

PHILOSOPHES SANS DIEU

Textes athées clandestins du XVIII^e siècle

réunis par

Gianluca MORI et Alain MOTHU



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2005

www.honorechampion.com

I

LE PHILOSOPHE (1716-1720)

par César Chesneau Du Marsais (1676-1756)

Présentation

Souvent considéré, de nos jours, comme une sorte de « manifeste » des Lumières¹, *Le Philosophe* se présente au contraire, dès les premières lignes, comme une critique *ante factum* du mouvement philosophique à venir. Ce que souhaite Du Marsais, c'est marquer la nécessité d'une réforme morale, autant qu'intellectuelle, des esprits, l'incroyance restant lettre morte si elle ne s'associe pas à ce qu'il appelle « les qualités sociables » – vertus de l'« honnête homme » qui fait de la probité et de l'humanité ses valeurs principales, mais n'exclut de son horizon pratique aucun penchant pour le luxe et les « délicatesses sensibles » (p. 38). Sur ce dernier point, le texte est le reflet fidèle de son époque, qui est celle de la Régence. Il est imbu d'un optimisme aristocratique qui n'allait d'ailleurs pas tarder à être cruellement démenti par les faits, du moins pour ce qui concerne son auteur : ruiné par la banqueroute de Law (1720), Du Marsais déchoira bientôt de son rôle de philosophe auprès des Grands, pour entamer une médiocre existence de précepteur, perturbée par mille difficultés².

¹ Pour un exemple récent, voir le *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la dir. de M. Delon, Paris, P.U.F., 1997, art. « Philosophe » (par J. Schlobach).

² Voir à cet égard l'*Éloge de Du Marsais* par d'Alembert, paru au t. VII (1757) de l'*Encyclopédie*, dont Du Marsais avait été l'un des collaborateurs les plus actifs (ses 149 articles sont réunis dans *VP*, 119-634). Pour d'autres détails biographiques sur Du Marsais, voir

La première édition du *Philosophe* date de 1743, lorsque le texte intégral de l'ouvrage fut inséré dans les *Nouvelles libertés de penser*³. Cet imprimé clandestin ne connut cependant qu'une circulation restreinte. Réédité dans l'*Encyclopédie* dans une version édulcorée (1765), *Le Philosophe* sera enfin abrégé et converti en texte déiste par Voltaire dans son édition de 1773 (parue dans *Les Lois de Minos*). Les critiques du XX^e siècle ont remis en lumière la version originale, sans pourtant y déceler une pensée athée : les mots « athée » et « athéisme » n'apparaissent même pas dans l'étude, très approfondie et toujours utile – sauf pour la question de l'attribution –, d'Herbert Dieckmann (1948)⁴. Cela tient, d'un côté, à une réticence historiographique assez fréquente de la recherche sur les textes clandestins lorsque ceux-ci abordent la question de l'existence de Dieu, et, de l'autre, à une certaine prudence, sur ce même point, des écrits clandestins eux-mêmes, et du *Philosophe* en particulier. Voilà sans doute pourquoi ce texte n'a pas trouvé une place de choix dans le livre le plus récent, et le mieux documenté, sur les origines de l'athéisme moderne⁵.

Pourtant, les expressions de Du Marsais sont formelles : la société civile, dit-il, est « l'unique Dieu » du philosophe (p. 35, cf. p. 33), celui-ci étant d'ailleurs convaincu que « nul être suprême n'exige de culte des hommes » (p. 27). Que faut-il de plus pour être appelé athée ? Un déiste, même radical, n'aurait jamais écrit ces mots : ils seront d'ailleurs évincés, sans aucune surprise, de l'édition de Voltaire, où l'on trouve en revanche une référence tout à fait apocryphe et mal placée à l'« être suprême, auteur de tout »⁶. Au moins, l'orientation

l'introduction de F. Douay-Soublin à son édition des *Tropes*, Paris, Flammarion, 1988, p. 27-51. Sur les ouvrages clandestins de Du Marsais : G. Mori, « Du Marsais philosophe clandestin : textes et attributions », dans A. McKenna et A. Mothu [éd.], *La Philosophie clandestine à l'âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-The Voltaire Foundation, 1997, p. 169-192. Pour ce qui concerne la datation du *Philosophe*, l'attribution à Du Marsais et les variantes des différentes versions, voir « C. Chesneau Du Marsais, *Le Philosophe* », éd. critique par G. Mori, *Studi settecenteschi*, vol. 23 (2003), p. 9-60.

³ Sur cette publication, et sur le rôle de Du Marsais dans sa préparation, voir G. Mori, « Du manuscrit à l'imprimé : les *Nouvelles libertés de penser* », *La Lettre Clandestine*, n° 2, déc. 1993, p. 15-18 (rééd. de 1999, p. 129-134).

⁴ H. Dieckmann, *Le Philosophe : Texts and Interpretation*, Saint Louis, 1948 (cette étude contient quatre versions du texte : celle des *Nouvelles libertés de penser* [1743], celle de l'*Encyclopédie* [1765] et deux versions revues par Voltaire).

⁵ W. Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1998 : *Le Philosophe* y est mentionné deux fois en passant, cf. p. 166 et 323, note 5 ; voir aussi p. 513, où sont donnés des renseignements sur l'histoire du texte et sur son attribution.

⁶ Voir l'éd. critique citée ci-dessus (note 4), Appendice, n° 2.

athée du *Philosophe* n'a-t-elle pas échappé au rédacteur du compte rendu des *Nouvelles libertés de penser* paru dans le *Journal de Trévoux* en 1743⁷.

L'athéisme du *Philosophe* consiste, en premier lieu, en une philosophie où Dieu est absent : l'auteur ne s'attarde même pas sur la critique des dogmes théologiques, qu'il liquide en une seule ligne : « que de guerres, que de troubles, pour des chimères ! » (p. 32). D'où la modernité étonnante – sous cet aspect – du texte, où l'on considère comme accompli un procès de sécularisation à peine entamé. À l'aube des Lumières, Du Marsais est déjà convaincu que la théologie n'est pas digne d'être critiquée, ni *a fortiori* étudiée : lorsqu'il esquisse, à la fin de sa *Préface d'une méthode raisonnée pour apprendre le latin* (1729), un court plan d'études pour la jeunesse, il fait état d'un grand nombre de connaissances et de compétences diverses – philosophiques, scientifiques, historiques, linguistiques, pratiques –, sans jamais mentionner la théologie (ni la religion chrétienne, du reste)⁸.

Le choix de ne pas aborder les grandes questions théologiques répond également à une prise de position épistémologique, qui borne le savoir humain aux seules connaissances sensibles dûment élaborées par l'entendement. À cet égard, l'influence de Locke est évidente. Influence que l'on sait précoce chez Du Marsais, bien antérieure aux *Lettres philosophiques* de Voltaire, comme l'attestent déjà son premier ouvrage clandestin, l'*Examen de la religion* (rédigé vers 1705)⁹, puis ses écrits pédagogiques, à commencer par les *Réflexions* de 1722, dont la première partie s'achève sur une citation du *Traité de l'éducation des enfants*¹⁰. C'est pourtant un Locke dé-théologisé qui l'inspire, un Locke rendu cohérent par le refus de tout principe providentiel non attesté par l'expérience. Dans cette vue, l'athéisme du *Philosophe* peut être compris comme le corollaire banal de l'acceptation de l'empirisme : seules les idées se rapportant à un « motif extérieur » (p. 30), c'est-à-dire dépendant d'un objet réel attesté par les sens, peuvent être incluses dans notre bagage de connaissances, les autres étant de pures fictions, par lesquelles les hommes s'illusionnent en conférant une existence effective aux produits de leur imagination.

⁷ *Journal de Trévoux*, août 1743, p. 2267-2294 (cf. en particulier p. 2272, sur l'« athéisme déclaré » du cinquième écrit des *Nouvelles libertés de penser*, c'est-à-dire du *Philosophe*).

⁸ Voir Du Marsais, *VP*, p. 47-49. Le christianisme pourrait tout au plus trouver une place, dans la liste de sujets proposée par Du Marsais, parmi les « différentes religions des peuples anciens et des peuples modernes » (*ibid.*).

⁹ Voir Du Marsais, *Examen*, chap. IX, l. 94-105 (et note 129, p. 327).

¹⁰ Cf. *DMI*, p. 27.

Nous retrouverons cet argument, bien plus développé, dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, mais aussi dans les écrits officiels de Du Marsais, où il s'en prend aux fables de l'antiquité païenne et aux fausses religions, tout en utilisant des arguments susceptibles de s'appliquer également au christianisme. En témoigne surtout sa *Logique*, ouvrage mi-officiel mais resté inédit, où il fait des concessions apparentes à l'orthodoxie tout en insistant sur les mêmes principes de méthode qu'il avait mis à l'œuvre dans le *Philosophe*¹¹. Entre les lignes de cet écrit, la croyance en un Dieu est indiquée comme le résultat d'un mauvais usage de la faculté de penser et, en particulier, du sophisme qui nous fait passer sans raison du naturel au surnaturel – passage d'autant plus aisé qu'il se situe dans un contexte d'ignorance et de faiblesse¹². À ce sophisme renvoient également les autres paralogismes typiques des croyances religieuses et de leurs traductions philosophiques : la pétition de principe qui nous porte à postuler l'existence de Dieu pour prouver celle des corps¹³ ; la fausse supposition qui nous fait admettre la vérité des miracles¹⁴ ; le sophisme *non causa pro causa*, qui nous fait attribuer à des puissances inconnues des phénomènes purement naturels comme les comètes¹⁵ ; le dénombrement imparfait qui nous empêche de croire à la possibilité d'une matière douée de la faculté de penser...¹⁶

D'un point de vue éthique, le modèle d'athée auquel songe Du Marsais nous ramène au mythe de l'« athée vertueux », né aux temps modernes avec Bacon, relayé par La Mothe le Vayer, puis élevé au rang d'icône de la libre pensée par Pierre Bayle. À cet égard, se trouvent réunis dans *Le Philosophe* un rationalisme moral et un refus du stoïcisme, dans la mesure où les passions sont considérées comme nécessaires à l'homme, pourvu que soient neutralisées leurs dérives surnaturalistes (p. 37-38). L'athée s'oppose donc au libertin, dans la mesure où il règle ses passions, sans pourtant les tyranniser, faisant de la raison son principe ultime de conduite. Ainsi, le rigorisme de Du Marsais n'est pas sans ressembler à celui de Bayle : l'absence de récompenses ou de châtements dans l'au-delà n'est pas perçue comme

une limitation de la morale athée mais, au contraire, comme le signe de sa pureté (p. 36). La vertu devient une qualité du tempérament, celui du sage ne pouvant en aucune façon l'incliner au vice, alors que l'homme commun, étant l'esclave de ses passions, est par là-même la victime désignée de la superstition religieuse.

On comprend donc bien la présence, au cœur du *Philosophe*, de quelques modèles théoriques d'Ancien Régime, ce qui dit toute la difficulté des lectures faisant du texte de Du Marsais l'annonciateur du verbe des Lumières. Car, même s'il ne théorise pas une utilisation politique de l'imposture religieuse, comme ce sera le cas de Fréret dans sa *Lettre de Thrasybule à Leucippe*¹⁷, Du Marsais n'éprouve à l'égard du peuple qu'un sentiment d'indifférence ou de distant mépris. Cette posture élitiste, que n'effleure même pas l'idée d'une éducation des illettrés, se fonde précisément sur l'opposition, typique du libertinage érudit du XVII^e siècle, entre le *philosophe / honnête homme* et le *peuple*. De ce point de vue, les écrits plus tardifs de Du Marsais – et surtout, signe des temps, ses articles pour l'*Encyclopédie* – montreront une ouverture majeure sur la question de l'éducation universelle de tous les hommes¹⁸. Dans le *Philosophe*, en revanche, la seule pédagogie dont il est question demeure une pédagogie de soi-même, la quête personnelle de cette mystérieuse « science des égards » sur laquelle le texte se clôt, et qui devient une sorte de *medicina mentis* du sage, destinée à tempérer, par un humanisme de souche classique (*homo sum...*), les rudesses de l'athéisme moderne.

Nous reproduisons le texte de l'édition critique, fondée sur l'ensemble de la tradition manuscrite et imprimée, publiée par G. Mori : « César Chesneau Du Marsais, *Le Philosophe* », dans *Studi settecenteschi*, t. 23, 2003, p. 9-60. On se reportera à cette édition pour les variantes textuelles ainsi que pour des renseignements sur les autres versions du texte, dont celle publiée par Voltaire en 1773.

¹¹ Voir Du Marsais, *Logique, ou Réflexions sur les principales opérations de l'esprit* (1745-1750 ?), dans *DM V*, p. 303-386. L'important art. XIII de cet ouvrage, « Des sophismes », a été reproduit dans la revue *Corpus*, n° 10, 1989, p. 41-63.

¹² Voir Du Marsais, *DM V*, p. 359 sq.

¹³ *Ibid.*, p. 345 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 346 sq.

¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶ *Ibid.*, p. 348 sq. (cf. ci-dessous, note 8 au texte du *Philosophe*).

¹⁷ Cf. ci-dessous, p. 183 et note 321.

¹⁸ Voir par ex. Du Marsais, *VP*, p. 545 sq. (*Encycl.*, art. « Éducation »), où l'on notera toutefois la persistance d'un indéniable conservatisme social : « Tous les enfants qui viennent au monde doivent être soumis aux soins de l'éducation, parce qu'il n'y en a point qui naisse tout instruit et tout formé [...]. Il est évident qu'il n'y a aucun ordre de citoyens dans un état, pour lesquels il n'y eût une sorte d'éducation qui leur serait propre ; éducation pour les enfants des souverains, éducation pour les enfants des grands, pour ceux des magistrats, etc. ; éducation pour les enfants de la campagne... ».

CÉSAR CHESENAU DU MARSAIS

Le Philosophe

Il n'y a rien qui coûte moins à acquérir aujourd'hui que le nom de philosophe : une vie obscure et retirée, quelques dehors de sagesse avec un peu de lecture suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter.

D'autres, qui ont eu la force de se défaire des préjugés de l'éducation en matière de religion, se regardent comme les seuls véritables philosophes. Quelques lumières naturelles de raison et quelques observations sur l'esprit et le cœur humain leur ont fait voir que nul être suprême n'exige de culte des hommes¹, que la multiplicité des religions, leur contrariété, et les différents changements qui arrivent en chacune sont une preuve sensible qu'il n'y en a jamais eu de révélée, et que la religion n'est qu'une passion humaine comme l'amour, fille de l'admiration, de la crainte et de l'espérance² ; mais ils en sont demeurés à cette seule spéculation, et c'en est assez aujourd'hui pour être reconnu philosophe par un grand nombre de personnes.

