



ANTONY MCKENNA

## PIERRE BAYLE HISTORIEN DE LA PHILOSOPHIE: UN SONDAGE\*

**ABSTRACT:** The critical tradition reduces Bayle's philosophy to Pyrrhonism and avoids the analysis of his arguments by jumping to the conclusion that he aims to establish the uncertainty of all philosophical reasoning. This article aims to demonstrate that this interpretation of Bayle's intention is erroneous: he is not Pyrrhonian in historiography and he is a staunch rationalist in the fields of ethics. In the *Dictionary*, he seems to trace a history of philosophy, but a close reading of his articles shows that he does not attempt to establish a coherent and systematic history of philosophy. He does indeed demonstrate that philosophical systems fail when faced with certain problems (definition of space and time, for instance), but above all he pinpoints those problems over which reason is incompatible with the Christian doctrine. In other words, he does not aim to enumerate Pyrrhonian uncertainties but to attack rationalist theology from a variety of angles: he thus seeks to demonstrate that Christian faith is irremediably irrational.

**RÉSUMÉ:** La tradition critique réduit la philosophie de Bayle au pyrrhonisme et fait l'économie de toute analyse de son argumentation pour mieux sauter à la conclusion qu'il tient toutes choses pour douteuses. Cet article vise à démontrer que cette lecture traditionnelle de Bayle est erronée: il n'est pas pyrrhonien en histoire et il est rationaliste dans le domaine de la morale. C'est dans le *Dictionnaire* qu'il fait figure d'historien de la philosophie ancienne et moderne, mais une lecture attentive des articles révèle qu'il n'a pas le souci d'enchaîner une histoire cohérente et systématique de la philosophie. Certes, il signale des problématiques sur lesquelles les systèmes philosophiques échouent (définition de l'espace et du temps, p.ex.) mais surtout il pointe avec précision les problèmes où la raison ne peut pas s'accorder avec la doctrine chrétienne. C'est dire que le *Dictionnaire*

\* Cet article paraît également, sous une forme légèrement modifiée, dans le "Bulletin annuel de l'Institut d'Histoire de la Réformation", 37, 2016.

Antony McKenna

n'est pas un étalage des incertitudes pyrrhoniennes mais une attaque en règle contre la théologie rationaliste: il cherche ainsi à démontrer que la foi chrétienne est irrémédiablement irrationnelle.

KEYWORDS: Bayle; Pyrrhonism; Scepticism; Moral Rationalism; Historiography; Religious Faith

Élu à un poste de professeur à l'académie de Sedan en 1675, Bayle y est chargé d'un cours de philosophie, qu'il rédige péniblement au fur et à mesure pendant les premiers mois de sa prise de fonctions. Le concours pour ce poste avait consisté en une dissertation sur le temps et on peut se faire une idée de la contribution de Bayle par sa *Dissertation sur le jour*, publiée pour la première fois sous forme d'article dans le *Projet et fragments d'un dictionnaire critique* en 1692: il y pose des questions paradoxales, telles que: quel âge aurait quelqu'un qui marcherait autour de la terre dans le sens opposé du soleil après vingt ans de promenade, etc. C'est amusant, mais ce n'est pas là qu'on trouvera la clef de sa conception de la philosophie. À cette date, il a lu Descartes, Gassendi, Malebranche, Spinoza, Richard Simon, Guillaume Lamy, mais ce n'est pas dans son cours qu'on saisira au mieux sa position philosophique, car son cours magistral est tout à fait traditionnel, fondé sur une synthèse de celui qu'il avait suivi sous la direction du jésuite Pierre Rome à Toulouse (cours récemment redécouvert par Jacob Schmutz), renforcé par la lecture de ceux de Pierre de Villemandy à Saumur et d'Emmanuel Maignan à Toulouse, avec des ajouts tirés de Rohault: c'est un *Système abrégé de philosophie* conventionnel, fondé sur les quatre parties de la discipline: Logique, Morale, Physique, Métaphysique, où Bayle fait le professeur au sens tout à fait courant du terme.<sup>1</sup> Sa correspondance ne peut guère servir de clef non plus, malgré sa déclaration lors de la suppression de l'Académie de Sedan:

Le cartésianisme ne fera pas une affaire, je le regarde simplement comme une hypothèse ingénieuse qui peut servir à expliquer certains effets naturels, mais au reste j'en suis si peu entêté, que je ne risquerai pas la moindre chose pour soutenir que la nature se reigle et se gouverne selon ces principes là. Plus j'étudie la philosophie, plus j'y trouve d'incertitude: la différence entre les sectes ne va qu'à quelque probabilité de plus ou de moins: il n'y en a point qui ait frappé au but et jamais on n'y frappera apparemment, tant sont grandes les profondeurs de Dieu dans les œuvres de la

<sup>1</sup> Voir l'étude de M. Pécharman, "Le Système de philosophie de Bayle: quelle place pour Descartes?", in C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau, D. Regnig (dir.), *Liberté de conscience et arts de penser (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

nature, aussi bien que dans celles de la grace. Ainsi, vous pouvez dire à Mr Gaillard que je suis un philosophe sans entêtement et qui regarde Aristote, Epicure, Descartes, comme des inventeurs de conjectures que l'on suit ou que l'on quitte selon que l'on veut chercher plutôt un tel qu'un tel amusement à l'esprit (Lettre 190, mai 1681).<sup>2</sup>

– mais il faut tenir compte du fait qu'il vise à être recruté aux Provinces-Unies à cette date et ne veut surtout pas heurter les sensibilités scolastiques des autorités.

Il faut donc avoir recours au *Dictionnaire* pour essayer de saisir la façon dont Bayle appréhende la philosophie et l'histoire de la philosophie, mais avant de prendre cette œuvre pour un manuel, il faut la situer dans sa carrière: le *Dictionnaire* est une étape capitale dans l'expression des convictions philosophiques et religieuses de Bayle, mais il n'est qu'une étape. Cette approche prudente est nécessaire à cause de la tradition critique qui réduit la philosophie de Bayle au pyrrhonisme et qui fait l'économie de toute analyse de son argumentation pour mieux sauter à la conclusion qu'il tient toutes choses pour douteuses. C'est un lieu commun de notre tradition culturelle qui vaut d'être examiné de plus près, car il ne doit pas servir de raccourci – même si les 5000 pages du *Dictionnaire* et les longues remarques en deux colonnes et en petits caractères qui envahissent ces pages peuvent parfois nous inciter à nous contenter des supposés 'acquis'. Je dirai donc rapidement un mot de mon interprétation des différentes étapes qui constituent la carrière intellectuelle de Bayle.

Je passe rapidement sur les œuvres de controverse pour dire un mot sur les *Pensées diverses* (1682-1683): la raison sert de guide dans la démonstration que "les comètes ne sont point le présage d'aucun malheur" et que l'astrologie repose sur des fondements irrationnels. L'ouvrage est constitué par une argumentation logique implacable contre la superstition ridicule de l'astrologie 'judiciaire' populaire, et la structure de cette argumentation se fonde sur la mise en évidence des *raisons*. Toute l'argumentation de Bayle se fonde sur l'évidence des raisons opposées aux objections, aux préjugés, aux suppositions gratuites, aux pétitions de principe des superstitieux. Il lui suffit de montrer l'absurdité de telle

<sup>2</sup> Voir la *Correspondance de Pierre Bayle*, dir. E. Labrousse et A. McKenna, avec la collaboration de W. van Bunge, E. James, B. Roche, F. Vial-Bonacci, E.-O. Lochard *et al.*, Oxford, Fondation Voltaire, 1999-2017, 15 vol.

croyance à l'aune de la raison pour la croire définitivement réfutée et ridiculisée. Ce n'est évidemment pas la démarche d'un pyrrhonien.

Ensuite, en 1686, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ "Contrains-les d'entrer"* (1686) constitue une forte expression du rationalisme dans le domaine de la morale, car Bayle propose une interprétation cohérente et logique (*philosophique*) de la parabole de l'Évangile, conforme à la morale du Christ, et l'oppose à l'interprétation 'théologique' de saint Augustin qui visait à justifier la persécution des donatistes. Bayle propose de fonder la tolérance sur les principes rationnels de la morale 'naturelle': dans la mesure où la religion chrétienne est conforme à cette morale, elle peut être reconnue comme divine, mais il importe de souligner une formule cruciale du *Commentaire* qui pèsera de tout son poids dans l'interprétation de sa position (ou de sa posture) dans le *Dictionnaire* et dans les *Eclaircissements*. En 1686, il déclare:

Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grand que sa partie; que si de deux choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet*. Quand on montrerait cent fois dans l'Écriture le contraire de ces propositions; quand on ferait mille et mille miracles, plus que Moïse et les apôtres, pour établir la doctrine opposée à ces maximes universelles du sens commun, l'homme fait comme il est n'en croirait rien; et il se persuaderait plutôt, ou que l'Écriture ne parlerait que par métaphores ou par contre-vérités, ou que ces miracles viendraient du démon, que de croire que la lumière naturelle fût fautive dans ces maximes (*Commentaire*, éd. J.-M. Gros, p. 86-87).

C'est parce que – et ce n'est que parce que – l'Évangile est conforme à nos notions communes dans le domaine de la morale, c'est-à-dire aux principes de la morale naturelle et rationnelle, qu'on peut la regarder comme divine. Bayle adhère pleinement au rationalisme de Valerian Magni à l'époque du *Commentaire*: soumettre la raison à la foi et mettre en cause "la règle de juger que la nature nous a donnée" ruine la foi même; "adieu toute notre foi", "ce serait le plus épouvantable chaos, et le pyrrhonisme le plus exécrationnel qui se puisse imaginer"; "il faut nécessairement en venir là, que tout dogme particulier, soit qu'on l'avance comme contenu dans l'Écriture, soit

*qu'on le propose autrement, est faux lors qu'il est réfuté par les notions claires et distinctes de la lumière naturelle, principalement à l'égard de la morale*".<sup>3</sup>

La philosophie de la tolérance que propose Bayle se fonde sur les principes de la morale rationnelle, qui sont assimilés aux 'notions communes', aux axiomes de la logique. L'ignorance de ces notions découle nécessairement, par définition, de la négligence ou de la malice (*ibid.*, p. 296): elle est inexcusable (*ibid.*, p. 297). Dans le domaine des 'vérités particulières' de la doctrine chrétienne, en revanche, chacun suivra sa conviction et on peut errer de bonne foi et innocemment: autrement dit, ce sont des *adiaphora*.<sup>4</sup> Bayle souligne ainsi la nécessaire concordance entre la raison et la foi sur le plan de la morale. Les autres articles de la doctrine sont relégués, pour ainsi dire, au domaine de l'éducation, de l'habitude, du 'goût' et du 'zèle': ils pourront être tolérés tant qu'ils n'entraînent aucun trouble de l'ordre public. Puisque cette distinction se fonde sur l'évidence des principes de la morale 'naturelle', elle n'est évidemment pas le fruit d'une réflexion pyrrhonienne.

C'est après la 'Glorieuse Révolution' de 1688 et après la publication anonyme de deux pamphlets violents contre la politique persécutrice des protestants – *Réponse d'un nouveau converti* (1689) et *Avis aux réfugiés* (1690), pamphlets dus tous deux à Bayle, comme l'a démontré Gianluca Mori – que Bayle lance le *Projet d'un dictionnaire critique* (1692). L'année suivante, suite aux manœuvres de Jurieu qui l'accuse d'athéisme, il est démis de sa chaire d'histoire et de philosophie à l'École Illustre de Rotterdam et doit être soutenu par son imprimeur Reinier Leers pour se consacrer entièrement à la rédaction du *Dictionnaire historique et critique* (première édition: octobre 1696; deuxième édition: 1702). Or, c'est dans le *Dictionnaire* qu'il remet en cause la rationalité de la doctrine chrétienne, à la fois sur le plan de la logique, de l'ontologie et de la morale – tout en déclarant qu'il faut soumettre la raison au joug de la foi ('Pyrrhon', rem. B). Contrairement au *Commentaire philosophique*, il insiste donc sur l'irrationalité de la doctrine chrétienne et il renforce cette position dans les

<sup>3</sup> *Commentaire philosophique*, I, i, éd. J.-M. Gros, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 94-95. Voir ci-dessous, p. 00, un passage des *Eclaircissements* qui contredit très précisément – et ironiquement – cette déclaration.

<sup>4</sup> Voir aussi dans le *Dictionnaire* l'article 'Milton (John)', rem. O, où Bayle cite un passage de Milton qui propose cette même distinction et où il conclut: "Par ce morceau de la doctrine de Milton, on peut aisément connaître qu'il n'y avait personne qui eût plus de zèle que lui pour la tolérance".

prétendus *Eclaircissements* de 1702. On pourrait donc croire à une conversion de Bayle: d'abord, rationaliste sur le plan de la morale, il déclare que la doctrine chrétienne s'accorde avec la morale naturelle (ou rationnelle) et que c'est précisément cet accord qui nous permet de croire que la doctrine est divine; ensuite, dans le *Dictionnaire*, il déclare l'irrationalité de la doctrine chrétienne: la folie de la Croix. C'est une volte-face radicale. La morale chrétienne (péché originel, éternité des peines, rédemption d'un petit nombre d'élus, etc.) est désormais reconnue comme irrationnelle, absolument mystérieuse, et la philosophie qui la 'fonde' serait le pyrrhonisme.

