononcé le plus propre à représenter la chose qu'ils voulaient faire connaître⁴⁹.

46 *Ibid.*, 10, art. 1, OP I, p. 172.

47 *Ibid.*

48 Condillac, *La Logique*, II, 4, OP II, p. 400.

49 Condillac, *Grammaire*, I, 2, OP I, pp. 432-433.

La théorie spinozienne de la connaissance est en revanche une construction formelle, artificielle et abusive, laquelle postule des principes qui ne sont pas en mesure d'expliquer quoi que ce soit. Prenons par exemple l'articulation célèbre entre la cause première et la série de causes finies :

Puisque tout être fini doit être déterminé par une cause finie (prop. 28), quelque effort que fasse Spinoza pour prouver que tout est déterminé par Dieu, il ne peut empêcher qu'il n'y ait selon son système deux ordres de choses tout à fait indépendantes : premièrement l'ordre de choses infinies qui suivent toutes de la nature absolue de Dieu, ou de quelqu'un de ses attributs modifiés d'une modification infinie ; en second lieu, l'ordre de choses finies qui suivent toutes les unes des autres, sans qu'on puisse remonter à une première cause infinie qui les ait déterminées à exister⁵⁰.

La critique condillacienne des notions abstraites fait écho à celle de Spinoza, bien que les deux philosophes en tirent des conclusions diamétralement opposées. En particulier dans les *Pensées métaphysiques* (1663), c'est-à-dire les considérations se trouvant en appendice au commentaire spinozien des deux premières parties des *Principes* de Descartes, Spinoza trace une distinction très claire entre « êtres de raison » et « êtres physiques et réels », et en déduit une critique de l'abstraction. Condillac partagera dans le fond la même approche nominaliste, mais la renverse contre la théorie de la connaissance de Spinoza.

Faits simples et langue bien construite

Un système vrai, prétend Condillac, imite la nature au lieu de lui imposer des modèles imaginaires, il fait des expériences pour vérifier ses propres principes, et se garde bien de transformer les lois en causes ou essences. Plus le principe est concret, plus le système sera riche et fécond. Après avoir écarté les systèmes basés sur les principes premiers et avoir partiellement justifié l'usage des hypothèses, dans la troisième section du *Traité des systèmes*, Condillac présente donc un troisième type de système dont les composantes « s'expliquent

⁵⁰ Condillac, *Traité des systèmes*, art. 11, OP I, p. 190.

les unes par les autres » et sont vérifiées par l'expérience. C'est pour ce motif qu'elles sont appelées « faits », c'est-à-dire des « principes documentés par l'expérience⁵¹ ».

•

L'abbé pose la *Règle II* des *Principes* de Newton comme fondement du discours analogique qui « juge du rapport qui doit être entre les effets par celui qui est entre les causes⁵² ». Faisant sienne la méthode newtonienne, Condillac se demande en effet quelles qualités doit posséder un principe-fait pour donner naissance à un système cohérent, ou à une « langue bien faite ». Le principe vrai est un fait auquel il est possible d'en enchaîner d'autres. Prenons par exemple le « fait » du mouvement et on en tirera le facteur de la vitesse sur la base des espaces traversés en une unité de temps⁵³. L'attraction, continue l'abbé, c'est « le nom d'une chose dont nous n'avons point d'idée » ; et pourtant, en tant que phénomène simple et aux effets observables, il peut être retourné utilement contre les hypothèses cartésiennes des tourbillons et de la matière subtile⁵⁴. Il existe des forces comme la gravité, dont les causes restent inconnues. Ceci n'empêche pas que leurs effets puissent être mesurés avec exactitude. Toute spéculation sur les « vraies » causes de la nature est bannie ; à celles-ci le philosophe anglais substitue le seul fait empiriquement observable de l'attraction universelle, et de ce dernier il tire les lois des corps dont notamment les notions de la mécanique, les idées de mouvement, force et masse⁵⁵.

Il est donc légitime de mettre en système lorsque l'opération concernée est en mesure de montrer « des faits pour principes » : éléments d'explication simples, confirmés par une quantité suffisante d'observations. « Les systèmes – poursuit Condillac – y suivent

51 *Ibid.*, 14, OP I, p. 206.

52 Condillac, *De l'Art de raisonner*, IV, 3, OP I, p. 683.

53 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 16, OP I, p. 210.

54 *Ibid.*, 12, OP I, pp. 200-201. Cf. aussi *De l'Art de raisonner*, OP I p. 680.

55 Cf. Newton, *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy*, I. B. Cohen, A. Whitman (éds.), Berkley, University of California Press, 1999.

les mêmes règles qu'en physique. Dans une machine composée, dans une montre, par exemple, il y a une progression de causes et d'effets [...] ou une progression de phénomènes qui s'expliquent par un premier⁵⁶. » Demeure le principe selon lequel « tout consiste en physique à expliquer des faits par des faits⁵⁷ ». La tâche de la philosophie naturelle est de remonter des effets aux causes, sans pour autant émettre de feintes hypothèses qui ne peuvent être vérifiées de façon empirique. Toute idée, pour pouvoir être comprise, doit s'intégrer à un ensemble de relations dans le cadre d'une méthode qui ne parte plus, comme l'avait revendiqué Fontenelle dans son *Éloge de Newton* (1727), « de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit, mais au contraire de ce qu'il voit pour en trouver la cause⁵⁸ ». Ceci dit, la connaissance scientifique n'est pas le simple prolongement de l'expérience perceptive, mais c'est aussi l'effort d'organiser les phénomènes en lois. Lois qui permettent, contrairement aux essences irréelles de la vieille métaphysique, la transcription visible et ordonnée des faits en série.

Par ailleurs, la mise en discussion du présupposé fondamental de la science cartésienne, c'est-à-dire l'idée que la démarche analytique puisse parvenir à des éléments simples ou vérités éternelles, garanties par l'évidence unique de l'intuition intellectuelle, dépend du type d'objectivité que la nouvelle science est en mesure de promettre. Une objectivité qui ne réduit pas l'expérience aux notions intuitives de l'esprit cartésien, mais qui au contraire l'insère dans un système de relations qui se perfectionne avec le nombre des expériences. En

56 Condillac, *Traité des systèmes*, 17, OP I, p. 213.

57 *Ibid.*, 16, OP I, p. 301.

58 Fontenelle, « Éloges », in *Œuvres*, 5 vols., Paris, 1825, II, pp. 191-192. D'Alembert écrira à son tour : « chez lui [Descartes] les choses les plus simples sont des idées innées, des principes généraux et des notions abstraites ». *Encyclopédie*, art. « Analytique », I, *op. cit.*, p. 403-404. Cf. aussi « Ordre », XI, p. 595. Voltaire a été suffisamment clair lorsqu'il déclare sa préférence pour Newton, dont l'influence est incontestable sur l'abbé pendant les années quarante et cinquante du XVIII^e siècle. Cf. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton, contenant la métaphysique, la théorie de la lumière et celle du monde* (Amsterdam, 1738). Voltaire souligne l'importance de la diffusion en France de la culture scientifique d'avant-garde, faisant les louanges de la traduction en français des *Principia* de Newton, à laquelle s'ajoute la traduction de l'*Opticks*. Cf. S. Hutton, « Between Newton and Leibniz : Emilie du Châtelet and Samuel Clarke », in R. Hagengruber (éd.), *Emilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2012, pp. 77-96.

ce sens, il n'existe pas d'art ou de science qui, pour Condillac, ne soient susceptibles d'une organisation systématique : de la physique, qui montre la concaténation des phénomènes de la nature, à la politique qui vise à la production d'effets déterminés sur le corps de la société. Condillac mettra à l'épreuve sa méthode de l'analyse dans les champs de l'anthropologie, de l'histoire et de l'enquête sur l'origine des langues. À partir de l'enquête sur la genèse des idées prend forme un « nouvel esprit systématique » qui est chargé d'accompagner le passage de l'analyse des opérations mentales de l'homme à l'analyse des savoirs.

Le cas étudié au chapitre 15 du *Traité des systèmes* est le rapport entre les systèmes et la politique. Le cas de la politique sert non seulement à tester la fécondité d'un système partant des faits ou des phénomènes complexes, mais également à identifier les obstacles qui en entravent la construction. Condillac distingue dans le *Traité* les principes-faits de la physique, de ceux de la politique : si des premiers on peut avoir un contrôle assez stable, les prévisions de la politique sont beaucoup plus incertaines⁵⁹. De plus, alors que les systèmes en physique insistent sur des champs spécifiques (par exemple les lois du mouvement), les systèmes politiques doivent rendre compte d'une morphologie plus complexe, répartie dans les divers champs d'action du gouvernement (« il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne ferait qu'un roman⁶⁰ »). Enfin, si les principes-faits de la physique peuvent être facilement écartés lorsque leur fonction euristique disparaît, la substitution d'un système politique à un autre est nettement plus problématique. « [Chacun gouvernement] – conclut Condillac – va à son insu, par habitude [...]. C'est ainsi qu'en général les nations s'aveuglent sur leurs vrais intérêts et se précipitent les unes sur les autres⁶¹. » En physique comme en politique il faut expliquer les faits et non pas les présupposer comme des éléments de preuve des théories. La « nécessité des systèmes » est mesurée à l'aune

59 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 15, OP I, pp. 207-208.

60 *Ibid.*, p. 209.

61 *Ibid.*, p. 210.

des « choses » et de leurs mutations. Les données de l'expérience peuvent et doivent être exprimées dans une langue parfaite, c'est-à-dire mathématique, mais en même temps concrète et naturelle. Les « essais » de grammaire, de logique et d'histoire constitueront la vérification de ce passage dans les divers champs de la vie et de l'action de l'homme.

Nous parvenons à ce point au paradoxe de la gnoséologie et de l'épistémologie condillacienne : est-il possible de distinguer entre fait et phénomène, ou entre la simple expérience de la donnée naturelle et de la donnée construite du langage de la science ? *La Logique*, partant de la prémisse que n'importe quelle méthode analytique est une langue, semble répondre par la négative à la question en annonçant le thème de la dernière réflexion de Condillac, là où il montre que les sciences sont des « langues bien faites ». Dans *La Logique*, Condillac articule ainsi le lexique du fait avec celui du phénomène : « par phénomènes on entend proprement les faits qui sont une suite des lois de la nature ; et ces lois sont elles-mêmes autant des faits⁶² ». L'enquête scientifique tire son origine du monde phénoménique, ou de « faits simples », pour reprendre l'expression de d'Alembert, et les ramène à un système⁶³.

Observation, analyse, expérience et calcul constituent ainsi les codes d'interprétation du phénomène en tant que fait ou produit d'une « rationalité systémique » qui rompt avec l'évidence intellectuelle des cartésiens, mais qui ne se réduit pas non plus au sens commun de l'expérience immédiate. Mais cela ne signifie-t-il pas qu'en dernier lieu il n'existe pas de « fait » qui ne soit, pour Condillac, un « fait construit », c'est-à-dire, exactement, d'après les termes utilisés par d'Alembert dans le *Discours préliminaire*, le résultat conjoint de l'observation et du calcul⁶⁴ ?

62 Condillac, *La Logique*, II, 9, OP II, p. 412.

63 Cf. d'Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. 205. Cf. également les articles de l'*Encyclopédie* « Physique » et « Expérimental », XII, VI, pp. 539-540, 298.

64 D'Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. 110. Condillac fait aussi l'éloge de la méthode de l'analyse, modelée sur les critères d'évidence des procédures mathématiques, mais en refuse la contrepartie dogmatique et apriorique. Dans l'introduction à l'*Essai*, l'analyse est présentée comme la contrepartie de la synthèse. Si la première est essentielle à la mise en évidence des

Dans la *Grammaire* et dans *La Logique*, le « langage naturel » se reflète en effet dans une « logique naturelle » que Condillac oppose au système statique ou artificiel des règles de l'art que l'on trouve dans la pensée classique. Se demandant dans la *Grammaire* d'où provient la capacité d'instaurer des rapports entre les idées, Condillac verra dans les mots, qui sont des « signes de vos idées », ce qui permet de décomposer les éléments de la représentation dans la langue. C'est pour ce motif que la grammaire est le complément naturel de la logique ou de la « décomposition de la pensée » : l'usage des signes est arrimé au contrôle de l'analyse, laquelle inscrit les impressions originelles dans la grille logique de leurs combinaisons. Les langues, conclura Condillac dans *La Logique*, sont « autant de méthodes analytiques » car, en effet, il n'existe pas d'analyse sans « usage des signes artificiels⁶⁵ ». L'analyse ne peut se faire qu'avec les signes ; aucun signe ne naît, si ce n'est pour traduire la sensation en une « langue bien construite⁶⁶ ».

composantes d'un problème, la seconde relie les éléments simples en une vision cohérente et intégrée.

- 65 Condillac, *Cours d'études*, II, *Grammaire*, I, 4, OP I, p. 437. Comme le soutient M. Dominicy (« Le programme scientifique de la grammaire générale », in S. Auroux (éd.), *Histoire des idées linguistiques*, II, Bruxelles, Mardaga, 1992, p. 433), à partir du *Cours d'études* (1775), *La Logique* (1780) et *La Langue des calculs* (1798-posthume), Condillac développe une linguistique bien structurée, dans laquelle l'examen « du détail grammatical s'allie à une réflexion de nature essentiellement sémiologique ». Cf. aussi U. Ricken, « Condillac. Sa philosophie sensualiste et sa grammaire », in Étienne Bonnot de Condillac, *Grammaire*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1986, pp. XVIII. Du reste, le statut du signe est problématique, comme le soulignent Martine Pécharman et Aliénor Bertrand (M. Pécharman, « Signification et langage dans l'Essai de Condillac », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1999, pp. 81-103 ; A. Bertrand, *Préface : L'origine du langage, entre nature et logique*, in Id. (éd.) *Condillac. L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002, pp. 7-19) : en quoi consiste le statut « linguistique » de l'« action » si ce langage, étant donc naturel comme le répète Condillac dans l'Essai, précède le système significatif des signes institutionnels ? Ensuite, qu'est-ce qui produit le passage du stade pré-réflexif ou pré-communicatif de l'homme au langage articulé ?
- 66 Condillac, *Traité des systèmes*, 18, OP I, p. 215. Cf. aussi, *La Logique*, II, 3, OP II, p. 398 ; *Cours d'études*, III, 26, OP II, p. 89 : « Raisonner, c'est comparer des idées, afin de passer des rapports qui sont connus, à la découverte de ceux qui ne le sont pas. Or comment saisir exactement ces rapports, si on ne détermine pas les idées avec précision ? Et comment déterminer les idées, si on ne les connaît pas parfaitement ? Il fallait donc remonter à leur origine, et en développer toute la génération ; il fallait soupçonner qu'elles sont l'ouvrage de l'expérience, reconnaître qu'elles avaient été mal faites pour la plupart, et oser former le projet de les refaire ».

Se profile ainsi l'idéal d'une langue analytique parfaite : « toute langue est une méthode analytique – conclura l'abbé dans la *Langue des calculs* – et toute méthode analytique est une langue⁶⁷ ». Enfin, dans la *Langue des calculs*, ce serait le fait même de compter sur ses doigts qui préluderait en effet à la nomination et qui fonderait l'origine naturelle du langage mathématique. C'est dans la *Langue des calculs* que Condillac va jusqu'à démontrer la naturalité du langage mathématique, et en particulier de l'algèbre, en fondant le statut de cette dernière sur la base de l'action qui consiste à compter sur les mains. Dans ce cadre aussi, l'idée de « nature » est première : « c'est de la nature qu'il faut apprendre la vraie logique⁶⁸ », et pour cette raison l'algèbre est la vraie langue naturelle. Le concept de chiffre est en effet non seulement utile à l'homme, comme l'abbé le remarque déjà dans l'*Essai*, mais il constitue aussi le modèle naturel de l'analyse qui permet de subdiviser les choses en classes⁶⁹. Chez les peuples primitifs, encore disciples de la nature, déclare l'abbé, les mots étaient formés comme des chiffres conformément au mécanisme analogique qui transformait les chiffres en signes, les signes étant pour Condillac les reflets automatiques de l'expérience. Et ainsi, si chaque mot pouvait être parfaitement analysable comme les relations contenues dans les chiffres qui forment les nombres, toutes les propositions du langage seraient analytiques de la même façon que le langage mathématique. Au contraire, déclare-t-il, « nos langues modernes, qui ne sont que des restes défigurés de plusieurs langues mortes, n'ont pas toujours conservé dans la manière d'énoncer les nombres un langage analogue à la numération par les doigts. Voilà pourquoi elles ne nous font pas voir comment le calcul a commencé ». Et il continue : « la langue de calculs est celle où l'analogie se montre davantage. C'est à cela qu'elle doit sa richesse, je veux dire, toutes ses expressions, toutes ses méthodes, toutes ses découvertes [...]. Ce sont nos langues mal faites qui nous

67 Condillac, *La Langue des calculs*, OP II, p. 419.

68 Condillac, *La Logique*, II, 9, OP II, p. 413.

69 Cf. Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, I, V, OP I, pp. 48-53.

empêchent de l'apercevoir et qui, par cette raison, rendent les calculs plus difficiles⁷⁰ ».

Par ailleurs, si la genèse des idées complexes suppose l'utilisation de signes institutionnels, le système sémiotique – se cristallisant dans la langue – n'est jamais inné. De la même façon qu'il n'existe pas de « natures simples » données *a priori* dans l'intuition, les phénomènes ou les « faits » ne peuvent jamais être isolés parce que ces derniers ne sont pas des évidences mais le résultat d'opérations complexes de décomposition, composition et vérification expérimentale. La pensée se développe dans la trame du langage et fait du signe une algèbre ou une logique spontanée de l'esprit. L'enquête sur l'origine de la connaissance en avait exprimé dans l'*Essai* le noyau métaphysique.

Cependant, les mêmes difficultés se répètent. Il faut en fait déterminer de quelle façon l'abstraction et sa présumée base naturelle ou, encore, faits et calculs, nature et artifice, peuvent se refléter les uns sur les autres. Si d'un côté nous sommes contraints de formuler des conjectures qui rendent compte de nos découvertes, de l'autre ce sont les « faits » qui indiquent « les expériences à faire ». Mais au fond, la nature reste aux yeux de l'abbé un mystère inintelligible ; la machine du corps humain n'en est pas moins compliquée et l'évidence scientifique « ne vient souvent qu'après le tâtonnement⁷¹ ». Condillac avait déjà affirmé, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, que les notions abstraites – ou « archétypes » – grâce auxquelles nous ordonnons les lois civiles et morales, sont nécessaires pour fixer le lien entre les idées. L'esprit n'est pas capable de recueillir toutes les modifications sur lesquelles s'exerce l'activité réfléchissante. L'*Art de penser* reviendra sur ce thème en affirmant que seul Dieu serait en mesure d'en apercevoir la parfaite identité entre les termes. Seul Dieu n'a pas besoin d'idées générales, là où le philosophe énumère les données face à une nature qui reste insaisissable à un regard unique⁷². Pour cette raison, la

70 Condillac, *La Langue des calculs*, I, 2, OP II, p. 427.

71 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 198.

72 Cf. Condillac, *L'Art de penser*, I, 10, OP I, pp. 748-749.

prétendue analogie de structure entre phénomènes observables et phénomènes invisibles, largement employée chez les cartésiens, reste maximalement incertaine⁷³.

Pour récapituler, dans l'*Essai*, Condillac distingue entre les opérations de l'âme qui présentent un caractère de passivité (perception et attention) et celles mises en œuvre par l'utilisation de signes arbitraires (mémoire et réflexion). Comment passer toutefois de l'analyse des idées au système des connaissances ? C'est à partir du *Traité des systèmes* que l'abbé recherche le point de jonction entre analyse et système des connaissances. La tension entre nature et artifice se déplace du versant gnoséologique de l'*Essai* (centré sur le rapport entre sensation et signe) vers son versant proprement épistémologique, centré sur la notion de « fait ». Le philosophe, « pilote » du nouvel esprit scientifique, doit non seulement étudier les « naufrages » de ses prédécesseurs, mais aussi extraire de l'alliance entre métaphysique (théorie de la connaissance) et méthode une nouvelle idée de système. L'univers des découvertes dans les champs de la science et de la psychologie s'est constitué en l'absence d'une philosophie capable de leur offrir une pleine légitimation théorique. Ce défi, les mathématiciens ne l'ont pas relevé, ces derniers, aux yeux de Condillac, n'ayant pas fait de l'analyse une méthode extensible à tout le savoir, alors qu'elle a été méconnue par les philosophes, qui ne l'ont pas appliquée à l'enquête sur l'origine de nos idées⁷⁴. Ses instruments (décomposition et calcul) sont extraits de la méthode algébrique. Il faut commencer par distinguer entre bons systèmes et mauvais systèmes. Les premiers découlent d'un principe unique, simple et dont l'origine est parfaitement connaissable. Les seconds sont le fruit d'idées mal définies et exprimées en termes abstraits.

⁷³ *Ibid.*, p. 195.

⁷⁴ Cf. Condillac, *La Langue des calculs*, I, 4, OP II, p. 429 : « Voilà pourquoi je m'arrête longtemps sur des questions que les calculateurs n'ont jamais imaginé de traiter, parce que ces questions sont de la métaphysique, et que les calculateurs ne sont pas métaphysiciens. Ils ne savent pas que l'algèbre n'est qu'une langue ; que cette langue n'a point encore de grammaire, et que la métaphysique peut seule lui en donner une ».

Le problème est que si les philosophes confondent l'imagination avec les faits et prennent leurs propres chimères pour des évidences de la raison, Condillac lui-même oscille entre la recherche d'un ordre qui traverse le plus grand nombre possible d'expériences et l'impossibilité d'intégrer toutes les données. Dans ce contexte émerge l'approche logique qui sous-tend l'enquête empiriste de l'abbé : le problème consiste à ramener à un système les progrès du langage humain, relativement aux conditions d'émergence naturelle de celui-ci. C'est l'usage des signes qui permet la transformation des sensations en idées jusqu'à la différenciation des arts et la constitution des idées abstraites. Dans les ouvrages postérieurs au *Traité des systèmes*, du *Traité des animaux* à l'*Art de raisonner* jusqu'à l'*Histoire ancienne* et l'*Histoire moderne*, l'abbé reviendra sur le statut des faits et leur rapport aux théories. La question est essentielle puisqu'elle concourt à l'attaque des systèmes axiomatiques.

Qu'il existe toutefois une connexion entre les deux plans de la sensation naturelle et du système logique, c'est une thèse à démontrer : comment unir la *pars destruens* de la décomposition analytique à la *pars construens* ou systémique d'une « langue parfaite » de la pensée ? C'est l'expérience qui doit juger du bien-fondé des théories ; dans le cas contraire, les théories se révéleront moins intelligibles que les phénomènes qu'elles doivent expliquer, donnant lieu à des généralisations arbitraires. Par ailleurs, les vraies causes de la nature sont par ailleurs inaccessibles à l'homme, et ces causes ne seront jamais susceptibles de mesures exactes⁷⁵.

De l'enquête sur l'origine empirique des connaissances de l'*Essai* à la prétendue fondation naturelle du langage algébrique dans *La Langue des calculs*, le problème demeure presque identique : une fois l'idée de « nature » posée, à la fois comme toile de fond et instrument de l'enquête critique, il s'agit de souder une psychologie empiriste aux exigences du système philosophique. En son centre, la question de la légitimité d'une science et d'un progrès pleinement humains, face au fondement toujours sensible des idées et à l'impossibilité de refléter, dans une seule équation, l'univers entier

75 *Ibid.*, pp. 199-204.

des « faits ». Voyons alors comment l'esprit logique de Condillac se mesure au système spinozien de la totalité.

Mos geometricus et Langue de calculs

Condillac et Spinoza avancent une réflexion analogue sur les limites de la connaissance abstraite. Comment se présente le statut des idées abstraites, ou ce que Spinoza appelle « êtres de raison » ? Spinoza part du présupposé qu'un principe est abstrait s'il se révèle incapable d'expliquer la nature ou l'essence de quelque chose. Condillac n'aurait eu aucun mal à partager la condamnation spinozienne de la mauvaise abstraction. Les notions abstraites n'ont pas d'équivalent objectif dans la réalité. Selon les termes de l'abbé : « les notions abstraites ne sont que des idées formées de ce qu'il y a de commun entre plusieurs idées particulières⁷⁶ ». La proximité des deux philosophes s'interrompt toutefois une fois arrivée sur le versant constructif de la critique. La nature concrète, ou le particulier vers lequel tend l'abbé, n'a rien à voir avec la détermination essentielle des choses invoquée par Spinoza. Pour Condillac, il n'est pas possible de parvenir à la réalité concrète en passant à travers leurs causes ou essences, à moins qu'on ne puisse démontrer que les termes « cause » et « essence » soient quelque chose de plus que de simples mots.

•

Les « êtres de raison », déclare Spinoza dans les *Pensées métaphysiques*, ou les entités abstraites, parmi lesquelles les notions des mathématiques, expliquent l'opposition, l'ordre, l'accord et la divergence entre les choses. C'est pour cette raison, poursuit-il, qu'elles sont extrêmement utiles à la science. Le problème, comme il l'avait déjà établi dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, est que lorsque l'on conçoit quelque chose d'abstrait, comme le

76 Condillac, *Traité des systèmes*, 1, OP I, p. 122. La critique de la pensée est reprise dans l'*Éthique*, dans le scolie de la proposition 40 de la deuxième partie, où le philosophe s'attaque aux universels de la scolastique (« être », « chose », « homme »).

sont tous les universaux, l'esprit comprend toujours au-delà des objets particuliers correspondant⁷⁷. Condillac s'exprime dans les mêmes termes. Comme « les êtres de raison » spinoziens, ces notions sont toutefois utiles aux fins de classification propres à la science : « c'est par une classe générale que je dois commencer – déclare l'abbé – quand je veux me représenter rapidement une multitude de choses⁷⁸ ». Observons la proximité de ce passage tiré de la *Logique* avec la critique adressée par Spinoza aux termes abstraits dans la deuxième partie de l'*Éthique* :

Il n'y a point d'homme en général. Cette idée partielle n'a point de réalité hors de nous [...]. Elle n'a une réalité dans notre esprit que parce que nous la considérons comme séparée de chaque idée individuelle ; et par cette raison nous la nommons abstraite [...]. Quand par exemple, je pense à homme, je ne puis ne considérer dans ce mot qu'une dénomination commune⁷⁹. C'est de semblables causes que sont nées les notions qu'on appelle Universelles, comme l'homme, le cheval, le chien, etc. à savoir, parce que dans le corps humain se forment tellement d'images à la fois, par ex. d'hommes, qu'elles dépassent la force d'imaginer⁸⁰.

Les divergences regardent le concept de raison, que Condillac ramène à celui de sensation, alors que Spinoza, dans l'*Éthique*, le renvoie au statut complexe de la connaissance du deuxième genre composé des « notions communes ». Que sont les notions communes ? Et de quelles façons se distinguent-elles des notions abstraites ou êtres de raison ? Dans l'*Éthique*, Spinoza affirme que l'esprit connaît de façon adéquate s'il n'est pas guidé « par la rencontre fortuite des choses – mais – toutes les fois qu'il est disposé de l'intérieur », voyant en quoi ces « choses se conviennent, diffèrent ou s'opposent⁸¹ ». Cela est rendu possible grâce aux idées des propriétés communes. Alors que le premier genre de la connaissance

77 Cf. Spinoza, TIE, § 102, G. II, p. 37 ; CM, I, 1, G. I, pp. 233-237 ; KV, 2, 16, G. I, pp. 80-84. En ce qui concerne le statut théorique des *entia rationis*, voir F. Suárez, *Disputationes metaphysicæ* (1597), d. 54, Hildesheim, Olms, 1998, pp. 1015-1041.

78 Condillac, *Traité des systèmes*, 1, OP I, p. 124. Cf. P. Macherey, J. Lagrée, *Condillac et Spinoza*, op. cit., pp. 241-253.

79 Condillac, *La Logique*, II, 4, OP II, p. 401.

80 Spinoza, E, prop. 40, schol. 1, G. II, p. 121 ; P., p. 167.

81 Spinoza, E, II, prop. 29, schol., G. II, p. 114, P., p. 153.

dérive de l'expérience sensible et se compose d'images ou signes, le deuxième consiste en l'idée de ce qui est commun à tous les corps, c'est-à-dire les « modes infinis » – mouvement et repos –, exprimés dans l'attribut de l'extension et reflétés par l'esprit sous la forme d'idées adéquates ou de « notions communes ». Le troisième saisit enfin l'essence des choses singulières en les déduisant directement de l'essence éternelle des attributs infinis de la substance.

Évidemment, le contexte métaphysique de l'*Éthique* est profondément différent du cadre épistémologique des premières enquêtes spinoziennes. L'analyse des égalités et différences entre les choses est rendue possible par les notions communes : ces dernières, ajoute Spinoza, doivent être distinguées à la fois des « universaux » et des « êtres de raison ». Les notions communes, par rapport aux êtres abstraits ou de raison, sont le reflet logique de la structure objective de la réalité physique. L'applicabilité universelle des lois (causalité, intelligibilité) et des notions communes ne doit donc pas être confondue avec les notions universelles qui n'ont aucune adhérence avec le plan concret de la nature. Ce à quoi les notions communes se réfèrent n'est jamais une notion abstraite de l'imagination mais le *continuum* réel de la substance. La notion « abstraite » de « quantité », poursuit Spinoza dans les lettres⁸², c'est celle dont se sert la science physique pour résoudre les compositions réelles des corps dans le domaine symbolique de la géométrie ; en revanche, les notions communes ne sont ni des « classes » par le biais desquelles répartir les modes de la substance en entités discrètes, ni des notions universelles, tirées par abstraction des choses sensibles. Dans le cadre de l'*Éthique*, les notions communes ont la fonction de construire une science générale des corps, identifier les propriétés fondamentales de la matière et formuler une physique générale.

Quel est toutefois le rapport entre les deux premières formes de connaissance – imagination et raison – et la connaissance intuitive ou intellectuelle ? Peut-on affirmer que comparer et analyser la composition des modes équivaut à pénétrer l'essence des choses

82 Spinoza à Meyer, Ep. 12, G. IV, pp. 56-57. Cf. aussi E, I, prop. 15, schol., G. II, p. 59 ; E, I, def. 4, G. II, p. 45 ; II, prop. 40, schol. 1, G. II, p. 121.

singulières ? Les *Pensées*, dans le sillage du lexique scolastico-cartésien, avaient approfondi le fossé entre « êtres réels » et « êtres de raison ». Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza rappelle l'exigence de distinguer avec le plus grand soin le caractère inadéquat des deux premières formes de perception – sens et imagination – et le caractère partiellement adéquat seulement de la troisième, eu égard à la compréhension intuitive des essences⁸³. Étant donné que les perceptions de troisième genre du *Traité* sont comparables à la connaissance rationnelle ou de deuxième genre dans l'*Éthique* – toutes deux sont relatives à la solution de problèmes scientifiques –, reste à savoir si la connaissance adéquate du deuxième genre de l'*Éthique* est une connaissance d'essences ou bien de relations entre les choses.

Dans l'*Éthique*, la *mens* en effet connaît de façon incorrecte lorsqu'elle saisit la nature selon la succession « fortuite » des événements mais de façon adéquate en revanche si elle établit des concordances, des différences et des oppositions. C'est là la tâche de la connaissance rationnelle dans l'*Éthique*, à laquelle le *Traité* avait lui aussi fait référence en énumérant la compréhension des rapports entre les choses parmi les *desiderata* de la connaissance parfaite⁸⁴. Si cette dernière pénètre en effet de façon adéquate dans la structure ontologique de la réalité, Spinoza précise que la connaissance du deuxième genre examine les concordances, les différences et les oppositions entre les choses. En cela consiste son efficacité, mais aussi son caractère partiel : la raison est une vision « sous une certaine espèce d'éternité⁸⁵ ». Une « certaine espèce d'éternité », dit-il, puisque la raison n'exprime aucune « essence ».

Les historiographes se sont longtemps divisés sur le statut des notions communes dans l'*Éthique*. Dans son commentaire classique à l'*Ethica*, Harry Austryn Wolfson distingue entre deux façons de considérer l'esprit humain : en tant qu'expression d'idées des causes ou notions communes des choses ou en tant que partie constitutive

83 Cf. Spinoza, TIE, § 108, G. II, p. 39.

84 Spinoza, TIE, § 25, G. II, p. 12 : « *Ut inde rerum differentias convenientias et oppugnantias recte colligamus* ».

85 Spinoza, E, II, prop. 44, cor. II, G. II, p. 399.

et directe de l'entendement divin⁸⁶. Plus récemment, Theo Verbeek a observé que, dans l'*Éthique*, Spinoza n'arrive pas à démontrer le lien entre le plan de la connaissance rationnelle du monde physique (*to know*), ouvert par les notions communes, et le niveau plus élevé de sa compréhension intellectuelle (*to understand*⁸⁷). C'est un fait que les causes hypothétiques ou la perception des propriétés générales des choses, jugées abstraites dans le *Traité*, acquièrent dans l'*Éthique* une nouvelle fondation. Tous les corps convergent dans certaines choses⁸⁸. Qu'y a-t-il de commun dans tous les corps ? Le rapport entre mouvement et repos qui sont à leur tour des modes infinis de l'attribut de l'extension dont l'esprit calcule le rapport pour reconstruire la structure du *continuum* matériel. Les relations entre les corps, ainsi qu'entre les parties qui composent un corps simple, sont donc connues rationnellement par le biais des rapports de mouvement et repos que l'esprit fixe dans l'idée d'extension. Dans cette perspective, les notions communes sont les fondements de notre raison (*fundamenta ratiocinii nostri*⁸⁹), partagés par tous les esprits qui réfléchissent sur les propriétés des corps : les choses qui sont communes à tous les corps et qui se « trouvent de façon égale dans la partie et dans le tout » ne peuvent être conçues que de façon adéquate⁹⁰. L'esprit étant l'idée d'un corps existant en acte, il ne pourra pas ne pas contenir les idées de ces propriétés⁹¹. De l'attribut de l'extension, il est possible de

86 Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 2, *op. cit.*, pp. 162-163.

87 Cf. T. Verbeek, « Imagination and Reason in Spinoza », in S. Heinämaa, M. Reuter (éds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from the Late Scholasticism to Contemporary Thought*, « Studies in the History of Philosophy of Mind », vol. 8, Springer, 2009, p. 95 : « *The way Spinoza deduces reason in the Ethics is not very satisfactory. This may be an effect of the way the Ethics is organized. Whereas the road ("method") suggested in the Treatise on the Improvement of the Intellect is to use the idea of God as the "norm" of truth and falsehood, which in turn would allow the deduction of "common notions" as "all things happen in a uniform way", the author of the Ethics cannot but see the notion of truth and reason as part of a psychological and genetic theory of mind. This leads him not only to blur the distinction between imagination and intellect, but also to presuppose, rather than explain, that from passive the mind can become active* ».

88 Cf. Spinoza, E, II, prop. 38, cor., G. II, p. 118. Cf. anche PPC, præf., G. I, p. 127 ; E, I, prop. 8, schol. 2, G. II, p. 50.

89 Spinoza, E, II, prop. 40, schol. 1, 2, G. II, p. 120.

90 Cf. Spinoza, E, II, prop. 48, G. II, p. 129.

91 Cf. Spinoza, E, II, prop. 38, G. II, p. 118.

déduire l'analyse des identités et des différences entre les choses en les identifiant dans le système physique plus général.

Ce n'est que dans le troisième genre de la connaissance que l'intuition de la réalité singulière correspond à celle de l'infinie puissance de la substance. Et dans cette perspective, la persévérance dans l'existence des choses finies se révèle éternelle. Dans la proposition 37 de la deuxième partie, Spinoza reprend certaines considérations de fond des *Pensées* en affirmant que les rapports établis par ce qui est commun à tous les corps et qui est aussi dans la partie et dans le tout ne constituent l'essence d'aucune chose simple⁹². *Ex parte Dei*, c'est-à-dire du point de vue de l'entendement, les modes de la substance infinie ne peuvent pas être analysés et confrontés – en bref, séparés de la substance elle-même – comme s'ils étaient des « êtres de raison ». Les conclusions de ce raisonnement se trouvent dans la proposition 15 de la première partie, ainsi que dans une lettre importante de 1663 à Lodewijk Meyer, l'un des correspondants les plus assidus du philosophe⁹³. Si en effet on peut lire l'univers physique à travers la notion de quantité qu'utilisent généralement les scientifiques afin de ramener les êtres à des « classes » et les imaginer facilement, on finira par avoir de Dieu même une idée imaginative.