Mais on doit avoir une idée plus vaste et plus juste du philosophe, et voici le caractère que nous lui donnons.

¹ Texte à comparer avec la formule, bien plus proche du déisme, que Du Marsais avait utilisée, vers 1705, dans l'*Examen de la religion* : « Je veux [...] détruire un culte que Dieu n'a pas révélé aux hommes, et qu'il n'exige point d'eux » (*Examen*, chap. IX, l. 147-8).

² Voir Hobbes, *Leviathan*, I, chap. 6, où la religion est classée parmi les passions de l'âme et rapportée à la peur des hommes vis-à-vis d'une puissance inconnue (« Feare of power invisible, feigned by the mind, or imagined from tales publicly allowed »). Voir aussi N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ci-dessous, p. 64 : la dévotion religieuse est « une véritable passion ». Pour le couple crainte / espérance (associé à l'« admiration » pour les phénomènes prodigieux), voir par exemple les analyses de Bayle sur l'origine de la religion (*Pensées diverses sur la comète*, § 65 ; *Continuation des pensées diverses*, § 19). Voir aussi le *Traité des trois imposteurs* ou *L'Esprit de Spinoza*, éd. Charles-Daubert, p. 657 (éd. de 1719) : « cette semence des religions, savoir l'espérance et la crainte... », etc. — où l'on retrouve d'ailleurs un écho du chap. XI du *Léviathan*. Même position chez Toland, *LS*, III, § 4.

Le philosophe est une machine humaine comme un autre homme ; mais c'est une machine qui, par sa constitution mécanique, réfléchit sur ses mouvements. Les autres hommes sont déterminés à agir sans sentir ni connaître les causes qui les font mouvoir, sans même songer qu'il y en ait.

Le philosophe, au contraire, démêle ces causes autant qu'il est en lui, et souvent même les prévient et se livre à elles avec connaissance : c'est une horloge qui se monte, pour ainsi dire, quelquefois elle-même³. Ainsi, il évite les objets qui peuvent lui causer des sentiments qui ne conviennent ni au bien-être ni à l'être raisonnable, et cherche ceux qui peuvent exciter en lui des affections convenables à l'état où il se trouve.

La raison est à l'égard du philosophe ce que la grâce est à l'égard du chrétien dans le système de saint Augustin. La grâce détermine le chrétien à agir volontairement ; la raison détermine le philosophe sans lui ôter le goût du volontaire⁴.

Les autres hommes sont emportés par leurs passions sans que les actions qu'ils font soient précédées de la réflexion ; ce sont des hommes qui marchent dans les ténèbres ; au lieu que le philosophe dans ses passions même n'agit qu'après la réflexion : il marche la nuit, mais il est précédé d'un flambeau.

Le philosophe forme ses principes sur une infinité d'observations particulières ; le peuple adopte le principe sans penser aux observations qui l'ont produit : il croit que la maxime existe, pour ainsi dire, par elle-même. Mais le philosophe prend la maxime dès sa source ; il en examine l'origine, il en connaît la propre valeur, et n'en fait que l'usage qui lui convient.

De cette connaissance que les principes ne naissent que des observations particulières, le philosophe en conçoit de l'estime pour la science des faits ; il aime à s'instruire des détails et de tout ce qui ne se devine point. Ainsi, il regarde comme une maxime très opposée au progrès des lumières de l'esprit, que de se borner à la seule méditation, et de croire que l'homme ne tire la vérité que de son propre fonds.

³ Voir Du Marsais, *Examen*, chap. IX, l. 139 sq. : « L'horloge ne va que selon qu'elle est montée : dirons-nous que nous ne devons pas monter l'horloge ? Ainsi, quoique l'homme n'agisse que selon qu'il est déterminé, il faut pourtant monter l'homme ».

⁴ Voir Augustin, *De gratia et libero arbitrio*, XX, 41 : « gratia Dei [...], qua voluntas humana non tollitur, sed ex mala mutatur in bonam ». Pour ce parallèle entre la Grâce, dans l'interprétation augustinienne, et l'évidence rationnelle, voir Descartes, *AT* VII, p. 58 : « nec sane gratia divina, nec naturalis cognitio, unquam imminuunt libertatem, sed potius augent et corroborant » (IV^e Méditation).

Certains métaphysiciens disent : évitez les impressions des sens ! Laissez aux historiens la connaissance des faits, et celle des langues aux grammairiens !⁵ Nos philosophes, au contraire, persuadés que toutes nos connaissances nous viennent des sens, que nous ne nous sommes fait des règles que sur l'uniformité des impressions sensibles, que nous sommes au bout de nos lumières quand nos sens ne sont ni assez déliés, ni assez forts pour nous en fournir ; convaincus que la source de nos connaissances est entièrement hors de nous, ils nous exhortent à faire une ample provision d'idées, en nous livrant aux impressions extérieures des objets ; mais en nous y livrant en disciple qui consulte, et qui écoute, et non en maître qui décide et qui impose silence. Ils veulent que nous étudions l'impression précise que chaque objet fait en nous, et que nous évitions de la confondre avec celles qu'un autre objet a causées.

De là la certitude et les bornes des connaissances humaines. Certitude : quand on sent que l'on a reçu du dehors l'impression propre et précise que chaque jugement suppose ; car tout jugement suppose une impression extérieure qui lui est particulière. Bornes : quand on ne saurait recevoir des impressions ou par la nature de l'objet ou par la faiblesse de nos organes. Augmentez, s'il est possible, la puissance des organes, vous augmenterez les connaissances. Ce n'est que depuis la découverte du télescope et du microscope qu'on a fait tant de progrès dans l'astronomie et dans la physique.

C'est aussi pour augmenter le nombre de nos connaissances et de nos idées que nos philosophes étudient les hommes d'autrefois et les hommes d'aujourd'hui.

Répandez-vous comme des abeilles, nous disent-ils, dans le monde passé et dans le monde présent, vous reviendrez ensuite dans votre ruche composer votre miel.

Le philosophe s'applique à la connaissance de l'univers et de lui-même ; mais comme l'œil ne saurait se voir, le philosophe connaît qu'il ne saurait se connaître parfaitement, puisqu'il ne saurait recevoir des impressions extérieures du dedans de lui-même, et que nous ne

⁵ On peut percevoir ici un trait polémique dirigé contre Descartes (« abducere mentem a sensibus », cf. *AT* I, p. 351 et VII, p. 12), et plus encore contre Malebranche, qui méprisait l'étude de l'histoire et des langues. Voir par exemple *Recherche de la vérité*, liv. I, chap. III, § 2 ; liv. IV, chap. VI-VIII (= *OC* I, p. 62-63 ; II, p. 50-72). Voir aussi la note que Voltaire ajouta à ce passage dans son édition de 1773, dans le volume *Les Lois de Minos*, p. 267 : « C'est au Père Malebranche, et au petit nombre de sectateurs qu'il avait encore, que cela s'adresse ».

connaissions rien que par de semblables impressions⁶. Cette pensée n'a rien d'affligeant pour lui, parce qu'il se prend lui-même tel qu'il est, et non pas tel qu'il semble à l'imagination qu'il pourrait être. D'ailleurs, cette ignorance n'est pas en lui une raison de décider qu'il est composé de deux substances opposées ; ainsi, comme il ne se connaît pas parfaitement, il dit qu'il ne connaît pas comment il pense. Mais comme il sent qu'il pense si dépendamment de tout lui-même, il reconnaît que sa substance est capable de penser de la même manière qu'elle est capable d'entendre et de voir. La pensée est en l'homme un sens comme la vue et l'ouïe, dépendant également d'une constitution organique. L'air seul est capable de sons, le feu seul peut exciter la chaleur, les yeux seuls peuvent voir, les seules oreilles peuvent entendre, et la seule substance du cerveau est susceptible de pensées⁷.

Que si les hommes ont tant de peine à unir l'idée de la pensée avec l'idée de l'étendue, c'est qu'ils n'ont jamais vu d'étendue penser. Ils sont à cet égard ce qu'un aveugle-né est à l'égard des couleurs, un sourd de naissance à l'égard des sons ; ceux-ci ne sauraient unir ces idées avec l'étendue qu'ils tâtent, parce qu'ils n'ont jamais vu cette union⁸.

La vérité n'est pas pour le philosophe une maîtresse qui corrompt son imagination, et qu'il croie trouver partout. Il se contente de la pouvoir démêler où il peut l'apercevoir. Il ne la confond point avec la vraisemblance ; il prend pour vrai ce qui est vrai, pour faux ce qui est faux, pour douteux ce qui est douteux, et pour vraisemblable ce qui n'est que vraisemblable. Il fait plus, et c'est ici une grande perfection du philosophe : c'est que, lorsqu'il n'a point le motif propre pour juger, il sait demeurer indéterminé. Chaque jugement, comme on a déjà remarqué, suppose un motif extérieur qui doit l'exciter ; le philosophe

⁶ Comparaison classique, dont la source prochaine, vu le contexte empiriste du passage, pourrait être Locke, *Essay*, Introduction, § 1 : « The understanding, like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself ».

⁷ On trouve une position semblable dans un autre texte publié dans les *Nouvelles libertés de penser* de 1743 : [B. de Maillet], *Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme*, éd. critique par G. Mori, *La Lettre clandestine*, n° 4 (1995), 2^e éd. 1999, p. 482, l. 223-226 (puis dans A. Mothu et A. Sandrier [dir.], *Minora clandestina*, I, Paris, Champion, 2003, p. 187) : « Le propre du cerveau est [...] de penser, [...], comme le propre de l'œil est de voir, celui de l'oreille d'entendre ». Voir aussi Du Marsais, *DM V*, p. 310 (*Logique*).

⁸ Voir Du Marsais, *DM V*, p. 351 sq. (*Logique*) : « c'est comme si un aveugle disait que la matière ne saurait être lumineuse, parce qu'il ne lui connaît pas cette propriété », et *VP*, p. 100 : « Tous les nerfs partent du cerveau et se terminent aux différentes extrémités de notre corps, propres à recevoir et à porter au cerveau les impressions extérieures des objets [...]. Comment cela se fait-il ? [...] Nous sommes, à cet égard, ce qu'est l'aveugle-né par rapport aux couleurs, et le sourd de naissance par rapport aux sons ».

sent quel doit être le motif propre du jugement qu'il doit porter⁹. Si le motif manque, il ne juge point, il l'attend et se console quand il voit qu'il l'attendrait inutilement.

Le monde est plein de personnes d'esprit et de beaucoup d'esprit, qui jugent toujours. Toujours ils devinent, car c'est deviner que de juger sans sentir qu'on a le motif propre du jugement. Ils ignorent la portée de l'esprit humain ; ils croient qu'il peut tout connaître. Ainsi ils trouvent de la honte à ne point prononcer de jugement, et s'imaginent que l'esprit consiste à juger. Le philosophe croit qu'il consiste à bien juger ; il est plus content de lui-même quand il a suspendu la faculté de se déterminer, que s'il s'était déterminé avant que d'avoir senti le motif propre de la décision. Ainsi il juge et parle moins, mais il juge plus sûrement et parle mieux. Il n'évite point les traits vifs qui se présentent naturellement à l'esprit par un prompt assemblage d'idées qu'on est souvent étonné de voir unies. C'est dans cette prompte liaison que consiste ce que communément on appelle esprit. Mais aussi c'est ce qu'il recherche le moins, et il préfère à ce brillant le soin de bien distinguer ses idées, d'en connaître la juste étendue et la liaison précise, et d'éviter de prendre le change en portant trop loin quelque rapport particulier que les idées ont entre elles. C'est dans ce discernement que consiste ce qu'on appelle jugement et justesse d'esprit.

À cette justesse se joignent encore la souplesse et la netteté. Le philosophe n'est pas tellement attaché à un système qu'il ne sente toute la force des objections. La plupart des hommes sont si fort livrés à leurs opinions qu'ils ne prennent pas seulement la peine de pénétrer celles des autres.

Le philosophe comprend le sentiment qu'il rejette avec la même étendue et la même netteté qu'il entend celui qu'il adopte.

L'esprit philosophique est donc un esprit d'observation et de justesse, qui rapporte tout à ses véritables principes¹⁰. Mais ce n'est pas

⁹ Voir Du Marsais, *VP*, 563 sq. : « Chaque connaissance individuelle doit avoir sa cause particulière, ou son motif propre. Ce motif doit avoir deux conditions également essentielles et inséparables. 1°. Il doit être extérieur [...]. 2°. Il doit être le motif propre, c'est-à-dire, celui que telle connaissance particulière suppose [...]. Il serait aisé de rapporter un grand nombre d'exemples, pour faire voir la nécessité d'un motif extérieur, propre et légitime dans tous nos jugements ».

¹⁰ Dans l'article « Grammaire », sa dernière contribution à l'*Encyclopédie*, Du Marsais considère l'« esprit philosophique » comme un « instrument universel, [...], sans lequel nul ouvrage ne peut être conduit à la perfection » (*VP*, 634). Voir aussi l'*incipit* de son premier ouvrage pédagogique : « Le but principal de cette méthode c'est de former l'esprit, en accoutumant les jeunes gens [...] à tout rapporter à de véritables principes » (*DM I*, p. 1).

l'esprit seul que le philosophe cultive ; il porte plus loin son attention et ses soins.

L'homme n'est point un monstre qui ne doive vivre que dans les abîmes de la mer ou dans le fond d'une forêt. Les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire, et dans quelque état où il se puisse trouver, ses besoins et le bien-être l'engagent à vivre en société. Ainsi, la raison exige de lui qu'il connaisse, qu'il étudie et qu'il travaille à acquérir les qualités sociables. Il est étonnant que les hommes s'attachent si peu à tout ce qui est de pratique, et qu'ils s'échauffent si fort sur de vaines spéculations. Voyez les désordres que tant de différentes hérésies ont causés ! Elles ont toujours roulé sur des points de théorie : tantôt il s'est agi du nombre des personnes de la Trinité et de leur émanation ; tantôt du nombre des sacrements et de leur vertu ; tantôt de la nature et de la force de la grâce. Que de guerres, que de troubles, pour des chimères !

Le peuple philosophe est sujet aux mêmes visions : que de disputes frivoles dans les écoles, que de livres sur de vaines questions ! Un mot les déciderait, ou ferait voir qu'elles sont indissolubles.

Une secte aujourd'hui fameuse reproche aux personnes d'érudition de négliger l'étude de leur propre esprit, pour charger leur mémoire de faits et de recherches sur l'antiquité¹¹, et nous reprochons aux uns et aux autres de négliger de se rendre aimables et de n'entrer pour rien dans la société.

