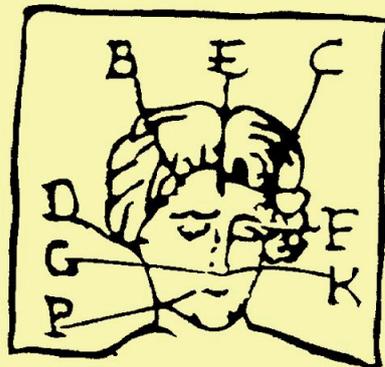


CORPUS

revue de philosophie

n° 22/23
D'Holbach



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CNL ET DES MINISTÈRES DE LA CULTURE ET DE LA RECHERCHE

N° ISSN : 0296-8916

Corpus n° 22/23

**PAUL HENRI THIRY, BARON
D'HOLBACH**
Épistémologie et politique au XVIII^e siècle



Sous la direction de
Josiane Boulad-Ayoub, UQAM, Montréal

Editorial

Pour ceux de nos lecteurs qui n'auraient pas eu le n° 20/21 «Bernier et les gassendistes», nous reproduisons ici notre précédent éditorial.

La vie des revues est difficile, l'originalité de la nôtre ne la rend pas invulnérable. Nous avons souvent expliqué notre dispositif et rappelé que l'éditeur de la collection n'était pas l'éditeur de la revue.

Le lien organique qui existe entre la collection et la revue a été créé par tous ceux qui, en travaillant au choix des éditions, à la relecture des épreuves, (puisque la collection publie les textes nus), ont écrit des articles et préparé des numéros spéciaux. Il est juste que l'effacement devant le texte de l'ouvrage puisse être en quelque sorte compensé par un droit d'expression dans les articles de la revue. Mais notre diffusion a sans doute été jusqu'à présent, et malgré nos efforts, trop restreinte.

C'est pourquoi l'existence de la revue Corpus est aujourd'hui remise en question. Après le numéro consacré à d'Holbach (à paraître fin 1992), il dépendra du nombre de nos lecteurs que la revue continue. Je fais une fois encore appel à leur soutien.

FRANCINE MARKOVITS

Introduction

D'Holbach, le «maître d'hôtel de la philosophie», *Josiane Boulad-Ayoub*

D'Holbach

LES DÉBATS SUSCITÉS PAR L'ŒUVRE

Le réquisitoire de Séguier, *Paulette Charbonnel*

Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la nature*,

suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire, *Josiane Boulad-Ayoub*

D'HOLBACH ET LA PROPAGANDE DE L'ESPRIT CRITIQUE

D'Holbach et les manuscrits clandestins: l'exemple de Raby, *Françoise Weil*

Les fonds des universités canadiennes et les

éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach, *Josiane Boulad-Ayoub*

Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques
françaises et à Neuchâtel, *Françoise Weil*

D'HOLBACH ET LE «PARTI DES PHILOSOPHES»

D'Holbach et l'obsession de la morale, *Jacques Domenech*

D'Holbach et Rousseau ou la relation déplaisante, *Tanguy L'Aminot*

Questions d'épistémologie et de politique

PROBLEMES ÉPISTÉMOLOGIQUES

La société homéostatique. Équilibre énergétique et composition des
forces dans le *Contrat social*, *Marcel Hénaff*

Transformations de la recherche scientifique au XVIII^e siècle, *François
Duchesneau*

RELATIONS ENTRE ÉPISTÉMOLOGIE ET POLITIQUE

Helvétius, science de l'homme et pensée politique, *Jean-Claude Bourdin*

Du traitement moral: Pinel disciple de Condillac, *Paul Dumouchel*

DÉBATS POLITIQUES

Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius, *Madeleine Ferland*

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation, *Jacques Aumètre*

L'HÉRITAGE DE D'HOLBACH

La platitude matérialiste chez d'Holbach, *Jean-Claude Bourdin*

Systèmes métaphysiques et *Système de la nature*. De Condillac à d'Holbach, *Georges Leroux*

Introduction

D'Holbach, le «maître d'hôtel de la philosophie»

La science contre la dévotion, la critique contre le mythe
Diderot à Voltaire, lettre du 30 octobre 1759

Paul-Henri Thiry, baron d'Holbach (1723-1789), l'athée vertueux que Rousseau a peint sous les traits de Wolmar, est l'une des figures les plus accomplies de ces Philosophes qui écrivirent, au moment des Lumières, la «préface de la Révolution». Grimm, l'ami allemand des Encyclopédistes, en l'appelant le «maître d'hôtel de la philosophie», se plaisait précisément à souligner ce rôle polarisateur qu'a joué dans la diffusion européenne du programme des Lumières philosophiques, l'activité à multiples facettes de l'infatigable autant que généreux baron. D'Holbach met au service de la «ligue philosophique» dont il est, avec son ami Diderot, parmi les premiers chefs de file, ses ressources matérielles et intellectuelles considérables, son érudition et une œuvre immense qui va se déployer durant une trentaine d'années. Le retentissant *Système de la Nature* (1770) marque l'apogée de sa pensée philosophique, politique et morale. Sa popularité¹ dangereuse et sa virulence critique lui valurent à l'époque d'être attaqué aussi bien par les ennemis traditionnels de la raison et de la liberté que par Voltaire et Frédéric II, le philosophe-roi et le roi-philosophe². Dans ce livre que suivent et complètent, deux ans plus tard, le *Système Social* et la *Politique naturelle*, d'Holbach attaque la religion, le despotisme et se fait l'avocat du matérialisme le plus intransigeant, le plus cohérent et le plus systématique de son époque. Il meurt en 1789, quelques mois avant la Révolution, laissant aux futurs républicains et aux «idéologues» de la Révolution, un héritage théorique imposant où ils ne se feront pas faute de puiser. À cet égard, d'Holbach est inséparable de la pensée ontologique et politique de Diderot (et de la fraction la plus radicale de l'*Encyclopédie*), dont il accompagne, résume et systématise les thèses directrices orientant la lutte contre le «tyran», et, inévitablement, inséparable aussi de Rousseau dans la mesure où il représente³ son exact opposé dans les débats épistémologiques et politiques qui mettent aux prises la dernière génération des *Philosophes*.

Les effets sociaux de l'action intellectuelle du séditieux d'Holbach et de sa coterie se feront surtout sentir vers la deuxième tranche de la seconde moitié du XVIII^e siècle, à partir de 1763, lorsque la solide nourriture qui sortait de la «bonlangerie de Grandval» remplaça de manière encore plus hardie les «petits rnbans» provenant de la «manufacture de Ferney». Comme

«l'argent est le nerf de la guerre», même intellectuelle, il faut signaler à ce propos l'importance décisive de l'appui «économique» que prodigue le cossu baron à la critique philosophique dirigée contre le régime. D'Holbach n'hésitant pas à mettre sa richesse au service de la cause, les gros moyens financiers dont il disposait jouaient de concert avec la force théorique des écrits qu'il rédigeait lui-même ou qu'il aidait à diffuser, pour amplifier les revendications critiques, et peut-être précipiter les bouleversements qu'on anticipait. Garat, un ancien avocat, qui fut député du Tiers État aux États généraux puis ministre de la justice lors de l'exécution de Louis XVI, sénateur ensuite et comte sous Napoléon 1er, membre de l'Institut et académicien, professeur à l'École Normale récemment créée, souligne dans ses *Mémoires* sur un autre académicien, Suard, la rare rencontre entre l'opulence et la philosophie qui se fit à cette époque dans la bonne société en général et chez d'Holbach en particulier; il y voit «l'indispensable condition qui permit finalement au Siècle de la Raison d'enfanter la Révolution pendant laquelle la vérité enflamma les passions au lieu d'éclairer l'esprit». Garat continue en faisant cependant l'éloge de d'Holbach, de son salon et de sa table que celui-ci avait transformés en un véritable Institut général avant la lettre pour y recevoir les personnes les plus influentes de la société et les esprits les plus distingués de Paris et des capitales européennes⁴.

Moins éclatante à première vue que celle de Rousseau, la notoriété de cet ardent propagandiste des Lumières que fut d'Holbach, repose sur des bases objectives solides, avant et pendant la Révolution. Après l'éclatement de la Révolution, la voix de d'Holbach qui vient tout juste de mourir au début de 1789, ne se tait pas. Elle est relayée, à travers le salon de Madame Helvétius et l'action de son cercle, par ceux qui furent ses derniers amis et qui formèrent le noyau actif des Idéologues, l'*Encyclopédie vivante*, comme eux-mêmes s'appelèrent. Le rôle capital pour l'histoire et la philosophie que d'Holbach a joué pendant le troisième quart du XVIII^e siècle, tient par conséquent non seulement à l'envergure de sa pensée mais aussi à l'action aux débuts de la Révolution, action politique et théorique, de ceux qui furent ses disciples, ses collaborateurs ou ses jeunes protégés. Naigeon, le futur membre de l'Institut, a été son collaborateur-secrétaire, son ami intimement au fait de ses travaux et de ses idées. On sait par ailleurs que l'Institut est une création de la Convention qui faisait ainsi revivre les Académies ci-devant royales mais en les réduisant en *classes* spécialisées comme une sorte «d'Encyclopédie de toutes les sciences». Or Naigeon avait un siège dans la classe qui remplaçait l'Académie française pendant qu'en même temps, le progrès des sciences sociales pendant tout le demi-siècle précédent le justifiait assez, une nouvelle classe, qui sera connue plus tard comme l'Académie des Sciences Morales et Politiques, était créée dans laquelle on pouvait retrouver des jeunes gens comme

Volney ou Cabanis, ceux-là même que D'Holbach vieillit encourageait dans le salon de Madame Helvétius ou qu'il rencontrait dans les réunions des Clubs politiques. Cette nouvelle classe était surtout, comme on l'a dit, un admirable forum. Les jeunes Idéologues qui avaient survécu à la Terreur s'y occupant avec ferveur de garder vivante la philosophie des Lumières sous sa dernière modulation⁵, celle propagée par d'Holbach et par Diderot, dans l'espoir de préparer les futures générations aux lois de la raison et aux règles de la liberté.

Le *Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, paraît donc en 1770 en 2 volumes. Son véritable auteur, d'Holbach, ne sera révélé au public que cinquante ans plus tard: l'édition de 1821 (Paris, Étienne Ledoux libraire) est en effet la première qui, dans sa page-titre, associe le nom du baron à l'ouvrage. Le secret, de mise à l'époque pour les écrits subversifs, devenait plus impératif que jamais à l'égard d'un texte qui prônait un matérialisme et un athéisme absolus et qui, au passage, mettait à mal rois et gouvernements. Seuls dix membres de la «Synagogue», nous assure Morellet⁶, savaient ou plutôt avaient reconnu dans leur hôte de Grandval, le père du scandaleux mais retentissant *Système*. Pourtant, et cela donne la mesure de leur solidarité comme de la gravité des enjeux philosophiques-politiques en cause, aucun des frères n'en avait rien laissé paraître.

L'originalité du *Système* tenait, en effet, et les contemporains ne s'y trompaient pas qui le consacrèrent aussitôt comme l'arsenal et la bible tout à la fois de la raison future⁸, d'une part, à son caractère systématique justement, fait d'un mélange concerté de dogmatisme doctrinal, de généralisations scientifiques et d'audacieuse critique, d'autre part, à la radicalité de son ontologie et de ses thèses anthropologiques et politiques. Le *Système* met en scène, au bénéfice du combat des Philosophes, une idéologie puissante à proportion de sa cohérence, et qui s'appuie pour porter les coups contre les deux puissances traditionnelles, le trône et l'autel, sur un monisme dynamique «conséquent», désireux de mettre à profit les acquis scientifiques de l'époque. Son discours va ainsi plus loin, plus fort, et surtout de façon plus liée, que n'importe quel autre discours matérialiste avant lui, y compris *De l'Esprit* (1758) de Helvétius. Aussi bien la bombe métaphysique qui éclate de la sorte, à la fin des Lumières, marque l'entrée de la révolution critique des Philosophes dans sa phase violente et finale; elle laisse pressentir sa résolution toute proche dans la révolution politique. Le Triomphe de Voltaire, l'Apothéose de Rousseau sont proches; mais c'est peut-être le grand honneur de d'Holbach que d'avoir, dans l'ombre, sur les murailles de l'Ancien Régime, tracé d'une main ferme, sans relâche, sous des formes diverses autant que nombreuses, tel un redoutable Mané, Thécel, Pharès, les signes de son écroulement.

Nous nous sommes attachés dans ce numéro publié à l'occasion de la réédition du *Système de la Nature* (bientôt suivi du *Système Social*) dans la collection du *Corpus*, à mettre en lumière ces formes diverses de la lutte théorique et politique de d'Holbach et du «parti des Philosophes», telle qu'elle a jeté les bases de notre modernité philosophique et idéologique.

La première partie est consacrée plus explicitement aux aspects de la pensée de d'Holbach. Elle regroupe les contributions qui font état des débats épistémologiques, moraux et politiques suscités par le *Système* (Paulette Charbonnel, Josiane Boulad-Ayoub, Jacques Domenech), ainsi que de la relation *déplaisante* entre le baron et cette autre figure majeure de la fin du XVIII^e siècle, Rousseau (Tanguy L'Aminot). Une section plus factuelle dresse, à l'intérieur de cette première partie, sous forme de listes bibliographiques des éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach conservées dans les bibliothèques françaises (Françoise Weil) et canadiennes (Josiane Boulad-Ayoub), le tableau des activités du baron comme le plus fécond propagandiste de l'esprit philosophique au siècle des Lumières, ce siècle où selon la formule de Diderot à Voltaire, on oppose la *science* à la *dévotion*, et la *critique* au *mythe*.

La seconde partie s'organise autour de d'Holbach, plus exactement en reprenant dans le contexte théorique plus large où sa réflexion s'est insérée, quelques-unes des questions épistémologiques et socio-politiques qui ont occupé les contemporains à l'amont comme à l'aval de sa pensée, tels Helvétius (Jean-Claude Bourdin, Madeleine Ferland), Rousseau (Marcel Hénaff, Jacques Aumètre), Condillac, De Gerando et les Idéologues (Paul Dumouchel, Georges Leroux), ou encore en s'interrogeant dans une perspective méta-discursive, d'un côté, sur le problème ontologique et pratique que pose la thèse matérialiste (Jean-Claude Bourdin) comme d'Holbach (et ses futurs héritiers) la défend, de l'autre sur les conséquences entraînées par les transformations institutionnelles de la recherche scientifique et philosophique (François Duchesneau) en ce XVIII^e siècle, précurseur sur ce point comme tant d'autres de notre propre siècle.

JOSIANE BOULAD-AYOUB
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NOTES

1. L'ouvrage connut une trentaine de rééditions et des traductions en anglais, en espagnol, en américain et en allemand jusque en 1823, date après laquelle on ne le retrouve plus dans le commerce courant, sans doute pour des motifs politiques.
2. Voir plus loin notre article sur ce sujet dans ce numéro.
3. Comme on le verra dans les contributions à ce numéro qui s'occupent d'étudier le programme social et politique de Rousseau.
4. *Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le 18^e siècle*, Paris, Belin, 1820, pp. 206 sq.
5. Comme on le verra dans les contributions de la dernière section de ce numéro consacrée à l'héritage de d'Holbach.
6. Abbé Morellet, *Mémoires sur le Dix-huitième siècle et la Révolution*, coll. le Temps retrouvé, Mercure de France, Paris 1988, p. 133. Morellet mentionne les amis du baron, qui, familiers de sa conversation et de ses idées philosophiques l'avaient reconnu comme l'auteur du *Système* mais qui avaient gardé le silence le plus strict «à l'idée du danger qu'eût couru notre ami par une indiscretion». Il s'agissait, en sus de Morellet, de Marmontel, Saint-Lambert, Suard, le chevalier de Chastellux, Roux, Darcet, Raynal et Helvétius. À quelques exceptions près tous ces «philosophes» assisteront à la Révolution et applaudiront, au moins au début, et avant les excès des jacobins, à son idéal politique et à ses valeurs. Voir aussi à ce sujet Frank A. Kafker, "Les encyclopédistes et la Terreur", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tome XIV, juillet-septembre 1967, pp. 284-295.
7. «On promet une récompense à celui qui découvrira l'auteur inconnu du *Système de la Nature* et l'on fait bien» écrit le 29 octobre 1770 le duc de Wurtemberg à l'abbé Bergier qui avait manifesté son intention de publier une réfutation de l'ouvrage. Voltaire, pour sa part, écrit à d'Alembert, le 16 juillet 1770, en lui demandant ce qu'il en pense de son côté: «Il y a trop de bon pour qu'on n'éclate pas contre ce livre avec fureur», et Voltaire poursuit: «on s'arrache ce livre dans toute l'Europe». Voir *Correspondance*, édition Besterman, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, Paris, 1986, tome X, lettre n° 11855, à d'Alembert, le 16 juillet 1770, pp. 337-338. Cf. aussi lettre n° 11890, à Madame du Deffand, 8 août 1770, *op. cit.*, pp. 367-368.
8. Il est intéressant de noter, à part le succès aussi retentissant que durable du *Système* lui-même et de son influence au tournant du siècle sur la pensée européenne, influence facilitée par les rapides et nombreuses traductions en diverses langues que reçut l'ouvrage, l'accueil que l'Opinion fit à deux textes plus courts résumant de manière incisive les thèses principales du *Système*.
Ces opuscules permettront de réactiver-consolider les effets corrosifs de la doctrine matérialiste et athée propagée par le baron, par Diderot et par tous leurs «amis qui allaient le plus loin», comme disait Morellet. En 1772, paraît *Le Bon-sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, par l'auteur du *Système de la nature*. Le texte aura même un nombre plus élevé de rééditions que le *Système*, et tout comme lui des traductions en anglais, en allemand et en russe. Après 1774, il sera attribué à l'abbé Meslier et réédité, en compagnie du Testament, à intervalles successifs pendant tout le XIX^e siècle, et jusqu'au début du XX^e, en 1905 (Garnier). Le second texte, *Le Vrai Sens du Système de la nature*, apparaît à la fin du *Système* comme un opuscule séparé destiné à le résumer; il figure pour la première fois dans l'édition du *Système* parue en 1774 (Londres); la page-titre mentionne Helvétius (mort en 1771) pour son auteur. *Le Vrai Sens* ne sera cependant pas compris dans les *Œuvres* (éd., Lefebvre) de Helvétius. Son auteur, aux dires de W. H. Wickwar (1935), le spécialiste anglais de d'Holbach a pu être n'importe quel fidèle du baron adepte de ses principes, voire d'Holbach lui-même ou Diderot.

D'HOLBACH

Les débats suscités par l'oeuvre

Le réquisitoire de Séguier

«*La philosophie du dix-huitième siècle a eu des effets terribles. Elle a renversé à la fois la Religion et l'Etat qui s'ébranlent toujours ensemble, parce qu'ils reposent sur la même base.*»

Lamennais

Réflexions sur l'Etat de l'Eglise en France pendant le 18^{ème} siècle et sur sa situation actuelle. 1^{re} édition 1808 – interdit et saisi. Réédition in 12, Paris 1814, viij.

En janvier 1770, entrent dans Paris un livre *Le Système de la Nature*, et un prêtre, Nicolas-Sylvestre Bergier dont les noms demeureront liés dans les histoires de la philosophie et de l'église jusqu'à nos jours.

L'un et l'autre sont immédiatement signalés dans les *Mémoires secrets de Bachaumont* (11 janvier, 19 février, 21 et 28 février 1770) et dans les correspondances dont les plus intéressantes seront celles qui s'échangeront entre Ferney – Berlin – et Paris, autrement dit Voltaire – Frédéric II – et d'Alembert et celle du prêtre qui va être sommé de réfuter en hâte le *Système de la Nature*, Bergier.

L'invité du salon de Madame Doublet qui signale l'arrivée du *Système de la Nature*, l'avait fait en des termes si vagues qu'on peut le soupçonner de ne pas l'avoir encore vraiment lu «Il se répand un nouveau livre en deux volumes in 8° qui a pour titre *Le Système de la Nature... Ce traité extrêmement proscrit, c'est l'athéisme prétendument démontré...*» et ajoute hypocritement «On répand aujourd'hui d'abominables systèmes qui, du moins autrefois, restaient consignés dans des manuscrits poudreux et n'étaient connus que des savants.» (id. 19 février)

Bien plus précise et pertinente est la description qu'en fait N. S. Bergier, qui le lit, à peine installé au cloître Notre-Dame chez l'abbé Lucas, où il croit vraiment qu'il va mener «une vie de chanoine». Il vient de lire le *Système* : «Il est en deux volumes in 8° bien imprimé, bien écrit, avec toute la chaleur et l'artifice possible». C'est le système de l'athéisme ou du matérialisme prouvé, étendu, développé, suivi dans toutes ses conséquences». C'est le livre le plus hardi et le plus terrible qui ait été fait depuis la Création du monde». On peut le réfuter sans doute... mais le faire avec autant d'art qu'il (l'auteur) en a mis dans son livre, avec autant de netteté et sur un ton aussi imposant qu'il le fait, voilà ce que je soutiens très difficilement et que je regarde comme une entreprise très hasardeuse». (A.T. 5 février 1770 - p. 49).

Cette lettre du 5 février à Trouillet montre que Bergier ne sait pas encore qu'il sera la réfutateur dont il estime que la tâche sera des plus difficiles.

Qui était donc ce curé qui arrivait, dit méchamment l'invité de Madame Doublet, des «montagnes de la Suisse» ? En fait, de Besançon, où après avoir

été vingt années curé de campagne à Flangebonche, il dirigeait depuis peu (décembre 1765) le grand collège dont les Jésuites avaient été expulsés après un long combat d'arrière-garde.