Condillac résout le problème du passage de l'universel au particulier en réduisant l'idée à la sensation. « Chacun peut connaître, par sa propre expérience – affirme-t-il – que les idées sont plus faciles, à proportion qu'elles sont moins abstraites et qu'elles se rapprochent davantage des sens⁹⁴. » Pour Spinoza, la seule connaissance qui ne soit pas abstraite, c'est-à-dire supérieure à la fois au plan de l'imagination et à celui de la raison discursive, est la connaissance intellectuelle qui saisit la genèse des réalités singulières à partir de leur « essence ». Mais le passage de l'imagination à l'entendement

92 Cf. Spinoza, E, II, prop. 37, G. II, p. 118.

93 Cf. Spinoza à Meyer, Ep., 12, G. IV, p. 57 : « *Quare non mirum est, quod omnes, qui similibus notionibus, et quidem præterea male intellectis, progressum Naturæ intelligere conati sunt, adeo mirifice se intricarint, ut tandem se extricare nequiverint, nisi omnia perrumpendo, et absurda etiam absurdissima admittendo* ».

94 Condillac, *Traité des systèmes*, 2, OP I, p. 124.

apparaît problématique : même si l'on admet que la raison sert de pont entre les deux, comme généralement le revendiquent les commentateurs⁹⁵, elle n'exprime aucune essence singulière. En d'autres termes, la notion du commun se situe dans une zone de frontière : ni perception sensible, ni être purement abstrait, comme le sont les êtres logiques et les universaux de la scolastique, il ne rend même pas compte des essences des choses singulières. En revanche, l'entendement, ou la connaissance, qui dépend du seul esprit (*ad solam mentem refertur*), constitue la plus grande « pulsion » de l'esprit. Elle consiste dans le désir de connaître en utilisant le troisième genre (*cupiditas cognoscendi*⁹⁶).

Condillac accuse ce type de connaissance intellectuelle d'offrir des explications génétiques seulement d'apparence : les essences spinoziennes sont pour l'abbé des abstractions, ou ce que le philosophe d'Amsterdam aurait défini comme des êtres de l'imagination, c'est-à-dire des propositions non démontrées. Pour ce motif, le style géométrique se fonde sur des argumentations vides. Spinoza aurait renvoyé les accusations à l'expéditeur : la sensation, c'est-à-dire l'élément que l'abbé pose à la base de la connaissance, n'est qu'une donnée obscure et confuse, son origine étant une affection corporelle. Si la vraie connaissance provient de la définition de causes ou essences, l'enquête de Condillac sur la genèse des idées se révèle complètement inefficace : la sensation est toujours l'effet des déterminations corporelles qui opèrent sur le corps ; pour cette raison, à la différence des idées de l'intellect, elle ne pourra jamais être norme d'elle-même.

Si donc Condillac répond au problème de l'abstraction en ramenant l'idée à son origine sensible, la question est renversée en ce qui concerne Spinoza. Tout d'abord, seules les idées vraies sont « normes » d'elles-mêmes, ce qui invalide l'enquête condillacienne sur l'origine des idées : la recherche des critères (*criterium*) qui

95 Voir le classique M. Gueroult, *Spinoza II. L'âme*, Hildesheim, New York, Olms, 1974, pp. 472-473, qui défend la continuité entre déduction et intuition : « La science n'est pas alors dite intuitive uniquement parce qu'elle est la vision de la chose elle-même, mais aussi parce que la cause par laquelle la chose est conçue est sa cause immédiate, si bien que vision de la cause de la chose et vision de la chose sont ramassées dans une seule et même vision ».

96 Cf. Spinoza, E, V, prop. 5-6, G. II, p. 284 ; V, prop. 28, G. II, p. 297.

garantissent le statut de vérité des idées conduirait à une inacceptable régression à l'infini. Une fois en possession d'une idée vraie, établit Spinoza, le problème de la vérification de la vérité ne se pose même plus. « Concevoir » une chose selon son essence équivaut *ipso facto* à en être conscient : « personne ne peut savoir ce qu'est la suprême certitude en dehors de qui possède une idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose⁹⁷ ». Une idée vraie ou adéquate constitue la *forme* de la connaissance parfaite, qui dérive de la « puissance autonome » de l'entendement et s'exprime dans l'essence de son propre idéat⁹⁸. Cette correspondance ne se fonde toutefois pas, dans le *Tractatus*, sur l'unité de la substance infinie (Spinoza n'a pas encore élaboré l'unité *in Deo* de l'ordre des choses et de l'ordre des idées), mais au contraire dépend de la pensée même qui reproduit *objectivement* la nature sur la base de l'idée de l'*ens perfectissimum*⁹⁹. Ceci signifie, en second lieu, que les idées ne sont ni des images, ni des sensations ; si les images, comme dans le cas de la prophétie, ont besoin de signes ou d'éléments de preuve pour être vérifiées, les idées sont la norme même de la vérité.

Tant Spinoza que Condillac fondent leur réflexion sur le problème de l'abstraction en vue du retour à la réalité concrète et singulière. Pour tous les deux, il faudrait substituer aux définitions faites de mots creux une pensée sans abstraction : idées claires et distinctes, selon Spinoza, que l'intellect exprime dans les démonstrations, autrement dit, les « yeux » de l'esprit ; une langue des calculs, répondra Condillac, résultat d'une sensation traduite dans le système des

97 Spinoza, TIE, §§ 33-34, G. II, p. 15. V. Viljanen (*Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011), a lu récemment dans cette perspective la physique spinozienne à travers le prisme d'un « essentialisme dynamique » qui renvoie à la théorie de la définition élaborée par Spinoza dès ses premières enquêtes sur la théorie de la connaissance.

98 Cf. Spinoza, TIE, § 36, G. II, p. 15 ; §§ 41-44, G. II, pp. 16-17.

99 Cf. Spinoza, TIE, §§ 91-95, G. II, pp. 33-34. On pourra alors dire avec F. Mignini (*Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge*, in G. Lloyd [éd.], *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, 2004, p. 312), que dans le TIE « *the idea is corresponding to the object because it is intrinsically adequate, that is, clear and distinct ; not that it is intrinsically adequate (or self-evident) because it expresses a structural correspondence with the object, as is affirmed in the KV and the E. The correspondence is implied only by the certainty of the idea* ».

signes. Il faudrait cependant se demander à ce stade ce qui distingue le principe condillacien de la sensation du principe spinozien de l'idée vraie. Quant à leur statut, tous deux semblent en effet réduire la dynamique de la pensée à un système d'identité. Selon Spinoza, du point de vue de Condillac, cette identité est renfermée dans l'attribut divin de la pensée ; dans la théorie de la connaissance de l'abbé, cette identité est l'identité du sensible, la sensation étant début et fin de la connaissance. On touche ici le versant constructif, mais aussi le plus problématique de la critique condillacienne.

Condillac refuse nettement le type d'adéquation entre ordre des idées et ordre des choses sur lequel Spinoza fonde l'idée de « cause de soi-même ». Les choses perçues ne sont pas celles qui sont données de nature : pour Condillac, il ne subsiste aucune garantie que les schémas de perception et d'organisation de la réalité, desquels nous dérivons les rapports de cause à effet, correspondent à la structure de la réalité. Ni cause ni essence, peu importe si elles sont appliquées à la définition d'entités géométriques ou à la substance infinie, n'expliquent, selon l'abbé, la genèse de la moindre chose, ces dernières étant des notions purement abstraites. Dans *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines*, l'abbé avait remarqué que nous ne percevons pas les objets externes mais seulement nos idées que l'expérience suggère être compatibles à la structure des choses : « soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux ; soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons¹⁰⁰ ». La bonne métaphysique, ou science parfaite, ne correspond donc en rien au modèle antique de la science qui déduit les effets des causes ; c'est le même modèle que Spinoza avait élaboré dans *l'Éthique*. Le problème, insiste l'abbé, est que seuls les individus concrets et singuliers existent, alors que classes et relations sont des façons de concevoir les choses, limitées à l'usage de nos expériences et en accord à nos besoins. Plus on s'éloigne de la perception des choses singulières en classifiant,

100 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, OP I, p. 5.

en généralisant, en abstrayant, plus le lien entre idées et choses devient faible.

De là, les conclusions nominalistes du raisonnement condillacien : les erreurs de système dérivent d'une fausse métaphysique des idées. Les systèmes philosophiques, *in primis* la logique du système de Spinoza, ont prétendu saisir la structure interne de la réalité singulière en partant d'une fausse conception de l'évidence ; mais les idées claires et distinctes des cartésiens ne sont que des catégories réifiées dont il est impossible de retrouver l'origine sensible. La méthode synthétique spinozienne sera donc remplacée par la voie empirique ouverte par Locke vers la connaissance. N'importe quel système abstrait part dans tous les cas de la fausse prémisse que la connaissance des choses particulières puisse dériver d'idées générales. Le seul système universellement valable est celui qui se fonde sur des faits empiriquement observables. L'abbé en recommande l'usage le plus large possible, de la théorie de la connaissance à la physique, de la politique aux arts, ainsi que dans toutes les autres disciplines¹⁰¹.

Nous aurons ainsi un double effet : d'un côté, pour Condillac, une explication scientifique est systématique seulement si elle s'adapte non pas à des occurrences singulières mais à des classes de phénomènes ; de l'autre, aucune idée claire et distincte ne peut naître de suppositions non vérifiées par l'expérience. Dans ce sens, les hypothèses sont pour Condillac des principes directeurs vers de nouvelles observations et expériences¹⁰². Le but de la loi est d'expliquer une série de phénomènes en accord avec l'usage pratique de notre raison ; si l'intelligibilité de la nature devait se révéler partielle, l'important serait qu'elle soit compatible avec nos besoins¹⁰³. Les confusions de l'ontologie spinozienne dérivent en revanche des confusions du langage, lequel mêle être et pensée en produisant

101 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 2, OP I, p. 125.

102 Condillac, *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 201.

103 L'exemple en est l'idée appropriée, c'est-à-dire non abstraite ou métaphysique de système, que Condillac applique à la politique, au chapitre XV du *Traité des systèmes*. La politique est une machine, soutient l'abbé, où force et harmonie doivent travailler de concert ; le législateur en étudie les phénomènes sur le plan de l'observation empirique et en extrait les lois. Cf. *Traité des systèmes*, 15, OP I, pp. 207-210.

toutes les antinomies du système : d'un côté l'idée de cause conçue *in se* et *per se*, comme le veut le deuxième axiome de la première partie de l'*Éthique*, de l'autre ses modes singuliers. La causalité interne de la « substance infinie » est un axiome dont le lien avec la causalité efficiente des modes finis n'est pas expliqué. Leur point de connexion est pour Condillac un essentialisme abstrait.

Et pourtant Condillac ne renonce pas à une interaction réciproque entre modèles mentaux, langage et monde extérieur. Dans la première page de l'introduction à l'*Essai* déjà, il avait affirmé que « quelles que soient nos connaissances, si nous voulons remonter à leur origine, nous arriverons enfin à une première pensée simple, qui a été l'objet d'une deuxième et ainsi de suite. C'est cet ordre de pensée qu'il faut développer, si nous voulons connaître les idées que nous avons des choses¹⁰⁴ ». Dans *La Langue des calculs*, il ajoutera que cet ordre équivaut à un calcul, c'est-à-dire à une opération qui est non seulement simple, mais qui est aussi la plus naturelle.

C'est à ce point qu'émergent des difficultés. Tout d'abord, l'idée condillacienne de nature est très compliquée à établir puisqu'elle se situe entre la dimension sensible de la connaissance et son articulation avec le langage ; deuxièmement, la thèse de la naturalité du langage algébrique se révélera très problématique. Selon la *Logique* :

L'algèbre est en effet une méthode analytique : mais elle n'en est pas moins une langue, si toutes les langues sont elles-mêmes des méthodes analytiques [...]. Mais l'algèbre est une preuve bien frappante que les progrès des sciences dépendent uniquement des progrès des langues [...]; car dans l'art de raisonner, comme dans l'art de calculer, tout est réduit à des compositions et à des décompositions¹⁰⁵.

104 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction*, OP I, p. 5.

105 Condillac, *La Logique*, II, 7, OP II, p. 409. Sous cet aspect, les mathématiques sont sans aucun doute pour Condillac la science la plus simple ; les sciences physico-mathématiques appliquent le calcul à l'expérience, analysant les propriétés communes des corps ; la physique expérimentale est enfin plus complexe par rapport à l'analyse. Quel que soit l'angle d'observation, reste la prétention de remonter au fondement naturel de la langue mathématique. Cf. *La Logique*, II, 8, OP II, pp. 410-411.

Le rapport entre la décomposition analytique de la pensée et la mise en série des données est un rapport circulaire. Dans l'*Essai*, l'abbé avait déjà démontré que dans les processus psychiques, l'unité minimale de la sensation n'évolue pas, mais au contraire se transforme dans les degrés les plus complexes de la connaissance¹⁰⁶. Dans *L'Art de penser*, il poursuit :

Si nous pouvions dans toutes les sciences suivre également la génération des idées, et saisir partout le vrai système des choses, nous verrions d'une vérité naître toutes les autres, et nous trouverions l'expression abrégée de tout ce que nous saurions dans cette proposition identique, *le même est le même* [en italique dans le texte]¹⁰⁷.

Cependant seul un esprit infini, conclut l'abbé, serait en mesure d'en apercevoir la parfaite identité entre les termes. Le paradoxe est célèbre : dans la vision intuitive de Dieu, « chaque vérité est comme deux et deux font quatre, il les voit toutes dans une seule¹⁰⁸ ». Une vision devenue toutefois inaccessible à l'homme suite à l'obscurcissement de sa capacité de raisonner une fois sorti de l'état de l'innocence :

Un enfant qui apprend à compter croit faire une découverte la première fois qu'il remarque que deux et deux font quatre [...]. Il y a deux raisons qui font qu'une proposition identique en elle-même est instructive pour nous. La première, c'est que nous n'acquérons que l'une après l'autre les idées partielles, qui doivent entrer dans une notion complexe [...]. La seconde raison est dans l'impuissance où nous sommes d'embrasser à la fois distinctement toutes les idées partielles que nous avons renfermées dans une notion complexe [...]. Un système peut n'être qu'une seule et même idée¹⁰⁹.

106 Pour reprendre les mots de M. Foucault, il s'agit de souder une *mathesis* comme science de l'ordre calculable à une *genèse* comme analyse des ordres empiriques. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1996, p. 89.

107 Condillac, *L'Art de penser*, I, 10, OP I, 749. Dans ce sens, comme le soutient A.-M. Rieu, « Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, op. cit., p. 38 : « la langue/algèbre a pour principal caractère de faire disparaître tout arbitraire [...]. Le nom est dès lors moins pensé sur le modèle du nombre que de la lettre algébrique, de l'algorithme parce qu'il est immédiatement opératoire ».

108 Condillac, *L'Art de penser*, I, 10, OP I, p. 748.

109 *Ibid.*, pp. 748-749. L'histoire est présentée dans ce sens comme « une hélice plutôt qu'un cercle », pour reprendre les termes de Mariafranca Spallanzani, « Le triomphe de la raison s'approche.

Entre les lignes du projet de recherche de Condillac, on voit donc beaucoup plus que la simple radicalisation de l'esprit empiriste des Lumières. La tentative de synthèse, opérée par Condillac, du plan de la logique et de celui de la réalité sensible présente en effet des aspects très problématiques. D'abord, parce que là où les évidences de la raison reflètent la structure logique idéale de tout système, les évidences de fait marquent les limites de la connaissance humaine, laquelle réussit rarement à réduire la série des raisonnements à l'instantanéité d'un simple regard. Artifice algébrique et formalisme linguistique figurent, dans cette perspective, au premier plan des accusations que Maine de Biran adressera à la méthode condillacienne¹¹⁰. Condillac répondrait en définissant le caractère concret de sa logique, s'inspirant de l'algèbre contre la méthode géométrico-déductive. Ce que Condillac conteste aux systèmes abstraits, dont le *mos geometricus* spinozien représente l'exemple le plus grave, c'est d'avoir établi une fétichisation des catégories philosophiques, incapables de remonter à la genèse de ses présupposés. Quel est toutefois le résultat du refus du monisme spinozien ? La recherche de l'abbé culmine de fait dans une nouvelle circularité, qui prétend remonter de la sensation au système logique d'une « langue bien faite ». Pour lui, les idées adéquates de l'*Éthique*, ne pouvant montrer leur propre origine, s'étaient révélées être le dévoiement plutôt que la cause de la nature concrète des choses. « Il serait peu raisonnable d'appliquer la dénomination de cause de soi-même à une chose dont on ne connaîtrait pas la nature¹¹¹ », déclarait l'abbé, contre la circularité abstraite du concept spinozien de cause de soi. La même logique

L'*Encyclopédie* et les révolutions de l'esprit humain », in O. Bloch (éd.), *L'idée de révolution: quelle place lui faire au ^{xx} siècle ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2009, p. 60.

110 En dépit des corrections apportées au *Traité des sensations*, les accusations d'idéalisme et de formalisme abstrait continueront en effet à marquer la psychologie condillacienne jusqu'à Maine de Biran, qui oppose au modèle condillacien de la statue de marbre qui s'ouvre passivement et successivement aux divers sens le modèle d'une statue vivante avec son « effort immanent ». Cf. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (1804), F. Azouvi (éd.), Paris, Vrin, 2000, pp. 144, 358-359, 371. Pour la réception critique de la théorie de la connaissance condillacienne, cf. H. Gouhier, *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, 1970 ; B. Baertschi, *L'Ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions Universitaires Suisse, 1982.

111 Condillac, *Traité des systèmes*, 10, art. 1, OP I, p. 170.

circulaire caractérise le rapport entre origine et développement dans la logique du système de Condillac.



Spinoza et les systèmes des philosophes

Les encyclopédistes qui suivent à la lettre la leçon de Condillac élaborent une nouvelle théorie des systèmes, que d'Alembert définit dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie* comme une métaphysique « sage et modeste » de l'esprit ou une « physique expérimentale de l'âme¹ », qui lie la notion de « système » à une généalogie et à une théorie des connaissances : d'un côté une analyse génétique des opérations psychiques fondée sur la première expérience dont toutes dérivent – la sensation –, de l'autre une raison expérimentale qui fait de la réduction des problèmes à leurs principes et du contrôle à partir des faits de l'expérience le centre du « véritable esprit systématique ». Les articles « Éléments des sciences » et « Expérimental » de d'Alembert opposent ce nouvel esprit scientifique à l'« esprit de système », à son dogmatisme théorique et à sa prétention de contraindre les phénomènes à l'intérieur de systèmes fondés sur des raisons vagues et des idées abstraites. L'opposition aux philosophes ne pourrait être plus radicale : Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz ont construit des systèmes erronés qui invertissent les processus naturels de la connaissance. Leurs principes ne sont pas documentés par l'expérience, leur langage opère des connexions libres entre termes abstraits, les définitions des mots se substituent aux définitions des choses. Spinoza est la principale cible : la naturalisation de l'entendement invoquée par l'empirisme du XVIII^e siècle s'oppose au rationalisme abstrait spinozien, aussi arrogant dans sa prétention à la vérité qu'illogique dans ses principes, et que la nouvelle métaphysique « raisonnable » a la tâche de démasquer. Spinoza est toutefois aussi l'auteur d'un puissant système de la nature qui se

1 *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. XXVII.

fonde sur la formule cartésienne de la *causa sui*. Un « système de la nécessité² », écrit par l'« athée spéculatif³ », le premier « athée de système⁴ » et théoricien du « matérialisme moderne⁵ ».

Le portrait que Voltaire fait de Spinoza suit cette dynamique conceptuelle. La critique du système abstrait et incompréhensible s'accompagne de celle des disciples de Descartes qui ont prétendu renverser la théologie traditionnelle au nom d'une métaphysique abstraite qui dépasse les limites de la pensée. C'est aux deux voies *from design* qui suivent respectivement l'ordre et les fins des choses que Voltaire confiera son propre « déïsme » en s'inspirant des philosophies de l'expérience de Newton et de Clarke, tout en instaurant un dialogue critique avec les vérifications expérimentales qui proviennent des sciences. Le « témoignage de la nature » dont parle d'Alembert, ou le « spectacle de l'univers », pour utiliser l'expression de l'abbé de Prades, doit être fondé sur autre chose que sur les notions confuses de *causa sui*, essence, substance, desquelles Spinoza avait déduit l'unité nécessaire entre Dieu et la nature.

De la critique de la vieille métaphysique, aussi abstraite dans ses procédures démonstratives que dangereusement exposée aux dérives du matérialisme, Voltaire trace les conditions de validité de son propre déïsme : une tentative rationnelle, mais non axiomatique, de reconfigurer le rapport entre l'Être souverainement intelligent et le monde fini.

Systemes d'athéisme et bon sens de la philosophie. Voltaire et Spinoza

« Alors un petit Juif, au long nez, au teint blême / Pauvre mais satisfait ; pensif et retiré / Esprit subtil et creux, moins lu que célébré / Caché sous le manteau de Descartes son maître / Marchant

2 *Encyclopédie*, art. « Cause », II, pp. 787b-789a.

3 *Encyclopédie*, art. « Athéisme », I, pp. 815a-b, ss.

4 *Encyclopédie*, art. « Philosophie de Spinoza », XV, pp. 463a-b, ss.

5 *Encyclopédie*, art. « Matérialistes », X, p. 188b ; art. Spinoziste, XV, p. 474a.

à pas comptés, s'approcha du grand Être⁶. » C'est par ces mots que Voltaire présente dans sa satire, *Les Systèmes*, la philosophie spinozienne. Spinoza est en effet le philosophe qui trouble et étonne, le Juif exilé qui vit dans l'« obscurité la plus profonde » et le symbole de la persécution religieuse, mais aussi l'auteur d'un système métaphysique impénétrable, une « folie raisonnée », sur le mètre de laquelle le seigneur de Ferney compare les deux âmes philosophiques du XVIII^e siècle : « déisme » et « athéisme ». Deux positions en lutte sur la question de l'existence d'un principe intelligent de l'univers, mais alliées contre la religion des « prêtres ». L'« athéisme » de Spinoza met en crise non seulement les notions clés de la métaphysique occidentale – la liberté de Dieu et de l'homme, le rapport entre essence et existence – mais aussi le statut des miracles et le rôle du culte dans la religion. De ce système philosophique de la nécessité, fondement possible d'une nouvelle religion naturelle détachée du culte, il s'agira d'évaluer les limites et les contradictions.

•

Certainement, cette philosophie est moins vulgaire que le matérialisme ouvert de d'Holbach : « Je ne sais pas si dans la suite des temps il se trouvera quelqu'un d'assez fou pour assurer que la matière, sans penser, produit d'elle-même des milliards d'êtres qui pensent. Je lui soutiendrai que suivant ce beau système, la matière pourrait produire un Dieu sage, puissant et bon⁷. » Malgré tout, le spinozisme se heurte aux deux principales assertions du créationnisme chrétien : l'idée de la causalité transitive de Dieu et son action intelligente dans le monde. Dans cette perspective, la lecture voltairienne de Spinoza, filtrée par les modèles de Bayle et de Boulainvilliers, ne se détache pas des modèles classiques de l'antispinozisme. Les sources de Voltaire, comme le relèvent les commentateurs, dont notamment René Pomeau et Edward James, sont l'*Essai de métaphysique* de Boulainvilliers, c'est-à-dire le

6 Voltaire, *Les Systèmes*, OCV 74b, pp. 221-222. Cf. E. James, « Voltaire and the Ethics of Spinoza », art. cit., pp. 69-70.

7 Voltaire, *Lettres de Memmius à Cicéron*, OCV 72, p. 230.

commentaire de l'*Éthique* publié par Nicolas Lenglet Dufresnoy dans son volume *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza* de 1731⁸, et l'article « Spinoza » de Bayle. On peut y ajouter l'influence de la littérature du XVIII^e siècle, de l'*Histoire du fatalisme* de Pluquet au *Traité des systèmes* de Condillac, véritables manuels pour la mise en accusation des systèmes métaphysiques.

Le premier consiste à réfuter, dans le sillage de Bayle, la thèse de la substance unique, cause nécessaire de toutes ses modifications. Dans *Le Philosophe ignorant* (1766), Voltaire reproche à Bayle d'avoir confondu le terme « parties » avec l'expression « modalités » ; cette dernière seulement étant spinozienne. Mais le jugement global sur le système ne change pas : « il y a dans le monde la pensée et la matière ; la substance nécessaire que nous appelons Dieu est donc la pensée et la matière. Toute pensée et toute matière est donc comprise dans l'immensité de Dieu : il ne peut y avoir rien hors de lui ; il ne peut agir sans lui ; il comprend tout, il est tout⁹ ». La liberté de Dieu seulement, avait-il déjà affirmé dans le *Traité de métaphysique* (1734), peut mettre un frein aux dérives du nécessitarisme spinozien : « Dieu agit dans tous les êtres, sent dans les bêtes, pense dans les hommes, végète dans les arbres [...]. Les égarements de tous ceux qui ont voulu approfondir ce qui est impénétrable pour nous doivent nous apprendre à ne vouloir pas franchir les limites de notre nature¹⁰. » L'idée de la liberté absolue et incompréhensible de Dieu, répètent les *Éléments de la philosophie de Newton* (1738), reste antithétique à la logique de la nécessité imposée par le spinozisme et à ses conséquences immorales, dénoncées dans le *Poème sur la loi naturelle* (1756). Dans l'article « Athée, athéisme » du *Dictionnaire* (1764), ainsi que dans le pamphlet *Liberté d'imprimer*, Voltaire affronte la

8 Cf. Voltaire à Son Altesse Monseigneur Le Prince de***, OCV 63b, p. 486. R. Pomeau (*La Religion de Voltaire* [1956], Paris, Nizet, 1969, p. 55, n. 82) confirme que Voltaire lisait la *Réfutation* de Boulainvilliers à Ferney. Voir aussi E. James, « Voltaire and the Ethics of Spinoza », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, p. 74. C. Porset, en suivant les enquêtes textuelles de Paul Hazard, ainsi que les études plus générales de Paul Vernière, Ira O. Wade remarque l'influence de Spinoza sur Voltaire : « Notes sur Voltaire et Spinoza », in *Spinoza au XVIII^e siècle*, op. cit., p. 229, ss.

9 Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, OCV 62, pp. 58-59.

10 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV 14, p. 444.

négarion de la providence et de la création qui constitue l'axe véritable du « système d'athéisme », continuateur de ceux de Straton et d'Épicure. Au fond, Spinoza est athée puisqu'il ne reconnaît aucune providence admettant seulement l'éternité de la substance unique, substance à la fois étendue et pensante : « les athées sont pour la plupart des savants hardis et égarés qui raisonnent mal, et qui ne pouvant comprendre la création, l'origine du mal et d'autres difficultés, ont recours à l'hypothèse de l'éternité des choses, et de la nécessité¹¹ ».

Que quelque chose existe éternellement, cela résulte aussi clairement des vérités de l'arithmétique et de la géométrie, comme est contradictoire l'idée que quelque chose puisse exister sans une cause¹². Ces assertions pourraient être également souscrites par un spinoziste et c'est Voltaire même qui le reconnaît : « si quelque chose existe, quelque chose a donc existé de toute éternité ; car ce qui est, ou est par lui-même, ou a reçu son être d'un autre. S'il est par lui-même, il est nécessairement, et c'est Dieu ; s'il a reçu son être d'un autre, et ce second d'un troisième, celui dont ce dernier a reçu son être doit nécessairement être Dieu¹³ ». Le problème sera alors de comprendre, sur la base de ces prémisses, comment Spinoza est arrivé à élaborer le meilleur « système d'athéisme » depuis les temps de Straton, un système qui requiert une profonde sagacité, comme le dit Voltaire lui-même, pour être démonté.

L'image de Spinoza est en fait double. D'un côté, il est le portedrapeau de la condamnation de la superstition et d'une religiosité réduite au culte et à l'idolâtrie : « Les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande. Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme ; ce ne fut pas lui assurément qui eut part à l'assassinat juridique de Barneveldt, ce ne fut pas lui qui déchira les deux frères de Witt en morceaux, et qui les mangea sur le gril¹⁴. » De l'autre, il est celui qui a destitué

11 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, OCV 35, p. 388.

12 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV 14, pp. 445-448. Cf. D. Galligani et R. Campi (éds.), *Eredità e attualità del Settecento : idee, forme, valori*, Bologna, Bononia University Press, 2017.

13 *Ibid.*, p. 427.

14 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, art. « Athée, athéisme », OCV 35, p. 389.

de fondement le principe clef de la théologie, à savoir que le monde créé est régi par un principe intelligent et spirituel : « Spinoza dans son fameux livre, si peu lu, ne parle que de Dieu ; et on lui a reproché de ne point reconnaître de Dieu. C'est qu'il n'a point séparé la divinité du grand tout qui existe par elle. » C'est le Dieu de Straton, c'est le Dieu des stoïciens¹⁵. Ce point est, pour Voltaire, résolutif. D'un côté, si l'on veut en effet conjurer l'alternative posée par Bayle entre Dieu et le mal, le projet divin, bien qu'il ne soit pas toujours compréhensible pour l'homme, devra être reconnu dans les signes d'harmonie du monde. D'un autre côté, admet Voltaire, si l'existence même de Dieu est l'objet d'une certitude seulement probable, alors il est impossible d'exprimer un jugement définitif sur l'immortalité de l'âme : « peut-être n'y a-t-il pas de question plus simple que celle de la liberté ; mais il n'y en a point que les hommes aient plus embrouillée. [...] Si Dieu existe, Dieu est libre ; nous savons en même temps qu'il sait tout, mais cette prescience et cette omniscience sont aussi incompréhensibles pour nous que son immensité, sa durée infinie, la création, la conservation de l'univers, et tant d'autres choses que nous ne pouvons ni nier, ni connaître¹⁶ ». Le projet divin, ou *design*, contrairement à ce que défendent les disciples de Spinoza, ne doit pas être entendu comme le simple fruit de processus mécaniques inhérents à la nature. Le projet doit avoir été « voulu » par Dieu.

De là découle le problème de la recherche du fondement qui puisse donner une légitimité à une nouvelle religion naturelle. Que ce fondement corresponde à un principe intelligent et régulateur de l'univers, c'est là l'enjeu de la bataille entre déisme et athéisme. La proposition 3 de la première partie de l'*Éthique* parle clairement : deux substances différentes n'ont rien en commun. Comment résoudre alors l'incompatibilité entre pensée et matière ? Si la matière n'est pas une imperfection ou une qualité négative, mais exprime au contraire une positivité dotée de certains attributs, son créateur ne devrait-il pas être matériel ? C'est l'abysse auquel le monisme spinozien ne donne aucune réponse, réunifiant plutôt pensée et

15 Voltaire, *Les Systèmes*, OCV 74b, pp. 234-235.

16 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV 14, p. 467.

extension dans la substance unique existante. La voie spinozienne au rapport entre Dieu et nature dissout le premier dans les processus mécaniques et autonomes de la deuxième.

Le système de Spinoza n'est donc pas seulement inintelligible, comme le prétend la critique épistémologique de Condillac qui lui oppose une nouvelle « métaphysique », entendue comme l'étude de l'esprit humain à partir de l'observation et de l'expérience. Le conflit doit être déplacé, selon Voltaire, sur le terrain du projet divin et de l'intelligence divine, en grande partie incompréhensible à l'homme mais nécessaire pour résister aux objections des athées. Le mécanisme déterministe des spinoziens va bien au-delà de l'âme universelle d'ascendance stoïque. La référence polémique est plutôt dirigée vers les athées contemporains, de Diderot à d'Holbach en passant par Helvétius, et à leur conception d'une nature aveugle et mécanique : « le livre sur le Système de la nature qu'on nous a donné depuis peu est d'un genre tout différent, c'est une philippique contre Dieu. L'auteur prétend que la matière existe seule, et qu'elle produit seule la sensation et la pensée¹⁷ ».

La réaction aux philosophies matérialistes de Diderot et d'Holbach est nette dans les écrits de Voltaire à partir de 1769, en particulier dans les *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-1774) et dans les *Lettres de Memmius* (1771). Dans les *Questions sur l'Encyclopédie dans Dieu. Réponse de Mr. de Voltaire au Système de la nature* (1770) et dans les pages de *Il faut prendre un parti* (1772), Voltaire met en question l'identité que Spinoza a énoncée entre Dieu et la nature et il affirme, en opposition aux interprétations matérialistes de Diderot et d'Holbach, que c'est Spinoza lui-même qui reconnaît une intelligence aux processus naturels¹⁸. Maintenant, si cette intelligence existe, comment peut-on lui nier la capacité de faire des projets, thèse que Spinoza lui-même avait ridiculisée en réduisant la volonté à la dimension d'être de raison ? Une intelligence sans volonté et sans but est absurde, réplique Voltaire. La contradiction ne peut

17 Voltaire, *Les Systèmes*, OCV 74b, p. 240.

18 Cf. Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, OCV IV, pp. 277-284. Cf. aussi *ibid.*, III, pp. 59-63, IV, p. 281, V, pp. 530-532. Cf. aussi *Lettres de Memmius à Cicéron*, OCV 72, pp. 437-463.

que résider alors dans le système spinozien¹⁹. Si Dieu est le créateur de tout, il est aussi responsable du désordre et du mal, affirmait de façon provocante Bayle en opposant les systèmes dualistes à la métaphysique chrétienne. D'Holbach reprend cet argument pour en faire un système de la nature qui dissout la providence divine dans le réseau de conflits qui se manifestent sur le plan de nature, elle-même réduite à un tout matériel²⁰. L'attaque de Voltaire au matérialisme athée du *Système de la nature* rejoint la dénonciation du spinozisme sur un point précis : la thèse d'une autoproduction de la matière, qui semblait confirmée par les tendances évolutives en biologie. C'est en se fondant sur celles-ci que Diderot présente sa propre « interprétation » de la nature, d'Holbach les met au centre de son naturalisme transformiste inspiré par Buffon et par Maillet. Si Spinoza s'était trompé en croyant que la nature s'était créée toute seule, réplique Voltaire, les idées évolutionnistes ou les thèses sur la génération spontanée que les matérialistes français déduisent des expériences de Needhman (1713-1781) sur les anguilles ne sont pas moins absurdes. Une position qui avait été en revanche réfutée, déclare le philosophe, par les expériences du naturaliste italien Lazzaro Spallanzani²¹.

Mais comment la doctrine traditionnelle de la création et de la fixité des espèces peut-elle répondre aux défis lancés par la géologie et par les sciences ? Les spinozistes ont semé le chaos dans la pensée européenne et les dégâts du *Système* « maudit » de d'Holbach et de ses disciples sont irréparables, poursuit Voltaire, dans sa correspondance, dans le sillage de Deschamps (1716-1774), le bénédictin qui travaillait à réfuter le système du Hollandais²². En toile de fond, nous retrouvons le débat entre les grands courants philosophiques de la tradition française – cartésienne et malebranchienne – et l'empirisme anglais qui s'appliquaient à répondre au conflit entre pensée et matière. Si Newton avait élaboré l'idée d'un espace immatériel, *sensorium Dei* et moyen

19 *Ibid.*, p. 458. Cf. aussi *Il faut prendre un parti*, OCV 74b, p. 523.

20 Cf. d'Holbach, *Système de la nature* (1770), Genève, Slatkine, 1973, II, pp. 61-62.

21 Cf. Voltaire à Frédéric II, 20 août 1770, in Voltaire, *Correspondance*, op. cit., XXXVI, pp. 406-407 ; *Dieu. Réponse de Mr. de Voltaire au Système de la nature*, Paris, 1770, pp. 10, 12.

22 En ce qui concerne Deschamps et Spinoza, voir le récent article de F. Toto, « Deschamps lecteur de Spinoza. Substance unique et substance modifiée, Tout et Le Tout », in *La Lettre clandestine*, 26, 2018, *Spinoza et la littérature philosophique clandestine*, Paris, Garnier, 2018, pp. 119-150.

terme entre Dieu et le monde, Berkeley avait dissous le monde matériel en le réduisant à la pensée. À son tour Clarke, pour ne pas tomber dans les positions sociniennes d'Aubert de Versé, qui avait supposé l'existence d'un Dieu matériel, avait eu recours à une sorte de causalité « éminente » de type scolastique pour défendre la séparation entre le principe premier, infini et indivisible, et le monde créé. Voltaire, en exil en Angleterre en 1726, absorbe les tendances déistes de Clarke et fait sien l'argument du *design* l'opposant au spinozisme. Le déisme, ou « théisme » voltairien, se donne ainsi en réponse aux objections des sceptiques sur le plan moral, aux paralogismes de la métaphysique moniste sur le plan spéculatif et au conflit entre les confessions sur le plan politique :

Bayle a très grand raison si Spinoza reconnaît un Dieu ; mais le fait est qu'il n'en reconnaît point du tout, et qu'il ne s'est servi de ce mot sacré que pour ne pas trop effaroucher les hommes. [...] L'athéisme ne peut faire aucun bien à la morale, et peut lui faire beaucoup mal. Il est presque aussi dangereux que le fanatisme²³.