Notre philosophe ne se croit pas en exil en ce monde ; il ne croit point être en pays ennemi ; il veut jouir en sage économe des biens que la nature lui offre, il veut trouver du plaisir avec les autres, et pour en trouver il faut en faire. Ainsi, il cherche à convenir à ceux, avec qui le hasard ou son choix le font vivre, et il trouve en même temps ce qui lui convient : c'est un honnête homme qui veut plaire et se rendre utile.

La plupart des grands, à qui les dissipations ne laissent pas assez de temps pour méditer, sont féroces envers ceux qu'ils ne croient pas leurs égaux.

Les philosophes ordinaires, qui méditent trop, ou plutôt qui méditent mal, le sont envers tout le monde : ils fuient les hommes et les hommes les évitent.

Mais notre philosophe qui sait se partager entre la retraite et le commerce des hommes, est plein d'humanité. C'est le Chrémès de

¹¹ Nouvelle allusion aux disciples de Malebranche : voir ci-dessus, note 5.

Térence, qui sent qu'il est homme et que la seule humanité intéresse à la mauvaise ou à la bonne fortune de son voisin^a.

Il serait inutile de remarquer ici combien le philosophe est jaloux de tout ce qui s'appelle honneur et probité : c'est là son unique religion.

La société civile est, pour ainsi dire, la seule divinité qu'il reconnaît sur la terre¹² ; il l'encense, il l'honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs et par un désir sincère de n'en être pas un membre inutile et embarrassant.

Les sentiments de probité entrent autant dans la constitution mécanique du philosophe que les lumières de l'esprit. Plus vous trouverez de raison dans un homme, plus vous trouverez en lui de probité. Au contraire, où règne le fanatisme et la superstition, règnent les passions et l'emportement. C'est le même tempérament occupé à des objets différents : Madeleine qui aime le monde, et Madeleine qui aime Dieu, c'est toujours Madeleine qui aime¹³.

Or, ce qui fait l'honnête homme, ce n'est point d'agir par amour ou par haine, par espérance ou par crainte. C'est d'agir par esprit d'ordre, ou par raison^b. Tel est le tempérament du philosophe. Or, il n'y a guère à compter que sur les vertus de tempérament. Confiez votre vin plutôt à celui qui ne l'aime pas naturellement, qu'à celui qui forme tous les jours de nouvelles résolutions de ne s'enivrer jamais.

Le dévot n'est honnête homme que par passion. Or, les passions n'ont rien d'assuré. De plus, le dévot, j'ose le dire, est dans l'habitude de n'être pas honnête homme par rapport à Dieu, parce qu'il est dans l'habitude de ne pas suivre exactement la règle.

La religion est si peu proportionnée à l'humanité, que le plus juste fait des infidélités à Dieu sept fois par jour¹⁴, c'est-à-dire plusieurs fois.

^a « Homo sum, humani a me nihil alienum puto », Hæut. etc. [Voir Térence, *Heautontimorumenos*, Act. I, v. 77 : « homo sum : humani nil a me alienum puto ». Sur cette formule fameuse entre toutes et sa fortune au XVIII^e siècle, voir M. Delon, « "Homo sum..." Un vers de Térence comme devise des Lumières », *Dix-huitième siècle*, XVI, 1984, p. 279-296].

¹² Voir Du Marsais, *Examen*, chap. IX, l. 148-9 : « je ne trouve pas mauvais que la religion subsiste par rapport à nous et au prochain : pour lors, c'est la société ».

¹³ Cette allusion à Marie Madeleine pourrait être un écho de l'ouvrage en vers *La Magdeleine au désert de la Sainte-Baume en Provence*, poème spirituel et chrétien, par le P. Pierre de Saint-Louis (1669, réimpr. par La Monnoye dans le *Recueil de pièces choisies* de 1714), que Du Marsais cite dans ses *Tropes*, éd. F. Douay-Soubelin, Paris, Flammarion, 1988, p. 154 sq.

^b « Oderunt peccare boni, virtutis amore », Horat. L. I. Epist. 16 [Voir Du Marsais, *Examen*, chap. XI, l. 76-78 : « Ceux-là sont de très honnêtes gens : l'esprit d'ordre les fait agir, et la raison les persuade, par cet esprit d'ordre, combien il leur importe d'avoir de l'honneur et de la probité »].

¹⁴ Cf. *Proverbes* 24, 16.

Les fréquentes confessions des plus pieux nous font voir dans leur cœur, selon leur manière de penser, une vicissitude continuelle du bien et du mal ; il suffit sur ce point qu'on croie être coupable pour l'être.

Ce combat éternel, où l'homme succombe si souvent avec connaissance, forme en lui une habitude d'immoler la vertu au vice ; il se familiarise à suivre son penchant, et à faire des fautes dans l'espérance de se relever par le repentir. Quand on est si souvent infidèle à Dieu, on se dispose insensiblement à l'être aux hommes.

D'ailleurs, le présent a toujours eu plus de force sur l'esprit de l'homme que l'avenir. La religion ne retient les hommes que par un avenir que l'amour-propre fait toujours regarder dans un point de vue fort éloigné¹⁵. Le superstitieux se flatte sans cesse d'avoir le temps de réparer ses fautes, d'éviter les peines, et de mériter les récompenses. Aussi l'expérience nous fait assez voir que le frein de la religion est bien faible. Malgré les fables que le peuple croit du déluge, du feu du ciel tombé sur cinq villes, malgré les vives peintures des peines et récompenses éternelles, malgré tant de sermons et tant de prêches, le peuple est toujours le même¹⁶. La nature est plus forte que les chimères : il semble qu'elle soit jalouse de ses droits ; elle se tire souvent des chaînes, où l'aveugle superstition veut follement la contenir¹⁷ : le seul philosophe, qui sait en jouir, la règle par sa raison.

Examinez tous ceux contre lesquels la justice humaine est obligée de se servir de son épée : vous trouverez ou des tempéraments ardents, ou des esprits peu éclairés, et toujours des superstitieux ou des ignorants. Les passions tranquilles du philosophe peuvent bien le porter à la volupté, mais non pas au crime : sa raison cultivée le guide et ne le conduit jamais au désordre.

La superstition ne fait sentir que faiblement combien il importe aux hommes, par rapport à leur intérêt présent, de suivre les lois de la société. Elle condamne même ceux qui ne les suivent que par ce motif,

¹⁵ Voir Du Marsais, *Examen*, chap. X, l. 143-145 : « L'amour de nous-mêmes, l'humanité, enfin la nature, nous retiendra et nous retient plus que la religion ».

¹⁶ Même constat dans Du Marsais, *Examen*, chap. II, l. 195-197 (« Cette différente situation de la religion [...] ne marque pas une différente situation dans l'esprit du peuple, qui est toujours le même »). Voir aussi *ibid.*, chap. IV, l. 92-93 ; chap. IX, l. 88-89.

¹⁷ Possible souvenir – malgré la différence des arguments – des *Nouveaux dialogues des morts* : « [Sénèque :] "Ne vaut-il pas mieux incomparablement de ne se laisser conduire qu'à la raison, et se rendre si indépendant de la Nature, qu'on soit en état de n'en craindre plus de surprises ?" [Scarron :] "Ce serait le meilleur, si cela était possible : mais par malheur, la Nature garde toujours ses droits"... », etc. (Fontenelle, *OC I*, p. 156).

qu'elle appelle avec mépris motif humain¹⁸. Le chimérique est pour elle bien plus parfait que le naturel. Ainsi ses exhortations n'opèrent que comme doit opérer une chimère : elles troublent, elles épouvantent ; mais quand la vivacité des images qu'elles ont produites est ralentie, que le feu passager de l'imagination est éteint, l'homme demeure sans lumière, abandonné aux faiblesses de son tempérament.

Notre sage qui, en n'espérant ni ne craignant rien après la mort, semble prendre un motif de plus d'être honnête homme pendant la vie, y gagne de la consistance, pour ainsi dire, et de la vivacité dans le motif qui le fait agir ; motif d'autant plus fort qu'il est purement humain et naturel. Ce motif est la propre satisfaction qu'il trouve à être content de lui-même en suivant les règles de la probité ; motif que le superstitieux n'a qu'imparfaitement, car tout ce qu'il y a de bien en lui il doit l'attribuer à la grâce. À ce motif se rapporte encore un autre motif bien puissant, c'est le propre intérêt du sage, et un intérêt présent et réel.

Séparez pour un moment le philosophe de l'honnête homme ; que lui reste-t-il ? La société civile, son unique Dieu, l'abandonne, le voilà privé des plus douces satisfactions de la vie, le voilà banni sans retour du commerce des honnêtes gens. Ainsi, il lui importe bien plus qu'au reste des hommes de disposer tous ses ressorts à ne produire que des effets conformes à l'idée de l'honnête homme. Ne craignez pas que, parce que personne n'a les yeux sur lui, il s'abandonne à une action contraire à la probité ! Non, cette action n'est point conforme à la disposition mécanique du sage. Il est pétri, pour ainsi dire, avec le levain de l'ordre et de la règle ; il est rempli des idées du bien de la société civile ; il en connaît les principes bien mieux que les autres hommes. Le crime trouverait en lui trop d'opposition, il y aurait trop d'idées naturelles et trop d'idées acquises à détruire. Sa faculté d'agir est, pour ainsi dire, comme une corde d'un instrument de musique montée sur

¹⁸ Selon plusieurs prédicateurs et moralistes chrétiens, les bonnes actions faites sans la Grâce, mais pour un « motif humain », n'étaient vertueuses qu'en apparence (comme les *splendida peccata* des sages païens selon Augustin). Voir par exemple J. Esprit, *De la fausseté des vertus humaines* (1678), Amsterdam, P. Mortier, 1710, chap. 25, « La Probité, ou l'honneur », t. I, p. 224 : « quand on supposerait qu'il y a des gens dont la probité est incorruptible, il est visible que les motifs par lesquels on la pratique ne pourraient souffrir qu'on la contât parmi les qualités vertueuses, parce que ces motifs sont humains, et que le principal de tous est une ambition criminelle ». Voir aussi le *Traité du discernement des esprits* du Cardinal de Bona, [Paris], 1676, chap. XII, § 4.1 : « Il est très certain que nous avons besoin de la grâce de Dieu pour prier et pour faire les bonnes œuvres comme il faut. Mais il est certain aussi que nous pouvons exercer des actions de vertu par un motif humain, ou par notre amour-propre, ou par une crainte servile ».

un certain ton : elle n'en saurait produire un contraire. Il craint de se détonner, de se désaccorder d'avec lui-même. Et ceci me fait ressouvenir de ce que Velleius dit de Caton d'Utique : « il n'a jamais fait de bonnes actions, dit-il, pour paraître les avoir faites, mais parce qu'il n'était pas en lui de faire autrement »^c.

D'ailleurs, dans toutes les actions que les hommes font, ils ne cherchent que leur propre satisfaction actuelle : c'est le bien, ou plutôt l'attrait présent, suivant la disposition mécanique où ils se trouvent, qui les fait agir. Or pourquoi voulez-vous que, parce que le philosophe n'attend ni peine ni récompense après cette vie, il doive trouver un attrait présent qui le porte à vous tuer ou à vous tromper ? N'est-il pas, au contraire, plus disposé par ses réflexions à trouver plus d'attrait et de plaisir à vivre avec vous, à s'attirer votre confiance et votre estime, à s'acquitter des devoirs de l'amitié et de la reconnaissance ? Ces sentiments ne sont-ils pas dans le fond de l'homme, indépendamment de toute croyance sur l'avenir ? Encore un coup, l'idée de malhonnête homme est autant opposée à l'idée de philosophe, que l'est l'idée de stupide ; et l'expérience fait voir tous les jours que, plus on a de raison et de lumière, plus on est sûr et propre pour le commerce de la vie : « un sot n'a pas assez d'étoffe pour être bon »^d. On ne pêche que parce que les lumières sont plus faibles que la passion ; et c'est une maxime de théologie, vraie en un certain sens, que tout pécheur est ignorant¹⁹.

Cet amour de la société, si essentiel au philosophe, fait voir combien est véritable la remarque de l'empereur Antonin : « Que les peuples seront heureux quand les rois seront philosophes, ou quand les philosophes seront rois »²⁰.

Le superstitieux, élevé aux grands emplois, se regarde trop comme étranger sur la terre pour s'intéresser véritablement aux autres hommes. Le mépris des grandeurs et des richesses, et les autres principes de la religion, malgré les interprétations qu'on a été obligé de leur

^c « Numquam recte fecit ut facere videretur, sed quia aliter facere non poterat » [Voir Velleius Paterculus, *Hist. romana*, Liv. II, chap. XXXV, 2 : « ... quia aliter facere non potuerat »].

^d La Rochefoucauld [*Reflexions, ou sentences et maximes morales*, éd. Paris, 1678, n° 387].

¹⁹ « Omnis peccans est ignorans » [Maxime scolastique, citée également par Descartes dans sa lettre au P. Mesland du 2 mai 1644, *AT* IV, p. 117. Thomas d'Aquin, *Scriptum super Sententiis*, Lib. II, dist. XXII, en voit la source dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Liv. III, 1110b, mais le thème est d'origine socratique].

²⁰ Cf. *Scriptores Historiae Augustae, Vita Marci Antonini Philosophi Iuli Capitolini*, XXVII, 7 : « Sententia Platonis semper in ore illius fuit florere civitates, si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur ».

donner, sont contraires à tout ce qui peut rendre un empire heureux et florissant²¹.

L'entendement, que l'on captive sous le joug de la foi, devient incapable des grandes vues que demande le gouvernement, et qui sont si nécessaires pour les emplois publics. On fait croire au superstitieux que c'est un être suprême qui l'a élevé au-dessus des autres ; c'est vers cet être, et non vers le public, que se tourne sa reconnaissance.

Séduit par l'autorité que lui donne son état, et à laquelle les autres hommes ont bien voulu se soumettre pour établir entre eux un ordre certain, il se persuade aisément qu'il n'est dans l'élévation que pour son propre bonheur, et non pour travailler au bonheur des autres. Il se regarde comme la fin dernière de la dignité qui, dans le fond, n'a d'autre objet que le bien de la république et des particuliers qui la composent.

J'entrerais volontiers ici dans un plus grand détail, mais on sent assez combien la république doit tirer plus d'utilité de ceux qui, élevés aux grandes places, sont pleins des idées de l'ordre et du bien public, et de tout ce qui s'appelle humanité, et il serait à souhaiter qu'on en pût exclure tous ceux qui, par le caractère de leur esprit ou par leur mauvaise éducation, sont remplis d'autres sentiments.

Le philosophe^e est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables.