Pourquoi l'avoir appelé à Paris et l'imposer dans le si aristocratique chapitre de Notre-Dame où l'on n'était accepté qu'avec seize quartiers de noblesse ?

Nicolas-Sylvestre Bergier¹ (1718-1790) demeure le représentant le plus remarquable de l'apologétique Catholique² dans la seconde moitié du XVIII^{ème} siècle. Son destin comme son œuvre permettent d'unir l'histoire des «minores» de la théologie, nombreux et zélés, régents de collège, abbés ou même prélats, souvent moqués et ridiculisés, à celle du haut clergé, des grands Seigneurs de la foi et hauts fonctionnaires de la Révélation. Or, Bergier, lui-même issu de la cohorte anonyme des curés de campagnes, alors qu'il entre en lice dans les années du raz de marée de l'incrédulité, connaît un immédiat succès qui ne se démentira pas : mérite fort rare d'être un auteur à succès dans un genre décrié et à un tel moment : celui où «l'on a jamais écrit avec tant de licence sur la religion».

Mais Bergier excelle dans cette polémique bien particulière où l'Écriture est la cible de toutes les attaques et l'instrument de la défense. Pendant les années même du raz de marée de l'incrédulité (1760-1770), il s'est mesuré à Rousseau, Voltaire, d'Holbach. Il avait déclaré dès sa première réfutation ne vouloir laisser «aucune difficulté sans réponse».(D.E.R-L.I, 6)

Gageure brillamment tenue et à la surprise même des contemporains. Son aspect chétif, sa vêtue modeste le plus souvent à la limite même de l'usure n'annonçaient pas cette pugnace opiniâtreté, non plus que sa réelle timidité, ses rares talents de polémiste. Après avoir soumis son premier ouvrage contre Rousseau à Monseigneur de Beaumont³, alors en exil pour son zèle à soutenir l'ordre des Jésuites même après leur condamnation (1762), il s'inquiète soudain des conséquences d'une telle audace : «Si on l'imprime, je n'y mettrai pas mon nom pour n'avoir de querelle avec personne»⁴.

Sa méthode : courtoisie, pertinence, discrétion quant à l'auteur, son ton policé, celui des salons et des académies (il fut onze fois l'heureux lauréat de celle de Besançon et en devint membre) le fit lire dans tous les milieux. Il a su varier le ton de ses attaques, l'adapter à chacune des formes d'incrédulité qu'il combat, déisme à la Rousseau, pyrrhonisme ou théisme, d'un prétendu Fréret pour lequel Voltaire lui-même entre en lice avec ses *Conseils raisonnables à Monsieur Bergier*⁵, athéisme ou matérialisme en système constitué d'un d'Holbach.

Bergier rend justice à leurs talents, et même à leur génie mais réclame la liberté de combattre, pied à pied, leurs opinions.

Théologien de métier, excédé parfois, il dénonce l'épuisement du corpus antibiblique où puisent inlassablement les incroyants. Dans l'*Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme Dévoilé et contre*

quelques autres critiques, il dénonce brutalement ces «faux-savants», ces «compilateurs» qui se servent paresseusement des «dépouilles de Hobbes, de Spinoza, de Bayle»⁶. (A.P.C, 43).

Le plus souvent, il s'en tient au «ton» qu'il a choisi dès le *Déisme* : pas d'insulte, pas de philippique qui offensent sans convaincre ni les auteurs, ni les lecteurs. Pas de longs traités non plus qui lassent bien avant le dernier feuillet. Comme il l'écrira dans l'Avertissement mis en tête de la *Certitude des Preuves du christianisme ou Réfutation de l'Examen critique des Apologues de la Religion chrétienne*, il n'a pas «prétendu donner un traité complet sur cette manière, il y en a d'excellents, auxquels il ne manque rien que d'être lus» (C.P.C, viij). A ce trait mordant on devine derrière les apparences, un vif orgueil intellectuel, la conscience de ce qu'il vaut qu'il va prouver en cinq années. Ce curé de campagne presque inconnu lorsque paraît le *Déisme réfuté par lui-même* va conquérir en un temps exceptionnellement court la confiance de l'Archevêque de Paris, Monseigneur de Beaumont, la faveur du clan dévôt de Versailles⁷, et celle de Rome⁸.

Bergier a cinquante deux ans lorsqu'il quitte la Franche-Comté et le diocèse de Besançon. Il a cédé aux sollicitations de l'Archevêque de Paris, l'imposant au très aristocratique chapitre de Notre-Dame. En janvier 1770, il s'installe chez l'abbé Lucas, dans le cloître Notre-Dame. *Les Mémoires Secrets de Bachaumont*⁹ commentent ainsi l'événement : «L'Archevêque vient de nous donner pour confrère un curé (Monsieur Bergier) des montagnes de la Suisse, qui a beaucoup écrit contre les philosophes de nos jours. On le dit homme de génie. Je ne connais pas encore ses ouvrages dont il a fait présent au chapitre en se présentant, mais à son allure, je gagerais que ce n'est point un homme du monde»... (11 janvier 1770 - Ms Ba).

Bergier est devenu un auteur lu dans l'Europe entière où circulent le *Déisme Réfuté*, la *Certitude des preuves du Christianisme ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, l'*Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme dévoilé et contre quelques autres critiques* (1765-1769).¹⁰

On sait aussi de lui qu'il est le seul apologiste qui possède une réelle familiarité avec tout ce qui est sorti d'important du Salon d'Holbach¹⁰. Il a réfuté *Le Christianisme Dévoilé*, *l'Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, la *Contagion Sacrée*. N'est-il pas à Paris précisément pour assurer «la défense de notre sainte religion attaquée de tous côtés» ?

Bergier n'a même pas déballé ses caisses de livres qu'il est sommé par l'Archevêque de se mettre au travail : ce qui signifiera dix ou douze heures par jour. Bergier va vivre «en ermite», en fait, son mode d'existence préféré. C'est lui qui réfutera le *Système de la Nature*. Dès le 5 février, il considère que *Le Système* est en train de devenir le «code» des philosophes. «Il est écrit dans un style vif et fougueux... il y a des tirades dignes de Démosthène...» (A.T., p. 49).

De son côté, Voltaire, vigilant, s'inquiète de ce succès dont il analyse les raisons à peu près dans les mêmes termes que l'a fait Bergier mais en évoquant, lui, la grande ombre de Spinoza et en quels termes ¹¹.

Certes, Bergier, ne portera pas toute sa vie que de vieilles soutanes fort usées, mais il a l'orgueil de l'esprit, grave péché, et parfois le courage d'avoir raison. Il écrit pour être lu par ceux qu'un long siècle d'après conflits doctrinaux¹² a sans doute troublé, peut-être même détaché des dogmes et du culte.

Pendant la décade 1760-1770, toutes les formes philosophiques de l'incrédulité sont parvenues à maturité : déisme, pyrrhonisme, théisme, fatalisme, athéisme. Il les a toutes combattues, puis Bergier a pris acte qu'un nouveau pas, ultime, a été franchi. «Jusqu'à présent nos plus célèbres philosophes se bornaient à établir le Déisme ou la Religion naturelle. Ils réunissaient toutes leurs attaques contre les preuves de la Révélation». Pour la première fois un auteur «professe hautement l'irréligion absolue». Bergier gravement assure qu'il est à présumer que c'est ici «le dernier pas de la philosophie. Elle ne saurait aller plus loin.» (Préf. *Apologie* I, 6).

Bergier avait donc fort bien identifié le passage du déisme à l'athéisme. Mais il n'avait perçu que les aspects destructeurs de la critique anti-religieuse. Or, parallèlement, une partie de ces incrédules était en recherche d'un nouveau *Système du Monde*. Comme Paul Vernière¹³ l'a si bien vu «l'ordonnance générale de l'œuvre de d'Holbach» répondit «avec un sens remarquable de l'opportunité» aux exigences profondes de la grande bataille idéologique, dont le *Système de la Nature* marque l'apogée. C'est dans le salon d'Holbach, que fut discuté, rédigé, inventé, le premier grand *Système* philosophique matérialiste formulé depuis l'Antiquité. Loin «d'arriver trop tard», le *Système de la Nature* devint «la pierre de touche»¹⁴ de tout le mouvement philosophique contemporain.

Le *Système* fut l'assise philosophique qui permit d'entrer dans une positivité nouvelle. Il offre aux hommes de grands rêves messianiques qu'exprimeront avec une foi sereine dans l'avenir, les ouvrages que fit paraître le groupe d'Holbach-Diderot¹⁵, dès les premières années du règne de Louis XVI, sous le ministère Turgot (1773-1776):

- *Le Système Social ou des Principes naturels de la morale et de la politique avec un Examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs* (1773).

- *La Politique Naturelle ou «Discours sur les vrais principes du Gouvernement»* (1773).

- *L'Ethocratie et la Morale Universelle* (1776)¹⁶.

Le scandale n'est pas né d'une critique religieuse plus radicale, plus agressive, mais d'un danger, lui, radicalement nouveau, la naissance d'une conception philosophique qui permettrait le passage du religieux au politique, l'entrée dans le monde réel.

Ce qu'offre le *Système*, c'est une philosophie nouvelle qui se veut capable

de se substituer dans toutes ses fonctions morales, politiques, et sociales, à la religion. Dans un monde tout entier Matière et Mouvement, l'homme lui-même tout entier physique peut tout, sur la Nature, sur la Société, sur lui-même et les autres hommes : L'auteur du *Système* appelle l'Homme au Relais de Dieu.

Comment les deux puissances directement menacées allaient-elles réagir à un tel blasphème, à un tel crime de lèse-Majesté? Comment allaient-elles réagir à cet orgueilleux défi ?

Le Trône et l'Autel disposent de moyens de défense ou de répression bien distincts mais solidaires.

L'Eglise a pour mission de savoir reconnaître les fautes commises de n'importe quelle façon : propos, gestes, chansons, écrits ou simplement non observance des obligations cultuelles de tout bon catholique. Elle les dénonce au bras séculier : les Parlements jugent, prennent des arrêts, les font exécuter.

Quand il s'agit des écrits d'auteurs d'importance, les Censures de la Sorbonne, ou de hauts prélats, tel Monsieur de Beaumont, exercent une pression et une menace bien réelles sur les écrivains. Helvétius, après la condamnation *De l'Esprit*¹⁷ se tait. Son prochain livre, *De l'Homme* sera posthume. Diderot, malgré l'interdiction qui frappe les premiers tomes de *L'Encyclopédie* poursuit en secret sa fabrication.¹⁸ D'un seul coup, en 1765, sortiront les derniers in-folio. La Mettrie trouve refuge à Berlin où il mourra (1751)¹⁹. Jean Jacques est contraint à une misérable errance de la Suisse à l'Angleterre. En 1765, il ne traverse, en hâte, Paris, qu'accompagné de David Hume qui l'a invité à vivre auprès de lui. Si le coupable est décrété de prise de corps, ce peut être alors le drame du Chevalier de la Barre et d'Etallondes. Après le supplice de la Barre, d'Etallondes se réfugie lui aussi à Berlin.

De loin, Rome surveille tout ce qui se passe en France où la longueur et la violence des conflits doctrinaux²⁰, depuis la Bulle Unigenitus (1713) n'a pu que troubler les consciences même les plus fidèles. A Rome, une congrégation particulière lit tout ce qui se publie chez nous. Elle mit à l'Index à peu près tous les écrivains qui ont fait l'éclat du Siècle des Lumières²¹.

Le Pape, à tout moment, peut aussi se manifester de bien des façons d'inégale gravité. En 1770, Clément XIV (1769-1774) intervient plusieurs fois, par une lettre au Roi, une Encyclique, un Bref. Tous ces textes expriment ses craintes et ses exigences. Il met en garde le Roi sur les effets politiques qu'aurait tout laxisme dans les mesures de répression à l'égard des coupables. La mise en garde du Bref du 21 mars est particulièrement brutale : Elle rappelle au Roi que son pouvoir a besoin de la Religion. «Il est très facile de contenir dans l'obéissance due aux Rois les peuples qui obéissent à Dieu». On peut aussi considérer que ces documents pouvaient être entendus

comme des directives pour les travaux de l'Assemblée du clergé. Mais le Pape demande plus : il insiste pour que le Roi «prenne lui-même en mains la cause de Dieu et de la Religion». Vous travaillez pour vos propres intérêts et pour ceux de vos états».

Une Assemblée ordinaire pour une situation extraordinaire

Clément XIV sait que l'Assemblée du Clergé, qui se réunit au convent des Grands Augustins à Paris le 14 mars, n'a pas été convoquée pour une fin particulière, comme celle de 1762, lorsqu'il s'agit du sort de tout un ordre religieux, celui des Jésuites. Alors, Louis XV avait réuni pour une Assemblée extraordinaire une cinquantaine de prélats plus souvent présents à Paris que dans leur diocèse. Au contraire, l'assemblée de 1770 est "ordinaire"²². Elle a été convoquée conformément aux usages qui exigent plusieurs mois de préparation, les délégués étant choisis dans les deux ordres, par un système d'élection à deux degrés.

Cela signifie que cette Assemblée va, sans doute, s'engager dans ses fonctions habituelles: elle traitera de ses propres problèmes financiers, et de ses rapports d'argent avec le Roi. Elle détient cependant, si elle le veut vraiment, un moyen de pression : elle peut débattre du montant du Don gratuit²³.

L'Assemblée croit-elle vraiment pouvoir, en votant ce don obtenir les deux mesures auxquelles elle tient ? Elle rappelle que deux mille prêtres Jésuites, peut-être plus, errent depuis cinq années à travers l'Europe et qu'un grand nombre d'entre eux n'ont, souvent, aucun moyen de subsistance. Elle souhaite le retour, au moins à titre individuel, de ceux que nul prince n'a recueillis²⁴. Mais, surtout, elle proteste contre le montant de ce don gratuit qui est la façon dont le pouvoir royal l'oblige à partager avec lui une partie de ses revenus. Dans la VI^{ème} séance, le Comte de Saint Florentin, commissaire du roi, annonce le montant du Don Gratuit : seize millions. Il précise qu'il est urgent de le voter et de le mettre à la disposition du Roi, «le plus léger retard rendrait vos dons inutiles»... (P.V.A.C, p. 41).

L'Archevêque de Reims, doyen de l'Assemblée lui rappelle que "le Patrimoine de l'Eglise est le patrimoine des Pauvres" (ibid. p. 43), et lie l'assentiment du clergé au retour «des prêtres infortunés, qui gémissent sous l'anathème du bannissement». (id. le 18 mars, P.V.A.C, p. 35, 36). Quelque chose d'authentique perce dans les raisons qu'il invoque pour diminuer ce montant exorbitant ou échelonner le versement de ces seize millions de livres. La réponse à Monsieur le Comte de Saint Florentin insiste sur l'extrême misère des provinces «accablées sous le poids des impositions, et le dénuement de la plupart des curés, subsistant avec deux cents ou trois cents livres par an et presque aussi pauvres que leurs paroissiens». Il faut céder. Le vote du Don Gratuit est donc le premier acte de l'Assemblée (VI^{ème} séance – 23 mars – p. 43)²⁵.

Un Prélat-philosophe, Loménie de Brienne²⁶, joue le rôle principal

Ce ne fut qu'à la quarantième séance (XL) que fut abordé le problème, pourtant sans cesse dénoncé comme des plus graves, du déferlement, en France, de livres porteurs d'attaques répétées contre la Religion. Selon l'expression de Grimm, l'Assemblée va «porter au pied du Trône» un *Mémoire sur les suites funestes de la liberté de penser et d'imprimer*. C'est un grand seigneur et haut prélat qui va le présenter, LOMÉNIE DE BRIENNE. Il est archevêque de Toulouse, en attente d'un chapeau de cardinal, et d'un fauteuil à l'Académie Française. Il ent l'art de se ménager à la fois, la haute hiérarchie du clergé de France, Rome, et le parti philosophique. Il sera bientôt élu à l'Académie avec le soutien de ces philosophes²⁷ bien souvent auteurs, lecteurs et diffuseurs de ces livres contre lesquels il requerrait. Tout en s'en tenant à des généralités, il sut s'exprimer avec élégance, mesure, et même émotion : «Les pasteurs des âmes s'aperçoivent qu'elle (l'impiété) commence à pénétrer dans l'atelier de l'artisan et jusque sous l'humble toit du laboureur et du manœuvrier, elle va leur enlever les seuls biens qui les dédommagent de leur misère : l'innocence des mœurs et la simplicité de la Foi». Il dénonce toutes les faiblesses du pouvoir : «Les lois sont sans effet (car) sans exécution». Il s'en prend aux permissions tacites, à la mollesse des recherches... On ferme les portes de la capitale, non «celles du Royaume», et fait un sort particulier au *Système de la Nature* : «Cet écrit funeste dans lequel le pur athéisme vient d'être enseigné avec une audace que Hobbes, Vanini et Spinoza²⁸ n'ont jamais osé se permettre». (P.V.A.C., p.112, 113, 114).

Loménie de Brienne conclut son rapport en insistant sur deux propositions : Il faut non seulement se préoccuper de trouver «des plumes habiles et sages» mais aussi, «animer» et même «diriger» dans son travail, «ce défenseur utile» et le récompenser (id. p. 115). Et voici que lui, le prélat-philosophe recommande nommément, l'apologiste que vient de recruter Monseigneur de Beaumont, Bergier, dont tous savent alors qu'il se hâte de rédiger une réfutation du *Système de la Nature* : «Il en est un que quelques provinces vous ont recommandé et qui l'est encore plus dans ses écrits. M. Bergier, Chanoine de Paris, a réfuté plusieurs ouvrages des incrédules; il l'a fait avec justesse, clarté, sagesse, précision et profondeur... Nous vous demandons pour lui une pension qui soit une preuve de votre satisfaction; nous vous demandons de le recommander aux bontés de sa Majesté, afin qu'il puisse quitter son canonicat et vaquer entièrement à la défense de la religion». (id. XL^e séance, p. 115) Cette requête soutenue par l'archevêque d'Arles (3 août), et peut-être d'autres prélats, fut satisfaite bien au-delà des espérances de Bergier. Il va pouvoir quitter son canoninat : Il recevra plus qu'il n'escomptait et il l'écrit aussitôt à son beau-frère Jacquin : «L'Assemblée du Clergé vient de m'accorder une pension de 2000 livres, et par la nomination aux bénéfices... j'en recevrai une seconde sur une abbaye, soit 2400 livres sur l'abbaye de Saulves. Ainsi, je suis à la veille de jouir d'envi-

ron deux mille écus de rente, libre, et sans aucune charge, que je serai le maître de manger où il me plaira. C'est une belle fortune pour un un homme né de rien ; je vous invite à en remercier Dieu avec moi (8 octobre 1770 A.M.P.)²⁹.

«Être libre». «Être le maître»! Quel cri d'espérance! Nul ne sait mieux que lui quelle longue vie de labeur, de solitude et d'austérité fut son lot, plus d'un demi-siècle, et quel fut le prix à payer pour s'arracher à sa condition d'origine! Que possédait son père quand il mourut auprès de lui à Flangebouche? Quelques hardes... "un habit neuf, une redingote, quelques chemises et trois louis"³⁰.

Il faut connaître ces aspirations de Bergier, rarement confiées même aux siens pour comprendre de quelle étrange façon est accueillie par Bergier la nouvelle qu'il confie à Trouillet au printemps 1771. (Lettre du 25 mars 1771 (A.T., p. 78, 79). Il est nommé confesseur de "Mesdames", c'est-à-dire la Comtesse de Provence et du Comte d'Artois³¹. Il va donc lui falloir pénétrer dans «ce pays inconnu dont l'air est empesté», Versailles, La Cour. Mais laissons Bergier à Versailles où malgré ses craintes d'être «prisonnier» de ces princesses, ses pénitentes, il disposera d'assez de liberté pour entreprendre et achever les grands ouvrages de théologie dont il avait toujours rêvé. Et revenons au couvent des Grands Augustins d'où le Roi s'était éclipié dès le 24 mars, après avoir répondu à tant d'appels en huit lignes...

Deux documents restent à préparer : la liste des ouvrages tenus pour les plus impies et les plus séditieux et l'*Avertissement du Clergé de France, assemblé par permission du Roi, aux Fidèles du Royaume sur les dangers de l'Incrédulité* (25 août)³², texte dont on prête la paternité à Loménie de Brienne, mais dont on peut supposer qu'il fut au moins aidé de la plume exercée en ce genre d'écrits de Bergier. Une lettre-circulaire accompagne l'*Avertissement* qui sera adressé à tous les archevêques et évêques de France.

Selon la tradition, Loménie de Brienne a demandé que l'on recourût au bras séculier : il fallait se hâter de réunir le Parlement.

Dès le 18 août, vont alors entrer en scène et le Parlement et son premier avocat général, Séguier.

Un libertin, janséniste notoire, Premier Avocat Général du Parlement, Rapporteur

Le 18 août 1770, Séguier³³, Premier avocat du Parlement, dont on dit qu'il se présentait au matin, souvent fait comme «un brûleur de maison» ou dépenaillé comme au sortir «d'une nuit de crapule et de débauche», va lire devant «les Chambres Assemblées» son réquisitoire. Il répond ainsi aux exigences de l'Assemblée du clergé qui a établi elle-même la liste des ouvrages dont elle souhaite obtenir l'habituelle condamnation. Si le Parlement la suit, il devra faire les frais

d'un fagot pour qu'ils soient brûlés au pied du grand escalier de mai.