Dans les entrées « Antitrinitaires », « Chaîne des êtres créés », « Chaîne des événements », « Dieu » et « Fin, causes finales » du *Dictionnaire* rôde le fantôme des philosophies de la nécessité, anti-chambre de l'athéisme²⁴. Ce qui compte, c'est de conjurer l'abomination d'un univers aveugle et mécanique, étranger à toute finalité, et donc livré à la perspective d'un néant éternel, principale source d'angoisse des dernières années de vie de Voltaire. Le philosophe de Ferney continuera à adhérer à la doctrine de la création et au newtonisme. L'organisation de l'univers et ses lois révèlent l'existence d'une intelligence qui résiste aux attaques des spinozistes à la Diderot et d'Holbach qui nient la téléologie de la nature. C'est sur cette théologie naturelle, détachée de la révélation et du culte, que Voltaire s'appuie pour invalider l'argument baylien qui déduisait de la présumée fausseté du Dieu des chrétiens l'inexistence de Dieu tout court. Dans le « grand tout », il existe un principe intelligent, fondement de toute métaphysique possible :

23 Voltaire à Son Altesse Monseigneur Le Prince de***, OCV 63b, pp. 487-488.

24 Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, OCV 35, pp. 351-357 ; 513-528 ; 36, pp. 20-28, 117-120.

L'univers est un tout, existant nécessairement, qui se développe sans cesse ; c'est un même être dont la nature est d'être immuable dans sa substance, et éternellement variée dans ses modifications ; ainsi l'argument tiré seulement des êtres qui se succèdent prouverait peut-être peu contre l'athée, qui nierait la pluralité des êtres. Il faudrait donc le combattre avec d'autres armes ; il faudrait lui prouver que la matière ne peut avoir d'elle-même aucun mouvement²⁵.

À son tour, le code en vigueur dans toutes les religions produites par l'histoire en ce qui concerne la distinction entre le bien et le mal doit avoir été transmis à l'homme par une intelligence suprême, assertion niée par la théorie spinozienne du *conatus* qui jette dans le chaos la dynamique passionnelle de l'homme : « nous sommes tous comme la plupart des dames de Paris ; elles font grande chère sans savoir ce qui entre dans les ragoûts ; de même nous jouissons des corps, sans savoir ce qui les compose²⁶ ».

Toutefois, si dans le *Traité de métaphysique* il s'agissait de défendre l'immortalité de l'âme et la liberté de l'homme, déjà dans les *Éléments de la philosophie de Newton* et dans le *Philosophe ignorant*, le créationnisme au sens strict laisse la place à une vision tout au plus émanative qui redimensionne la « liberté absolue » de Dieu ainsi que la providence : « nous savons bien à peu près, avec le secours des triangles, qu'il y a environ trente millions de nos grandes lieues géométriques de la terre au soleil ; mais qu'est-ce que le soleil ? Et pourquoi tourne-t-il sur son axe ? [...] C'est que le nœud de cette difficulté est dans le premier principe des choses. Il en est de ce qui agit au-dedans de nous, comme de ce qui agit dans les espaces immenses de la nature²⁷ ». Même le libre arbitre est réexaminé : l'homme est libre quand il fait ce qu'il veut, mais il n'est pas libre de vouloir ou pas ce qu'il désire²⁸. À la puissance créatrice et libre de Dieu est adjoint l'ordre de la nature dont le Dieu de Voltaire, filtré par les conceptions de Clarke et de Newton, est le glacial régulateur.

25 Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, I, 1, OCV 15, p. 198.

26 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, IV, OCV 40, p. 281.

27 Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, OCV 62, pp. 40-41. Cf. aussi pp. 66-69.

28 *Ibid.*, pp. 51-52.

Un Dieu cosmique, indifférent à toute vénération. L'adversaire reste toutefois l'« athéisme philosophique », qui refuse l'existence d'une cause finale. Entre condamnations, révisions et nouvelles instaurations, la philosophie de Spinoza reste la principale cible polémique des philosophes : non seulement l'utilisation contrôlée de l'abstraction a la tâche de réagir à la législation métaphysique et abstraite de la *causa sui*, mais ce qu'il s'agit de défendre est une nouvelle herméneutique de la nature et une histoire naturelle de l'esprit qui donne la forme à toutes les sciences, comme le dira d'Alembert dans l'*Essai sur les éléments de philosophie*.

L'attaque de Voltaire à l'encontre du spinozisme se place encore dans le sillon de la critique des systèmes de l'adéquation totale à la nature. Aux encyclopédistes reviendra la tâche de réaliser un nouveau modèle du savoir qui remplace l'« adéquation » par l'« interprétation ». En lui, l'histoire de la raison humaine se regarde au miroir du « volume immense » de la nature.

Les articles : « Spinoza », « spinoziste », « athée », « âme », « chaos », « naître », « matérialiste ».

Spinoza dans l'*Encyclopédie*

« Le système général des Sciences et des Arts est une espèce de labyrinthe, de chemin tortueux où l'esprit s'engage sans trop connaître la route qu'il doit tenir²⁹. » C'est d'Alembert qui l'affirme dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, usant de termes semblables à ceux par lesquels Condillac avait ouvert son *Essai sur l'origine des connaissances*. En effet, le *Traité des systèmes* (1749) devient bientôt le manuel des Lumières pour la critique des systèmes philosophiques³⁰. Mais Condillac n'est pas le seul pont

29 D'Alembert, *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. XIV.

30 En 1749, a paru le *Traité des systèmes*, l'année même où Buffon et Diderot achèvent les trois premiers volumes de l'*Histoire naturelle* et la *Lettre sur les aveugles* (l'année d'après paraîtra *De l'esprit des lois* de Montesquieu). Comme il est notoire, bien qu'il ne figure pas parmi les compilateurs de l'*Encyclopédie*, Condillac en influence de nombreux articles, au point de se demander si « certains articles ne sont pas en tout ou en partie de Condillac ». J. Sgard, *Corpus Condillac, op. cit.*, p. 49. En ce qui concerne le rapport de Condillac avec l'*Encyclopédie*, nous renvoyons, parmi la vaste bibliographie, aux contributions classiques de A. Vartanian, *Diderot et Descartes* (1953), et J.-C. Pariente, M. Pécharman, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction, op. cit.*, pp. 48-56.

existant entre les encyclopédistes et la culture philosophique du passé. Les contributions provenant des manuels de philosophie de Jacob Brucker et d'André François Boureau-Deslandes sont aussi fondamentales pour les articles philosophiques de l'*Encyclopédie*³¹, de même que le débat scientifique qui complique les stratégies d'enquête du *Dictionnaire raisonné* et en met à l'épreuve les partitions disciplinaires.

La confrontation avec la philosophie de Spinoza est révélatrice de la bifurcation entre deux esprits – expérimental et systématique – qui animent le travail encyclopédique. Dans sa célèbre monographie sur le spinozisme au XVIII^e siècle, Paul Vernière déclare que la prise de distance de la philosophie spinozienne est le fruit non seulement de la prudence politique que l'œuvre de 1759 impose, mais aussi de la tentative de ramener à un système la critique des systèmes philosophiques et les découvertes de la science³². L'*Encyclopédie* est en effet traversée par l'exigence d'une nouvelle morphologie des connaissances qui soit capable d'extraire des recherches expérimentales de nouveaux « éléments de philosophie ». La philosophie spinozienne est au cœur de cette tension : comme objet de condamnation en tant que système métaphysique, mais aussi comme axe d'une nouvelle « interprétation de la nature », qui la projette au-delà du système lui-même, c'est-à-dire vers ce que Diderot appellera l'« organisation » du vivant.

•

Spinoza ne constitue pour l'*Encyclopédie* ni une référence, comme le sont Bacon, Locke, Newton, ni un terme de confrontation critique, comme l'est Descartes, en même temps père de la méthode de

31 Comme l'affirme L. Catana, (« Philosophical Problems in the History of Philosophy : What Are They ? », in M. Laerke, J. E. H. Smith, E. Schliesser, *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 127) : « In Brucker's methodology for the history of philosophy, the concept of a "system of philosophy" (*systema philosophiæ*) was assigned a controlling role. It was this concept that allowed Brucker to claim that the history of philosophy was not simply history, understood as a random collection of opinions of past philosophers, but a philosophical discipline ; it was history of philosophy (*historia philosophiæ*), not only "philosophical history" (*historia philosophica*) ».

32 Cf. P. Vernière, *Spinoza*, *op. cit.*, p. 577.

l'analyse et traître à cette même méthode au nom du procédé synthétique. Condamné en tant que symbole de la systématité abstraite, ou comme le « rêve » d'un philosophe, le système de définitions, axiomes, propositions et démonstrations géométriques de l'*Éthique* est l'objet d'une condamnation sans appel. Son style géométrique, plus encore que le scandale représenté par la thèse de l'immanence de Dieu dans la nature, fait du système spinozien un objet difficile à manœuvrer. Diderot ne cite pas Spinoza parmi les protagonistes de l'article « Génie » (*Philosophie et Littér.*), où apparaissent par contre les noms de Platon, Bacon, Descartes et Leibniz³³ ; la critique biblique du philosophe est refusée (article « Spinoza ») avec un dédain égal à celui des apologistes chrétiens : « De son obscure retraite sortit d'abord l'ouvrage qu'il intitula *Traité théologico-politique*. [...] Les premiers efforts de Spinoza sont contre les prophètes. Il tente tout pour affaiblir l'idée que nous avons d'eux, et que nous puisons dans leurs prophéties. Il borne à la science des mœurs tout le mérite des prophètes. Il ne veut pas qu'ils aient bien connu la nature et les perfections de l'Être souverain. Si nous l'en croyons, ils n'en savaient pas plus, et peut-être qu'ils n'en savaient pas tant que nous³⁴. »

En réalité, comme nous le verrons, le spinozisme joue dans l'*Encyclopédie* un double rôle : il est l'objet d'une opposition critique et systématique, comme dans les articles de l'abbé Yvon, mais devient aussi, par l'intermédiaire de Diderot, l'instrument herméneutique d'une nouvelle « interprétation de la nature ». La critique de la méthode d'exposition et des contenus de l'*Éthique* est confiée principalement aux articles « Athées », « Athéisme » et « Âme » de l'abbé Yvon, le « théologien philosophe », selon l'appellatif donné par d'Alembert. Parmi ses principales sources, nous trouvons les manuels d'histoire de la philosophie – l'*Histoire critique de la philosophie* d'André François Boureau-Deslandes et la monumentale *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker, mines d'informations utilisées aussi par Diderot pour ses articles philosophiques³⁵.

33 *Encyclopédie*, art. « Génie », VI, p. 583b.

34 *Encyclopédie*, art. « Spinoza », XV, p. 463b.

35 Voir C. Fauvergue, « Le leibnizianisme et l'histoire de la philosophie dans l'*Encyclopédie* », in T. Belleguic (éd.), *Diderot Studies*, XXXIII, Genève, Droz, 2013, pp. 311-324.

Le spinozisme « officiel » de l'*Encyclopédie* passe ainsi de main en main, jusqu'à se dissoudre dans le labyrinthe des manipulations et des lieux communs de la polémique. Les articles « Spinoza » et « Liberté » de l'*Encyclopédie* sont modelés sans trop d'originalité sur la littérature antispinozienne, de Bayle à Lamy, de Fénelon à Jaquelot : « Mais pourquoi distinguez-vous, par votre indignation et par votre colère, l'homme qui vous offense, de la tuile qui vous blesse ? C'est que je suis déraisonnable, et qu'alors je ressemble au chien qui mord la pierre qui l'a frappé³⁶. »

L'article « Athées » d'Yvon réagit contre la provocation baylienne issue des *Pensées diverses*, d'une société sans religion. Hypothèse illogique pour Yvon, ou en tout cas non généralisable sur la base du fait que des « athées vertueux » aient pu réellement exister. Cependant, « on a généralement pensé qu'une des preuves que l'athéisme est pernicieux pour la société consistait en ce qu'il exclut la connaissance du bien et du mal moral, cette connaissance étant postérieure à celle de Dieu. C'est pourquoi le premier argument dont Bayle fait usage pour justifier l'athéisme, c'est que les athées peuvent conserver « les idées par lesquelles on découvre la différence du bien et du mal moral³⁷ ». On trouve ensuite la confrontation entre les diverses formes d'athéisme gréco-romaine ou chinoise. La distinction entre les agnostiques et ceux qui nient rationnellement les attributs de Dieu, *in primis* celui de la liberté d'agir, est donc réaffirmée³⁸. Quant aux sources, l'athéisme de l'ignorant est distinct de la spéculation philosophique. Les « athées de raisonnement », argumente Yvon, de Politien à Pomponazzi et Cardano jusqu'à Hobbes et Spinoza ont prétendu contester philosophiquement les attributs traditionnels de Dieu :

Il y a enfin des athées de spéculation et de raisonnement qui, se fondant sur des principes de Philosophie, soutiennent que les arguments contre l'existence et les attributs de Dieu leur paraissent plus forts et plus concluants que ceux qu'on emploie pour établir ces grandes vérités. Ces sortes d'athées s'appellent des athées théoriques. Parmi les anciens on compte Protagoras,

36 *Encyclopédie*, art. « Liberté », IX, p. 463b.

37 *Encyclopédie*, art. « Athées », I, p. 804a.

38 *Ibid.*, p. 799b, ss.

Démocrite, Diagoras, Théodore, Nicanor, Hippon, Évhémère, Épicure et ses sectateurs, Lucrèce, Pline le jeune, et parmi les modernes, Averroès, Calderinus, Politien, Pomponace, Pierre Bembus, Cardan, Cæsalpin, Taurellus, Crémonin, Bérigord, Viviani, Thomas Hobbes, Benoît Spinoza, le marquis de Boulainvilliers, etc. Je ne pense pas qu'on doive leur associer ces hommes qui n'ont ni principes, ni système ; qui n'ont point examiné la question, et qui ne savent qu'imparfaitement le peu de difficultés qu'ils débitent. Ils se font une sottise gloire de passer pour esprits forts ; ils en affectent le style pour se distinguer de la foule, tout prêts à prendre le parti de la religion, si tout le monde se déclarait impie et libertin ; la singularité leur plaît³⁹.

Yvon passe ensuite à la confrontation classique entre la doctrine spinozienne et la doctrine stoïque de l'âme du monde en les rapprochant de l'hylozoïsme de Straton et aux philosophies hindoues et chinoises déjà mentionnées par Bayle dans l'article « Spinoza⁴⁰ ». Les lettrés chinois n'étaient toutefois pas athées, selon Yvon, puisqu'ils affirmaient la présence dans les cieux d'une intelligence divine et régulatrice du cosmos. Thèse qui complète celle discutée dans l'article « Athéisme », qui définit l'athée comme celui qui nie l'existence de cette intelligence ordinatrice. L'« athéisme » dérive en substance de la négation de la liberté et de la providence divine. C'est la position de Spinoza et des épicuriens dont le Dieu est difficilement séparable, sous le profil ontologique, de la matière :

Quoiqu'ils regardent toutes choses comme l'effet de la nécessité, ils enseignent cependant que le monde a eu un commencement et qu'il aura une fin. Pour ce qui est de l'homme, ils conviennent tous qu'il a été formé par le concours de la matière terrestre et de la matière subtile, à peu près comme les plantes naissent dans les îles nouvellement formées, où le laboureur n'a point semé, et où la terre seule est devenue féconde par sa nature. Au reste notre âme, disent-ils, qui en est la portion la plus épurée, finit avec le corps quand ses parties sont dérangées, et renaît aussi avec lui quand le hasard remet ces mêmes parties dans leur premier état⁴¹.

La philosophie de Spinoza est tout compte fait un « système » paradoxal, qui utilise massivement le terme « Dieu » pour en nier la

39 *Ibid.*

40 Cf. P. Vernière, *Spinoza, op. cit.*, p. 588.

41 *Encyclopédie*, art. « Athées », I, p. 800b.

signification. De la revendication de la substance unique, argumente l'article « Âme des bêtes » (Métaph.), il découle enfin que l'immortalité de l'âme est niée. L'âme identique au corps se réduit pour Yvon à la « matière subtile » de la « flamme⁴² ».

Du reste, l'esprit prudent de l'*Encyclopédie* s'adapte mal à la critique spinozienne des miracles et de la connaissance révélée. Dans l'article « Miracle », l'abbé Morellet tente une médiation entre les décrets divins, souvent incompréhensibles pour l'entendement fini, et les vérités de la physique, même s'il souligne que Spinoza s'était « formé une idée trop bornée de la volonté divine⁴³ ». La prudence est toujours de mise dans les articles « Chaos », et « Providence », où l'on traite des vérités de la *Genèse* et du miracle de Josué à la lumière des vérités de la physique⁴⁴. Quant à la philologie biblique et à la connaissance historique, si les conclusions en ce qui concerne l'unité et l'authenticité des textes sacrés rencontrent celles de Spinoza dans des articles comme « Canon » ou « Chronologie sacrée », la foi seule détermine l'esprit là où la raison vient « à manquer ».

Globalement, les thèses exprimées par l'*Encyclopédie* n'ajoutent pas grand-chose aux attaques les plus orthodoxes : la volonté de Dieu coïncide pour Spinoza avec la nécessité de l'unique substance. Une nécessité exprimée par une unité formelle, ou logique, subrepticement appliquée à la multiplicité de la nature. Spinoza est le fataliste moderne par excellence, comme l'article « Liberté » le réaffirme, et auquel fait écho l'article « Chaos » (Philos. et Myth.⁴⁵). L'article « Spinoza » ne fait que recopier les principaux présupposés de la célèbre contribution de Bayle dans le *Dictionnaire*. Tous les principaux chefs d'accusation sont repris : la contradiction entre l'unité de la substance et la multiplicité des phénomènes, la confusion entre substance divine et substance étendue, entre essence et existence :

42 *Encyclopédie*, art. « Âme des bêtes » (Métaph.), I, p. 347b, ss. Les sources de cette interprétation ne sont ni l'antispinozisme des cartésiens, ni le commentaire de Boulainvilliers à l'*Éthique*, mais plutôt les doctrines sur l'âme ignée qui, de Telesio à Campanella, se propagent au XVIII^e siècle grâce à la littérature clandestine.

43 *Encyclopédie*, art. « Miracle » (Théologie), X, p. 561a.

44 *Encyclopédie*, art. « Providence », XIII, p. 514b.

45 *Encyclopédie*, art. « Chaos » (Philos. et Myth.), III, p. 158b.

Si Spinoza définit la substance par rapport à l'existence, sa définition est encore fautive. Cette définition, bien entendu, signifie que la substance est une chose, dont l'idée ne dépend point d'une autre idée, et qui ne suppose rien qui l'ait formée, mais renferme une existence nécessaire ; or cette définition est fautive, car ou Spinoza veut dire par ce langage mystérieux que l'idée même de la substance, autrement l'essence et la définition de la substance, est indépendante de toute cause, ou bien que la substance existante subsiste tellement par elle-même qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Le premier sens est trop ridicule, et d'ailleurs trop inutile à Spinoza, pour croire qu'il l'ait eu dans l'esprit ; car ce sens se réduirait à dire, que la définition de la substance ne peut produire une autre définition de substance, ce qui est absurde et impertinent. Quelque peu conséquent que soit Spinoza, je ne croirai jamais qu'il emploie une telle définition de la substance, pour prouver qu'une substance n'en peut produire une autre, comme si cela était impossible ; sous prétexte qu'une définition de substance ne peut produire une autre définition de substance. Il faut donc que Spinoza, par sa définition entortillée de la substance, ait voulu dire que la substance existe tellement par elle-même, qu'elle ne peut dépendre d'aucune cause. Or c'est cette définition que tous les philosophes attaquent⁴⁶.

C'est cependant sous la plume de Diderot que la figure de Spinoza commence à assumer un double profil. Si en effet son système, pour le philosophe expérimental, est le « délire » d'un géomètre, la philosophie de Spinoza est toutefois une philosophie de la vitalité, qui fait de la nature un « faisceau de fils » et de fonctions croisées. Sur le front de la critique, c'est l'horizon de l'empirisme lockéen, du sensationnisme condillacien et du *De Natura rerum* de Lucrèce qui fournit la substance de la condamnation : « il faut que l'observation de la nature soit assidue, que la réflexion soit profonde, et que l'expérience soit exacte⁴⁷ ». L'abstraction est le résultat d'une « qualité commune à plusieurs actions », un « mot vide de sens ». Résultat évident, aurait averti Condillac, pour les philosophes qui comme Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz ont ignoré l'origine sensible des connaissances. Sur le front des sciences, toutefois, c'est Diderot lui-même qui doit reconnaître que la nature s'articule comme la toile

46 *Encyclopédie*, art. « Spinoza », XV, p. 463a. Ainsi que l'écrit du reste G. Goggi, *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine*, Paris, Champion, 2013, p. 180 : « des doutes persistent encore quant au fait de savoir s'il a [Diderot] ou non lu le texte de Spinoza, ou si sa connaissance des textes spinoziens ne se réduisait pas à des informations indirectes ».

47 Diderot, *Pensées*, 15, DPV, IX, p. 39.

d'une araignée dont les « fils sont partout⁴⁸ ». L'organisation du corps et son embryogénie sont pensées selon ce modèle qui représente une figure clef de l'épistémologie matérialiste. Bayle l'avait anticipé dans l'article « Spinoza » de son *Dictionnaire* : les spinozistes sont ceux qui pensent la nature comme un immense réseau qui relie les corps au grand Tout⁴⁹. Diderot reprend cette image dans les *Éléments de physiologie*. Les connexions du réseau naturel feront enfin l'objet de la vision matérialiste du *Rêve de d'Alembert*⁵⁰.

Malgré les relents de polémique antispinozienne, l'article « Spinoziste » reconnaît le lien profond entre matérialisme et spinozisme, confirmé par la *Lettre sur les aveugles* et le *Rêve* : « Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'œuf, corps inerte, qui par le seul instrument de la chaleur graduée passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui dans son principe n'est qu'un point, et qui par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace⁵¹. » Déjà dans la *Promenade du sceptique* (1747), le pyrrhonien rejoignait l'athée et le déiste pour rendre hommage au « spinoziste ». Ce dernier, accusé de diviniser les « papillons », les « insectes », les « mouches » et les « molécules de la matière », est de fait celui qui a le dernier mot dans la synthèse des lois naturelles et de l'omnipotence divine : « s'il n'y avait jamais eu que des êtres matériels, il n'y aurait jamais eu d'êtres intelligents ; car ou les êtres intelligents se seraient donné l'existence, ou ils l'auraient reçue des êtres matériels ; s'ils s'étaient donné l'existence, ils auraient agi avant que d'exister ; s'ils l'avaient reçue de la matière, ils en seraient

48 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, pp. 140-141.

49 Bayle, *Dictionnaire*, art. « Spinoza », rem. A, OD, vl. s. I, 2, p. 1069.

50 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, pp. 115-131 ; *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, pp. 307-308. Comme l'affirme F. Pépin, « Le matérialisme pluriel de Diderot », in C. Dufflo (éd.), *Lumières, matérialisme et morale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 77 : « si l'œuf de Diderot est spinoziste, c'est parce qu'il nie le dualisme de substances [...]. Même le germe, sur lequel Diderot revient après les expériences de Spallanzani, est finalement un moment dans un processus, puisqu'il ne contient pas l'organisme en petit et est le fruit d'une rencontre. Contre Charles Bonnet et l'articulation entre préformationnisme et une métaphysique de l'ordre transcendant déposé dans le vivant, Diderot propose ainsi l'idée de coordination des molécules ».

51 *Encyclopédie*, art. « Spinoziste », XV, p. 474a.

des effets, et dès lors je les verrais réduits à la qualité des modes⁵² ». Du reste, la métaphysique de la « substance » de Diderot, construite à partir de l'idée d'une chaîne infinie des êtres vivants tous unis au « seul grand individu », n'est-elle pas spinozienne ? « Il n'y a plus qu'une substance dans l'univers, dans l'homme, dans l'animal », et ce qui est au fondement de son unité, c'est la matière sensible⁵³.

Le problème devient alors d'établir quelle analogie peut subsister entre l'« individu » universel, ou le « tout » matériel, et les phénomènes particuliers. Quelle philosophie peut rendre compte de la complexité du réel ? En d'autres termes, si la leçon de Condillac a été apprise (se méfier des systèmes abstraits et mettre à l'épreuve les hypothèses par des expériences), pour les encyclopédistes, le problème est de l'appliquer à un programme effectif de réforme du savoir qui puisse rendre compte de la complexité de l'expérience. C'est ce à quoi médite d'Alembert lorsqu'il réfléchit sur la difficulté d'extraire à partir de l'expérience les « éléments » de la science⁵⁴, Diderot le réaffirme dans l'article « Encyclopédie », quand il recommande d'aller des phénomènes particuliers à la science générale⁵⁵. La multiplication des expériences doit se développer parallèlement aux processus d'organisation de la nature. Cependant, cette dernière, comme le montre l'article « Encyclopédie », présente une infinité d'êtres particuliers,

52 Diderot, *La Promenade du sceptique, L'Allée des marronniers*, DPV, II, p. 137. Dans les termes d'A. Cherni, *Diderot, l'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002, p. 220 : « si seul le tout existe et s'il change constamment, il n'y aura ni essences, ni individus ; mais il n'y aura non plus aucune logique qui l'ordonnera. Il n'y aura que des séries de formes provisoires – telle la cascade de modes chez Spinoza –, des configurations momentanées, que prendraient les molécules en agitations permanentes ».

53 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, p. 107.

54 Cf. les pages de l'ouvrage de C. Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2003, pp. 151-172, consacrées à la confrontation entre Diderot et d'Alembert sur l'esprit du projet encyclopédique.

55 *Encyclopédie*, art. « Encyclopédie », V, p. 641a : « Quant à ce système général d'où l'arbitraire serait exclu, et que nous n'aurons jamais ; peut-être ne nous serait-il pas fort avantageux de l'avoir ; car quelle différence y aurait-il entre la lecture d'un ouvrage où tous les ressorts de l'univers seraient développés et l'étude même de l'univers ? presque aucune : nous ne serions toujours capables d'entendre qu'une certaine portion de ce grand livre ; et pour peu que l'impatience et la curiosité qui nous dominent et interrompent si communément le cours de nos observations jetassent du désordre dans nos lectures, nos connaissances deviendraient aussi isolées qu'elles le sont ; perdant la chaîne des inductions, et cessant d'apercevoir les liaisons antérieures et subséquentes, nous aurions bientôt les mêmes vides et les mêmes incertitudes ».

séparés les uns des autres, sans que personne ne puisse être considéré comme le premier ou le dernier maillon de la chaîne :

L'observation et la physique expérimentale multipliant sans cesse les phénomènes et les faits, et la philosophie rationnelle les comparant entre eux et les combinant, étendent ou resserrent sans cesse les limites de nos connaissances, font en conséquence varier les acceptions des mots institués ; rendent les définitions qu'on en a données inexactes, fausses, incomplètes, et déterminent même à en instituer de nouveaux⁵⁶.

Dans les années mêmes où Condillac écrit son *Traité des systèmes*, d'Alembert fait ainsi l'éloge de l'« esprit d'hypothèse » et de la méthode expérimentale contre les systèmes abstraits. Plus le nombre des principes qui s'appliquent à l'objet d'une science est faible, plus ils seront valables. C'est sur ce critère que d'Alembert fonde, dans le *Discours préliminaire* de l'*Encyclopédie*, la séparation entre « esprit de système » et « esprit systématique ». Les seuls systèmes valables, reconnaît à son tour l'article « Système » de l'*Encyclopédie*, sont ceux qui sont fondés sur des observations et des expériences, dont le paradigme est le système du monde de Newton⁵⁷. Pour ce motif, il n'est plus possible d'écrire des *Principes de la philosophie*, ou l'*Éthique* : c'est l'ordre naturel de nos facultés (mémoire, imagination, raison) qui devra régir l'effort de systématisation des savoirs et la compréhension des phénomènes, et non pas l'ordre des raisons construit *ex arbitrio* par Descartes, et encore moins les définitions de « parole » de l'*Éthique* de Spinoza. Comme pour Condillac, le refus de considérer les objets de la métaphysique comme objets du savoir tient moins à une critique des objets de la métaphysique qu'au rejet pur et simple de toutes les questions qui dépassent la portée de l'esprit humain. L'esprit expérimental succède à l'esprit de système en dressant le tableau

56 *Encyclopédie*, art. « Encyclopédie », V, p. 636b.

57 *Encyclopédie*, art. « Système », XV, p. 778a : « Les expériences et les observations sont les matériaux des systèmes. Aussi rien n'est-il plus dangereux en Physique, et plus capable de conduire à l'erreur, que de se hâter de faire des systèmes, sans avoir auparavant le nombre de matériaux nécessaires pour les construire [...]. Aujourd'hui, grâce à Newton, il paraît qu'on est revenu de ce préjugé, et qu'on ne reconnaît de vraie physique que celle qui s'appuie sur les expériences, et qui les éclaire par des raisonnements exacts et précis, et non pas par des explications vagues ».

des progrès de l'esprit humain. « Mais s'il est souvent difficile de réduire à un petit nombre de règles ou de notions générales chaque science ou chaque art en particulier », conclut d'Alembert ; il n'est pas moins difficile de renfermer « dans un système qui soit un les branches infiniment variées de la science⁵⁸ ». La chaîne des raisons devrait coïncider, maillon par maillon, avec la chaîne des faits ; mais la deuxième chaîne est infinie et risque de rompre à tout instant la première.

Dans cette perspective, à la fois Diderot et d'Alembert sont mus par la même conscience : la superposition de l'ordre des raisons à l'ordre de la nature constitue la limite de tout l'effort d'unification encyclopédique. Comme d'Alembert l'écrit dans l'article « Éléments de science » :

On appelle en général éléments d'un tout les parties primitives et originaires dont on peut supposer que ce tout est formé. Néanmoins quoique dans cette espèce de tableau il y ait bien des objets qui nous échappent, il est facile de distinguer les propositions ou vérités générales qui servent de base aux autres, et dans lesquelles celles-ci sont implicitement renfermées. Ces propositions réunies en un corps formeront, à proprement parler, les éléments de la science, puisque ces éléments seront comme un germe qu'il suffirait de développer pour connaître les objets de la science fort en détail⁵⁹.

De la même façon, dans le *Rêve de d'Alembert*, Diderot condamne la fausse abstraction, ainsi que « les systèmes – poursuit la XLIII des *Pensées sur l'interprétation de la nature* – qui ne sont appuyés que sur des idées vagues, des soupçons légers, des analogies trompeuses ». Dans la *Lettre sur les aveugles*, il avait déjà développé la question du rapport entre hypothèses, calcul et expérience, obéissant au principe baconien suivant lequel il convient de varier les expériences et de les confronter entre elles pour conclure en ce qui concerne l'accord entre hypothèses et phénomènes. Le modèle de Diderot est clairement Bacon, comme le montre le paragraphe 30 des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, enrichi par les expériences de Trembley sur les polypes et

58 *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. 1.

59 *Encyclopédie*, art. « Encyclopédie », V, p. 491a-b. Cf. aussi art. « Géométrie », VI, pp. 627a ss.

par les recherches scientifiques de Needham⁶⁰. Le travail expérimental des médecins de Montpellier, de Fouquet, Menuret de Chambaud, Lacaze et, à travers d'eux, d'Haller, Glisson et La Mettrie, résonne également dans la défense de la pratique expérimentale, l'opposé d'un système construit sur des principes *a priori*⁶¹. Mais le *Prospectus* de l'*Encyclopédie* annonce la limite de l'entreprise : l'ordre des connaissances n'est qu'un des systèmes possibles dont le nombre est aussi élevé que celui des esprits. Nous ne connaissons les êtres physiques qu'en tant qu'ils agissent sur nos sens et excitent notre entendement. L'image significative de la « mer », atténuée ensuite par celle de la « chaîne » et du « labyrinthe », souligne la portée des conflits qui naissent autour du travail encyclopédique, l'influence croissante de la philosophie naturelle ainsi que la nécessité, pour Diderot, de dramatiser la ligne de démarcation entre les systèmes et l'organisation physique des êtres. Il ne suffit donc pas, en effet, d'opposer les systèmes abstraits à l'esprit systématique : ce dernier lui aussi doit être mis au banc d'essai de la complexité de l'expérience. Le nouvel esprit scientifique n'est-il qu'un « esprit de divination », qui formule des ressemblances et des oppositions entre des choses très lointaines, voire « imperceptibles » ? « Si l'état des êtres est dans une vicissitude perpétuelle ; si la nature est encore à l'ouvrage ; malgré la chaîne qui lie les phénomènes [...] notre science naturelle devient aussi transitoire que les mots⁶². » Spinoza est le champion de ces abstractions, mais il a le mérite de poser au philosophe de la nature le plus grand des problèmes : comment réduire à des unités cohérentes et significatives l'hétérogénéité du sensible. Par ailleurs,

60 Pour la reconstruction des sources de l'histoire naturelle chez Diderot, voir, entre autres, K. Ballstadt, *Diderot Natural Philosopher*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008, pp. 129-174.

61 Diderot, *Pensées*, 4-5, DPV, IX, pp. 30-31. Cf. R. Rey, *Naissance et développement du vitalisme en France, de la deuxième moitié du xviii^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, pp. 115ss. Voir aussi le volume de R. Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo : Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Napoli, FedOA Press, 2017.

62 Diderot, *Pensées*, 58, *Questions*, 1, DPV, IX, p. 94. Cf. F. Cabane, *L'Écriture en marge dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Champion, 2009, pp. 189-194. Un tel système, écrit M. Spallanzani (*L'Arbre et le labyrinthe*, op. cit., p. 425), « ne s'achève jamais dans une synthèse doctrinale triomphante ou dans une brillante uniformité rationnelle, mais il débouche plutôt sur l'inachèvement de la puissance et de la critique, sur l'ouverture indéfinie de l'expérience que l'homme fait des êtres de l'univers ».

Condillac lui-même, qui dans le *Traité des systèmes* avait autorisé l'usage contrôlé des analogies, n'avait pas entrepris la construction d'une science expérimentale effective.

Diderot donne ainsi à l'esprit de l'*Encyclopédie* une perspective différente de celle de d'Alembert. Il ne suffit pas de remplacer les vieux systèmes par l'« esprit systématique » ; il s'agit de produire une nouvelle « interprétation de la nature » qui exploite l'héritage de Bacon et l'histoire naturelle de Buffon en corrigeant le modèle mathématique et encore cartésien des « éléments de science » de d'Alembert. Les « véritables causes » des effets naturels sont souvent loin des principes sur lesquels nous pouvons nous appuyer, continue l'article « Hypothèse » de l'*Encyclopédie*⁶³ en admettant l'usage d'hypothèses qui puissent être confirmées par l'expérience. Mais Diderot va plus loin, et à l'esprit géométrique du physicien il préfère l'esprit du génie guidé par l'analogie. Même s'il reconnaît les progrès de la raison que Terrasson, Boindin et Fontenelle ont contribué à promouvoir, le philosophe expérimental vise à amender la pensée rationaliste en lui ajoutant un esprit de « divination » de la nature, ou de conjecture, qui échappe à l'esprit géométrique. Le philosophe « mécanicien » doit être accompagné de l'homme de génie, qui unit la rigueur de la géométrie à la fécondité des visions poétiques et des conjectures cosmologiques⁶⁴.

Diderot pousse son génie analogique jusqu'aux plus lointaines conjectures et vise à transformer la « rêverie », ou l'hypothèse, en un instrument de transformation de la nature. Les articles « Dictionnaire » et « Encyclopédie », consacrés au problème de la construction d'un « dictionnaire raisonné de la science en général », confirment l'exigence de cette nouvelle théorie de l'abstraction, tirée de la nature, qui fait de l'analogie l'« instrument sensible » d'une science du continu matériel⁶⁵. Le *Rêve de d'Alembert* recevra en héritage son noyau

63 *Encyclopédie*, art. « Hypothèse », VIII, p. 417a.

64 *Encyclopédie*, art. « Génie », VII, p. 582a ; Diderot, *Pensées*, 4, 15, DPV, IX, pp. 30, 39. Cf. P. Saint-Amand, *Diderot : le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984, pp. 34-37. J. O'Neal arrive à parler de « poetics of confusion » comme « a necessary precondition for knowledge ». « Diderot and the Enlightenment's Poetics of Confusion in the *Lettre sur les aveugles* », in F. Ogée, A. Strugnell (éds.), *Diderot and European Culture*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 165.

