ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARCHIVIO ISTITUZIONALE
DELLA RICERCA

Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Archivio istituzionale della ricerca

L'Être absolu et l'animal passionnel. Le spinozisme renversé de Boulainvilliers

This is the final peer-reviewed author's accepted manuscript (postprint) of the following publication:

Published Version:
Diego Donna (2023). L'Être absolu et l'animal passionnel. Le spinozisme renversé de Boulainvilliers. GIORNALE CRITICO DELLA FILOSOFIA ITALIANA, 102(2), 181-204 [10.1400/294155].

Availability:
This version is available at: https://hdl.handle.net/11585/953062 since: 2024-05-02

Published:

DOI: http://doi.org/10.1400/294155

Terms of use:

Some rights reserved. The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

This item was downloaded from IRIS Università di Bologna (https://cris.unibo.it/).
When citing, please refer to the published version.

(Article begins on next page)

11 November 2026

L'Être absolu et l'animal passionnel. Le spinozisme renversé de Boulainvilliers

Diego Donna
Università di Bologna
diego.donna2@unibo.it

Introduction

Le comte de Boulainvilliers est une figure centrale de la dialectique entre Spinozisme et anti-Spinozisme en Europe. Né à Saint-Saire dans le fief familial, à la mort de Spinoza en 1677 Boulainvilliers n'a pas encore vingt ans[1]. 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[2], 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. Les réflexions de Boulainvilliers sur la philosophie spinozienne font partie d'un ensemble plus vaste de manuscrits comparables aux comptes rendus que l'on peut trouver dans les revues savantes telles que *Les Nouvelles de la République des Lettres* ou dans la *Bibliothèque universelle* de Jean Le Clerc que Boulainvilliers connaissait et consultait. L'œuvre de Boulainvilliers s'inscrit en effet dans la première vague de la pensée clandestine. Boulainvilliers commente l'*Histoire des Controverses* sur la prédestination et la grâce de Le Clerc et se confronte à l'adoption des lectures allégoriques de la Genèse contenues dans la *Telluris theoria sacra* de Burnet[3]. Ces notes de lecture

---

[1] Libre penseur auquel on doit la première réception des idées spinoziennes en France, Boulainvilliers est né le 21 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* a ID. (éd.), BOULAINVILLIERS, *Œuvres philosophiques* [OP], La Haye, M. Nijhoff, 1973, pp. IX-XVI, e *Henry de Boulainvilliers : historien, politique, philosophe, astrologue (1658-1722)*, Paris, Bovin, 1941.

[2] 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, Maimbourg parmi les catholiques. Le titre d'un de ses écrits de jeunesse est éloquente : *Pensées sur l'accord de la liberté de l'homme avec la prescience de Dieu* (OP 1, pp. 340-346), probablement composé en 1696, où il traite des problèmes 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.

[3] Cf. *Extraits de lecture de M. le Comte de Boulainvilliers*, Bibliothèque Nationale de France [BNF], N.a.f. 11075 A et B, *Doutes de Thomas Burnet ; Extrait de la Théorie Sacrée de la Terre*). Cf. T. BURNET, *Telluris Theoria Sacra, originem et mutationes generales orbis nostri qua saut jam subiit, aut olim subiturus est, complectens* […]. Amsterdam, J. Wolters, 1694. De l'influence de la théorie diluvianiste de Burnet sur Boulainvilliers et la culture libertine : M. ZACCONE SINA, *L'interpretazione della Genesi in Henry de Boulainvilliers. Fonti: Jean le Clerc e Thomas Burnet*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», LXXII, 1980, pp. 494-532 ; M.S. SEGUIN, *Science et religion au XVIIIe siècle: le mythe du Déluge Universel*, Paris, Champion, 2001.

influencent les réflexions cosmologiques du comte normand, de l'*Abrégé d'histoire universelle* à l'*Essai de Métaphysique* en passant par l'*Idée d'un système général de la nature*, considéré par Miguel Benítez comme l'un des manuscrits les plus intéressants de la littérature philosophique clandestine[4], mais se mêlent aussi à la comparaison avec la Kabbale chrétienne de Van Helmont[5] et aux réflexions théologiques sur la grâce et la prédestination d'Arnauld et Nicole[6], Limborgh[7] et Bossuet[8]. L'ensemble de ces extraits de lecture offre au lecteur clandestin du XVIIIe siècle de véritables dossiers thématiques sur des questions gnoséologiques et métaphysiques de la pensée hétérodoxe.