Ayant ainsi épousé les positions de Jurieu, son ennemi juré, sur la nature de la foi – zèle irrationnel – il obtient quelques années de paix relative et vaque à la composition de ses dernières œuvres philosophiques, la *Continuation des pensées diverses* et la *Réponse aux questions d'un Provincial*. On s'attendrait donc à ce qu'il réaffirme sa foi en une morale religieuse incompréhensible, mais on constate au contraire qu'il revient au rationalisme moral de ses premières œuvres – à ce rationalisme dont il vient d'affirmer, dans le *Dictionnaire*, qu'il est incompatible avec la foi. De nouveau, désormais, Dieu se conforme nécessairement à notre idée de Sa justice et de Sa bonté: l'obligation de la Loi morale est rationnelle et non pas 'volontariste': elle n'est pas simplement imposée par la volonté divine:

Qu'on fasse abstraction de ce dogme-là [de l'existence de Dieu], qu'on le nie même, on ne laissera pas de juger que le cercle n'est point un triangle, qu'un sophisme est un mauvais raisonnement, que la conclusion d'un bon syllogisme est vraie si les deux prémisses sont vraies, qu'il est digne de l'homme de se conformer à la raison, etc. [...] que la trahison d'un ami est une mauvaise qualité morale et que la fidélité pour son ami est une bonne qualité morale (*RQP*, III, §29).

Bayle s'attache à cette définition rationaliste de l'obligation morale malgré les difficultés théologiques qu'elle suscite: en effet,

S'il y a des propositions d'une éternelle vérité qui sont telles de leur nature, et non point par l'institution de Dieu, si elles ne sont point véritables par un décret libre de sa volonté, mais si au contraire il les a connues nécessairement véritables, parce que telle était leur nature, voilà une espèce de *fatum* auquel il est assujetti, voilà une nécessité naturelle absolument insurmontable (*CPD*, §114).

Le 'goût' qui attachait légitimement le croyant à ses convictions sur les 'vérités spéculatives' est désormais désigné comme un préjugé arbitraire, irrationnel et incompréhensible, un simple effet de l'éducation et de la

coutume; le 'zèle' qu'il engendre est désormais désigné comme fanatisme. La foi apparaît dès lors comme un aveuglement, comme un effet de l'enthousiasme: "la superstition met toutes choses hors de leur rang, et s'élève une monarchie absolue dans les esprits des hommes" (*RQP*, III.10). Ce rationalisme moral n'a rien de pyrrhonien.

Ce rapide survol des œuvres de Bayle fait apparaître le *Dictionnaire* comme un *moment* dans sa carrière intellectuelle, un moment critique qu'il faut interpréter, et qui nous conduit à mettre en doute la tradition critique qui voudrait que Bayle, en pyrrhonien 'outré', ne vise qu'à nous mener à l'*époque* de Pyrrhon, à la suspension du jugement sur toutes choses. D'où Bayle parle-t-il? Où se situe-t-il dans le *Dictionnaire*?

Il est d'abord historien. On a parfois supposé que son pyrrhonisme minait la certitude des faits historiques,<sup>5</sup> mais Bayle consacre l'Épître dédicatoire du *Projet*, adressée à Jacques Du Rondel, à affirmer le contraire. Il compare la certitude des mathématiques à celle de l'histoire:

On me dira peut-être que ce qui semble le plus abstrait et le plus infructueux dans les Mathématiques apporte au moins cet avantage qu'il nous conduit à des vérités dont on ne sauroit douter; au lieu que les discussions historiques et les recherches des faits humains nous laissent toujours dans les ténèbres et toujours quelques semences de nouvelles contestations. Mais qu'il y a peu de prudence de toucher à cette corde! Je soutiens que les vérités historiques peuvent être poussées à un degré de certitude plus indubitable que ne l'est le degré de certitude à quoi l'on fait parvenir les vérités géométriques; bien entendu que l'on considérera ces deux sortes de vérités selon le genre de certitude qui leur est propre...<sup>6</sup>

Dans le corps du *Dictionnaire*, il pousse cette réflexion plus loin:

il n'est pas vrai que le fondement de la certitude et de l'évidence avec laquelle nous connaissons qu'il y a eu une République romaine soit une simple démonstration morale et que notre persuasion à cet égard soit un acte de foi humaine ou une opinion. C'est une science proprement dite, c'est la conclusion d'un syllogisme dont

<sup>5</sup> Voir B. Barriet-Kriegel, *L'Histoire à l'âge classique*, I. Jean Mabillon (1988); II. *La Défaite de l'érudition* (1988); III. *Les Académies de l'histoire* (1989); IV. *La République incertaine* (1989), Paris, PUF, 1988-1989; Ch. Grell, *L'Histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993; A. Matytsyn, "Historical Pyrrhonism and Historical Certainty in the early Enlightenment", in S. Charles et G. Paganini, *Pour et contre le scepticisme. Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 243-259.

<sup>6</sup> *Projet et fragmens d'un Dictionnaire critique*, Rotterdam 1692, §9. Voir le commentaire d'E. Labrousse, *Pierre Bayle*, tome II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 230-231, et sur le passage suivant de l'article 'Beaulieu', rem. F: *ibid.*, p. 53.

Antony McKenna

la majeure et la mineure sont des *propositions clairement et nécessairement véritables* ('Beaulieu' rem. F; je souligne).

Il prend soin de délimiter le domaine propre de l'histoire par opposition à celui de la démonstration géométrique ou métaphysique et par rapport à celui de l'incertitude pyrrhonienne:

Ainsi un fait historique se trouve dans le plus haut degré de certitude qui luy doive convenir, dès que l'on a pu prouver son existence apparente: car on ne demande que cela pour cette sorte de vérité, et ce seroit nier le principe commun des disputans, et passer d'un genre de choses à un autre, que de demander que l'on prouvât, non seulement qu'il a paru à, toute l'Europe qu'il se donna une sanglante bataille à Senef l'an 1674 mais aussi que les objets sont tels hors de notre esprit qu'ils nous paroissent. On est donc délivré des importunes chicaneries que les pyrrhoniens appellent *moyens de l'époque [époque]*, et quoiqu'on ne puisse rejeter le pyrrhonisme historique par rapport à une infinité de faits, il est sûr *qu'il y en a beaucoup d'autres, que l'on peut prouver avec une pleine certitude*: de sorte que les recherches historiques ne sont pas sans fruit de ce côté-là. *On montre certainement la fausseté de plusieurs choses, l'incertitude de plusieurs autres, et la vérité de plusieurs autres...* (*Projet*, §9; je souligne).

Comme l'a souligné Elisabeth Labrousse,<sup>7</sup> Bayle – à l'instar de tous ses contemporains – conçoit l'histoire comme le récit des événements tels qu'ils ont été enregistrés dans les textes. Ce n'est pas une historiographie moderne. Il se déclare possédé par la "passion [...] de connoître jusques aux moindres particularitez des grands hommes". Il souligne naïvement la simplicité de cette passion: "ce qu'il y a de plus agréable dans l'érudition est de se souvenir de beaucoup de choses".<sup>8</sup> Il s'adonne à la chasse aux documents et s'acharne, dans ses recueils, à mettre en ordre les données selon l'ordre chronologique, à construire un récit chronologiquement ordonné. L'historien s'érige en juge d'instruction des actions passées; son devoir est de bien exposer les faits.

<sup>7</sup> E. Labrousse, *op. cit.*, I<sup>ère</sup> partie: "La Vérité de fait", p. 3-125, ici particulièrement, p. 1-9; voir aussi son article, "La méthode critique chez Pierre Bayle et l'Histoire", in Id., *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, p. 8-24.

<sup>8</sup> *NRL*, juin 1685, art. I (*OD*, I, p. 330b). Voir aussi le *Projet*, §8 sur la passion des numismates: "A quoy aboutit-elle? A mieux établir le tems où certains faits particuliers sont arrivez; à empêcher qu'on ne prenne une ville ou une personne pour une autre; à fortifier des conjectures sur certains rites des anciens; et cent autres curiositez..."



Et il a une haute conception de la tâche de l'historien, de son exactitude et de son impartialité.<sup>9</sup> Il fait preuve d'un souci minutieux de précision: "un homme qui cite doit se faire une religion de s'en tenir aux termes de son témoin [...] Qu'il conjecture s'il veut; mais il ne doit pas narrer ses conjectures comme une histoire" ('Beaumont (François de)', rem. I). "Il faut peu donner aux conjectures dans les matières de fait: il vaut mieux attendre patiemment que l'on puisse recouvrer les pièces justificatives" (*Projet*, préface). Et Bayle d'étendre son réseau de correspondance à la recherche des 'faits', c'est-à-dire des témoignages pertinents, sous forme de références bibliographiques. Les savants et les érudits avec lesquels Bayle est plus ou moins directement en contact appartiennent tous à une institution sociale reconnue (Académie française, Académie des Inscriptions, Collège royal, bibliothèques des Quatre Nations, de Condé, de Colbert, communauté érudite de Dijon, etc.): ce statut social leur confère une fiabilité en tant que témoins historiques et bibliographiques, ce qui permet à Bayle de mettre en avant, de seconde main, les références qu'ils lui fournissent. Cette mise en ordre donne sens aux informations disparates issues de recherches obscures et constitue la 'fabrique sociale' du savoir historique. Ainsi, la République des Lettres, telle que Bayle la conçoit, fondée sur un enchevêtrement de réseaux de correspondance et de communication (académique, universitaire) entre savants, est un véritable *lieu* intellectuel, un lieu étendu en *constellation* d'érudits et d'intellectuels qui partagent les mêmes valeurs et qui œuvrent au même projet, projet qui peut être défini comme la constitution d'un modèle de la certitude historique dans le *Dictionnaire historique et critique*. La République des Lettres est ainsi le lieu de la fabrication sociale de la certitude historique.

L'esprit qui règne dans cette pratique du partage culturel est celui d'un débat critique permanent: une guerre des esprits, en quelque sorte, où chacun peut exprimer ses doutes, ses objections et apporter son contre-témoignage sous forme de nouvelles références bibliographiques. Il s'agit d'érudition critique et non pas de compilation: il faut 'peser' les témoignages. De même, dans les articles philosophiques règne un esprit de débat permanent, symbolisé par les renvois dans le *Dictionnaire* d'un article

<sup>9</sup> Voir sur ce point l'excellent article de P. Roussin, "Critique et diffamation chez Pierre Bayle", in J. Cheyronnaud, E. Clavier et P. Roussin (dir.), *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15-71.

à l'autre: il y a débat, controverse, contestation des idées, arguments opposés à l'infini les uns aux autres, mais – c'est le trait caractéristique essentiel – sans mise en cause des personnes. Autrement dit, sur le plan du savoir historique et philosophique, le *Dictionnaire* constitue un modèle de débat intellectuel selon les normes de la République des Lettres. Contrairement à l'Église, 'pays' du zèle religieux marqué par une division violente,<sup>10</sup> Bayle constitue le *Dictionnaire* en monument emblématique de la 'guerre pacifique' des esprits, c'est-à-dire du débat critique, permanent et pacifique, qui caractérise la République des Lettres, cet "État extrêmement libre" où l'on ne reconnaît "que l'empire de la vérité et de la raison" (art. 'Catus', rem. D).

Or, si Bayle n'est pas pyrrhonien en histoire des faits, qu'en est-il en histoire de la philosophie et en philosophie?<sup>11</sup> Il connaît son Diogène Laërce et détaille l'histoire de la vie des philosophes et les articles de leur doctrine. Au moyen de renvois d'un article à l'autre, Bayle instaure un débat entre les philosophes sur des problèmes particuliers. Mais l'ordre alphabétique se prête mal à une leçon suivie d'histoire de la philosophie et nulle part on ne trouve d'article de synthèse qui nous conduirait d'un système à l'autre et d'une époque à l'autre: Bayle n'a pas l'ambition de présenter une histoire de la philosophie depuis les pré-Socratiques jusqu'à Descartes, Gassendi et Malebranche. D'ailleurs, même s'il y avait (ce qu'il n'y a pas) une table qui proposerait un chemin de lecture du début à la 'fin', il y aurait de sérieuses lacunes (Socrate, Platon, Epictète, Cicéron, Sénèque, en particulier, parmi les anciens; Montaigne, Descartes, Gassendi, parmi les modernes). Il n'examine pas la cohérence des systèmes successifs avec l'idée qu'il y a une évolution de la philosophie, qui, par exemple, sacrifierait l'ontologie à l'épistémologie et à une théorie de la représentation. D'ailleurs, on remarque qu'il suppose cette histoire connue: le lecteur est invité à passer d'un article philosophique à un autre avec, en tête, le fil

<sup>10</sup> Matthieu, 10, 34-35: "Ne pensez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre; je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée. Car je suis venu séparer l'homme d'avec son père, la fille d'avec sa mère, et la belle-fille d'avec sa belle-mère"; Luc. 12, 51-53: "Croyez-vous que je sois venu pour apporter la paix sur la terre? Non, je vous assure, mais, au contraire, la division. Car désormais, s'il se trouve cinq personnes dans une maison, elles seront divisées les unes contre les autres, trois contre deux, et deux contre trois. Le père sera en division avec le fils, et le fils avec le père, la mère avec la fille, et la fille avec la mère, la belle-mère avec la belle-fille, et la belle-fille avec la belle-mère".