De cette idée il est aisé de conclure combien le sage insensible des Stoïciens est éloigné de la perfection de notre philosophe. Nous voulons un homme, et leur sage n'était qu'un fantôme ; ils rougissaient de l'humanité, et nous en faisons gloire ; nous voulons mettre les passions à profit, nous voulons en faire un usage raisonnable, et par conséquent possible, et ils voulaient follement anéantir les passions et nous abaisser au-dessous de notre nature par une insensibilité chimérique. Les passions lient les hommes entre eux, et c'est pour nous un doux plaisir

²¹ Voir Du Marsais, *Examen*, chap. X, l. 21-23 : « Le mépris outré que la religion chrétienne ordonne des richesses détruit entièrement le commerce, qui est l'âme de la société » ; voir aussi, dans un registre satirique, la *Politique charnelle de la cour de Rome*, s.l., 1719 (réédition par Du Marsais d'un ouvrage du gallican Jean Le Noir), p. 39 : « Si la religion [...] apprenait aux peuples [...] que la pauvreté, bien loin d'être un état honteux, est la première des béatitudes chrétiennes, [...] cette foi rendrait l'homme indifférent, du moins à l'égard des richesses et de la pauvreté, [...] ce qui ne serait pas utile à la félicité charnelle de la république chrétienne, ni conforme par conséquent à la vertu ».

^e Définition du philosophe.

que cette liaison. Nous ne voulons ni détruire nos passions, ni en être tyrannisés ; mais nous voulons nous en servir et les régler.

On voit encore par tout ce que nous venons de dire combien s'éloignent de la juste idée du philosophe ces indolents qui, livrés à une méditation paresseuse, négligent le soin de leurs affaires temporelles et de tout ce qui s'appelle fortune. Le vrai philosophe n'est point tourmenté par l'ambition, mais il veut avoir les douces commodités de la vie^f. Il lui faut, outre le nécessaire précis, un honnête superflu nécessaire à un honnête homme, et par lequel seul on est heureux ; c'est le fond des bienséances et des agréments.

La pauvreté nous prive du bien-être qui est le paradis du philosophe : elle bannit loin de nous toutes les délicatesses sensibles et nous éloigne du commerce des honnêtes gens.

D'ailleurs, plus on a le cœur bien fait, plus on rencontre d'occasions de souffrir de sa misère : tantôt c'est un plaisir que vous ne sauriez faire à votre ami, tantôt c'est une occasion de lui être utile, dont vous ne sauriez profiter. Vous vous rendez justice au fond de votre cœur, mais personne n'y pénètre ; et quand on connaîtrait votre bonne disposition, n'est-ce point un mal de ne pouvoir la mettre au jour ?

À la vérité, nous n'estimons pas moins un philosophe pour être pauvre, mais nous le bannissons de notre société, s'il ne travaille à se délivrer de sa misère. Ce n'est pas que nous craignons qu'il nous soit à charge ; nous l'aiderons dans ses besoins, mais nous ne croyons pas que l'indolence soit une vertu.

La plupart des hommes qui se font une fausse idée du philosophe, s'imaginent que le plus exact nécessaire lui suffit ; ce sont les faux philosophes qui ont fait naître ce préjugé par leur indolence et par des maximes éblouissantes. C'est toujours le merveilleux qui corrompt le raisonnable ; il y a des sentiments bas qui ravalent l'homme au-dessous même de la pure animalité ; il y en a d'autres qui semblent l'élever au-dessus de lui-même. Nous condamnons également les uns et les autres, parce qu'ils ne conviennent point à l'homme. C'est corrompre la perfection d'un être que de le tirer hors de ce qu'il est, sous prétexte même de l'élever.

J'aurais envie de finir par quelques autres préjugés ordinaires au peuple philosophe, mais je ne veux point faire un livre. Qu'ils se détrompent. Ils en ont comme le reste des hommes, et surtout en ce qui concerne la vie civile : délivrés de quelques erreurs, dont les libertins

même sentent le faible, et qui ne dominent guère aujourd'hui que sur le peuple, sur les ignorants et sur ceux qui n'ont pas eu le loisir de la méditation, ils croient avoir tout fait ; mais s'ils ont travaillé sur l'esprit, qu'ils se souviennent qu'ils ont encore bien de l'ouvrage sur ce qu'on appelle le cœur et sur la science des égards.

^f B. vid. Horat. Epist. 17, Lib. I : « omnis decuit Aristippum, color et status et res », etc.

II

ORIGINE DES ÊTRES ET ESPÈCES (1705-1710)

par Henri de Boulainviller (1658 - 1722)

Présentation

Le court fragment *Origine des êtres et espèces* tient une place à part dans les six volumes manuscrits des *Extraits des lectures* du comte Henri de Boulainviller : à la différence de presque toutes les autres pièces de ce recueil, il ne consiste aucunement en annotations faites dans les marges d'un autre auteur, mais est un essai original¹. Un essai qui présente, en une synthèse rapide autant qu'efficace, quelques principes fondamentaux de ce qu'aurait pu être – au début du XVIII^e siècle – un matérialisme athée d'inspiration cartésienne et mécaniste. Celui-ci se traduit par :

a) Une confiance certaine en la science moderne et en la perfectibilité des connaissances humaines concernant le monde et les lois de la nature : le besoin d'explications métaphysiques en ressort comme inversement proportionnel au savoir physique dont on dispose ;

¹ À peine mentionné par I.O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophic Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1938, p. 99, dont la rapide analyse est reprise tacitement par P. Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, 2^e éd., Paris, Gallimard, 1967, p. 150, l'*Origine des êtres* n'a guère reçu d'attention par la suite. Les *Extraits des lectures* de Boulainviller sont actuellement connus par deux copies manuscrites, conservées respectivement à Paris (BnF, ms. N.a.fr. 11071-11076) et à Bruxelles (Bibl. Royale Albert I^{er}, ms. 15159-15167). Pour une description analytique de leur contenu, voir D. Venturino, *Le Ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722)*, Firenze, Le Lettere, 1993, p. 334-342.

b) Un déterminisme rigide, qui prétend expliquer tous les phénomènes en termes de mouvement des particules matérielles. Des principes de la physique cartésienne – ou plutôt, en l'occurrence, malebranchienne – est déduite la « coéternité » du mouvement et de la matière, à l'encontre des hypothèses créationnistes ;

c) Une conception évolutionniste et infinitiste de l'univers, fondée sur le principe selon lequel le « laps » du temps, c'est-à-dire son écoulement progressif et potentiellement infini, « équivaut à l'intelligence », sans qu'il soit nécessaire, pour expliquer l'ordre de la nature, de postuler l'existence d'un Dieu. Ce principe dépend à son tour d'une prise de position spinoziste sur la notion de « possibilité » : dans l'*Origine des êtres*, le champ du possible comprend en effet tout ce qui a été, est ou sera², d'où il s'ensuit qu'une matière infinie devra assumer, tôt ou tard, toutes les configurations qui ne sont pas contradictoires avec son essence, y compris celles qui composent notre monde actuel ;

d) Une critique du spiritualisme – dirigée contre Descartes et Malebranche mais toujours encadrée par des thèmes cartésiens, comme l'atteste la référence au problème de l'animal-machine – et le refus du libre arbitre, qui n'est en fait qu'un corollaire des principes exposés dans la première partie du texte.

L'*Origine des êtres* est sans nul doute issu de la plume de Boulainviller, comme le démontrent de nombreuses analogies stylistiques et conceptuelles avec ses autres œuvres³. Toutefois, il présente deux caractéristiques problématiques du point de vue de l'attribution : d'une part, l'adhésion de l'auteur à la physique cartésienne et en particulier malebranchienne, à laquelle au contraire Boulainviller s'est toujours opposé⁴ ; de l'autre, sa propension à un athéisme matérialiste de texture non strictement spinoziste (bien qu'influencé par le spinozisme sur certains points), ce qui paraît peu compatible avec la pensée de Boulainviller telle qu'elle nous est connue par l'*Essai de métaphysique*⁵.

² Voir ci-dessous, note 10 du texte.

³ Une partie de ces comparaisons textuelles sont disponibles dans nos notes de bas de page. Pour plus de détails, voir G. Mori, « Origine des êtres et espèces. Un inédit cosmogonique tra le carte di Boulainviller », *Rivista di storia della filosofia*, 1994, n° 1, p. 169-192 (en particulier, p. 177-182).

⁴ Voir *ibid.*, p. 183-184.

⁵ Sur la pensée philosophique de Boulainviller, voir surtout S. Brogi, *Il Cerchio dell'universo. Libertinismo, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, L.S. Olschki,

Pour expliquer ces incohérences apparentes, nous n'avons pour solution que d'accorder tout son poids au sous-titre sous lequel se présente l'*Origine des êtres*, renvoyant à une « conversation » avec un interlocuteur inconnu.

L'unique trace de la fortune de ce texte pourrait ici nous apporter un point d'appui. Il s'agit d'un passage des *Nouvelles observations sur la chronologie de M. Newton*, rédigées vers 1728-29 par Nicolas Fréret, qui fut l'élève et l'ami de Boulainviller. Fréret y reprend, à la lettre, le thème fondamental de l'*Origine des êtres* pour décrire une position qu'il attribue aux « matérialistes », et qui a pour pivot le principe fondamental exposé dans notre texte, textuellement reproduit comme s'il s'agissait d'une citation : « le laps de temps équivaut à l'intelligence »⁶.

Serait-ce donc lui, l'athée Fréret, l'interlocuteur inconnu auquel fait allusion le sous-titre de l'*Origine des êtres* ? Cette identification ne va pas de soi, car nous verrons plus loin que Fréret, dans sa *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, penche plutôt vers un matérialisme de souche tolandienne, assez éloigné de la cosmogonie mécaniste et évolutionniste qu'endosse l'*Origine des êtres*⁷. Toutefois, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* a été composée selon toute probabilité dans les années 1720 et la « conversation » avec Boulainviller pourrait remonter à la première décennie du siècle, quand Fréret faisait ses premiers pas dans les milieux intellectuels parisiens⁸. Nous retrouvons bien, d'ailleurs, quelques lambeaux de physique cartésienne dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, là où apparaît, précisément, cette explication de la solidité des corps par la pression et le mouvement de l'air et des corps environnants, qui forme le point de départ de l'*Origine des êtres*⁹. Si ces indices ne suffisent certes pas pour désigner Fréret comme l'interlocuteur de Boulainviller, l'exclure catégoriquement serait tout aussi excessif : dans l'obscurité où nous nous trouvons à l'égard de la

1993. Mais on consultera toujours utilement P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, P.U.F., 1954, p. 306-322.

⁶ Voir ci-dessous, note 5 du texte.

⁷ Voir ci-dessous, p. 144.

⁸ Voir l'*Éloge de Fréret* par Bougainville placé en tête des *Œuvres complètes* de Fréret (OC I, p. 2-6). Notons en effet que la plupart des *Extraits des lectures* de Boulainviller concernent des ouvrages parus entre 1675 et 1700, et que l'*Origine des êtres* a été vraisemblablement rédigé entre 1705 et 1710 (voir G. Mori, « Origine des êtres », art. cit., p. 176 sq. et 182).

⁹ Voir Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, ci-dessous, p. 142 sq. : « la solidité ou dureté des corps est produite par la différence de la direction et de la quantité ou vitesse du mouvement des petites parties de ces corps et de celles de l'air qui les entoure ». Un autre passage de l'*Origine des êtres* rappelle une position de Fréret (voir ci-dessous, note 4 du texte).

genèse exacte de notre texte, la citation littéraire par Fréret du principe fondamental de l'*Origine des êtres* peut difficilement n'être pas regardée comme un indice important de proximité.

L'édition qui suit reproduit celle parue en 1994, par les soins de Gianluca Mori, dans *Rivista di storia della filosofia*, n. 1, p. 169-192 : « *Origine des êtres et espèces* : un inedito cosmogonico tra le carte di Boulainviller ». Elle se base sur les deux seuls manuscrits disponibles (voir ci-dessus, note 1), dérivés tous deux d'une copie antérieure extrêmement corrompue.

HENRI DE BOULAINVILLER

Origine des êtres et espèces
fruit d'une conversation retenue imparfaitement

Comme l'on fait usage de la géométrie non seulement pour la mesure des grandeurs et le jugement de leur rapport, mais qu'on l'applique heureusement à des matières physiques, comme à mesurer les distances des planètes du centre commun, leur pesanteur différente et le temps de leur circulation, on a cru les pouvoir appliquer aux matières métaphysiques, et on le fait¹ avec succès².

PREMIER PRINCIPE

Deux grandeurs étant données, si l'une s'accroît jusqu'à l'infini, et que l'autre diminue proportionnellement, celle-ci sera zéro quand l'autre sera à l'infini.

Cette proposition est démontrée par la proportion de l'hyperbole et de la parabole et la diminution [d'air à symptômes]³. On tire de là cette conséquence : qu'étant donnée la connaissance d'un effet physique résultant, selon la première idée, d'une cause métaphysique, plus la

¹ Ou plutôt : l'a fait.

² On peut voir ici une allusion à l'*Éthique* de Spinoza, « *ordine geometrico demonstrata* ». Les intérêts astronomiques (et astrologiques) de Boulainviller sont attestés par son *Astrologie mondiale* [1711], éd. R. Simon, Garches, Éd. du Nouvel Humanisme, 1949, où il est question aussi de la pesanteur des planètes et de leurs distances du soleil (voir *ibid.*, p. 288, 317).

³ Le texte des deux manuscrits est ici corrompu. Comme nous le suggère aimablement Michel Blay, il faudrait sans doute lire : « des aires sous les asymptotes » ; notons que la mention de la parabole fait aussi problème dans ce contexte.

connaissance physique et mécanique s'augmentera, plus la nécessité de la cause métaphysique diminuera, en sorte que la première étant parfaite, c'est-à-dire entière, la dernière sera comme zéro, c'est-à-dire nulle⁴.

SECOND PRINCIPE

Dans la supposition du mouvement, le laps du temps équivaut à l'intelligence⁵.