Séguier commence son réquisitoire avec emphase, en se servant des procédés les plus connus des traditions rhétoriques, dont le modèle demeurait Cicéron : «Jusqu'à quand abusera-t-on de notre patience, s'écriait l'orateur romain dans un temps où la République, exposée à toute la fureur d'une faction prête à éclater, comptait au nombre des conjurés, les citoyens les plus illustres, mêlés avec la plus vile populace» ? Il annonce ainsi une comparaison alors banale, entre les conjurés de Catilina et «cette espèce de confédération qui réunit presque tous les auteurs en tout genre contre la Religion et le Gouvernement... Une secte impie et audacieuse qui, d'une main tente «d'ébranler le Trône, de l'autre renverser les Autels». Cette secte dangereuse... a empoisonné, pour ainsi dire, les sources publiques, Eloquence, Poésie, Histoire, Romans, jusqu'aux Dictionnaires, tout a été infecté»... «Enfin la Religion compte aujourd'hui autant d'ennemis déclarés que la littérature se glorifie d'avoir formé de prétendus philosophes... qui semblent ne chercher qu'à soulever les peuples sous prétexte de les éclairer». Puis, platement, Séguier avoue que le Parlement n'avait jusqu'alors pris aucune initiative pour prendre place dans les combats dangereux, menés contre cette «cabale» dont il semble redouter la puissance et «la haine». Il reconnaît qu'il fallut la «juste indignation de l'Assemblée Générale du Clergé de France» et même la pression du Roi, pour que se réunisse le Parlement qui, à son tour, va devoir entendre les mêmes plaintes et les mêmes vœux». (p. 458, 459 Registre du Parlement).

Séguier déclare qu'il renonce à présenter «la liste effrayante des productions qu'il pourrait dénoncer». Il a choisi celles qui lui ont paru les plus propres à faire connaître:

- le génie de l'impiété
- le genre de vérités qu'elle attaque
- le but qu'elle se propose
- la marche qu'elle a suivi

- et le danger imminent du mal dont il est temps que la loi s'occupe et qu'elle en cherche le remède (p. 462 id).

Cependant Séguier, n'a rien «choisi» du tout. Il s'en tient à la liste établie par l'Assemblée du Clergé qui compte sept ouvrages, dont il ne présentera pas «un examen détaillé et approfondi». Séguier donnera de chacun une idée «succincte et générale». Il estime que leur «seule énonciation en sera la première réfutation». De toute évidence, il suppose connue cette liste et que peut-être, ses auditeurs auront lu ou parcouru les sept ouvrages promis à la «brûlure», qu'il énumère, d'ailleurs, dans l'ordre établi par l'Assemblée.

Six sont de d'Holbach ou traduits par ses soins, un seul de Voltaire, *Dieu et les hommes*.

C'étaient:

1. *La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition*, ouvrage

traduit de l'anglais, en 1768 (H), «invective amère contre la révélation en elle-même...»

2. *Dieu et les hommes* de Voltaire, «tissu de sarcasmes contre la loi de Moïse et la Religion chrétienne que l'auteur veut faire passer pour les productions les plus méprisables de la folie humaine»... (V.).

3. Le troisième est encore une traduction d'un ouvrage anglais de Woolston qui n'offre qu'une «satyre contre les miracles opérés par Jésus-Christ. C'est le *Discours sur les Miracles de Jésus-Christ.*»(H)

4. Le quatrième attribué à l'un des secrétaires perpétuels de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles lettres, «qui n'a paru que quand il n'a plus été en état de le désavouer, a pour objet les motifs de crédibilité que les apologistes de la Religion chrétienne ont allégué en sa faveur, et il n'en est aucun que, malgré leur évidence, l'auteur ne cherche à affaiblir ou à détruire». C'est *L'Examen critique des apologistes de la Religion chrétienne*, par Monsieur Fréret, secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres. 1767.(voir notre note 10)

5. Le cinquième, c'est *L'Examen impartial des principales religions du Monde.* Il s'arme d'un côté d'un pyrrhonisme outré contre ce que la religion a de plus évident; de l'autre, il tombe dans une crédulité puérile sur tout ce qu'il est obligé de supposer pour se dispenser de la foi.»

6. «L'auteur du sixième c'est *Le Christianisme dévoilé ou Examen des Principes et des effets de la Religion chrétienne* in 12. 1766, il croit avoir dévoilé le christianisme, en nous le représentant comme une religion de mensonge et de sang... qui a rempli la Terre de fables dangereuses etc...»(H)

Le Système de la Nature «réunit tous les blasphèmes et les absurdités des six premiers.

7. C'est évidemment le septième ouvrage, celui que Séguier apporte à la Cour, *Le Système de la Nature*, qu'il dénonce le plus longuement. Quinze pages au lieu de quelques lignes pour les six autres... Séguier justifie son choix : *Le Système* est le comble du scandale et «couronne tous les attentats dont l'impiété est coupable envers l'Etat et la Religion»... «Il réunit tous les blasphèmes et les absurdités des six premiers». «Il est devenu le code de la cabale philosophique » «Qu'elle annonce avec orgueil comme devant anéantir tous les préjugés et faire rentrer le genre humain dans tous ses droits».

La Filiation du Système ? Epicure ? Lucrèce? Pline?

Séguier commence sa présentation du *Système de la Nature* par un bref rappel de son titre complet et de sa composition. «Deux volumes intitulés *Système de*

la Nature ou des Lois du monde physique et du monde moral... (o.c. p. 466).

Cette référence à Epicure est stupéfiante à maints égards.

L'auteur du *Système de la Nature*, s'il a su, bien au-delà de la durée de sa propre existence, préserver son anonymat, a fait état presque de façon provocante, de la filiation philosophique dont il se réclamait. Deux "parrains" ont été annoncés en tête des tomes I et II. Ce sont Pline et Lucrece.

Pline a l'honneur du tome I. En plein milieu de la page du titre, en elle-même remarquable par la variété de sa typographie, voici trois lignes où s'affirme une conception de la Nature qui sera celle de Diderot et des grands astronomes de son siècle. Laplace, "Naturae rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus, ac non totam complectatur animo." (Pline. Hist. Natur. Lib VII.) Citation à laquelle répond, là aussi, placés en bandeau, au milieu de la page de titre du tome II, trois vers de Lucrece qui pouvaient être entendus comme l'annonce d'une thèse essentielle : la toute puissance autonome (per se) de la Nature.

«Quæ bene cognita si teneas, Natura videtur
Libera continuo dominis privata superbis
Ipsa sua per se sponte omnia, Diis agere expers.»
Lucretius, *De natura rerum*.
L.B. II, vers 1154, 1158.

L'auteur du *Système* a donc annoncé clairement qu'il entendait se situer dans cette tradition de la philosophie grecque où philosophes et poètes recherchent une explication du monde qui déjà tend à substituer le pouvoir de la Nature à celui des Dieux.

Cette citation de Lucrèce fut un véritable signe de ralliement pour ce public où les bons latinistes étaient nombreux et dont Bergier a su comprendre la signification.

Nombreux étaient aussi, au delà du cercle des initiés, ceux qui savaient que le grand poème philosophique de Lucrèce avait été traduit par Lagrange, précepteur du fils du Baron d'Holbach. Le Baron avait même assuré les frais de deux éditions : une de luxe d'un beau cuir vert dont Voltaire si pointilleux admirait «l'élégance» de la traduction. Fait significatif, d'Holbach la fit suivre d'une édition «populaire», accessible à un public, certes, également cultivé, mais plus modeste.

Que peut donc signifier cette référence à Epicure ? N'est-ce pas l'aveu que Séguier n'a même pas vraiment "lu" le livre qu'il est chargé de dénoncer. L'a-t-il même ouvert, l'un ou l'autre tome ? Comment n'a-t-il pas repéré ces deux références, toutes deux mises en page, pour être repérées au premier regard du lecteur ?

Séguier ne semble pas non plus s'être aperçu que le tome II, ou deuxième partie, n'est pas du tout la suite de la première partie. Elles peuvent être lues séparément et satisfaire des curiosités très différentes.

Audace et force lyrique des rêves du Tome I

Pour simplifier, disons que c'est dans le Tome I, que les curieux découvriront toute la nouveauté, l'audace, le caractère radical d'une philosophie qui se découvre être un authentique monisme matérialiste.

Comment Séguier présente-t-il donc les grands axes, qui charpentent ce Tome I dont les titres annoncent qu'on est au cœur de problèmes cruciaux:

Ch. I à V La Nature

Ch. VI à XI De l'Homme

Or, c'est bien là qu'on trouve les assertions les plus scandaleuses, propres à faire brûler et le livre et son auteur, si on l'identifiait.

Thèse fondatrice : Il n'existe dans la Nature que de la Matière et du Mouvement. Question gravissime... Qu'est donc l'homme dans cet univers?

L'homme est un être purement physique, «c'est un tout organisé, composé de différentes matières. Il est né de la matière, lui-même matière, donc soumis aux mêmes lois : «Le mouvement le fait naître, le soutient, le détruit.» Ainsi «la mort n'est-elle que le sommeil de la vie... mourir, c'est rentrer dans cet état d'insensibilité où nous étions avant de naître». Donc selon l'auteur, la matière inanimée peut, d'elle-même, passer à la vie.

Donc pas de création, pas de Dieu, «être de chimère», «être de raison», pas d'âme mais un cerveau (assertion où l'on reconnaît l'influence de La Mettrie) qui périt en tant que matière comme le reste de notre corps. «Tout meurt avec le corps». Donc pas d'immortalité. Pas, non plus, de liberté. L'auteur «remplace la liberté par le fatalisme». Il entend par fatalité, l'ordre éternel, immuable, nécessaire... La nécessité qui règle les mouvements du monde physique, règle aussi ceux du monde moral». D'où cette très poétique comparaison : «Les hommes ressemblent à des nageurs qui sont forcés de suivre le courant qui les emporte». Comparaison dont on peut se demander comme pour beaucoup d'autres pages, si elle ne révèle pas le concours de Diderot?

Séguier indique platement que l'auteur «agite» les fameuses questions de «la liberté, de l'immortalité, du dogme de la vie future, et même de l'origine de l'homme et de sa fin, de la Nature de l'âme» (o.c. p. 178). Il n'a rien caché, mais il n'a rien contredit. Il n'a pas exprimé la moindre réserve, la moindre critique, le plus discret sentiment d'indignation.

Le tome II résume deux siècles de critique anti-religieuse et en signe le terminus

Séguier enchaîne et passe au tome II qu'il expédie vraiment en quelques lignes. «L'auteur traite de la religion, de l'existence de Dieu... du déisme, de l'optimisme, de l'utilité de la théologie et de l'inutilité de la conduite des hommes envers Dieu. Séguier poursuit : «(L'Auteur) termine par l'apologie de l'athéisme et présente à ses lecteurs un abrégé du *Code de la Nature*» et toujours sans le moindre commentaire !

Séguier a attaqué le tome II sans même prévenir son auditoire qu'il s'agit en fait, d'un développement en quelque sorte autonome. L'auteur y a rassemblé, en se contentant d'une mise en ordre fort traditionnelle, à peu près tout ce qui a été débattu depuis deux siècles par la critique anti-religieuse, tantôt par les érudits, un Richard Simon ou un Bayle, tantôt par des livres de combat, comme la plupart de ceux publiés par le groupe d'Holbach, ou dans une troisième manière, celle "inimitable" du patriarche de Ferney. Séguier indique bien que dans cette seconde partie, l'auteur s'est proposé de discuter «l'origine, les dogmes, les preuves et les effets de la religion». Il ne marque pas que ces dix premiers chapitres du Tome II forment, délibérément, peut-on penser, une sorte de catéchisme pour tout apprenti en incrédulité.

«Il n'y aura jamais qu'un pas du théisme à la superstition»

Séguier ne semble pas avoir non plus porté intérêt à l'importante polémique que d'Holbach mène dans les chapitres VI et VII:

- VI : Du Panthéisme ou idées naturelles de la divinité
- VII : Du Théisme ou Déisme, du Système de l'Optimisme et des causes finales.

Séguier avec la même indifférence, signale que le *Système* se termine par «l'Apologie de l'Athéisme et un *Abrégé du Code de la Nature*», titres des chapitres 16 et 17 qui sont par eux mêmes, une provocation inouïe, sans faire entendre le moindre commentaire...

Séguier allait conclure en renouvelant les exigences de l'Assemblée du Clergé. «Une sévérité salutaire peut seule remédier à la frénésie d'une secte dangereuse, à l'avidité des imprimeurs»... après s'être permis de pathétiques plaintes contre toute forme de liberté : «N'est-ce pas ce fatal abus de la liberté de penser qui a enfanté cette multitude de sectes, d'opinions, de partis, et cet esprit d'indépendance dont d'autres Nations ont éprouvé les sinistres révolutions ? Le même abus produirait en France des effets peut-être plus funestes. La liberté indéfinie trouverait dans le caractère de la Nation dans son activité, dans son amour pour la nouveauté, un moyen de plus pour y préparer les plus affreuses révolutions et déjà même, semblable aux fléaux publics, elle a laissé parmi nous des traces de son passage». (p. 33 et 34 dans

l'édition en 35 pages in 4° chez Desprez. 1770).

Mais nul n'entendit donc critiques ou commentaires sévères, encore moins l'analyse savante et méthodique qu'il aurait été digne de présenter devant une telle assemblée. D'où quelques désagréments d'amour propre qui blessèrent ce haut personnage.

On attendait un réquisitoire, on entendit un guide-âne

Séguier, en effet, avait enrichi son exposé de tant de références minutieuses, tome, chapitre, page et de tant de citations qu'il semblait être allé au secours des lecteurs les moins aguerris. S'il eût été publié en «brochure à 12 sous», ce texte aurait rendu accessible le *Système* à un large public rebuté par les mille pages du *Système* et par son prix qui ne cessait d'augmenter.

Le rôle discret de Bergier

Ponrntant, Séguier, avait demandé l'aide du théologien, le plus apte à lui porter secours. Bergier, le 29 juin, en avait fait confiance à Trouillet:

«Je fais pour Monsieur Séguier, ... les extraits de livres contre lesquels il doit donner son réquisitoire (A.T.S). Or, on sait, par ses cahiers manuscrits, que Bergier rédigeait pendant les années où il vivait à Flangebouche, comment il procédait. Nul doute que Bergier ait fourni à Séguier une analyse générale, du plan du *Système*, précisé pour chaque tome, les grandes thèses proposées par l'auteur. C'est certainement lui qui est à la source de toutes ces citations et références, faciles à retrouver, puisqu'il indique chaque fois, le tome, le chapitre, la page.

Séguier, ne disposait plus que d'une dizaine de jours avant l'ouverture du Parlement. Avec paresse et désinvolture, il s'empara de ces matériaux tels quels. Le dossier de Bergier, devint un exposé tout à fait propre à exciter la curiosité, et à faciliter la lecture du *Système*.

La stupeur fut immédiate. Puis l'indignation de l'auditoire, comme ses rai-sons, se propageront vite dans une opinion surexcitée par la coïncidence de tant d'événements survenus en quelques mois. L'entrée à Paris du *Système de la Nature* et son rapide succès, l'arrivée des hauts prélats venus de toutes les provinces pour l'Assemblée du Clergé qui se prolongera de mars à octobre, les commentaires des gazettes, les correspondances privées de personnages aussi célèbres que Voltaire, d'Alembert et Frédéric II, dont on sait que les échos filtraient dans quelques salons, puis parvenaient par divers réseaux à tout un milieu d'initiés.

Séguier fut pris à partie de tous côtés

Les *Mémoires de Trévoux*, lui reprochent son ton véhément, sa «dénomination tranchante et intrépide», si contraire à ce que doivent être «la douceur et la charité» d'une plume chrétienne. (Octobre 1770, p. 167, 173, article XI).

Plus discrètement, les familiers du salon de Madame Doublet, sont informés «qu'il y a une grande fermentation dans le corps des encyclopédistes et des partisans de Monsieur de Voltaire».

Séguier n'eût-il pas dû éviter de mettre dans le fagot des 7 livres condamnés au bûcher, "une petite drôlerie" du Dieu de la littérature, justement intitulée, *Dieu et les hommes*? On sait aussi que, d'un autre côté, la Cour, les Gens du Roi, ont tenu pour une dérision perpétuelle de la Religion, l'étrange procédé de Séguier qui affecta de «présenter les morceaux les plus brûlants des ouvrages condamnés, ainsi que les raisonnements les plus forts, et de n'y mettre à côté" que des citations misérables et des réfutations très faibles (Ms. Ba. T. 19, 214).

Seul Freron, ou mal informé ou ayant choisi le facile chemin d'une louange des plus paresseuses, réserva un long article à un compte-rendu complaisant dans le dernier numéro de l'*Année Littéraire*. (Novembre 1770). Il répercuta la curiosité envers ce *Système* si persécuté dans toute l'Europe.

La statue de Voltaire

L'affaire de Séguier le rendit d'autant plus ridicule que pendant ces quelques mois du printemps 1770, s'était annoncée et déployée une toute autre campagne dans le salon de Madame Necker.

Le 17 avril 1770, s'étaient réunis dix-huit conjurés C.L.G., tous liés, ou d'amitié ou d'estime et avec le Baron d'Holbach, l'auteur jusqu'alors le mieux protégé, et avec le patriarche de Ferney, vers lequel vont en pèlerinage hommes de lettres et mondains, petits maîtres à leurs débuts et aussi hommes et femmes du monde qui font la navette entre le vieillard, les salons de Paris et même la Cour.³⁵

Bref les conjurés ont demandé au plus célèbre sculpteur de créer une statue à l'image de Voltaire. Tâche difficile, mais qu'accepta PIGALLE, alors le plus célèbre des sculpteurs. Il fut décidé que pour payer Pigalle fastueusement il fallait organiser une souscription. Pigalle se rendit à Ferney et s'installa à demeure. Les dons affluèrent. Hommes de lettres, mondains et artistes, gentilhommes de diverses cours s'empressèrent de "s'inscrire". Les «Princes du Nord» tinrent à participer à cette collecte et versèrent leur "écu" avec un sens bien remarquable de leur propre publicité.

Pauvre Séguier ! Fallait-il être sot, pour n'avoir pas eu l'esprit de ne pas s'en prendre à celui qu'on allait gratifier d'une statue pour en faire vivant, un

Dieu de la littérature. On imagine sans peine, que Séguier n'apprécia guère de se trouver à la fois, isolé et moqué de tous côtés.

Un affront plus grave l'attendait

“Par une humiliation sans exemple”,... son réquisitoire ne sera point imprimé, selon l'usage, en tête de l'arrêt du Parlement, qui condamne en effet sept livres désignés par lui et l'Assemblée du Clergé, «comme impies, blasphématoires et séditieux, tendant à détruire toute idée de la Divinité, à soulever les peuples contre la religion et le gouvernement,... à détourner les sujets de l'obéissance due à leurs Souverains...» (p. 803 des registres du Parlement). Il dut lui-même aller retirer de chez l'imprimeur le texte déjà prêt pour la vente.

Inattendu, le salut vint de Versailles

Autour du jeune Roi Louis XVI, on jasnait avec discrétion. Le Roi estima qu'il ne pouvait juger de rien, ne pouvant avoir connaissance du texte auquel on avait refusé l'impression habituelle. Il exigea donc l'impression du réquisitoire, chez Desprez, à Versailles, l'éditeur royal, qui en fit une belle édition de 35 pages, in 4°, relié dans un beau cuir rouge.

On comprend mieux l'étonnement vexé de Séguier, si l'on se rappelle qu'il avait sollicité l'aide de celui qui était attelé depuis des mois à la réfutation du *Système*. Bergier «harcelé de tous côtés» se hâta d'en finir avec le *Système*, prend un copiste et s'en va faire lire son manuscrit précisément à ceux qu'il est payé pour combattre : d'Holbach et Diderot. Démarche si étrange qu'il vaut mieux citer Bergier : il est au deux tiers de son travail. Il écrit à Trouillet : «Diderot et d'Holbach ont vu le premier cahier et le plus essentiel : ils ont prétendu que cet ouvrage serait regardé comme victorieux dans mon parti, mais que je n'entendais pas leur langage, et qu'il n'y a pas cinquante personnes qui soient en état de l'entendre» (6 juin 1770, A.T. p. 55).

Aussi, est-il bien naturel que Bergier ne semble guère avoir été troublé par les péripéties de l'impression d'un texte, dans la rédaction duquel il avait eu tant de part. Selon lui, du reste, que le Parlement ait refusé l'insertion du réquisitoire de Séguier, quelle importance ? Les livres avaient bien été condamnés et brûlés : n'était-ce pas ce qu'on avait demandé ? Et ne fut-il pas imprimé et fort bien, chez Desprez, finalement ?

Séguier fut-il fort aise de la décision royale ? On ne sait, sinon que comme beaucoup d'autres, il redoutait les réactions de Voltaire, pour avoir inclus dans son réquisitoire, un appel au pouvoir royal auquel il demandait un redoublement de rigueur contre toute liberté de pensée. Il décida d'aller, au plus tôt, faire pénitence à Ferney.

Séguier arrive juste avant le passage de d'Alembert qu'accompagnait le jeune Condorcet pour un voyage en Italie depuis longtemps prévu. D'Alembert est las, amer : sa santé, les événements ne sont pas seuls en cause, mais aussi les déboires de sa vie personnelle. Mlle de Lespinasse aime à la folie et ce n'est pas lui.

Voltaire jugea fort drôle que d'Alembert et Séguier eussent pu se trouver ensemble sous son toit. Mais à le lire on s'aperçoit que c'est son ami d'Alembert qui lui a donné les plus sombres nouvelles de Paris. Selon son habitude, Voltaire s'informe auprès de plusieurs autres correspondants : il écrit à La Harpe le 27 août, à Monsieur de Charbanon, le 28 : «Monsieur d'Alembert est à Ferney : il m'a mis au fait de tout. Il me semble que l'on traite les gens de lettre comme du temps où on les prenait pour des sorciers.»³⁶

D'Alembert arriva à Ferney dans le moment où M. Séguier en parlait : «J'aurais bien voulu qu'ils eussent dîné ensemble, mais Dieu n'a pas permis cette plaisante scène» (O.C.V.G, T. XV. Lettre à Mme la Comtesse de Rochefort)³⁵.