La réflexion métaphysique et historico-politique de Boulainvilliers se forme au contact et en réponse à la pensée de Spinoza. Une partie des extraits de la lecture de la philosophie de Spinoza par le comte normand est recueillie dans le tome II de la Bibliothèque nationale de France[9] qui reproduit, dans un ordre légèrement différent, le tome IV des six tomes conservés à la Bibliothèque royale Albert Ier de Bruxelles et intitulés *Recueil des Lectures de Mr. Le Comte Boulainvillier sur les Religions*[10]. Ces extraits contiennent l'*Abrégé ou courte exposition des opinions de Spinoza touchant la divinité, l'esprit humain et les fondements de la morale* (manifestement un extrait d'une note de lecture d'un autre auteur inconnu) et l'*Extrait du Traité Théologico-politique de Spinoza et la réfutation de quelques-uns de ses sentiments*. La comparaison critique avec Spinoza se développe donc à partir du commentaire du *Tractatus theologico-politicus*. Boulainvilliers s'érige en défenseur de la doctrine catholique et de l'autorité de l'Église. Et pourtant, de l'apparente condamnation émergera une plus subtile assimilation de l'hétérodoxie spinozienne, conformément aux stratégies libertines de la fin du siècle. L'ontologie spinozienne sera reprise dans l'*Essai de métaphysique*, véritable paraphrase critique de l'ontologie spinozienne, accompagnée d'une théorie de la connaissance de matrice sensualiste. Inclus en 1731 avec le titre de *Réfutation de Spinoza* dans le

---

[4] Cf. M. BENITEZ, *La face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'âge classique*, Oxford, The Voltaire Foundation; Paris, Universitas, 1996, p. 59.

[5] Cf. Mss. BNF N.a.f. 11074, ff. 88-100, *Extrait du livre de François Van Helmont, imprimé à Francfort, 1684 chez D. Tanna, Cabbala denudata du Traité adumbratio Cabbalæ Christianæ, sive applicatio doctrina hebraica dogmata novi fœderis*. F.-M. VAN HELMONT, *Adumbratio Cabbalæ Christianæ*, Francfort, Johann David Zunner, 1684.

[6] Cf. Mss. BNF N.a.f. 11075, ff. 216-229, *Extrait du livre de la perpétuité de la foi par M. Arnauld contre le Ministre Claude, tiré d'A. Arnauld et P. Nicole, De la perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, deffendue contre le livre du Sieur Claude, Ministre de Charenton*, Paris, C. Savreux, 1669-1674.

[7] Cf. Mss. BNF N.a.f. 11075, ff. 165-215, *Extrait du livre de Philipes a Limborch de veritate religionis christianae in quo respondet argumentis Ozori judeæ, Goudæ, 1687, tiré de Philipi a Limborchi, De veritate Religionis Christianæ* […], Waasberg, Goudæ, 1687.

[8] Cf. Mss. BNF N.a.f. 11075, ff. 244-245, *Sacramentum, tiré de Bossuet, Historire des variations des églises protestantes*, Paris, impr. de la Vve de S. Mabre-Cramoisy, 1688.

[9] Cf. Mss. BNF N.a.f. 11071-11076. Ce volume contient également le manuscrit *Origine des Estres et des Especes*, dont le lien avec les principes de l'ontologie spinozienne n'est pas direct et dont Gianluca Mori a proposé une étude : Origine des êtres et des espèces, *un inedito cosmogonico tra le carte di Boulainvilliers*, «Rivista di Storia della filosofia», 1, 1994, Milano, FrancoAngeli, pp. 169-192.

[10] *Recueil des Lectures de Mr. Le Comte Boulainvillier sur les Religions*, Bruxelles, Bibliothèque Royale, Ms. 15159-67, 15168-82, 15183-87, six tomes en trois volumes.

volume clandestin qui avait été diffusé par l'abbé Dufresnoy, *Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza*[11], le texte de Boulainvilliers est accompagné de la biographie de Spinoza écrite par Colerus, d'un texte du juif portugais Orobio de Castro et des contributions anti-spinoziennes de Lamy et Fénelon[12].