<sup>11</sup> On consultera avec profit la présentation des articles dans le recueil publié par J.-M. Gros, *Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2001.

chronologique qui les lie les uns aux autres, car Bayle ne le fournit pas, ou bien de façon très succincte. Surtout, il ne distingue pas entre philosophes anciens et modernes: il évoque les arguments des philosophes modernes (Montaigne, Descartes, Gassendi, Spinoza, Malebranche, Locke, Leibniz, Toland) dans le cadre de sa discussion des thèses des philosophes anciens. Ce qui l'intéresse, ce sont les problèmes philosophiques et il fait un choix assez idiosyncratique d'articles pour les présenter. C'est une histoire de la philosophie, si l'on veut, mais elle est déformée par la volonté de la mettre au service de la philosophie moderne. De plus, il y a un fil conducteur – ou une préoccupation constante – dans ces articles, qui est de préciser le rapport entre les arguments philosophiques et la doctrine chrétienne. Je reviendrai sur ce point.

Prenons comme point de départ l'article sur Zénon d'Elée, "l'un des principaux philosophes de l'Antiquité": suivons le texte dans le détail afin de saisir la manière de Bayle. Il précise que Zénon florissait dans la 79<sup>e</sup> Olympiade et qu'il fut disciple de Parménide (peut-être même son fils adoptif): mais il n'y a pas d'article 'Parménide' qui permettrait de suivre l'évolution de la pensée ancienne. Après une remarque rapide sur la beauté de Zénon et sur ses liens étroits avec son précepteur – dont les témoignages sont cités en grec et en latin seulement (rem. A) – Bayle conteste le statut de 'fondateur de la dialectique' accordé à Zénon par Moréri, d'après Aristote rapporté par Sextus Empiricus et par Diogène Laërce:

Cette dialectique de Zénon semble avoir été destinée à brouiller tout, et non pas à éclaircir quelque chose. Il ne s'en servoit que pour disputer contre tout venant, et pour réduire ses adversaires au silence, soit qu'ils soutinssent le blanc, soit qu'ils soutinssent le noir (rem. B).

Une longue remarque C est consacrée aux efforts de Zénon pour libérer son pays du tyran Néarque (ou, selon d'autres, du tyran Diomedon): Bayle recueille tous les témoignages sur le courage dont Zénon fit preuve sous les supplices. La remarque D, très brève, relève deux erreurs de Moréri, et c'est à la remarque E que l'analyse véritable commence: "Je ne saurais croire qu'il ait soutenu qu'il n'y a rien dans l'univers". Bayle soupçonne un "jeu d'esprit" ou bien l'emploi d'une "notion particulière du mot *rien*" et en propose un exemple, avant de passer, dans la remarque F à quatre objections paradoxales proposées par Zénon contre le mouvement, qu'il détaille d'après Aristote et dont il affirme qu'elles sont insolubles. Bayle ajoute alors ses *propres* objections contre le mouvement et contre l'existence de l'étendue, qui

paraissent beaucoup plus fortes que tout ce que les Cartésiens sauraient alléguer. Je parle de quelques Cartésiens qui soutiennent publiquement, et même dans les pays d’Inquisition, qu’on ne peut savoir que par la foi, qu’il y ait des corps: les sens nous trompent, disent-ils, à l’égard des qualités de la matière, nous devons donc nous défier de leur témoignage à l’égard des trois dimensions. Il n’est pas nécessaire, ajoutent-ils, qu’il y ait des corps: Dieu peut sans cela communiquer à notre âme tout ce qu’elle sent, et tout ce qu’elle connaît; et par conséquent les preuves, que la raison nous fournit de l’existence de la matière, ne sont pas assez évidentes pour former une bonne démonstration sur ce point-là.

Les objections de Zénon servent ainsi à évoquer les problèmes soulevés par l’occasionalisme de Malebranche et des ‘petits cartésiens’ Cordemoy et La Forge.<sup>12</sup> Bayle y consacre une longue remarque H et elles apparaîtront de nouveau, sous une forme qui annonce l’idéalisme de Berkeley, dans l’article ‘Pyrrhon’, rem. B. La remarque I témoigne de la volonté de Bayle, non pas de suivre les témoignages sur l’argumentation de Zénon, mais d’énumérer les arguments qu’il *aurait pu* employer:

Je trouve très apparent qu’il n’oublia pas les objections que l’on peut fonder sur la distinction du plein et du vide. [...] Gassendi a donné toute la force qu’il lui a été possible aux expériences et aux raisons qui favorisent l’hypothèse d’Epicure touchant le vide; mais il n’a rien dit de convaincant, et dont l’on ne fasse voir le faible dans *L’Art de penser* (III<sup>e</sup> partie, chap. 18). Je crois néanmoins que notre Zénon se fit craindre sur ce chapitre: un aussi subtil et aussi ardent dialecticien que lui pouvait bien brouiller les cartes dans cette matière-là, et il n’est pas vraisemblable qu’il ait négligé cette topique. Mais s’il avait su ce que disent aujourd’hui plusieurs excellents mathématiciens (*Mr. Huygens, Mr. Newton, etc.*), il aurait pu faire de grands ravages, et se donner des airs de triomphe.

Il développe une difficulté proposée par “un grand mathématicien qui a profité beaucoup et des ouvrages et de la conversation de M. Newton”, et conclut:

Nous voilà sans doute bien redevables aux mathématiques: elles démontrent l’existence d’une chose [le vide], qui est contraire aux notions les plus évidentes que nous ayons dans l’entendement: car s’il y a quelque nature dont nous connaissons avec évidence les propriétés essentielles, c’est l’étendue: nous en avons une idée claire et distincte, qui nous fait connaître que l’essence de l’étendue consiste dans les trois dimensions, et que les propriétés ou les attributs inséparables de l’étendue sont la divisibilité, la mobilité, l’impénétrabilité. Si ces idées sont fausses, trompeuses, chimériques et illusoires, y a-t-il dans notre esprit quelque notion qu’on ne doit pas

<sup>12</sup> Voir V. Le Ru, *La Crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionaliste*, Paris, CNRS, 2003.

prendre pour un vain fantôme, ou pour un sujet de défiance? [...] Fouillons tant qu'il nous plaira dans tous les recoins de notre esprit, nous n'y trouvons nulle idée d'une étendue immobile, indivisible et pénétrable. Il faudrait pourtant que, s'il y avait du vide, il existât une étendue qui eût ces trois attributs essentiellement. Ce n'est pas une petite difficulté que d'être contraint d'admettre l'existence d'une nature dont on n'a aucune idée, et qui répugne aux idées les plus claires que l'on ait. Mais voici bien d'autres inconvénients...

Bayle les développe sur deux colonnes de sa remarque avant d'en tirer trois corollaires:

Le premier est que la dispute de Zénon ne pourrait pas être entièrement infructueuse; car s'il manquait sa principale entreprise qui est de prouver qu'il n'y a point de mouvement, il aurait toujours l'avantage de fortifier l'hypothèse de l'*Acatalepse*, ou de l'incompréhensibilité de toutes choses...

Je dirai en passant que l'hypothèse du vide est la plus propre du monde à renverser le système de Spinoza. En effet, s'il y a deux espèces d'étendue, l'une simple, l'autre impénétrable, il faut qu'il y ait plus d'une substance dans l'univers...

La dernière conséquence que je veux tirer est que les disputes du vide ont fourni une raison spécieuse de nier que l'étendue ait une existence réelle hors de notre entendement...

Les objections *possibles* de Zénon sont ainsi accumulées contre le cartésianisme et contre le spinozisme et à l'appui de l'occasionalisme. Il importe de remarquer que Bayle conclut à "l'incompréhensibilité de toutes choses" et non pas à l'équilibre des arguments pour ou contre telle thèse: nous sommes confrontés à un phénomène naturel qui résiste aux hypothèses des systèmes philosophiques – à l'invalidité des hypothèses – et non pas à une impasse logique suscitée par la solidité des arguments d'un côté et de l'autre.

Bayle consacre une dernière remarque K à analyser la réfutation proposée par Diogène aux arguments de Zénon sur l'inexistence du mouvement. On sait que Diogène "fit une promenade dans l'auditoire et il jugea qu'il n'en fallait pas davantage pour convaincre de fausseté tout ce que le professeur venait de dire; mais il est certain qu'une réponse comme celle-là est plus sophistique que les raisons de notre Zénon". En effet,

la réponse de Diogène le Cynique au philosophe qui niait le mouvement est le sophisme que les logiciens appellent *ignorationem elenchi*. C'était sortir de l'état de la question: car ce philosophe ne rejetait pas le mouvement apparent, il ne niait pas qu'il semble à l'homme qu'il y a du mouvement; mais il soutenait que réellement rien ne se meut, et il le prouvait par des raisons très subtiles et tout à fait embarrassantes.

Encore une fois, les arguments et les objections des philosophes anciens servent à soulever des problèmes que les philosophes modernes n'ont su résoudre et qu'ils ont même – aux yeux de Bayle – multipliés et aggravés. L'article 'Zénon d'Elée' a ainsi servi à démontrer la fragilité de notre notion de la substance, de l'espace et du temps.

C'est là sa manière: l'article historique ouvre un espace pour l'analyse d'un problème philosophique qui l'intéresse et qui a un enjeu lié à la doctrine chrétienne.

Rorarius était le nonce du pape Clément VII à la cour de Ferdinand, roi de Hongrie, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il a composé un livre qui mérite d'être lu. Il entreprend d'y montrer, non seulement que les bêtes sont des animaux raisonnables; mais aussi qu'elles se servent de la raison mieux que l'homme. [...] Ce livre n'est pas mal écrit, et il contient quantité de faits singuliers sur l'industrie des bêtes, et sur la malice de l'homme. Ceux qui concernent l'habileté des animaux embarrassent tout à la fois les sectateurs de Mons<sup>r</sup> Des Cartes, et les sectateurs d'Aristote: ceux-là nient que les bêtes aient une âme; ceux-ci soutiennent que les bêtes en ont une douée de sentiment, et de mémoire, et de passions, mais non pas de raison ('Rorarius', *in corp.*).

Bayle reprend ici une question déjà traitée rapidement dans l'article 'Pereira (Gomezius)', remarque E, et il ne perd pas de temps, posant d'emblée les termes du débat. Il explique (rem. B) combien il est difficile aux scolastiques de distinguer entre ce qu'ils attribuent au sentiment et ce qui pourrait être attribué à la raison, et il enchaîne:

C'est dommage que le sentiment de Mr Des Cartes soit si difficile à soutenir, et si éloigné de la vraisemblance; car il est d'ailleurs très avantageux à la vraie foi, et c'est l'unique raison qui empêche quelques personnes de s'en départir. Il n'est point sujet aux conséquences dangereuses de l'opinion ordinaire [que l'âme des bêtes est raisonnable] (*ibid.*).

Il explique (rem. C) les avantages que les cartésiens tirent de la définition de la matière:

Ils ne se contentent pas de dire qu'il n'y a que les substances spirituelles qui puissent faire des réflexions, et enchaîner une longue suite de raisonnements, ils soutiennent que toute pensée, soit qu'on la nomme réflexion, méditation, progrès du principe à la conséquence; soit qu'on la nomme sensation, imagination, instinct, est d'une telle nature que la matière la plus subtile et la plus parfaite en est incapable, et qu'elle ne peut se trouver que dans des substances incorporelles.

Or, l'homme sait qu'il pense; il a donc une âme spirituelle et immortelle "car la mortalité des créatures ne consiste qu'en ce qu'elles sont composées de plusieurs parties de matière, qui se séparent les unes des autres".

Voilà un grand avantage pour la religion, mais il sera presque impossible de le garder par des raisons philosophiques, si l'on accorde que les bêtes ont une âme matérielle qui périt avec le corps; une âme, dis-je, dont les sensations et les désirs sont la cause des actions qu'on leur voit faire (*ibid.*).

Et les avantages du système cartésien ne s'arrêtent pas là: Bayle montre dans la suite de la remarque que si on accorde une âme aux bêtes, on a du mal à expliquer comment Dieu a pu admettre qu'elles souffrent alors qu'elles sont innocentes. La réflexion ne doit pas être sous-estimée, car c'est par la culpabilité découlant du péché originel qu'on justifie la souffrance (maladies et mort) des enfants. *Ce qui n'a point péché ne peut point souffrir de mal*: ce principe est de la 'dernière évidence' puisqu'il découle nécessairement des idées que nous avons de la justice et de la bonté de Dieu: "il est conforme à l'ordre immuable, à cet ordre dont nous concevons clairement que Dieu ne s'écarte pas":

L'âme des bêtes confond cet ordre et renverse des idées si distinctes: il faut donc demeurer d'accord que les automates de Mr Des Cartes favorisent extrêmement les principes selon lesquels nous jugeons de l'être infini, et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie (*ibid.*).

Autrement dit, d'une part, les animaux-machines de Descartes sont nécessaires à l'orthodoxie – mais ce système est invraisemblable; d'autre part, l'opinion ordinaire, que les bêtes ont une âme, entraîne des conséquences dangereuses pour la foi. Et Bayle de les énumérer à l'aide de l'ouvrage de Darmanson, *La Bête transformée en machine* (1684): si les bêtes ont une âme connaissante, il s'ensuit: (1) *que Dieu ne s'aime point lui-même*; (2) *qu'il n'est point constant*; (3) *qu'il est cruel et injuste*. La cohérence de ces conclusions est précisée et Bayle conclut par la liste des ouvrages publiés en faveur de la doctrine cartésienne – par des auteurs qui, comme il l'a précisé, tiennent à cette doctrine quelle que soit son invraisemblance sur le plan philosophique, parce qu'elle est favorable à l'orthodoxie religieuse. Remarquons au passage que la démarche de Bayle n'est pas du tout pyrrhonienne et que ses conclusions découlent d'une analyse pointilleuse des exigences de 'l'ordre immuable' de la nature des choses, en l'occurrence de notre conception de la justice et de la bonté infinies.