Un corps solide n'est tel, selon le Père Malebranche, que par la pression de l'ambiant⁶, mais l'espace et la matière étant infinis ne peuvent recevoir de pression d'aucun ambiant, donc la matière est fluide par opposition à la solidité, et elle ne peut être fluide qu'elle ne soit en mouvement⁷. On veut aussi qu'elle ait été homogène dans son principe⁸, mais elle n'a pu le demeurer longtemps, car dès que l'on suppose le mouvement coéternel à la matière, elle a été agitée, et n'a pu s'agiter sans altération de ses parties, qui en a disposé plusieurs à s'unir, et de

⁴ Voir N. Fréret, *OC X*, p. 50-52 : « Aujourd'hui que les mathématiques sont à la mode, et que la philosophie croirait se dégrader si elle employait les principes métaphysiques, si elle avait recours aux causes finales, et si elle faisait entrer l'intelligence ou la sagesse divine dans la solution de quelque problème physique, nos cosmogonistes ne parlent jamais que de *matière* et de *mouvement*. [...] Lorsqu'en supposant (pour expliquer la formation des êtres particuliers) un développement de parties déjà formées, lequel se fait par la seule impulsion d'une matière en mouvement, lorsque, par cette supposition, ils ont reculé de quelques degrés la nécessité de recourir à la sagesse d'une cause intelligente, ils croient avoir beaucoup gagné ».

⁵ Voir N. Fréret, *OC IX*, p. 192 : « Nous ignorons si [Evhémère] attribuait la force par laquelle tout existe à une nécessité aveugle ; et si, comme nos spinosistes modernes, il n'admettait d'autre cause de l'arrangement organique des parties de l'univers, que la succession infiniment variée des diverses combinaisons d'un mouvement nécessaire, dans lequel les matérialistes prétendent que *le laps de temps équivaut à l'intelligence* » (c'est Fréret qui souligne). Sur ce passage, et sur celui cité à la note précédente, voir S. Landucci, introd. à N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Firenze, Olschki, 1986, p. 102-103 et 48-49.

⁶ Voir par ex. Malebranche, *OC II*, p. 437 : « l'union des parties, dont les corps durs sont composez, dépend de la matière subtile qui les environne et qui les comprime ».

⁷ Voir P.-S. Régis, *Système de philosophie, Physique*, I, ii, chap. 7 : la matière « n'a rien hors d'elle à quoi elle se puisse appliquer » ; il est donc impossible que « l'existence de la matière ait précédé de quelque temps celle de la force mouvante » ; il faut plutôt penser que Dieu a « créé et mu la matière tout à la fois » (p. 314 et 316 de l'édition de Lyon, Anisson *et al.*, 1690). Voir aussi *infra*, N. Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p. 142, note 248.

⁸ Pour une position contraire (hétérogénéité de la matière), voir *Dissertation sur la formation du monde* (1738), éd. C. Stancati, Paris, Champion, 2001, p. 95 *sq.* et aussi, semble-t-il, le *Jordanus Brunus redivivus* (voir *infra*, p. 318 *sq.*).

là sont nées les masses, qui s'y sont formées des différentes parties, perdant ou acquérant proportionnellement du mouvement.

Or, dès que ces principes sont accordés, il faut revenir au premier, que le laps de temps équivaut à l'intelligence, parce qu'il n'y a aucune disposition de matière qui ne puisse arriver par le simple effet du mouvement durant une durée infinie⁹ : *nil mere possibile debet concipi ; fuit enim, vel est, vel erit quidquid possibile concipitur aut existit*. Tout ce qui est dit possible doit être conçu comme existant, ou ayant existé, ou devant exister¹⁰. Ainsi, celui qui a dit que la projection des caractères d'une imprimerie ne composerait jamais l'*Iliade* par hasard¹¹, s'est trompé, car on peut exprimer toutes les combinaisons des nombres. On sait par exemple qu'en 25 coups de jet de deux dés [...] et ainsi des autres à proportion. Donc il n'y a nulle combinaison qui ne puisse arriver dans un certain temps et, partant, dans l'éternité¹³.

⁹ Voir Descartes, *AT VIII-1*, p. 10 : « vix aliquid supponi potest, et quo non idem effectus [...] per easdem naturae leges deduci possit : cum enim illarum ope materia formas omnes quarum est capax successive assumat » (*Principia philosophiae*, III, § 47) ; contre Descartes : Leibniz, *PhS IV*, p. 299, 341-344, et Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, part. I, § 74, (dans *Œuvres philosophiques* [1718], Paris, Estienne, 1764, p. 241 *sq.*). L'argument de Descartes sera repris en revanche par Jean Meslier dans son *Mémoire* : voir *M II*, p. 444 *sq.*, 471 *sq.*

¹⁰ Dans son *Essai de métaphysique*, Boulainviller traduit cette même position en termes spinozistes : « L'idée de Dieu [...] renferme les idées de toutes les modalités possibles, tant de celles qui existent actuellement, que de celles qui ont existé et ne sont plus, ou de celles qui existeront » (*OP I*, p. 123). Les origines de cette doctrine sont très anciennes : on peut les faire remonter jusqu'à certaines thèses de l'École de Mégare, en particulier de Diodore Cronos. Sur la controverse autour du "possible" : Bayle, *Dict.*, « Chrysippe », S ; Hobbes, *De Corpore*, part. II, chap. X, § 4-5 ; Leibniz, *Essais de théodicée*, § 170-173, et *PhS IV*, p. 283 : « c'est à mon avis le *proton pseudos* et le fondement de la philosophie athée... ». Pour une mise à point historique et interprétative, voir surtout J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

¹¹ Argument classique (Cicéron, *De natura deorum*, II, 37) dont on se servait contre toute cosmogonie anti-finaliste ; voir par exemple Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, part. I, § 75, réfuté à son tour par Meslier (cf. *M III*, p. 235 *sq.* et la note annexe de J. Deprun, *ibid.*, p. 379-383).

¹² Le texte est ici manifestement lacunaire, cela dans les deux manuscrits connus. Néanmoins le sens ne fait guère mystère : voir la note ci-dessous.

¹³ Malgré la corruption du texte, on devine ici la présence d'un argument que Cyrano de Bergerac avait utilisé dans *Les États et empires de la lune* et que Diderot reprendra dans ses *Pensées philosophiques*, § 21 (la difficulté de l'événement est compensée par la multiplicité des jets). Pour plus de détails, voir la note de J. Deprun citée ci-dessus (note 11) et, du même auteur : « Quand la nature lance les dés... ou Préhistoire des "singes dactylographes" », dans *Le Jeu au XVIII^e siècle*, Aix-en-Provence, Édisud, 1976, p. 49-60.

À l'égard des animaux, plantes et autres mixtes¹⁴, leur accroissement n'est pas ce qui surprend d'ordinaire, mais c'est leur origine. Le germe s'explique comme une concrétion de glaces qui se fait dans les cavernes : la première goutte d'eau est le fondement de tout ce qui s'y accroît ; les voûtes, la disposition du lieu, tout y concourt. Ainsi notre terre, notre ciel, tout contribue à la formation des espèces. L'uniformité des semences n'a rien de plus singulier, parce que tous les animaux et les plantes engendrent dans les mêmes circonstances ; mais, sur tout cela, il est vrai de dire que plus la connaissance de la mécanique augmentera, plus la nécessité d'une cause métaphysique diminuera, et quand l'une sera parfaite, l'autre sera zéro, c'est-à-dire nulle.

De ce que l'homme a une âme, le vulgaire a conclu que les bêtes en ont une, et Descartes, au contraire, a conclu de ce que les bêtes sont automates que les hommes le sont aussi. Ses sectateurs se sont toutefois attachés à l'écorce de sa doctrine, et ont prétendu d'insister sur ce qu'il a dit des notions différentes du corps et de l'esprit. Mais on lui répond que les propriétés de la matière ne sont pas assez connues, et comme il n'y a nul rapport de la pesanteur d'un corps à sa couleur, et que même un aveugle n'aurait nulle idée de la dernière, on pourrait nier que ces propriétés pussent subsister en même sujet, et on le nierait mal à propos¹⁵. Ainsi la maxime est véritable : *omne quod percipitur in subjecto de eo potest affirmari*, mais l'argument négatif ne l'est pas, et on ne saurait dire : *omne quod non percipitur in subjecto de eo negari debet*.

On ne peut pas regarder le sentiment que les hommes ont de leurs actions comme un témoignage de leur liberté¹⁶. Tout est déterminé

¹⁴ Les « mixtes » étaient, dans la nomenclature des « chimistes », les corps composés de plusieurs éléments. Voir par exemple le *Dictionnaire des termes propres à la philosophie* inséré par P.-S. Régis à la fin du t. I de son *Système de philosophie*, s.v.

¹⁵ Même argument de l'aveugle et des couleurs chez Du Marsais (cf. ci-dessus *Le Philosophe*, p. 30). Sur la possibilité d'une matière pensante, voir aussi les extraits de Boulainviller réunis par R. Simon sous le titre (trompeur) d'« Empirisme » – il s'agit en réalité de morceaux tirés des *Opera philosophica* de Le Clerc, qui à son tour s'inspire de Locke : « Nous ne pouvons assurer si la pensée et l'étendue ne peuvent résider en même sujet » (*OP* II, p. 57).

¹⁶ Voir Boulainviller, *Essai de métaphysique* : « Les hommes se croient libres parce qu'ils ont le sentiment de leurs désirs et de leurs actions » (*OP* I, p. 156). Boulainviller suit ici Spinoza, (*Ethica*, pars III, prop. II, sch. : « Homines ea sola de causa liberos se esse [credunt], quia suarum actionum sunt conscii » – *G* II, 143). Notons que la traduction de l'*Éthique* attribuée à Boulainviller porte un texte différent : « les hommes se croient libres parce qu'ils connais-

dans l'ordre naturel : les hommes le sont avec sentiment et conscience, et les êtres inanimés le sont sans sentiment ni connaissance, à raison de leur nature. Or, si l'on conçoit que jamais le seul mouvement des atomes ne pourrait dans l'éternité faire une pendule, il faut, pour rendre raison de cet effet, joindre les deux déterminations : celle qui est purement naturelle, en conséquence de laquelle les matières servant à la construction d'une pendule ont été formées, et celle qui résulte des occasions de nécessité où l'homme se trouve d'inventer ou de produire des ouvrages¹⁷. Toutes les deux sont également machinales, et résultantes des lois du mouvement. Mais la seconde étant accompagnée de sentiment d'une part¹⁸, et de préceptes de l'autre, paraît l'effet de la liberté, à cause du canal par où elle passe.

sent leurs actions » (Spinoza, *Éthique*, trad. inédite du Comte H. de Boulainvilliers, Paris, A. Colin, 1907, éd. par Colonna d'Istria, p. 136). Sur le peu de vraisemblance de cette dernière attribution, voir cependant G. Mori, « Boulainviller a-t-il traduit l'*Éthique* ? » [1994], *La Lettre clandestine*, n° 1-4, rééd. de 1999, p. 341-345 (dont les conclusions sont substantiellement reprises par M. Benítez, « L'attribution à Boulainvilliers de quelques traités clandestins sur la métaphysique de Spinoza », *La Lettre clandestine*, n° 5, 1996, p. 251-265).

¹⁷ Voir Boulainviller, *Essai de métaphysique* : « Mais que deviendront [...] tous les ouvrages des hommes, toutes les productions des arts [...] ? Ne confondons point le désir de l'homme avec une volonté indéterminée par autre agent qu'elle-même [...]. Ce désir a lui-même sa cause déterminante dans le sentiment de besoin où l'homme se trouve de bâtir une maison pour se loger, de faire une montre [...] » (*OP* I, p. 155-6).

¹⁸ Voir *ibid.* : « la faculté qui est appelée volonté [n'est] qu'une détermination accompagnée de sentiment » (*OP* I, p. 153).

IV

SUR LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU (1715-1720)

par André-Robert Perrelle

Présentation

Jeune avocat, lecteur avide de Bayle, futur conseiller au Grand Conseil et membre de l'Entresol, André-Robert Perrelle (1695-1735)¹ s'interroge dès 1715 sur la possibilité d'un monde dépourvu d'un guide intelligent et dépendant du seul mouvement des particules matérielles soumises aux lois de la physique. La polémique sur le stratonisme contenue dans la *Continuation des pensées diverses sur la comète* de Bayle (1704) lui procure son point de départ. Comme Bayle, Perrelle croit que l'argument en faveur de l'existence de Dieu « tiré du bel ordre de la nature » – qui avait été repris en ces mêmes années par

¹ Voir J.-Fr. Bluche, *Les Magistrats du Grand Conseil au XVIII^e siècle / 1690-1791*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 125 : André-Robert Perrelle (1695-1735), avocat, conseiller de 1719 à 1735, administrateur de l'Hôpital général. On trouvera d'autres détails sur la vie et la formation de Perrelle dans G. Mori, « La philosophie "téméraire" d'André-Robert Perrelle (1695-1735) », *LIAS*, 19, 1992, n° 1, p. 119-157. Voir aussi E.R. Briggs, « L'incrédulité et la pensée anglaise en France au début du dix-huitième siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. XLI, 1934, p. 497-538 ; N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968, p. 237, note 22 ; P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1982 (2^e éd.), p. 390 sq. N. Childs, *A Political Academy in Paris, 1724-31. The Entresol and its members* (SVEC 2000 / 10), spéc. p. 120-121.

Fénelon, en suscitant les remarques critiques de Jean Meslier² – constituée à la fois l'appui le plus solide (et le plus populaire) de la théologie rationnelle chrétienne et la pierre d'achoppement de l'athéisme. Comme Bayle, il croit que cet argument est sujet à caution. Cependant, Perrelle s'éloigne de son auteur favori sur la manière dont il convient de s'y opposer.

Car Bayle, sur cette question, s'était borné à utiliser l'une de ses armes dialectiques les plus caractéristiques, la « rétorsion », en montrant que la difficulté est égale de part et d'autre : la possibilité d'un ordre indépendant du choix d'un être intelligent, en effet, n'est pas supprimée par les théologiens chrétiens, puisqu'ils admettent que Dieu est soumis à un ordre éternel de vérités dont il n'est pas l'auteur et sur lequel il n'a pas le moindre pouvoir³. Cela permettrait aux athées stratoniciens de supposer, au même titre, que cet ordre éternel est celui de la matière, qui suit des lois nécessaires qu'aucune intelligence n'a établies. La seule issue de la théologie chrétienne résidait donc, selon Bayle, dans le recours à la doctrine cartésienne de la libre création divine des vérités éternelles, qu'il jugeait cependant insoutenable dans la mesure où elle soumettait les vérités à l'arbitraire de Dieu⁴.

Perrelle s'y prend différemment : il essaie de répondre de manière directe à la preuve « tirée du bel ordre de la nature ». Son choix est alors analogue à celui de Boulainvillier dans le fragment *Origine des êtres* (voir *supra*, p. 45 sq.), et de Meslier dans son *Mémoire* : il s'agit dans tous les cas de récupérer la fable du monde de Descartes, non encore disqualifiée (en 1715) par la faillite de la physique cartésienne, pour rendre pensable une cosmogonie évolutionniste où l'infini des phénomènes matériels dus au mouvement des corps compense l'absence d'intelligence dans la cause. L'univers est fait de « poussière divisée à l'infini », qui forme des tourbillons et se donne un ordre de manière tout à fait mécanique, sans l'intervention d'aucun esprit : « qu'est-il besoin d'intelligence ? »⁵.