Dans les pages qui suivent l'*Essai de métaphysique* en particulier sera examiné en reconstituant les analyses et les manipulations de Boulainvilliers sur l'ontologie et la théorie de la connaissance spinoziennes. L'*Essai de métaphysique* constitue en fait le point de départ du système philosophique du comte. La démarche spéculative de Boulainvilliers est différente de celle de Pierre Bayle. Ce dernier s'était limité à refuser le système spinozien en inaugurant les deux figures clés de l'« athée vertueux » et de l'« athée de système »[13]. La métaphore de la « contagion » que le système « monstrueux » de Spinoza propagerait constitue la clef de la lecture baylienne. Boulainvilliers démonte en revanche la machine conceptuelle spinozienne par le biais d'une approche hybride de la philosophie spinozienne, qui passe de la philosophie naturelle à la

[11] *Réfutations des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénelon, archevêque de Combray, par le père Lamy, bénédictin, et par M. le comte de Boulainvilliers, avec la Vie de Spinosa écrite par Jean Colerus, ministre de l'Église Luthérienne de La Haye. Augmentée de beaucoup de particularités tirées d'une Vie manuscrite de ce philosophe faite par un de ses amis*, Bruxelles [Rotterdam], François Foppens, 1731. Cf. G. SHERIDAN (éd.), *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.

[12] La pensée de Spinoza s'était également propagée aussi par le biais des tentatives de réfutation de Lamy, Bayle et Fénelon. Cfr. F. LAMY, *Le Nouvel Athéisme renversé ou Réfutation du système de Spinoza*, Paris, 1696 ; F. FENELON, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Paris, 1713. Pour un portrait de l'anti-spinozisme au XVIIe et XVIIIe siècle voir notamment : P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols., Paris, PUF (1959), Slatkine Reprints, 2012, et la reconstruction claire de G. PAGANINI, *Les Philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005. 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. Nobilità e mondo moderno in Boulainvilliers [1658-1722]*, Le Lettere, Torino, 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 XVIIIème siècle*, in O. BLOCH (éd.), *Spinoza au XX^e siècle*, PUF, Paris, 1993, 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 Foudation, 1989. Boulainvilliers aurait aussi écrit une traduction en français de l'*Ethique*, dont l'attribution est toutefois contestée par certains commentateurs. La traduction en question a été publiée seulement en 1907 par F. Colonna d'Istria sur la base du manuscrit de Lyon (5165), retrouvé par ce dernier. Pour S. BERTI (*Anticristianesimo e libertà*, Bologna, il Mulino, 2012, 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'Ethique ?*, in «La lettre clandestine» 4, 1995, pp. 37-39 ; *L'ateismo dei moderni*, *Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Roma, Carocci, 2016, p. 122) et S. BROGI (*Il cerchio dell'universo*. *Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki, 1993, p. 144, n. 10), doute de l'attribution au comte du texte.

[13] 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 crimes ». P. BAYLE, *Pensées diverses sur la comète* [PD], 174, in *Œuvres diverses*, 5 vols., Hildesheim, G. Olms [OD], III, p. 110b. Cf. 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-Maarssen, APA, 1998, p. 345. Spinoza est aussi l'« athée de système » du *Dictionnaire* dont Bayle, suivant les biographies qu'il possédait, décrit la « vie irréprochable » : « il se sentit une si forte passion de chercher la vérité qu'il renonça en quelque façon au monde pour mieux vaquer à cette recherche ». P. BAYLE, *Dictionnaire*, art. *Spinoza*, OD, vl. s. I, 2, pp. 1071-1072. Cf. E. 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.

spéculation théologique. L'*Essai* n'est pas une simple exposition du contenu de l'*Ethique*, mais plutôt une méditation scrupuleuse et profonde du texte qui conduit Boulainvilliers à une synthèse personnelle du spinozisme. Une synthèse qui révèle une 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. Si le rapport entre corps et esprit d'un côté et entre Dieu et le monde naturel de l'autre sont les pôles entres les lesquels se développent les recherches du comte, la rencontre de Boulainvilliers avec Locke fournira le matériau nécessaire pour une « correction » du système de Spinoza, en plaçant la sensibilité au cœur du processus cognitif.

1. *L'Etre absolu ou le système de la nature*. *L'*Essai de métaphysique

Le caractère éclectique de l'*Essai de métaphysique* est évident dès ses toutes premières lignes. La première partie, *De l'Etre 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 choses »[14]. 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 sentiment »)[15], 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 êtres »[16]. La démarche analytique des *Méditations* cartésiennes se renverse ainsi en une méthode classique d'abstraction du particulier au sensible : l'existence est saisie comme la propriété plus simple, commune à tous les êtres, qui participent à l'existence de l'Etre absolu et nécessaire. Cet « Etre » 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'Etre abstrait et général »[17]. L'unicité de la substance est à son tour essentielle – dans cette perspective le lien avec Spinoza réapparaît –