Séguier semble avoir, en fait, bénéficié d'une rare indulgence. Voltaire a été rassuré par la contrition de Segulier. A-t-il compris l'inefficacité des moyens de répression mis en branle ? L'assemblée du clergé va s'achever dans quelques semaines et l'on raille déjà : "Le Roi a été si content de l'Assemblée du Clergé qu'il a laissé irrésolues toutes les questions sur lesquelles elle devait prononcer, ..." (MsBa - TIV, 249). Voltaire n'ignore rien non plus de la mésaventure de Segulier, mais se tait sur les informations sans doute apaisantes que celui-ci a pu lui confier.

Et d'Alembert ? n'apportait-il vraiment que de "sombres nouvelles". Ne tient-il pas Voltaire au courant de la façon dont ont été accueillies les démarches que mènent, dans toute l'Europe, les dix-sept apôtres qui, le 17 avril, réunis dans le Salon de Mme Necker, avaient décidé et de la statue de Pigalle et de la souscription pour payer un sculpteur aussi à la mode ?

Ce n'est pas "un Ecu" qu'envoie le Roi de Prusse qu'avait sollicité d'Alembert, mais "deux cent écus d'Allemagne" (Un Ecu sire, et votre nom). Et presque aussitôt le Roi de Danemark a "fait payer deux cent louis pour la statue du grand patriarche".

Grimm assurera qu'ils ont recueilli, dès la fin de l'été, "bien plus de fonds" que ne demande cette illustre entreprise. Que fera-t-on de ces surplus ?

Mais, ce soir-là, Voltaire hâte sans doute le départ de Segulier: n'est-ce pas aussi car doivent arriver, dans la soirée, Madame Calas, accompagnée de ses deux filles et de son gendre chapelain à la chapelle protestante de Paris. Et ce grand vieillard demeure sensible à ce lien de confiance et d'infini respect qui ramène, de temps en temps, chez lui, les survivants de cette famille martyre.

Combien d'années faudra-t-il à Pigalle pour mener à bien son oeuvre ?

Voltaire, "prête-nom", "pierre d'attente"

Voltaire a su répondre aux conjurés "on veut dresser un programme contre le fanatisme, contre la persécution... Je me regarde dans votre entreprise illustre comme votre prête-nom"... C'était vous, écrit-il à d'Alembert, c'était Diderot qu'il fallait mettre là; je me tiens "pierre d'attente". (a.v.g. 27 avril 1770) Diderot, pour lequel il a trouvé le plus beau des pseudonymes: Platon.

Une efficace complicité de silence

On s'est souvent servi des critiques formulées par Voltaire dans les nombreuses lettres qu'il écrivit, au printemps 1770, dès qu'il eut découvert le *Système de la nature*. Aussi me semble-t-il opportun de rappeler que Voltaire assure au coupable auteur "anonyme", et depuis des années, une efficace complicité de silence. Il monte la garde.

Dès 1766, lorsqu'il découvre qu'un audacieux, au lieu de suivre ses consignes, si souvent répétées, "d'écrire à mots couverts", considère, lui, qu'écrire à mots couverts, c'est souvent "n'écrire pour personne". Il fait passer, parmi ses correspondants, le seul mot d'ordre qui peut protéger l'imprudent. On met en danger l'auteur qui s'est voulu inconnu, à vouloir, coûte que coûte, découvrir son identité. Il faut cesser de vouloir découvrir "de qui est cet ouvrage attribué à Bolingbroeke, à Boulanger, à Fréret". Il faut faire tous les efforts possibles pour détourner les soupçons (A Helvétius.. 27 octobre 1766) et savoir garder un secret.

Ainsi, deux ans tard, il avoue à d'Alembert "Je sais qui a fait le christianisme dévoilé... et je ne l'ai jamais dit" (v. Préface, Extraits du *Christianisme dévoilé*, p. 95-96 - in d'Holbach. Ed. Sociales. o.c.)

Il observera, toute l'année 1770, la même tactique protectrice envers l'ouvrage si proscrit du Baron d'Holbach. Frédéric II rédige un examen bien entendu critique de l'*Essai sur les Préjugés* et du *Système de la Nature*. Soit, on ne peut l'empêcher. Mais qu'il le garde dans ses papiers personnels. Il se méfie des hésitations d'Alembert et donne brutalement son opinion : "Le Roi défend son tripot". Il faut, avec ou sans diplomatie, lui conseiller surtout de ne rien publier, il pourrait rallumer, en France, des bûchers... On le sait, Frédéric ne publiera pas ses "oeuvres philosophiques" de son vivant.

On sait que la "réfutation" du *Système de la Nature* ne fut pas pris au sérieux par ses contemporains. Il ne se cacha nullement de l'avoir écrite pour sa propre sauvegarde.

Mais ce n'est assurément pas une des moindres singularités de la situation créée par la parution du *Système de la Nature* que d'avoir excité, dans le même temps, la colère du Roi de Prusse, l'intérêt critique de Voltaire.

PAULETTE CHARBONNEL

Nous n'avons pas voulu priver nos lecteurs de cet article, malgré son arrivée tardive, ce qui explique les imperfections de sa présentation. NDLR.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

- C.L.G.-GRIMM. Correspondance littéraire, philosophique et critique adressée à un souverain d'Allemagne : Ed. abrégée - 5 T. in 8°-Paris Buisson 1812. - T.I, Janvier 10-Mai 1771.)
Ms.Ba. Mémoires historiques, littéraires et critiques de Bachaumont (1762-1788) ou Mémoires secrets pour servir à l'Histoire de la République des Lettres de France. 36 vol. in 12. 1762-1789. Londres : Ed. abrégée - 2T. in 8°-Colin Paris 1808 - T.I. 1762-Décembre 1781. X, 413 p.
O.C.V. Voltaire Œuvres Complètes. Correspondance Paris. Ed. Garnier. 52 vol. dont 2 de tables. 1882, T-66, vol - 15-.
C.D.t Diderot. Correspondance. Paris. Ed. de Minuit. 1955-1970.
O.C. Frédéric II - IX. Œuvres complètes. Ed. Decker Berlin.
Un théologien au siècle des Lumières, Bergier, Correspondance avec l'abbé Trouillet présentée par Ambroise Jobert, préface de Jean Delumeau. Centre André Latreille. Lyon 1987.
A.M.F. *Aspect du discours matérialiste en France autour de 1770*. Sous la direction d'Annie Becq. Collection Textes et Documents U.E.R Sciences de l'Homme. Caen. 1981.
A.P.C. Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme Dévoilé et quelques autres critiques, c'est-à-dire Voltaire, dont Bergier dénonce 22 articles du Dictionnaire philosophique, dans le T.II, p. 292-550).
O.C.M. Oeuvres complètes de l'abbé Bergier par l'abbé Migne 8T - grd in 8° - aux Ateliers catholiques du Petit Montrouge - 1855
B.M.B. Bibliothèque municipale de Besançon.

NOTES

1. Bergier s'est toujours dit Lorrain. La Lorraine, à la naissance de Bergier, à Darney, le 31 Décembre 1718, n'est pas française. Elle ne le devient qu'à la mort de Stanislas Leczinski en 1766. Il meurt à Versailles en Avril 1790, D'HOLBACH à PARIS en Janvier 1789.
 2. Nombre d'historiens jugent sans indulgence l'apologétique du XVII^e siècle tels :
 - A. Latreille, *Histoire du catholicisme en France*, C. II, C. III. Paris 1962.
 - Bernard Plongeron est encore plus dur dans un article paru dans la revue *Civilisation Chrétienne*, Ed. Beauchesne n°3.
 - E. Préclin rend un hommage particulier à Bergier, et à l'escadron franc-comtois dans *l'Histoire de l'Eglise*, T. 19. 2^{ème} partie, p. 735.Voir aussi son article *La vie religieuse franc-comtoise au XVIII^e siècle?* Annales franc-comtoises 1946.
- Les cahiers manuscrits rédigés par Bergier, alors qu'il était curé à Flangebouche pendant une vingtaine d'années sont d'un extrême intérêt. On peut à partir de ces documents établir une liste des ouvrages lus par Bergier pendant qu'il était curé de campagne aidé par 1 puis 2 vicaires. Bergier lisait en prenant de nombreuses notes et citations. Il les disposait tantôt par ordre alpha-

- bétique, tantôt par ordre thématique. Il se constitua un remarquable outil de travail, ce qui explique en partie la rapidité d'écriture des réfutations de Bergier entre 1765 et 1771. Seul le *Système de la Nature* lui a coûté un tout autre travail, dont il s'est maintes fois expliqué dans ses lettres à Trouillet. On trouve ces cahiers manuscrits et des papiers de famille à la Bibliothèque municipale de Besançon, MSS 1948, 1949, 1950.
3. Cette «bête féroce» selon Voltaire. Il dira, de Beaumont, «c'est un homme opiniâtre, faisant le mal de tout cœur par excès de zèle, un fou sérieux, un vrai saint dans le goût de Thomas Canterbury». Cf. l'opinion opposée de P. E. REGNAULT (SJ). In *Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris* 2 T. in 8°. Paris 1882.
4. Lettre à son père, 23 Août et 4 Octobre 1763, p. 1483, 1484 - T.8 O.C.M.
5. Voltaire avait tiré «*Conseils raisonnables à Monsieur Bergier pour la défense du christianisme par une société de bacheliers en théologie*». Bergier rédigea sur le même ton une réponse aux *Conseils raisonnables de Voltaire* insérée dans la réédition de la *Certitude des preuves du christianisme*. Ed. 1769. Cf. : A.J. BINGHAM, *The Abbé Bergier, an eighteenth century catholic apologist*. Modern language review, Juillet 1959-L-IV, 337, 350, Voltaire, antichrétien réfuté par l'Abbé Bergier, Université LAVAL, 1966, 853, 871. The Modern Language Review, LIX (1964, p. 31, 39)
6. Bergier avait lu et annoté pendant ces années où il vivait très isolé, dans sa cure de Flangebouche le *Dictionnaire de Bayle* emprunté sans doute à l'une des grandes abbayes où il se rendait à dos de mulet pour ramener à Flangebouche les ouvrages d'importance qu'il ne pouvait se payer. Lorsqu'en 1770, Bergier se trouve pour la première fois, à la tête d'un revenu considérable, il ose s'acheter le *Dictionnaire de Bayle* après avoir vendu le *Dictionnaire celtique* de son maître, J.B. BULLET : «J'ai vendu mon maître, comme Judas...» (Lettre à Trouillet, 6 Juin 1770).: J.B. BULLET (1699-1775), était réputé pour ses leçons d'hébreu, de grec et de latin à la Faculté et au Séminaire de Besançon. Il avait été le maître de Nicolas-Sylvestre Bergier et de Nonnotte. Il rédigea ses travaux apologétiques en latin.
- Pierre Retat : *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
7. On peut voir à la bibliothèque municipale de Versailles une belle édition, du *Déisme Réfuté* en maroquin rouge aux armes du Dauphin futur Louis XVI.
8. Bergier a reçu de Clément XIII (1758-1769) des félicitations et de Clément XIV, un Bref de congratulation, le 5 Juillet 1769. Ils lui transmettaient avec les compliments de leur Sainteté, leur Bénédiction apostolique. Texte inséré dans les premières éditions de *L'examen du Matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature*, dans Réédition de 1838 à Tournay en 2 tomes V-P-IX, X, XI.
9. Les invités de Madame Doublet devaient rédiger en arrivant dans son salon, les nouvelles du jour. Ces feuillets furent réunis et édités sous le titre de *Mémoires Secrets de Bachaumont*. (M.S. Ba) :
10. Liste des réfutations de Bergier entre 1765 et 1771.
- 1765 *Le Déisme Réfuté par lui-même ou Examen en forme de lettres des principes d'incrédulité*, répandus dans les divers ouvrages de M. ROUSSEAU, 1 vol. In 12°, à Paris, chez HUMBLLOT.
- 1767 *La Certitude des preuves du christianisme, ou Réfutation de l'examen critique des apologistes de la Religion chrétienne*, 1 vol. In 12°, à Paris, chez HUMBLLOT.
- La réponse aux *Conseils raisonnables* à M. BERGIER (par de prétendus bacheliers en théologie, c'est-à-dire Voltaire), d'abord parus en plaquette, en Décembre 1768, figure ensuite dans la réédition de la *Certitude* de 1771-1 vol. in 12° dans la Rééd. de 1827 chez Rolland, à LYON / p. 161-237 et O.C.M. VIII, 1, 232.
- 1769 *L'Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du Christianisme dévoilé et contre quelques autres Critiques* vol.in 12, à Paris, chez HUMBLLOT. Bergier réfute 22 articles du Dictionnaire

Philosophique T. II, p. 292-550 in O.C.M. VII, 263, 734.

1771 *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature*, 2 vol. In 12°.
A Paris, Chez HUMBLLOT O.C.M, I, 408.

On les trouve tous dans MIGNE *Œuvres complètes* de N.S. BERGIER, 8°. Ed. Aux Ateliers Catholiques du Petit Montrouge -1855 O.C.M.

11. C'est Voltaire qui, plusieurs fois se réfère à SPINOZA. Dans une lettre de 10 juillet 1770 à Grimm, il évoque la grande ombre de SPINOZA : «Si l'ouvrage eût été plus serré, il aurait fait un effet terrible, mais tel qu'il est, il en fait beaucoup. Il est bien plus éloquent que SPINOZA». (O.C.V.G. T. 66. VXV 337). Une autre fois, il exprime encore plus nettement une comparaison entre l'auteur du *Système* et SPINOZA. «Il vient en 1770, un homme très supérieur à SPINOZA à quelques égards, aussi éloquent que le juif hollandais est sec ; moins méthodique mais cent fois plus clair ; peut-être aussi géomètre sans affecter la marche ridicule de la géométrie dans un sujet métaphysique et moral : c'est l'auteur du *Système de la Nature*». Article Athéisme et Dieux, dans *Questions sur l'Encyclopédie*, sections 3 et 4.

12. E. Préclin et Jarry. *Histoire de l'Eglise*. T. 19. *Les luttes politiques et doctrinales en France au 18^e siècle*. Bloud et Gay, 1988.

13. Paul Vernière. *SPINOZA*. 1ère éd. PUF. en 2 T - 1954-1957, 2e éd. PUF, 1982, en un seul Tome sous le titre SPINOZA et la Pensée française avant la Révolution.

14. Pierre Naville. *D'Holbach et la Pensée scientifique française au XVIII^e siècle - Gallinard - 1943*

15. Paulette Charbonnel. *La futurologie politique du groupe d'Holbach. Diderot (1773-1776)*. Off-print from *Studies on Voltaire and the eighteenth century*. CLI. CLV. 1976 : Texte de ma communication au Congrès de la Société internationale d'études du 18^{ème} siècle. YALE. Voltaire FOUNDATION at the Taylor institution OXFORD. Voir aussi, *Textes choisis d'Holbach. Premières œuvres*. Editions sociales 1ère éd. 1956. 2ème édition 1972. Collection les Classiques du Peuple. (Préface et notes par Paulette Charbonnel).

16. Pour tout ce qui concerne les publications attribuées à d'Holbach, se référer à Jerom Ver-crucy. *Bibliographie descriptive des écrits du Baron D'Holbach*. Ed. Lettres Modernes MINARD, Paris 1971.

17. Rappel de quelques interdits et condamnations :

Contre l'Esprit

1759 : Mandement de Mgr l'évêque de SOISSONS contre Helvétius qui vient de publier *De L'Esprit*.

23 Jan-6 Fev 1759. Réquisitoire d'Omer Joly de Fleury-et arrêt du Parlement.

8 Mars 1759. Arrêt du Conseil d'Etat du Roi.

Contre l'Encyclopédie :

Révocation des lettres de privilège obtenues pour l'édition de l'*Encyclopédie*.

3 Sept 1759. Bref de Clément XIII, condamnant l'*Encyclopédie*...

En 1765. Diderot demande à son éditeur Le Breton d'aller vendre sous les murs du couvent des Grands Augustins où se tient une assemblée du Clergé, les dix derniers tomes. Le Breton est arrêté, passe une nuit en prison, et est relâché le lendemain.

18. Dans l'importante introduction que rédige Voltaire, pour présenter ses *Questions sur l'Encyclopédie*, se trouve un vif éloge de l'Encyclopédie et des précisions de grand intérêt sur sa diffusion. Selon Voltaire, s'en est vendu 4250 exemplaires, au prix de 1800l chacun. 1000 "ouvriers" du livre ont été mobilisés et ont nourri leur famille pendant des années. Seuls les libraires ont fait des gains considérables, 50% assure Voltaire. Mais aucune rémunération pour les auteurs, sauf pour "deux ou trois auteurs principaux" (allusion évidente à Diderot) encore que Voltaire y insiste. Ce salaire fut "disproportionné à leurs travaux immenses". Jamais on ne travailla avec autant d'ardeur et un plus noble désintéressement". (p. 23)

19. Frédéric II qui, dans sa correspondance, raconte de façon burlesque, la mort de La Mettrie, rédige un *Eloge de La Mettrie*, qui sera inséré dans le tome IX de ses *Œuvres Complètes* – (Berlin 1855) avec sa *Critique de l'Essai sur les Préjugés* et du *Système de la Nature*. Les *Œuvres philosophiques* de La Mettrie ont été éditées en 1987, dans la collection *Corpus* chez Fayard en 2 tomes. (Texte revu par Francine Markovits).
20. E. Preclin et Jarry. *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e et XVIII^e siècle* dans Fliche et Martin – *Histoire de l'Eglise* T. 19. Bloud et Gay 1955, voir chap. XI, Le Jansénisme et la crise des billets de confession.
21. Peut-être faut-il rappeler qu'il est interdit de lire, éditer, vendre tout ouvrage inscrit à l'Index : la condamnation porte sur un ouvrage, plus rarement sur les œuvres complètes d'un auteur.
22. Les assemblées ordinaires du clergé se réunissent normalement, tous les cinq ans. Celle de 1762 avait été une assemblée extraordinaire qui, cependant, ne «sauva» point les Jésuites.
23. L'Eglise, premier ordre dans l'Etat est dispensée de tout impôt. Sous des formes diverses, elle dispose d'importants ressources. Le «Don Gratuit», théoriquement négocié, représente le seul prélèvement qu'opère le Roi sur ses revenus. C'est donc la seule contribution de l'Eglise aux charges du Royaume. Il apparut dans les débats que la dette du Roi envers le Clergé s'élevait à 67. 862. 763 livres. Le Roi n'en exige pas moins au titre du Don Gratuit, 16 Millions de livres.
24. Paulette Charbonnel. *Du Destin contraire de deux religieux*. Colloque Nieborowde, octobre 1978. Bergier fait rentrer en France son cousin Rothiot J.S. qui, recueilli par la Comtesse Potocka, semble s'y attarder fort volontiers.
25. *GRIMM*. 1er octobre 1770. Ed. Buisson – 1812 p. 265.
26. La mémoire de Loménie de Brienne fut immédiatement imprimé chez Desprez. Soit 95 pages in 8° et réinséré dans le procès-verbal de l'Assemblée publié en 1773, puis en 1776, par les soins de l'abbé de Cicé.
27. Voir les curieux commentaires de Grimm sur le discours fort bref de réception que présenta le 6 août 1770 Loménie de Brienne (L.G. T.2. Oct 1770, p. 265-267)
28. Les noms de ces trois philosophes, Hobbes, Vanini, Spinoza, furent souvent cités ensemble comme liés par l'accusation d'avoir été coupables d'athéisme. Seul Vanini, modèle de l'athée vertueux, tomba dans les rets de l'Inquisition et périt sur le bûcher.
29. Lettre à son beau-père Joaquim in Migne T.8 p. 1499-1500.
30. ANATOLE, le père de Bergier, venait passer auprès de lui les mois d'hiver, en faisant à pied une partie du long parcours qui sépare Darney, dans les Vosges, de Flanchebouche situé dans les bas plateaux des monts Jura. Il y mourut le 4 octobre 1765. On voit encore dans l'église la dalle sous laquelle il fut enterré par les soins de son fils. Bergier fut blessé lorsque sa famille de Darney le harcela pour partager "l'héritage" d'Anatole : cet "héritage", Bergier le dérivit en une ligne : "quelques hardes ..." un habit neuf, une redingote, quelques chemises et trois louis.
31. Bergier demeura sensible à la grande pauvreté de ses ouailles. Dans cette même lettre où il annonce sa nomination de confesseur, il évoque la grande misère du Royaume, en contraste cruel avec la Cour. "La misère est générale. En Franche Comté, on a été obligé de ressemer en orge les terres enssemencées en blé, les vins sont à Paris d'une cherté excessive. La DISETTE est générale." (Octobre 1770. T. 8, Migne p. 1499).
32. Les travaux de l'Assemblée du clergé furent publiés in extenso par les soins de l'abbé de la Luzerne, 1773, puis de l'abbé de Cicé, 1773, dans de superbes volumes reliés in 8°. Notre abréviation (P.V.A.C.). Ce mémoire servit de base au plus important document : *L'avertissement du clergé assemblé par ordre du Roy, aux Fideles du Royaume sur les dangers de l'incrédulité* a été oublié en brochures in 4° et in 12 et répandu dans tous les diocèses pour être affiché, lu et commenté dans toutes les églises. Il fut tenu pour un véritable chef d'œuvre de l'apologétique chrétienne. Bien que Bergier ne l'avoue pas (v. lettre du 27 août P.V.A.T.) on soupçonna qu'il fut son œuvre.
33. Le texte du réquisitoire de Séguier finit par être imprimé par ordre exprès du Roi en 35p. in 4° chez son imprimeur Desprez. On le trouve dans une publication de l'Université de Caen, inti-

tulée "Aspects du discours matérialiste en France autour de 1770." Il fait partie de la collection Textes et Documents, patronnée par la Société française d'études du XVIII^e siècle et elle dut son existence et sa réussite à l'initiative et la direction d'Annie Becq, alors Maître de conférences à l'UER des Sciences de l'Homme de Caen. La photocopie est si nette que l'on distingue deux séries de pagination, celle de l'étude et celle de la photocopie du réquisitoire. Celle de la brochure elle-même permet de trouver le réquisitoire entre la page 167 et la page 217. Mais on distingue aussi en bas de page l'autre numérotation, celle de Desprez. Dans ce volume, on trouve aussi une étude de Paulette Charbonnel. "Bruit et fureur autour d'un "livre abominable", le *Système de la Nature* (p. 73-150). Toutes mes citations du réquisitoire sont issues de cette reproduction en caractères très fins et très nets du texte intégral de SEGUIER.