La remarque suivante est consacrée à l'énumération de tous ceux qui ont soutenu que l'âme des bêtes est raisonnable, depuis Straton, Enésidème, Parménide, Empédocle, Démocrite à Philon, Galien, jusqu'à Maïmonide, aux sociniens (Crellius) et à d'autres auteurs modernes – en écartant pour le moment ceux qui ont défendu l'opinion "si commune dans l'Antiquité, que les corps vivants contenaient une âme qui était une portion de l'âme du monde". Surtout, il consacre une très longue remarque à préciser "les suites fâcheuses de l'opinion qui donne aux bêtes l'âme sensitive", car il est impossible de distinguer entre ce sentiment et la connaissance réflexive qui caractérise l'activité de l'esprit humain:

Il est évident à quiconque sait juger des choses, que toute substance qui a quelque sentiment, sait qu'elle sent; et il ne serait pas plus absurde de soutenir que l'âme de l'homme connaît actuellement un objet sans connaître qu'elle le connaît, qu'il est absurde de dire que l'âme d'un chien voit un oiseau, sans voir qu'elle le voit. Cela montre que tous les actes des facultés sensitives sont de leur nature et par leur essence réflexifs sur eux-mêmes (rem. E).

La différence des bêtes aux hommes ne tient pas à une distinction entre l'âme des unes et des autres mais à la différence des "organes qu'elle anime", tout comme la distinction entre l'homme mûr et sensé et un enfant âgé d'un mois ou un "phrénétique", un "hébété", un "vieillard qui tombe en enfance": cette différence n'est pas substantielle mais circonstancielle:

On voit donc que les philosophes de l'Ecole sont hors d'état de prouver que l'âme de l'homme et l'âme des bêtes soient de différente nature (*ibid.*).

Bayle conclut sa remarque en énumérant quelques-unes des conséquences horribles qui découlent du système scolastique:

Il s'ensuit de là que si leurs âmes [celles des bêtes] sont matérielles et mortelles, celles des hommes le sont aussi, et que si l'âme de l'homme est une substance spirituelle et immortelle, les âmes des bêtes l'est aussi. Conséquences horribles de quelque côté que l'on se tourne; car si pour éviter l'immortalité de l'âme des bêtes, on suppose que l'âme de l'homme meurt avec le corps, on renverse la doctrine d'une autre vie, et l'on sappe les fondements de la religion. Si pour conserver à notre âme le privilège de l'immortalité, on l'étend sur celle des bêtes, dans quels abîmes se trouvera-t-on? (*ibid.*).

Et il consacre toute la remarque suivante (rem. F) à pointer les faiblesses des arguments de ceux qui voudraient soutenir la doctrine scolastique en postulant "une différence spécifique entre l'âme humaine et l'âme des bêtes", en particulier en ce qui concerne le libre arbitre, la liberté



d'indifférence – par opposition à “la liberté qui ne consiste que dans l'exemption de contrainte”. L'analyse le conduit à une réflexion intéressante sur la punition des malfaiteurs: le système institutionnel de châtiments des criminels suppose le libre arbitre, dit-on: “si l'homme n'agissait pas librement, si une nécessité fatale et inévitable le déterminait à une certaine suite de pensées, le vol et le meurtre ne devraient pas être châtiés, et l'on ne pourrait espérer aucun fruit de la punition des coupables”:

Cette preuve du libre arbitre n'est pas aussi forte qu'elle le paraît; car encore que les hommes soient persuadés que les machines ne sentent point, ils ne laissent pas de leur donner cent coups de marteau, quand elles sont détraquées, s'ils jugent qu'en aplatissant une roue, ou une autre pièce, ils les remettront au train ordinaire. Ils feraient donc fustiger un coupeur de bourse, quand même ils sauraient qu'il n'a point de liberté, pourvu que l'expérience leur eût appris qu'en faisant fouetter les gens, on les empêche de continuer certaines actions. Mais en tout cas si cette preuve du libre arbitre a quelque force, elle sert manifestement à faire voir que les bêtes ne sont pas destituées de liberté. On les châtie tous les jours, et on les corrige par là de leurs défauts (rem. F).

La remarque G est consacrée à la critique de Descartes par le Père jésuite Gabriel Daniel, qui “montre que les arguments des cartésiens nous conduisent à juger que les autres hommes sont des machines”:

Quoi qu'il en soit, il faut convenir que tout l'avantage du Père Daniel contre l'opinion de Mons<sup>r</sup> Des Cartes consiste dans les objections qu'il a proposées, et nullement dans les réponses qu'il a faites aux objections des cartésiens. [...] Vous chercheriez inutilement dans son écrit la solution des difficultés physiques, morales, et théologiques que l'on propose aux péripatéticiens sur l'âme des bêtes.

Certes, Bayle compare la bataille des sectes philosophiques à “ce que fut pendant quelque temps [le combat] des Troyens et des Grecs, la nuit que Troie fut prise: tour à tour elles se vainquent l'une l'autre, selon qu'elles changent les parades en ripostes”:

Le cartésien n'a pas plutôt renversé, ruiné, anéanti l'opinion des scolastiques sur l'âme des bêtes, qu'il éprouve qu'on peut le battre par ses propres armes, et lui montrer qu'il prouve trop; et que s'il raisonne conséquemment il renoncera à ses opinions qu'il ne pourrait [maintenir] sans s'exposer au ridicule, et sans admettre des absurdités qui sautent aux yeux; car où est l'homme qui oserait dire qu'il n'y a que lui qui pense, et que tous les autres sont des machines? [...] Cette conséquence du dogme cartésien est un fâcheux rabat-joie...

Néanmoins, la démarche de Bayle ne met pas tous les arguments sur le même plan; les raisons ne s'équilibrent pas de sorte qu'on serait obligé d'admettre les unes et les autres et de rester en suspens: au contraire, il démontre que le seul système compatible avec la doctrine chrétienne ne fournit pas de raisons satisfaisantes. Nous avons vu que, dans l'article 'Zénon d'Elée', Bayle visait à montrer que la difficulté réside dans la 'nature du sujet' et que les doctrines tenues pour évidentes et décisives par les uns et les autres sont toutes défailtantes à cause des conséquences absurdes qu'elles entraînent. Au contraire, dans l'article 'Rorarius', il montre que le seul système philosophique compatible avec la doctrine chrétienne est invraisemblable et que le système qui attribue une âme aux animaux sans la distinguer de l'âme humaine fournit une explication cohérente et vraisemblable des apparences. L'analyse n'aboutit pas à un équilibre d'arguments solides et n'a, en ce sens, rien de pyrrhonien.

Bayle se tourne alors vers Leibniz (rem. H), qui a "fourni des ouvertures qui méritent d'être cultivées".<sup>13</sup> Il les résume:

1. que Dieu au commencement du monde a créé les formes de tous les corps, et par conséquent toutes les âmes des bêtes; 2. que ces âmes subsistent toujours depuis ce temps-là, unies inséparablement au premier corps organisé dans lequel Dieu les a logées (rem. H).

Et il cite l'article de Leibniz publié dans le *Journal des savants* du 27 juin 1695 pour démontrer qu'il ne déforme pas la doctrine du philosophe allemand. Mais à la date de composition de l'article 'Rorarius' de la première édition du *Dictionnaire*, Bayle ne se satisfait pas des raisons alléguées:

Il y a dans l'hypothèse de Mr Leibniz certaines choses qui font de la peine, quoiqu'elles marquent l'étendue et la force de son génie. Il veut, par exemple, que l'âme d'un chien agisse indépendamment des corps [...] par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même [...] D'où il résulte qu'elle sentirait la faim et la soif à telle et telle heure, quand même il n'y aurait aucun corps dans l'univers; quand même il n'existerait rien que Dieu et elle. Il a expliqué sa pensée par l'exemple de deux pendules qui s'accorderaient parfaitement [...] J'attendrai à préférer ce système à celui des causes occasionnelles que son habile auteur l'ait perfectionné... (*ibid.*)

<sup>13</sup> Voir aussi R. Remiatte, "La structure argumentative du discours baylien dans 'Rorarius': dialogue avec Leibniz?", in I. Delpla et Ph. de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 231-243.

Bayle ajoute une dernière petite remarque I sur des détails biographiques et bibliographiques concernant Rorarius: en effet, il en avait été fort peu question dans les colonnes serrées des remarques précédentes.

Mais ce sont ces remarques portant sur les analyses des philosophes modernes qui ont passionné les lecteurs et, en 1702, Bayle s'en prévaut explicitement pour ajouter à la deuxième édition du *Dictionnaire* une longue remarque (K) d'analyse des auteurs qui ont soutenu la doctrine scolastique ou le système cartésien et surtout une remarque L où il réplique aux réponses de Leibniz sur le système d'harmonie préétablie:

il ne se peut rien imaginer qui donne une si haute idée de l'intelligence et de la puissance de l'auteur de toutes choses. Cela joint à l'avantage d'éloigner toute notion de conduite miraculeuse, m'engagerait à préférer ce nouveau système à celui des cartésiens, si je pouvais concevoir quelque possibilité dans la voie d'harmonie préétablie (rem. L).

Bayle laisse de côté les difficultés qui sont communes aux différentes doctrines philosophiques et se limite à ce qui est propre au "système de l'harmonie préétablie". Sa première objection annonce les suivantes:

I. Figurez-vous un vaisseau qui, sans avoir aucun sentiment ni connaissance, et sans être dirigé par aucun être ou créé ou incréé, ait la vertu de se mouvoir lui-même si à propos qu'il ait toujours le vent favorable, qu'il évite les courants, et les écueils, qu'il jette l'ancre où il le faut, qu'il se retire dans un havre précisément lorsque cela est nécessaire; supposez qu'un tel vaisseau vogue de cette façon plusieurs années de suite, toujours tourné et situé comme il faut être eu égard aux changements de l'air, et aux différentes situations des mers et des terres, vous conviendrez que l'infinité de Dieu n'est pas trop grande pour communiquer à un vaisseau une telle faculté, et vous direz même que la nature du vaisseau n'est pas capable de recevoir de Dieu cette vertu-là. Cependant ce que Mr Leibniz suppose de la machine du corps humain est plus admirable, et plus surprenant que tout ceci. Appliquons à la personne de César son système de l'union de l'âme et du corps.

II. Il faut dire selon ce système que le corps de Jules César exerça de telle sorte sa vertu motrice, que depuis sa naissance jusques à sa mort il suivit un progrès continuel de changements perpétuels, qui répondait dans la dernière exactitude aux changements perpétuels d'une certaine âme qu'il ne connaissait pas, et qui ne faisait aucune impression sur lui....

III. Ce qui augmente la difficulté, est qu'une machine humaine contient un nombre presque infini d'organes, et qu'elle est continuellement exposée au choc des corps qui l'environnent, et qui par une diversité innombrable d'ébranlements excitent en elle mille sortes de modifications. Le moyen de comprendre qu'il n'arrive jamais du dérangement dans cette *harmonie préétablie*, et qu'elle aille toujours son train pendant la plus longue vie des hommes, nonobstant les variétés infinies de l'action réciproque de tant d'organes les uns sur les autres, environnés de toutes parts d'une

Antony McKenna

infinité de corpuscules, tantôt froids tantôt chauds, tantôt secs tantôt humides, toujours actifs, toujours piquotant les nerfs, ou de cette manière-ci, ou de cette manière-là?

Tous les philosophes rejetteraient l'idée que Dieu ait pu faire des corps qui feraient machinalement tout ce que nous voyons faire aux autres hommes. Ce ne sont pas l'intelligence et la force de Dieu qui sont en question, mais "la nature des choses ne souffre point que les facultés communiquées à la créature n'aient pas nécessairement quelques limitations".

On peut donc rejeter comme impossible l'hypothèse de Mons<sup>r</sup> Leibniz, puisqu'elle enferme de plus grandes difficultés que celle des automates: elle met une harmonie continuelle entre deux substances qui n'agissent point l'une sur l'autre.

Et Bayle poursuit son analyse de la nature de l'âme selon Leibniz, conçue comme un 'automate immatériel', une unité indépendante dont on ne comprend pas qu'elle puisse se modifier sans cause occasionnelle ou circonstancielle. Les systèmes cartésien et leibnizien se fondent sur des lois selon lesquelles *l'âme de l'homme doit représenter ce qui se fait dans le corps de l'homme de la manière que nous l'expérimentons*: "ils se désunissent dans la manière de l'exécution de ces lois. Les cartésiens (occasionalistes) prétendent que Dieu en est l'exécuteur: Mr Leibniz veut que l'âme les exécute elle-même".

C'est ce qui me paraît impossible, l'âme n'ayant pas les instruments qu'il faudrait qu'elle eût pour une semblable exécution. Or, quelque infinie que soit la science et la puissance de Dieu, il ne saurait faire [faire] par une machine déstituée d'une certaine pièce, ce qui demande le concours de cette pièce. Il faudrait qu'il suppléât ce défaut, et en ce cas-là ce serait lui et non la machine qui produirait cet effet.