[14] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 87.
[15] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 87.
[16] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 88.
[17] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, 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 être absolu ou universel. « Le premier de ces attributs est l'existence nécessaire; car: **I** si je pouvais concevoir l'Etre universel ou absolu comme n'existant pas, je ne pourrais concevoir qu'il y eût au monde quelque existence. **II** Il est tellement propre à l'Etre d'exister que s'il n'existait pas il ne serait pas ». BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 91.

puisqu'elle permet de justifier la coappartenance de l'être et de la pensée : « ces attributs et ces modalités appartiennent à un seul être »[18]. 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'*Ethique* 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 1663[19], desquels il avait tiré la définition d'attribut comme étant ce que l'intellect « perçoit » d'une substance en tant que composant son essence[20]. En cohérence avec cette approche, certains commentateurs se sont limités à signaler dans l'attribut spinozien ce qui permet la perception intellectuelle de la substance[21]. Or, cette lecture est admissible seulement à condition de reconnaître dans l'*Ethique* 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 infinie[22]. L'intelligibilité de la substance passe par ses attributs puisqu'ils en expriment la nature essentielle[23]. L'essence, continue Spinoza, définit la structure nécessaire des choses[24]. 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 générale »[25]. Les attributs expriment pour le comte l'ensemble des relations entre la

[18] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 87.

[19] 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.

[20] Cf. SPINOZA, *Ethica* [E], *Opera*, 4 vols., hrsg C. Gebhardt, C. Winter, Heidelberg, 1925 [G.], II, def. I, III, IV, V, p. 45.

[21] Cf. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of his Reasoning* (1934), 2 voll. in one, Meridian Books, New York, 1958, 1, pp. 142ss.

[22] Cf. SPINOZA, E, I, prop. 10, schol., G. II, p. 52 ; Cf. anche E, I, prop. 19, G. II, p. 64.

[23] Parmi les partisans de l'interprétation réaliste : E. CURLEY, *On Bennett's Interpretation of Spinoza's Metaphysics*, in Y. YOVEL (sous la direction de), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Leiden, Brill, 1991, pp. 35-51 ; M. GUEROULT, *Spinoza I*, *Dieu*, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 428-461.

[24] 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 » dont on peut déduire l'idée de propriété. Cf. SPINOZA, E, I, prop. 9, G. II, p. 51.

[25] Observons que dans le *Tractatus de intellectus emendatione* [TIE] 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'*Ethique* en passant par le *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* [KV], G. I, p. 33, quand il fera référence au rapport entre les modes finis et l'essence de Dieu, voir le commentaire de Yitzhak Melamed, *The Building Blocks of Spinoza's Metaphysics*, in M. DELLA ROCCA (ed.), *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 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*, cit., pp. 165-166.

substance et les modes qui participent à « sa propriété d'exister »[26]. 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'*Ethique* 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'*Ethique* est de concilier la substance unique avec la multiplicité de ses modifications. Comment la substance infinie pourrait-elle être infiniment étendue, 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'infinité ?[27] 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 eux[28]. 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 de plusieurs substances en nature. Dieu est l'unique substance, cause immanente et nécessaire de tout ce qui existe et peut être conçu[29]. 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'*Ethique*, de laquelle il accentue toutefois la priorité de la substance, ou « Etre 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 mesurable[30]. La solution consiste à distinguer le composé des parties du « tout substantiel » auquel rien ne pourra être ni ajouter ni retrancher : « l'étendue substantielle ne peut être conçue par parties »[31]. Pareillement, les idées particulières de la pensée ne doivent être confondues avec l'attribut conçu abstraitement.

---

[26] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 90-91. Voir les conclusions de M. BENITEZ, *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 ».

[27] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 37.

[28] Cf. SPINOZA, E, I, prop. 2, G. II, p. 47. Cf. anche E, I, prop. 6, 9, G. II, pp. 48, 51.

[29] Cf. SPINOZA, E, I, prop. 29, dem., G. II, pp. 70-71. Sur le rapport substance, modes, attributs Cf. aussi KV, II, 2, G. I, pp. 26-27 ; 1, 7, G. I, pp. 44-47. Cf. aussi *Cogitata Metaphysica* [CM], I, 2, G. I, pp. 239-240 ; 2, 1, G. I, pp. 249-252.

[30] Cf. BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 91, 102 : « Il faut donc que je conclue que l'Etre 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'Etre absolu […]. Autre est l'Etre, 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. anche *ibid*. (pp. 100-101), en ce qui concerne la distinction entre l'idée abstraite de quantité par rapport à l'« infini substantiel ».