34. Attention à la date de parution, 1765. V. Paulette Charbonnel, Préface des *Premières Œuvres* d'Holbach, O.C. p.1 p.94

35. Voici quels étaient les conjurés qui, réunis le 17 avril dans le salon de Mme Necker, décidèrent d'un Hommage à Voltaire : ils demandèrent à Pigalle de faire une statue. Qui étaient-ils? Grimm, non seulement les nomme tous, mais il indique dans quel ordre ils étaient placés. A la droite de Mme Necker: M. Diderot, M. Suard, M. le Chevalier de Chasteleux, M. Grimm, M. le Comte de Shomberg, M. Marmontel, M. d'Alembert, M. Thomas, M. Necker, M. de Saint Lambert, M. Saurin, M. l'abbé Raynal, M. Helvetius, M. Bernard, M. l'abbé Arnauld, et M. l'abbé Morellet. (*Grimm*, C.L.G. T 1, avril 1770, p 117, 118. Ed. Buisson, 1812).

36. Opportun départ d'un personnage tel que SEGUIER car ne tardent pas à se présenter à Voltaire, juste alors que d'Alembert est prêt au départ, Mme Calas avec ses deux filles et son gendre, chapelain de la chapelle de Hollande à Paris.: sincères et touchants ainsi qu'en écrit le patriarche à Grimm le 10 octobre (10 octobre, C.L.G., T1, p. 332). Que dit-il de nos deux philosophes : "Ils m'ont fait oublier tous mes maux". Grimm à son tour dit en quelques lignes, quel lien de confiance et d'infini respect ramenaient vers Ferney la veuve de Calas et ses filles, même mariées, pour de brefs séjours. Ainsi en 1770, on voit comment se préparait déjà cette apothéose pour laquelle Voltaire quitte les jours tranquilles de Ferney. Cette sorte d'assomption glorieuse, si brève, épuise ses dernières forces.

*Ultimes remarques sur
Le réquisitoire de Séguier
(page 15)*

A propos de la filiation du Système de la Nature (p. 24)

Séguier n'a donc clos ce long préambule que par des généralités qu'on a lues partout depuis la parution du *Système*. Il semble enfin s'engager dans l'analyse critique qu'attendent les chambres assemblées. Il rappelle le titre complet du livre, en annonce la composition et accuse soudain son auteur de n'avoir "fait que répéter le système d'Epicure".

Assertion stupéfiante à maints égards. Cet auteur qui s'est voulu anonyme a tenu par contre, et de quelle façon provocante, à proclamer à quelle tradition philosophique il est fidèle, celle de Pline et de Lucrèce.

A propos de la conspiration du silence (p. 32)

A l'automne 1766, d'octobre à décembre, Voltaire lit, relit, commente un joli petit livre de 247 pages in 12, daté de Londres 1767... C'est le *Christianisme Dévoilé ou Examen des Principes et des Effets de la Religion Chrétienne*. La Préface a le ton d'un pamphlet, d'une déclaration de guerre contre la religion : "comme citoyen je l'attaque parce qu'elle me paraît nuisible au bonheur de l'Etat, ennemie des progrès de l'esprit humain" (XXI, 133. Londres - 1767). Voltaire "avoue" qu'il y trouve "de la clarté, de la chaleur et quelquefois de l'éloquence", compliments rares qu'il nuance de réserves mineures. Il redoute très vite d'être soupçonné d'en être l'auteur et refuse de se prêter au jeu de devinettes à la mode parmi ses correspondants. Qui a osé fabriquer le *Dévoilé* ? Bolingbroke ? Boulanger ? Freret ? Voltaire multiplie les refus de paternité et soudain s'inquiète. Il décide de faire barrage à tout risque d'indiscrétion. "Vous exposez l'auteur que vous soupçonnez; vous le livrez à toute la rage des fanatiques..." (Lettre à Helvétius. 27 oct. 1766). Son mot d'ordre est impérieux : "il faut se taire" et "faire tous les efforts possibles pour détourner les soupçons". Il confie deux ans plus tard à d'Alembert qu'il savait qu'il était l'auteur du *Dévoilé*; il rappelle cette règle stricte "Je sais qui a fait le *Christianisme Dévoilé* et le *Despotisme oriental*... et je ne l'ai jamais dit". En 1770, il obtiendra de tous les lecteurs du *Système* cette même complicité du silence.

En conclusion

Ainsi, pour la première fois en ce siècle, la mise en oeuvre de tous les moyens habituels de la répression fut sans effet aucun ni sur l'auteur, ni sur la diffusion et la vente du livre condamné. La porte était ouverte aux grands traités qui paraîtront entre 1773 et 1776, le *Système social*, la *Politique Naturelle*, l'*Ethocratie*, sans scandale et même avec une dédicace au jeune souverain qui venait d'appeler Turgot au ministère, Louis XVI.

Voltaire et Frédéric II, critiques du Système de la nature

«Ce livre effraie tout le monde, et tout le monde veut le lire»
Voltaire, lettre à la marquise du Deffand, 8 août 1770.

Le *Système de la nature* – bientôt suivi par la *Politique Naturelle* et le *Système social* qui l'achève et le complète – signale une escalade dans la polémique spéculative, son durcissement, le resserrement de ses enjeux. Il éveille en même temps que la conscience plus aiguë des implications politiques de la critique des *Philosophes* contre la superstition et le fanatisme, le renouvellement des modèles de pensée qui orientent la lutte du siècle pour la liberté et la résistance de l'homme à l'oppression et à l'injustice. En témoignent, par exemple, l'*Histoire philosophique et politique des Deux Indes* (1777), au fil de ses éditions successives auxquelles collaborèrent, aux dires de Chandé, Diderot et d'Holbach lui-même, le retentissement européen de l'ouvrage de l'italien Beccaria, *Des Délits et des Peines*, dont l'idée de base peut se retrouver dans le système éthique de d'Holbach, ou encore les thèses de Turgot et des «économistes», les seconds Physiocrates, appelées à la fortune qu'on sait, tous familiers du cercle holbachique. Mais le *Système* creuse aussi, à l'intérieur du «parti philosophique», un fossé idéologique entre ceux qui se donnent pour les champions de la Nature et de l'Homme¹, fossé appelé à s'élargir pendant la Révolution entre les députés girondins et les députés jacobins qui relaieront, sur le plan politique, avec leurs positions opposées sur Dieu, la Société, la liberté, l'égalité, la forme de gouvernement et les rapports des citoyens entre eux, les débats de la troisième génération des Philosophes.

C'est là, croyons-nous, un aspect important du livre du baron d'Holbach, constitutif du rôle spécifique qu'il a pu jouer dans la conjoncture socio-symbolique du moment et qu'il nous intéresse de mettre en lumière ici. De manière indirecte, pour ainsi dire, en choisissant d'éclairer le tranchant de son fer à la lueur des «réponses» faites au *Système* par des membres du «parti philosophique» lui-même. Deux figures singulières supportent les arguments principaux développés par les réfutations, deux auteurs qu'on aurait pourtant cru retrouver dans le même camp que d'Holbach: le roi-philosophe, Frédéric II, et le philosophe-roi, Voltaire.

Le corpus que nous nous apprêtons à examiner ne retient que les critiques de ces *incrédules* par excellence. C'est que, regardant la pensée de d'Holbach et son ouvrage-maître à travers la polémique fratricide qu'il déchaîne, nous voudrions qualifier la nature de la brèche ouverte par le *Système de la nature* sur le front jusque-là uni des «hommes de la raison». Délimiter la ligne de

crête des discordances nous permettra, pensons-nous, d'apercevoir le pointillé d'un mouvement: qu'est-ce qui a «bougé», comme on dit, ou, plus exactement, qu'est-ce qui est en train de bouger en ce tournant du siècle dans le discours des «philosophes»? Les fêlures qu'un tel discours répercute, ne laisseront pas, elles aussi, de nous faire apercevoir, supposons-nous, mais sous la forme d'une ombre portée, la nouvelle configuration socio-symbolique qui se dessine. On tentera donc de retracer, en l'abordant de cette manière, quelques-uns des éléments qui distinguent la lutte spéculative et politique de la dernière génération des Lumières de celle de leurs aînés, et de suivre sous cet angle, les contours particuliers que prend «l'esprit philosophique» à la veille de la Révolution.

La dénonciation du *Système de la Nature* par ses adversaires philosophes, caractérise, par opposition, la «nouvelle philosophie». Par hypothèse, ce sera dans la mesure exacte où les thèses de l'ouvrage sont pointées par des champions reconnus de la *Philosophie* et qu'elles sont désavouées en son nom, au nom de «l'expérience» et de «la raison», dans la mesure donc où elles heurtent les contempteurs habituels «des préjugés et de la tradition», que nous pourrions en saisir la spécificité: les traits novateurs du *Système* sur le plan des redéfinitions doctrinales, ses aspects séditieux, du point de vue des implications politiques. Aussi ce qui nous occupera le plus dans cette *guerre civile* philosophique ne sera pas de prendre parti à notre tour et de discuter les arguments auxquels ont eu recours Frédéric II ou Voltaire, mais bien d'analyser la matière de ces arguments, de dégager les motifs qui ont dicté leur sélection, de situer les idées, les valeurs ou les états de choses que leurs auteurs estiment menacés et qu'ils s'attachent à protéger ou à défendre, sur le plan scientifique et métaphysique pour Voltaire, onto-anthropologique et pratique pour Frédéric II. Et par-delà leurs attaques contre l'ouvrage qu'ils incriminent, la manière dont ils se prennent, les références culturelles qu'ils emploient nous laisseront apercevoir une portion du discours commun de l'époque, une partie des forces qui travaillent la sémiosis collective et qui la transforment peu à peu jusqu'au déferlement de la *révolution horrible*, celle-là même que Voltaire prédisait à d'Alembert et à Condorcet en dénonçant les bouleversements apportés par le *Système de la nature*.

On convoquera, du côté de Frédéric II, sa réfutation explicite du *Système de la nature*. Ce texte intitulé *Examen critique du Système de la nature* est resté inédit jusqu'à la mort du roi. Frédéric annonce l'ouvrage à Voltaire dans une lettre du 24 mai 1770. Je me servirai de l'édition des *Œuvres philosophiques* de Frédéric II, parue en 1985 dans le *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*². Du côté de Voltaire, je me référerai principalement au texte intitulé *Dieu, réponse au système de la nature*. C'est un petit livre qui

fut publié, sans lieu ni date, vers le 10 août 1770, en compagnie d'un autre article en réponse à un opuscule d'Antoine Guénée et des *Anecdotes sur Frédéric. Dieu* a été repris (volume IV) dans les *Questions sur l'Encyclopédie* qui paraîtront plus tard en 9 volumes. Ces *Questions* seront fondues, par la suite, dans les éditions des *Œuvres Complètes*, sous le titre de *Dictionnaire philosophique*, avec le *Dictionnaire philosophique* proprement dit, augmenté de divers fragments. J'utilise ici le texte de l'édition de 1785 (Paris, Imprimerie de la société littéraire typographique) des *Œuvres complètes* de Voltaire où figure la *Réponse au système de la nature*. L'article en question se trouve au cinquantième tome, dans les volumes du *Dictionnaire philosophique*, pp. 219 à 230. Nous avons pensé que le lecteur serait curieux de ce texte de Voltaire difficile à trouver dans le commerce, et, pour rendre sa consultation plus aisée, nous avons reproduit cette pièce du dossier, en annexe, à la fin de notre article.

Je ferai appel également, pour tout ce qui concerne l'arrière-plan idéologique de la querelle, à la correspondance de Voltaire de l'année 1770. Il s'agit plus précisément d'un ensemble de 43 lettres qui s'échelonnent d'avril à novembre 1770. Ces lettres figurent au tome X de l'édition Besterman de la *Correspondance* de Voltaire (Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, 1986), pp. 232 à 499. Parmi les plus notables des correspondants ordinaires de Voltaire, signalons en plus de Frédéric II, D'Alembert, Beaumont, le duc de Richelieu, Madame du Deffand, Madame Necker, Grimm, Schomberg, Delisle de Sales.

On voit, par ce que représente cet échantillon, que Voltaire prenait soin de diriger sur des cibles précises ses réactions à l'égard du *Système*. Le nouvel athéisme apparaît aussi menaçant pour le philosophe que le vieux monstre de la *superstition*. Il s'adresse pour faire part de ses positions, clairement, et surtout rapidement, à tous les genres de «puissances», à tous ceux qui comptent à la cour et à la ville, nobles de robe ou d'épée, courtisans, hauts fonctionnaires, ministres et officiers, gens de lettres et gens du monde. On relevera immédiatement aussi, puisque nous en sommes à ce chapitre de la *Correspondance*, qu'à partir du 27 juillet 1770, c'est-à-dire après que Voltaire et Frédéric II auront scellé officieusement alliance tout en commentant mutuellement leurs réponses à travers un échange de lettres, après aussi que Voltaire se sera rendu à l'évidence du succès du livre (*on s'arrache ce livre dans toute l'Europe*), le ton changera. Voltaire devient alors impitoyable envers le *Système*. La critique se fait uniformément négative en même temps qu'elle se recentre sur deux points principaux: le premier à incidence politique, le mal irréparable que le *Système* a causé à l'expansion de l'esprit de tolérance, la bataille de sa vie entière, et la perte (qui s'en suit) de la relative tranquillité dont commençaient à jouir les philosophes. Un énoncé typique en est: «ce maudit système a

tout perdu»⁴. Le second point est d'ordre doctrinal: l'athéisme de même que l'interprétation déterministe et matérialiste de l'homme et de la nature sont des conceptions insoutenables; elles doivent être déclarées hors la loi philosophique des Lumières. La lettre typique à cet égard est celle que Voltaire adresse le 25 novembre à Delisle de Sales, philosophe et traducteur de Suétone, sur *les deux chimères qui fondent le livre et qui sont la honte de la philosophie*⁵.

Enfin, nous nous rapporterons accessoirement au *Réquisitoire* du chancelier (et académicien) Séguier sur lequel intervint l'arrêt du Parlement (18 août 1770), bien que Séguier soit loin de compter parmi les amis des philosophes; même si, assez curieusement, il se rend à Ferney faire sa cour à Voltaire, juste après avoir prononcé son réquisitoire⁶. D'une part, parce que nous croyons cette circonstance révélatrice d'une collusion d'idées conservatrices auxquelles s'en prend précisément le *Système*; d'autre part, l'analyse minutieuse des points saillants et des plus explosifs du *Système* faite par l'avocat général s'étant vendue, à Paris, pour quelques sous, *imprimée par ordre exprès du roi*, cette maladresse donnait inopiniément à tous l'occasion d'être mis au fait de la querelle, voire d'en devenir partie prenante. Dès lors l'explication serait mal venue de négliger un document ayant à ce point alerté l'opinion.

Le *Réquisitoire* complétera ainsi le tableau. Il nous permettra de mieux cerner le lieu idéologique, polémique et politique, où les *superstitieux* et les *incrédules* se rejoignent, et, à l'intérieur de cette réévaluation, de nous interroger sur la portée symbolique de telles "rencontres". Nous comparerons respectivement le *Réquisitoire* de Séguier avec les critiques de Frédéric II et de Voltaire, au moment où nous étudierons chacune des *Réponses* proprement dites ainsi que les arguments avec lesquels les auteurs étayaient leurs développements. On trouvera le texte du *Réquisitoire* de Séguier dans l'édition (Fayard, 1990) que nous avons préparée du *Système de la Nature* pour le *Corpus des œuvres de philosophie de langue française*, à l'occasion du bicentenaire de la mort de d'Holbach. Je me suis servie pour revoir le texte du *Réquisitoire*, de l'édition de 1781 (Londres) du *Système*, la dernière parue du vivant de d'Holbach, et la seule qui fasse figurer le discours de Séguier aux côtés de l'œuvre qu'il condamne. Mes citations du *Réquisitoire* seront données dans la pagination originale de l'édition de 1781.

«Offrir au chef de la littérature aussi bien que des lois [...] une réfutation»⁷

Si l'*Encyclopédie* montre l'unité de l'esprit des Lumières, qu'elle se donne comme son symbole général, qu'on résume très bien par elle le travail de sapes mais aussi de construction, tout au long du siècle, de la «ligue des

philosophes»⁸, la charge idéologique du *Système*, son action, ont, de leur côté, une valeur socio-symbolique différente mais tout aussi efficace: affirmer la vérité de l'ordre philosophique nouveau et les enchaînements implacables qui en font sa force sociale, dans le mouvement même d'une rupture, d'une rupture généralisée et sans compromissions. L'ontologie politique de d'Holbach a aussi fonction d'idéologie: questionner les modes d'existence et les lois des souverainetés régnantes (les gouvernements, l'église); en légitimer une nouvelle (la Nature) après avoir renversé toutes les autres, et, en premier, celle de Dieu sur laquelle le trône et l'antel s'appuient de manière immémoriale; définir, chemin faisant, le tracé de la ligne de démarcation qui sépare du parti des Prêtres et des Rois, le parti de la Nature et ses exigences concomitantes concernant l'homme dans ses relations avec les autres hommes; gagner l'Opinion à sa cause tout en disputant les signes du pouvoir aux "vieux" intellectuels. Dérive, décrochements, fractures, les opérations qu'accomplit le discours holbachique, le nouveau *catéchisme* comme le baron le qualifiait lui-même en s'adressant à son complice matérialiste, Diderot, s'emploient à faire place nette à l'homme de l'avenir, aux valeurs qui devront l'orienter, à la cité nouvelle enfin que ce nouvel homme a charge de construire en respectant les lois de sa nature et de la nature⁹.

Le *Système* est dirigé, sans équivoque possible, contre toutes les théories suspectes d'idéalisme, les philosophies traditionnelles et contemporaines, fussent-elles des alliés objectifs, comme on dira plus tard dans un autre jargon. L'athéisme intransigeant et le matérialisme sans faille qui caractérisent la pensée de d'Holbach sont délibérément ainsi pour mieux balayer l'opposition. Tirant avec courage et dignité, sinon avec la plus parfaite rigueur, les conséquences éthiques et sociales de son système, d'Holbach tente d'imposer les mots d'ordre de la nouvelle tendance philosophique et la conception du monde que celle-ci implique; et, épaulée par Diderot et tout le noyau actif de la «coterie holbachique», comme Rousseau dénonçait précisément les *conspirateurs* de Grandval, son offensive réussit assez largement. Certes, dans ce combat, les jésuites, la Sorbonne, le Parlement, la Cour, sont les premiers ennemis mais, également, événement nouveau, l'aile déiste, théiste ou dualiste des Philosophes et leurs chefs de file, de fait ou de droit, réconciliés ainsi par delà leurs divergences: d'Holbach s'affrontant aussi bien à ceux qui se réclament, dans la variante rationaliste, de l'autorité de Voltaire qu'à ceux qui sont séduits, dans la modulation sentimentale des idées du jour, par l'éloquence de Rousseau.

Voltaire, dont la royauté¹⁰ intellectuelle est après tout en cause, s'en aperçoit immédiatement, avec sa lucidité – ou son opportunisme – politique aiguisée. Dès la parution du *Système*, il accable ses correspondants de ses plaintes à l'encontre de cet ouvrage. S'appliquant à le discréditer, il le trouve plein de

répétitions, d'incorrections, peu consolant – il fait allusion au déterminisme –, contradictoire, fondé sur des erreurs scientifiques; aussi annonce-t-il partout la réfutation en bonne et due forme qu'il va entreprendre du *nouveau Protagoras*. Si le déisme de Voltaire est sincère, et que l'athéisme du *Système* le rebute, il estime surtout que l'ouvrage est une erreur tactique, une provocation matérialiste qui tombe mal à propos et menace de ruiner la *Philosophie* tout entière. Les amis de l'auteur auraient été plus avisés de lui *mettre le bâillon*, comme il dit. C'est alors que Voltaire met sur le dos de l'ouvrage le déclenchement de ce qui sera, comme il en prévient d'Alembert, la «guerre civile entre les incrédules», c'est-à-dire entre les philosophes. Le plus piquant est qu'en fait c'est Voltaire, le premier, qui parlera de guerre et qui identifie les opposants. C'est lui-même qui la déclare, c'est lui qui va porter les premiers coups, et plus tard chercher la réconciliation politique dans ses efforts pour isoler le *Système* et circonscrire l'embrassement que ces premières étincelles menacent de faire prendre. Comparons sur ce point Diderot qui se félicite, en dépit de son inquiétude grandissante, de voir «pleuvoir des brûlots dans la maison du père», les uns plus dévastateurs que les autres, ruinant l'Église et le régime du Prince que les *privilegiés* s'attachent à sauvegarder-perpétuer¹¹.