² [Fénelon], *Démonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connoissance de la nature, et proportionnée à la faible intelligence des plus simples*, Paris, J. Estienne, 1713. Les annotations manuscrites de Meslier (faites sur un exemplaire de la 2^e éd., Paris, J. Estienne, 1718) ont été publiées sous le titre d'*Anti-Fénelon* (voir *M III*, p. 207-366).

³ Nous retrouvons cet argument dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (voir p. 145 sq.).

⁴ Sur cette prise de position de Bayle, voir G. Mori, *Bayle philosophe*, Paris, Champion, 1999, chap. 3 (p. 133 sq.) et 5 (p. 223-236). Interprétation discutée par J.-L. Solère, « Bayle, les théologiens catholiques et la rétorsion stratonicienne », dans A. McKenna et G. Paganini [éd.], *Pierre Bayle dans la République des Lettres : philosophie religion, critique*, Paris, Champion, 2004, p. 129-170 ; voir *ibid.* la réponse de G. Mori, p. 402-410.

⁵ Voir ci-dessous, p. 194.

Cependant Perrelle joint à sa formation cartésienne (attestée aussi par les *Theses philosophicae* qu'il soutient en 1712 sous la direction de Gaspard Poitevin)⁶ une connaissance rudimentaire des nouveautés scientifiques venues d'outre-Manche. Grâce à son ami l'abbé Antonio Conti, il a lu quelques morceaux des ouvrages de Newton, qu'il essaie d'exploiter dans le cadre de sa tentative d'autonomisation de la matière par rapport à Dieu. De sorte que la question de l'ordre de l'univers se distribue en réalité chez lui en trois questions différentes : 1) celle de l'origine de la matière ; 2) celle de la cause du mouvement et de la possibilité de lois physiques mécaniques ; 3) celle de l'extension de ces mêmes lois aux êtres organisés.

Concernant la première question, Perrelle refuse toute forme de créationnisme, en raison de l'obscurité de la notion de « création », mais surtout de l'impossibilité, d'un point de vue cartésien, de concevoir une étendue / matière non existante (on retrouve là une vieille objection d'Henry More contre Descartes)⁷. S'agissant de la cause et des lois du mouvement, il soutient que celui-ci, pas plus que le repos, ne nécessite une cause intelligente, car, dans les deux cas, la matière suit des lois nécessaires et naturelles, celles du *Monde* de Descartes : le plénisme implique en effet le mouvement circulaire, la formation des tourbillons, la division infinie de la matière, etc.

La discussion de ces questions critiques occupe une bonne partie des deux lettres de 1715 reproduites ci-dessous, où Perrelle utilise la doctrine cartésienne de la positivité du repos des corps pour s'opposer à Malebranche, qui voyait dans le mouvement des particules matérielles l'effet d'une volonté positive de Dieu (p. 198 sq.). À cette doctrine cartésienne, qui suppose la vérité du principe de l'inertie de la matière, s'ajoute cependant une doctrine entièrement différente, dont le rapport avec la première s'annonce bien difficile. Car Perrelle, de même que Toland, s'empare des théories scientifiques de Newton pour affirmer que le mouvement *pourrait* être essentiel à la matière (p. 195) ; en même temps, il fait sienne une attitude sceptique quant à la possibilité

⁶ A.-R. Perrelle, *Theses philosophicae*, s.l., 1712 (Paris, BnF, cote R. 8197). Il va sans dire que ces thèses reflètent directement l'enseignement du maître : elles correspondent presque mot pour mot à celles que Poitevin fera soutenir à ses élèves dans les années suivantes : cf. les thèses de L.-M. Frétau (1726), O. Joly de Fleury (1732), P.-P. Gilbert de Voisins (1732), également conservées à la BnF. En dehors de ces thèses, Poitevin n'a rien laissé d'imprimé ; un manuscrit de son cours de physique est conservé à Montpellier, Bibl. de l'Univ., ms. 547.

⁷ Voir ci-dessous p. 194 sq., et cf. H. More, *Opera omnia*, Londini, J. Martyn, 1679, t. II (1), p. 136. Voir aussi B. Tocanne, *L'idée de nature en France dans la deuxième moitié du XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 101, note 21.

d'accéder aux essences ultimes des choses qui était très répandue dans les rangs anti-cartésiens après Gassendi, Locke, Bayle, Newton lui-même (p. 200 *sq.*).

Restait l'écueil majeur : celui de l'explication de l'origine des êtres organisés par le moyen des lois mécaniques de la physique. Sur ce point, Perrelle se voit contraint de revenir à la doctrine malebranchiste des volontés générales de Dieu, qu'il essaie de plier aux exigences de son naturalisme. Au contraire de Fontenelle, qui croyait à l'insuffisance foncière du mécanisme dans son application aux êtres vivants⁸, Perrelle soutient que le principe malebranchiste de la généralité de l'action divine doit être totalement assumé et, par conséquent, étendu à l'origine des espèces animales. Certes, l'on ne sait pas comment cela se passe dans le détail, « l'arrangement du corps des animaux étant si composé que nous n'avons pas pu jusqu'à présent en découvrir qu'une très petite partie » (p. 199). Il en va de même des phénomènes chimiques, dont nous ignorons les causes effectives mais que nous ne pouvons, pour autant, exclure du nombre des réalités sujettes au mécanisme universel. Ce mélange de métaphysique et de scepticisme, de clarté cartésienne et d'occultisme, de mécanisme et de naturalisme, dit la difficulté de la position de Perrelle, telle qu'elle nous est rendue sensible par ses manuscrits.

Malgré ces oscillations, le point d'aboutissement de cette anti-théologie est clair : c'est vers l'athéisme que Perrelle s'oriente résolument, de quelque façon que l'on veuille qualifier une position comme la sienne : spinozisme, hylozoïsme⁹, matérialisme, panthéisme, etc. Sa *Remarque téméraire* (p. 205) sur un passage de Du Tertre – peut-être postérieure à 1718¹⁰ – est à cet égard suffisamment éloquente. Dans un autre fragment, notre auteur va jusqu'à proposer une (prétendue) *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu*¹¹, qui, loin de démontrer qu'il existe un être infini doué de toutes les perfections, et encore moins un Dieu personnel et providentiel comme celui de la religion chrétienne, n'aboutit qu'à l'existence d'un « être nécessaire », sans spécifier s'il s'agit d'une divinité intelligente ou de la matière (p. 203).

Le reste des écrits de Perrelle, dont le but constant et obstinément poursuivi est d'évincer toute référence à des interventions directes d'un créateur intelligent dans le mécanisme de l'univers, laisse d'ailleurs clairement entendre quelles étaient ses convictions à cet égard. L'adhésion de Perrelle à l'athéisme n'est pourtant jamais explicite, dans les textes qui nous sont parvenus. Il ne s'agit pas, précisons-le alors, de manuscrits conçus pour une diffusion clandestine, mais d'échanges épistolaires probablement soumis à une forme d'auto-censure. Perrelle y fait donc sienne une vieille précaution libertine, qu'il a trouvée chez Bayle : il n'y a, dit-il, aucun mal à réfuter tel ou tel argument en faveur de l'existence de Dieu, car il en existe beaucoup d'autres valables...¹²

Il va sans dire que ce serait peine perdue que de chercher de tels arguments positifs sous sa plume – pas plus que sous celle de Bayle, au demeurant.

Nous publions ici, sous un nouveau titre général, les pièces I, II, X et XVII (en partie) du ms. F.fr. 14708 de la BnF. Édition originale : G. Mori, « La philosophie "téméraire" d'André-Robert Perrelle (1695-1735) », *LIAS*, 19, 1992, n° 1, p. 119-157, où sont transcrites, p. 135-157, toutes les pièces du ms. 14708 attribuables à Perrelle, à l'exception de ses extraits de lecture ; pour une description plus détaillée de ce manuscrit, on se reportera à la même étude, p. 133 *sq.*

⁸ Voir Fontenelle, lettre à Leibniz du 24 mars 1703 (*OC* III, p. 403-405).

⁹ Notons que parmi les extraits de lecture de Perrelle se trouvent plusieurs morceaux de Bayle et de Gassendi sur l'âme du monde (BnF, ms. F.fr. 14708, f. 48-73).

¹⁰ Elle se trouve en effet, dans le ms. 14708, après le journal de Perrelle, qui est daté d'avril 1718. Toutes les pièces réunies en ce recueil manuscrit pourraient dater de 1715-1720.

¹¹ Voir ci-dessous, p. 203 et note 29.

¹² Voir ci-dessous, p. 196 et note 14.

ANDRÉ-ROBERT PERRELLE

Sur les preuves de l'existence de Dieu

Première lettre sur la preuve de l'existence de Dieu tirée du bel ordre que l'on remarque dans la nature

Vous me demandez mon sentiment sur l'endroit des *Pensées diverses* où Bayle attaque la preuve vulgaire de l'existence de Dieu, tirée du bel ordre et de l'arrangement de la nature, et où, masqué en stratonicien, il rétorque cet argument sur ses adversaires¹ ; vous me demandez aussi ce que je pense de cet argument banal des prédicateurs. Je vais tâcher de vous satisfaire sur l'un et sur l'autre point.

I. Quant au premier, je crois vous avoir déjà mandé d'une manière générale ce que j'en pensais dans une lettre que je vous écrivis ces vacances dernières². Mais aujourd'hui je crois vous devoir un compte plus détaillé de mon sentiment. Voici donc ce que j'ai pensé en lisant les livres de Bayle. Il m'a paru que les stratoniciens accablent par leurs rétorsions les philosophes anciens, mais ils ne s'en servent pas avec un avantage aussi marqué contre les cartésiens et les malebranchistes. Bayle même semble en convenir lorsqu'il dit, p. 507 : « il n'y a que les philosophes chrétiens et surtout les cartésiens qui soient en état de battre en ruine la secte de Straton sans craindre qu'on ne rétorque contre eux-mêmes leurs raisonnements »³. Mais cet aveu n'est pas de bonne foi. Car il ne donne l'avantage aux cartésiens qu'en leur supposant un sentiment qu'ils désavouent presque tous, et que leur chef n'a

¹ Bayle, *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, § 106-114 (OD III, p. 333-348).

² Cette lettre est perdue.

³ La citation de Perrelle est tirée de la première édition de la *Continuation des Pensées diverses* Rotterdam, R. Leers, 1705 (parue en août 1704), § 106 (OD III, p. 334b).

jamais soutenu qu'en apparence⁴. On voit que Bayle croyait que la plus grande partie des cartésiens ne se seraient pas bien tirés de cette dispute, puisqu'il les croit hors d'état de parer la rétorsion de la page 553⁵. S'ils n'admettent la mutabilité des essences, je crois en effet cette rétorsion forte. Mais elle paraît d'abord sophistique et ne frappe point tant que d'autres dont Bayle aurait pu se servir et que je vous ferai entrevoir dans l'examen de la preuve en question. J'y passe au plus vite, et je ferai le plus court qu'il me sera possible.

II. Toute la force de la preuve dont il s'agit ici consiste en ce que l'on ne conçoit pas qu'une puissance aveugle ait pu produire cet ordre et cet arrangement qu'on remarque dans l'univers, qui au fond n'est pas une si grande merveille. Car ce n'est autre chose qu'une poussière divisée à l'infini qui, étant agitée circulairement, fait une infinité de tours en un instant autour du centre de son mouvement. Nous appelons ce petit amas de matière un tourbillon d'une grandeur immense, et l'instant que dure ce tournoiement une durée presque infinie. Qu'est-il besoin d'intelligence ? Le seul mouvement suffit pour produire tous les effets que nous admirons tant dans la nature. Car vous savez sans doute qu'on peut démontrer que tout étant plein, quand même chaque partie de la matière n'aurait pas commencé par pirouetter mais qu'elle se serait mue en un sens quelconque, elle aurait été bientôt contrainte à prendre le mouvement circulaire, d'où suivent nécessairement les tourbillons, etc.⁶

Mais, me direz-vous, au moins faut-il admettre une intelligence qui ait créé cette matière et l'ait mise en mouvement. Quant à la création, outre qu'on ne la conçoit guère, il est aisé de prouver à un cartésien que la matière a dû toujours exister et qu'elle existera toujours. Tous les cartésiens de bonne foi, et Mr P*** à leur tête⁷, conviennent qu'il

suit de leurs principes que Dieu a dû créer la matière de toute éternité, et qu'il la conservera éternellement ; mais il ne l'a dû que parce que l'existence est essentielle à la matière, et dès là elle n'a plus besoin de Dieu pour exister⁸. Pour ce qui est de la nécessité de supposer une cause intelligente qui ait mu la matière, on ne la prouve qu'en disant que la matière étant d'elle-même indifférente au repos ou au mouvement, elle a besoin d'une force douée d'intelligence qui la détermine à l'un ou à l'autre⁹. Mais par la même raison le repos demande une cause de même nature. Donc le mouvement et par conséquent le bel ordre ne prouve pas mieux que le repos l'existence d'un entendement infini.

Mais on peut encore aller plus loin, et dire avec M. Newton : nous ne connaissons point la nature des corps, tous ceux que nous voyons sont en mouvement, le mouvement ne leur serait-il pas essentiel ?¹⁰ S'il était vrai, je crois que tous les philosophes qui regardent le bel ordre comme une preuve incontestable de l'existence de Dieu s'avoueraient vaincus. J'en excepte cependant le P. Malebranche et M. Leibniz, car j'ai ouï dire plusieurs fois au premier (qui aime tant les volontés générales), qu'il ne croyait pas que Dieu eût employé dans la création du monde les volontés générales, mais qu'il l'avait produit tel qu'il est par une volonté particulière, en sorte cependant qu'il peut le conserver en ne se servant que des lois générales¹¹. À la vérité, je ne lui ai jamais entendu donner aucune preuve de ce sentiment¹², et je ne me souviens point d'en avoir lu dans aucun de ses livres. Ainsi, attendu que les grands noms ne servent de rien, cette instance ne serait fort à craindre. Pour M. Leibniz, il donne de la force aux corps, mais il croit

lège de Perrelle (ce qui est tout à fait possible, voir G. Mori, « La philosophie "téméraire" de Perrelle », *art. cit.*, p. 124, note 19).

⁸ Cet argument classique des discussions post-cartésiennes (voir ci-dessus, p. 189, note 7, sur More) reviendra chez Meslier, cf. *M II*, p. 430 sq. Notons que même un cartésien orthodoxe tel que Pierre-Sylvain Régis avait pu soutenir que l'idée d'étendue / matière atteste d'elle-même l'existence de son objet (*Système de philosophie*, éd. citée, t. I, p. 74 sq., *Métaph.*, liv. I, part. I, chap. 3). Voir à ce sujet la réaction de S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London, J. Knapton, 1705, p. 33 sq. (§ III).