65 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, pp. 110-111. Sur les rapports entre résonance, harmonie et théorie de la science au XVIII^e siècle, voir A. Charrak, *Raison et perception, fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*,

théorique, c'est-à-dire l'idée d'une organisation des corps pensée dans les termes d'une complexification croissante. La thèse de Diderot ne change pas : de la matière en mouvement à la vie, de la vie au sentiment, du sentiment à la pensée, la circulation d'un état à l'autre de la nature peut être expliquée seulement grâce à une logique centrée sur les processus d'organisation du vivant. Le modèle est clair : la nature n'est pas pensée comme un système mais comme une « organisation ».

L'article « Organisation » de l'*Encyclopédie* définit ce terme comme un « arrangement des parties qui constituent les corps animés. Le premier principe de l'organisation se trouve dans les semences. L'organisation d'un corps une fois établie est l'origine de l'organisation de tous les autres corps. L'organisation des parties solides s'exécute par des mouvements mécaniques⁶⁶ ». À cette disposition mécanique Diderot ajoute l'idée d'un dynamisme intrinsèque aux états naturels qui expliquent l'émergence et l'évolution des systèmes organiques et des agrégats vivants. Sur le fond, on trouve le débat sur l'approche mécaniste ou vitaliste qui découle des recherches sur la génération spontanée. Le problème, comme le répète Diderot dans la *Lettre sur les sourds et les muets* et Jaucourt dans l'article « Philosophie⁶⁷ », est de rendre compte des signes et de l'abstrait. Et cela ne sera certainement pas possible en récupérant le modèle de l'adéquation de l'esprit à la chose, mais en approfondissant le rapport entre le rationnel et l'expérimental. Fouquet déclare dans les articles « Sensibilité, Sentiment » (Médecine) de l'*Encyclopédie* que tous les organes sont des « centres » de sensibilité⁶⁸. Diderot fait de la « sensibilité universelle » la qualité qui donne la potentialité cinétique à la matière en reliant les différents degrés de la nature :

Paris, Vrïn, 2001, en particulier pp. 107-157. Pour le concept et l'utilisation de l'analogie dans la culture scientifique des Lumières, voir les travaux de A.B. Maurseth, *L'Analogie et le probable : pensée et écriture chez Denis Diderot*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, p. 98, qui affirme : « l'analogie sert ainsi, en quelque sorte, d'intermédiaire entre deux compréhensions de la nature, l'une scientifique et l'autre poétique ».

66 *Encyclopédie*, art. « Organisation », XI, p. 629b.

67 Cf. *Encyclopédie*, art. « Philosophe », XI, p. 509b.

68 Cf. *Encyclopédie*, art. « Sensibilité, Sentiment » (Médecine), XV, p. 38b.

De même que dans les règnes animal et végétal, un individu commence, pour ainsi dire, s'accroît, dure, dépérit et passe ; n'en serait-il pas de même des espèces entières ? Si la foi ne nous apprenait que les animaux sont sortis des mains du Créateur tels que nous le voyons [...] le philosophe abandonné à ses conjectures ne pourrait-il pas soupçonner que l'animalité avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière ; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fit ; que l'embryon formé de ces éléments est passé par une infinité d'organisations et de développements [...] qu'il a peut-être encore d'autres développements à subir, et d'autres accroissements à prendre, qui nous sont inconnus⁶⁹.

La série des évolutions chimiques (fermentation, macération, assimilation, combinaison) rend compte du développement des organismes, les phénomènes de résonance et d'harmonie expliquent le fonctionnement de la conscience. Pour reprendre les termes de l'article « Naître » : « les termes de vie et de mort n'ont rien d'absolu ; ils ne dessinent que les états successifs d'un même être⁷⁰ ». Les « palais » de l'abstraction se dissolvent ainsi dans le labyrinthe des faits où le philosophe de la nature se perd, sommant la métaphysique, la mathématique et les sciences physico-mathématiques dans une seule critique. C'est là en effet l'originalité de Diderot par rapport à la critique des systèmes : défendre le point de vue expérimental contre la « métaphysique générale » dont les sciences physico-mathématiques font partie intégrante⁷¹ ; dissoudre les « hiéroglyphes » de la mathématique dans l'analyse chimique des qualités concrètes des corps. Son présupposé est de reconnaître dans la complexité la racine multiple et première de la nature et de son « organisation ».

Dans l'article « Animal », Diderot confronte ses propres conceptions avec celles de l'*Histoire naturelle* de Buffon⁷². L'encyclopédiste

69 Diderot, *Pensées*, 58, *Questions*, 1, DPV, IX, p. 94.

70 Cf. *Encyclopédie*, art. « Naître », XI, p. 10a.

71 Cf. Diderot, *Pensées*, 2, DPV, IX, pp. 28-29.

72 *Encyclopédie*, art. « Animal », I, p. 468a : « C'est, dit M. de Buffon, Hist. nat. gen. et part. la matière vivante et organisée qui sent, agit, se meut, se nourrit et se reproduit. Conséquemment, le végétal est la matière vivante et organisée, qui se nourrit et se reproduit ; mais qui ne sent, n'agit, ni ne se meut. Et le minéral, la matière morte et brute qui ne sent, n'agit, ni se meut, ne se nourrit, ni ne se reproduit. D'où il s'ensuit encore que le sentiment est le principal degré différentiel de l'animal ».

défend l'idée selon laquelle la vie résulte d'un agrégat de molécules et répond aux attaques de Voltaire contre les « systèmes ridicules » du matérialisme, antichambre de l'athéisme. La prise de distance du philosophe expérimental par rapport à la théologie est aussi nette que celle qui l'éloigne du déisme de Voltaire : au dualisme voltairien, encore lié à l'intelligence d'un Dieu créateur, s'oppose la nouvelle « interprétation de la nature », engagée dans la recomposition de l'hétérogénéité du sensible dans le réseau des êtres. C'est seulement de cette façon que l'on pourra donner vie aux abstractions géométriques du spinozisme. Diderot lui-même l'admettra dans sa lettre à Voltaire du 29 août 1769 : « à l'égard de Spinoza, ou toute sa philosophie ne signifie rien, ou elle signifie que la matière est la seule chose existante, et que c'est dans elle qu'il faut chercher la raison de tout⁷³ ». L'arsenal classique d'accusations portées contre la philosophie spinozienne (la première d'entre elles, l'idée d'une autodétermination de la matière) est repris, mais pour justifier une conception vitaliste de l'univers qui trouvera dans la matière son propre chiffre. Si la sensibilité est la qualité essentielle de la matière, « il faut que la pierre pense⁷⁴ ».

C'est le baron d'Holbach qui, dans son *Système de la nature* (1770), proposera la grande systématisation philosophique du matérialisme du XVIII^e siècle. La critique adressée aux systèmes par Condillac est de fait dépassée. Comme l'affirme François Pépin, si Condillac avait produit une « critique de la structure et des pré-supposés de la démarche adverse », Diderot lui oppose un fait et un travail de sape par mise au jour de nouveautés expérimentales. Là où la critique des systèmes s'arrête à l'identification de la mauvaise méthode, Diderot procède « par destruction de l'extérieur⁷⁵ ». La philosophie spinozienne n'est plus l'immense contradiction de système ; elle est l'« Animal » dont parle l'*Encyclopédie*, métaphore de la grande chaîne organique qui relie toutes les espèces naturelles. La logique de système est désormais remplacée par

73 Diderot à Voltaire, 29 août, 1769, cit. in *Le Rêve de d'Alembert*, app., DPV, XVII, p. 208.

74 Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, DPV, XVII, pp. 89-90.

75 F. Pépin, *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie. Philosophie, sciences et arts*, Paris, Garnier, 2012, pp. 453-454.

l'auto-organisation du vivant : « la nature n'a fait qu'un très petit nombre d'êtres qu'elle a variés à l'infini, peut-être qu'un seul par la combinaison, mixtion, dissolution duquel tous les autres ont été formés. On appelle êtres contradictoires ceux dont l'organisation ne s'arrange pas avec le reste de l'univers. La nature aveugle qui les produit les extermine⁷⁶ ».

Comme pour la philosophie de la nature, la critique éthico-politique du spinozisme connaît une bifurcation : d'un côté on trouve les prises de distance de l'*Encyclopédie*, de l'autre les thèses audacieuses et scandaleuses des écrits philosophiques de Diderot jusqu'au *Rêve de d'Alembert*. La morale est réduite à la compréhension des causes qui opèrent dans le monde naturel et la raison est remise à sa vraie place : comprendre la logique qui régit la chaîne infinie des êtres. Les thèses de Spinoza sur la négation de la liberté, magistralement résumées dans la lettre du philosophe à Schuller⁷⁷, s'alignent alors sur celle du spinoziste *Jacques le fataliste* : « tout dans la nature songe à soi et ne songe qu'à soi⁷⁸ ». Vertu, vice, bien et mal disparaissent, comme la liberté et les causes finales, dans un univers réduit à une chaîne infinie d'êtres commandés par le simple effort d'autoconservation. Dans les termes de l'article « Jouissance » : « arrêtons-nous à la volupté qui perpétue la chaîne des êtres vivants, et à laquelle on a consacré le mot de *jouissance*. Entre les objets que la nature offre de toutes parts à nos désirs⁷⁹ ». Mais qu'est du reste le grand tout auquel fait appel l'argumentation de Diderot, si ce n'est la torsion matérialiste de la substance spinozienne ? Comme l'affirme Paolo Quintili, l'idée rationnelle du tout exprime la « forme d'interaction de la matière sensible inerte avec

76 Diderot, *Éléments de physiologie*, DPV, XVII, p. 295. Voir A. Ibrahim, « Diderot et les métaphores de l'animal : pour un antisépécisme ? », in *Dix-huitième siècle*, 2010/1, 42, pp. 83-98. F. Brandli, « Article "Animaux" », in B. Baczko, M. Porret, F. Rosset, *Dictionnaire critique de l'utopie au temps des Lumières*, Genève, Georg, 2016, pp. 99-127. D'Alembert lui-même se définit spinoziste, mais toutefois dans l'acceptation filtrée par les interprétations critiques de Bayle et Voltaire. Cf. la lettre de d'Alembert à Frédéric du 2 août 1770, in *Œuvres*, V, pp. 296-298. Cf. V. Le Ru, *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994, pp. 158-161.

77 Spinoza à Schuller, Ep. 58, G. IV, p. 266.

78 Diderot, *Jacques le fataliste*, DPV, XXIII, p. 269.

79 *Encyclopédie*, art. « Jouissance », VIII, p. 889a. Cf. G. Benrekassa, « L'article "Jouissance" et l'idéologie érotique de Diderot », in *Dix-huitième siècle*, 1980, 12, pp. 9-34.

celle qui est active, en ces modes : la pensée, l'homme. La matière vivante nous représente ensuite dans le monde des êtres intelligents, sous les formes possibles du rapport de la nature avec ce monde de l'industrie humaine, l'histoire de la *nature factice*⁸⁰ ».

Si dans le *Traité des systèmes* Condillac avait abandonné les accusations traditionnelles d'irrégiosité et d'athéisme adressées à l'*Éthique* pour se tourner vers l'analyse logique de ses énoncés, environ dix après, les sciences de la nature lisent le système de l'*Éthique* au miroir des systèmes vivants. La chaîne des raisons est devenue la chaîne vivante, ou un « chaos » qui s'organise, selon les formes que le spinoziste Oribaze identifie dans la matière en devenir. C'est le spectacle de la nature qui, à la fin de la *Promenade* dans *L'Allée des marronniers*, se dissout dans la réalité invisible et tactile de la matière : « un nuage épais nous déroba le spectacle de la nature et nous nous trouvâmes dans une nuit profonde⁸¹ ». Il reviendra au baron d'Holbach de mettre de l'ordre dans cette obscurité et de fixer ses « symétries passagères » dans un nouveau *Système de la nature*.

D'Holbach : Le Système de la nature et le choc des systèmes

Un système abstrait et une « ruine » pour la société : c'est la double condamnation de Voltaire envers la rigide structure démonstrative et l'athéisme manifeste du *Système de la nature* de d'Holbach (1770). Hegel ajoutera que la pensée de d'Holbach n'est rien d'autre qu'un monisme abstrait de la nature incapable de résoudre la scission entre matière et esprit⁸². La connexion entre système et nature

80 P. Quintili, *La pensée critique de Diderot*, op. cit., p. 166.

81 Diderot, *La Promenade du sceptique*, *L'Allée des marronniers*, op. cit., p. 138.

82 Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Sämtliche Werke*, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1965, pp. 148-149. Cf. A. Negri, *La Cosmologie matérialiste de d'Holbach*, in O. Bloch (éd.), *Épistémologie et matérialisme*, Paris, Klincksieck, 1986, pp. 73-102. La négativité de ces avis a été tempérée par l'historiographie la plus récente, au sein de laquelle le débat autour du statut du *Système* reste vif. Pour citer trois exemples : G. Leroux (« Systèmes métaphysiques et système de la nature », in J. Boulad-Ayoub [éd.], *P.H.T. Baron d'Holbach. Épistémologie et politique au XVIII^e siècle*, Corpus, 22/23, Paris, 1992, pp. 269-279) considère que la logique de système est en opposition avec l'*esprit systématique* de Condillac ; J. Boulad-Ayoub (*Contre nous de la Tyrannie. Des relations idéologiques entre Lumières et révolution*, Québec, Hurtubise, 1989, pp. 165-203) l'interprète au

promise par le génitif subjectif – *Système de la nature* – qui donne son titre à l'œuvre majeure du baron mérite bien d'être approfondie. Quel est le rapport entre la structure logique et causale du *Système* et les productions concrètes de la matière ? Enfin, quel est le gain théorique de cette prétendue réduction à un système de l'univers physique par rapport au projet encyclopédique de coordination des sciences ? La confrontation avec la philosophie de Spinoza est révélatrice de la renaissance que le concept de système connaît lors de la seconde moitié du XVIII^e siècle, cette fois sous l'enseigne d'une philosophie ouvertement matérialiste.

•

Un système est valable s'il s'avère capable de montrer les relations d'ordre qui unissent ses éléments ou parties constitutives, bref, un « assemblage » de « causes et d'effets », ainsi que le nomme d'Holbach dans les premières pages du *Système de la nature*⁸³. Ce critère correspond à l'*esprit systématique* des *Philosophes* dont d'Holbach fait sienne la polémique contre les systèmes métaphysiques du XVII^e siècle, comme le témoigne le grand espace donné dans la deuxième partie du *Système* à la critique des philosophies spéculatives nées dans le sillage des *querelles* cartésiennes. Si l'on se réfère à l'article « Système » de l'*Encyclopédie*, la différence entre systèmes abstraits et systèmes valides se fonde sur deux procédures, partagées également par d'Holbach. Tout d'abord, la répartition des systèmes en deux catégories : ceux basés sur des principes abstraits et des hypothèses non vérifiées et ceux en revanche fondés sur des « faits » prouvés par une série d'observations et d'expériences. S'ensuit l'analyse ou la décomposition des parties d'un système⁸⁴.

contraire non seulement comme le prolongement de ce dernier mais même comme le précurseur de la théorie moderne des systèmes. Enfin, F. Pépin (« Les sciences au service du matérialisme. Le syncrétisme épistémologique de d'Holbach », in *La Lettre clandestine*, 22, 2014, pp. 28-51) parle d'un syncrétisme matérialiste déplaçant l'attention de la logique de système aux recherches expérimentales de d'Holbach.

83 D'Holbach, *Système de la nature*, I, 1, *op. cit.*, p. 10.

84 *Encyclopédie*, art. « Système », XV, p. 778a-b.

Ce sont les mêmes critères qui président à la taxinomie encyclopédique dont d'Alembert définit la « métaphysique » comme une unité d'ordre entre les sciences qui se développe parallèlement à l'enquête sur la « génération de nos idées⁸⁵ ». D'Alembert en déduit une notion « réduite » de système, basée sur la méthode algébrique de l'analyse et du calcul⁸⁶. Il en découle une théorie des éléments des sciences où l'idéal d'une explication omni-compréhensive de la nature laisse la place aux procédures de raccord entre les sciences⁸⁷. Il apparaît évident que le *Système* de d'Holbach exprime des objectifs et des stratégies complètement différents de l'« arbre généalogique » et de la « chaîne des sciences » de l'*Encyclopédie*. Le baron transforme la « concaténation de principes et conclusions⁸⁸ » de l'article « Système » en la composition des matières en mouvement sur lesquelles opèrent les lois de la nature. Matière et mouvement sont les deux pôles entre lesquels se développe la chaîne infinie des causes et des effets de ce que communément, conclut-il, nous nommons « nature » :

Telle est la marche constante de la nature : tel est le cercle éternel que tout ce qui existe est forcé de décrire. C'est ainsi que le mouvement fait naître, conserve quelque temps et détruit successivement les parties de l'univers, les unes par les autres, tandis que la somme de l'existence demeure toujours la même⁸⁹.

On trouvera ensuite dans la première partie du « Système », une exposition des propriétés de la matière, de l'homme et de ses facultés, de l'éthique et des relations sociales, faisant la synthèse de la masse considérable d'études et de traductions de textes philosophiques et scientifiques que le baron avait menées à bien⁹⁰.

85 *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, p. XV. Cf. anche d'Alembert, *Essai sur les Éléments de philosophie*, in *Œ. C. de d'Alembert*, Paris, Blin, 1821-22, I, 1, p. 124.

86 *Encyclopédie, Discours préliminaire*, I, pp. XII-XVIII.

87 Cf. *Encyclopédie*, art. « Éléments des sciences », V, p. 490a-b.

88 *Encyclopédie*, art. « Système », XV, p. 778b.

89 D'Holbach, *Système de la nature*, I, 3, *op. cit.*, p. 38.

90 Le travail scientifique de d'Holbach se compose, notoirement, de la traduction de textes scientifiques – surtout allemands – de chimie et de minéralogie, jusqu'à l'édition de textes philosophiques issus de la littérature athée et déiste clandestine, qui circulaient en France

Le mouvement, ou mieux, la traduction en termes chimiques de l'attraction newtonienne⁹¹, c'est la force ou la qualité interne à la matière que Diderot avait déjà posée, dans son *Rêve de d'Alembert* (1769), au fondement des transformations du monde physique et du microcosme vivant⁹². D'Holbach en tire un « code⁹³ » de la matière : un code pluriel qui reflète la mutation infinie des « matières » auquel fait référence aussi Venel, auteur des articles relatifs à la chimie dans l'*Encyclopédie*⁹⁴.

Par ailleurs, c'est justement à l'*Encyclopédie*, pour laquelle d'Holbach rédige des centaines d'articles⁹⁵, que bénéficie le trésor de connaissances techniques et la nouvelle nomenclature scientifique développée par le groupe de recherche qui s'organise autour du baron⁹⁶. Les articles « Art », « Chimie », « Géométrie souterraine », « Minéralogie » en sont le témoignage : textes inspirés par la chimie de Stahl et Rouelle, grâce auxquels Diderot, Venel et d'Holbach lui-même corrigent l'image géométrique de l'univers cartésien⁹⁷ et réinterprètent les compositions mécaniques du *cli-*

dès la première moitié du siècle, et des œuvres des auteurs anglais, dont Hobbes, Toland, Woolston. Pour une vue d'ensemble de la vaste production éditoriale du baron, voir les classiques, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1967. Pour les travaux et les traductions scientifiques : R. Rappaport, *Baron d'Holbach's Campaign for German (and Swedish) Science*, in « Studies on Voltaire and the Eighteenth Century », 323, 1994, pp. 225-246.

91 D'Holbach, *Système de la nature*, I, 4, *op. cit.*, pp. 45-49. Cf. A. Negri, *Materialismo iatrochimico ed etica in d'Holbach*, Manduria, Lacaita, 1970.

92 Cf. Diderot, *Rêve de d'Alembert*, in *Œuvres complètes* DPV, IX, pp. 30-31. Cf. aussi *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, DPV, XVII, 1, pp. 630-637.

93 Cf. D'Holbach, *Système de la nature*, I, 1 ; II, 14 *op. cit.*, pp. 12, 394.

94 Cf. *Encyclopédie*, art. « Principes », XIII, p. 375b : « La doctrine chimique ne connaît d'abstractions que les vérités composées ou générales et dans l'estimation des faits singuliers n'établit jamais ses dogmes que d'après l'observation ».

95 En ce qui concerne les rapports du baron avec l'*Encyclopédie*, voir : J. Lough, *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, London, Oxford University Press, 1968, pp. 111-229 ; G. Goggi, « Diderot, d'Holbach et l'Universal History dans la Correspondance », in *RDE*, 42, avril 2007, pp. 7-44.

96 Cf. P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique*, *op. cit.*

97 Cf. *Encyclopédie*, art. « Chimie », III, p. 408a-b ; art. « Minéralogie » (Histoire naturelle), X, p. 541a-543a. Pour la référence à Stahl : *Zufällige Gedanken und Bedenken über den Streit von den Sogennanten Sulfure*, Leipzig, 1716 ; *Traité du soufre ou Remarques sur la dispute qui s'est élevée entre les Chymistes au sujet du Soufre [...]*, trad. d'Holbach, Paris, 1766. Cf. M. Espagne, M. Werner, « Figures allemandes autour de l'Encyclopédie », in *Dix-huitième siècle*, 19, 1987,

namen de Lucrèce à la lumière d'une force, ou une « intelligence » atomique de la matière, en mesure d'offrir de nouveaux modèles d'intelligibilité du vivant⁹⁸.

Reliant ainsi la matière en mouvement à ses « genres d'être », d'Holbach corrige le mécanisme classique qui réduisait les combinaisons du vivant à la simple géométrie des solides. Entre les deux pôles de la « force cachée » (*nisus*) et de la « force vivante » (*impetus*⁹⁹), l'hétérogénéité des productions matérielles s'organise en termes d'autoconservation des parties dans le tout¹⁰⁰. L'unité coïncide avec la multiplicité des « genres d'être » que l'attraction, l'électricité et l'élasticité composent sur un plan d'immanence absolu. À cette « organisation » de la nature correspondent, dans le *Système*, les différents champs du savoir : chimie, physiologie, éthique et histoire naturelle¹⁰¹.

Cet effort de réduction à un système de la multiplicité de la nature fera toutefois naître de nombreuses polémiques. Le jugement de Voltaire est méprisant : le *Système* n'est qu'un autre « roman philosophique », fruit de la transgression des limites de la rationalité humaine et de la trahison de l'expérience¹⁰². De plus, le monisme matérialiste de d'Holbach, s'appuyant sur les expériences faites sur les anguilles et la farine – la référence sarcastique de Voltaire vise évidemment les expériences de Needham sur la

pp. 263-281. Pour les travaux de minéralogie du baron voir, entre autres, G. Cristani, « D'Holbach, Boulanger e le scienze della Terra », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 2000, pp. 473-510.

98 Cf. aussi Maupertuis, *Essai sur la formation des corps organisés*, Berlin, 1754 ; Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, OC, IX, pp. 30-31 ; *Principes philosophiques sur la matière et le mouvement*, OC, XVII, p. 34. La traduction promue par le baron du *De rerum natura* date de 1768. En ce qui concerne les rapports entre épicurisme et matérialisme au xviii^e siècle voir, parmi les innombrables travaux : O. Bloch, *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971. Pour Diderot : J. W. Schmidt, « Diderot and Lucretius : the De Rerum Natura and Lucretius' legacy in Diderot's scientific, aesthetic and ethical thought », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 208, 1982, pp. 186-294 ; P. Quintili, *La Réception des matérialistes anciens chez Diderot*, in *Materia Actiosa*, op. cit., pp. 487-512.

99 Cf. d'Holbach, *Système de la nature*, I, 2, op. cit., pp. 19-22.

100 *Ibid.*, 5, op. cit., pp. 56-57.

101 Cf. d'Holbach, *Système de la nature*, I, 4, op. cit., p. 46.

102 Cf. Voltaire à Suzanne Necker, 26 septembre 1770, lettre n° 11967, in *Correspondance*, Besterman (éd.), Paris, Gallimard, 1977, p. 423.

génération spontanée –¹⁰³, affirme la possibilité de faire naître des êtres intelligents là où il ne peut y en avoir, c'est-à-dire dans la matière, détruisant ainsi, comme Frédéric II le fait remarquer dans *l'Examen critique du Système de la nature*¹⁰⁴, l'unique cause première et intelligente dont l'univers nous donne preuve. Du refus de la providence à l'échelle naturelle découlent des conséquences néfastes également pour la société, où vertus et vices, bien et mal, récompenses et punitions disparaissent comme les hiérarchies et les espèces de l'univers physique¹⁰⁵.

De plus, l'esprit fini de l'homme n'est pas en mesure, à la différence d'une intelligence suprême, d'embrasser toute la vérité d'un seul regard¹⁰⁶. C'est sur la base de cette thèse que Condillac trace à son tour une frontière théologique et scientifique : de la reconnaissance de l'impossibilité d'accéder à un cadre exhaustif de la nature – un « labyrinthe immense¹⁰⁷ », continue d'Alembert – découlent les limites de la raison. Il est ainsi impossible, conclut Condillac dans *L'Art de penser*, de reconduire les connaissances humaines à une vision immense et tautologique, dépendant des combinaisons que le calcul et l'abstraction opèrent sur la matrice de la sensibilité¹⁰⁸. Franchir les frontières de la connaissance humaine au nom d'une compréhension totalisante de l'univers physique signifierait se livrer corps et âme à l'athéisme. Conclusions auxquelles arrive avec cohérence d'Holbach : affirmer les « principes de l'athéisme » ou les « principes de la nature », écrit-il dans le *Système*, signifie affirmer la même chose¹⁰⁹. La question sera de trouver le lien entre

103 Cf. Voltaire au duc de Richelieu, 1^{er} novembre 1970, lettre n° 12019, *Correspondance*, op. cit., p. 462.

104 Cf. Frédéric II, *Examen critique du Système de la nature*, in *Œuvres philosophiques*, J.-R. Armoghatte et D. Bourel, *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1985, pp. 387-401.

105 *Ibid.*, p. 395. Cf. l'étude de J. Boulad-Ayoub, « Voltaire et Frédéric II, critiques de d'Holbach », in *Corpus*, op. cit., pp. 39-73.

106 Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction, OP I, pp. 3-4 ; *Traité des systèmes*, 12, OP I, p. 198.

107 D'Alembert, *Essai sur les Éléments de philosophie*, op. cit., p. 130.

108 Cf. Condillac, *L'Art de penser*, OP I, 10, OP I, pp. 748-749.

109 Cf. d'Holbach, *Système de la nature*, II, 15, op. cit., pp. 330-331.

ces deux ordres, c'est-à-dire le plan concret de la nature et sa réduction à un système.

La démarche d'hobbachienne, définie comme « syncrétiste » par certains commentateurs¹¹⁰, se caractérise par l'absorption de modèles théoriques divers et originellement en opposition. D'Holbach partage avec les *Philosophes* la critique de la métaphysique ; des approches expérimentales de la chimie du XVIII^e siècle, le baron récupère l'idée que la science n'est pas une sorte de double ou de reflet de la nature, mais qu'au contraire elle doit se donner en continuité avec cette dernière. Cette continuité est justifiée par l'équivalence entre *vrai système* et *code de la nature*¹¹¹.

Pour comprendre donc la portée du projet philosophique de d'Holbach, il faut la restituer dans la culture de son temps. La synthèse entre le lexique géométrique de la cause et celui biologique de la matière, traduite en termes de force ou d'autodétermination au mouvement, se configure en fait comme une réponse au scepticisme prudent des encyclopédistes, mais surtout au scepticisme des libertins de la première moitié du siècle qui culmine avec le radicalisme de La Mettrie. N'était-ce pas en effet le médecin philosophe qui ironisait sur son propre « système d'Épicure », composé en 1750, se vantant d'ignorer les vraies causes de la nature¹¹² ? Faisant ainsi réagir les systèmes philosophiques les uns aux autres pour enfin tous les révoquer, La Mettrie restait indécis entre l'iatromécanisme de l'école de Leyde et les recherches sur l'irritabilité de Haller, jusqu'à l'utilisation d'un spinozisme dérivé du *Patheisticon* de Toland et de *l'Histoire critique de la philosophie* de Boureau-Deslandes dans *L'Abrégé des systèmes*, comme le relève la précise reconstruction historiographique de Theo Verbeek¹¹³. Si La Mettrie tendait, en utilisant à dessein la notion de « système », à invalider la *vera ratio* de la nature, qui selon Épicure et Lucrèce aurait dû nous libérer

110 Cf. F. Pépin, « Les sciences au service du matérialisme », *op. cit.*

111 *Encyclopédie*, art. « Système », p. 778a-b.

112 Cf. La Mettrie, *Système d'Épicure*, in *Œuvres philosophiques*, III, Amsterdam, 1774, p. 236. Cf. G. Mormino, « Gli errori della natura : La Mettrie e Lucrezio », in *Rivista di Storia della Filosofia*, LXVII, 2/2012, pp. 241-252.

113 Cf. T. Verbeek, *Le Traité de l'âme de La Mettrie*, II, Utrecht, OMI, 1988, pp. 76-77.

de l'ignorance des causes, le système de la nature d'holbachien se confirme radicalement antithéologique, bien que conforme aux exigences de la science. Cela explique pourquoi l'homme vu par d'Holbach, avant même d'être une « machine », est un « système » qui se partage en deux sous-ensembles : la physique et la morale. Le lien entre les deux domaines est le même que celui qui avait orienté la troisième partie de l'*Éthique* de Spinoza : « dans le monde physique, ainsi que dans le monde moral, tout ce qui arrive est une suite nécessaire des causes visibles ou cachées [...]. Dans l'homme la liberté n'est que la nécessité renfermée au-dedans de lui-même¹¹⁴ ». La tendance à sa propre conservation, que les physiciens ont dénommée force d'inertie, devient ainsi, dans le domaine de la morale, « amour de soi », guidé par l'« intérêt » et soumis aux mêmes lois physiques et chimiques que l'univers matériel.

Dès lors, l'« organisation » que La Mettrie reconnaissait à l'homme comme son plus grand « mérite », pour ensuite la sacrifier à un naturalisme radical, est récupérée et mise au service du système comme l'antinomie sur le plan éthique entre instinct et raison¹¹⁵. La tension entre ordre de la nature et ordre de la raison devra être dépassée au nom d'un « ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature¹¹⁶ ». Ce qui comporte l'abandon à la fois du matérialisme « hypothétique » de La Mettrie, comme l'a défini Aram Vartanian¹¹⁷, et de l'éclectisme de Diderot, qui s'était rendu devant la « mer des objets » que la nature représente. Au contraire, pour le baron, le savant ne doit pas céder face aux apparentes asymétries du monde physique comme le philosophe ne doit pas s'aligner sur les « conjectures » de l'encyclopédiste :

Ainsi l'homme est un être physique ; de quelque façon qu'on le considère il est lié à la nature universelle et soumis aux lois nécessaires et immuables qu'elle impose à tous les êtres qu'elle enferme [...]. Notre vie est une ligne

114 D'Holbach, *Système de la nature*, I, 11, *op. cit.*, p. 221.

115 *Ibid.*, pp. 212-216.

116 *Ibid.*, p. 220.

117 Cf. A. Vartanian, *La Mettrie's. L'Homme machine*, Princeton, Princeton University Press, 1960, p. 14. Cf. aussi F. Markovits, « La Mettrie, l'anonyme et le sceptique », in *Corpus, op. cit.*, pp. 83-105. Cf. D. Antoine-Mahut, S. Gaukroger (éds.), *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Cham, Springer, 2016.

que la nature nous ordonne de décrire à la surface de la terre sans jamais pouvoir nous en écarter un instant¹¹⁸.

Il faut bien reconnaître déjà que Diderot avait renié le nihilisme qui se cache derrière le prudent système de La Mettrie : ou la raison est répudiée au nom de l'irréductibilité de la vie singulière, ou l'on accepte une raison qui, en se séparant de la nature, détruit la vie singulière¹¹⁹. La synthèse d'holbachienne est en revanche plus ambitieuse : du « système d'Épicure » on passe au « système de la nature », de l'« interprétation » de la nature de Diderot au « code » de la matière, des éléments des sciences de d'Alembert à la chaîne des causes. Les causes se prolongent dans l'ordre des raisons, l'ordre des raisons se greffe sur la chaîne du vivant.

Il ne restera qu'à soustraire définitivement la nature au gouvernement divin, dernière case vide du système, bien que très encombrante dans l'ontologie spinozienne. De cette dernière, d'Holbach propose une analyse critique dans la deuxième partie du *Système* en l'inscrivant, comme cela avait déjà été le cas pour La Mettrie, dans le cadre des *querelles* anticartésiennes. La critique du baron, pareillement à celle de La Mettrie, ne saisit pas l'originalité de l'analyse logique de la philosophie spinozienne opérée par Condillac dans le *Traité des systèmes* de 1749¹²⁰, mais propose de nouveau le débat sur les conséquences athées du système spinozien, partagées aussi par l'abbé Yvon dans l'*Encyclopédie*. Le spinozisme affirme pour d'Holbach la vérité du cartésianisme, dont il

118 D'Holbach, *Système de la nature*, I, 11, *op. cit.*, pp. 186-187.

119 Cf. Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron*, OC, XXV, p. 247. Rappelons, en passant, que le conflit entre les raisons de la vie et celles de la science que les philosophes reprochaient à La Mettrie est revenu au centre du débat contemporain qui gravite autour de ce qu'on appelle la « object oriented theory ». Cette dernière se présente en effet dans les intentions d'auteurs comme Brassier, comme une réflexion sur la réification que comporte la rationalité de la modernité, laquelle est cependant défendue contre la célèbre condamnation d'Adorno, parce qu'elle serait un « corroborant vecteur de découverte intellectuelle ». Ainsi, l'« époque du désenchantement », qui, pour Brassier, a débuté avec l'époque des Lumières, est appelée à trancher en faveur de la « volonté de connaître » contre les intérêts du vivant. Cela comporte la négation du vitalisme sceptique dont le système de La Mettrie représente le plus haut fait, au prix cependant du maintien et de la radicalisation de la polarité entre nature et culture qui le rendait possible. Cf. R. Brassier, *Nihil Unbound*, Palgrave, Macmillan, 2007.

120 Cf. Condillac, *Traité des systèmes*, 10, OP I.

radicalise le lien entre cause première et nature, en invalidant le concept de création.

Si les contenus de la critique de d'Holbach ne présentent donc aucune originalité, les conclusions que l'on peut en tirer méritent en revanche une attention particulière. Déclassant en effet l'équivalence spinozienne entre Dieu et nature en faveur de l'hétérogénéité concrète et autosuffisante des productions matérielles, le baron libère pour la première fois et de façon définitive l'athéisme du spinozisme. L'argument est développé dans la deuxième partie du *Système*, en deux étapes. D'Holbach part de la reconnaissance du fait que, dans la physique cartésienne, la cause première du mouvement doit être recherchée en dehors de la matière, cette dernière n'étant qu'une simple extension géométrique et inerte. De là découle le problème classique de l'intelligibilité de l'action de Dieu – substance spirituelle – sur la matière. La solution, élaborée dans le sillage de *L'Impie convaincu* d'Aubert de Versé¹²¹, consiste à admettre que Dieu, pouvant agir sur la matière en tant que cause première du mouvement, doit en partager les propriétés essentielles. « Si Dieu est cette force motrice, que deviendra-t-il sans un monde dans lequel il puisse exercer son action¹²² ? »

Bref, il s'avère « impossible de combattre Spinoza sans admettre la coexistence éternelle de la matière avec Dieu [...]. Reconnaissons donc que la matière existe par elle-même, qu'elle agit par sa propre énergie et qu'elle ne s'anéantira jamais¹²³ ». En conclusion, Dieu est fini, en accord avec la thèse selon laquelle il n'existe pas de substance sinon étendue et corporelle. D'une seule veine argumentative, d'Holbach retire donc un triple résultat : dans les mains du baron, redevable à Aubert de Versé, la métaphysique de Descartes, qui naissait de l'exigence de garantir la raison et fonder les sciences, se détruit d'elle-même ; le *Deus sive Natura* spinozien se réduit à son tour au « code » absolu de la matière ; enfin, le « conatus naturel », ou la force vitale que

121 Cf. D'Holbach, *Système de la nature*, II, 5, *op. cit.*, p. 139. Voir N. Aubert de Versé, *L'Impie convaincu ou Dissertation contre Spinoza*, *op. cit.*

122 *Ibid.*, p. 139.