[31] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, 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 notion »[32]. Cela revient à réduire les attributs à une modalité de la perception subjective de la substance, niant en même temps la possibilité de connaitre 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. Pour Boulainvilliers il s'agit néanmoins de défendre le système de Spinoza contre les accusations des cartésiens en s'adressant en particulier à Pierre-Sylvain Régis, le philosophe qui avait lancé une attaque au système de Spinoza dans son essai de 1704 intitulé *Réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu*[33]. La critique de Régis, membre de l'Académie des Sciences, doit être située dans le contexte de l'anti-spinozisme français de la fin du XVIIe 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 spinozien[34]. Régis condamne l'ensemble des définitions, axiomes et propositions (jusqu'à la quinzième) du *De Deo*, la première partie de l'*Ethique*. Boulainvilliers répond en défendant non seulement Spinoza des accusations d'athéisme, mais en montrant aussi la cohérence de la démonstration spinozienne de l'existence de Dieu. Si donc Boulainvilliers a le mérite de refuser l'identification entre modes et attributs comme le faisaient les déformations panthéistes du spinozisme du XVIIIe 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'Etre de Dieu »[35]. C'est en utilisant la double perspective spinozienne sur l'attribut – du point de vue de l'infinité de la substance ou du point de vue de la divisibilité du mode

[32] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 21.

[33] 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*, cit., pp. 155-156, n. 19) mais certains comme D. VENTURINO (*Le ragioni della tradizione*, cit., pp. 386-387) l'attribuent non pas au comte mais à un possible disciple de Spinoza. Voir aussi A. DELFINO, *Il filosofo clandestino*, cit., pp. 75-141.

[34] 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 sur le passage de la critique à la philosophie Spinoza de l'*Extrait du Traité* à son assimilation dans l'*Essai de métaphysique*. Cf. P. VERNIERE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, cit., pp. 306-322. 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: Philosophy and the Making of Modernity,* Oxford, Oxford University Press, 2001 ; *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man (1670-1752)*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

[35] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 107.

fini – qu'il tente de conserver l'unité et l'autonomie de la substance. Opération qui cependant laisse irrésolue la dichotomie entre fini et infini que le monisme spinozien avait prétendu dépasser.

L'interprétation de l'*Ethique* développée dans l'*Essai* doit certes naviguer entre difficultés et apories insurmontables. Elle a toutefois le mérite d'abandonner les réticences de l'*Extrait du Traité* 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 si bien construit et démontré comme l'était celui de Spinoza[36]. Quelle est donc la fonction de l'Ecriture ? 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 maximalement utile en vue de la concorde du corps social. L'*Extrait du Traité* émettait des réserves, non privées d'ambigüités, quant à cette interprétation. Boulainvilliers admettait avec Spinoza, que la loi divine contient des enseignements très simples. 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 juif »[37]. A cette thèse Boulainvilliers en opposait cependant dans l'*Extrait* une autre qui défendait 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 distinction »[38]. Qui dit foi, dit ainsi « une parfaite conviction, un acquiescement de l'esprit »[39]. Ce qui permettait à Boulainvilliers de réhabiliter la connaissance prophétique comme connaissance distincte, mais non inférieure, à la connaissance rationnelle. La première dépend 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. Dans l'*Essai* Boulainvilliers lève toutes les ambigüités : la liberté de Dieu coïncide avec celle de la « cause de soi », laquelle exclut tout anthropomorphisme[40]. 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

[36] Cf. BOULAINVILLIERS, *Extrait*, OP 1, p. 77.
[37] BOULAINVILLIERS, *Extrait*, OP 1, p. 61.
[38] BOULAINVILLIERS, *Extrait*, OP 1, p. 78.
[39] BOULAINVILLIERS, *Extrait*, OP 1, p. 66.
[40] Cf. BOULAINVILLIERS, *Extrait*, OP 1, pp. 106-111, 117.

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 imaginatif, 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'espérance »[41]. 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 psycho-physique 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 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[42]. L'utilisation politique que Boulainvilliers fait de la religion est bien différent : « 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 citoyen »[43]. 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 Législateur :

> 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, mélangée 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 desseins[44].

2. *La force ou le désir de persévérance de l'être*

La critique spinozienne à 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

[41] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 146.
[42] 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 Rochefoucauld, Sénault et Pascal. Cf. P. 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 ». Voir 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.
[43] BOULAINVILLIERS, *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, OP 1, p. 337.
[44] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 204.