Et il illustre cette objection par l'exemple d'un animal créé de Dieu pour chanter incessamment, et qui le ferait avec justesse sans avoir de partition, sans que la partition soit imprimée dans sa mémoire et sans que Dieu ait organisé ses muscles de sorte qu'il chante mécaniquement juste... La remarque se conclut par la mention du fait que Leibniz voudrait que Dieu donne à chaque esprit une loi particulière, "d'où il semble résulter que la constitution primitive de chaque esprit est différente de toute autre spécifiquement"... Nouvelle vulnérabilité du système du philosophe de Hanovre.

On reconnaît la 'manière' de Bayle: tout le poids des remarques va, non pas à l'histoire chronologique des thèses de Rorarius et de leur réception, mais à l'examen des systèmes philosophiques aristotélien,

cartésien et leibnizien, qui proposent des solutions fragiles à une question complexe aux implications cruciales. Bayle se contente de pointer les apories. Il n'a pas de solution, mais il pèse finement les raisons des uns et des autres.

On aura reconnu, dans les paradoxes de Bayle sur la définition de l'espace et du temps ainsi que dans sa méfiance à l'égard de la certitude mathématique, l'influence de Gassendi – à qui il ne consacre pas d'article. Gassendi est naturellement très présent dans le grand article 'Epicure', car il avait entrepris de 'christianiser' le système du philosophe ancien et s'était heurté à Descartes dans ses *Objections aux Méditations métaphysiques*. Bayle a suivi de près ce débat et il a souvent les écrits de Gassendi à l'esprit, tout particulièrement lorsqu'il aborde la question de la morale, comme l'a démontré la belle thèse d'Elodie Argaud.<sup>14</sup> Cette étude me permet d'aller vite à l'essentiel.

Bayle consacre plusieurs remarques de l'article 'Epicure' aux témoignages historiques concernant sa biographie, son mode de vie et celui de ses disciples. Commence ensuite son analyse du 'système des atomes' d'Épicure par rapport à celui de Démocrite (rem. F) et celle de sa conception 'très impie' de l'inaction des dieux (rem. G).

Quant à sa doctrine touchant le souverain bien ou le bonheur, elle était fort propre à être mal interprétée, et il en résulta de mauvais effets qui décrièrent sa secte: mais au fond elle était très raisonnable, et l'on ne saurait nier qu'en prenant le mot de bonheur comme il le prenait, la félicité de l'homme ne consiste dans le plaisir. C'est en vain que M. Arnauld a critiqué cette doctrine.

Ce n'est certainement pas un pyrrhonien qui parle... et Bayle reprend ici une vieille querelle. Elle avait été lancée par son compte rendu dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, décembre 1684 de la *Vie de M. Pascal* par sa sœur Gilberte Périer, parue dans l'édition amstellodamoise des *Pensées* cette année-là chez Abraham Wolfgang. Bayle concentre son commentaire sur un principe prêté à Pascal: "cette grande maxime de renoncer à tout plaisir, sur laquelle il avait fondé tout le règlement de sa vie" (éd. J. Mesnard, vol. I, p. 585):

La piété d'un tel philosophe devrait faire dire aux indévots et aux libertins, ce que dit un jour un certain Dioclès en voyant Épicure dans un temple: "Quelle fête, s'écria-t-

<sup>14</sup> E. Argaud, *Une affinité paradoxale. Epicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle*, thèse, Saint-Étienne 2015; à paraître, Paris, Honoré Champion, 2018.

Antony McKenna

il, quel spectacle pour moi, de voir Epicure dans un temple! Tous mes soupçons s'évanouissent; la piété reprend sa place, et je ne vis jamais mieux la grandeur de Jupiter, que depuis que je vois Epicure à genoux" (*NRL*, décembre 1684, cat. ii).

Il s'émerveille de nouveau dans le *Dictionnaire*:

Si cela et les autres choses que j'ai rapportées sont véritables, il faut convenir nécessairement que M. Pascal était un prodige, et si j'osais me servir de cette expression, je le nommerais un individu paradoxe de l'espèce humaine. Il mérite qu'on doute s'il est né de femme... ('Pascal', rem. H).

La remarque est ironique et permet de mieux saisir le sens de la comparaison inattendue de Pascal avec Épicure: si Pascal a pu renoncer à tout plaisir, suggère-t-il, c'est qu'il ressemble à Adam, qui n'est pas né de femme et qui, selon l'analyse de Malebranche dans la *Recherche de la vérité* (I. 5) "n'était point porté à l'amour de Dieu et aux choses de son devoir par un plaisir prévenant". Pascal est un "individu paradoxe de l'espèce humaine" dans la mesure où, selon Gilberte Périer, que Bayle lit à travers la grille que lui fournit Malebranche, il a pu "effacer de [son] cerveau l'image trop vive du bien du corps et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image", alors que, depuis le péché, "l'homme ne peut plus résister longtemps par ses propres forces à ce plaisir: il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement; la raison seule ne le peut..." (*Recherche de la vérité*, V. 4). Bayle dénonce ainsi la *Vie de Pascal* comme un écrit hagiographique, une pensée dévote qui ne correspond ni à l'expérience quotidienne ni à l'analyse philosophique.

En effet, la date de la publication de la *Vie de M. Pascal* était aussi celle du *Traité de morale* de Malebranche et c'est à sa querelle avec Antoine Arnauld sur le prétendu 'épicurisme' de l'oratorien que Bayle renvoie dans la remarque H de l'article 'Epicure'. Il reprend les termes de ses comptes rendus des ouvrages de Malebranche et ceux de sa longue réfutation d'Arnauld dans un appendice des *Nouvelles de la République des Lettres* du mois de décembre 1685.

Le plus sûr est d'avouer aux gens qu'ils sont heureux pendant qu'ils ont du plaisir [...] il faut seulement leur représenter après cet aveu, que s'ils n'y renoncent ce bonheur présent les damnera. Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la grâce, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul qui est notre béatitude. D'accord en qualité d'instrument ou de cause efficiente, comme parlent les philosophes; mais en qualité de cause formelle, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre félicité (*NRL*, août 1685, art. III).

Bayle pousse son argument jusqu'au paradoxe – contre l'avis explicite de Malebranche lui-même – en déclarant que, selon la définition même du plaisir et selon les principes de l'occasionalisme malebranchiste, “Dieu seul forme dans notre âme ce plaisir, dès qu'il voit que les objets ont été les causes occasionnelles de certaines impressions du cerveau, auxquelles il a conjoint, par une institution libre, telles ou telles modifications de l'âme”; il s'ensuit que “ce que nous appelons plaisir des sens n'a rien qui, dans sa réalité physique, ne soit d'une nature très-spirituelle, et que c'est seulement par accident qu'il nous éloigne de Dieu”. Il s'ensuit que “tous les plaisirs sont proprement spirituels” et donc que “le plaisir des sens est un bonheur solide”. En somme, Arnauld accuse Malebranche d'épicurisme; Bayle prend la défense de Malebranche, mais en donnant raison à Arnauld: en effet, la morale de Malebranche est épicurienne, mais on ne doit pas s'en indigner car le principe de plaisir (ou de bonheur) est, en effet, le fondement authentique de la morale. L'argumentation est complexe, mais elle n'a rien de pyrrhonien.

Elle est développée dans la remarque N, où Bayle reprend une thèse des *Pensées diverses*. En effet, on réduit en général cette œuvre au prétendu ‘paradoxe’ que les hommes ne se conduisent pas selon leur convictions mais selon leur tempérament et leurs passions – ce qui permet à Bayle de tirer la conséquence que les athées peuvent être tolérés en société puisqu'ils se conduiront comme les autres citoyens. Mais ce n'était là qu'une conséquence du moralisme augustinien: Pascal, La Rochefoucauld et Nicole avaient parfaitement analysé la force de l'amour-propre et des passions qui motivent jusqu'aux actes les plus vertueux en apparence. Mais le véritable paradoxe des *Pensées diverses*, comme l'a démontré Elodie Argaud, est l'analyse qui permet de détecter l'épicurisme au cœur même de la doctrine augustinienne de la grâce – analyse qui devait être conduite également par Fénelon dans le contexte de la querelle du ‘pur amour’. Bayle reprend cette idée:

Les chrétiens les plus dévots, s'ils veulent être sincères, avoueront que le plus fort lien qui les unit à Dieu, c'est de le regarder sous l'idée de bienfaisant; c'est de considérer qu'il distribue des récompenses infinies à ceux qui lui obéissent, mais que d'ailleurs il punit ceux qui l'offensent (rem. N).

Or, Épicure ne croyait ni aux récompenses ni aux punitions et cependant il vivait bien. En effet, l'athée est le seul qui puisse faire le bien pour le bien sans attendre de récompense: en ce sens, il est le seul qui puisse pratiquer, sans intérêt et sans amour-propre, une véritable vertu. Comment expliquer

qu'Épicure, ayant pratiqué une si belle morale, soit tombé dans "une infamie qui a rendu odieuse et sa secte et sa mémoire pendant plusieurs siècles partout où il a été connu"? C'est qu'il a eu affaire aux stoïciens: les formules de Bayle prennent une tonalité personnelle:

Les stoïciens faisaient profession d'une morale sévère: se commettre avec ces gens-là c'était à peu près le même inconvénient que d'avoir aujourd'hui des démêlés avec les dévots. Ils intéressaient la religion dans leur querelle, ils faisaient craindre que la jeunesse ne fût pervertie, ils alarmaient tous les gens de bien, on ajoutait foi à leurs délations: le peuple se persuade aisément que le vrai zèle et l'austérité des maximes vont toujours ensemble. Il n'y avait donc point d'aussi grands destructeurs de réputation que ces gens-là. Il ne faut donc pas trouver étrange qu'à force de décrier Epicure, et d'employer contre lui les fraudes pieuses, les suppositions de lettres, ils aient formé des impressions désavantageuses qui ont duré fort longtemps (*ibid.*).

Allusion à peine voilée à son conflit avec Antoine Arnauld et aux persécutions que Jurieu avait infligées à Bayle lui-même: Épicure et Bayle, même combat! De plus:

il était facile de donner un mauvais sens aux dogmes de ce philosophe, et d'effaroucher les gens avec le terme de *volupté* dont il se servait. Si l'on n'en avait parlé qu'en y ajoutant ses explications, on n'eût pas gendarmé le monde; mais on écartait avec soin tous les éclaircissements qui lui étaient favorables (*ibid.*).

La remarque frappe par sa pertinence pour Bayle et ses contemporains, autant, sinon plus, que par ses informations historiques. Sur le plan de la morale, la doctrine d'Épicure est juste et, sur le plan des mœurs, celui-ci reste un modèle – comme le sera également Spinoza. C'est en effet un domaine où Bayle n'admet aucune concession au doute des pyrrhoniens.

Je retiens un autre thème majeur dans les remarques de l'article 'Epicure': à la remarque S, Bayle brode sur les conséquences contradictoires qui découlent des qualités de l'Être Créateur infiniment parfait. Il lance ce commentaire dans le cadre du constat que les philosophes anciens excluèrent d'emblée la création *ex nihilo* de l'univers:

Il n'y eut point de dispute entre eux sur la question de savoir si quelque chose avait été faite de rien, ils convinrent tous que cela était impossible, et par conséquent l'éternité indépendante, qu'Épicure attribuait aux atomes, n'était point un sentiment que les autres sectes pussent condamner à l'égard de cette existence nécessaire et incréée, car chacune d'elles attribuait la même nature aux principes qu'elle admettait (rem. S).



Dans cette perspective, affirme-t-il, la doctrine d'Épicure sur l'éternité de la matière est beaucoup plus cohérente que celle d'une Providence, et il examine de près la conception d'un Dieu Créateur et d'un Dieu qui interviendrait pour guider les événements et pour modifier l'ordre de la nature. Il y a, selon la remarque de Bayle, contradiction interne dans la notion même d'un Dieu créateur et providentiel: Dieu ne saurait aller à l'encontre de la nature même de la matière; son intervention serait donc inutile et vaine. De plus, si on admettait l'idée de Création, elle serait digne de la perfection infinie de l'Être créateur, elle n'aurait donc pas besoin d'une intervention ultérieure pour modifier l'ordre des choses. Mais la notion de Création par un Être infiniment parfait implique d'emblée l'imperfection de l'état qui précédait la Création, ce qui est contradictoire. Étant un Être infiniment parfait, Dieu n'avait aucune raison de créer; Il n'a donc pas créé; donc, Il n'est pas l'auteur de la matière; la matière est incréée; elle existe; elle existe donc de toute éternité. L'"invention", l'imposture de la Création découle de la volonté d'échapper au mystère de l'éternité de la matière; mais cette argumentation échoue, la Création divine impliquant une contradiction interne dans l'Être divin. Le Dieu créateur, tel que le conçoit la théologie chrétienne rationaliste, n'a pu *en raison* exister.<sup>15</sup>

Encore une fois, malgré l'intérêt historique de certaines remarques, on constate que l'ambition de Bayle n'est pas prioritairement historique mais analytique: il pose, dans le cadre de la physique et de la morale épicurienne, deux questions délicates qui s'adressent à la doctrine chrétienne.