123 *Ibid.*, 6, pp. 170, 172.

le matérialiste sceptique avait rendu l'objet d'une intuition purement sensible, est ramené au lien entre des causes et des effets. Un lien fondé cependant sur le principe de la matière, point de condensation de la *causa sui* spinozienne.

La structure logique du *Système de la nature* se développe à mi-chemin entre la réflexion de d'Holbach sur la composition chimique de la matière et l'idéal démonstratif d'une explication rigoureusement déterministe de la nature. Celle-ci seule aurait suffi à justifier la négation de Dieu. Cependant, pour illustrer sa conception de la matière, d'Holbach adopte des termes tout sauf étrangers à la tradition philosophique (« cause universelle », « genres d'être », « grand tout »), et les explique à la lumière d'un axiome, c'est-à-dire l'équivalence ontologique de matière et mouvement. Un axiome, qui n'est pas différent, dans la forme, du *Deus sive Natura* sur lequel la métaphysique spinozienne avait élaboré, dans le sillage des quatrièmes *Méditations* de Descartes, la notion positive d'« infini » comme *causa sui*. Les conséquences n'échapperont pas à Dom Deschamps, qui se demandera si un système de physique générale n'était pas en fin de compte l'autre face d'un système métaphysique.

D'Alembert avait tiré des conclusions bien différentes de la crise des fondements de la métaphysique classique, réduisant ces derniers à une théorie des éléments des sciences, radicalement distincte de la recherche des causes. Celles-ci restent en effet inconnues du philosophe. L'héritage de l'esprit antimétaphysique de la culture des Lumières dans le *Système* de d'Holbach produit en revanche des effets ambivalents et inattendus. Ambivalents, parce que le système de la nature partage l'idiosyncrasie pour les systèmes typiques de l'esprit des Lumières, tout en se configurant comme le renversement de l'esprit systématique ; inattendus, parce que d'Holbach dévoile la tension métaphysique fondamentale mais refoulée de la critique du XVII^e siècle à l'« esprit de système ». Le paradoxe, semble en effet nous suggérer le baron, est que toute position antimétaphysique est appelée à se mesurer sur le terrain de son adversaire. Et enfin à en prendre la place. Peu importe que ses axiomes, ou propositions autoévidentes, soient les « faits » et les « sensations » auxquels arrive l'analyse des connaissances et des idées pour Condillac et

d'Alembert, ou la matière en mouvement de laquelle la méthode de composition du *Système* tire son origine. Si on le relit donc à la lumière de la critique adressée aux systèmes et aux sciences expérimentales du XVIII^e siècle, le jugement d'Hegel sur le *Système de la nature* peut être revu. La pensée syncrétique de d'Holbach se présente comme l'effort aussi sincère qu'inachevé de récupérer l'« absolu » ayant fui la « manifestation de la vie¹²⁴ ».

Système, totalité, singularité sont les trois aspects auxquels les savoirs du XX^e siècle – le projet encyclopédique de recomposition du travail du naturaliste, du philosophe et de l'historien de la philosophie étant entré en crise – reviendront se confronter. L'instance de la connexion de tous les êtres et l'enchaînement des connaissances laissent la place à un nouveau système d'ordre non exhaustif. Un « système de dispersion », selon les mots de Michel Foucault, une « théorie des systèmes », selon les différentes fonctions qui opèrent dans la théorie sociale tracée par Niklas Luhmann.

124 Hegel, *Glauben und Wissen*, op. cit., pp. 148-149.



ANNEXE

Systemes de dispersion et théorie des systemes



Les querelles qui constamment se rallument autour des Lumières et de leur héritage, écrivait Paolo Casini, pourraient sembler futiles. Et pourtant, il faudrait les considérer avec indulgence, car non seulement elles mettent en évidence la polysémie du terme mais aussi la crise d'identité permanente que traverse notre époque¹. Du reste, l'époque des grandes synthèses de l'histoire philosophique, littéraire et scientifique des Lumières s'achève entre la fin du XIX^e siècle et le début du siècle suivant².

Une des notions centrales dans le débat sur l'actualité des Lumières est celle de « système », notion critiquée par les philosophes du XVIII^e siècle, qui de ses cendres donne de nouvelles significations aux idées de raison, d'objectivité des lois de la nature et de progrès historique. Deux philosophies au XX^e siècle reprennent en particulier cette attitude double – positive et négative – envers la rationalité systématique des Lumières : la méthode archéologique de Michel Foucault en France et la théorie des systèmes de Niklas Luhmann en Allemagne. Dans le sens négatif, à la fois Foucault et Luhmann approfondissent la déconstruction de la métaphysique

1 Cf. P. Casini, *Semantica dell'Illuminismo*, op. cit., p. 35.

2 Voir les interprétations d'Ernst Troeltsch ou Wilhelm Dilthey. Les Lumières ont été enfin considérées, selon les cas, comme un échec, une perversion, ou un processus historique inachevé. Les auteurs de cette critique sont bien connus : Max Weber, Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jean-François Lyotard, Michel Foucault et Jacques Derrida. À cela s'ajoutent de nouvelles catégories historiographiques : certaines relevant de l'oxymore, comme celle des « Lumières rose-croix » – dérivées des études sur la tradition hermétique de Frances Yates – d'autres relevant de l'opposition, comme celle des « Lumières radicales » et « spinozistes » que Jonathan Israel oppose à de présumées « Lumières modérées » et newtoniennes. Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, 1964. Cf. J. Israel, *Radical Enlightenment*, op. cit. En ce qui concerne le débat sur les Lumières et la naissance des différentes Lumières nationales, voir entre autres l'ouvrage de C. Borghero, *Interpretazioni, categorie, finzioni*, op. cit., pp. 1-40, 277-438.

classique en abandonnant l'idée de sujet comme centre de l'histoire³. Dans le sens positif, les deux auteurs revendiquent l'instance critique des Lumières en la transformant en un antihumanisme radical. Foucault interroge la crise des systèmes de la rationalité moderne, Luhmann vise à dépasser cette crise grâce à un nouvel effort d'intégration systématique. Luhmann met cet effort d'intégration systématique sous le signe de la *causa sui* spinozienne, mise en exergue dans l'un de ses derniers écrits. Foucault, pour sa part, ne cite pas Spinoza. L'autoconstitution coïncide pour le philosophe français avec une résistance aux pouvoirs qui trouve plutôt sa légitimation théorique dans le *sapere aude* de Kant et dans la philosophie antique et ses pratiques. Mais en tant que construction et connaissance de soi, elle est proche aussi de l'effort de libération que déjà Spinoza avait mis sous l'égide de la *causa sui*. De système « monstrueux » et symbole de l'« esprit de système » combattu par les philosophes du XVIII^e siècle, la philosophie spinozienne devient ainsi synonyme de l'« autoconstitution » et de la « différence systématique ». Les Lumières doivent se convertir en une théorie des systèmes et devenir « sociologiques » (*soziologische Aufklärung*). C'est seulement ainsi qu'elles pourront saisir le haut degré de différenciation de la société moderne. *Vice versa*, la sociologie exprimera l'autoclarification des Lumières.

Une ontologie historique de nous-mêmes. *Aufklärung* et critique

On pourrait dire que Niklas Luhmann est celui qui répond le plus à l'appel de Foucault pour une alliance entre la France et l'Allemagne sous l'enseigne de l'herméneutique des Lumières. Foucault invoque déjà cette alliance dans sa recension en 1966 de la traduction du livre d'Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, la saluant comme le signe d'une ouverture renouvelée

3 Il s'agit, comme l'affirme Martin Rueff, d'opposer à l'« immobilité des structures, à leurs systèmes "fermés", la "discontinuité", la définition des niveaux et des limites, la description de séries spécifiques, la mise au jour de tout le jeu des différences ». M. Rueff, *Introduction à Id.* (éd.), M. Foucault, « L'archéologie du savoir », in *Œuvres*, sous la direction de F. Gros, Paris, Gallimard, 2015, p. 15.

de la France à la culture allemande après les deux guerres. Il en reparle dans la conférence intitulée *Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung*, tenue à la Sorbonne en 1978⁴. Enfin, dans *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1983), l'interrogation se déplace vers le lien entre l'« événement fondateur » de l'*Aufklärung* et l'analyse de la « situation présente⁵ ». Niklas Luhmann ne fait pas partie des interlocuteurs de ce programme. Et pourtant, sa théorie des systèmes sociaux est la contrepartie de l'archéologie foucauldienne. Le sociologue, qui dialogue en effet avec la philosophie française contemporaine – de Michel Foucault à Jacques Derrida en passant par Gilles Deleuze, Pierre Bourdieu et Jean-François Lyotard –, prolonge la représentation foucauldienne des Lumières comme une « attitude » plutôt qu'une période de l'histoire, c'est-à-dire un processus de « réduction » de la complexité. Se demander qu'est-ce que les Lumières, écrit Foucault en paraphrasant la question posée par Kant, signifie se poser une question plus générale sur le statut de la modernité. Dans une perspective éthique et politique, être « moderne » indique pour le philosophe français une condition qui dépasse les périodisations historiques pour devenir un « événement philosophique », c'est-à-dire une interrogation sur notre présent⁶.

•

Dans le commentaire à *Qu'est-ce que les Lumières ?* de Kant, Foucault assume le *sapere aude* comme l'emblème d'un repli actif sur soi qui culmine dans la décision de « n'être pas gouverné », ou dans l'« art de n'être pas tellement gouverné⁷ ». Ce n'est pas un « anarchisme », spécifie Foucault, mais une décision volontaire de

4 Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vol. 84, 2, avril-juin 1990, pp. 37-38.

5 Voir la reconstruction de R. Leonelli, *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017, pp. 51-63.

6 M. Foucault, « What is Enlightenment ? », in DE, 4, pp. 562-578. Voir aussi « Qu'est-ce que les Lumières ? », Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France, in *Magazine littéraire*, 309, avril 1993, pp. 61-73 ; DE, 4, pp. 679-688.

7 Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit.

se soustraire à la prise des pouvoirs et au gouvernement⁸. C'est un comportement « critique », qui culmine dans la volonté de s'auto-gouverner. C'est cela le geste philosophique qui, à partir de Kant, inaugure selon Foucault la « modernité » : une « interrogation », ou une conscience de soi renouvelée. La critique est un mode d'être ou la posture de l'homme qui redéfinit sa propre existence comme liberté de « penser autrement ».

Dans le sillage de Friedrich Nietzsche, Max Weber et de l'École de Francfort, dont Foucault déclare s'inspirer⁹, le « moderne » ne doit pas être pensé par antithèse à ce qui est passé, ni ne se résume aux couples conceptuels antinomiques que la tradition historiographique a utilisés pour exprimer la temporalité : vieux et nouveau, passé et présent, contingent et éternel. La modernité consiste en une interrogation sur le moment présent, conçue par Foucault comme une décision qui produit une coupure dans le temps :

On voit affleurer une nouvelle manière de poser la question de la modernité, non plus dans un rapport longitudinal aux Anciens, mais dans ce qu'on pourrait appeler un rapport « sagittal » à sa propre actualité. Le discours a à reprendre en compte son actualité, d'une part, pour y retrouver son lieu propre, d'autre part, pour en dire le sens, enfin, pour spécifier le mode d'action qu'il est capable d'exercer à l'intérieur de cette actualité [...]. Il me semble que dans cette question de l'*Aufklärung* on voit l'une des premières manifestations d'une certaine façon de philosopher qui a eu une longue histoire depuis deux siècles. C'est l'une des grandes fonctions de la philosophie dite « moderne » (celle dont on peut situer le commencement à l'extrême fin du XVIII^e siècle) que de s'interroger sur sa propre actualité¹⁰.

La conception foucauldienne des Lumières est dans cette perspective profondément différente de celle des courants historiographiques qui se sont succédés en France et en Allemagne entre XIX^e et XX^e siècles. C'est Foucault lui-même qui regrette le « chiasme » qui a caractérisé selon lui le débat franco-allemand sur les Lumières. Alors qu'en Allemagne, après Mendelssohn et Kant, l'*Aufklärung* a été considérée par la gauche hégélienne jusqu'à l'École de Francfort

8 *Ibid.*, p. 40.

9 M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 688.

10 *Ibid.*, pp. 681-682.

comme un événement qui marque le destin de la rationalité occidentale, en France, les philosophies du XVIII^e siècle n'ont pas été considérées aussi centrales dans l'histoire de la culture européenne. Foucault reconnaît que lors des premières décennies du XX^e siècle, l'épistémologie, la phénoménologie et le structuralisme français ont promu une nouvelle réflexion sur les thèmes « de l'expérience et du sujet », de Jean-Paul Sartre à Maurice Merleau-Ponty, ainsi que sur les formes de la pensée scientifique, de Jean Cavailles à Alexandre Koyré, de Gaston Bachelard à Georges Canguilhem, ou sur les appareils techniques et politiques qui ont donné forme au processus d'autonomisation de la raison moderne¹¹. Il s'agira alors de réunifier épistémologie et critique historique. D'un côté, on a le rapport entre rationalité et pouvoir – thème que Foucault attribue au versant allemand de la critique, de Feuerbach à Marx, de Nietzsche à Weber, jusqu'à l'École de Francfort. De l'autre, le problème du rapport entre sens et non-sens, ou entre vérité et erreur, question affrontée par les philosophies françaises de l'expérience¹².

Au fond, la tentative de synthèse entre France et Allemagne a pour but de dépasser la condamnation de la rationalité technique que Max Horkheimer et Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno posent au centre du caractère destructif de la modernité. Certes, les « lumières qui ont découvert les libertés – écrit Foucault dans *Surveiller et punir* – ont aussi inventé les disciplines¹³ ». Comme Adorno, Foucault interprète, dans son travail sur les prisons, l'histoire européenne comme un processus de rationalisation progressive qui s'accompagne de l'affinage des instruments de domination auxquels les cours de 1978-1979 donneront le nom de « gouvernement », c'est-à-dire un ensemble de techniques économiques, juridico-politiques, psychiatriques, pénitentiaires, administratives, au moyen desquels les États modernes gèrent la santé, la sécurité et le bien-être de la

11 *Introduction par M. Foucault* (1978) ; in DE, 3, pp. 431-433. Pour une mise en perspective de la lecture des systèmes proposée par Foucault, à l'intérieur de la tradition épistémologique française, de Gaston Bachelard à Georges Canguilhem jusqu'aux « unités architectoniques des systèmes » de Martial Gueroult, voir M. Rueff, *Introduction à M. Foucault, L'Archéologie du savoir, op. cit.*, p. 5.

12 Cf. M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit., p. 47.

13 M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 241-242.

population¹⁴. C'est en tant que « gouvernement » que l'histoire de ce que la tradition métaphysique avait appelé « nature » ou « essence » de l'homme prend sens. Et c'est à la hauteur de ces recherches que le concept de « critique » commence à s'affiner.

Toutefois, bien que Foucault sonde, comme l'École de Francfort, le versant « obscur » du processus de civilisation moderne, l'analyse du pouvoir l'amène à relancer une résistance spécifique, qui s'accompagne d'une transformation créatrice de soi. Déjà dans l'introduction à l'édition française de *l'Anthropologie pragmatique* de Kant (1964), Foucault entend la critique comme un art d'utiliser la vie. La critique est une habileté (*kunst*) qui transforme les déterminations de la sensibilité en activité constructive. Le fait est que la synthèse de cette activité – Foucault l'annonce dans l'introduction en renvoyant à un ouvrage suivant l'étude des rapports entre pensée critique et anthropologie¹⁵ – n'est pas le « je pense » kantien, ni le temps comme condition a priori de l'activité synthétique du sujet connaissant, mais plutôt l'existence concrète d'un « je suis ». Qui est cependant « je » ? En d'autres termes, l'« homme » existe-t-il ? Est-il nécessaire de présupposer un sujet comme fondement de l'expérience, du savoir ou comme garantie du sens des systèmes discursifs ? *Les Mots et les choses* avaient démasqué les présupposés métaphysiques sur lesquels se développe au XVII^e et au XVIII^e siècles la subjectivité moderne. L'homme, comme nous l'avons connu, n'est que le résultat d'une conjoncture de savoirs médicaux, pénitentiels et philosophiques. Des savoirs dont il s'agit de faire la généalogie en dévoilant la matrice historique¹⁶.

Les déterminations du monde historique révèlent donc le double processus de constitution et dispersion de l'existence de l'homme : « l'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes, dans lequel se déroule précisément l'érosion

14 Voir les cours de la fin des années soixante-dix sur la naissance de la biopolitique et sur le néolibéralisme de l'École de Chicago. Cf. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Seuil, 2004, p. 199 ; *La gouvernementalité*, 1^{er} février 1978, in DE, 3, pp. 635-657 ; Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique, 1979, in DE, 4, pp. 134-161. Pour une reconstruction historique, voir M. Iofrida, D. Melegari, *Foucault*, Roma, Carocci, 2017.

15 M. Foucault, *Notice historique à la traduction de E. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique* (1964), D. Defert, F. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008, p. 10, n. 16.

16 Cf. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 332.

de notre vie, de notre temps et notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène¹⁷ ». L'existence de l'homme se répand dans le mouvement du langage et de l'échange comme production continue des discours et pratiques de subjectivisation. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* et *la Naissance de la clinique* analysent des « objets » comme la maladie, la mort, la folie : événements lisibles grâce à un ensemble de règles qui les unifient en discours cohérents (statistiques, épidémiologiques, démographiques, politiques), mais qui en même temps les dispersent, le langage n'étant pas le miroir d'une quelconque vérité objective ni l'expression naturelle d'une intentionnalité consciente.

Il faut donc faire la généalogie des formes historiques, épistémologiques et politiques qui ont construit le concept moderne d'« homme » ou de « sujet », en opérant sur des réalités empiriques déterminées : le corps, la maladie, la mort, la finitude. Bref, l'histoire des systèmes (l'archéologie) présente les conditions d'apparition des énoncés en préfigurant la disparition. L'archéologie est toujours une histoire de « systèmes terminaux », systèmes qui, arrivés à l'apogée de leur régime de vérité, anticipent leur dépassement¹⁸. Le problème n'est pas toutefois seulement de déchiffrer les ordres discursifs qui capturent notre existence, mais de mettre en œuvre une « épreuve d'événementialisation¹⁹ », c'est-à-dire une production d'événements qui dépendent d'une décision à prendre sur nous-mêmes. En d'autres termes, le versant constructif du raisonnement foucauldien consiste à interroger le *sapere aude* de Kant à la lumière de ce que, dans la maturité de sa carrière, Foucault appelle une « éthique » ou une « esthétique de l'existence ». De recherche des conditions formelles de la vérité, la critique devient compréhension de notre actualité, ou ce que Foucault appelle une « ontologie de l'actualité ». Épaissie par la conscience historique et épistémologique (archéologie et généalogie), la critique consiste à déchiffrer

17 M. Foucault, « Des espaces autres », conférence d'études architecturales, 14 mars 1967, in *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, octobre 1984, pp. 46-49 ; DE, pp. 754-755.

18 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 155-165.

19 M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit., pp. 47-48.

les dispositifs de subjectivation. De cette façon, elle prépare la sortie (*Ausgang*) de l'état de minorité, que Foucault relit comme capacité de se laisser conduire par rapport à soi (*sapere aude*²⁰).

Bref, les Lumières indiquent l'effort continuellement renouvelable de modifier les rapports entre pouvoir, vérité et sujet. La centralité du présent, que Kant identifiait dans la Révolution française en se demandant s'il existe un progrès constant dans le genre humain, est devenue une attitude désormais déphasée par rapport à la temporalité historique. Le problème de la périodisation historique des Lumières laisse la place à la disposition « critique » envers les systèmes qui prétendent gouverner la vie :

Je veux dire que, dans cette grande inquiétude autour de la manière de gouverner et dans la recherche sur les manières de gouverner, on repère une perpétuelle question qui serait « comment ne pas être gouverné *comme cela*, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs, et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux » [...]. En face, et comme contrepartie, ou plutôt comme partenaire et adversaire à la fois des arts de gouverner, comme manière de s'en méfier, de les récuser, de les limiter, de leur trouver une juste mesure, de les transformer, de chercher à échapper à ces arts de gouverner ou, en tout cas, à les déplacer, à titre de réticence essentielle, mais aussi, et par là même comme ligne de développement, des arts de gouverner, il y aurait eu quelque chose qui serait né en Europe à ce moment-là, une sorte de forme culturelle générale [...] que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix²¹.

Les réactions ne se feront pas attendre. Au début des années quatre-vingt, Jürgen Habermas prend ses distances du philosophe français en le mettant au nombre des représentants, avec Georges Bataille et Jacques Derrida, d'un « antimodernisme » inacceptable²². La mort de l'homme et l'éthique antihumaniste dans laquelle culmine l'archéologie foucauldienne font déchoir les valeurs

20 Cf. M. Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 565.

21 M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », art. cit., p. 42.

22 Cf. J. Habermas, « La modernité – un projet inachevé » (1980/1981), trad. in *Critique*, 413, octobre 1981, pp. 950-967. Cf. le recueil de textes sous la direction de Y. Cusset, S. Haber, *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS, 2006.

universelles de l'échange et de la communication, l'universalité de la raison et la rationalité instrumentale, fondements du projet d'Habermas pour la relance des Lumières. Dans le commentaire au texte de Foucault sur Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, publié le 2 juillet 1984 par le quotidien *Tageszeitung*, le jugement est aussi net²³. Dans *Der philosophische Diskurs der Moderne (Le Discours philosophique de la modernité)*, la condamnation est définitive : les techniques foucaaldiennes ignorent la dimension communicationnelle de la réalité sociale, se rendant ainsi incapable de proposer une alternative efficace aux dispositifs de pouvoir²⁴. L'« agir communicationnel » d'Habermas s'en remet à la rationalité d'un lien social qu'une existence soustraite à l'emprise de la raison nie.

Le rapport entre Foucault et les conceptions hégélo-marxistes est non moins problématique. « Je n'ai jamais été freudien, je n'ai jamais été marxiste et je n'ai jamais été structuraliste », affirme le philosophe²⁵. Le problème est de reconnaître le caractère discontinu des processus historiques et nier, par le biais de Nietzsche, la présence d'un *telos* immanent à l'histoire : « c'est là où la lecture de Nietzsche a été pour moi la fracture, il y a une histoire du sujet tout comme il y a une histoire de la raison, et de celle-ci, l'histoire de la raison, on ne doit pas demander le déploiement à un acte fondateur et premier du sujet rationaliste²⁶ ». L'histoire, comme

23 J. Habermas, « Une flèche dans le cœur du temps présent » (1984), trad. in *Critique*, 471-472, 1986, pp. 794-799.

24 Cf. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, pp. 304-328, 333-347. Cf. O. Voirol (« Critique généalogique et critique normative », in *Habermas et Foucault*, op. cit., p. 132), lequel commente : « Foucault ne semble pas en désaccord majeur avec Habermas sur les potentialités de l'entente langagière, mais [...] il ne la charge pas normativement ».

25 M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », entretien avec G. Raulet, in *Telos*, XVI, 55, 1983 ; DE, 4, p. 431.

26 M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », art. cit., p. 436. Cf. S. Righetti, *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi Editore, 2012. La confrontation de Foucault avec le marxisme est par ailleurs ambivalente et complexe. L'interview du 15 avril 1979 donnée à R. Yoshimoto intitulée *Méthodologie pour la connaissance du monde : comment se débarrasser du marxisme* (DE, 3, pp. 595-618) est à ce titre significative. Foucault y développe l'idée que le marxisme est devenu en Occident une somme de mécanismes de pouvoir. Pour une reconstruction du débat, voir entre autres J. Revel (« Foucault eretico ? », in *Scienza e politica*, XXVII, 52, 2015,

tout le savoir, est mue par une « volonté de vérité ». La tâche qui incombe à la méthode archéologique est de mettre en évidence les rapports « différentiels » en opposition aux identités imposées par les « fictions historiques ». Ainsi l'histoire est le système des différences qui régissent l'apparition, l'ordre et la disparition des énoncés. Le « sens historique, et c'est en cela qu'il [Nietzsche] pratique la *wirkliche Historie*, réintroduit dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme [...]. L'histoire sera effective dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même²⁷ ». De la réflexion sur les trois axes du pouvoir, de la vérité et de l'éthique dépend le « gouvernement de soi et des autres ». Les dernières études et interventions de Foucault sur la philosophie antique appellent ce gouvernement « subjectivation²⁸ ».

pp. 17-33), qui interprète la critique foucauldienne de l'historicisme et son idée d'histoire comme une dialectique sans synthèse à la lumière du débat français sur Lukács dans les années cinquante et soixante. Pour la confrontation Foucault-Marx, voir aussi R. Leonelli, « Foucault lecteur du "Capital" », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (éds.), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 59-70. Selon É. Balibar (« L'anti-Marx de Michel Foucault », in *ibid.*, p. 88), à partir du cours de 1976 « Il faut défendre la société », où Foucault propose une généalogie de l'idée même de lutte de classes à partir du schème de la guerre de races, le marxisme de Marx se trouve « compris », *begriffen*, et en fait « congédié », *aufgehoben*. « Après ce moment Foucault n'a pas plus besoin de s'expliquer avec Marx ». La position de A. Honneth (*Kritik der Macht : Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986) est également critique. L'itinéraire foucauldien est interprété à travers le prisme de la « dissolution » de la critique adressée aux Lumières par les Francfortois, alors que pour G. de Lagasnerie (*La Dernière Leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012, p. 102), l'insoumission foucauldienne se donne dans le cadre d'une réinterprétation du libéralisme : « l'intuition fondamentale de Foucault est que le marxisme est une doctrine insuffisante car insuffisamment critique ». J. Bidet affirme, quant à lui, dans « Foucault et le libéralisme. Rationalité, révolution, résistance », in *Actuel Marx*, Paris, PUF, 2006/2 40, pp. 35, 183, que « de la Section I à la Section III du Livre I, Marx passe, en quelque sorte, de l'étude du libéralisme à celle du capitalisme. Et il s'agit alors d'une (tout) autre chose, qui ne se comprend pourtant jamais qu'en relation à la première. [Foucault] à la différence de Marx ne s'engage pas dans la relation *dialectique* entre la rationalité et l'irrationalité du système ». Pour une reconstruction générale du débat, en particulier sur le marxisme controversé de Foucault, voir l'ouvrage récent d'A. Burgio, *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Roma, DeriveApprodi, 2017, pp. 365-394.

27 M. Foucault, « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, pp. 145-172 ; DE, 2, p. 147. Cf. J. Revel, *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015.

28 Cf. M. Foucault, « L'herméneutique du sujet », in *Annuaire du collège de France*, 82^e année, *Histoire des systèmes de pensée*, année 1981-1982, pp. 395-406 ; DE, 4, pp. 353-365. De façon analogue, le parler « vrai » que Foucault explore dans ses réflexions sur la *parrhèsia* grecque – Socrate

Quel est donc l'héritage de l'*Aufklärung* ? Une « indocilité », répond Foucault, qui doit guider à la fois la reconnaissance critico-généalogique de ce que nous sommes, mais aussi l'imagination de ce que nous pourrions être. Si l'enquête sur la vérité est innervée par les techniques de gouvernement de la vie, l'autocritique de la raison rencontre l'analyse des formes de coercition politique. Une attitude qui produit une déchirure dans le réseau des savoirs et des pouvoirs : « j'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passée²⁹ ». Sa condition essentielle est l'« inquiétude ». Foucault l'appelle aussi « inservitude volontaire », entendant par cette expression la capacité du sujet à s'interroger sur les effets opérés sur lui par le gouvernement, et décider de s'écarter de ces derniers :

Cet *ethos* philosophique peut se caractériser comme une attitude limite. Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. Mais la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive : dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent, et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible [...]. En ce sens, cette critique n'est pas transcendantale, et n'a pas pour fin de rendre possible une métaphysique : elle est généalogique dans sa finalité et archéologique dans sa méthode³⁰.

comme celui qui ose dire la vérité sur le monde, sur la cité et sur les individus – constitue l'autre face d'une esthétique de l'existence qui affirme, avec l'*Alcibiade majeur*, la priorité du « connais-toi toi-même » comme moment prélogique du souci de soi et fondement même du *logos*.

29 M. Foucault, « Foucault étudie la raison d'État », *op. cit.*, p. 805.

30 M. Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 574. Cf. aussi « L'écriture de soi », in *Corps écrit*, 5, *L'Autoportrait*, février 1983, pp. 3-23 ; DE, 4, pp. 415-430. « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Le Débat*, 27, novembre 1983, pp. 46-72 ; DE, 4, pp. 539-561. Pour reprendre les termes de L. Paltrinieri, *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, pp. 161-162 : « la différence n'est donc plus pensée à partir de l'incommensurabilité entre présent et passé ou de la distance entre expérience et pensée. Elle est désormais introduite dans le présent en tant qu'écart par rapport à la répétition de l'événement qui produit l'actualité ».

Analyse des dispositifs d'assujettissement et « indocilité réfléchie » : entre ces deux pôles se tisse la lecture foucauldienne de Kant et de l'*Aufklärung*. L'archéologie des systèmes, inaugurée dans les années soixante, porte à un geste de transformation à accomplir sur soi-même, mais pas à un sujet de la connaissance et de l'histoire. Les Lumières foucauliennes ne sont pas une époque historique mais le « symptôme » de la modernité même, comme différence entre ce que nous sommes et la décision d'être autrement, entre ce que nous pouvons connaître et ce que nous devons faire de nous-mêmes. Dans ces mêmes années, les Lumières sociologiques de Niklas Luhmann destituent de fondement le terme de l'échange rationnel, c'est-à-dire l'« homme », dont *Les Mots et les choses* avaient déjà décrété la « mort ». Il s'agira de comprendre comment de ce « vide », générateur d'un haut degré d'indétermination, il est possible de déduire les conditions de la conservation des systèmes éthiques, économiques et politiques. Ce que Niklas Luhmann appelle « système de la société », comme ensemble sans centre de tous les processus de « différenciation fonctionnelle ».

Ordre et dispersion des systèmes

Comprendre les mécanismes de fonctionnement des systèmes, voilà la tâche de l'archéologie. Dans cette perspective, le diagnostic du présent n'est pas différent pour Foucault de l'effort qu'accomplit le savoir médical pour déchiffrer un message dans le « bruit » de la maladie. Savoir médical et savoir historique procèdent en effet de manière analogue : diagnostiquer, extraire, archiver (critique, clinique, archéologie) des énoncés ou des événements qui opèrent dans un champ de force déterminé. Foucault l'avait établi dans ce qui pourrait être considéré comme son « discours de la méthode », c'est-à-dire *L'Archéologie du savoir* : la critique prévoit une étude sur les « systèmes » de corrélation et transformation des énoncés. Le philosophe français suit cette méthode dans la *Naissance de la clinique*, dont le sous-titre est justement *Archéologie du regard médical*.

•

« Entreprendre l'histoire de ce qui a été dit, c'est refaire dans l'autre sens le travail de l'expression : remonter des énoncés conservés au fil du temps et dispersés à travers l'espace [...]. Il s'agit de retrouver ce dehors où se répartissent, dans leur relative rareté, dans leur voisinage lacunaire, dans leur espace déployé, les événements énonciatifs³¹. » Conformément à cette position, exprimée par *L'Archéologie du savoir*, il faudra s'interroger non pas sur les conditions logico-formelles du savoir médical, mais plutôt sur les conditions historiques qui en ont permis l'apparition, sur leurs règles et sur leurs effets de domination³². Le système d'archives est le champ de force où les énoncés viennent à la lumière, l'horizon où les pratiques économiques, sociales et politiques prennent consistance. Cela ne signifie pas que le travail d'archive se réduise à la recherche des principes générateurs, ou des causes premières des divers régimes de vérité. « Coexistence », « finitude », « rareté » sont plutôt les caractéristiques des « systèmes terminaux », ou les « systèmes de dispersion » que l'archéologie découvre :

Au lieu de reconstituer des *chaînes d'inférences* (comme nous on le fait souvent dans l'histoire des sciences ou de la philosophie), au lieu d'établir des *tables de différences* (comme le font les linguistes), elle décrirait des *systèmes de dispersion*. Dans le cas où entre les objets, les types d'énonciation, les concepts, les choix thématiques, on pourrait définir une régularité [...] on dira, par convention, qu'on a affaire à une formation discursive – évitant ainsi des mots trop lourds de conditions et de conséquences, inadéquats d'ailleurs pour désigner une pareille dispersion, comme « science » ou « idéologie », ou « théorie », ou « domaine d'objectivité³³ ».

Ce n'est donc pas à une série de causes et effets, mais à un ensemble de « dispersions » énonciatives que tend l'archéologie de Foucault. Événements « finis » et « rares », qui prennent sens seulement à l'intérieur d'un mode spécifique de production de la vérité.

31 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 159-160.

32 Cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, p. XI.

33 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., p. 53.

Aucune construction formelle ne peut donc fixer ses propres énoncés comme vérités éternelles ; au contraire, les identités et les continuités formelles entre les discours font émerger, par le biais du langage, leur contingence historique et le risque de leur disparition. La médecine est par excellence ce système de capture et de dispersion : elle porte à la visibilité des objets dont elle annonce la dispersion. La recherche foucauldienne sur le savoir médical se focalise sur la période qui va du XVIII^e au XIX^e siècle, quand la coprésence de plusieurs événements – le passage du savoir abstrait des universités à l'expérimentation, la traduction de la théorie médicale des symptômes dans la théorie des signes de Condillac, le calcul des probabilités sur lequel se fonde le regard médical – contribue à créer un nouveau statut du phénomène morbide. La maladie est finalement une totalité concrète dont les signes sont transparents au langage :

« Cette analyse est le vrai secret des découvertes parce qu'elle nous fait remonter à l'origine des choses » [Condillac, *Essai sur l'origine*, op. cit., p. 109]. Pour la clinique, cette origine, c'est l'ordre naturel des symptômes. [...] À l'horizon de l'expérience clinique se dessine la possibilité d'une lecture exhaustive, sans obscurité ni résidu. [...] Toutes les manifestations pathologiques parleraient un langage clair et ordonné. On serait enfin de plain-pied avec cette forme sereine et accomplie de la connaissance scientifique dont parle Condillac qui est « langue bien faite³⁴ ».

Le regard médical, confirmé par des signes qu'il traduit en une syntaxe significative, restitue la vérité des symptômes, se fait sujet de la vérité. Justement, c'est en tant qu'objet du regard clinique que l'homme devient l'objet d'une structure qui le recouvre comme un événement significatif à l'intérieur d'un système de vérité et de pouvoirs (le « quadrillage » dont parle Foucault dans *Surveiller et punir*). Par ce regard, l'homme se découvre condamné à sa propre finitude, laquelle devient à son tour, et dans un certain sens paradoxalement, la base de toutes les sciences « de l'homme ». La clinique est la trame des relations entre savoirs médicaux, politiques, économiques, administratifs, dont l'archéologie redécouvre les documents, les pratiques et les protocoles expérimentaux. Cet

34 M. Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 94.

ensemble est le système, ou l'« *a priori* concret », comme l'appelle Foucault, dont dérivent les énoncés de vérité³⁵.

Chaque discipline peut par ailleurs reconnaître des propositions vraies ou fausses puisque les signes sont voués à la codification des systèmes herméneutiques respectifs : littéraire, médical, juridique. L'identité est la répétition et la vérification des procédures, c'est le contrôle qui préside à la scientificité des discours, l'identité, c'est la répétition de l'individualité sur laquelle se fonde l'autorité de qui parle³⁶. La tâche de l'archéologie est de mettre en évidence l'écart entre l'ordre des discours et la singularité des événements, interroger les cadres logiques qui ont donné un nom aux événements, non pas pour trouver en eux une loi cachée, mais plutôt la discontinuité et la matérialité qui les ont rendus possibles. On découvrira alors que le sujet est une « fonction vide », laquelle renvoie aux systèmes théoriques qui retiennent la dispersion des énoncés ; chacun des énoncés est à son tour une « fonction » énonciative, dont l'identité dépend de l'ensemble des autres énoncés³⁷.

L'ensemble de ces facteurs s'appelle « savoir », mais le savoir, conclut Foucault, n'obéit à aucun progrès de la raison ou de l'histoire : l'histoire n'a pas de sens au-delà des régularités qui préviennent la dispersion des énoncés. L'histoire est une « fiction » qui correspond à une politique. Et comme la pensée doit être libérée de la « sujétion transcendantale », l'histoire doit être libérée de la prétention phénoménologique qui voudrait réduire l'expérience des choses à des données, naturellement disponibles au sujet connaissant. Pour cette raison, affirme Foucault, « le mot *rationalisation* est dangereux » :

Ce qu'il faut faire, c'est analyser des rationalités spécifiques plutôt que d'invoquer sans cesse les progrès de la rationalisation en général. [...] Je vou-

35 M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 166-174 ; « Réponse au cercle d'épistémologie », in *Cahiers pour l'analyse*, 9, 1968, p. 25.