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 Verbe »[45]. 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 droit[46]. 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 de prendre conscience de la conservation du pouvoir. En particulier, du pouvoir que Boulainvilliers considère légitime dans ses écrits historiques, c'est-à-dire la hiérarchie nobiliaire française. Dans ce cas également l'assimilation de la philosophie spinozienne présente des aspects problématiques[47]. 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. Son enquête généalogique sur l'origine de la noblesse entend plutôt justifier les antiques prérogatives de l'élite nobiliaire. La reconstruction des vicissitudes historiques de la monarchie française part de la thèse que la force génère le droit. Cette conception repose sur le concept spinozien de *conatus* : l'homme est une partie infinitésimale de la *Nature* dans les deux modes (parmi les infinités des 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*, la thèse spinozienne devient la suivante : la

[45] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 146.
[46] BOULAINVILLIERS, *Lettre d'Hippocrate à Damagète*, OP 1, p. 336.
[47] Il faut également souligner que les preuves philologiques manquent pour établir dans ces champs une filiation directe entre l'historien et Spinoza. C'est probablement le respect de ce critère méthodologique qui induit Paul Vernière (*Spinoza et la pensée*, cit.,) à la prudence et Michel Foucault (*Il faut défendre la société : cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard, 1976) au silence sur la possible influence spinozienne dans la pensée politique de Boulainvilliers. Diego Venturino (*Le ragioni della tradizione*, cit., p. 120) va jusqu'à refuser toute comparaison entre les doctrines politiques des deux auteurs. En tenant compte de ces difficultés, on verra en réalité que la critique à la religion et le conservatisme politique du comte sont le reflet d'une méditation profonde sur la philosophie spinozienne. 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 siècle*, in C. SECRETAN, 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. 373-388 ; P.-L. ASSOUN, *Spinoza, les libertins français et la politique (1665-1725)*, in «Cahiers Spinoza», III, 1979-1980, pp. 171-207.

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 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 particulière[48].

C'est ainsi 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 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. 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 augmenter[49].

Ainsi, dans ses écrits consacrés à la noblesse française 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 rendre une pure abstraction. L'enjeu théorique est déterminant : le couple liberté-égalité est privé de contenu et le terme liberté équivaut à la capacité d'obtention de l'obéissance. Le problème du rapport entre les parties constituantes d'un corps singulier rencontre ici le problème de la conversation du corps politique. 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[50]. La tendance

[48] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 163-164.
[49] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 192.
[50] 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 terre. En contre-tendance avec les 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. BOULAINVILLIERS, *État de la France*, T. Wood, S.

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 ligne de 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 »[51]. 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 les « bonnes lois » des germains, de l'autre l'oubli de la part d'une nation de sa propre histoire, avec toutes les conséquences que cette dégradation comporte (despotisme, corruption des mœurs). 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 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 histoire que Boulainvilliers substitue au pacte entre contractants le rapport entre vainqueurs et vaincus[52]. La hiérarchie entre conquérants et conquis est toujours le résultat de rapports de force, « tout se réduisant à la force qui s'assujettissait tout ce qui tombe sous sa sphère »[53]. 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.

Palmer, Londres, 1727, p. 160. 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 Zeitschrif» 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. Sur l'image des assemblées originelles chez Boulainvilliers voir D. VENTURINO, *Le Ragioni della tradizione*, cit., pp. 221-229.

[51] Cf. BOULAINVILLIERS, *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, 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, *Tractatus Politicus* [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.

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

[53] BOULAINVILLIERS, *Abrégé d'histoire universelle*, in R. SIMON, *Henry de Boulainviller*, cit., pp. 128-129.

Naissance et sang sont les instruments de rationalisation du droit acquis par l'élite dirigeante, appelée à défendre ses propres droits dans l'intérêt commun[54].

Boulainvilliers pousse ainsi à ses extrêmes conséquences le lien spinozien entre liberté et puissance en démontant les rouages du système spinozien (« raison », « nature », « désir ») et en les adaptant à un imaginaire politique conservateur et philosophiquement éclectique. Si le passage de la *potentia* à la *potestas*, ainsi que l'aurait définie 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 ait 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 gouvernés[55]. Gouverner rationnellement cela veut dire devenir conscients 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 acquis[56]. 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. L'histoire est une science tant qu'elle est subordonnée à une tradition rationnellement vérifiable[57]. 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 ailleurs la norme, en la transformant en tradition.