⁹ Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. VI, part. II, chap. 9 : « la matière paraît [...] indifférente au mouvement et au repos, et absolument sans aucune force », etc. (*OC II*, p. 427 sq.).

¹⁰ Interprétation tendancieuse d'un passage de Newton que Toland avait exploité dans le même sens. Voir I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, éd. Koyré-Cohen, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1972, t. I, p. 49 (« fieri etenim potest ut nullum revera quiescat corpus, ad quod loca motusque referantur ») et J. Toland, *LS*, V, § 20, p. 201.

¹¹ Voir Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. VI, part. II, chap. 4 (*OC I*, p. 341-343), Éclaircissement XVII^e, § 38-39 (*OC III*, 339 sq.), et *Réponses à Arnauld* (*OC VIII*, p. 779 sq.).

¹² Perrelle semble faire ici allusion à des entretiens privés avec Malebranche ; cette circonstance n'est confirmée par aucun autre indice (Perrelle n'est nulle part mentionné parmi les témoignages sur Malebranche recueillis dans *OC XX*).

⁴ Notons que Perrelle manifeste ici une conscience (remarquable pour son époque) que la théorie cartésienne sur les vérités éternelles n'aboutit pas à une théologie de l'arbitraire, et qu'elle n'implique pas, comme il le dira plus bas, la « mutabilité des essences ». Sur la position différente, sur ce point, de Bayle, voir *supra*, p. 188, note 4.

⁵ *Continuation des Pensées diverses*, § 114 (*OD III*, p. 348a). En effet, Bayle remarque que la plupart des disciples de Descartes, à partir de Malebranche, ont pris « d'autres mesures », en renonçant à la thèse du maître sur les vérités éternelles.

⁶ Voir Descartes, *AT XI*, p. 48 sq. (*Le Monde*, chap. 8). Perrelle avait déjà évoqué cette doctrine de Descartes dans ses thèses de 1712 (*Theses philosophicae*, p. 3 sq.).

⁷ Le nom du cartésien est raturé à l'encre, mais on entrevoit quelques lettres : « P...it...i... » ; il pourrait s'agir du maître de Perrelle, c'est-à-dire Gaspard Poitevin, professeur au collège Dormans-Beauvais. La référence à celui-ci comme un cartésien exemplaire peut surprendre ; elle ne poserait toutefois aucun problème si le correspondant était un ancien camarade de col-

qu'une cause intelligente a dû leur donner l'arrangement nécessaire pour que, venant ensuite à se mouvoir, ils pussent produire les effets que nous remarquons. Ce sentiment ne serait pas non plus fort à craindre, car il n'est pas fort clair, et si on se donnait la peine de l'éclaircir, il deviendrait un stratonisme moderne, comme il paraît par un petit manuscrit de cet auteur dont je vous ai parlé cet hiver dernier¹³.

J'aurais pu entrer dans un plus long détail sur cette question, et ne rien laisser de ce que j'ai avancé sans l'éclaircir et prouver, mais j'ai craint de vous ennuyer, et j'ai cru qu'il suffisait de vous donner une idée générale de ce que je pense sur cette matière. Si cependant vous souhaitez que je vous en dise davantage, et que vous daigniez me faire quelque objection, je tâcherai de vous satisfaire. Au reste, vous ne devez avoir aucune peine à abandonner cette preuve de l'existence de Dieu, pour peu qu'elle vous paraît si bien attaquée : il y en a tant d'autres si belles et si démonstratives. C'est faire tort à une aussi bonne cause que de vouloir faire armes de tout, et ce n'est pas sentir son avantage que de défendre avec tant d'opiniâtreté un mauvais argument quand on en a tant d'autres bons¹⁴. C'est cependant ce que font tous ces zélés indiscrets : sitôt que quelqu'un attaque un argument dont la conclusion est *donc il y a un Dieu*, fût-elle mal tirée, ils crient à l'athée ! Je consens cependant qu'on ne décrédite point cette preuve ; elle donne lieu aux prédicateurs de faire d'amples énumérations et de magnifiques descriptions. Elle fait enfin une grande impression sur l'auditoire, plus touché ordinairement d'un discours pathétique et bien prononcé, qui souvent ne prouve rien, que d'une preuve géométrique sèche mais démonstrative.

¹³ Allusion aux *Principes de la nature et de la Grâce*, que Leibniz avait envoyés à Rémond – ami d'Antonio Conti, dont Perrelle reçut peut-être le manuscrit – à la fin de l'été 1714 : voir Leibniz, *PhS* III, p. 624, 629. Voir aussi A. Robinet, introd. à G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, Paris, P.U.F., 1954, p. 15. L'accusation de « stratonisme » à l'égard de Leibniz n'est pas surprenante chez un disciple de Bayle : selon ce dernier, tous les systèmes qui admettent l'existence d'une force réglée dans la nature prêtent le flanc aux objections des athées stratoniciens : voir sa polémique contre Le Clerc et Cudworth dans la *Réponse aux questions d'un provincial*, part. II, chap. 180-182, (OD III, p. 881 sq.).

¹⁴ Reprise presque littérale d'une remarque (subtilement ironique) de Bayle, *Continuation des Pensées diverses*, § 33 (OD III, p. 236b). Voir aussi Fontenelle, *Histoire des oracles* : « le christianisme a toujours été par lui-même en état de se passer de fausses preuves : mais il y est encore présentement plus que jamais, par les soins que de grands hommes de ce siècle ont pris d'établir sur ses véritables fondements, avec plus de force que les Anciens n'avaient jamais fait. Nous devons être remplis sur notre religion d'une confiance, qui nous fasse rejeter de faux avantages qu'un autre parti que le nôtre pourrait ne pas négliger » (OC II, p. 146 sq.).

Seconde lettre sur la preuve de l'existence de Dieu tirée du bel ordre que l'on remarque dans la nature

Il y a deux manières, Monsieur, de juger de soi-même et de ses ouvrages : l'une, dictée par l'amour-propre, augmente de beaucoup les beautés qui s'y rencontrent et diminue infiniment, ou même supprime tout à fait, les défauts qui y sont d'ordinaire en assez grand nombre ; l'autre, qui est plus rare, part d'une trop grande défiance de ses propres forces et de ce que, trop en garde contre les illusions de l'amour-propre, nous nous imaginons que les jugements avantageux que nous sommes prêts à porter de nous-mêmes nous sont inspirés par ce séducteur, qu'ainsi nous ne saurions trop diminuer ce qui paraît être à notre avantage. Ce défaut est bien plus rare et bien moins considérable que l'autre. C'en est pourtant un, Monsieur, et dès là je crois devoir vous exhorter à vous en corriger, d'autant plus qu'il y a lieu de craindre qu'il ne fasse chez vous un grand progrès. Accoutumé comme vous l'êtes à faire réflexion sur vous-même, il est impossible que vous ne vous aperceviez chaque jour de quelque erreur dans laquelle vous êtes tombé sans le savoir, que par conséquent votre défiance n'augmente et ne vous empêche de communiquer au public ou même à vos amis une infinité de pensées qui pourraient leur être d'une grande utilité. Vous savez mieux que moi qu'il y a un milieu en toutes choses, et que celui des deux excès dont je viens de parler est de juger de nos propres ouvrages comme de ceux d'un étranger auquel on ne prend nul intérêt. En employant de cette manière les lumières que vous avez reçues de la nature, il est impossible que vous ne reconnaissiez dans vous une infinité de perfections, peut-être même dans un plus haut degré que celles que vous admirez chez les autres. La trop grande modestie qui règne dans votre lettre, où vous dites de si excellentes choses, a occasionné cette longue réflexion. Pardonnez-la moi, je vous prie, je n'y suis pas sujet.

Venons maintenant au fait, c'est-à-dire aux articles de votre lettre, dans lesquels vous voulez bien me proposer quelques instances. Or, j'en distingue de deux sortes : les uns attaquent ma preuve directe contre l'argument de l'existence de Dieu tiré de l'ordre, et il n'y en a que deux de ce genre ; les autres combattent des principes que j'ai avancés comme de simples conjectures, telles sont les choses que j'ai dites de la force et du sentiment de Mr Newton. Je commencerai par celles de la première espèce, et je vous dirai sincèrement ce que je pense de la force des unes et des autres. Avant que d'y répondre, je

crois vous devoir faire souvenir que toute la force de ma preuve consiste en ce que le repos ayant autant besoin de cause que le mouvement (j'entends toujours par cause une intelligence)¹⁵, l'ordre de l'univers qui suit nécessairement du mouvement ne prouve pas davantage l'existence de Dieu que le repos.

Première objection

Vous objectez contre ce raisonnement que le repos étant un mode négatif, il n'a pas besoin de cause, comme le mouvement qui est une modification positive¹⁶.

Réponse

Cette difficulté ne m'arrêtera pas longtemps, car il me paraît que le repos n'est pas plus une simple négation du mouvement que la droiture l'est de la courbure¹⁷. Or il est certain que quand Dieu crée les parties d'une ligne, il a autant besoin d'une volonté particulière pour les créer dans une même direction comme pour les créer dans plusieurs directions différentes. Car s'il n'en avait point, il ne pourrait les créer, puisqu'il ne peut les produire que dans telle ou telle situation les unes à l'égard des autres. Tout ce que vous direz du repos je le rétorquerai contre cette vérité que je crois démontrée. Donc le repos est une manière d'être positive, qui demande une cause aussi bien que le mouvement.

¹⁵ Perrelle entend soutenir que le mouvement de la matière n'implique pas l'existence d'une cause intelligente. À cette fin, il soutient (avec Descartes, voir ci-dessous, note 18) que le repos est un état positif au même titre que le mouvement, et qu'il nécessite par conséquent une cause positive ; ensuite, il suppose (implicitement) qu'il n'est pas nécessaire que cette cause soit intelligente, car l'état de repos d'un corps est dépourvu de finalité. Il peut donc conclure que l'existence du mouvement – comme celle du repos – ne démontre pas en tant que telle l'existence d'une cause intelligente. Reste à savoir si le mouvement aveugle peut produire les êtres organisés, question que Perrelle va aborder dans la suite du texte (voir sa réponse à la II^e objection).

¹⁶ Voir Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. VI, part. II, chap. 9 : « le repos n'est que la privation de mouvement » (OC II, p. 429). Sur la question du repos des corps chez Malebranche, qui s'oppose sur ce point à la doctrine de Descartes, voir A. Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, Paris, Vrin, 1970, p. 94 sq.

¹⁷ Voir Fr. Lamy, *Lettres philosophiques*, Trévoux-Paris, J. Boudot, 1703, p. 96 sq. ; 125 sq. (avec ce même exemple) ; 192.

2^e Réponse

Si vous en vouliez une autre preuve, on pourrait en apporter une tirée de ce que le repos a de la force pour résister comme le mouvement¹⁸.

2^e Objection

Mais de ce que le repos a autant besoin de cause pour exister que le mouvement, vous niez qu'il suive que l'ordre de l'univers ne prouve pas l'existence de Dieu, sans doute parce que vous croyez que cet ordre n'est pas une suite nécessaire du mouvement ; et que quand même le mouvement serait essentiel au corps, il faudrait un Dieu pour diriger les corps mus en sorte qu'ils pussent produire les effets que nous remarquons.

Réponse

J'avoue que cette objection est embarrassante, et la solution que j'y vais donner ne vous paraîtra pas d'abord aussi démonstrative que celle de l'objection précédente. Mais j'espère que bien méditée elle ne vous paraîtra pas moins solide. Je crois vous avoir dit dans ma dernière lettre qu'il est facile de prouver que les corps doivent essentiellement se mouvoir suivant les lois générales que la nature observe, et que de ces lois les tourbillons et les phénomènes généraux suivent nécessairement. Vous ne m'arrêtez point là-dessus, mais vous me dites que vous ne concevez point que ces lois aient été suffisantes pour organiser les corps des animaux (c'est-à-dire que vous voulez me jeter dans l'explication des phénomènes particuliers, à laquelle je me suis bien donné de garde de m'engager). À cela je réponds que, quoique je ne puisse pas faire voir d'une manière détaillée comment les animaux ont été produits en conséquence des lois générales, il ne s'ensuit pas que leur production n'est pas une suite de ces lois. Car l'arrangement du corps des animaux étant si composé que nous n'avons pu jusqu'à présent en découvrir qu'une très petite partie, et, de plus, la nature des parties qui entrent dans cette composition (c'est-à-dire l'arrangement des parties de ces parties) étant entièrement inconnue, il est impossible de savoir de quelle manière les lois générales ont produit ces petits

¹⁸ C'est la doctrine Descartes, voir *Principia philosophiae*, part. II, § 43 (AT VIII-1, p. 66).

mondes. Il en est de cela comme des phénomènes chimiques : il y en a une infinité dont vous ne sauriez assigner les causes mécaniques ; vous êtes cependant convaincu qu'ils en ont, et qu'elles suivent des lois générales¹⁹.

Mais ce n'est là qu'une preuve négative, et vous ne vous rendez peut-être qu'aux positives. En ce cas, en voici une : Dieu agit toujours d'une manière uniforme ; par conséquent, il a dû choisir pour créer le monde des lois telles que par leur moyen il pût produire tous les arrangements de corps qu'il voudrait, et ce n'est pas raisonner d'objecter que Dieu ne les a pas suivies mais qu'il a fait tout d'un coup les animaux tels qu'ils sont aujourd'hui. Car le Père Malebranche, qui en dit autant de l'univers, ne nie point que cet univers ait pu être produit par ces lois générales. Donc, quand même les animaux auraient été formés dès le commencement tels qu'ils sont à présent, il ne s'ensuivrait pas qu'ils ne pussent avoir été produits en conséquence des lois générales²⁰. Ce qui me suffit, car s'ils ont pu être organisés par les seules lois générales, ces lois étant une suite du mouvement et le mouvement n'ayant pas plus besoin de cause que le repos, il ne prouve pas plus l'existence de Dieu que le repos, et c'est la seule proposition que j'aie avancée comme vraie. Passons à présent aux choses que j'ai mises en avant seulement comme probables.