On peut faire le même commentaire sur les articles où Bayle s'attaque à la question de la nature de la matière dans son rapport à la pensée. La question est évidemment trop vaste pour être traitée ici, et elle a fait l'objet d'excellents travaux, auxquels je renvoie.<sup>16</sup> Il me suffira de montrer

<sup>15</sup> Cette remarque fut reprise et développée par Pierre-Charles Jamet dans son manuscrit clandestin intitulé *Lettre sur la création*, lettre adressée en 1732 à Jean-Pierre de Crousaz, qui venait de publier (sous la date de 1733) son *Examen du pyrrhonisme ancien et moderne* (La Haye 1733, folio, 776 pages): voir A. McKenna et A. Mothu, "D'Épicure à Jamet en passant par Bayle: La Lettre métaphysique sur la création", in E. Tortarolo et G. Paganini (dir.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Stuttgart, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 247-275.

<sup>16</sup> P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980; G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969; G. Brykman, "La 'réfutation' de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle", in O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck,

succinctement que, sur cette question comme sur d'autres, Bayle a l'histoire de la philosophie au bout des doigts, mais que sa préoccupation est primordialement de poser le problème analytique du rapport entre les principes et les conséquences dans un domaine où l'enjeu est constitué par les contradictions entre la cohérence philosophique et la doctrine chrétienne.

Bayle aborde le matérialisme dans bon nombre d'articles. Celui de 'Dicéarque' résume parfaitement le problème en ce qui concerne la matérialité/immatérialité de l'âme:<sup>17</sup> Bayle y pose une "objection invincible contre Dicéarque sur l'immortalité de l'âme" (rem. C, 1697), en déclarant que, si le sentiment est une propriété du corps vivant, il ne devrait pas cesser avec la dissolution du corps *organisé*, car, ou bien la pensée est l'attribut d'une substance distincte du corps, ou bien elle est une propriété essentielle et inséparable de l'étendue en tant que telle.<sup>18</sup> L'évolution de l'article 'Dicéarque' témoigne de l'actualité philosophique telle que Bayle l'a vécue. En effet, après la publication de son article en 1697, il reçoit de la part de John Toland une lettre (perdue) comportant des objections à sa remarque et il insère sa réponse dans une remarque L publiée dans la deuxième édition du *Dictionnaire*. Ces objections sont le fruit de la réflexion du philosophe irlandais sur la présentation neutre par Locke des deux définitions concurrentes de l'âme: une définition aristotélicienne de l'âme comme 'forme' ou 'acte du corps organisé' et une définition cartésienne, qui fait de la pensée l'attribut d'une substance distincte du corps: Toland avait développé ses propres hypothèses en débat avec Leibniz et avec Jakob Heinrich von Flemming au château de la reine Sophie Charlotte près de Berlin.<sup>19</sup> Dans sa lettre, Toland proposait une autre interprétation de

1990, p. 17-28; G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999, chap. 4, p. 155-188; T. Dagron, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009; J. Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001; trad. fr.: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Ed. Amsterdam, 2005.

<sup>17</sup> Dagron, *Toland et Leibniz*, p. 117-118.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 169, qui indique que Bayle reprend ici une réflexion de l'article 'Épicure', rem. F, où il prenait ses distances par rapport à Gassendi dans son commentaire sur la définition des atomes par Épicure par opposition à celle proposée par Démocrite. Voir aussi les articles 'Lucrèce', rem.F, 'Leucippe', rem. E, 'Démocrite', rem. R.

<sup>19</sup> Jakob Heinrich von Flemming (1667-1728), membre de l'entourage de l'électeur de Saxe et auteur de "Remarques sur la confutation de Spinoza" auxquelles Toland répond dans la V<sup>e</sup> des *Lettres à Serena*: voir S. Brown, "Toland's Clandestine Pantheism", in *Scepticism, clandestinité et libre pensée*, dir. G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski,

Dicéarque: il fait procéder le sentiment ou la pensée de l'arrangement corporel (ou complexion) du corps vivant, en considérant la pensée non comme un attribut *sui generis* mais comme un effet accidentel de l'organisation purement mécanique des parties de la matière. La pensée est une espèce de mouvement et se trouve, à ce titre, entièrement déterminée par les propriétés de l'être composé. Cette position sera développée par Toland dans le *Pantheisticon*, jusqu'au renversement de la thèse mécaniste par excellence: celle de l'univocité de l'attribut et du mode. Le dynamisme de la matière substitue à la différence générique entre des attributs distincts (pensée et étendue) un nouveau type de dualisme qui permet de penser la différence comme essentiellement modale et immanente à l'attribut. L'activité métaphysique de la matière peut ainsi se diversifier en une multiplicité de mouvements, qui seront les propriétés ou qualités spécifiques du composé ou de la machine: la gravité et la pensée, par exemple. Toland reverse ainsi l'économie métaphysique du cartésianisme telle que la transmet Bayle dans son objection aux thèses de Dicéarque. Tristan Dagron – à qui j'emprunte ces formules résumant la position de Toland – souligne la postérité de ce débat dans les écrits de Collins, de La Mettrie et de Diderot.<sup>20</sup> Non seulement la remarque de Bayle ne vise pas à faire la chronologie des positions historiques des uns et des autres, mais il propose assez brutalement une position analytique qui provoque la définition d'une nouvelle conception du rapport de la pensée à la matière, très féconde pour le mouvement des idées au siècle des Lumières.

On peut dire de même, évidemment, de l'article 'Spinoza' de Bayle en ce qui concerne l'unité de la substance. Comme le signale G. Mori, Bayle ne cite, dans son article consacré au philosophe d'Amsterdam, que la proposition V de la première partie de l'*Ethique*: "il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut" (art. 'Spinoza', rem. P), et il s'attaque à cette proposition en traduisant les termes spinozistes selon la classification porphyrique des prédicables: ce que Spinoza appelle 'attribut' devient chez Bayle 'espèce', c'est-à-dire un concept général que l'on obtient par abstraction à partir des individus particuliers. Dès lors, Bayle constate qu'"il ne faut que cette leçon de logique pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza", car on ne

Paris, Honoré Champion, 2002, p. 345-370, et J. Toland, *Lettres à Serena*, éd. T. Dagron, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 53-54, 232.

<sup>20</sup> Dagron, *Toland et Leibniz*, p. 205-206.

saurait nier l'existence de plusieurs substances particulières appartenant à la même espèce et donc partageant le même attribut – les individus appartenant à l'espèce 'homme' constituant bien des substances distinctes.

Autre objection de Bayle à Spinoza (rem. N): il refuse cette fois l'autonomie des modes par rapport à la substance, faisant de la substance spinoziste le substrat de toutes ses modifications: les modes spinozistes sont ainsi conçus comme de simples propriétés de la substance, ce qui fait du spinozisme un monisme de type animiste. C'est la lecture qui s'est imposée au XVIII<sup>e</sup> siècle. Comme le montre G. Mori,<sup>21</sup> à qui j'emprunte cette présentation, Bayle argue que la thèse de l'unité de la substance implique nécessairement l'attribution à Dieu de propriétés contradictoires: si Dieu est le substrat de toutes les modifications de la matière et de la pensée, il est donc dépourvu de cette unité et de cette perfection qui sont essentielles à sa définition.

Spinoza a voulu élaborer un système qui réponde aux problèmes soulevés par la conception chrétienne de la création *ex nihilo*, du libre arbitre et de la Providence: dès l'époque de la publication du *Dictionnaire*, Pierre Poiret et d'autres déclarent que Bayle s'attaque à la thèse de l'unité de la substance mais ne touche pas aux critiques formulées par Spinoza à l'égard de ces articles cruciaux de la doctrine chrétienne. C'est en ce sens que G. Cantelli évoque la 'mystification' baylienne.<sup>22</sup> Selon l'analyse de G. Mori, elle annonce le développement d'un spinozisme expurgé de la doctrine de la substance unique, reconnaissant la pluralité des principes éternels agissant dans la nature: ce sera le stratonisme de la *Continuation des pensées diverses* (§§106-114) – non pas la philosophie d'un Straton historique, mais la synthèse des thèses matérialistes contre la doctrine chrétienne:

On peut réduire l'athéisme à ce dogme général, que la nature est la cause de toutes choses, qu'elle existe éternellement et d'elle-même, et qu'elle agit selon toute l'étendue de ses forces et selon des lois immuables qu'elle ne connaît point. Il s'ensuit de là que rien n'est possible que ce qu'elle fait; qu'elle produit tout ce qu'il y a de possible; qu'aucun effort des hommes n'est capable de rien changer, de rien déranger dans l'enchaînement de ses effets; que tout arrive par une nécessité fatale et inévitable; qu'aucune chose n'est plus naturelle que les autres, ni moins convenable à la perfection de l'univers; qu'en quelque état que soit le monde, il est toujours tel qu'il doit être et qu'il peut être (*CPD*, §CXLIX).

<sup>21</sup> Mori, *Bayle philosophe*, p. 155-164.

<sup>22</sup> Cantelli, *Teologia e ateismo*, p. 231.

L'ordre du monde n'est pas régi par un être intelligent, mais il découle de l'ordre éternel des vérités qui sont indépendantes de la volonté d'un Dieu: le stratonisme, fondé sur l'univocité de l'être et sur l'universalité des lois logiques et morales, est une philosophie de la nécessité de la 'nature des choses'. C'est la philosophie des deux jeunes Athéniens de la *Continuation des pensées diverses*, qui ne jugent du monde que selon la raison;<sup>23</sup> c'est la philosophie des Chinois bayliens (article 'Japon') dont Fontenelle fait des *Ajaoïens*.<sup>24</sup> Elle ne saurait être assimilée au pyrrhonisme.

Concluons ce rapide survol par une excursion dans d'autres articles où Bayle soulève explicitement les problèmes philosophiquement insolubles soulevés par la doctrine chrétienne.<sup>25</sup> J'ai indiqué plus haut qu'à mes yeux Bayle change de position du tout au tout quant à la rationalité de la doctrine chrétienne entre la date de la rédaction du *Commentaire philosophique* (1685-1686) et celle de la composition du *Dictionnaire* (1693-1696). Quels sont les points sensibles de la doctrine et comment Bayle les désigne-t-il dans l'exposition des systèmes philosophiques? Il se justifie dans l'exposition de ces difficultés:

Notez que l'Antiquité avait deux sortes de philosophes, les uns ressemblaient aux avocats, et les autres aux rapporteurs d'un procès. Ceux-là, en prouvant leurs opinions, cachaient autant qu'ils pouvaient l'endroit faible de leur cause, et l'endroit fort de leurs adversaires. Ceux-ci, savoir les sceptiques ou les académiciens, représentaient fidèlement et sans nulle partialité le fort et le faible des deux partis opposés. Cette distinction a été vue fort peu parmi les chrétiens dans les écoles de philosophie, et encore moins dans les écoles de théologie. La religion ne souffre pas l'esprit académicien: elle veut qu'on nie, ou que l'on affirme. On n'y trouve point de juges qui ne soient parties en même temps, on y trouve une infinité d'auteurs qui plaident la cause selon la maxime de Chrysippe, je veux dire qui se tiennent dans la simple fonction d'avocat, mais on n'y trouve presque point de rapporteurs: car si quelqu'un représente de bonne foi, et sans nul déguisement, toute la force du parti contraire, il se rend odieux et suspect, et il court risque d'être traité comme un infâme prévaricateur. La prudence humaine, la politique, l'intérêt de parti ne sont pas toujours la cause de ce qu'on agit en bon avocat purement et simplement. Un zèle charitable inspire aussi cette conduite ... ('Chrysippe', rem. G).

<sup>23</sup> *Continuation des pensées diverses*, §103, 105.

<sup>24</sup> Voir A. McKenna (éd.), "Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir", *Fontenelle*, 12, 2015, p. 151-184.

<sup>25</sup> Sur cette question, voir aussi l'article important de G. Mori, "Scepticisme ancien et moderne chez Bayle", *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, 7, 2003, p. 271-290.

L'historien philosophe, en bon rapporteur, ne doit donc pas éprouver de scrupules à exposer les difficultés. Le problème de la Création, d'abord: que le monde tel que nous le connaissons ait été créé par un Être infiniment parfait se heurte à l'objection de la responsabilité du Mal (art. 'Manichéens', 'Pauliciens') – que Bayle définit comme une souffrance 'positive', pour ainsi dire, et non pas, en suivant Augustin, comme une simple privation de bonheur. Bayle rejette la réponse chrétienne fondée sur le libre arbitre et sur la responsabilité humaine du péché originel: Dieu ayant créé l'homme dans Sa sagesse, avec Sa prescience, avec Sa bonté et avec Sa toute-puissance, est responsable des crimes dont Il a prévu que l'homme les commettrait. On ne saurait trouver de parade logique à cet argument qui rend la Création incompatible avec la perfection du Dieu créateur telle que nous la concevons. La seule issue possible de ce dilemme serait le manichéisme – mais c'est une solution philosophiquement absurde. Le libre arbitre de l'homme est incompatible avec la prescience divine ('Chryssippe', rem H) et la souffrance des hommes rend cette prescience incompatible avec la Bonté et la Justice divines. D'ailleurs, la perfection de la nature divine rend la Création logiquement impossible ('Epicure', rem. S). Bayle poussera plus loin sa réfutation de la théologie rationaliste dans son œuvre inachevée, les *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, en précisant que Dieu aurait pu créer les hommes parfaits et heureux sans leur enlever leur 'liberté', puisque, selon la doctrine d'Augustin, la grâce n'enfreint pas la liberté humaine mais délivre la nature humaine du fardeau du péché qui la pervertit.<sup>26</sup>

Dans tous ces textes, Bayle pointe les contradictions internes qui surgissent dans la définition d'un Être Créateur infiniment parfait. Ce ne sont pas des difficultés qui, *pace* Hazard, seraient importées de l'empirisme anglais, mais des problèmes qui naissent au cœur de la philosophie française 'classique' de Descartes et de Malebranche.