36 Dans « Une esthétique de l'existence », entretien avec A. Fontana, in *Le Monde*, 15-16 juillet, 1984, p. XI ; DE, 4, p. 732. M. Foucault affirmera : « le sujet se constitue à travers des pratiques d'assujettissement, ou d'une façon plus autonome, à travers des pratiques de libération, de liberté ». Cette distinction est approfondie par G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pp. 332-342.

37 Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 105-115.

drais suggérer ici une autre manière d'avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présente. [...] Plutôt que d'analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s'agit d'analyser les relations du pouvoir à travers l'affrontement des stratégies³⁸.

Le cas du savoir médical est emblématique de la fragilité qui caractérise les systèmes de savoir et de pouvoir. Avec l'ouverture des cadavres et l'étude de l'irritabilité des tissus, écrit Foucault dans la *Naissance*, les incisions anatomiques de Bichat découvrent la mort comme ce qui sous-tend depuis toujours la vie du corps. L'individualisation des maladies court donc en parallèle de la limite du regard médical : la maladie n'est pas un accident de la substance vivante mais plutôt un système continu d'altérations. *Vice versa*, la vie n'est plus organisme ni substance individuelle mais un « système différentiel » de tissus réactifs, un système dissipatif marqué par sa finitude³⁹. Cette finitude, qui rend possible de fixer l'« homme » comme objet positif – bien que provisoire – des sciences « humaines », est aussi ce qui oppose une résistance au langage et défie les cadres nosographiques. La mutation des maladies oppose une résistance aux classifications du regard médical.

L'analyse de la temporalité ne peut pas ne pas parcourir la parabole qui a vu la genèse et la disparition de l'« homme », c'est-à-dire l'axe gnoséologique autour duquel tournait l'expérience du temps. Devenu avec Kant « sujet transcendantal » ou corrélation nécessaire de toute expérience possible, l'homme devient ensuite, pendant les XVIII^e et XX^e siècles, l'objet des soi-disant « sciences humaines ». De là l'émergence d'une nouvelle « analytique de la finitude », laquelle réduit le sujet à une positivité empirique, c'est-à-dire à l'objet des sciences qui en décrètent la mort en tant que centre de l'expérience du temps, du monde et de l'histoire. Il faudra donc penser une théorie de la causalité non classique, à savoir qui ne soit plus saturée par une pensée de l'origine et capable de mettre en œuvre, au sein du

38 M. Foucault, « The Subject and the Power », trad. F. Durand-Bogaert, « Le sujet et le pouvoir », in H. Dreyfus, P. Rabinow, *M. Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226 ; DE, p. 225.

39 Cf. M. Foucault, *Naissance de la clinique*, op. cit., p. 118.

pouvoir, un espace d'autodétermination. C'est ce qu'Olivier Remaud, en paraphrasant Spinoza, appelle un « conatus politique⁴⁰ », comme l'effort de passer d'une perfection mineure à une perfection majeure. Un effort indissociable, écrit Foucault, d'une « création permanente de nous-mêmes dans notre autonomie⁴¹ ». En apprenant à habiter le champ de force qui définit la « substance » du pouvoir, il s'agit de faire en sorte que de la « nécessité du pouvoir naisse une liberté de penser et d'agir non plus comme un autre mais comme soi-même⁴² ».

Désormais devenu sujet et objet de son propre savoir, l'homme découvre enfin dans la mort l'origine et le destin de son propre empirisme, comme celui de toutes les sciences. Limite physique des vivants, la mort s'oppose aux classifications des systèmes : la médecine n'est pas le total de ce qui peut être dit de la maladie. C'est sur la toile de fond de cette « analytique de la finitude » que la maladie révèle sa consistance ontologique : mouvement « aberrant » des tissus du corps qui résiste au regard du médecin. La mort est l'« impossible » qui rend possible la vie, tout comme la folie, avait écrit Foucault dans *Folie et déraison*, est le dehors de la pensée d'où naît la pensée⁴³. Si l'éthique est un « art de vivre » entendu comme « désobéissance », la « folie » et le « lyrisme » constituent le bord des dispositifs de savoir⁴⁴.

40 O. Remaud, « Éthique et politique : Foucault et Spinoza », in E. da Silva (éd.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Lyon, ENS Éditions, 2003, pp. 57.

41 M. Foucault, « What is Enlightenment ? », art. cit., p. 573.

42 O. Remaud, *Éthique et politique*, op. cit., pp. 57-58.

43 Cf. M. Foucault, *Folie et déraison*, Paris, Plon, 1961, préface, p. X.

44 Pour la traversée foucauldienne de la parole poétique comme le « dehors » de la rationalité discursive, voir, notamment, « Dire et voir chez Raimond Roussel », in *Lettre ouverte*, 4, été 1962, pp. 38-51, DE 1, pp. 233-243 ; « Préface à la transgression », in *Critique*, 195-196 : *Hommage à Georges Bataille*, août-septembre 1963, pp. 751-769 ; « Le langage à l'infini », in *Tel quel*, 15, automne 1963, pp. 44-53, DE 1, pp. 261-289. Voir la bibliographie dans le volume de J.-F. Favreau, *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, ENS Éditions, Lyon, 2012, pp. 403-412. Pour l'analyse de la vérité comme problème du « dire vrai », de la « véridiction » et enfin de la *parrhèsia*, voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet (1981-1982)*, Paris, Gallimard, 2001, *Le Gouvernement de soi et des autres, II : Le courage de la vérité (1983-1984)*, Paris Gallimard, 2009. Cf. entre les diverses études, E.-F. McGushin, *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophy of Life*, Illinois, Northwestern University Press, 2007, en particulier, pp. 195-221.

Folie, maladie, poésie : voilà l'autre face des « effets » de vérité des systèmes de classification des signes – psychiatriques, médicaux, littéraires. Comme l'archéologie du regard médical, l'éthique et la littérature ne fixent pas l'identité du sujet et ne certifient aucune essence. Ils révèlent plutôt ce que bientôt nous ne serons plus.

Lumières sociologiques et théorie des systèmes

Systèmes, complexité, sélection, contingence, code, autoréférentialité, sens, communication : voilà le lexique de la théorie des systèmes proposée par Niklas Luhmann, fonctionnaire de l'administration allemande, titulaire de la chaire de sociologie de l'université de Bielefeld en 1968 après une formation aux États-Unis⁴⁵. Lors de la leçon inaugurale d'un précédent cours, republié en 1970 dans un recueil d'articles intitulés *Soziologische Aufklärung*⁴⁶, Luhmann jette les bases de la révolution sociologique lors de laquelle il se confrontera à Jürgen Habermas⁴⁷. L'intitulé du cours déjà, *Sociologie des Lumières*, expose avec clarté son programme dans la duplicité du génitif subjectif et objectif : la sociologie doit s'approprier de la vision du monde qui provient des Lumières. Mais comme pour Foucault, les

45 Pour les références à la première phase de recherche de Luhmann et à son rapport avec Talcott Parson, qu'il avait côtoyé aux États-Unis, voir : A.-J. Arnaud, P. Guibentif (éds), *Niklas Luhmann observateur du droit*, Paris, LJDG (coll. Droit et Société), 5, pp. 196ss. En 1968-1969, Luhmann est appelé à remplacer Adorno à la Goethe-Universität de Francfort lors de la tempête soulevée par la mobilisation estudiantine. Son cours sur le thème « Amour et passion », apparemment excentrique par rapport à ses thèmes de prédilection (totalitarisme et développement de l'industrie culturelle), développe le concept d'amour non pas comme sentiment subjectif mais comme moyen de communication institutionnalisé socialement et capable de donner un sens à des sphères d'expérience déterminées. Cf. N. Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

46 Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, in *Soziale Welt*, 18, 1967, pp. 97-123 (*Soziologische Aufklärung*, 1, *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln-Opladen, Westdeutscher, 1970, pp. 66-91). Cette publication sera le début d'une série qui verra la parution de cinq autres volumes, entre 1975 et 1995. Pour une présentation générale du néofonctionnalisme, voir entre autres, A. Febbrajo, *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di N. Luhmann*, Milano, Giuffrè, 1975, A. Pandolfi, « L'evoluzione dell'Illuminismo e la teoria sistemica », in *Studi di Sociologia*, 2, XXII, aprile-giugno, 1984, pp. 144-159 ; E. Ferrarese, *Niklas Luhmann. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007.

47 La confrontation a lieu à l'occasion du congrès de la société allemande de sociologie en 1968. Cf. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

Lumières de Luhmann ne se réduisent pas à une époque historique. La vocation théorique des Lumières dépasse en effet les périodisations historiographiques, voyant dans les Grecs sa première manifestation et coïncidant avec la finalité de toute la science occidentale : réduire la complexité du monde. Le néo-fonctionnalisme se propose de reconstruire les étapes évolutives de cette vocation et de la prolonger.

•

Le destin historique de la science occidentale est marqué, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, par le célèbre « désenchantement » wébérien du monde, c'est-à-dire le passage d'une sémantisation de type religieux de la société à une autre sémantisation totalement technico-rationaliste. À cette phase a succédé l'ère de la critique au projet d'émancipation revendiqué par les Lumières. Cette critique a été différemment interprétée : comme conflit entre forces historiques par Marx, comme généalogie de la volonté de puissance par Nietzsche, comme découverte du caractère contradictoire de la nature humaine par Freud. Toutes ces perspectives mettent en crise, aux yeux de Niklas Luhmann, deux assertions métaphysiques que la théorie des systèmes devra éliminer définitivement. La première consiste dans la référence au concept d'« homme » comme terme ultime des discours sur l'histoire, la société et la politique. L'histoire n'est pas le produit d'une volonté libre et rationnelle, la société n'est pas non plus une totalité composée de parties ou consciences individuelles. En deuxième lieu, le retour à la « nature » ou à l'« essence » de l'homme, que ce soit sous la forme de la critique à la réification de la raison moderne dénoncée par Adorno, ou comme appel à la raison universelle qui guide le sujet public de la communication d'Habermas, n'est pas en mesure d'exprimer la complexité de la société moderne⁴⁸.

48 Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, op. cit. Ainsi, dans une direction diamétralement opposée aux recherches de l'École de Francfort, il s'agit de lire dans les Lumières le destin de la science occidentale. À ce propos, D. Zolo (« Autopoiesis, autoreferenza, circolarità. Un nuovo paradigma della teoria dei sistemi ? », in E. M. Forni [éd.], *Teoria dei sistemi e razionalità sociale*, Bologna, Cappelli, 1986, p. 29),

Dans les mêmes années où l'archéologie des savoirs de Michel Foucault et, plus en général, le poststructuralisme français revendiquent la mort de l'« homme » et de l'idée d'une histoire qui coïncide avec le progrès de la raison, Niklas Luhmann voit, dans le degré de complexité atteint par la société moderne, l'autre face d'une perspective radicalement antihumaniste :

La théorie des systèmes autoréférentiels affirme qu'une différenciation des systèmes ne peut se produire que par autoréférence, c'est-à-dire par le fait que les systèmes se réfèrent à eux-mêmes dans la constitution de leurs éléments et dans leurs opérations élémentaires (que ce soit à des éléments du même système ou à des opérations du même système ou à son unité). Pour ce faire, les systèmes doivent produire et utiliser, à l'intérieur d'eux-mêmes, la différence entre système et environnement comme orientation et comme principe du traitement de l'information. La clôture autoréférentielle n'est possible en conséquence que dans des conditions écologiques, dans le cadre d'un environnement⁴⁹.

Le système existe comme opération réflexive sur la différence avec son environnement : « la distinction entre systèmes fermés et systèmes ouverts est dès lors remplacée par la question de savoir comment les clôtures autoréférentielles peuvent produire l'ouverture⁵⁰ ». Une sociologie qui prétend décrire ce degré de complexité sur la base

repenant les théories de J. Agassi et I. Lakatos, renvoie les Lumières de Luhmann à une « métaphysique influente ».

49 N. Luhmann, *Systèmes sociaux* (1984), trad. fr. par L. K. Sosoe, Québec, PUL, 2010, p. 44. Dans cette perspective, en parlant du système politique différencié en trois sous-ensembles partiels (le gouvernement comme système des organisations – dont la bureaucratie – qui prennent des décisions, le sous-système des partis et le public, que les partis codifient en opinion publique en s'en servant comme d'un miroir sur lequel réfléchir soi-même et le public), Luhmann ne définit pas la démocratie en termes de participation aux décisions, mais comme un système dont la tâche est d'absorber le plus haut degré possible d'incertitude. Pour ce faire, il est bon de ne pas superposer aux choix politiques la dualité bon/mauvais de la morale. Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen, Westdeutscher, 1987, pp. 78-79 ; *Organisation und Entscheidung*, Opladen-Wiesbaden, Westdeutscher, 2000. Voir C. Baraldi, G. Corsi, E. Esposito, *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milano, Franco Angeli, 2002 (4^eed.), pp. 175-176 ; *Kulturbezug oder Problembefug*, in Günter Burkart and Gunter Runkel (éds.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt A. M., Suhrkamp, 2004, pp. 91-101. F. Bellusci, *Una società senza uomini, una politica senza polis. Schizzi sulla systemtheorie di Luhmann*, in F. Bellusci (éd.), N. Luhmann, *Democrazia e partiti*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 82-89.

50 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 44.

de présupposés substantialistes ne pourra qu'être une sociologie de « dilettantes⁵¹ ». Comme Foucault l'avait déjà déclaré, il faut faire la généalogie de cette rationalité⁵² en assumant la différenciation sociale comme une haute exigence de la rationalité moderne. *Vice versa*, si les différents savoirs sur la société ne peuvent être réunifiés, c'est en raison de la complexité même de notre société : « nous voudrions bien concéder qu'il n'y a pas une représentation définitive de la société dans la société⁵³ ».

La limite des descriptions traditionnelles de la société, du modèle grec de la cité-État à l'ordre métaphysique de la politique conçu par la civilisation médiévale jusqu'à la prétention moderne de légitimer le système politique sur la base du système économique, se situe dans la prétention de décrire la totalité sociale à travers une de ses parties. De la *koinoia politiké* aristotélicienne aux visions organiques de la sociologie au début du xx^e siècle, la théorie sociale a le défaut, pour Luhmann, de se limiter à de simples sous-systèmes (éthique, économie, etc.) qui devraient représenter l'ensemble de la société. Ces visions sont ancrées, pour Luhmann, sur une phase « segmentaire » (tribale) ou « stratifiée » (hiérarchique) de la société, et incapables de thématiser la « différenciation systémique » moderne du champ social⁵⁴.

On assiste ainsi au déclin de deux idées-forces, en premier lieu celle qui veut que le système social soit conceptualisé comme une unité (par exemple le corps moral collectif de Rousseau), mais aussi celle qui prétend que la politique correspond à un processus d'émancipation historique de l'homme. La société se différencie fonctionnellement sur la base de modalités toujours plus abstraites. La société

51 Voir la conférence de 1985 consacrée spécifiquement au thème « sociologie et homme » : N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 6. *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, Westdeutscher, 1995. Voir aussi le cours du semestre 1991-1992 : *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg, Carl-Auer, 1991-1992/2002, pp. 256-257. Sur l'antihumanisme de Luhmann et ses conséquences, voir entre autres : P. Guibentif, *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu. Une génération repense le droit*, Paris, L.G.D.J., 2010, pp. 86-89 ; R. Stichweh, *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, Transcript, 2005 ; G. Gozzi, « La distruzione del legame sociale : da Wittgenstein a Luhmann », in *aut-aut*, 179-180, settembre 1980, pp. 41-61.

52 Cf. N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, p. 175.

53 N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher, 1992, p. 8.

54 Cf. N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 497-512.

n'est pas un ensemble d'individus, mais de « communications », reliées à des systèmes fonctionnellement différenciés. Par rapport à celles-ci, l'individu ne peut plus être considéré comme la partie d'un ordre hiérarchisé⁵⁵. De cette prémisse dérive ce que Luhmann appelle la troisième phase d'autoclarification des Lumières et de ses objectifs. Le néofonctionnalisme est le terme de cette parabole évolutive et en même temps son achèvement historique.

Le premier pas consiste à refonder le statut de trois catégories classiques : « sujet », « sens » et « cause ». À cette fin, il faut redéfinir le concept de système. Un système est en premier lieu ce qui se différencie de son propre environnement et se maintient dans cette différenciation. Un système, écrit Luhmann, est le résultat d'un processus de communication (distinction) visant à réduire la complexité :

Jusqu'à la modernité tardive, le monde a été décrit à l'aide d'un schéma réaliste [...]. Le monde a été perçu comme une *universitas rerum* et comme nature dans son devenir et sa disparition [...]. On ne saisit pas adéquatement le mode de fonctionnement du sens quand on le réfère à une identité qui légitime ce qui est sensé – que ce soit le cosmos parfait en soi, le sujet ou le contexte conférant du sens. Cette identité sera spoliée de la distinction du sensé et du non-sensé de sorte qu'elle ne peut plus la constituer en tant qu'identité. Nous partons plutôt du fait qu'une « différence » réside dans toute expérience du sens, notamment la différence entre ce qui est actuellement donné et le possible résultant de ce donné [...]. C'est pourquoi nous aurons toujours encore l'occasion d'indiquer que l'objet premier de la théorie des systèmes n'est pas un objet (ou une sorte d'objet) « système », mais la différence entre le système et l'environnement⁵⁶.

Chaque système évolue selon un processus de différenciation et de complexité croissantes : le système social se différencie en systèmes, économique, politique, juridique, éthique, éducatif, etc., chacun se reproduit lui-même selon des distinctions binaires (vrai/faux pour le système de la science, juste/injuste pour l'éthique,

55 Voir les recherches de N. Luhmann sur la sémantique sociale : *Individuum, Individualität, Individualismus*, in *Id., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 3, 1989. Cf. M. King, C. Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003.

56 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, pp. 109, 120, 123.

légal/illégal pour le système juridique) codifiées par un *medium* de communication : l'argent pour le système social de l'économie, le pouvoir pour le système politique, la vérité pour le système scientifique, le droit pour le système juridique, l'amour pour le système social de l'intimité, et ainsi de suite⁵⁷. Les sous-systèmes du système social sont donc gouvernés par des codes communicationnels spécifiques : vérité, argent, amour, droit, pouvoir. Le système de la société moderne est le produit d'une communication des sous-systèmes, chacun opérant par le biais de distinctions codifiées par un *medium* qui en permet la reproduction.

Dans ce cadre, la communication ne consiste pas du tout en la transmission de contenus de la part d'un sujet émissaire à un sujet receveur, puisqu'aucun système, étant fermé en lui-même, ne peut transmettre de « sens » à un autre système fermé⁵⁸. Il en dérive que le « sens » (*Sinn*) n'est pas le produit de l'intentionnalité du sujet connaissant face à la réalité externe, mais plutôt un processus de compréhension et réduction de la complexité du monde (environnement). Ce ne sont ni les sujets empiriques, ni le sujet transcendantal de la gnoséologie kantienne, mais les « sujets systèmes » qui opèrent cette réduction grâce à leur choix ou prestations sélectives. Ce comportement sélectif produit du sens, c'est-à-dire l'identité du système⁵⁹. La condition de possibilité du nouveau concept de communication consiste à radicaliser le point de vue fonctionnel déjà contenu, selon Luhmann, en germe dans l'esprit des Lumières. Il s'agit de substituer au schéma traditionnel de cause et effet le concept de « fonction », ou mieux d'« équivalence fonctionnelle ».

Depuis longtemps, observe Luhmann, la biologie, la physique des particules jusqu'à la cybernétique ont abandonné l'idée d'une invariance des rapports de cause et d'effet pour adopter la perspective

57 *Ibid.*, pp. 498-499.

58 *Ibid.*, pp. 516-525. Cf. S. Belardinelli, *Una sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Milano, Franco Angeli, 1992, pp. 21-22.

59 Cf. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit., pp. 26-32, 46ss, 61ss, 86. La communication advient sous deux espèces. La première consiste en une observation relative à la distinction entre système et environnement ; la seconde est une observation qui prend comme objet les distinctions employées mais pas thématiques par la première. Cf. *Soziologische Aufklärung*, 1, op. cit., pp. 13-16, 254-257, 299-308.

d'un horizon de causes concomitantes pour chaque événement. La « fonction » est le concept qui exprime le mieux la comparaison entre plusieurs causes en vue d'un « effet problématique », ou entre plusieurs effets d'une même cause⁶⁰. Bref, la fonction est l'instrument grâce auquel un système organise la comparaison entre prestations équivalentes⁶¹. La contribution de la méthode fonctionnelle réside dans cette possibilité : comparer des phénomènes hétérogènes comme étant fonctionnellement équivalents. Chaque phénomène peut produire, indépendamment d'un autre, le même effet ; la même cause peut se référer à un champ d'effets équivalents. La théorie causale est ainsi traduite en un nouveau schéma de comparaison entre possibilités équivalentes. À son tour, l'identité n'est plus conçue comme l'exclusion d'autres possibilités de l'être, puisque la cause n'indique plus l'« essence » d'une substance autosuffisante, mais une fonction qui renvoie à d'autres possibilités⁶². Ces opérations ne se fondent pas sur l'analyse de connexions répétées entre causes et effets et ne produisent aucune loi causale de type exclusif. C'est là le cas limite, souligne Luhmann, où les autres causes ou effets seraient impossibles, un cas inexistant dans la vie sociale : « la construction de la réalité comme émergence de différents types de systèmes résulte de l'auto-référence et non de la causalité [...]. La connaissance des systèmes autoréférentiels est une réalité émergente qui ne se laisse pas ramener à des caractéristiques déjà présentes dans l'objet ou le sujet⁶³ ».

La recherche des rapports invariants de cause et effet laisse donc la place au concept de « fonction ». Si c'est sur le schéma cause-effet que s'était fondée la vocation éthico-prescriptive de la philosophie politique occidentale, c'est sur le schéma régulateur des fonctions que se joue l'équilibre systémique des sociétés hautement différenciées. Un équilibre qui non seulement n'exclut pas, mais se reproduit seulement en admettant la possibilité d'être autrement : l'« environnement est toujours beaucoup plus complexe que

60 Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 1, *op. cit.*, pp. 31-35, 255.

61 N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, 1, *op. cit.*, pp. 13-14.

62 Cf. les ouvrages où Luhmann fait référence au biologiste L. von Bertalanffy, *Men and Minds*, New York, Braziller, 1967.

63 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, pp. 525, 566.

le système lui-même. [...] De plus nous savons que la complexité produit toujours une pression de sélection et une expérience de contingence. La différence du degré de complexité est ainsi d'abord saisie et thématisée dans le système comme la contingence de ses relations environnementales⁶⁴ ». Ce qui implique aussi l'impossibilité de fonder des identités (sens) universellement valables. Cela est dû au caractère autoréflexif que Luhmann attribue au concept de « sens » et aux conditions qui le rendent possible : 1) réduction de la complexité en contextes sémantiques différents, 2) abandon du schéma d'action joué sur la polarité cause-effet. Le but du néofonctionnalisme n'est pas d'exclure, mais au contraire de saisir les possibilités qui permettent la prestation sélective des systèmes.

Le concept de fonction sert également à faire déchoir, avec le présumé individualiste sur lequel les descriptions de la dynamique sociale par les sciences se fondaient (droit, économie, anthropologie, sociologie), le concept d'« action » comme résultat du calcul entre causes et effets. À la relation but-moyen, que l'anthropologie traditionnelle ordonnait sur la base de l'observation des causes et des effets dans la nature, le néofonctionnalisme substitue la référence à une constellation d'événements à laquelle chaque système est appelé à donner « sens » : événements de pensée ou de conscience pour le système psychique, événements de communication pour le système social. Le sens est pour la sociologie des Lumières une réduction de complexité qui advient au niveau méta-subjectif des opérations effectuées par les systèmes. Les systèmes psychiques et sociaux renvoient à d'autres possibilités de pensée et de communication. La toile de fond de leurs opérations sélectives est celui d'une contingence radicale, qui fait du « monde » l'horizon ouvert de toutes les possibilités :

Comme sens, le monde est partout accessible dans chaque situation, dans le moindre détail, en chaque point sur l'échelle qui va du concret à l'abstrait. C'est justement ceci qui signifie le monde indiqué dans tout sens. C'est à cela que correspond un concept du monde qui est acentré [...]. Pour ce processus de l'autodétermination continue du sens, la différence du sens et du monde

64 *Ibid.*, pp. 233-235.

se forme comme une différence de l'ordre et du dérangement, d'information et de bruit, Les deux sont et demeurent nécessaires. L'unité de la différence est et demeure la base de l'opération⁶⁵.

Dans ce réseau d'opérations sélectives, les concepts classiques d'individu, conscience, volonté servent de « fonctions » des différents systèmes sociaux : producteur/consommateur (sous-système économique), électeur/élu (sous-système politique), et ainsi de suite. L'individu, loin d'être une partie d'un organisme ou d'une totalité sociale qui l'englobe, se réduit au moyen externe (environnement) des prestations sélectives des systèmes. « Il y a des conditions d'évolution hautement complexes de la formation du sens, mais il n'existe pas de porteur privilégié, de substrat ontique du sens. Ni la conscience, ni la communication ne sont candidates pour un tel rôle⁶⁶. » Non seulement les individus, mais aussi les actions, sont codifiés par les systèmes qui donnent sens aux événements dans des conditions de complexité élevée. « Seule la forme de la mise en réseau qui est en même temps la condition de possibilité de l'actualité et la condition de possibilité de la reproduction autopoïétique fait émerger la conscience ou la communication⁶⁷ ».

De principes ontologiques ordonnés hiérarchiquement, causes et effets deviennent à leur tour des fonctions réciproquement interchangeables⁶⁸. Ce qui avait donc été pour la pensée classique un paradoxe, devient une ressource pour la théorie des systèmes. La régression à l'infini dans la série des descriptions systémiques manifeste en effet non seulement la partialité de ces dernières, mais aussi ce que Luhmann appelle, dans ses derniers écrits, le « couplage structurel » entre systèmes⁶⁹. Le sens ne peut être transféré d'un système fermé à un autre, les événements de communication qu'un système met en jeu à travers ses propres distinctions ne correspondent

65 *Ibid.*, pp. 115, 128.

66 *Ibid.*, p. 144.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 Cf. N. Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 ; *Wirtschaft und Recht : Probleme struktureller Kopplung*, Bielefeld, Manuskript, 1989 ; N. Luhmann, R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Franco Angeli, 1992.

pas à ceux des autres. Tout ce qui ne fait pas partie du système se présente en d'autres termes comme un facteur d'« irritation » ou perturbation. Chaque système perçoit les communications des autres systèmes comme des « irritations », ou des phénomènes perturbateurs⁷⁰.

Toutefois, poursuit Luhmann, les opérations de tout système s'appuient sur des conditions externes et un système social est d'autant plus stable qu'il est en mesure de répondre de façon pertinente aux défis provenant de son environnement. Par exemple, la communication verbale requiert diverses conditions matérielles, les opérations des systèmes psychiques ne seraient pas possibles sans les organismes, les processus de la communication n'auraient pas lieu sans les consciences. Enfin, le système social produit du sens en tant que prestation sélective qui opère à travers le *medium* de chacun des sous-systèmes communicationnels correspondants⁷¹. Ce qui amène Luhmann à reconnaître le double statut, négatif et positif, de l'environnement. Plus précisément, « l'environnement ne doit pas être conçu comme un système englobant. L'environnement est l'horizon du monde, qui correspond à l'horizon interne du système. C'est pourquoi la rationalité d'un système ne peut être clarifiée en référence à un système englobant d'ordre supérieur⁷² ». L'environnement est ce de quoi un système doit se défendre, mais aussi ce qui rend possible la communication comme effet d'« irritations » en chaîne⁷³. Pour ce faire, il faut qu'il y ait communication. Des systèmes hétérogènes, comme le système social qui opère par la communication et le système psychique qui opère par la perception, communiqueront grâce à ce « couplage structurel » :

On peut caractériser un système comme autoréférentiel quand il constitue lui-même les éléments dont il se compose en tant qu'unités fonctionnelles et quand il accompagne toutes les relations entre ces éléments d'une référence

70 Voir la distinction entre perturbation, contradiction et conflit dans N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 427-477.

71 N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., pp. 265-272.

72 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 552.

73 Cf. N. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, op. cit., pp. 270-272.

à cette autoconstitution qui est, dès lors, constamment reproduite. En ce sens, les systèmes autoréférentiels opèrent nécessairement dans un auto-contact (*Selbstkontakt*) et ils ne disposent, pour le contact avec l'environnement, d'aucune autre forme de contact que le contact avec eux-mêmes [...]. Ainsi, les systèmes sociaux ne font aucun usage de la conscience ; les systèmes personnels, aucun usage de mutations de fréquence dans le système neuronal [...]. Ce concept de système autoréférentiellement clos n'est pas en contradiction avec l'ouverture des systèmes [...]. En d'autres termes, le système contient, en tant que complexité, un excédent de possibilités qu'il réduit d'une manière autosélective. Cela vaut pour les neurones par rapport au système nerveux et pour les personnes par rapport aux systèmes sociaux⁷⁴.

Des concepts comme fonction, structure, processus, système, bien que non vérifiables au niveau empirique (voir la polémique dans *Soziologische Aufklärung* avec les tenants du néopositivisme logique⁷⁵), contribuent cependant, selon Luhmann, à renforcer l'analyse des phénomènes sociaux. Les Lumières ne peuvent provenir que des systèmes dont la société est composée : droit, économie, politique, religion, éducation, science, art, chacun représentant son propre environnement comme un ensemble articulé d'événements. Chaque système ne renvoie à aucune constante essentielle et ne peut pas être ramené à des schémas d'invariance causale.

Les éléments qui, dans cette perspective, concourent à démolir le lexique de la tradition humaniste et les conceptions de la société liées à ce lexique sont donc décisifs. Il s'agit tout d'abord de l'idée du « sens » comme réalité émergente des descriptions systémiques sur le fond de la contingence (possibilité d'être autrement). Ensuite, du concept de « monde » comme indétermination radicale, déterminé grâce aux opérations communicationnelles des systèmes. Enfin, la description de la « société » moderne comme système différencié en systèmes autopoïétiques et décentralisés. C'est en effet là la façon dont les sociétés hautement différenciées répondent aux

74 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 75, 80-81.

75 Cf. N. Luhmann, *Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, op. cit. La réflexion de Luhmann se poursuit, dans le sillage de G. S. Brown (*Laws of Form*, New York, 1972), en réaffirmant qu'on n'a jamais de connaissance d'objets empiriques mais seulement de distinctions.

défis de la complexité : en se décrivant lui-même, chaque système manifeste sa propre contingence au miroir des autres, ainsi que la possibilité de nouvelles descriptions.

De la puissance de l'infini à l'analytique de la finitude. Causa sui et autoconstitution

Le texte *La Société de la société* (*Die Gesellschaft der Gesellschaft*) de Niklas Luhmann s'ouvre par une citation de la première partie de l'*Éthique* de Spinoza, qui confronte la *causa sui* avec le concept d'« autopoïèse⁷⁶ ». En effet, le choix d'ouvrir sous l'enseigne de l'*Éthique* un texte qui, comme l'admet lui-même Luhmann, représente l'apogée de trente années de recherches consacrées à la révolution de la « tradition ontologique européenne », ne doit pas surprendre. La notion d'« autopoïèse », que Luhmann travaille dans ses derniers écrits, peut bien être superposée à la signification spinozienne de « substance » : ce qui est en soi, c'est-à-dire qui existe et peut être conçu seulement en vertu de soi-même. De façon analogue, le système social de Niklas Luhmann ne prévoit aucune réalité donnée en dehors de ses sous-systèmes. « Seule la complexité est en mesure de réduire la complexité. Cela peut se vérifier dans une relation externe, mais également dans une relation interne au système même⁷⁷. »

•

L'autopoïèse est ce que Luhmann appelle « autoréférence » à partir des recherches conduites par Maturana et Varela sur les systèmes vivants, c'est-à-dire le résultat du processus de distinction entre système et environnement. Et pourtant, déjà dans la seconde moitié du XVII^e siècle, un philosophe s'était efforcé de penser, en rupture avec le naturalisme de la Renaissance, l'ensemble des processus naturels et historiques selon des catégories analogues

76 Cf. H. G. Moeller, *Radical Luhmann*, New York, Columbia Press University, 2012, p. 80.

77 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., pp. 65-66.

à celles de la différenciation systémique et de l'autoréférence. « Dieu », ou ce que Spinoza appelle *Natura naturans* et *Natura naturata*, exprime sous l'apparence du lexique scolastique un nouveau rapport entre les forces ou « modes » ontologiquement intégrés dans la même opération que celle par laquelle la *causa sui* se produit elle-même⁷⁸. Pour reprendre les termes de la démonstration de la proposition 7 de la première partie de l'*Éthique* : « une substance ne peut être produite par autre chose (par le coroll. prop. précéd.) ; elle sera donc cause de soi, c'est-à-dire (par la déf. 1) son essence enveloppe nécessairement l'existence, autrement dit, à sa nature appartient d'exister⁷⁹ ». L'idée directrice de la théorie des systèmes est la même : il n'existe pas d'agents externes au processus d'auto-organisation et d'autoreproduction du système. La « substance » de l'*Éthique* n'est que l'ensemble des « modifications » qui passent par les attributs (« l'attribut, en effet, est ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence [par la déf. 4], et par suite [par la déf. 3], il doit se concevoir par soi⁸⁰ »). Le modèle de société élaboré par Luhmann est un « système », reproduit dans toutes ses modifications fonctionnelles :

Nous allons, à cet effet, nous servir du concept de *production* (et de ses dérivés : reproduction, autoreproduction et autopoïèse). Nous parlerons de production lorsque quelques causes, mais non pas toutes les causes nécessaires à l'obtention d'effets déterminés, peuvent être contrôlées par le système [...]. Par conséquent, il peut arriver qu'à la suite d'une évolution un complexe de « causes productives » soient réunies et que, une fois réunies, elles soient en mesure de s'associer aux causes adéquates de l'environnement [...]. On doit [donc] penser l'*unité* de la différence comme étant constitutive. Pas plus qu'il n'existe de systèmes sans environnements ou d'environnements sans systèmes, il n'y a pas d'éléments sans liaison relationnelle ni de relations sans éléments⁸¹.

78 Cf. Spinoza, E, I, prop. 25, G. II, p. 67 ; E, I, prop. 28, G. II, p. 69 ; E, I, prop. 32, cor. 2, G. II, p. 73 ; Schuller à Spinoza, Ep. 63, G. IV, p. 276.

79 Spinoza, E, I, prop. 7, dem., G. II, p. 49 ; P., p. 23.

80 Spinoza, E, I, prop. 10, dem., G. II, p. 51 ; P., p. 317.

81 N. Luhmann, *Systèmes sociaux, op. cit.*, p. 58.

Le motif par lequel la substance spinozienne peut être prise comme modèle de la théorie des systèmes est clair. La « substance » luhmannienne est l'« unité de la différence » entre tous les éléments dont se compose le rapport entre système et environnement. Un rapport qui exclut tout substrat ontologique. Ce qui ne signifie pas que ce rapport soit « sans structure » ; au contraire, c'est en abolissant toute distinction hiérarchique que Luhmann radicalise sa perspective fonctionnaliste et ainsi comprend, après des siècles de méprise (voir le cas exemplaire de Bayle), le sens véritable de la définition spinozienne : par mode, « j'entends les affections d'une substance⁸² ». Comme pour Spinoza, en effet, entre substance et modes il n'existe aucun rapport de subordination – les modes ne sont pas des « accidents » d'une réalité substantielle mais ses « modifications » –, il en va de même dans les processus sociaux, écrit Luhmann. « Il n'y a de contradictions que lorsque les structures et les événements coopèrent. Elles présupposent une médiation structurelle de l'autoréférence de l'événement. Elles [les contradictions] détruisent pour un instant la prétention complète du système à être ordonné, à être une complexité réduite⁸³ ».

D'autre part, l'attention que porte Luhmann à la culture européenne des XVII^e et XVIII^e siècles est constante. Cette période est cruciale parce qu'elle s'est caractérisée par une tension destinée à changer radicalement les rapports entre individu et société. Si dans le modèle de la société antique, l'identité individuelle était déterminée par l'appartenance à l'une des couches sociales organisées hiérarchiquement, les sous-systèmes de la société fonctionnellement différenciée n'admettent pas l'inclusion des individus. Disparaissent donc à la fois la référence à l'individualité comme partie d'un ordre (les sociétés antiques) et l'identité individuelle que le contractualisme moderne définit comme un rapport juridique de personne à personne. À proprement parler, dans la configuration fonctionnelle des sociétés complexes, les sujets individuels n'existent pas. En revanche, les sous-systèmes fonctionnels de la société moderne représentent

82 Spinoza, E, I, def. 4, G. II, p. 45 ; P., p. 15.

83 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 443.

les individus comme parties de leur « environnement », ou fonctions dont ils se servent pour accomplir leurs opérations sélectives. Chaque système (économique, politique, juridique, éducatif, etc.) s'autodétermine ainsi par rapport à la société⁸⁴.