3. *Une version sensualiste de la théorie de la connaissance spinozienne*

En accord avec Spinoza, Boulainvilliers 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

---

[54] D'autre part, l'exercice du pouvoir est légitime s'il démontre de savoir durer, 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*, T. WOOD, S. PALMER, London, 1753, IV pp. 128-129. Le principe, de dérivation aristotélicien, est présent aussi chez Spinoza (*Tractatus theologico-politicus* 5, 16, G. III).

[55] Spinoza avait reconnu le même équilibre à l'Etat hébraïque dans les chapitres cinq et dix-sept du *Tractatus theologico-politicus*. Dans le chapitre sept du *Tractatus politicus* le cas en question est celui du rapport entre patriciens et multitude en un régime d'aristocratie éclairée.

[56] Cf. BOULAINVILLIERS, *Mémoires sur l'histoire du gouvernement de la France* [1752], T. WOOD, S. PALMER, 3 vols., London, 1753, V, pp. 60-64, 265.

[57] 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 de 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*. *Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milano, FrancoAngeli, 1983, pp. 356ss.

l'attribut de l'extension, sont traduits dans l'attribut de la pensée par l'idée (*mens*) de ce corps existant en acte[58]. Dans la deuxième partie de l'*Ethique* 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 choses[59]. L'ordre des choses, répète la première proposition de la cinquième partie, est identique à l'ordre des idées[60], bien que corps et esprit suivent chacun leur propre concaténation causale. Boulainvilliers 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 corps »[61]. 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 sensualiste de cette prémisse. Dans la relecture que fait l'*Essai* de la deuxième partie de l'*Ethique* 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 à l'occasion de chaque nouvelle perception »[62]. 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. Distinguant dans l'*Ethique* 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 affections[63]. 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[64]. Comment Boulainvilliers reformule 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

[58] SPINOZA a 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.
[59] Cf. SPINOZA, E, III, prop. 2, G. II, p. 141.
[60] Cf. SPINOZA, E, V, prop. 1, G. II, p. 281.
[61] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 154. Tout autant infondée, dans la perspective spinozienne, 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, praef., G. II, pp. 279-280.
[62] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 161-162. Voir sur ce point l'étude de S. BROGI, *Il cerchio dell'universo*, cit., pp. 183-189.
[63] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 12, G. II, p. 95 ; E, II, prop. 19, G. II, p. 107.
[64] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 16, G. II, p. 103 ; E, II, prop. 17, G. II, p. 104.

la pensée puisse produire ou déterminer un mode d'étendue – 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 principe distinctif de toutes mes idées et pensées; de sorte que […] mes idées sont perpétuellement muables »[65]. L'esprit ne perçoit aucun corps comme existant en acte si ce n'est par le biais des « idées de ses affections », avait établit Spinoza. « Idées confuses » et inadéquates, incapables de restituer une connaissance vraie de notre corps et des corps externes[66]. 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'astronomie[67]. 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 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 parties »[68]. 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 jamais Spinoza n'aurait 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 pensée[69]. 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 pensée uni à des organes sensibles »[70]. 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

[65] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 157-158.
[66] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 25, 28, dem., G. II, pp. 111, 113.
[67] Cf. SPINOZA, E, IV, def. 6, G. II, p. 210. Sur le statut de la connaissance inadéquate voir aussi : E, II, prop. 29-30-31, G. II, pp. 113-115 ; E, III, prop. 2, G. II, p. 141.
[68] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 129.
[69] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 43, schol., G. II, p. 124 ; II, 49, schol., G. II, p. 132 ; TIE, G. II, pp. 14, 36 ; KV, II, app., 2, G. I, p. 118.
[70] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 174-175.

comprendre comment les objets font impression sur mes sens, ni de quelle manière cette impression se peint à mon idée et conséquemment dans ma mémoire[71].

Spinoza avait lié le caractère de l'adéquation à la « dénomination intrinsèque » de l'idée. L'« idée vraie doit être en adéquation avec son idéat »[72], selon les termes de l'axiome 6 de la deuxième partie de l'*Ethique.* 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'objet »[73]. 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 évidence »[74]. En radicalisant la dépendance de l'esprit au corps le comte arrive à renverser les rapports qu'entretiennent les célèbres trois degrés spinoziens de la connaissance : imagination, raison, intellect. De la célèbre thèse de la seconde partie de l'*Ethique*, 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-a-dire les parties essentielles du deuxième genre de connaissance rationnelle.