Mais c'est surtout à l'article 'Pyrrhon' que la position de Bayle est mise en évidence. Rappelons d'abord la formule du *Commentaire philosophique* cité plus haut:

Je sais bien qu'il y a des axiomes contre lesquels les paroles les plus expresses et les plus évidentes de l'Écriture ne gagneraient rien, comme *que le tout est plus grand que*

<sup>26</sup> *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, II<sup>e</sup> partie, chap. IV: "Troisième faute de Mr Jaquelot: il soutient que Mr Bayle ôte à l'homme toute sorte de liberté", et chap. XV: "Examen de la réponse de Mr Jaquelot à la question, pourquoi Dieu a permis le péché".

*sa partie; que si de deux choses égales on ôte choses égales, les résidus en seront égaux; qu'il est impossible que deux contradictoires soient véritables, ou que l'essence d'un sujet subsiste réellement après la destruction du sujet.* Quand on montrerait cent fois dans l'Écriture le contraire de ces propositions; quand on ferait mille et mille miracles, plus que Moïse et les apôtres, pour établir la doctrine opposée à ces maximes universelles du sens commun, l'homme fait comme il est n'en croirait rien; et il se persuaderait plutôt, ou que l'Écriture ne parlerait que par métaphores ou par contre-vérités, ou que ces miracles viendraient du démon, que de croire que la lumière naturelle fût fautive dans ces maximes (*Commentaire philosophique*, éd. J.-M. Gros, p. 86-87).

Or, dans l'article 'Pyrrhon', Bayle démontre les contradictions entre les principes élémentaires de la logique, de l'ontologie et de la morale, d'une part, et, d'autre part, les articles de la doctrine chrétienne. En effet, comme il l'explique complaisamment par la bouche d'un abbé désigné comme un 'bon philosophe' ('Pyrrhon', rem. B), les mystères chrétiens de la trinité, de l'incarnation, de la transsubstantiation détruisent le principe élémentaire de la logique (le principe du tiers exclu) et nos notions élémentaires d'unité, d'identité, de personne, de substance. Jusque-là, pourrait-on penser, rien de nouveau, car Bayle a toujours maintenu que ces 'vérités spéculatives' font l'objet d'une foi fondée sur l'éducation, sur l'habitude, sur le goût et sur le zèle. Mais il s'était contenté, dans le *Commentaire philosophique*, d'évoquer le principe de la charité chrétienne, la morale évangélique, compatible avec la morale rationnelle ou naturelle: il insiste maintenant sur les difficultés de la doctrine. Surtout, sur le plan crucial de la morale, il maintient que l'existence du Mal, le mystère du Péché originel et du salut du petit nombre des élus détruisent nos notions élémentaires de justice, de bonté et d'honnêteté. La doctrine chrétienne nous réduit donc au pyrrhonisme et le pyrrhonisme nous réduit non seulement à douter qu'il existe un corps et un esprit mais aussi à admettre que nous n'avons que des idées relatives du juste et de l'honnête. Il constate une faille entre la lumière naturelle et la morale chrétienne – ce qui implique également une faille interne à la doctrine chrétienne, puisque, en mettant en cause nos idées fondamentales de la morale, ces mystères contredisent notre lecture de la morale évangélique. Autrement dit, cette philosophie nous réduit au non-sens: tout discours rationnel devient impossible, et c'est en ce sens, affirme Bayle, qu'elle nous prépare à la foi:

C'est un grand pas vers la religion chrétienne que nous attendions de Dieu la connaissance de ce que nous devons croire, et de ce que nous devons faire: elle veut que nous captivions notre entendement à l'obéissance de la foi ('Pyrrhon', rem. C).

Cependant, la foi est ainsi réduite par le pyrrhonien à quelques formules incompréhensibles, qu'on peut répéter mais qu'on ne saurait rattacher à aucune idée précise – ni de personne, ni de substance. En d'autres termes, notre abbé 'bon philosophe' a démontré à son collègue "qui ne sait que sa routine" que sa foi est une formule creuse à laquelle il peut prétendre croire mais qu'il est incapable d'expliquer et même de comprendre. Le pyrrhonisme a servi à révéler la véritable nature de la foi – non seulement sur le plan des mystères mais également sur le plan de la morale: elle est parfaitement irrationnelle. Sur tous les plans, elle est incompatible avec la raison.

Même leçon dans l'article 'Socin', rem. H, où Bayle met en évidence l'opposition irréductible entre les mystères de la doctrine chrétienne et la raison humaine, en se demandant pourquoi les sociniens ont voulu se débarrasser des mystères. C'est sans doute, pense-t-on en général, qu'ils voulaient attirer beaucoup de monde à leur secte en débarrassant la foi de ces gênes que constituent des mystères incompréhensibles:

On suppose que, sans douter des mystères, [les sociniens] feignirent de les combattre, afin d'attirer beaucoup de monde. C'est un pesant joug pour la raison que de captiver son entendement à la foi des trois personnes de la nature divine et à celle d'un Dieu homme: on soulage donc infiniment les chrétiens lors qu'on les délivre de ce joug; et par conséquent il est croyable qu'on se fera suivre par une foule de peuple si on leur ôte ce grand fardeau. Voilà pourquoi ces transfuges d'Italie transplantés dans la Pologne nièrent la Trinité, l'union hypostatique, le péché originel, la prédestination absolue, etc. ('Socin, Fauste', rem. H.).

Mais Bayle rejette cette supposition: les mystères ne rendent pas la religion plus difficile à croire pour le peuple; au contraire...

Mais on peut répondre qu'ils eussent été bien sots, et bien indignes de l'éducation italienne, s'ils eussent pris cette voie de fourberie. Les mystères spéculatifs de la religion n'incommodent guère les peuples: ils fatiguent à la vérité un professeur en théologie, qui les médite avec attention pour tâcher de les expliquer et de satisfaire aux objections des hérétiques. Quelques autres personnes d'étude, qui les examinent avec une grande curiosité, peuvent aussi être fatigués de la résistance de leur raison; mais tout le reste des hommes sont là-dessus dans une parfaite tranquillité: *ils croient, ou ils croient croire*, tout ce qu'on en dit, et ils se reposent doucement dans cette persuasion. [...] Ils s'accommodent beaucoup mieux d'une doctrine mystérieuse, incompréhensible, élevée au dessus de la raison: on admire beaucoup plus ce que l'on ne comprend point; on s'en fait une idée plus sublime, et même plus consolante. Toutes les fins de la religion se trouvent mieux dans les objets qu'on ne comprend point: ils inspirent plus d'admiration, plus de respect, plus de crainte, plus de confiance. [...] En un mot, il faut convenir que dans certaines matières l'incompréhensibilité est un agrément (*ibid.*; je souligne).



Le mystère est ici désigné comme le trait caractéristique de la religion populaire. “Ils croient, ou ils *croient croire*”: la formule laconique met en doute implicitement notre capacité de croire ce que nous ne comprenons pas. Car ici la foi populaire, la foi aveugle, la foi qui inspire admiration, respect, crainte et confiance, se réduit à une foi ‘populaire et superstitieuse’ selon les termes mêmes de Bayle (art. ‘Charron’): on répète des formules incompréhensibles sans leur donner de sens précis, et on se persuade ainsi qu’on ‘croit’, sans que ce terme ait lui-même un sens précis.

Revenons à l’article ‘Pyrrhon’, où, dans la remarque suivante (rem. C), Bayle se demande si le pyrrhonisme peut constituer un fondement solide pour la foi, comme semble le suggérer La Mothe Le Vayer. Bayle a ses réticences:

Quand on est capable de bien comprendre tous les moyens de l’époque [*epoché*] qui ont été exposés par Sextus Empiricus, on sent que cette logique est le plus grand effort de subtilité que l’esprit humain ait pu faire; mais on voit en même temps que cette subtilité ne peut donner aucune satisfaction: elle se confond elle-même; car si elle était solide, elle prouverait qu’il est certain qu’il faut douter. Il y aurait donc quelque certitude, on aurait donc quelque règle sûre de la vérité. Or cela ruine le système; mais ne craignez pas qu’on en vienne là, les raisons de douter sont elles-mêmes douteuses; il faut donc douter s’il faut douter. Quel chaos, et quelle gêne pour l’esprit!

Si le pyrrhonisme nous pousse vers la soumission de la raison à l’autorité religieuse – comme l’a voulu Calvin, cité par Bayle à cet endroit – ce n’est pas par des raisons mais par une espèce de désespoir philosophique. Bayle lui oppose des dénonciations violentes du pyrrhonisme de la part de Jean de La Placette et de Vossius et conclut avec La Mothe Le Vayer, qui avait argué pour le salut des païens mais qui, en fin de compte, en avait exclu les pyrrhoniens:

Je tiens pour désespéré le salut de Pyrrhon et de tous ses disciples qui ont eu les mêmes sentiments que lui touchant la Divinité. Ce n’est pas qu’ils fissent profession d’athéisme [...]. Mais outre qu’ils ne se sont jamais déterminés à reconnaître une cause première, qui leur fit mépriser l’idolâtrie de leur temps, il est certain qu’ils n’ont rien cru de la nature divine qu’avec suspension d’esprit, ni rien confessé de tout ce que nous venons de dire qu’en doutant, et pour s’accommoder seulement aux lois et aux coutumes de leur siècle, et du pays où ils vivaient. Par conséquent, puisqu’ils n’ont pas eu la moindre lumière de cette foi implicite, sur laquelle nous avons fondé l’espérance du salut de quelques païens, qui l’ont possédée conjointement avec une grâce extraordinaire du Ciel, je ne vois nulle apparence de croire qu’aucun sceptique ou pyrrhonien de cette trempe ait pu éviter le chemin de l’enfer (art. ‘Pyrrhon’, rem. C).

Ainsi, le principe même d'une théologie rationaliste est rejeté, mais le pyrrhonisme du zèle ne peut pas constituer une planche de salut (pour ainsi dire). La foi est irrationnelle et cette irrationalité la condamne à l'incohérence: c'est là la 'folie de la croix'. Bayle désigne très consciemment – et ironiquement – la volte-face par rapport au *Commentaire philosophique*:

Les Catholiques Romains et les Protestants s'accordent à dire, qu'il faut récuser la Raison quand il s'agit du jugement d'une controverse sur les mystères. Cela revient à ceci, *qu'il ne faut jamais accorder cette condition, que si le sens littéral d'un passage de l'Écriture renferme des dogmes inconcevables, & combattus par les maximes les plus évidentes des logiciens, et des métaphysiciens, il sera déclaré faux, et que la raison, la philosophie, la lumière naturelle, seront la règle que l'on suivra pour choisir une certaine interprétation de l'Écriture préférablement à toute autre. Non seulement ils disent qu'il faut rejeter tous ceux qui stipulent une telle chose comme une condition préliminaire de la dispute, mais ils soutiennent aussi que ce sont des gens qui s'engagent dans un chemin qui ne peut conduire qu'au pyrrhonisme, ou qu'au déisme, ou qu'à l'athéisme*: de sorte que la barrière la plus nécessaire à conserver la religion de Jésus Christ est l'obligation de se soumettre à l'autorité de Dieu, et à croire humblement les mystères qu'il lui a plu de nous révéler, quelque inconcevables qu'ils soient, et quelque impossibles qu'ils paroissent à notre raison (*Écl. sur les pyrrhoniens*, p. 632; je souligne).

Ce passage nous paraît crucial, car qui a stipulé une telle 'condition' (si le sens littéral d'un passage de l'Écriture renferme des dogmes inconcevables, et combattus par les maximes les plus évidentes des logiciens, et des métaphysiciens, il sera déclaré faux), sinon Bayle lui-même dans le *Commentaire philosophique*, en dénonçant l'interprétation augustinienne – littérale – de la parabole 'Contrains-les d'entrer' comme étant en contradiction avec les maximes de la morale rationnelle et naturelle – aussi bien qu'avec celles de l'Évangile?<sup>27</sup> Et qui s'engage ainsi sur le chemin du pyrrhonisme, du déisme ou de l'athéisme, sinon Bayle lui-même, au dire de Jurieu? En ce sens, l'ironie de ce passage sert d'indice ou de pacte de lecture de l'*Eclaircissement*.

Et il conclut:

<sup>27</sup> La contradiction est évidente par rapport au titre du premier chapitre du *Commentaire philosophique*: "Que la lumière naturelle, ou les principes généraux de nos connaissances, sont la règle matrice et originale de toute interprétation de l'Écriture, en matière de mœurs principalement". Les formules de Bayle dans le *Commentaire philosophique* sonnaient précisément comme une prise de position provocatrice dans la bataille entre 'rationalistes' et 'orthodoxes' qu'analyse S. O' Cathesaigh, "Bayle's *Commentaire philosophique*, 1686", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260, 1989, p. 159-182.

Il faut nécessairement opter entre la Philosophie et l'Évangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la Philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la Religion, prenez le Christianisme, et quittez la Philosophie; car de posséder ensemble l'évidence et l'incompréhensibilité, c'est ce qui ne se peut [...] Il faut opter nécessairement ... (*Éclaircissement sur les pyrrhoniens, Dictionnaire* (1702), éd. 1740, p. 644).