Dans l'un de ses derniers textes, consacré à la sémantique du concept de temps, Luhmann fera de nouveau référence aux Lumières, pour être précis à un héritier du spinozisme, Vauvenargues (1715-1747), qui intéresse particulièrement le sociologue allemand pour sa théorie de l'action. Dans le sillage de Spinoza, Vauvenargues met en effet en crise la conception classique de la subjectivité ainsi que les concepts de temps et de liberté. L'agir n'est plus conçu de façon aristotélique comme la tension vers un lieu et un temps de repos mais comme l'expression d'un présent ponctuel. Ce temps est rendu nécessaire par une action qui vise à reproduire instant après instant le présent⁸⁵. De la même manière, pour Spinoza, le *conatus*, c'est-à-dire le principe directeur des opérations des modes finis, se distingue par l'antifinalisme et l'autoréférentialité de ses opérations : « nulle chose n'a en soi rien qui la puisse détruire, autrement dit, qui supprime son existence (par la prop. 4) ; mais, au contraire, elle s'oppose à tout ce qui peut supprimer son existence (par la prop. précédente) ; et par suite, autant qu'elle peut et qu'il est en elle (*quantum potest, et in se est*), elle s'efforce de persévérer dans son être (*in suo esse*)⁸⁶ ». Alors que la conception prémoderne concevait le temps comme la mesure de l'avant et de l'après par rapport à un espace mobile et à un cosmos immobile, depuis le xvii^e siècle, le temps se réduit à une ponctuation du présent. Eh bien, c'est à ces deux caractéristiques que renvoient aussi, pour Luhmann, les procédures sélectives des systèmes sociaux. Les systèmes ont en effet la tâche de réduire l'incertitude en distinguant entre « information et bruit⁸⁷ ». Ces opérations adviennent dans un temps continuellement renouvelé (*Neuzeit*) et émancipé des simples

84 N. Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, op. cit., pp. 148-259.

85 Cf. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, 3. Zeit und Handlung. Eine vergessene Theorie*, Opladen, Westdeutscher, 1981.

86 Spinoza, E, III, prop. 6, dem., G, II, p. 146 ; P., p. 217.

87 Cf. N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, op. cit., p. 111.

individus⁸⁸. Le temps présent est le seul temps, dans le double sens de « moment », qui décide de ce qui est déterminé (passé) et de ce qui doit être encore déterminé (futur) :

Dans l'architecture hiérarchique du monde médiéval il peut y avoir en même temps plusieurs niveaux temporels et Dieu simultanément à tous les niveaux. *Aeternitas* et *tempus* sont distingués. [...] La différence entre *aeternitas* et *tempus* est médiatisée et traversée par une hiérarchie et aussi par un *ævum*, par un niveau d'âges relativement constants. Cela rend possible, d'une certaine façon, une pensée de l'histoire. [...] L'ensemble de cet édifice avec ses médiations sémantiques s'effondre au XVIII^e siècle. Au cours de la transition à la modernité, la société évolue de plus en plus vers une différenciation systémique fonctionnelle. Comparée à toutes les formations plus primitives, elle est devenue tellement complexe qu'il fallut encore une fois rendre abstrait le temps comme test de sécurité. [...] Le temps est devenu réflexif par rapport à lui-même, chaque moment devient le porteur de ses propres horizons temporels⁸⁹.

La tâche des processus sélectifs est de réduire l'excédent de possibilité et avec elle l'instabilité du futur⁹⁰. Pour Luhmann, le changement de la conception du temps est l'effet de cette différenciation systémique de la société. Non seulement l'idée d'individu mais aussi celle de l'action individuelle disparaissent : pour les opérations systémiques l'homme est un simple « lieu de renvoi » ou « point d'imputation⁹¹ ». De là provient la réflexion luhmannienne sur le temps et le statut de la subjectivité, laquelle croise les préoccupations de nombreux philosophes de son temps. Dans le cas de Foucault, les deux questions du temps et du sujet sont strictement complémentaires. « Mort » de l'homme et « complexité

88 *Ibid.* En ce qui concerne les thèmes de l'accélération et du besoin correspondant de temps induit par la transformation du concept de temps historique, voir également : R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979 ; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966. Cf. G. Imbriano, *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt am Main, Campus, 2018.

89 N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, pp. 374-376.

90 Cf. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied-Berlin, Hermann Luchterhand, 1969, pp. 232-234. Cf. aussi, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 393 : « le système assume le risque de la généralisation, l'insécurité de ce qui n'est pas encore complètement déterminé et acquiert la possibilité de traiter de façon similaire ce qui est non similaire et le non-similaire de façon similaire – selon le problème qui se pose dans le rapport entre le système et l'environnement ».

91 N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3, *op. cit.* p. 367.

sociale » sont les termes d'une recherche commune sur les thèmes du pouvoir et de la subjectivité, au croisement entre généalogie des systèmes et effort de réduction de la complexité, qui représente pour Luhmann le projet même de l'*Aufklärung*. Un effort qui, certes, pour le sociologue, implique toute la science occidentale à partir des Grecs, mais connaît un tournant au XVIII^e siècle sous la forme d'une progressive différenciation fonctionnelle de la société. L'*Aufklärung* ne saurait être attribuée à une période de l'histoire, affirme à son tour Foucault. Elle correspond plutôt à une attitude « inquiète », qui prend conscience d'elle-même dans un moment précis de l'histoire, entre le XVII^e siècle et le XVIII^e siècle, quand la « critique » rompt avec la tradition humaniste européenne.

C'est à ce point que les routes semblent toutefois se séparer. La voie proposée par Foucault apparaît plus comme une pratique de libération des systèmes, alors que l'objectif de Luhmann est d'offrir des stratégies de protection à une société réduite elle-même au système global de tous les sous-ensembles qui la produisent. Chacun de ceux-ci est aux prises avec les « risques » environnementaux qui proviennent du fait que l'action est une « sélection » dans un champ infini de possibilités. Luhmann y associe en effet un champ de possibilités équivalentes, dont le sens renvoie à l'autocompréhension du système même. Foucault parle en revanche de résistance aux pouvoirs comme base pour l'invention de soi. Le vrai point de contact entre ces deux recherches consiste dans le « nihilisme⁹² » juridique qu'elles expriment, c'est-à-dire l'idée qu'il n'existe pas de réalité substantielle sous-jacente aux rapports de force. Foucault la remplace par une conception qui fait du pouvoir et de la résistance les deux faces de la même médaille⁹³. Pouvoir et contre-pouvoir sont les éléments d'un même processus : « je n'emploie guère le mot pouvoir

92 Nous reprenons l'expression de L. Olivier, *M. Foucault. Penser au temps du nihilisme*, Montréal, Liber, 1995, pp. 175-196. Cf. aussi A. Glucksman, *Michel Foucault's Nihilism*, in T.J. Armstrong (éd.), *Michel Foucault Philosopher*, New York, Routledge, 1992, pp. 336-349.

93 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., 1975, pp. 31-34 ; *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 pp. 121-135. N. Luhmann parlerait de correspondance fonctionnelle entre pouvoir et opposition : *Soziologische Aufklärung*, 4. *Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, op. cit., pp. 152-160. Cf. aussi *Le Pouvoir*, (1975), trad. fr. par S. Bouchard, Québec, PUL, p. 132 : « au sein des organisations, c'est le pouvoir qui produit le contre-pouvoir ».

– affirme-t-il – et si je le fais quelquefois, c’est toujours pour faire bref par rapport à l’expression les relations du pouvoir ». Et conclut : « je me refuse à répondre à la question qu’on me pose parfois : mais si le pouvoir est partout, alors il n’y a pas de liberté. Je réponds : s’il y a des relations de pouvoir à travers tout le champ social, c’est parce qu’il y a de liberté partout⁹⁴ ». De façon analogue, écrit Luhmann, « c’est le cas particulier de la formation de longues chaînes des pouvoirs », dont la cohérence thématique dépend de la « création d’un contre-pouvoir au sein de ces chaînes⁹⁵ ».

L’autoréférence systémique de Niklas Luhmann et la connaissance de soi invoquée par Michel Foucault s’offrent comme instruments herméneutiques de ce processus, en mesure de dépasser à la fois les sémantiques marxistes de la société et les condamnations de la rationalité technique exprimées au xx^e siècle par l’École de Francfort. Alors que Max Horkheimer et Theodor Adorno déplorent en effet les effets de réification de la rationalité moderne, l’approche rigoureusement antihumanistique des études foucauldienne sur le pouvoir exclut toute référence à une nature ou à une « essence » aliénée de l’homme. Ce qui ne contredit pas l’engagement envers la raison : « entre la violence et la rationalité il n’y a pas d’incompatibilité, écrit Foucault. Mon problème – poursuit-il toutefois – n’est pas de faire le procès de la raison, mais de déterminer la nature de cette rationalité qui est si compatible avec la violence. Ce n’est pas la raison en général que je combats. Je ne pourrais pas combattre la raison⁹⁶. » Parallèlement, les « lumières sociologiques » de Luhmann contestent la conception humaniste « vétéro-européenne » des sciences sociales en élaborant une

94 M. Foucault, « L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier, 1984, in *Concordia, Revista internacional de filosofía*, 6, juillet-décembre 1984, pp. 99-116 ; DE, 4, pp. 719-720. Cf. aussi *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 122 : « le pouvoir est partout [...] ce n’est pas qu’il englobe tout, c’est qu’il vient de partout ».

95 N. Luhmann, *Le Pouvoir*, op. cit., p. 121.

96 M. Foucault, « Foucault étudie la raison d’État », entretien avec M. Dillon, trad. F. Durand-Bogaert, in *Campus Report*, 12^e année, 6, 24 octobre 1979, pp. 5-6 ; DE, 3, p. 803. Ce qui explique pourquoi Alex Honnet interprète le projet foucauldien comme une « dissolution théorico-systématique » de la *Dialectique des Lumières*. Dans les recherches de Foucault, le thème d’une aliénation graduelle de soi par l’homme est en effet absent. Cf. A. Honneth, *Kritik der Macht*, op. cit., pp. 219-224.

théorie de la société dont l'individu est une fonction. Ce qui amène le sociologue aux mêmes conclusions que le philosophe quant au caractère pluridirectionnel des rapports de pouvoir : l'« organisation est un mode déterminé de la formation de systèmes au moyen de l'accroissement et de la réduction de contingences [...]. De même, il serait irréaliste de considérer les systèmes organisationnels d'une manière simplement instrumentale comme des appareils, comme les prolongements du bras du détenteur du pouvoir⁹⁷ ».

En ce sens, tant pour Foucault que pour Luhmann, la rationalité des modernes ne se configure ni comme une dialectique entre domination et libération, ni comme une réaction vitaliste à la menace de la contingence. Foucault découvre l'« analytique de la finitude » qui traverse les systèmes modernes de la subjectivité et du pouvoir ; l'individu devient, avec Luhmann, une fonction abstraite du système social. Comme l'affirme Lukas K. Sosoe en préface à sa traduction française de *Soziale Systeme*, Foucault et Luhmann travaillent de concert à une « sémantique de la société », une histoire de la raison et de la subjectivité fondée sur les structures sociales⁹⁸ ».

Il existe une méditation commune commune à la France et à l'Allemagne à propos des catégories de critique, autoréférence et relation. Pour quels résultats ? La réponse n'est ni simple ni univoque. « Que l'œuvre de Niklas Luhmann ne soit pas connue en France – poursuit d'ailleurs Sosoe – n'est plus un secret⁹⁹. » La généalogie des pouvoirs de Michel Foucault aurait pu trouver dans la méthode fonctionnaliste de Niklas Luhmann un appui pour la construction de ce « nous » européen, libéré des sémantiques métaphysiques de l'homme et de la société, dont Foucault lui-même déplore l'absence. Mais ce qui pour Foucault exprimait

97 *Ibid.*, pp. 123-124. L'équilibre, poursuivront Gilles Deleuze et Félix Guattari (*Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991), selon la même perspective constructiviste, consiste à découper des plans dans le « chaos ». Pour les deux philosophes aussi, comme pour Luhmann, la connaissance est une coupe dans le « chaos » (Luhmann l'aurait nommé « horizon de la contingence »), dont l'art, la science et la philosophie sont les expressions.

98 L.K. Sosoe, « Introduction » à : N. Luhmann, *Systèmes sociaux*, *op. cit.*, p. 22.

99 *Ibid.*, p. 4.

l'« inquiétude » d'un projet inachevé était pour Luhmann un processus à radicaliser.

Et pourtant, bien que partant de points de vue différents, Foucault et Luhmann parviennent aux mêmes conclusions : d'un côté l'abandon de la notion de contrat comme clef de lecture des relations de pouvoir, de l'autre la réduction de l'efficacité du modèle de la loi en vertu d'une autre conception de la souveraineté, conçue comme un ensemble de puissances ou de relations. Il n'existe pas quelque chose comme *le* pouvoir car le pouvoir n'existe qu'en acte, dans un mouvement d'autoréférence et de connexion. De cette nouvelle élaboration du lien social et de la transformation du pouvoir lui-même dans un ensemble de connexions on peut tirer la dernière métamorphose politique de la « substance » spinozienne, peut-être la plus adéquate à expliquer ce que l'antispinozisme du XVIII^e siècle n'avait pas compris : la puissance est d'abord un « rapport de la force avec soi », Foucault l'appelle *ethos*, Luhmann « autoréférence ». L'autonomie est en tout cas l'autre face d'un « système » de relations. Anticipant les conclusions de Luhmann, Foucault, déjà, concluait dans la *Volonté de savoir* sur l'« ironie » de ce dispositif : « Il nous fait croire qu'il y va de notre "libération"¹⁰⁰. »

100 M. Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 211.



Références bibliographiques

Éditions

Spinoza

Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von C. Gebhardt, Heidelberg, Winter [1925], 1972 [G.].

Ceuvres complètes, texte nouvellement traduit ou revu présenté et annoté par R. Callois, M. Francès, R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954

Ceuvres de Spinoza, éd. par Ch. Appuhn, Paris, Garnier, 1965

Ceuvres, III, Traité théologico-politique, sous la direction de P.-F. Moreau, texte établi par F. Akkerman, traduction et notes par J. Lagrée, P.-F. Moreau, Paris, PUF, 1999 [O.].

Ceuvres IV, sous la direction de P.-F. Moreau.

Éthique, texte établi par F. Akkerman et P. Steenbakkers. Traduction par P.-F. Moreau. Introduction et notes par P.-F. Moreau et P. Steenbakkers, Paris, PUF, 2020 [M.S.]

Éthique, texte original et traduction nouvelle par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988 [P.]

CM : *Cogitata Metaphysica*

E : *Ethica*

Ep : *Epistolæ*

KV : *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand*

PPC : *Renati Descartes Principiorum philosophiæ*

TIE : *Tractatus de intellectus emendatione*

TTP : *Tractatus theologico-politicus*

Les abréviations suivantes ont été utilisées pour l'Éthique :

ad. : définition des affections

app. : appendix

ax. : axiome

cor. : corollaire

déf. : définition
dém. : démonstration
dial. : dialogue
expl. : explication
lem. : lemme
n. : note
praef. : préface
prop. : proposition
post : postulat
schol. : scolie

Bayle

Labrousse, É. (éd.) (1964-1990), Bayle, *Œuvres diverses*, 5 vols., Hildesheim, G. Olms [OD]

Correspondance de Pierre Bayle, éd. par É. Labrousse, A. McKenna *et al.*, Oxford, The Voltaire Foundation, 1999-[vols. I-XV]

PD : *Pensées diverses sur la comète*

CG : *Critique générale de l'histoire du calvinisme*

NL : *Nouvelles de la République de Lettres*

CP : *Commentaire philosophique*

APD : *Addition aux pensées diverses sur la comète*

CPD : *Continuation des pensées diverses sur la comète*

RQP : *Réponse aux questions d'un provincial*

EMT : *Entretiens de Maxime et de Thémiste*

Boulainvilliers

Œuvres philosophiques, édité par R. Simon, Martinus Nijhoff, La Haye, 1975, 2 vols. (respectivement 1973 et 1975) [OP]

Essais sur la noblesse de France contenant une dissertation sur son origine et son abaissement, Amsterdam, 1732

État de la France, contenant Quatorze lettres sur les anciens parlements de France, avec l'histoire de ce royaume depuis le commencement de la monarchie jusqu'à Charles VIII. On y a joint des mémoires présentés à M. le Duc d'Orléans, W. Roberts, London, 1728, 3 vols.

État de la France [...], Avec des Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de cette monarchie, T. Wood and S. Palmer, Londres [Rouen], 1752, 8 vols

Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec quatorze lettres historiques sur les Parlements ou États généraux, 3 vols., La Haye et Amsterdam, 1727

Lettres sur les anciens Parlements de France que l'on nomme États généraux, T. Wood et S. Palmer, Londres, Rouen, 1753, 3 vols

« Essai de justification de l'astrologie judiciaire » (1696), in R. Simon, *Un révolté du Grand Siècle. Henry de Boulainviller*, Garches, éd. du Nouvel humanisme, 1948

Condillac

Œuvres philosophiques, texte établi et présenté par G. Le Roy, 3 vols., Paris, PUF, 1947 [OP]

Voltaire

Les Œuvres complètes de Voltaire / Complete Works of Voltaire, Oxford, Voltaire Foundation, 1968- [OCV]

Diderot

Œuvres complètes, H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot (éds.), Paris, Hermann, 1975 – en cours [DPV]

Diderot, d'Alembert

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de Gens de Lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématique par M. d'Alembert [...], Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand ; Neuchâtel, S. Faulche, 1751-1772, rpt Frommann

D'Holbach

Œuvres philosophiques complètes 1773-1790, éd. par J.-L. Jackson, Paris, Coda Éditions, 2004

Système de la nature (1770), Genève, Slatkine, 1973

Études

- Adam, A., *Malebranche et le problème moral*, Bordeaux, Bière, 1995
- Altini, C. (a cura di), *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, vol. I, *Tra Seicento e Settecento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2020
- Antognazza, M.R., Howard, H., *Alsted and Leibniz: on God, the Magistrate and the Millenium*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999
- Antoine-Mahut, D. (éd.), *Les Malebranchisme des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2014
- et S. Gaukroger (éds.), *Descartes' Treatise on Man and its Reception*, Cham, Springer, 2016
- Assoun, P.-L., « Spinoza, les libertins français et la politique (1665-1725) », in *Cahiers Spinoza*, III, 1979-1980, pp. 171-207
- et S. Roux (éds.), *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, New York, London, Routledge, 2019
- Auroux, S., *La Sémiotique des encyclopédistes*, Paris, Payot, 1979
- *La Raison, le Langage et les Normes*, Paris, PUF, 1988
- Baertschi, B., *L'Ontologie de Maine de Biran*, Fribourg, Éditions Universitaires Suisse, 1982
- Balibar, E., *Spinoza e il transindividuale*, trad. it. a cura di L. Martino, L. Pinzolo, Milano, Ghibli, 2002
- « L'anti-Marx de Michel Foucault », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (éds.), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.
- Ballstadt, K., *Diderot Natural Philosopher*, Oxford, Voltaire Foundation, 2008
- Belardinelli, S., *Una Sociologia senza qualità. Saggi su Luhmann*, Milano, Franco Angeli, 1992
- Belgrado, A. M., « Bayle, Jurieu et la Théodicée », in H. Bost, A. McKenna (éds.), *Les Éclaircissements de Bayle*, Paris, Champion, 2010, pp. 173-192
- Belissa, M., « Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750) », in *Annales historiques de la Révolution française*, 345, mars 2006, pp. 204-208
- Bellusci, F., « Una società senza uomini, una politica senza polis. Schizzi sulla systemtheorie di Luhmann », in F. Bellusci (éd.), N. Luhmann, *Democrazia e partiti*, Milano, Mimesis, 2014, pp. 82-89
- Belt, H.V. D., *The Authority of Scripture in Reformed Theology. Truth and Trust*, Leiden, Boston, Brill, 2008

- Benigni, F., *Itinerari dell'antispinozismo. Spinoza e le metafisiche cartesiane in Francia (1684-1718)*, Firenze, Le Lettere, 2018
- Benítez, M., *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford, The Voltaire Foundation ; Paris, Universitas, 1996
- *Les Yeux de la raison. Le matérialisme athée de Jean Meslier*, Paris, Champion, 2012
- « Un spinozisme suspect : à propos du Dieu de Boulainvilliers », in *Dix-huitième Siècle*, 24, 1992, pp. 26-28
- « Déterminisme et liberté dans le matérialisme athée de Jan Meslier », in L. Bianchi, G. Paganini (éds.), *L'Umanesimo scientifico dal Rinascimento all'Illuminismo*, Napoli, Liguori, 2010, pp. 307-318
- et A. McKenna, G. Paganini, J. Salem (éds.), *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion, 2000
- Benrekassa, G., « L'article "Jouissance" et l'idéologie érotique de Diderot », in *Dix-Huitième Siècle*, 12, 1980, pp. 9-34
- *Le langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, 1995
- Berti, S., *Anticristianesimo e libertà. Studi sull'illuminismo radicale europeo*, Bologna, il Mulino, 2012
- et Charles-Daubert F., Popkin R. H. (éds.), *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the* *Traité des trois imposteurs*, Dordrecht, Kluwer, 1996
- Bertalanffy, von L., *Men and Minds*, New York, Braziller, 1967
- Bertrand, A., « Préface : L'origine du langage, entre nature et logique », in *Id.* [éd. par] *Condillac. L'origine du langage*, Paris, PUF, 2002
- Beyssade, J.-M., « Norme et essence chez Spinoza », in J. Lagrée (éd.), *Spinoza et la norme*, Paris, Presses Universitaires Franc-Comtoises, 2002, pp. 13-22
- Bianchi, L., « Radicalismo e cosmopolitismo », *Giornale critico della filosofia italiana*, XCII, 2013, fasc. III, pp. 667-671
- « Candide en Italie : traductions, diffusion et influence », in *Les 250 ans de Candide. Lectures et relecture*, Actes du colloque d'Oxford (16-18 septembre 2009), éd. Nicholas Cronk et Nathalie Ferrand, Peeters Publishers, Leuven, 2014, pp. 201-212
- *Évhémérisme et origine des religions chez le Theophrastus redivivus*, in *Entre la Renaissance et les Lumières, le Theophrastus redivivus*, textes réunis par Nicole Gengoux sous la direction de Pierre-François Moreau, Paris, Champion, 2014, pp. 67-84

- *Libertinage érudit et critique historique. Gabriel Naudé et Pierre Bayle, in Pierre Bayle, héritier et médiateur de la liberté de conscience à l'âge classique*, ouvrage coordonné par Ph. Fréchet, Introduction d'A. McKenna, Anacharsis Éditions, Toulouse, 2012, pp. 151-166
- « Note su Bayle storico della filosofia nel secolo dei lumi », in *Studi Filosofici*, vol. XXIX, 2006, pp. 65-103
- « Tra religione e politica. Bayle lettore di Hobbes », in G. Borrelli (éd.), *Thomas Hobbes, le ragioni del moderno, tra teologia e politica*, Napoli, Morano, 1990, pp. 71-81
- Bidet, J., « Foucault et le libéralisme. Rationalité, révolution, résistance », in *Actuel Marx*, Paris, PUF, 2006/2 40
- Bloch, M., *La Société féodale*, Paris, Albin Michel, 1940
- « Observations sur la conquête de la Gaule romaine par les rois francs », in *Mélanges historiques*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1983
- Bloch, O. (éd.), *Spinoza au XVIII^e siècle*, Paris, Klincksiek, 1990
- *La Philosophie de Gassendi. Nominalisme, matérialisme et métaphysique*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971
- Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966
- *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986
- Bove, L., « Boulainvilliers lecteur de Spinoza. Analyse politique et forme paradoxale de la radicalité dans la première moitié du XVIII^e siècle », in *Qu'est-ce que les lumières radicales, op. cit.*, pp. 373-388
- Bordoli, R., *Ragione e Scrittura tra Descartes e Spinoza*, Milano, Franco Angeli, 2001
- Borghero, C., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze, Le Lettere, 2017
- *La certezza e la storia. Cartesiansimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, Franco Angeli, 1983
- « L'analisi da Descartes a Kant », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 84, 3, 2005, pp. 433-469
- Boucher, W. I., *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Leiden, Brill, 1991
- Boulad-Ayoub, J. (éd.), *P.H.T. Baron d'Holbach. Épistémologie et politique au XVIII^e siècle, Corpus*, 22/23, Paris, 1992
- « Voltaire et Frédéric II, critiques de d'Holbach », in *Corpus, op. cit.*, pp. 39-73

- Bots, H., « Pierre Bayle journaliste », in A. McKenna, G. Paganini (éds.), *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion, critique*, Paris, Champion, 2004, pp. 79-96
- *L’Affaire Bayle. La bataille entre Pierre Bayle et Pierre Jurieu devant le consistoire de l’Église wallonne de Rotterdam*, introduction par A. McKenna, Saint-Étienne, Université Jan Monnet, 2006
- « Le lego de Pierre Bayle », in O. Abel, H. Bots, M. Gros, O. Kenshur, É. Labrousse, T. Lennon, P.-F. Moreau (éds.), *Pierre Bayle : la foi dans le doute*, Geneva, Labor et Fides, 1995, pp. 87-105
- et P. De Robert (éds.), *Critique, savoir et érudition à la veille de Lumières*, Actes du Colloque de Nimègue (24-27 octobre 1996), Amsterdam-Maarsse, APA, 1998
- et McKenna A. (éds.), *Les Éclaircissements du Dictionnaire historique et critique et études*, Paris, Champion, 2010
- Bouveresse, J., *Qu’est-ce qu’un système philosophique ?*, Cours 2007 et 2008, Nouvelle édition [en ligne], Paris, Collège de France, 2012, Appendice, *Martial Gueroult et la philosophie de l’histoire de la philosophie*
- Brahmi, F., « Théories sceptiques de la politique. Montaigne et Bayle », in G. Paganini (éd.), *The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, Dordrecht, Kluwer, 2003, pp. 377-392
- Brandli, F., « Article “Animaux” », in B. Baczko, M. Porret, F. Rosset, *Dictionnaire critique de l’utopie au temps des Lumières*, Genève, Georg, 2016, p. 99-127
- et Claude Blanckaert et Michel Porret (éds.), *L’Encyclopédie méthodique (1782-1832) : des Lumières au positivisme*, Genève, Droz, 2006
- Brassier, R., *Nil Unbound*, Palgrave, Macmillan, 2007
- Broggi, S., *Introduction à Id.* (éd.) Pierre Bayle, *Commentario filosofico sulla tolleranza*, Torino, Einaudi, 2018
- *Il cerchio dell’universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki, 1993
- « Eresia e persecuzione in Bayle », in *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell’età moderna, op. cit.*, pp. 101-116
- « Bayle in cerca del materialismo », in *Rivista di Filosofia*, 3, 1998, pp. 385-417
- Brunschvicg, L., *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923
- Bunge, W. van (éd.), *Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, Leiden, Brill, 2003

- et W. Klever (éds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700 : Papers Presented at the International Colloquium, Held at Rotterdam, 5-8 October, 1994*, Leiden, New York, Brill, 1995
- et H. Bots (éds.), *Pierre Bayle (1647-1706). Le philosophe de Rotterdam : Philosophy, Religion and Reception*, Leiden, Boston, Brill, 2008
- Buranelli, V., « The Historical and Political Thought of Boulainvilliers », in *Journal of the History of Ideas*, 1945, XVIII, 4, pp. 474-494
- Burgio, A., *Il sogno di una cosa. Per Marx*, Roma, Derive Approdi, 2017
- *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, Roma, Derive Approdi, 2012
- Buzon, De, F., « Remarques sur l'algebre chez Condillac, de l'Essai à la Langue des calculs », in *Condillac après l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, op. cit.*, pp. 161-179
- Cabane, F., *L'Écriture en marge dans l'œuvre de Diderot*, Paris, Champion, 2009
- Campi, R., *Voltaire. Il pirronismo della storia*, Milano, Medusa, 2005
- et Galligani D. (éds.), *Eredità e attualità del Settecento : idee, forme, valori*, Bologna, Bononia University Press, 2017
- Cantelli, G., *Teologia e ateismo : saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969
- Carbone, R., *Medicina e scienza dell'uomo : Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*, Napoli, FedOA Press, 2017. *La vision politique de Malebranche*, Paris, Garnier, 2018
- Casini, P., « Semantica dell'Illuminismo », in *Rivista di Filosofia*, XCVI, 1, 2005, pp. 33-64
- *Diderot philosophe*, Bari, Laterza, 1962
- Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, 1910
- Catana, L., *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*, Leiden, Boston, Brill, 2008
- « Philosophical Problems in the History of Philosophy : What Are They ? », in *Philosophy and Its History, op. cit.*, pp. 115-133
- Cerrato, F., *Cause e nozioni comuni nella filosofia di Spinoza*, Macerata, Quodlibet, 2008 – *Stili di vita. Fonti, forme e governo nella filosofia spinoziana dell'affetto*, Milano, Mimesis, 2016
- Chabod, F., *Storia dell'idea d'Europa* (1961), Roma, Bari, Laterza, 2005 (6^e éd.)
- Charles, S., Smith, P.-J. (éds.), *Scepticism in the Eighteenth Century : Enlightenment, Lumières, Aufklärung*, Dordrecht, Heidelberg, New York, London, Springer, 2013

- Charles-Daubert, F., *Les Libertins érudits en France au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1998
- et P.-F. Moreau, *Introduction*, in F. Charles-Daubert, P.-F. Moreau (éds.), *Écrits sur Spinoza*, Paris, Berg International, 1983
- Charrak, A., *Raison et perception, fonder l'harmonie au XVIII^e siècle*, Paris, Vrin, 2001
- *Empirisme et métaphysique. L'Essai sur l'origine des connaissances humaines de Condillac*, Paris, Vrin, 2003
- Cherni, A., *Diderot. L'ordre et le devenir*, Genève, Droz, 2002
- Citton, Y., « L'invention du spinozisme dans la France du XVIII^e siècle », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales ?*, *op. cit.*, pp. 309-324
- *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006
- Cristani, G., « D'Holbach, Boulanger e le scienze della Terra », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 2000, pp. 473-510
- Curley, E., « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Metaphysics », in Y. Yovel (éd.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, Brill, 1991, pp. 35-51
- Cusset, Y., Haber, S., *Habermas et Foucault. Parcours croisés, confrontations critiques*, Paris, CNRS, 2006
- Dagron, T., « Néo-spinozisme ou antispinozisme ? Le cas de Toland », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales*, *op. cit.*, pp. 325-342
- *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009
- Dal Pra, M., *Condillac*, Milano, Bocca, 1942
- Darmon, J.-Ch., « Gassendi contre Spinoza selon Bayle : ricochets de la critique de l'âme du monde », in *Archives de Philosophie*, 57, 1997, pp. 523-546
- Darnton, R., *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1991
- *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*, New York, Norton, 1995
- *The Forbidden Best-Sellers of Prerevolutionary France*, New York, Norton, 1996
- *The Devil in the Holy Water, or the Art of Slander from Louis XIV to Napoleon*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 2009
- *Poetry and the Police. Communication Networks in Eighteenth-Century Paris*, Cambridge, MA, Belknap Press, 2010
- Deleuze, G., Guattari, F., *L'Anti-Édipe*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972

- *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991
- Delfino, A., *Il filosofo clandestino. Spinoza nei manoscritti proibiti del Settecento francese*, Milano, Ghibli, 2009
- Del Prete, A., « Les atomistes dans le *Dictionnaire* de Bayle : Leucippe, Démocrite, Épicure », in *Giornale critico della filosofia italiana*, 3, 2012, pp. 571-594
- « Duplex Intellectus Et Sermo Duplex. Method and Separation of Disciplines in Johannes De Raey », in *Physics and Metaphysics in Descartes and in His Reception*, *op. cit.*, pp. 161-174
- Deprun, D., « Boulainvilliers et Spinoza », in *Spinoza au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, pp. 22-32
- Derrida, J., *L'Archéologie du frivole*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973
- Diaz, F., *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958
- Dijn, H. De, « Miracles and the Distinction between Philosophy and Theology », in Q. Landenne, T. Storme (éds.), *L'Actualité du Tractatus de Spinoza et la question théologico-politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2014, pp. 93-104
- « Conception of Philosophical Method in Spinoza : Logica and *Mos Geometricus* », in *Review of Metaphysics*, 40 (1986), pp. 55-78
- Dominicy, M., « Le programme scientifique de la grammaire générale », in S. Auroux (éds.), *Histoire des idées linguistique*, II, Bruxelles, Mardaga, 1992, pp. 424-441
- Dreyfus, H., Rabinow, P., *M. Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982
- Duflo, C., *Diderot philosophe*, Paris, Champion, 2013
- (éd.), *Lumières, matérialisme et morale*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016
- Duchesneau, F., « Sémiotique et abstraction de Locke à Condillac », in *Philosophiques*, III, 2, 1976, pp. 147-166
- Elisseeff-Poisle, D., *Nicolas Fréret (1688-1749). Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine*, Paris, Mémoires de l'Institut des Hautes Études chinoises, 1978
- Espagne, M., Werner, M., « Figures allemandes autour de l'Encyclopédie », in *Dix-huitième siècle*, 19, 1987, pp. 263-281
- Eposito, E., « Limits of Interpretation, Closure of Communication. Umberto Eco and Niklas Luhmann Observing Texts », in A. La Cour, A. Philippopoulos-Mihalopoulos (éds.), *Luhmann Observed. Radical Theoretical Encounters*, London, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 171-184

- « Kulturbezug oder Problembezug », in Günter Burkart and Gunter Runkel (éds.), *Luhmann und die Kulturtheorie*, Frankfurt A. M., Suhrkamp, 2004, pp. 91-101
- C. Baraldi, G. Corsi, *Semantica e comunicazione. L'evoluzione delle idee nella prospettiva sociologica di Niklas Luhmann*, Bologna, CLUEB, 1987
- *Luhmann in glossario. I concetti fondamentali della teoria dei sistemi sociali*, Milano, Franco Angeli, 2002 (4^e éd.)
- Fauvergue, C., « Le leibnizianisme et l'histoire de la philosophie dans l'Encyclopédie », in T. Belleguic (éd.), *Diderot Studies*, XXXIII, Genève, Droz, 2013, pp. 311-324
- Favreau, J.-F., *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS Éditions, 2012
- Febbrajo, A., *Funzionalismo strutturale e sociologia del diritto nell'opera di N. Luhmann*, Milano, Giuffrè, 1975
- Felice, D. (éd.), *Leggere lo Spirito delle leggi di Montesquieu*, 2 vols., Milano, Mimesis, 2010
- Ferrarese, E., *Niklas Luhmann. Une introduction*, Paris, Pocket, 2007
- Ferraro, A., « L'obscurité de l'âme à elle-même. Malebranche dans les lectures de quelques matérialistes français du XVIII^e siècle », in *Le Malebranchisme des Lumières*, op. cit., pp. 115-131
- Formigari, L., *L'esperienza e il segno. La filosofia del linguaggio tra Illuminismo e Restaurazione*, Roma, Editori Riuniti, 1990
- Foucault, M., *Notice historique à la traduction de E. Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique* (1964), D. Defert, F. Ewald, F. Gros, Paris, Vrin, 2008
- *Folie et déraison*, Paris, Plon, 1961
- *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963
- *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966
- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975
- *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, 1976
- *Histoire de la sexualité*, t. 1, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976
- *Sécurité, Territoire, Population*, Paris, Seuil, 2004
- « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », in *Bullettin de la Société française de philosophie*, vol. 84, 2, avril-juin 1990, pp. 37-38