Je commencerai par le système de M. Newton, qui soutient qu'on ne connaît pas la nature du corps. Vous me demandez dans quels livres on peut s'instruire des sentiments de ce grand homme. Je crois que c'est dans la Préface de ses *Principia philosophiae naturalis mathematicae*, dont j'ai lu peu de choses²¹. Mais ce que je vais vous dire, je l'ai

¹⁹ Nous retrouverons cette confiance dans la possibilité d'une explication mécaniste des phénomènes chimiques dans les *Essais sur la recherche de la vérité* (voir ci-dessous, p. 263 sq., et note 89). Notons que Perrelle avait déjà écrit dans ses thèses : « tria Cartesii elementa ad corporum compositionem multum conferre, quibus, in exponendis multorum effectuum causis, chymicorum elementa jungere utilissimum erit » (*op. cit.*, p. 10).

²⁰ Perrelle propose ici une sorte de « rétorsion » (à la manière de Bayle) contre Malebranche. Pour ne pas contredire le récit de la *Genèse*, ce dernier avait affirmé que le monde fut créé par Dieu « tout d'un coup », par une volonté particulière, mais que Dieu aurait pu également le faire parvenir à son état actuel à partir du chaos primordial grâce aux seules lois générales de la physique (« si tout l'univers demeure dans l'ordre où nous le voyons, c'est que les lois des mouvements qui le conservent dans cet ordre eussent été capables de l'y mettre », etc. — nous soulignons). Or, selon Perrelle, on peut affirmer la même chose à l'égard des animaux, ce que Malebranche niait résolument (voir *Recherche de la vérité*, liv. VI, part. II, chap. 4, dans *OC II*, p. 341-343).

²¹ Perrelle se réfère à la préface de Roger Cotes à la II^e édition des *Principia* (1713), dont il tire la plupart du résumé de la position de Newton qu'il esquisse dans l'alinéa suivant ; voir aussi le *Scholium generale* des *Principia* (éd. cit., t. I, p. 19-35, t. II, p. 759-763).

appris des lettres et des conversations de l'abbé Conti²², et pour avoir parlé plusieurs fois avec des Anglais et des savants qui ont demeuré quelque temps en Angleterre. Voici donc à peu près de quelle manière je conçois que raisonne ce philosophe.

Nous ne pouvons avoir de connaissance exacte des corps que par l'expérience ; l'erreur dans laquelle vous êtes tombés, Messieurs les Cartésiens, en suivant une route différente, vous en devrait être une preuve, et vous devriez être devenus sages à vos dépens. Vous avez imaginé un être qui n'a d'autres propriétés que l'étendue, la mobilité, la divisibilité et l'impénétrabilité, vous en avez construit votre monde. Vous avez rendu raison assez heureusement des effets généraux de la nature ; la pesanteur a été le premier obstacle que vous ayez rencontré dans votre chemin. Sûrs de l'évidence de vos principes, vous avez cru qu'elle ne vous arrêterait pas longtemps ; cependant, toutes vos hypothèses particulières, suites nécessaires (à ce que disait chaque auteur en particulier) de l'hypothèse générale, n'ont pu suffire à expliquer ce phénomène général. Mais tous les corps que nous connaissons sont pesants, ou, ce qui revient au même, tendent à s'approcher d'un certain point en même temps qu'ils se meuvent autour ; de plus, les tourbillons sont démontrés impossibles par l'expérience (c'est l'opinion de tous les Anglais), par conséquent il y a du vide. Non qu'il n'y ait partout de l'étendue, mais il n'y a pas des corps partout. Qu'en concluons-nous, Messieurs ? Que les corps sont quelque chose de plus que cette étendue que vous aviez supposé constituer seule la nature, et ce quelque chose de plus, c'est d'être pesants. Or, puisque les expériences nous ont fait découvrir cet effet, celles que nous ferons dans la suite nous en apprendront peut-être le fondement, ou même d'autres propriétés que nous ne connaissons point actuellement. Mais il faudra faire une infinité d'expériences pour découvrir tous les effets des corps et les fondements de ces effets. Par conséquent, la nature du corps sera toujours inconnue, ou, comme dit M. Newton, la physique est impossible²³. Pour moi, je pousse le doute encore plus loin, et je crois qu'on ne connaît pas même la nature de l'étendue²⁴.

²² L'abbé padouan Antonio Conti (1677-1749), ami de Perrelle, séjourna en France entre 1713 et 1715 (puis entre 1718 et 1726). Sur sa pensée, et ses relations avec Newton, Leibniz, Voltaire, voir N. Badaloni, *Antonio Conti. Un abate libero pensatore tra Newton e Voltaire*, Milano, Feltrinelli, 1968 ; G. Gronda, art. « Conti, Antonio (Schinella) », dans *Dizionario biografico degli italiani*, t. XXVIII, p. 352-359.

²³ Il va sans dire que Newton, tout en soutenant l'incompréhensibilité des essences des choses (voir *Scholium generale*, *op. cit.*, p. 762 sq.), n'en a jamais tiré cette conclusion.

²⁴ Sur ce point, voir aussi les *Theses philosophicae* de Perrelle, *op. cit.*, p. 3 sq..

Quant à la force que vous ne pouvez concevoir dans les corps, ce n'est pas une preuve qu'elle n'y soit. Car vous ne la concevez pas dans Dieu, dans lequel vous l'admettez cependant²⁵.

Vous savez sans doute, Monsieur, que le roi est mort en héros chrétien. La joie des jansénistes n'a pas manqué d'éclater dans cette occasion. Quelques-uns, du nombre desquels est le fameux abbé Renaudot²⁶, ont assuré que ce monarque avait été frappé par l'ange exterminateur au même bras et à la même jambe qu'il avait avancé. On disait qu'il irait au Parlement faire enregistrer une déclaration contre tous ceux du parti de l'Archevêque²⁷. Quelle extravagance ! Mr le duc d'Orléans est nommé Régent ; on attend beaucoup d'un prince aussi éclairé.

Une infinité de démarches que j'ai été obligé de faire assez inutilement jusqu'ici m'ont empêché de vous répondre plus tôt. J'espère demain prêter serment.

Adieu, mon cher ami

La première lettre que vous m'écrirez adressez-la à Paris, et les autres en droiture à la Tabaise²⁸, comme à votre ordinaire.

*Nouvelle preuve de l'existence de Dieu*²⁹

Toutes les fois que j'ai dans l'idée une propriété qui ne renferme aucune répugnance ni contradiction, je puis assurer qu'il y a dans le genre des possibles un être doué de cette propriété. Ainsi, de ce que je conçois le mouvement, la forme triangulaire, la carrée, etc. comme des propriétés réelles et qui n'impliquent point contradiction, je puis affirmer qu'il y a dans le genre des possibles un être mu, triangulaire, carré, etc. Or, je conçois l'existence nécessaire, c'est-à-dire la propriété d'exister par son essence, comme nullement répugnante ou contradictoire. Donc il se trouve dans le genre des possibles un être qui a cette propriété en partage. Mais un être dont l'essence est d'exister ne peut avoir été un seul instant dans le genre de pure possibilité ; il a dû avoir toujours été élevé au degré d'existence. Donc il y a un être qui existe nécessairement.

On ne saurait détruire cette preuve qu'on ne détruise toutes les autres preuves de l'existence de Dieu, car on ne saurait le faire qu'en démontrant que l'existence nécessaire implique contradiction. En un mot, ce raisonnement se réduit à ceci : si l'existence nécessaire est possible, il y a un être nécessaire, et quiconque peut démontrer qu'elle est impossible peut démontrer qu'il n'y a point de Dieu³⁰.

Il faut sans doute, Monsieur, que je me sois bien mal expliqué, puisqu'il paraît par votre lettre³¹ que vous n'avez nullement compris le sens de la mienne. Je n'ai jamais eu dessein d'y prouver autre chose que l'existence d'un être nécessaire, sans m'embarrasser si cet être est Dieu, la matière ou quelque autre chose. En quoi ma preuve diffère totalement de celle de Descartes, car ce Grand conclut immédiatement l'existence d'un Dieu de ce que l'existence nécessaire est renfermée

²⁵ Autre « rétorsion » non dépourvue d'efficacité, encore à la manière de Bayle. Voir aussi Fontenelle, *Doutes sur le système des causes occasionnelles*, 1686 (dans OC I, p. 536 sq.) : « Mais, disent toujours les Cartésiens, quelle liaison entre le mouvement d'un corps et celui d'un autre ? Conçoit-on comment se fait le passage du mouvement ? [...] J'en sais rien. S'il fallait entendre ces sortes de *comment-là*, je ne trouverais pas que Dieu même fût une cause véritable d'aucun effet ».

²⁶ L'abbé Eusèbe Renaudot (1648-1720), proche des jansénistes, promoteur de l'Académie politique de Louis XIV, censeur du *Dictionnaire* de Bayle (voir P. Burger, « La prohibition du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle par l'abbé Renaudot », dans H. Bots [éd.], *Critique, savoir et érudition à la veille des Lumières. Le Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*, Amsterdam-Maarssen, APA-Holland University Press, 1998, p. 81-108).

²⁷ Le cardinal L.A. de Noailles, archevêque de Paris, qui avait refusé la bulle Unigenitus.

²⁸ Notons que dans l'*Armorial de Flandre, Artois, Picardie, Champagne et pays circonvoisins*, par R. de Saint-Loup (CD-rom, éditions Mémoire & Documents, Versailles, 2003), apparaît en effet une entrée « Pérelle de La Tabaise ».

²⁹ Cette pièce (f. 37^v du ms. F.fr. 14708) comprend deux fragments. Le premier contient la « Nouvelle preuve de l'existence de Dieu » ; le deuxième n'est qu'un commentaire sur cette preuve. Ces deux fragments sont tirés selon toute probabilité de deux lettres que Perrelle avait envoyées à l'un de ses correspondants.

³⁰ En réalité, cette preuve était loin d'être nouvelle. Pour ses sources prochaines, voir R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London 1678, p. 724-5, et surtout Leibniz, *PhS* IV, p. 405-406. Sur les enjeux de cet argument, voir en particulier M.E. Scribano, *L'Existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Seuil, 2002, chap. 4.

³¹ Cette lettre du correspondant de Perrelle est perdue.

dans l'idée d'un être infiniment parfait³², au lieu que pour conclure de mon raisonnement l'existence d'un Dieu il faut prouver qu'un être qui existe nécessairement est infiniment parfait, c'est-à-dire est Dieu. En sorte que Descartes dit : un être infiniment parfait doit exister nécessairement ; et suivant ma façon de prouver il faudrait dire : un être qui existe nécessairement doit être infiniment parfait³³.

Extraits et remarques sur Du Tertre

Le P. du Tertre, en disant p. 91, t. I, qu'on peut concevoir la manière d'un être sans l'être dont il est manière³⁴, détruit la preuve de la distinction de l'âme et du corps tirée de la diversité et indépendance des concepts.

Le même auteur, pp. 91-92, 93, 94, distingue deux sortes de modifications. Il appelle les unes positives et les autres négatives. Il convient qu'on ne peut concevoir les négatives sans leur sujet ; c'est pourquoi la figure, qui est du nombre de ces modifications, ne peut être conçue sans l'étendue. Mais il prétend qu'on peut concevoir l'étendue sans sujet, quoiqu'elle ne soit selon lui qu'une modification. Mais ce Père ne doit-il pas convenir que le mouvement, que la douleur sont des modifications positives ? Cependant, on ne peut concevoir le mouvement sans l'étendue dont il est modification, ni la douleur sans l'esprit qui la sent. Donc les modifications positives ne peuvent pas être conçues sans leur sujet plutôt que les négatives, et par conséquent l'étendue, qu'on peut concevoir sans sujet, n'est ni une modification positive, ni une négative. Le R.P., qui a prévu sans doute cette difficulté, se retranche derrière une distinction qu'il apporte à la p. 94 et 95, en disant qu'on ne peut à la vérité concevoir une modification sans concevoir son sujet, au moins confusément, mais qu'on la peut concevoir sans avoir une idée claire et distincte de son sujet. Mais, outre que cette distinction est pleine d'équivoques, que répondra-t-il à un homme qui lui dira qu'on ne conçoit ni clairement, ni même confusément le

sujet de l'étendue, et qu'elle n'en a point d'autres qu'elle même ? Il répond à cette objection p. 95 et suivantes, mais cette réponse n'est qu'une équivoque perpétuelle, et elle paraîtra par conséquent frivole à tout esprit juste et attentif.

Principes du P. Du Tertre :

I. Nous ne connaissons distinctement aucune substance ; seulement nous savons qu'il y en a et de spirituelles et de corporelles, mais nous ne savons point au juste quelle est leur nature. Toutes nos connaissances un peu distinctes se terminent à la surface des choses : à l'étendue, qui n'est qu'une qualité pour ainsi dire extérieure de la matière, à quelques actions et modifications de notre âme, par lesquelles elle se fait sentir sans se découvrir ni se montrer elle-même.

II. N'y ayant point d'idée claire et distincte ni de l'âme ni du corps, faire des raisonnements qui dépendent de ces idées, c'est s'exposer à autant d'erreurs qu'on tire de conclusions ; erreurs d'autant plus ridicules qu'on est plus hardi à donner de telles conclusions pour évidentes³⁵.

Remarque téméraire

Est-il en effet rien de plus ridicule que conclure hardiment la distinction de l'âme et du corps, et l'existence d'un Dieu, des idées que nous avons de ces substances ? N'est-il pas plus prudent de dire que nous ne connaissons point les substances, mais que selon toutes les apparences l'âme n'est que la matière jointe à un accident absolu nommé *pensée*, et que le corps n'est que la matière jointe à deux accidents absolus³⁶, l'un appelé *étendue* et l'autre *force* ; mais qu'il n'y a qu'une seule substance, qui par le moyen d'accidents se déguise de différentes manières, et qu'on pourra appeler *Dieu*³⁷, *Principe de toutes choses*, pour ne scandaliser personne ? Ce système, à la vérité, est un peu spinoziste, mais qu'importe ? il s'accorde si bien avec le mystère de la transsubstantiation ! Courage, mes R.R. P.P., vous avez attaqué la morale, vous en voulez maintenant à la métaphysique !

³² Voir Descartes, V^e Méditation, AT VII, p. 65 sq.

³³ Ce passage de l'existence nécessaire à la perfection infinie avait été déjà contesté par Bayle : voir *Continuation des Pensées diverses*, § 111 (OD III, p. 341b-342a), dont Perrelle s'inspire sans doute une nouvelle fois.

³⁴ Du Tertre, *Réfutation d'un nouveau système de métaphysique*, Paris, R. Mazières, 1715, t. I, p. 91 sq.

³⁵ Passages tirés de Du Tertre, *op. cit.*, p. 117 sq.

³⁶ Dans la doctrine scolastique de l'Eucharistie, on appelait « accidents absolus » les modes extérieurs du pain et du vin, qui demeuraient séparés, par miracle, de leur sujet.

³⁷ En marge, peu lisible : « âme du monde » [?].