Toujours est-il que le *Système de la nature*, sur le réquisitoire du chancelier Séguier, est condamné à être brûlé¹² par un arrêt du Parlement, le 18 août 1770, en compagnie de cinq autres écrits de d'Holbach publiés également sous un nom d'emprunt. Tous ceux qui liront ces livres, les imprimeront, les colporteront seront arrêtés et condamnés pour «crime de lèse majesté humaine et divine»: c'est la réponse habituelle de l'ennemi commun; le procès fait au discours philosophique justifié selon des arguments connus. Mais des adversaires insolites sont déjà entrés dans l'arène: Frédéric II, qui prend le parti des «fronts couronnés et des fronts tonsurés» malmenés par l'auteur du *Système*, et Voltaire, qui défend le parti, comme il dit, «des hommes», entendre de leurs représentants autorisés, les philosophes. Comme l'écrira assez plaisamment Voltaire à son allié, dans la même lettre, en résumant la situation paradoxale: «Dieu avait pour lui les deux hommes les moins superstitieux de l'Europe, ce qui devait lui plaire beaucoup»¹³.

Les raisons de cette «sainte alliance» contre le *Système* ne sont cependant pas tout à fait les mêmes pour ses protagonistes. Frédéric le Grand combat pour sa caste, il défend le pouvoir politique tel qu'il l'incarne et tel qu'il le pratique en appliquant les principes du despotisme éclairé¹⁴. Dans un certain sens, Voltaire aussi combat pour sa caste, mais c'est celle des écrivains, dont il est incontestablement le prototype le plus éminent: pour leur lutte contre toutes les formes de l'intolérance, de l'oppression et du dogmatisme au nom des droits naturels de l'homme; pour maintenir le magistère symbolique qu'exercent les

auteurs¹⁴ dans tous les domaines; pour le prestige et le statut social que les nouveaux intellectuels sont en train de gagner; enfin pour le progrès de la «Philosophie naturelle» dont les décrets appuyés sur le pouvoir de la Raison critique, a rang de souveraine absolue, non seulement en regard des hommes de plume, mais aussi pour tous ceux qui se flattent d'agir en personnes «éclairées», ceux qui pensent, ceux qui lisent, ceux qui parlent et qui forment l'Opinion, qu'ils soient prêtres, rois, nobles, militaires, bourgeois, petits et grands.

C'est ce rapport de forces qui milite en faveur des avocats de la liberté et de l'égalité des hommes, c'est cette situation à laquelle est parvenu le «parti philosophique» vers le dernier quart du siècle, qui semblent compromis aux yeux de Voltaire. De même, le programme des auteurs plus radicaux qui, comme celui du *Système*, eu appellent «au plus grand bonheur du plus grand nombre» et au droit des peuples à déposer les tyrans, les idées politiques pernicieuses mises de l'avant par le *Système*, la philosophie athée et matérialiste qui les fonde, risquent de tout perdre, craint un Voltaire prudent, soucieux de ménager les *puissances* en place, en somme trop “bon sujet” pour être le martyr – ou le prophète – passionné de l'histoire et des temps nouveaux qui s'annoncent. S'adressant, de philosophe à philosophe, à d'Alembert, il s'en expliquera en novembre 1770, au moment donc où l'effervescence causée par le livre commence à retomber, pour tirer la leçon politique de l'événement et évaluer les torts causés aux pairs. Voltaire, revenant à sa propre *Histoire de Jenni* pour dégager la signification sociale de l'athéisme et les dangers encourus par ceux qui l'affirment, énumère ce qui l'inquiète le plus des conséquences sociales et symboliques du *Système*:

Un grand mal moral qui pourra bien aller jusqu'au physique, c'est la publication du *Système de la nature*. Ce livre a rendu tous les philosophes exécrables aux yeux du roi et de toute la cour. M. Séguier que j'ai vu n'a rien fait que par un ordre exprès du roi. L'éditeur de ce fatal ouvrage a perdu la philosophie à jamais dans l'esprit de tous les magistrats et de tous les pères de famille qui sentent combien l'athéisme peut être dangereux pour la société¹⁶.

Aussi bien les points doctrinaux respectifs sur lesquels le roi-philosophe et le philosophe-roi mettront l'accent dans leurs contre-attaques ne seront-ils pas modulés de la même manière.

*La discorde est dans le camp d'Agramant*¹⁷

Voltaire, même s'il félicite le nouveau Marc-Aurèle qui combat par ses réflexions morales un autre Lucrèce¹⁸, ne se trompe pas sur les motifs qui out

guidé Frédéric II à se faire, une seconde fois¹⁹, le critique d'un ouvrage philosophique. Il écrit dans ce sens, à son interlocuteur privilégié de l'*establishment* philosophique, si on peut dire, à d'Alembert²⁰, en juillet 1770, un mois avant la condamnation du *Système* par le parlement:

Vous avez vu sans doute l'écrit du roi de Prusse contre le *Système de la nature*. Vous voyez qu'il prend toujours le parti de son tripot et qu'il est fâché que les philosophes ne soient pas royalistes.

C'est que Voltaire, sensible, avant tout, comme nous l'avons dit, aux implications politiques de la «querelle», mais désireux en même temps de la contenir sous la juridiction des philosophes de «profession», et en premier lieu, sous la sienne, le Régent des lettres, est soucieux dans toute cette affaire d'en évaluer les enjeux, d'en peser les menaces en fonction strictement de la cause philosophique et de ses objectifs tel qu'il les interprète. Aussi tient-il à se réclamer de ce point de vue pour distinguer les positions respectives des combattants dans la «guerre civile» qui déchire les philosophes, distribuer les rôles à ses alliés, justifier ses manœuvres auprès des autorités en place. Bref Voltaire veut continuer à dicter la règle du jeu et à combattre les *tyrans*, à sa manière, plus réformiste dans l'ensemble que radicale. Sa préoccupation prédominante, arrêter au plus vite que l'on continue à parler de l'objet de contention, influence à cet égard la stratégie qui se fait jour dans sa correspondance. Tous les moyens seront bons pour contrer les effets de ce *Système* qui fait tant de mal à la philosophie à laquelle il s'incarne, et avec laquelle toute l'Europe l'incarne de manière incontestée jusqu'ici: la critique, l'onctuosité, les formules à l'emporte-pièce, la flatterie, la compromission. Connaissant son monde, il sait que la victoire est au bout d'une guerre éclair et qu'elle appartiendra à celui qui se montrera le moins «ennuyeux», la faute de goût suprême pour le monde policé des Lumières.

*Dieu et la tolérance!*²¹ Voici le «mot de ralliement» qui, pour Voltaire, identifie tous les «honnêtes gens», c'est-à-dire tous ceux qui pensent comme le correspondant auquel il s'adresse, Vasselier, et autour duquel on peut aussi bien rapporter le sens général de ses remarques anti-*Système* à l'usage des correspondants qui ne sont pas des gens du métier pour *a posteriori* les regrouper. La ligne de pensée telle qu'elle doit servir à séparer, selon sa perspective, la bonne et utile philosophie du néfaste et pernicieux *Système*, et telle que la développe Voltaire dans sa campagne destinée à encourager cette catégorie d'esprits «éclairés» favorables au camp, le camp de l'Homme philosophe, pourrait-on dire, dont il entend demeurer le premier ambassadeur auprès des pouvoirs en place.

Ainsi Voltaire fera-t-il allusion au bénéfice d'Élie de Beaumont, un ami de la «raison et de l'humanité», au rôle que joue la nécessité dans le *Système* et, partant à la conception pessimiste de l'homme qui l'imprègne, tout juste un peu moins *consolante* que celle des jansénistes auxquels il l'apparente, ceci après avoir évoqué l'affaire Calas et l'affaire Sirven, ces affaires où se distingua comme on le sait Voltaire dans sa lutte contre l'injustice et l'intolérance²². À la marquise du Deffand, Voltaire fera valoir dans la série des lettres où il lui donne son opinion du *Système*, les aspects pernicioeux de l'ouvrage. Une première fois, et après avoir aussi écorché l'*Héloïse* de Rousseau dont les partisans le «mettent en colère», il met l'accent sur la faible valeur littéraire et la philosophie trompeuse d'un «livre [...] dans lequel il [*un diable d'homme, inspiré par Belzébuth*] croit démontrer à chaque page qu'il n'y a point de Dieu»²³. Dans la seconde lettre, Voltaire relève que la marquise pour qui «le goût marche avant tout» trouvera son bref opuscule en faveur de la divinité, plus digne d'attention dans sa concision que «le volume énorme du *Système*», un *terrible livre plein de longueurs et de répétitions*²⁴. Enfin, dans sa troisième lettre au sujet du *Système*, il souligne combien un tel système a causé un grand mal moral autant qu'il a fait de tort au crédit de la philosophie, *les philosophes ne sont pas bien en cour*, et, pour finir, il compare l'ouvrage au système de Lass²⁵.

Voltaire reprendra cette dernière comparaison qu'il doit penser à juste titre frappante, au bénéfice d'un autre de ses correspondants «mondains» auquel il envoie sa «petite réfutation». Voltaire écrit, eu effet, à François-Louis Allamand que le *Système de la nature* «fait plus de mal aux âmes que le système de Lass n'en a fait aux bourses», et il termine sa lettre en souhaitant à son correspondant que *Dieu et la nature l'aient en leur sainte garde*, une formule qui concilie le déisme qu'il prône avec l'interprétation de la nature qu'il défend²⁶.

De même, à la duchesse de Choiseul, Voltaire rappellera habilement en lui présentant sa réfutation du *Système*, que Frédéric II, le roi modèle et idole des Lumières, est son allié dans la critique de ce *péché contre la nature*, et que lui, Voltaire, n'a fait que prendre dans sa réponse «le parti des hommes» lorsqu'il a pris le parti de Dieu²⁷. Dans une autre lettre à la duchesse de Choiseul, Voltaire juge que le *Système* non seulement est une *longue déclamation qui ne prouve rien* mais qu'elle a fait grand tort à la philosophie qui «en général est fort bonne» alors que «l'athéisme ne vaut rien». Reprenant un exemple utilisé par Frédéric II dans son *Examen critique*²⁸, et s'appuyant sur sa propre expérience de *seigneur de village*, Voltaire montre la fonction politiquement utile pour l'autorité, d'un Dieu *gendarme, rémunérateur et vengeur*, comme il dit dans la suite (section V) de sa *Réponse* ainsi que dans une lettre à un autre de ses

influent correspondants, le duc de Richelieu. Et tout de même qu'il a fait attention à démarquer sa conception de la philosophie de celle, "spinoziste" et "fataliste", représentée par un ouvrage tel que le *Système*, de même prend-il grand soin de se distinguer des *superstitieux* et autres fanatiques attardés qui agissent sous le couvert du nom de Dieu à l'encontre de l'esprit de tolérance²⁹.

Ce thème de la réprobation de l'athéisme accompagné en contrepoint de l'idée de la nécessité de Dieu en tant que "contrôle social" revient avec assez de fréquence au long des dernières lettres concernant le *Système de la nature*. Voltaire rappelle avec complaisance à ses correspondants de cette époque la formule en vers dont il est l'auteur, et son bien-fondé: «Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer»³⁰. On sait, par ailleurs, que Robespierre s'en autorisera pour réintroduire, contre ses adversaires politiques athées et matérialistes, avec le culte de l'Être Suprême, une religion civile qui devra également beaucoup aux thèses du *Contrat* comme aux exigences politiques de réconciliation nationale, et fort peu au type de société vertueuse mais sans religion à laquelle appelait d'Holbach.

Enfin, à l'intention des grands seigneurs et des gens du monde plus directement introduits à la discussion des questions philosophiques proprement dites, tels Suzanne Necker, le duc de Richelieu (membre de l'Académie des Sciences), le marquis d'Argenson ou le Comte de Schomberg, le *militaire philosophe*, Voltaire, à la critique de l'athéisme et à ses récriminations sur le mal causé à la *vraie philosophie*, laquelle, contrairement aux idées propagées par l'auteur du *Système*, est la seule bonne «à l'instruction de l'esprit humain» et la seule «utile à la société», ajoute des objections, reprises de sa *Réponse au Système*, à la «physique» sur laquelle est bâtie, dit-il, la métaphysique de cet ouvrage et en dénonce les erreurs. Un ouvrage qui ne fait «grand bruit (que) parmi les ignorants, et qui indigné tous les gens sensés», un «système fondé sur des anguilles faites avec la farine», et où le ridicule le disputant à l'odieux, couvre de honte la France, le siècle et la philosophie³¹.

Quand Voltaire s'adresse à ses pairs, écrivains et philosophes, aux *précepteurs du genre humain* comme les appelle dans son réquisitoire le chancelier Séguier, – et Frédéric le Grand, lorsqu'il est fâché contre ces gens qui s'arrogent le droit de «fesser princes, rois et empereurs qui désobéissent à leurs règles»³² –, il revient à satiété sur deux choses: premièrement le «parti de l'humanité», pour continuer à pouvoir remplir sa fonction "épistémique", doit désavouer une philosophie spinoziste, entendre matérialiste et athée, soutenant que «l'intelligence est un effet du mouvement et des combinaisons de la matière»³³; deuxièmement, l'athéisme étant aussi nocif que la «superstition»³⁴ (*juges et plaideurs, il faudrait tout lier*), ce même parti doit, pour des

raisons stratégiques et politiques évidentes, faire taire les querelles intimes, se désolidariser des idées du *Système* qui nuisent ensemble à sa prééminence comme à ses efforts pour étendre la liberté de pensée et la liberté d'expression³⁵, et ne plus "pousser si loin" ses offensives. En revanche, il s'agit de ménager les «grands», de se montrer respectueux des lois, et de ne pas attaquer les idées traditionnelles trop ouvertement. Les rois, fussent-ils les Solon du Nord ou les Marc-Aurèle de leur temps, restent des rois qui poursuivent leurs intérêts propres, et les philosophes ne sont pas toujours leurs premiers alliés, à plus forte raison les «simples hommes», leurs sujets, dont les intérêts sont le plus souvent contraires à ceux des puissants. Voltaire aura du moins la franchise, tout en poursuivant un double but, se donner les gants de reprendre le souverain tout en maintenant la thèse constante du parti philosophique – et la sienne propre – sur la *collusion du trône et de l'autel*, de faire remarquer à Frédéric lorsque celui-ci le complimentera sur son *Examen du Système*, la justesse malgré tout de l'anti-cléricalisme de l'ouvrage et des coups portés à la ligue des «deux puissances». «Le philosophe athée a raison pour le temps passé» [dans ce qu'il dit sur l'intelligence entre les rois et les prêtres], lui écrit-il; mais puisque Frédéric, ou Catherine II, d'ajouter malicieusement Voltaire, ont réussi à faire disparaître de leurs états cette *alliance*, le roi de Prusse a, par conséquent, «raison pour le temps présent».

Voltaire se réjouit, par ailleurs, de voir comment sa critique rencontre sur plusieurs points celle du roi-philosophe et comment ce dernier sait rectifier de main de maître les erreurs philosophiques commises par l'auteur du *Système*. Il admire surtout la leçon que Frédéric lui administre, et que se référant aux principes de la saine philosophie, le roi lui montre comment «s'y prendre pour être utile»³⁶, le critère souverain du pragmatisme philosophique de l'époque. Voltaire s'étendra encore plus explicitement sur la dimension proprement technique et philosophique de la polémique dans sa lettre suivante à Frédéric II (du 20 août 1770) qui commente-présente-excuse sa propre *Réponse au Système*. Voltaire y reproche encore quelque chose au roi; il s'agit, cette fois, des encouragements que Frédéric a naguère prodigués à Maupertuis, le savant dont Voltaire attaque les idées "évolutionnistes" en même temps que celles de Maillet, de Buffon et de Needham³⁷. Cette lettre est intéressante également à un autre point de vue que celui de la "pure" histoire des idées au XVIII^e siècle, par ce qu'elle nous révèle de la haine personnelle et sans merci de Voltaire envers Maupertuis – et, par suite, sur les motifs psychologiques profonds de l'acharnement de Voltaire sur les erreurs de Needham – mais aussi de l'habileté de Voltaire à montrer, sans avoir l'air de trop insister, sa supériorité technique et sa profondeur, en tant que sa philosophie s'appuie, tel que l'exige le goût du jour – et bientôt tel que l'exigera le nôtre! – sur une argumentation scientifique, et non pas seulement morale, comme celle qui anime la réflexion du roi.

Mais sans contredire la tâche la plus urgente reste pour Voltaire de travailler à réconcilier les factions adverses. Et il s'emploie à le faire, au prix de passer pour traître aux yeux des Philosophes brouillés par principe avec les rois, les courtisans et les représentants de l'autorité royale. La lettre à Cramer nous révèle les manœuvres de Voltaire pour se concilier à nouveau, pour lui et pour le clan philosophique, la faveur de la cour, en même temps qu'elles visent à détacher les lecteurs de ce «maudit *Système*». On y apprend qu'il a chargé Marin, son "agent" attitré à Paris, de distribuer sa *Réponse* aux Encyclopédistes pour les rallier à sa façon de voir les choses. Voltaire se plaint de la conspiration parisienne: «tous sont pour ce malheureux *Système*, et ont affecté d'étouffer la réponse autant qu'ils l'ont pu». Voltaire sauvera les philosophes quoiqu'ils en aient, et... se procurera en même temps «le passeport» nécessaire à la publication des volumes (les *Questions sur l'Encyclopédie*) qu'il prépare. Ainsi Schomberg a été chargé de faire «lire à la cour» sa *Réponse*, et Voltaire de se féliciter du succès que remporte son opuscule auprès des conseillers (d'Aguesseau), des procureurs (Joly de Fleury), voire d'un cardinal bien placé (Luynes)³⁸, sans vouloir s'apercevoir de la régression que manifeste son comportement par rapport aux visées de «l'esprit critique» auquel s'identifie de plus en plus l'esprit philosophique³⁹. Voltaire s'en explique dans sa lettre à Grimm, le "secrétaire général" de la philosophie, et lui aussi un *modéré*, tout en essayant de "faire passer le message", comme on dit, à la *petite troupe* de Paris dont l'âme est le bouillant Diderot:

Cet esprit philosophique aurait dû retenir l'auteur du *Système de la nature*; il aurait dû sentir qu'il perdait ses amis et qu'il les rendait exécrationnels aux yeux du roi et de toute la cour. Il a fallu faire ce que j'ai fait et si l'on pesait bien mes paroles, on verrait qu'elles ne doivent déplaire à personne⁴⁰.

Voltaire revient à la charge dans sa lettre à d'Alembert de juillet 1770, partie pour se justifier, partie pour décréter la ligne d'action à suivre: «Je ne trouve pas ces messieurs adroits. Ils attaquent à la fois Dieu, le diable, les grands et les prêtres. Que leur restera-t-il?». Et il faut bien comprendre ici qu'il ne leur restera personne comme appui politique, et non comme objet de la critique. Voltaire poursuit en chargeant d'Alembert de jouer au conciliateur en tant qu'il est un des chefs les plus respectables du parti des philosophes. Faisant une réminiscence drôlatique à l'*Amour médecin* de Molière, Voltaire souhaiterait que d'Alembert dise en quelque sorte aux deux partis, *passer-moi l'émétique, et je vous passerai la saignée*⁴¹. Prudent, ou tout simplement réaliste, il écrira quelques mois plus tard à d'Alembert quand la "guerre" des philosophes réactivée par les ouvrages qui ne cessent de sortir de la *grande boulangerie* (Grandval, rivale et égale de la *manufacture* de Ferney), continuera à

battre son plein: «Par ma foi il n'y a de plaisir à être philosophe que comme le roi de Prusse avec cent cinquante mille soldats»⁴².

Pour la première fois, cependant, il n'aura pas les rieurs de son côté. La "métabolé" des esprits s'annonce, irrésistible; ou plus justement la direction est devenue irréversible où s'engage le mouvement pour *changer les façons de penser*, la tâche à laquelle s'est vouée explicitement Diderot et le noyau actif des Encyclopédistes. C'est ce que Voltaire semble redouter par-dessus tout. Il se montre, dans les circonstances, passablement passéiste, pour ne pas dire réactionnaire. Attaché aux idées et aux types d'actions qui ont fait gagner à la philosophie la place qu'elle occupe présentement, idées dont il a été le plus étincelant propagandiste et le plus ardent défenseur, il redoute maintenant – en homme plus rassis ou en vieil homme dépassé? – le "monde nouveau" que laisse apercevoir le *Système*, le fruit direct pourtant des premières luttes où Voltaire se tenait à l'avant-garde du combat. Faisant siennes les paroles du conservateur – mais lucide – marquis d'Argenson qui lui a envoyé en même temps que des réflexions sur la crise que le *Système* a déclenchée, une réfutation d'un de ses protégés (Dom Deschamps), Voltaire écrit, assez prophétiquement (11 octobre 1770), à Condorcet et à d'Alembert qui sont venus lui rendre visite à Ferney: «la nouvelle philosophie amènera une révolution horrible si on ne la prévient pas»⁴³. Condorcet, s'il respecte Voltaire qui mise d'ailleurs sur le jeune marquis pour faire une révolution d'un type plus conforme à ses conceptions, *vous verrez de beaux jours, vous les ferez*, représente typiquement les positions et les espoirs de la nouvelle génération de philosophes. Agnostique, plutôt qu'athée, sceptique à la façon de d'Alembert, il fera respectueusement remarquer à Voltaire que *le poignard qui menace les athées sera bientôt plongé dans le sang des déistes. Christophe de Beaumont [l'archevêque de Paris] et Denis Pasquier prononceront athée quiconque aura des doutes sur la dévotion au Saint-Sacrement ou l'infailibilité du Parlement*. Voltaire devrait, selon lui, cesser ses attaques contre l'athéisme et contre des œuvres comme le *Système*. La persécution des athées à laquelle se livre Voltaire ne peut servir qu'à renforcer les ennemis de la philosophie et à freiner la marche conquérante de la Raison et de la Liberté⁴⁴.