Or, si on revient un moment au rationalisme moral du *Commentaire philosophique*, on pourrait penser que Bayle s'en tient à une 'religion sans théologie', une *modica theologia*, éliminant les articles subtils de la foi pour s'en tenir à la morale.<sup>28</sup> Mais Bayle s'est acharné à mettre en évidence les contradictions internes du Créateur infiniment parfait, contradictions qui nous empêchent de croire *philosophiquement* à son existence, et il refuse la distinction entre *au-dessus* de la raison et *contre* la raison.<sup>29</sup> Comment distinguer, dans ces conditions, entre religion et superstition? Comment formuler les frontières, si ce n'est par la définition des dogmes, par la formule d'un Symbole? Sur ce point, Bayle annonce la difficulté:

<sup>28</sup> Voir Paganini, *Analisi della fede*, et son article "Fidéisme' ou 'modica theologia'? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne", dans H. Bots (dir.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, 1647-1706*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 389-409; sa position est mise en doute par M.-C. Pitassi, "Figures de l'érasmisme dans le protestantisme du XVII<sup>e</sup> siècle: le cas de Pierre Bayle", *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 50, 2014, p. 95-120.

<sup>29</sup> "Je vous dirai en passant qu'il me semble qu'il s'est glissé une équivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont au-dessus de la raison, & les choses qui sont contre la raison. Les mystères de l'Évangile sont au-dessus de la raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot *raison* dans la première partie de cet axiome, que dans la seconde, et qu'on entend dans la première raison de l'homme, et dans la seconde raison en général. Car supposez que l'on entende toujours la raison en général, ou la raison suprême, la raison universelle qui est en Dieu, il est également vrai et que les mystères évangéliques ne sont point au-dessus de la raison, et qu'ils ne sont pas contre la raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'axiome la raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction; car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la conformité de nos mystères aux maximes de la philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre raison. Or ce qui nous paraît n'être pas conforme à notre raison, nous paraît contraire à notre raison, tout de même que ce qui ne nous paraît pas conforme à la vérité, nous paraît contraire à la vérité; et ainsi, pourquoi ne diroit-on pas également et que les mystères sont contre notre faible Raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible Raison?" (*RQP*, II §159).

Antony McKenna

Il ne suffit point de connaître qu'il y a un Dieu; il faut de plus déterminer le sens de ce mot, et y attacher une idée: il faut, dis-je, rechercher quelle est la nature de Dieu, et c'est là où commence la difficulté. C'est un sujet que les plus grands philosophes ont trouvé obscur, et sur lequel ils ont été partagés en plusieurs sortes de sentiments contraires (*CPD*, ch. 20).

Il ramène ces difficultés à une cause fondamentale:

Il ne peut point être facile à l'homme de connaître clairement ce qui convient, ou ne convient pas à une nature infinie (*ibid.*).

Ainsi, pourvu qu'on se contente de la formule générale, *Dieu existe*, tous les hommes peuvent se mettre d'accord, en le concevant comme un principe physique ou comme un Père Noël; mais dès qu'on précisera *Dieu a fait le monde*, tels philosophes s'écarteront de l'opinion commune; si on ajoute encore *Dieu gouverne le monde et dispense les événements*, d'autres sectes philosophiques se constitueront:

Abrégeons, et contentons-nous de dire qu'à mesure que vous allongerez votre formulaire, vous verrez multiplier les opinions, et sortir du centre de l'unité un plus grand nombre de gens, les uns d'un côté, les autres d'un autre (*ibid.*, ch. 21).

Bayle nous conduit ainsi à conclure que les hommes sont incapables d'exprimer leur foi par des formules qui ne suscitent pas de nouvelles questions et de nouveaux doutes, de nouvelles définitions et de nouvelles frontières, de nouvelles précisions et de nouvelles hérésies. Et ces difficultés, incontournables, sont insolubles.<sup>30</sup> Dès lors, on peut appliquer à la religion chrétienne la logique de l'argument de Bayle sur l'irrationalité de la superstition astrologique. En ce sens, Bayle conduit la foi au non-sens sans concéder un pas vers le pyrrhonisme: la morale se suffit à elle-même.

### *Conclusion*

Nous avons vu d'abord que Bayle ne propose pas dans le *Dictionnaire* une histoire systématique de la philosophie: il suppose cette histoire connue et il la met au service de l'analyse philosophique de questions pointues dans leur rapport délicat à la foi chrétienne. Il maintient les principes de la

<sup>30</sup> Conclusion confirmée par les travaux de M.-C. Pitassi sur l'impossible *examen*: voir son article "Fondements de la croyance et statut de l'écriture: Bayle et la question de l'examen", in H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160.

logique et le rationalisme moral contre le pyrrhonisme et contre le zèle de la foi irrationnelle. On peut s'étonner que le pyrrhonisme de Bayle soit devenu un lieu commun de la tradition critique. Il est capital de distinguer entre une analyse pyrrhonienne qui vise à montrer que les raisons sont aussi fortes d'un côté et de l'autre et qui conclut à la suspension du jugement, d'une part, et, d'autre part, une analyse qui pointe les faiblesses des arguments que les uns et les autres acceptent comme évidents et décisifs sur des questions complexes. Pointer les faiblesses des arguments dans un débat est un exercice philosophique parfaitement légitime – normal et banal pour un philosophe professionnel – qui n'est pas en soi entaché de pyrrhonisme, de la conviction que les arguments se valent d'un côté et de l'autre et qu'il nous incombe de suspendre le jugement. On pourrait comparer la position philosophique de Bayle à sa position sur le plan de l'historiographie: lorsque les témoignages historiques abondent, il n'entretient aucun doute ni sur la véracité des récits ni sur la certitude des faits. Lorsque les documents manquent, il constate que l'enquête ne peut aboutir. Il ne s'agit pas de pyrrhonisme historique, mais d'un constat de bon sens. Or, sur le plan philosophique, son point fort est de tirer les conséquences logiques des systèmes et de traduire le langage technique des philosophes en images parlantes pour l'honnête homme. Il constate que les conséquences des systèmes philosophiques sur des questions cruciales sont absurdes *ou bien* qu'elles sont incompatibles avec l'expérience de tous les jours *ou bien encore* qu'elles sont incompatibles avec la doctrine chrétienne.<sup>31</sup> Que faire? Il le constate, tout en se tenant ferme sur l'évidence des principes de la morale rationnelle et en suggérant un système philosophique qui serait débarrassé des difficultés suscitées par la doctrine chrétienne. Ce n'est donc pas une démarche pyrrhonienne, mais celle d'un détective hors pair qui excelle dans la dissection des nuances des doctrines. Certes, il montre souvent que les réponses sont insuffisantes. Mais cette conclusion est un effet du débat et de la complexité des questions; ce n'est pas une volonté préinscrite dans la démarche de Bayle. La philosophie pyrrhonienne reste pour lui une *folie* – à la mesure de la folie de la Croix et du zèle des fanatiques. Son obsession est parfaitement définie par Jacques Basnage:

<sup>31</sup> Voir la formule célèbre de Shaftesbury, qui n'est pas suspect de pyrrhonisme: "The most ingenious way of becoming *foolish*, is *by a System*": *Soliloquy* [1710], Standard Edition, éd. W. Benda et G. Hemmerich, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, série I, tome I, p. 210; traduction par Diderot, Genève, 1769, tome II, p. 274: "La méthode la plus ingénieuse pour devenir fou est de l'être par système".

Antony McKenna

Comme il s'était accoutumé à combattre les erreurs du vulgaire, il avait porté plus loin ce même esprit et un des plaisirs les plus doux qu'il goûtait était de faire sentir à une infinité de gens que les opinions qu'ils regardaient comme évidentes ne laissaient pas d'être environnées de difficultés insurmontables (Jacques Basnage au duc de Noailles, le 3 janvier 1707: Lettre 1743 de notre édition).

#### OUVRAGES DE PIERRE BAYLE ET ABBREVIATIONS

- Bayle, Pierre, *Correspondance de Pierre Bayle*, dir. E. Labrousse et A. McKenna, avec la collaboration de W. van Bunge, E. James, B. Roche, F. Vial-Bonacci, E.-O. Lochard *et al.*, Oxford, Fondation Voltaire, 1999-2017, 15 vol.
- OD: *Ceuvres diverses*, La Haye, P. Husson *et al.*, 1727-1731, 4 vol., et éd. É. Labrousse, Hildesheim, G. Olms, 1964-1990
- NRL: *Nouvelles de la République des Lettres*, Amsterdam, H. Desbordes, 1684-1687
- CPD: *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne*, Rotterdam, R. Leers, 1705, 2 vol.
- RQP: *Réponse aux questions d'un provincial*, Rotterdam, R. Leers, 1704-1707, 5 vol.

#### REFERENCES:

- Argaud, Élodie, *Une affinité paradoxale. Epicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle*, thèse, Saint-Étienne 2015; à paraître, Paris, Honoré Champion, 2018.
- Barriet-Kriegel, Blandine, *L'Histoire à l'âge classique*: I. *Jean Mabillon* (1988); II. *La Défaite de l'érudition* (1988); III. *Les Académies de l'histoire* (1989); IV. *La République incertaine* (1989), Paris, PUF, 1988-1989.
- Brown, Stuart, "Toland's Clandestine Pantheism", in *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, dir. G. Paganini, M. Benítez et J. Dybikowski, Paris, Honoré Champion, 2002, p. 345-370.
- Brykman, Geneviève, "La 'réfutation' de Spinoza dans le Dictionnaire de Bayle", in O. Bloch (dir.), *Spinoza au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Klincksieck, 1990, p. 17-28.
- Cantelli, Gianfranco, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Dagron, Tristan, *Toland et Leibniz. L'invention du néo-spinozisme*, Paris, Vrin, 2009.
- Grell, Chantal, *L'Histoire entre érudition et philosophie. Etude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993.
- Gros, Jean-Michel, *Pierre Bayle. Pour une histoire critique de la philosophie*, Paris, Honoré Champion, 2001.
- Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, OUP, 2001; trad. fr.: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650-1750)*, Paris, Ed. Amsterdam, 2005.
- Labrousse, Elisabeth, *Pierre Bayle*, tome I: *Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus*, tome II: *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, M. Nijhoff, 1964.
- Le Ru, Véronique, *La Crise de la substance et de la causalité. Des petits écarts cartésiens au grand écart occasionneliste*, Paris, CNRS, 2003.
- Matysyn, Anton, "Historical Pyrrhonism and Historical Certainty in the early Enlightenment", in S. Charles et G. Paganini, *Pour et contre le scepticisme. Théories et Pratiques de l'Antiquité aux Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 243-259.

- McKenna, Antony, Mothu, Alain, “D’Épicure à Jamet en passant par Bayle: La Lettre métaphysique sur la création”, in E. Tortarolo et G. Paganini (dir.), *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Stuttgart, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p. 247-275.
- McKenna, Antony (éd.), “Réflexions sur l’argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d’une autre vie à venir”, *Fontenelle*, 12, 2015, p. 151-184.
- Mori, Gianluca, *Bayle philosophe*, Paris, Honoré Champion, 1999.
- Mori, Gianluca, “Scepticisme ancien et moderne chez Bayle”, *Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle*, 7, 2003, p. 271-290.
- O’Cathesaigh, Sean, “Bayle’s *Commentaire philosophique, 1686*”, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 260, 1989, p. 159-182.
- Paganini, Gianni, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- Paganini, Gianni, “‘Fidéisme’ ou ‘modica theologia’? Pierre Bayle et les avatars de la tradition érasmienne”, in H. Bots (dir.), *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières: le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle, 1647-1706*, Amsterdam et Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 389-409.
- Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, éd. J. Mesnard, Paris, Desclée de Brouwer, 1964-1992, 4 vol. parus.
- Pécharman, Martine, “Le Système de philosophie de Bayle: quelle place pour Descartes?”, in C. Bahier-Porte, P.-F. Moreau, D. Regnig (dir.), *Liberté de conscience et arts de penser (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2017.
- Pitassi, Maria Cristina, “Fondements de la croyance et statut de l’Écriture: Bayle et la question de l’examen”, in H. Bost et A. McKenna (dir.), *Les Eclaircissements de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 143-160.
- Pitassi, Maria Cristina, “Figures de l’érasmisme dans le protestantisme du XVII<sup>e</sup> siècle: le cas de Pierre Bayle”, *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 50, 2014, p. 95-120.
- Remiatte, Rachel, “La structure argumentative du discours baylien dans ‘Rorarius’: dialogue avec Leibniz?”, in I. Delpla et Ph. de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 231-243.
- Roussin, Philippe, “Critique et diffamation chez Pierre Bayle”, in J. Cheyronnaud, E. Claverie et P. Roussin (dir.), *Critique et affaires de blasphème à l’époque des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. 15-71.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, *Soliloquy* [1710], Standard Edition, éd. W. Benda et G. Hemmerich, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, série I, tome I.
- Toland, John, *Lettres à Serena*, éd. T. Dagron, Paris, Honoré Champion, 2004.
- Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

ANTONY MCKENNA  
Université de Lyon (Saint-Étienne)  
CNRS: IHRIM, UMR 5317  
[mckenna@univ-st-etienne.fr](mailto:mckenna@univ-st-etienne.fr)