A quoi renvoient les « notions communes » dans la pensée de Spinoza ? Dans la deuxième partie de l'*Ethique*, Spinoza établit que dans le deuxième genre l'esprit ne saisit pas les choses de façon fortuite, mais connaissant leurs concordances, leurs différences et oppositions[75]. Pour Spinoza, les notions communes permettent d'identifier la composition individuelle de chaque corps dans le système plus général fixé par l'idée d'extension[76]. Les notions communes ne sont pas ni des

---

[71] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, pp. 120, 158-159.
[72] SPINOZA, E, I, ax 6, G. II, p. 47 ;
[73] 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. Voir aussi 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 a 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, 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) ».
[74] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 175.
[75] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 29, schol. 2, G. II p. 114 ;
[76] Cf. SPINOZA, E, II, prop. 38, G. II, p. 118 ; II, prop. 40, schol. 2, G. II, p. 122 : « notiones communes rerumque proprietatum ideas adequatas ». Sur le thème des notions communes chez Spinoza, voir notamment dans la vaste bibliographie : M.D. WILSON, *Spinoza's Theory of Knowledge*, in D. GARRET (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 89-140 ; T. VERBEEK, *Imagination and Reason in Spinoza*, in S. HEINÄMAA, M. REUTER (eds.), *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.

« classes » logiques, ni des notions universelles obtenues par abstraction à partir des choses sensibles. 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. La position de Boulainvilliers est sur ce point très ambivalente. Il reprend la scholie de la proposition spinozienne, mais il en renverse le sens en attribuant aux transcendantaux le rôle que Spinoza avait réservé aux notions communes :

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*[77].

Boulainvilliers radicalise donc la proximité entre raison et imagination en faisant de la première une composante intégrée à la deuxième. Il en découle la confusion entre universaux, ou « êtres de raison », et notions communes, qui modifie aussi le rapport entre raison et intellect. La première est en effet vidée de toutes les déterminations que lui avait attribuées Spinoza en niant en même temps au deuxième 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 perceptions[78].

Le problème n'est pas de joindre la science intuitive de l'*Ethique* à la connaissance rationnelle, car la connaissance intuitive de Boulainvilliers 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 commun »[79]. D'ailleurs, l'« être » ne peut pas être réduit pour le comte à un simple nom. Ce qui explique la raison pour laquelle il se replie sur une conception de l'attribut comme un simple mode de perception de la substance.

[77] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 145.
[78] *Ibidem*. Pour la comparaison entre universaux et notions communes chez Boulainvilliers, se rapporter à l'analyse de S. Brogi, *Il cerchio dell'universo*, cit., pp. 193-194.
[79] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 171.

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 se référant 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 est 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'expérience »[80]. 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 même[81]. Parallèlement, les notions communes de Spinoza sont ramenées à 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'*Ethique*. 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.

Conclusions

[80] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, p. 136.

[81] BOULAINVILLIERS, *Essai*, OP 1, 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 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'Ecole 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 méthode l'usage résultant de l'expérience qui fait connaître sensiblement les moyens les plus faciles pour parvenir à une fin proposée ».

Boulainvilliers est une figure éminente de l'époque qui voit la naissance et la diffusion d'un certain usage du spinozisme en France. « Défense » et « exposition » inaugurent ce passage de la critique à l'assimilation du spinozisme. L'être absolu est identifié à la substance comme ce qui existe en soi et pour soi, mais la distance avec Spinoza devient évidente dans la mesure où le comte souligne l'impossibilité pour l'homme de parvenir à une compréhension intellectuelle de cette substance. Loin de partir de l'idée adéquate de Dieu, le chemin de l'*Essai* est au contraire inductif, c'est-à-dire qu'il va de la reconnaissance de la multiplicité sensible à l'existence de l'être absolu. Ce retournement conduit à une reformulation de la théorie de la connaissance à partir de ce que Spinoza entendait nier, à savoir la relation causale entre la perception sensible et la formation des idées. 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. Dans cette perspective, l'aspect intéressant de la critique 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. Boulainvilliers démonte 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 conservatrice de la politique et de l'histoire. Pour le comte, c'est 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 : ce hendiadys renferme la projection du comte sur la philosophie de Spinoza. L'image de Spinoza, en apparence refoulée ou contestée, se réfracte en ce sens sur toutes les faces du prisme culturel qui change le visage de l'Europe : psychologie, anthropologie, 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. La logique de la contradiction de Bayle s'affine dans le commentaire de Boulainvilliers ; Condillac et Voltaire feront de la critique de la métaphysique le miroir des limites de la connaissance humaine.