On se souviendra enfin, toujours en ce qui concerne le contexte doctrinal et, ensemble, stratégique de la querelle, que, sur le plan de la pensée politique, la théorie du despotisme éclairé est soutenue par Voltaire, mais qu'en revanche, elle est attaquée, à des degrés de virulence diverse, par la nouvelle génération de philosophes, Diderot⁴⁵ parmi le plus connu des Encyclopédistes, d'Holbach, en sous-main, et bien sûr par Rousseau (voir *Contrat*, III, 10). Du côté des influences philosophiques, Voltaire s'en tient à Locke, et Leibniz comme Spinoza dont, par ailleurs, il comprend la métaphysique aussi mal que la logique de Leibniz, sont en butte à ses attaques alors que les conceptions

des deux grands philosophes allemands nourrissent les références théoriques de l'*Encyclopédie* (voir, entre autres, l'article «philosophie») et le *Système de la nature* en particulier. Sa pensée en biologie est «fixiste», et c'est depuis longtemps qu'il tient Needham, Buffon et Maupertuis pour avoir commis des erreurs insensées⁴⁶. Quant au *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, il s'est, depuis sa parution, posé en rival de l'*Encyclopédie*. Voltaire, sensible ici à la fonction idéologique d'un Dictionnaire, et méconnaissant celle informative et gnoséologique, ne veut – ou ne peut – dépasser le stade pamphlétaire où il excelle. Il pense, au reste, qu'un ouvrage portable, son dictionnaire *portatif* précisément, est beaucoup plus efficace pour la lutte philosophique, que «vingt volumes in-folio», c'est-à-dire l'*Encyclopédie*⁴⁷. C'est dans le même sens qu'il attend d'être félicité par la marquise du Deffand, femme du monde et arbitre du goût, pour avoir su répondre «en vingt pages à deux gros volumes»⁴⁸. Et il a peut-être raison, de ce point de vue, s'il faut en juger par les éditeurs anglais du *Système* qui le “compresseront” en bible de poche. Voltaire se montrera, d'ailleurs, plus indulgent dans ses critiques quand paraîtra deux ans plus tard, le bref opuscule intitulé *Le Bon-sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, par l'auteur du *Système de la nature*.

Les principaux combattants dans cette querelle seront, au moins à court terme, renvoyés dos à dos. La réponse de Frédéric II trop peu “orthodoxe” ne sera publiée que de manière posthume et celle de Voltaire, jugée par tout Paris comme davantage une mise en lumière des thèses de l'ouvrage que leur réfutation, sera condamnée elle aussi à être brûlée, «n'étant dans sa plus grande partie qu'un tissu de sarcasmes contre la loi de Moïse et de la Religion Chrétienne»⁴⁹, ... en compagnie du *Système* le 18 août 1770.

Les idées d'un recteur de collège ⁵⁰

Frédéric II critique, du point de vue social, les principes philosophiques et politiques du *Système* ainsi que les conséquences du déterminisme sur le plan moral par rapport à la notion clé, à l'époque, de «progrès», ainsi que de volonté-liberté et de perfectibilité de l'homme, notions lui répondant au niveau onto-anthropologique et pratique. Ce qui est en jeu ici, c'est la thèse fondamentale de d'Holbach sur l'identification des lois du monde physique et du monde moral, le monisme matérialiste qui la fonde, et la disparition de Dieu et des causes finales du schème d'explication qui s'en suit. Frédéric est, d'accord avec Voltaire sur ce point, pour la conception d'un Dieu gendarme, rémunérateur et vengeur, gardien de l'ordre de la société avant d'être garant de l'ordre de la nature. La crainte sous-jacente pour lui, pour Voltaire, pour Séguier, étant identique: l'abandon de toute cause première d'origine divine se révélant fatale à la morale sociale. Frédéric récusera ensuite, et surtout, les

assertions du *Système* relatives au pouvoir des rois et aux relations des sujets et du Prince qui les gouverne. Le roi de Prusse, s'il se montre plus philosophe que l'académicien Séguier quand il traite du rôle de la religion dans un État et des rapports des prêtres avec la puissance laïque, sera en revanche beaucoup plus cinglant que le chancelier dans sa défense du droit des souverains à l'autorité absolue.

Frédéric développe son argumentation en mettant en évidence, d'une part, les "inconséquences" et les "contradictions" qu'il voit dans le *Système* et qui le ruinent comme ouvrage philosophique intemporel, si l'on peut dire, d'autre part, ce qui lui apparaît comme des erreurs factuelles qui proviennent de l'éloignement du cadre théorique (Newton, Locke) et méthodologique commun, l'empirisme, en honneur à l'époque, et tel que Frédéric l'interprète en disciple correct mais pas très original. Sa façon de discréditer la "vérité" ou "l'utilité" de l'ouvrage, correspond, comme celle de Voltaire, à la double exigence de l'époque: l'expérience et la raison; aussi est-ce en fonction des prétendus manquements de l'auteur à l'égard de ces critères, qu'il jugera des thèses saillantes du *Système*. Ce qui retient l'attention de Frédéric, la conception de Dieu et de la nature, ce qu'il nomme la fatalité, la morale de la religion qu'il confronte à la morale de la religion naturelle, et enfin ce qu'il polémise comme la thèse des "souverains, causes de tous les malheurs de l'état", constitue pour lui moins une problématique offrant matière à discussion, qu'un espace où il va livrer une bataille partisane à ce qu'il estime être de la part de l'auteur des redéfinitions erronées ou hâtives. Ce sera surtout aux conséquences des thèses du *Système* sur la conception de l'homme et sur le rôle du Prince que Frédéric s'adresse. Et Frédéric se montrera dans son *Examen critique* aussi traditionaliste sur l'un et l'autre point que Séguier qui les a également retenus et qui les a traités de même façon.

Devant les propositions du *Système* concernant Dieu et la nature, autrement dit devant la métaphysique, l'ontologie, dirions-nous en termes modernes, Frédéric s'élève, menant un combat d'arrière-garde contre l'anti-finalisme de l'auteur, pourtant aisément détruit, nous dit-il, sur la simple observation du monde et de son ordre. «Le monde entier prouve cette intelligence [qui préside au maintien de l'univers]; il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'en convaincre»⁵¹. Et plus loin, concluant sa réfutation d'un univers expliqué en ne prenant pour base que la matière et le mouvement, Frédéric fait encore appel au spectacle du monde lui-même qui «sert de preuve et de témoignage» à cet être suprême, cause intelligente et intentionnelle, de tous les êtres⁵². Sans vouloir discuter ici le glissement qui consiste à assigner l'origine de l'ordre à Dieu alors qu'il serait tout aussi légitime de l'identifier à la nature des choses, il faut remarquer que d'Holbach est ici plus proche que Frédéric de l'attitude

scientifique de son époque – et qui restera celle de la nôtre –, savoir que le physicien, le naturaliste ou le biologiste n'a pas besoin de savoir d'où cet ordre vient, il lui suffit qu'il existe. La nature de d'Holbach tant inerte qu'animée est régie par des rapports de causalité, l'ordre et le désordre n'ont de valeur que relative puisque tout est nécessaire. Comme le fera Voltaire à ce chapitre, mais en utilisant cette référence d'une autre manière, Frédéric cite les «fausses expériences» de Needham dont s'autorise l'auteur du *Système* pour appuyer ses affirmations sur les propriétés de la matière, et veut montrer que celles-ci sont contraires non seulement à l'esprit scientifique mais à la simple raison. Autrement dit, Frédéric assimile le matérialisme et le transformisme du *Système*, développés pourtant par d'Holbach à partir des données scientifiques physico-chimiques les plus récentes de son temps, au dogmatisme et à l'anti-rationalisme. Son auteur, préférant croire, écrit-il «au miracle [le déluge] le plus opposé à la raison qu'on ait jamais imaginé» plutôt que d'admettre un «être intelligent que toute la nature lui annonce»⁵³.

Ce qui vaut pour la marche de l'univers valant également pour l'homme, celui-ci est une suite de causes et d'effets, de la naissance à la mort, et ce qu'il fait et ce qu'il ressent sont soumis au même déterminisme que les autres éléments de l'univers. Frédéric s'en prend aux incidences anthropologiques et morales de cette interprétation déterministe de l'homme. Il fait ressortir que la thèse du déterminisme universel se heurte à deux arguments, traditionnels à cette époque: le premier est celui de la liberté⁵⁴ métaphysique qui traduit l'auto-mouvement de la conscience et de la volonté; le second est d'ordre pratique qui argue de l'amoralité ou de la passivité à laquelle conduirait la doctrine déterministe du *Système*. Frédéric va alors faire jouer l'exemple de Newton et de Locke contre «le système de la fatalité tel que Leibniz l'expose», et que, nous dit-il, l'auteur du *Système* «copie littéralement»⁵⁵. La perspective volontariste de Frédéric lui sert à dégager ce qu'il identifie comme les effets rétrogrades de la philosophie du *Système* par rapport aux actions des hommes. Croire à la nécessité qui nous gouvernerait entièrement, c'est rendre à l'homme les chaînes dont la philosophie est en train de le délivrer, c'est mettre en péril l'entreprise d'émancipation dont elle s'est chargée et remettre en esclavage un homme qui croyait en être délivré. À quoi sert alors à l'auteur, demande Frédéric, de se tourner «contre les prêtres, contre les gouvernements, contre l'éducation»? Si tout est mû par des causes nécessaires, ne devient-il pas inutile d'encourager les hommes à se corriger et à vouloir changer les lois? Frédéric affirme que «l'expérience» en nous permettant d'observer que les hommes parviennent à se réformer et la société à évoluer, dément les assertions déterministes du *Système*⁵⁶.

En fait, le défi réel auquel s'affronte Frédéric, qui sur ce point, répète la même chose que Séguier⁵⁷, renvoie au renversement des valeurs qu'opère

dans ses conséquences morales la négation de la liberté chez d'Holbach, et qui rend caduc l'ancien système de peines ou de récompenses ou des distinctions entre le vice et la vertu, le bien et le mal. L'argumentation du *Système* part du principe que «l'utilité est la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes»⁵⁸. Dès lors c'est cette notion, telle qu'elle s'interprète en l'associant, d'une part, à l'eudémonisme social du *Système*, d'autre part, aux exigences d'une vertu redéfinie par d'Holbach, qui devient le critère fondamental des conduites humaines. La liberté vide de la vieille métaphysique cesse d'être la marque de la dignité de l'homme⁵⁹. Le clivage entre la nouvelle et l'ancienne pensée est encore plus frappant lorsque l'*Examen* de Frédéric aborde la question du politique avec la critique des attaques du *Système* contre la religion et les souverains.

Frédéric se rencontrant argument presque pour argument avec le *Réquisitoire* du chancelier Séguier, se déchaîne, au nom du réalisme, *prenons les choses comme elles sont réellement dans le monde*⁶⁰, d'abord contre la morale de la religion naturelle préconisée par le *Système*, et plus précisément contre ses conséquences qui feraient *s'écrouler tout l'édifice de la société*⁶¹. L'obligation morale chez d'Holbach se passant fort bien des impératifs de la religion, pour les remplacer par un double fondement: le devoir de l'homme de travailler à son bonheur et celui de nouer avec autrui des rapports favorables au bien-être commun. Séguier, fort conscient de s'adresser dans son *Réquisitoire* aux «dépositaires de l'autorité du Souverain», relève également les implications du déterminisme eudémoniste du *Système* par rapport à la morale de la religion et aux lois qui soutiennent les États, implications néfastes *parce que révolutionnaires, menaçant le statu quo*⁶². Corrompre «la pureté» de la morale religieuse, comme le précise explicitement Séguier, c'est corrompre les fondements de la société politique: «Le fléau de la religion n'est-il pas celui de l'État? et leurs colonnes ne sont-elles pas posées sur une base commune?»⁶³.

Mais ce qui irrite particulièrement Frédéric, tout comme – on pouvait s'y attendre – Séguier⁶⁴, c'est la dénonciation par le *Système* de la *confédération* entre les prêtres et les rois dirigée contre le reste du *genre humain*, et surtout l'affirmation concomitante qu'une société a tout avantage à se passer et des uns et des autres. De là la thèse la plus subversive du *Système* pour le pouvoir en place: le pacte qui lie les sujets au souverain est conditionnel; s'il ne remplit pas l'engagement qu'il a contracté, le peuple est en droit de le révoquer, et de former un nouveau gouvernement et de nouvelles lois⁶⁵. Frédéric tonne contre ces idées absurdes qui sentent son «recteur de collège» lequel «resserré dans un petit cercle de spéculations, ne connaît ni le monde, ni les gouvernements, ni les éléments de la politique»⁶⁶. Pourtant c'est au simple

nom de la rationalité, d'un gouvernement plus rationnel parce qu'il serait mieux capable d'aider l'être humain à se coordonner «avec les causes qui agissent sur lui» que d'Holbach juge ainsi sévèrement toutes les formes de gouvernement passées et présentes comme c'est au nom du critère utilitariste qu'il ne peut définir *a priori* le système idéal. Seule l'expérience doit décider. C'est en ce sens que d'Holbach avance le principe sous-tendant sa proposition-choc: «Tout pacte est conditionnel et réciproque, c'est-à-dire suppose des avantages mutuels entre les parties contractantes⁶⁷». Voici pourquoi c'est aux gouvernés à décider si leur consentement est ou non un marché de dupes.

Si, dans les premières parties de son *Examen*, Frédéric a su discuter en philosophe éclairé, c'est en despote maintenant qu'il parle de la règle et du pouvoir du roi, quand il s'agit de «matière de gouvernement». Pour Frédéric, roi de Prusse, comme pour le serviteur du «tyran», le chancelier Séguier, la nouvelle philosophie doit être bâillonnée, et vite. *D'une main, les philosophes ont tenté d'ébranler le Trône, de l'autre, ils ont voulu renverser les autels*. La menace est bien là en effet où la désigne le *Réquisitoire*:

leur objet était d'éteindre la croyance, de faire prendre un autre cours aux esprits sur les institutions religieuses et civiles, et la révolution s'est pour ainsi dire opérée⁶⁸.

Les prétendues expériences de Needham ⁶⁹

Voltaire se place explicitement, pour sa part, du point de vue scientifique, et partant, comme l'indistinction des termes, à l'époque, l'autorise, se fait l'avocat du point de vue des vrais philosophes, référant ainsi à l'ouvrage *Le Vrai Système* de Dom Deschamps, un protégé du marquis d'Argenson, dont il avait pris connaissance par le canal de son correspondant. L'auteur des *Lettres philosophiques* (1734) et du *Traité sur la tolérance* (1763), défend principalement ce qui lui semble inhérent à la philosophie du XVIII^e siècle et ce qui, d'après lui, a permis à ce type de philosophie d'avoir dépassé Descartes et la vieille métaphysique: l'empirisme de Newton et de Locke, le recours à l'expérience comme guide de la raison. Pour tout dire, le «modèle» philosophique qu'il a fait sien, qu'il a le premier contribué à propager, et qui se trouve effectivement dominant dans la pensée des Lumières. Voltaire, s'appuyant, d'un côté, sur la version simplifiée des empiristes anglais qu'il s'est forgée, de l'autre, sur une ontologie dualiste d'inspiration lockéenne, fera grief au *Système*, de deux choses surtout: son caractère spinoziste – confondant le panthéisme qu'il attribue à Lucrèce avec l'athéisme et le monisme matérialiste de l'ouvrage –, sa conception de la matière, en particulier la thèse qui «fait naître des êtres intelligents du mouvement et de la matière qui ne le sont pas»⁷⁰.

Ce qui met Voltaire littéralement hors de lui, et sa *Réponse* se consacre presque entièrement à pourfendre ce qu'il juge constituer les assises du *Système*, sont les expériences auxquelles réfère le «diable d'homme inspiré par Belzébuth», les expériences auxquelles, du reste, réfère pareillement Daubenton, l'auteur de l'article *Anguille* dans l'*Encyclopédie*, notamment les expériences de Needham avec les anguilles et la farine. Voltaire juge, comme on l'a vu, que c'est «la honte éternelle de la France»⁷¹ de voir ses philosophes prendre de pareilles «inepties» pour base de leurs systèmes; un *Système* fondé sur elles et leur aberrante interprétation, témoigne bien de «notre pauvre siècle»⁷². Et de même que Frédéric II se posait d'abord en praticien des choses du monde moral pour dérouler ensuite les erreurs philosophiques du *Système*, de même Voltaire parlera, à partir d'une position philosophique précise qu'il a appliquée jusqu'ici en maître incontesté à la critique des événements sociaux et politiques, de *Zadig* (1747) ou de *Candide* (1759) au tout récent *Dictionnaire philoophique* – dont la première édition est de 1764 –, pour traiter le *Système* de roman métaphysique et feindre de ne voir en lui que l'ouvrage d'un «écolier», juste bon à piquer momentanément la curiosité des Parisiens et assez ambitieux pour vouloir dépasser, au prix de toutes sortes de contradictions, Spinoza et le matérialisme des Anciens⁷³.

Voltaire, dans sa *Réponse*, s'appuie comme Frédéric sur les deux guides de l'expérience et de la raison pour organiser sa critique du *Système*. Fidèle à sa tactique d'aller sans bavardages à l'essentiel, à ce qui lui paraît le plus contestable et le plus domageable pour la philosophie telle qu'elle doit se pratiquer selon lui, Voltaire procède, surtout dans la première partie de sa *Réponse*, par petites touches ironiques afin de pas *lasser* le lecteur. Il relève les points de la doctrine qui lui apparaissent, à juste titre, les plus polémiques: chacun d'eux traduisant clairement, en effet, les aspects du matérialisme original élaboré par d'Holbach et son ami Diderot. Original, car contrairement à ce qu'en pense Voltaire, il diffère qualitativement du matérialisme antique auquel veulent le ramener Voltaire et aussi Séguier, du fait que le matérialisme des Lumières se fonde avant tout sur les sciences de la vie et sur les données que lui procure leur essor à l'époque. Et si le mérite d'une conception philosophique de l'univers repose sur le fait d'y «importer» les acquis de la science de son temps et de ne pas trop retarder sur elle, alors on peut dire que le matérialisme français de la dernière partie du XVIII^e siècle n'a pas failli à cet égard. Newtonien depuis toujours et resté newtonien, Voltaire, en revanche, puise dans la réconfortante autorité de Newton pour répéter encore ici les mêmes «vérités» utiles à «l'intérêt du genre humain». Que le véritable système est celui du grand Être qui a tout fait et qui a donné à chaque élément, à chaque espèce, à chaque genre, sa forme, sa place et ses fonctions éternelles. L'explication providentialiste de l'univers à laquelle Voltaire restera dogmatiquement attaché sa vie

durant, les vues fixistes impliquées par cette explication, ne pouvaient que l'opposer au matérialisme de d'Holbach. De la même manière, la conception de la matière que ce dernier partage avec Diderot les pousse à admettre, avec Buffon et Maupertuis, un des savants les plus novateurs de son siècle, l'hypothèse de la génération spontanée. Cette hypothèse se révèle la seule compatible alors avec l'idée d'un flux universel de même qu'avec les thèses sur la matière et l'unité de l'univers (le "tout est lié" de d'Holbach et de Diderot), c'est-à-dire les thèses qui définissent la matière comme la seule réalité et la seule capable d'établir la liaison entre les êtres animés et les êtres inanimés.

Les points de convergence de Voltaire avec Frédéric sur tout ce qui concerne l'ordre ou le désordre de la nature, l'origine de la vie, la nature de l'homme, les structures de la matière, la morale, la force intentionnelle qui dirige le monde, passent par une option déiste commune. Une position qui tient pour l'antériorité d'un Dieu, d'une intelligence créatrice et à laquelle on doit obligatoirement revenir chaque fois qu'il faut fonder l'explication de la nature et justifier l'ordre moral et social existant. Il n'est guère étonnant de voir alors Voltaire se rencontrer, comme tout à l'heure Frédéric, avec le discours de Séguier sur ces points précis, notamment lorsqu'il s'agit de dénoncer les conséquences séditeuses d'une morale sans un Dieu rémunérateur et vengeur: «La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société⁷⁴», conclue-t-il en termes identiques à la fin de l'examen de ce point.

La seule différence est dans le style ou dans la forme. Voltaire se montre plus politique que Frédéric dans la discussion, son argumentation s'appuyant sur des exemples contemporains qu'il utilise pour évoquer les crimes de l'intolérance contre les intérêts de l'homme et la lutte constante de la philosophie à cet égard⁷⁵. Il est aussi moins rigoureux et moins cohérent que le roi pour traiter de ces grands problèmes philosophiques mis en jeu par le *Système de la nature*. Il affirme plus qu'il n'argumente⁷⁶ et s'il s'essaye avec un peu plus de force à montrer que les thèses sur les propriétés de la matière ou sur l'abandon pour l'explication de l'existence de Dieu ne sont pas suffisamment prouvées, ceci n'implique pas pour autant leur fausseté ou l'existence de Dieu⁷⁷.

C'est surtout la portion centrale de la *Réponse*, consacrée à la démonstration du caractère erroné des fondements du *Système*, ou de ce que Voltaire croit tel, l'histoire des anguilles et de Needham qui apporte à la querelle une dimension spécifique supplémentaire: le déisme fondé sur le fixisme qui affronte un athéisme et un matérialisme fondés sur les hypothèses transformistes. Voltaire réfère ici le lecteur à l'article «anguille» de l'*Encyclopédie* écrit par Daubenton, le collaborateur de Buffon, article qui décrit les expériences de Needham et les conclusions que celui-ci crut en tirer sur l'origine de la vie et la nature de la matière. Voltaire dans sa critique du travail de

Needham va y joindre celles dirigées contre les hypothèses transformistes et anti-finalistes de Maupertuis (*La Vénus Physique*, 1745), accompagnées de celles de Maillet qui faisait descendre, selon une idée évolutionniste, l'homme des marsouins⁷⁸.