- « What is Enlightenment ? », in P. Rabinow (éd.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50 ; Version française : « Qu'est-ce que les Lumières ? », DE, 4, pp. 562-578
- *Dits et écrits. 1954-1988*, Édition établie sous la direction de D. Defert et F. Ewald, 4 vols., Paris, Gallimard, 1994 (DE)
- Furet, M. F.-Ozouf, « Deux légitimations historiques de la société française au XVIII^e siècle : Mably et Boulainvilliers », in *Annales ESC*, XXXIV, 1979, pp. 438-450
- Garber, D., « Does History Have a Future ? Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically », in S. Duncan, A. Lolordo (éd.), *Debates in Modern Philosophy*, New York, Abingdon, Routledge, 2013, pp. 347-362.
- Gay, P., *The Party of Humanity. Essays in the French Enlightenment*, New York, 1964
- *The Enlightenment. An Interpretation* : I. *The Rise of Modern Paganism*, New York, A. A. Knopf 1967 ; II. *The Science of Freedom*, New York, 1969
- Giancotti, E., *Lexicon Spinozanum*, 2 vols., La Haye, Martinus Nijhoff, 1970
- Giuntini, C., « Materialismo e panteismo nel primo Settecento », in G. Carabelli, P. Zanardi (éds.), *Pan tra i filosofi*, Padova, Il Poligrafo, pp. 41-67
- Glucksman, A., « Michel Foucault's Nihilism », in T. J. Armstrong (éd.), *Michel Foucault Philosopher*, New York, Routledge, 1992
- Goggi, G., « Diderot, d'Holbach et l'Universal History dans la Correspondance », in *RDE*, 42, avril, 2007, pp. 7-44
- *De l'Encyclopédie à l'éloquence républicaine*, Paris, Champion, 2013
- Gori, G., « Platonismo offeso e difeso: la visione di Dio in Malebranche fra controversie e tradizione », in L. Simonutti (éd.), *Forme del neoplatonismo: dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, Firenze, Olschki, 2007, pp. 461-488
- « From Silence to Words, from Dispute to (relative) Coherence: Pyrrho's Metamorphoses in the *Essais* », in *Montaigne studies: an interdisciplinary forum*, 21 (2009), pp. 115-135
- *La fondazione dell'esperienza in's Gravesande*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1972
- Goudriaan, A., *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750. Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht and Anthonius Driessen*, Leiden, Boston, Brill, 2006
- Gouhier, H., *Maine de Biran par lui-même*, Paris, Seuil, 1970
- Gouverneur, S., « Bayle et l'écriture de Naudé », in *Pierre Bayle dans la République des Lettres, op. cit.*, pp. 243-286

- Gozzi, G., « La distruzione del legame sociale : da Wittgenstein a Luhmann », in *aut-aut*, 179-180, 1980, pp. 41-61
- Grafton, A., *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship, II : Historical Chronology*, Oxford, Clarendon Press, 1993
- Gros, J.-M., *Introduction* à Id. (éd), *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Champion, 2006
- *Les Dissidences de la philosophie à l'âge classique*, Paris, Champion, 2009
- « L'apologie de Pascal et le fidéisme de Bayle », in H. Bots, P. De Robert (éds.), *Pierre Bayle, citoyen du monde. De l'enfant du Carla à l'auteur du Dictionnaire*, Paris, Champion, 1999, pp. 243-256
- « Il faut être au moins deux pour faire bouger les lignes de l'inacceptable », in *Les Dossiers du Grihl*, 2014, <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/261?lang=en>
- et Chomarat, J. (éds.), *P. Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie. Choix d'articles philosophiques du Dictionnaire historique et critique*, Paris, Champion, 2001
- Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979
- *Spinoza I. Dieu*, Hildesheim, New York, Olms, 1968
- *Spinoza II. L'âme*, Hildesheim, New York, Olms, 1974
- Guibentif, P., *Foucault, Luhmann, Habermas, Bourdieu. Une génération repense le droit*, Paris, L.G.D.J., 2010
- et A.-J. Arnaud, *Niklas Luhmann observateur du droit*, Paris, LJDG (coll. Droit et Société), 5
- Habermas, J., « La modernité – un projet inachevé » (1980/1981), trad. in *Critique*, 413, octobre, 1981, pp. 950-967
- « Une flèche dans le cœur du temps présent » (1984), trad. in *Critique*, 471-472, 1986, pp. 794-799
- et N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971
- Hampton, J., « Les traductions françaises de Locke au XVIII^e siècle », in *Revue de littérature comparée*, XXIX (1955), pp. 240-251
- Handing, H., *Spinoza und die deutsche Philosophie : Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*, Aalen, Scientia, 1989
- Hankins, T. L., *Science and the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985
- Hazard, P., *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin et Cie, 1935

- Herrick, J. A., *The Radical Rhetoric of the English Deists. The Discourse of Scepticisme*, Columbia, University of South Carolina Press, 1997
- Honneth, A., *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986
- Hudson, W., Lucci, D., Wigelsworth, J.-R. (éds.), *Atheism and Deism Revalued, Heterodox Religious Identities in Britain, 1650-1800*, Burlington, Ashgate, 2014
- Hullung, M., *Montesquieu and the Old Regime*, Los Angeles, University of California Press, 1976
- Hutton, S., « Between Newton and Leibniz : Emilie du Châtelet and Samuel Clarke », in R. Hagengruber (éd.), *Emilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2012, pp. 77-96
- Ibrahim, A., « Diderot et les métaphores de l'animal : pour un antisépécisme ? », in *Dix-huitième siècle*, 2010/1, 42, pp. 83-98
- Imbriano, G., *Der Begriff der Politik. Die Moderne als Krisenzeit im Werk von Reinhart Koselleck*, Frankfurt am Main, Campus, 2018
- Iofrida, M., Melegari, D., *Foucault*, Roma, Carocci, 2017
- Israel, J. I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press 2001
- *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006
- *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009
- *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights, 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- Jacob, M. C., *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons, and Republicans*, Metairie, Cornerstone Book Publishers, 1981
- *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe : Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, USA, Oxford University Press, 1991
- James, E., « Voltaire and the Ethics of Spinoza », in *Studies on Voltaire*, 228, 1984, pp. 67-87
- James, S., *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics. The Theologico-Political Treatise*, Oxford, Oxford University Press, 2012
- Jong, H.-J. De, *Van Erasmus tot Reimarus. Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800*, Leiden, Universiteit Leiden, 1991

- Jorink, E., « Comets in Context. Some Thoughts on Bayle's *Penseés* diverses », in *Pierre Bayle (1647-1706). Le philosophe de Rotterdam, op. cit.*, pp. 51-68
- Jouanna, A., *Le Devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'État moderne*, Paris, Fayard, 1989
- Kambouchner, D., « Spinoza and the Cartesian Definition of Love », in F. Svensson, M. Reuter (éds.), *Mind, Nature and Morality, A Volume Honoring Lilli Alanen*, Abingdon, Routledge, 2019, pp. 226-238
- « Spinoza et le problème de l'*Abjectio* », in S. Ebbesmeyer (éd.), *Emotional Minds. The Passions and the Limits of Pure Inquiry in Early Modern Philosophy*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2012, p. 105-119
- King, M., Thornill, C., *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2003
- Klajman, A., *Méthode et art de penser chez Spinoza*, Paris, Kimé, 2006
- Knight, I., *The Geometric Spirit. The Abbé Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968
- Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969
- « Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance », in P. Dibon (éd.), *Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam, Elsevier, 1959, pp. 66-80
- Kolesnik-Antoine, D. (éd.), *Les Malebranchismes des Lumières. Études sur les réceptions contrastées de la philosophie de Malebranche, fin XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Champion, 2014
- Koyré, A., *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, A. Colin, 1961
- Koseki, T., « Diderot et le confucianisme : autour du terme *Ju-kiao* de l'article Chinois (*Philosophie* des) », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 16, 1994, pp. 125-131
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979
- Knight, I., *The Geometric Spirit. The Abbé Condillac and the French Enlightenment*, New Haven and London, Yale University Press, 1968
- Labatut, J. P., *Les Ducs et Pairs de France au XVIII^e siècle : étude sociale*, Paris, PUF, 1972
- Labrousse, É., « Obscurantisme et Lumières chez Bayle », in *SVEC*, 26, 1963, pp. 1037-1048
- Lach, D. F., « Leibniz and China », in J. Ching, G. Oxtoby (éds.), *Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment*, Rochester, NY, University of Rochester Press, 1992, pp. 97-116

- Lackner, M., « Jesuit Figurism », in T. H.C. Lee (éd.), *China and Europe. Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, Hong Kong, The Chinese University Press, pp. 129-150
- Lærke, M., *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Champion, 2008
- *Les Lumières de Leibniz. Controverses avec Huet, Bayle, Regis et More*, Paris, Garnier, 2015
- « Deus quatenus... Sur l'emploi des particules réduplicatives dans l'Éthique », in C. Cohen-Boulakia, P.-F. Moreau, M. Delbraccio (éds.), *Lectures contemporaines de Spinoza*, Paris, PUPS, 2012, pp. 261-275
- et J. E. H. Smith, E. Schliesser, *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2013
- Lagasnerie, G. de, *La Dernière Leçon de Michel Foucault. Sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*, Paris, Fayard, 2012
- Lagrée, J., « Spinoza "athée et épicurien" », in *Archives de philosophie*, 3, 1994, pp. 541-548
- « Pierre Bayle et l'Éclaircissement sur les manichéens, 1701 : le mal et le système », in *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières, op. cit.*, pp. 321-340
- (éd.), *Spinoza et la norme*, Paris, Presses Universitaires franc-comtoises, 2002
- et P. Macherey, « Condillac et Spinoza : une lecture biaisée », in *Spinoza au XVIII^e siècle, op. cit.*, pp. 241-253
- Lai, Yuen-Ting, « The Linking of Spinoza to Chinese Thought by Bayle and Malebranche », in *Journal of the History of Philosophy*, 23, 1985, pp. 151-178
- « Religious Scepticism and China », in R. A. Watson, J. E. Force (éd.), *The Sceptical Mode in Modern Philosophy. Essays in Honor of Richard H. Popkin*, Dordrecht, Boston, Lancaster, Martinus Nijhoff, 1988, pp. 11-42
- Landucci S., *I filosofi e i selvaggi (1580-1780)* [1972], Torino, Einaudi, 2014
- Larrère, C., « Fréret et la Chine », in C. Grell, C. Volpithac-Augé (éds.), *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, pp. 109-129
- Laursen, J.-C., « The Necessity of Conscientious Persecutor : the Paradox of Liberty and Necessity in Bayle's Theory of Toleration », in L. Simonutti (éd.), *Dal necessario al possibile. Determinismo e libertà nel pensiero anglo-olandese del XVII secolo*, Milano, Franco Angeli, 2001, pp. 211-228
- Leask, I., « The Undivulged Event in Toland's Christianity not Mysterious », in *Atheism and Deism Revalued, op. cit.*, pp. 63-80

- Lennon, T. M., *The Plain Truth. Descartes, Huet, and Skepticism*, Leiden, Boston, Brill, 2008
- Leonelli, R., « Foucault lecteur du *Capital* », in C. Laval, L. Paltrinieri, F. Taylan (éds.), *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 59-70
- *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017
- Leonelli, R., *Illuminismo e critica. Foucault interprete di Kant*, Macerata, Quodlibet, 2017
- Le Ru, V., *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris, Vrin, 1994
- Lilti, A., « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières ? », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1/ 2009 (64^e année), p. 171-206
- Lough, J., *Essays on the Encyclopédie of Diderot and d'Alembert*, London, Oxford University Press, 1968
- Lugt, Van der M., *Bayle, Jurieu, and the Dictionnaire Historique et Critique*, Oxford, Oxford University Press, 2016
- Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied-Berlin, Hermann Luchterhand, 1969
- *Soziologische Aufklärung*, Köln, Opladen, Westdeutscher, 1970
- *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982
- *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988
- *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 3, 1989
- *Wirtschaft und Recht : Probleme struktureller Kopplung*, Bielefeld, Manuskript, 1989
- et R. De Giorgi, *Teoria della società*, Milano, Franco Angeli, 1992
- *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997
- *Organisation und Entscheidung*, Opladen-Wiesbaden, Westdeutscher, 2000
- *Systèmes sociaux* (1984), trad. fr. par L. K. Sosoe, Québec, PUL, 2010
- Lupoli, A., « Teoria scettica della politica e statuto civile dell'ateo : Hobbes e Bayle », in M. Geuna, G. Gori (éds.), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 81-120
- Lurbe, P., « Le spinozisme de John Toland », in *Spinoza au XVIII^e siècle, op. cit.*, pp. 37-47
- Malherbe, M. (éd.), Condillac, *Traité des animaux*, Paris, Vrin, 2004

- Markovits, F., « La Mettrie, l'anonyme et le sceptique », in *Corpus, op. cit.*, pp. 83-105. L'Ordre des échanges : Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France, Paris, PUF, 1986
- Marshall, J., *John Locke, Toleration and Early Enlightenment Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006
- Maurseth, A. B., *L'Analogie et le probable : pensée et écriture chez Denis Diderot*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2007
- McGushin, E.-F., *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophy of Life*, Illinois, Northwestern University Press, 2007
- McKenna, A., « Questions de souveraineté chez Bayle et chez Jurieu : un contexte politique déterminant », in L. Simonutti (éd.), *Religious Obedience and Political Resistance in the Early Modern World : Jewish, Christian and Islamic Philosophers addressing the Bible*, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 363-392
- « Bayle dans la tempête. La triple polémique qui l'oppose à Jurieu : stratégie européenne, philosophie religieuse et politique », in P. Fréchet (éd.), *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Toulouse, Anacharsis, 2012, pp. 265-300
- *Études sur Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2015
- « Sur l'hérésie dans la littérature clandestine », *DHS*, 22, 1990, pp. 301-313
- « P. Bayle, liberté de conscience, liberté de penser », in L. Ferté et L. Rey (éds.), *Tolérance, liberté de conscience, laïcité. Quelle place pour l'athéisme ?* Paris, Garnier, 2018, pp. 41-60
- « Pierre Bayle. Free Thought and Freedom of Conscience », in *Reformation and Renaissance Review*, 14, 2012, pp. 85-100
- *De Pascal à Voltaire. Le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, 2 vols., II, Oxford, Voltaire Foundation, 1990
- « Pierre Bayle : moralisme et anthropologie », in A. McKenna, G. Paganini (éds.), *Pierre Bayle, religion, critique et philosophie*, Paris, Champion, 2004, pp. 321-347
- et G. Paganini, J. Salem (éds.), *Materia actiosa, op. cit.*
- McMahon, D. M., *Enemies of the Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001
- McNiven Hine, E., *A Critical Study of Condillac's Traité des systèmes*, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff, 1979
- Meinecke, F., « Montesquieu, Boulainvilliers, Dubos », in *Historischen Zeitschrift*, CXLV, 1932, pp. 57-64
- Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983

- Melamed, Y., « The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics », in M. Della Rocca (éd.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 84-113
- Mensching, G., « Spinoza dans l'École de Francfort », in O. Bloch (éd.), *Spinoza au xx^e siècle*, PUF, Paris, 1993, pp. 345-359
- Miert van Dirk, Jorink, E., *Isaac Vossius (1618-1689) between Science and Scholarship*, Brill's Studies in Intellectual History, vol. 214, Leiden, Brill, 2012
- et H. Nellen, P. Steenbakkers, J. Touber (éds.), *Scriptural Authority and Biblical Criticism in the Dutch Golden Age : God's Word Questioned*, Oxford, Oxford University Press, 2017
- Mignini, F., « Spinoza's Theory on the Active and Passive Nature of Knowledge », in G. Lloyd (éd.), *Spinoza. Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, 2004, pp. 291-316
- Moeller, H. G., *Radical Luhmann*, New York, Columbia Press University, 2012
- Mondot, J., et Révauger, C., *Lumières radicales, radicalisme des Lumières*, numéro spécial de la revue *Lumières*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2010
- Mori, G., *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016
- *Bayle Philosophe*, Paris, Champion, 1999
- *Religione e politica in Pierre Bayle : la "società di atei", tra mito e realtà*, in M. Geuna, G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, il Mulino, 2011, pp. 41-60
- « Baruch de Spinoza : athée vertueux, athée de système », in *Critique, savoir et érudition à la veille de Lumières*, *op. cit.*, pp. 341-358
- « P. Bayle, the Rights of Conscience, the Remedy of Toleration », in *Ratio Juris*, 10, 1997, pp. 45-60
- *L'antropologia filosofica di Pierre Bayle : nuova scienza e critica della religione*, in *L'Umanesimo scientifico*, *op. cit.*, pp. 191-205
- « Boulainvilliers a-t-il traduit l'Éthique ? », in *La Lettre clandestine*, 4, 1995, pp. 37-39
- Moreau, P.-F., « Spinoza est-il spinoziste ? », in *Qu'est-ce que les Lumières radicales*, *op. cit.*, pp. 289-297
- *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS Éditions, 2005
- « Les Principia de Spinoza », in *Revue d'histoire des sciences*, 58, 1, Paris, PUF, 2005

- *Problèmes du spinozisme*, Paris, PUF, 2006
- Moro, R., *Il tempo dei signori, Mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico regime*, Roma, Savelli, 1981
- Mormino, G., « Gli errori della natura : La Mettrie e Lucrezio », in *Rivista di Storia della Filosofia*, LXVII, 2/2012, pp. 241-252
- Nadler, S., *A Book Forged in Hell : Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2011
- Negri, A., « La cosmologie matérialiste de d'Holbach », in O. Bloch (éd.), *Épistémologie et matérialisme*, Paris, Klincksieck, 1986, pp. 73-102
- *Materialismo iatrochimico ed etica in d'Holbach*, Manduria, Lacaita, 1970
- O'Neil, J., « Diderot and the Enlightenment's poetics of confusion in the *Lettre sur les aveugles* », in F. Ogée, A. Strugnell (éds.), *Diderot and European Culture*, SVEC, Oxford, Voltaire Foundation, 2006
- Paganini, G., *Les Philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005
- « Psychologie et physiologie de l'entendement chez Condillac », in *Dix-huitième siècle, Le matérialisme des Lumières*, 24, 1992, Paris, PUF, pp. 166-178
- *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980
- « Quand, comment et pourquoi les législateurs sont devenus des imposeurs ? » in *Averroïsme et libertinisme radical dans le Theophrastus redivivus (1659)*, La Lettre Clandestine, 24, 2016, pp. 103-132
- « Tra Epicuro e Stratone : Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento », in *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXIII, 1, 1978, pp. 72-115
- Paltrinieri, L., *L'Expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012
- Pandolfi, A., « L'evoluzione dell'Illuminismo e la teoria sistemica », in *Studi di Sociologia*, 2, XXII, aprile-giugno, 1984, pp. 144-159
- Parenti, R., « Illuminismo e tradizione in Condillac », in *Aurea Parma*, XLIX, 1965, pp. 5-22
- Pariente, J.-C., *L'Analyse du langage a Port-Royal : six études logico-grammaticales*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985
- et M. Pécharman, *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Introduction*, Paris, Vrin, 2014
- *L'Analyse du langage à Port-Royal : six études logico-grammaticales*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985

- Pécharman, M., « Signification et langage dans l'Essai de Condillac », in *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 1999, pp. 81-103
- (éd.), *Condillac après l'Essai sur l'origine des connaissances humaines, Les Études philosophiques*, I, 1, 2019
- Pelletier, A., « Leibniz's Anti-Scepticism », in *Scepticism in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, pp. 45-62
- Pépin, F., « Le matérialisme pluriel de Diderot », in *Lumières, matérialisme et morale*, *op. cit.*, pp. 73-95
- *La Philosophie expérimentale de Diderot et la chimie. Philosophie, sciences et arts*, Paris, Garnier, 2012
- « Les sciences au service du matérialisme. Le syncrétisme épistémologique de d'Holbach », in *La Lettre clandestine*, 22, 2014, pp. 28-51. A. Pessel, Dans l'Éthique de Spinoza, Paris, Klincksieck, 2018
- Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine, 1971
- Pintard, R., *Le Libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Boivin, 1943 (Slatkine Reprints, 2000)
- « Les problèmes de l'histoire du libertinage », in *Dix-huitième siècle*, 1980, 127, p. 131-162
- Pitassi, M.-C., « Pratiques de lecture de la Bible en milieu réformé au XVII^e siècle », in C. d'Olivier, Y. Krumenacker (éds.), *Les Protestants à l'époque moderne. Une approche anthropologique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017, pp. 77-87
- « Bayle, the Bible, and the Remonstrant Tradition at the Time of the Commentaire philosophique », in *Scriptural Authority and Biblical Criticism*, *op. cit.*, pp. 257-269
- Pomeau, R., *La Religion de Voltaire* [1956], Paris, Nizet, 1969.
- Popkin, R. H., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Oxford, Oxford University Press, 1960
- Porter, R., *Enlightenment. Britain and the Creation of the Modern World*, London, Penguin Books, 2001
- Poulouin, C., *Le Temps des origines. L'Eden, le Déluge et « les temps reculés », de Pascal à l'Encyclopédie*, Paris, Champion, 1998
- Preposiet, J., *Spinoza et la littérature philosophique clandestine*, Paris, Garnier, 2018
- Preus, J. S., *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- Prokhovnik, R., *Spinoza and Republicanism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2004

- Quintili, P., *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie, 1742-1782*, Paris, Champion, 2016
- « La réception des matérialistes anciens chez Diderot », in *Materia Actiosa*, *op. cit.*, pp. 487-512.
- Ramond, C., *Spinoza contemporain. Philosophie, Éthique, Politique*, Paris, L'Harmattan, 2016
- Rappaport, R., « Baron d'Holbach's Campaign for German (and Swedish) Science », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 323, 1994, pp. 225-246
- Rapetti, E., *La stanza degli specchi. Descartes e Spinoza nella corrispondenza di Pierre-Daniel Huet*, Mantova, Universitas Studiorum, 2018
- Rateau, P., *La Question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Paris, Champion, 2008
- Remaud, O., « Éthique et politique : Foucault et Spinoza », in E. da Silva (éd.), *Lectures de Michel Foucault*, vol. 2, Lyon, ENS Éditions, 2003
- Retat, P., *Le « Dictionnaire » de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971
- Rex, W., *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965
- Rey, R., *Naissance et développement du vitalisme en France, de la deuxième moitié du XVIII^e siècle à la fin du Premier Empire*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000
- Revel, J., *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*, Paris, Vrin, 2015
- « Foucault eretico ? », in *Scienza e politica*, XXVII, 52, 2015, pp. 17-33
- Ricuperati, G., « In margine al Radical Enlightenment di Jonathan Israel », *Rivista Storica Italiana*, CXV, 1, 2003, pp. 285-329
- Ricken, U., « Quelques aspects de l'évolution du champ notionnel Ordre-système au XVIII^e siècle », in M. Fattori, M. Bianchi (éds.), *Ordo, II^o Colloquio Internazionale del Lessico Internazionale Europeo*, Roma, Edizioni, 1979
- *Condillac. Sa philosophie sensualiste et sa grammaire*, in Etienne Bonnot de Condillac, *Grammaire*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1986
- Rieu, A.-M., « Le complexe Nature-Science-Langage chez Condillac », in *Condillac et les problèmes du langage*, *op. cit.*, pp. 27-46
- Righetti, S., *Foucault interprete di Nietzsche. Dall'assenza d'opera all'estetica dell'esistenza*, Modena, Mucchi Editore, 2012
- Riskin, J., *Science in the Age of Sensibility. The Sentimental Empiricists of the French Enlightenment*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002

- Robert, J. A. G., « L'image de la Chine dans l'*Encyclopédie* », in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, 22, 1997, pp. 87-108
- Robinet, A., *Le Langage à l'âge classique*, Paris, Klincksieck, 1978
- Rodis-Lewis, G., « Dortous de Mairan fut-il spinoziste ? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 2, 1988, pp. 165-172
- *Le Problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, PUF, 1982
- Rooden, van P., *Theological, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Costantijn L'Empereur (1591-1648) Professor of Hebrew and Theology at Leiden*, Leiden, New York, København, Köln, Brill, 1989
- Rousseau N., *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz, 1986
- Roux, S., *L'Essai de logique de Mariotte. Archéologie des idées d'un savant ordinaire*, Paris, Garnier, 2011
- « An Empire Divided : French Natural Philosophy (1670-1690) », in D. Garber, S. Roux (éds.), *The Mechanization of Natural Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 55-95
- Rossi, P., *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979
- *Logic and the Art of Memory. The Quest for a Universal Language* (1983) trad. par S. Cuclas, London, New York, Continuum (2000), 2006
- Rueff, M., « L'ordre et le système, l'empirisme réfléchissant de Jean-Jacques Rousseau », in J. Boulad-Ayoub, P. M. Vernes (éds.), *Rousseau anticipateur retardataire*, Paris, L'Harmattan, Laval, P.U.L., 2000, pp. 275- 344
- *À coups redoublés. Anthropologie des passions et doctrine de l'expression chez Jean-Jacques Rousseau*, Milano, Mimesis, 2018
- *Introduction à Id.* (éd.) M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, in F. Gros (éd.), *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2015
- Ryan, T., « Hume's Reply to Baylean Scepticism », in *Scepticism in the Eighteenth Century*, *op. cit.*, pp. 125-138
- Rumore, P., *Christian Wolff, Spinoza e lo spinozismo*, in *La fortuna di Spinoza in età moderna e contemporanea*, *op. cit.*, pp. 199-222
- Sandrier, A., *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 2004
- Sangiaco, A., *Homo Liber. Verso una morale spinoziana*, Milano, Mimesis, 2011
- Spinoza on Reason, Passions, and the Supreme Good*, Oxford, Oxford University Press, 2019

- Saint-Amand, P., *Diderot : le labyrinthe de la relation*, Paris, Vrin, 1984
- Santinelli, C., *Bibliografia degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982*, Urbino, Studi Urbinati, 1983
- Santinello, G., Piaia, G. (1979), trad. en. *Models of the History of Philosophy. Volume II : From Cartesian Age to Brucker*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, Springer, 2011
- Sasso, R., « Système et discours philosophique », in *Recherches sur le 17^e siècle*, 2, 1978, pp. 123-132
- Schmaltz, T. H., *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2002
- Schmidt, J. W., « Diderot and Lucretius : the De Rerum Natura and Lucretius' legacy in Diderot's scientific, aesthetic and ethical thought », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 208, 1982, pp. 186-294
- J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- Schosler, J., *John Locke et les philosophes français : la critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997
- Scribano, « Le tracce dell'ateo. Da Lessius a Descartes via Vanini, Mersenne e Petit », in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. LXII, 2007, pp. 677-698
- *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma, 2006.
- et M. Priarolo (éds.), *Le ragioni degli altri. Dissidenza religiosa e filosofia nell'età moderna*, Philosophica, Venezia, Éd. Ca'Foscari, 2017
- Secrétan, C., Dagon, T., Méchoulan, E., Bove, L. (éd.), *Qu'est-ce que les lumières radicales : libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007
- Sgard, J. (éd.), *Corpus Condillac (1714-1780)*, Centre d'étude des sensibilités de l'université de Grenoble III, Genève, Paris, Slatkine, 1981
- (éd.), *Condillac et les problèmes du langage*, Slatkine, Genève, Paris, 1982
- Sheridan, G., *Nicolas Lenglet Dufresnoy and the Literary Underworld of the Ancien Régime*, Oxford, Voltaire Foudation, 1989
- « Aux origines de l'Essai de métaphysique du comte Boulainvilliers, le Korte Verhandeling », in *Disguised and Overt Spinozism around 1700, op. cit.*, pp. 321-332
- « La circulation européenne de l'Essai de métaphysique de Boulainvilliers », in P.-Y. Beaurepaire, H. Hermant (éds.), *Entrer en communication de l'âge classique aux Lumières*, Paris, Garnier, 2013, pp. 241-260

- Simon, R., *Henry de Boulainvilliers : historien, politique, philosophe, astrologue (1658-1722)*, Paris, Bovin, 1941
- Simonutti, L., « Deism, Biblical Hermeneutics and Philology », in *Atheism and Deism Revalued*, *op. cit.*, pp. 45-62
- Smith, P., *The Anti-Courtier Trend in the Sixteenth-Century Literature*, Genève, Droz, 1966
- Sosoe, L. K., *Introduction à : N. Luhmann, Systèmes sociaux, op. cit.*
- Spallanzani, M., *L'Arbre et le Labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières*, Paris, Champion, 2009
- « “Progresso dei Lumi” e “curiosità intellettuale”. L'Illuminismo di Hans Blumenberg », *Humanitas*, 2011, LXVI, 6, pp. 1061-1087
- « La storia della filosofia tra l'ordine temporale della storia e l'ordine razionale della filosofia. Il caso di Descartes », in *Storiografia. Rivista annuale di storia*, 20, Pisa, Roma, Serra, 2016, pp. 137-158
- *Filosofi. Figure del philosophe nell'età dei lumi*, Sellerio, Palermo, 2002
- « First Philosophy, Metaphysics, Physics. From Descartes to the Philosophers of the Enlightenment », in D. Kolesnik, S. Roux (éds.), *Physics and Metaphysics, Actes du colloque international Physique et Métaphysique. Quels enjeux dans la constitution des cartésianismes et des anti-cartésianismes ?* (ENS, Lyon, 19-20 mars 2013), Oxford, Oxford University Press, 2014
- *Immagini di Descartes nell'Encyclopédie*, Bologna, il Mulino, 1990
- « Le triomphe de la raison s'approche. L'Encyclopédie et les révolutions de l'esprit humain », in O. Bloch (éd.), *L'idée de révolution : quelle place lui faire au XXI^e siècle ?*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2009, pp. 43-63
- « Entre la lumière et l'ombre. Blumenberg interprète de la philosophie des Lumières », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2012, janvier-mars, 2012, 1, pp. 79-94.
- Spink, J.-S., *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, London, The Athlone Press, 1960
- Stichweh, R., *Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie*, Bielefeld, Transcript, 2005
- Storni, M., « Systematic Thought and the Early French Enlightenment », in *Rivista di Storia della Filosofia*, 72, 4, 2017, pp. 629-640
- Swiggers, P., « La sémiotique de Condillac ou la pensée dans la pensée », in *Condillac et les problèmes du langage, op. cit.*, pp. 221-24
- Tatián, D., « The Potentiality of the Archaic : Spinoza and the Chinese », in *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 45, 1, 2014, pp. 77-78

- Tega, W., *Arbor scientiarum. Enciclopedia e sistemi in Francia da Diderot a Comte*, Bologna, il Mulino, 1984
- Totaro, G., « Da Antonio Magliabechi a Philip von Stosch : varia fortuna del De Tribus Impostoribus e de l'Esprit de Spinosa a Firenze », in E. Canone (éd.), *Bibliotecæ selectæ da Cusano a Leopardi*, Firenze, Olschki, 1993, pp. 377-417
- (éd.), *Instrumenta mentis. Contributi al lessico filosofico di Spinoza*, Firenze, Olschki, 2009
- Toto, F., *L'individualità dei corpi. Percorsi nell'Ethica di Spinoza*, Milano, Mimesis, 2014
- « Deschamps lecteur de Spinoza. Substance unique et substance modifiée, Tout et Le Tout », in *La Lettre clandestine*, 26, 2018, *Spinoza et la littérature philosophique clandestine*, Paris, Garnier, 2018, pp. 119-150
- Tuck, R., *Hobbes' moral Philosophy*, in T. Sorell (éd.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 175-207
- Vartanian, A., *La Mettrie's L'Homme machine*, Princeton, Princeton University Press, 1960
- Venturi, F., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970
- Venturino, D., *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers [1658-1722]*, Torino, Le Lettere, 1993
- « L'ideologia nobiliare nella Francia di Antico Regime. Note sul dibattito storiografico recente », in *Studi Storici*, XXIX, 1988, pp. 61-101
- « Metodologia della ricerca e determinismo astrologico nella concezione storica di Henry de Boulainvilliers », in *Rivista Storica Italiana*, XCV, 1983, pp. 389-418
- Verbeek, Th., *Spinoza's Theologico-political Treatise : exploring "the will of God"*, Burlington, Ashgate, 2002
- « Les cartésiens face à Spinoza : le cas de Johannes de Raey », in P. Cristofolini (éd.), *L'hérésie spinoziste*, Holland University Press, Maarssen, 1995, pp. 77-88
- « Spinoza et la "liberté de philosopher" », in *L'actualité du Tractatus de Spinoza, op. cit.*, pp. 19-28
- « Imagination and Reason in Spinoza », in S. Heinämaa, M. Reuter (éds.), *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought (Studies in the History of Philosophy of Mind)*, vol. 8, Springer, 2009, pp. 83-95

- « Spinoza et la tradition scolastique des Seconds Analytiques », in F. Manzini (éd.), *Spinoza et ses scolastiques. Retour aux sources et nouveaux enjeux*, Paris, Pups, 2011
- Vernière, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols., Paris, PUF (1959), Slatkine Reprints, 2012
- Viljanen, V., *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011
- Vinciguerra, L., *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005
- Vuillemin, J., *What Are Philosophical Systems ?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986
- Wade, I. O., *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938 ; *The Structure and Form of the French Enlightenment. Vol. 1 : Esprit philosophique ; Vol. 2 : Esprit révolutionnaire*, Princeton, Princeton University Press, 1977
- Watson, R. A., *The Downfall of Cartesianism. 1673-1712*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966
- Weststeijn, T., « Spinoza sinicus : An Asian Paragraph in the History of the Radical Enlightenment », in *Journal of the History of Ideas*, 68, 4, 2007, pp. 537-561
- Whelan, R., « The Wage of Sin is Orthodoxy : The Confessions of Saint Augustine in Bayle's Dictionnaire », in *Journal of the History of Philosophy*, 26, 2, 1988, pp. 195-206
- Williams, G. H., *The Radical Reformation*, Philadelphia, Westminster Press, 1962
- Wilson, M. D., « Spinoza's Theory of Knowledge », in D. Garrett (éd.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 89-140
- Wolfe, C., *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*, Dordrecht, Springer, 2016
- Wolfson, H. A., *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (1934), 2 vols. in one, New York, Meridian Books, 1958
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London, Routledge and Kegan Paul, Chicago, The University of Chicago Press, 1982
- Young, B., *Religion and Enlightenment in Eighteenth Century England*, Oxford, Clarendon Press, 1998
- Zoli, S., « Pierre Bayle e la Cina », in *Studi francesi*, 33, 1990, pp. 467-472
- Zolo, D., « Autopoiesis, autoreferenza, circolarità. Un nuovo paradigma della teoria dei sistemi ? », in E. M. Forni (éd.), *Teoria dei sistemi e razionalità sociale*, Bologna, Cappelli, 1986.



Table des matières

Introduction	5
Première partie – Système et contagion. Spinoza selon Bayle	17
Les raisons de l'athée	19
La diffusion du spinozisme en France	20
L'athée vertueux	28
De la foi raisonnable et au roi spinoziste	37
« Le sceptique et le dogmatique perdront tous deux la raison ». Le <i>Traité théologico-politique</i> face aux antinomies bayliennes de la raison	50
Contradictions à l'infini	65
Systèmes en conflit	65
L'athée de système. L'article « Spinoza »	73
Systèmes monistes, systèmes dualistes. Spinoza et les manichéens	85
« Le système de Dieu et le système opposé ». Spinoza et la Chine	94
Deuxième partie – Le système au miroir. Boulainvilliers et Spinoza	107
Une lente conversion au spinozisme	109
Le <i>Traité théologico-politique</i> . Traduction et critique	111
De la critique à la défense du spinozisme. Un nouveau système de la nature	115
L'Être absolu et l'animal passionnel. <i>L'Essai de métaphysique</i>	118
Raison et sensibilité. Une théorie sensualiste de la connaissance spinozienne	126
Les raisons de la force	135
La force ou le désir de persévérance de l'être	136
Les droits des conquérants	139

Spinoza et le problème de l'absence de norme en politique.	143
Un spinozisme renversé	149
Troisième partie – Crise et renaissance des systèmes	157
Condillac dans le labyrinthe des systèmes	159
Systèmes abstraits et systèmes légitimes	161
Cause, essence, substance. Le <i>Traité des systèmes</i> et le cas Spinoza	170
Faits simples et langue bien construite.	180
<i>Mos geometricus</i> et <i>Langue de calculs</i>	190
Spinoza et les systèmes des philosophes	205
Systèmes d'athéisme et bon sens de la philosophie.	
Voltaire et Spinoza	206
Les articles : « Spinoza », « spinoziste », « athée », « âme », « chaos », « naître », « matérialiste ».	
Spinoza dans l' <i>Encyclopédie</i>	215
D'Holbach : Le <i>Système de la nature</i> et le choc des systèmes	232
Annexe – Systèmes de dispersion et théorie des systèmes	245
Une ontologie historique de nous-mêmes.	
<i>Aufklärung</i> et critique	248
Ordre et dispersion des systèmes	258
Lumières sociologiques et théorie des systèmes	264
De la puissance de l'infini à l'analytique de la finitude. <i>Causa sui</i> et autoconstitution	275
Références bibliographiques	285