Voltaire, pour combattre les thèses matérialistes de l'auteur du *Système* appuyées comme elles le sont sur le transformisme, leur opposera l'autorité de Newton ainsi que les expériences d'un autre scientifique, Spallanzani, qui pensait avoir réfuté la thèse de Needham⁷⁹. On sait, par ailleurs, que Spallanzani s'en tint à la théorie oviste et à la fixité des espèces qu'elle impliquait bien qu'il avait pu observer que les spermatozoïdes étaient des organismes vivants. La dernière partie de la réfutation par Voltaire du *Système de la nature* s'applique à montrer que les expériences de Needham et les conclusions auxquelles celui-ci aboutit sont bien, quoique fausses, le «fondement» de l'ouvrage, la base de ses affirmations sur les pouvoirs créateurs de la matière et la source de son athéisme⁸⁰. L'intérêt que l'on peut tirer de cette mise en relation consistant, comme nous l'avons mentionné tout à l'heure, à nous faire apercevoir encore une fois par son biais la liaison intime entre science et philosophie en général, au moment des Lumières, et, en particulier les rapports entre l'option matérialiste et athée de d'Holbach et de Diderot, l'idée d'un flux universel, l'idée de changement, et l'hypothèse transformiste, d'une part, et d'autre part, la fixité des espèces, la préformation et l'option idéaliste et déiste du côté d'un Voltaire ou d'un Frédéric II.

Voltaire ne voit pas que les théories de Buffon, de Maupertuis, de Maillet auxquelles il s'attaque en même temps qu'au matérialisme moniste du *Système*, avaient beau s'appuyer sur des expériences erronées, ces erreurs étaient elles-mêmes riches d'enseignement par la méthode qu'elles découvraient et, riche de promesses, la vision du monde comme le choix philosophique qu'elles contenaient. Le refus de d'Holbach de croire aux germes préexistants qui expliqueraient la transmission de la vie à partir de la création par Dieu des premiers germes, traduit la volonté de trouver une explication purement naturelle à l'histoire naturelle de l'homme et de l'univers. D'Holbach pressent cette continuité du minéral de l'organique et du vivant qui sert d'hypothèse de base à la biologie et à la chimie d'aujourd'hui alors que Voltaire se raccroche à une croyance dépassée, à la fixité, pour préserver sa foi dans la Providence; le "fixisme", à son tour, l'empêchant de voir le côté heuristique des mouvements de transformation ou d'accélération historique, et l'aidant à affirmer inversement l'ordre immuable des rapports naturels et sociaux.

L'effort de d'Holbach pour décider l'homme à prendre appui sur la science, sur l'unité de la nature, sur la matière, cause de tout ce qui existe, cause

d'elle-même et cause de la pensée, l'effort que d'Holbach lui-même n'a jamais cessé de faire tout au long de son existence, montrait au contraire de façon éclatante que l'homme contemporain était déjà capable de faire usage de la connaissance pour son propre bonheur. Ainsi que le *Système de la nature* tout entier le démontrait:

La morale et la politique pouvaient retirer du Matérialisme des avantages que le dogme de la spiritualité ne leur fournira jamais, et auxquels il les empêche même de songer⁸¹.

La «révolution horrible»

L'originalité des Lumières françaises tient précisément – et peut-être surtout – au développement et au tour militant que prend, à ce moment, la réflexion morale et politique. D'Holbach, et Diderot duquel on ne peut séparer sa pensée, sont exemplaires dans ce domaine: ils partagent le souci, d'une part, de considérer l'homme dans ses déterminations concrètes et de surmonter l'antinomie nature/culture, l'ambition, d'autre part, de poser devant l'Opinion les problèmes d'une politique rationnelle à construire de façon systématique. En ce siècle de «l'invention de la liberté», les œuvres de d'Holbach et celles de son ami Diderot se distinguent comme les emblèmes les plus significatifs de la Raison, de cette raison des Philosophes qui est du côté de la Loi, de la Vertu et de l'Humanité. Si la *voix de la raison* ne saura jamais être, et pour cause, *ni séditieuse, ni sanguinaire* comme l'écrira d'Holbach⁸², c'est-à-dire anomique, anarchique, le bonheur du Peuple pour lequel elle s'élève, la détermine à proposer des *réformes qui pour être lentes, n'en sont que mieux concertées*⁸³.

Mais par là-même la raison des Lumières ne prépare-t-elle pas en vérité la rébellion, par les voies sûres de la science, par les voies légitimes de la Loi? Cette raison qui n'a de cesse d'éclairer les hommes sur leurs droits inaliénables car naturels, qui conjure le *Citoyen* de ne se soumettre qu'*aux lois d'une Société qui s'occupe du bien-être de ses membres*⁸⁴, qui approuve *ceux qui refusent d'obéir à un Pouvoir injuste, nuisible*⁸⁵, qui appelle ces citoyens des *Citoyens fidèles à la Patrie*, et, par un renversement révolutionnaire, qualifie de *seuls rebelles le Tyran, l'Usurpateur* car ils résistent à *la volonté générale contre laquelle il ne leur est point permis de s'élever*⁸⁶.

C'est alors que la signification régénératrice, méta-séditieuse, si je puis dire, missionnaire de la raison critique des Encyclopédistes se révèle: ils écrivent pour l'avenir du genre humain comme tout homme qui pense fortement. Et que d'Holbach peut déclarer, donnant la vérité secrète du *parti philosophique*, du parti de l'homme et du citoyen:

L'homme de génie pense de son temps comme pensera l'avenir; il n'est point de son siècle [...] Les philosophes profonds sont les vrais prophètes du genre humain. [...] Ainsi, sages, je le répète, vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future⁸⁷.

JOSIANE BOULAD-AYOUB
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NOTES

1. On verra tout à l'heure en examinant la correspondance de Voltaire pendant l'année 1770, *Correspondance*, édition Besterman, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, Paris, 1986, tome X, et plus particulièrement les lettres qui ont trait au *Système*, qu'à plusieurs reprises Voltaire se pose explicitement, contre le règne de la nécessité proclamé par le *Système de la nature*, comme le défenseur du *parti de l'homme*: lire des objectifs d'un tel "parti" et de la conception de l'homme qu'ils impliquaient, rejoignant sur ce point l'image que s'en faisait l'opinion éclairée.
2. Frédéric II, *Œuvres philosophiques*, édition préparée par Jean-Robert Armogathe et Dominique Bourel, *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, Paris, 1985, pp. 387-401. Il faut noter que Frédéric a fait aussi un examen de l'*Essai sur les préjugés*, dont l'auteur n'a pas encore été établi avec certitude; certains l'attribuent à d'Holbach, d'autres à Dumarsais, athée notoire lui aussi. Cet *Examen* a également paru dans le *Corpus*, *op. cit.*, pp. 361-385, de même que le précieux *Éloge à Voltaire*, *op. cit.*, pp. 403-422.
3. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11855, à d'Alembert, 16 juillet 1770, p. 338.
4. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11905, à Cramer, août 1770, p. 379; vr. aussi lettres n° 11895, p. 371, n° 11968, p. 424, n° 11977, p. 430, n° 11984, p. 436, n° 11985, p. 437, n° 12003, p. 450, n° 12015, p. 459.
5. Voltaire, in *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 12061, à Delisle de Sales, 25 novembre 1770, p. 495.
6. C'est Voltaire lui-même tout excité et tout flatté de cette visite du chancelier à laquelle d'Alembert succède, presque sur ses talons, qui s'empresse d'en rendre compte, deux fois plutôt qu'une, à ses correspondants «philosophes», à Chabanon d'abord, à la marquise du Deffand ensuite. Cf. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11969, à Chabanon, 28 septembre 1770, p. 424, lettre n° 12003, à Madame du Deffand, 21 octobre 1770, p. 451. Voltaire dit à la marquise dans cette lettre: «Je ne sais s'il vous paraîtra aussi plaisant qu'à moi, que M. Séguier soit venu dans mon ermitage le même jour que M. d'Alembert y arriva». Il a soin de rappeler cet événement si favorable à son crédit à d'Alembert lui-même, lettre n° 12020, 2 novembre 1770, *op. cit.*, p. 464, tout en lui redisant les dangers encourus du fait du *Système*, par la philosophie et les philosophes.
7. C'est encore Voltaire qui parle. Il s'adresse au chancelier Maupeou, lequel avait aussi au nombre de ses attributions la direction de la librairie, pour lui présenter la *Réponse au Système* qu'il a commise et commencer ainsi "officiellement" la contre-offensive. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11922, à Maupeou, 22 août 1770, p. 392.

8. On sait que c'est la formule de Diderot dans *L'Interprétation de la nature* (1753), Pensée I.
9. On se rappellera la majestueuse invocation à la nouvelle divinité laïque sur laquelle se ferme la première partie du *Système de la Nature* (I, 12, § 2): «Ô Nature, souveraine de tous les êtres! et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité! Soyez à jamais nos seules divinités».
10. Coïncidence, symbolique ou non, il vaut la peine de relever que dans la correspondance de l'année 1770 de Voltaire, les attaques contre le *Système* qui vient d'être publié, sont entrelacées à toute l'agitation causée par le projet de souscription parmi les intellectuels, projet lancé par d'Alembert et Frédéric II pour rendre hommage au patriarche de Ferney en lui élevant une statue. Voltaire s'inquiète du retard de Frédéric à contribuer à la souscription, lui écrit, en les flattant pour l'agacer, les hauts faits de Catherine II et ses bienfaits envers Diderot et la communauté des gens de lettres, puis, une fois, l'importante contribution de Frédéric assurée, il se multiplie en efforts auprès de d'Alembert et d'autres correspondants influents pour exclure Rousseau de la souscription. Un effet indirect de la parution du *Système de la nature* est bien de marquer un déplacement d'autorité ou d'influence intellectuelle. Le roi Voltaire est grand mais son règne est en train de s'achever: quelqu'un de plus audacieux et de plus «incrédule» lui dispute la première place dans la république des Lettres.
Je ne crois pas, par ailleurs, que d'Holbach ou Diderot le voyaient ainsi ni même s'en préoccupaient. Le témoignage des lettres de Diderot à Voltaire le montre assez où Diderot répète que la seule chose importante est d'être utile et où il n'est pas question d'interpréter la signification des rivalités entre écrivains ou de la croisade contre le christianisme comme une lutte pour la prééminence intellectuelle. Il est cependant de l'ordre des faits, que les *légers rubans* sortis de la manufacture de Ferney vont peu à peu le céder devant la solide nourriture sortie de la *boulangerie de Grandval*, que la société *éclairée*, si elle partage, dans son ensemble, la relative modération de Voltaire et ses croyances déistes, est néanmoins littéralement fascinée devant l'audace de l'athéisme et du matérialisme des écrits, des principes et de la conversation du cercle des amis de d'Holbach, et que si on va toujours payer ses respects au maître de Ferney, d'Holbach est le *maître d'hôtel de la philosophie*, son salon le plus libre et le plus important de Paris où toutes les célébrités et les hôtes de marque étrangers se retrouvent. De plus, d'Holbach est riche, très riche, plus encore que Voltaire et il met toute son *opulence* au service des nouvelles idées. (Voir sur ce point Garat, *Les Mémoires historiques sur la vie de Monsieur Suard, sur ses écrits, et sur le 18e siècle*, 1820, pp. 206 sqq.). Il est très difficile à quelqu'un d'échapper au poids des déterminations culturelles, et pourtant d'Holbach semble avoir réussi, davantage que Voltaire, à s'écarter des voies familières et collectives qui modèlent en majeure partie l'individu. Il aura osé... c'est une rare audace; voici son originalité et sa plus grande vertu, peut-être.
11. Diderot se répand en éloges non équivoques sur le *Système* dans Hensterhuis, *Lettre sur l'homme et ses rapports*, avec le commentaire inédit de Diderot, éd. Georges May, New Haven, Yale University Press, 1964, pp. 442-443.
12. En fait, comme le signale la *Correspondance littéraire* (1 septembre 1770), on ne brûla que les rôles, les magistrats tenant à garder pour eux les ouvrages condamnés!
13. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11920, à Frédéric II, roi de Prusse, du 20 août 1770, p. 390.
14. Le marquis d'Argenson donne la formule du despotisme éclairé comme le régime qui unit l'autorité absolue à la force de la raison.
15. C'est l'époque, comme on l'a montré, du *sacre de l'écrivain*.
16. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 12020, à d'Alembert, 2 novembre 1770, pp. 463-464.
17. Voltaire, dans sa lettre à d'Alembert du 27 juillet 1770, *op. cit.*, n° 11878, p. 355, fait ainsi allusion à une expression du *Roland furieux* de l'Arioste, passée en proverbe. Agramant est le

chef suprême des infidèles; il conduit le camp des adversaires de Paris dans leur assaut. La Discorde est introduite par l'ange Gabriel dans le camp des ennemis de Dieu, pour en venir à bout. Cf. le chant XXVII du *Roland furieux*. Ajoutons enfin que M. Mirabaud, le nom d'emprunt sous lequel avait paru le *Système*, était secrétaire de l'Académie et s'était fait connaître par des traductions de l'Arioste précisément, ainsi que du Tasse.

18. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11879, à Frédéric II, roi de Prusse, 27 juillet 1770, p. 356.

19. Avec son *Examen de l'Essai sur les préjugés*. Cf. *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11774, à Frédéric II, roi de Prusse, 8 juin 1770, pp. 282-283.

20. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11878, à d'Alembert, 27 juillet 1770, p. 355.

21. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 12033, à Vasselier, 10 novembre 1770, p. 475. Voltaire le félicite de «blâme[r] également et le *Système de la nature* et le système du réquisitoire».

22. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11882, à Jean-Baptiste-Jacques Élie de Beaumont, 30 juillet 1770, pp. 360-361.

23. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11890, à Madame du Deffand, 8 août 1770, *op. cit.*, pp. 367.

24. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11890, à Madame du Deffand, 2 septembre 1770, *op. cit.*, p. 403. Cf. aussi la lettre n° 12046, au marquis de Villevielle, 16 ou 17 novembre 1770, p. 483, dans laquelle Voltaire mise à nouveau sur ce type de critiques pour enterrer au plus vite l'ouvrage: son succès surfait, les déclamations diffuses et les répétitions dont il est rempli, *le secret d'ennuyer sur le sujet le plus intéressant*.

25. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11890, à Madame du Deffand, 21 octobre 1770, *op. cit.*, p. 451.

26. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 12005, à Allamand, 22 octobre 1770, *op. cit.*, p. 453.

27. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11938, à la duchesse de Choiseul, 2 septembre 1770, p. 402. Voltaire a soin de préciser un peu plus loin dans sa lettre que s'il croit à un «grand Être», il n'entretient nullement l'idée d'une «providence particulière», et de rappeler ses prises de position lors du tremblement de terre de Lisbonne ou devant celui qui venait de survenir à Saint-Domingue, le 3 juillet 1770, et que lui avait annoncé Madame du Deffand.

28. Frédéric reproche à l'auteur du *Système* de spéculer dans le vide et de parler de *gouvernement* alors qu'il «prouve qu'il ne connaît ni les hommes, ni comment il faut les gouverner». Il écrit, en comparant la connaissance des ressorts du cœur humain que confère l'expérience du pouvoir au moindre petit fonctionnaire aux théories d'un homme de cabinet: «Si notre auteur avait été six mois syndic dans la petite ville de Pau dans le Béarn, il apprécierait mieux les hommes qu'il n'apprendra jamais à les connaître par ses vaines spéculations». In *Examen critique, op. cit.*, pp. 397-398.

29. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11977, à la duchesse de Choiseul, 5 octobre 1770, pp. 430-431.

30. Ce vers est tiré de l'*Épître aux trois Imposteurs* (v. 22). Voltaire en fait état, notamment, à l'académicien Saurin, au duc de Richelieu et au prince héritier de Prusse, Frédéric-Guillaume. Cf. *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 12032, p. 474, lettre n° 12019, 1 novembre 1770, p. 463, lettre n° 12066, p. 500. Cf. aussi *Histoire de Jenni, Romans et Contes*, Bibliothèque de la Pléiade, NRF-Gallimard, Paris, 1979, p. 597.

31. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11967, à Suzanne Necker, 26 septembre 1770, p. 423; lettre n° 11979, à Schomberg, 5 octobre 1770, p. 432; lettre n° 11983, à Richelieu, 8 octobre 1770, pp. 435-436; lettre n° 11988, à d'Argenson, 12 octobre 1770, pp. 439-440; lettre n° 12014, à Schomberg, 28 octobre 1770, p. 439; lettre n° 12019, à Richelieu, 1 novembre 1770, pp. 462-463.

32. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, p. 11989 qui rapporte le texte de la lettre de Frédéric II (Besterman, D 16362) à laquelle répond Voltaire, lettre n° 11774, 8 juin 1770. Comparons Diderot qui dans l'article «*éclectisme*» (1752) de l'*Encyclopédie* dit bien que «l'ambition de l'éclectique est moins d'être le précepteur du genre humain que son disciple».
33. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11871, à Grimm, 23 juillet 1770, p. 351. Cf. aussi lettre n° 11878, à d'Alembert, 27 juillet 1770, p. 355.
34. «Ces deux gouffres», comme les nomme Voltaire dans sa lettre à Frédéric qui commente la réfutation que le roi a faite du *Système de la nature*. Voir *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11879, à Frédéric II, 27 juillet 1770, p. 357. Dans une autre lettre, Voltaire salue bien haut le «philosophe de Sans Souci», «le roi des déistes [qui] confondra les athées et les fanatiques à la fois; rien ne peut faire un meilleur effet». in lettre n° 11920, 20 août 1770, *op. cit.*, p. 391.
35. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11894, à Thiériot, 8 août 1770, p. 371, lettre n° 11905, à Cramer, août 1770, p. 379, lettre n° 11969, à Chabanon, 28 septembre 1770, p. 425, lettre n° 11984, à Grimm, 10 octobre 1770, p. 437, lettre n° 12018, à Grimm, 1 novembre 1770, p. 462, lettre n° 12020, à d'Alembert, 2 novembre 1770, pp. 463-464.
36. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11879, à Frédéric II, 27 juillet 1770, p. 357.
37. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11920, à Frédéric II, 20 août 1770, p. 390.
38. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11975, à Cramer, 1 octobre 1770, p. 428.
39. Voir notamment l'article «critique» de l'*Encyclopédie* signé par Marmontel, un protégé de Voltaire, au demeurant.
40. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 12018, à Grimm, 1 novembre 1770, p. 462.
41. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11878, à d'Alembert, 27 juillet 1770, p. 355.
42. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 12103, à d'Alembert, 19 décembre 1770, p. 526.
43. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11986, à Condorcet et à d'Alembert, 11 octobre 1770, p. 438. Rapprochons cette lettre de celle à d'Alembert, n° 9376, 5 avril 1766, *op. cit.*, tome VIII, où Voltaire écrit: «Une grande révolution dans les esprits s'annonce de tous côtés». Séguier, de son côté, dans son *Réquisitoire* appréhende, du point de vue du serviteur de l'État, les bouleversements que préparent la «cabale des philosophes». Il dit dans la péroraison de son discours: «ces prétendus Philosophes, ces esprits indépendants se proposent-ils de s'élever au-dessus du vulgaire, et de dire aux peuples que ceux qui ont su les éclairer, sont seuls en état de les gouverner». In *Réquisitoire* de Séguier, *Système de la nature*, Londres, 1781, p. 382.
44. Condorcet, *Œuvres*, O'Connor et Arago, éd., Didot, Paris, 1847, I, 87, Lettre à Voltaire du 12 août 1775 sur le *Bon sens*. (ouvrage de d'Holbach).
45. Cf. Diderot qui dans les *Pages contre un tyran*, attaque l'*Examen de l'Essai sur les préjugés* de Frédéric II. De même dans la *Réfutation d'Helvétius*, Diderot avait écrit: «Le gouvernement arbitraire d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais.»
46. Cf. la lettre de Voltaire au marquis Capacelli, 10 janvier 1766, sur l'ouvrage de Spallanzani, qui le conforte dans son «fixisme». Voltaire écrit: «Il y a un philosophe naturaliste, que je crois de Toscane, qui m'envoya il y a quelques mois un recueil d'observations faites avec le microscope, il y combat les erreurs insensées d'un Irlandais, nommé Needham, avec toute la politesse d'un homme supérieur qui a raison.» In *Correspondance, op. cit.*, tome VIII, lettre n° 9267, p. 323. Voir aussi la lettre de Voltaire à Spanzallani lui-même, *loc. cit.*, lettre n° 9331, p. 387.
47. Voltaire écrit à d'Argental, lettre du 5 avril 1766, *op. cit.*, tome VIII: «Vingt volumes in-folio ne feront jamais une révolution; c'est les bons petits ouvrages portables à 30 sous qui sont dangereux. Si l'évangile avait coûté 1200 sesterces, la religion chrétienne n'aurait jamais été établie.»
48. Voltaire, *Correspondance, op. cit.*, lettre n° 11939, à Madame du Deffand, 2 septembre 1770, p. 403. Voltaire n'avait pas prévu cependant un effet paradoxal de cette stratégie: sa *Répon-*

se, vendue sous forme de pamphlet, popularisait pour un large auditoire qui autrement n'aurait jamais approché l'*énorme Système*, les thèses les plus audacieuses du livre de d'Holbach.

49. *Réquisitoire* de Séguier, *op. cit.*, pp. 357-358.

50. Frédéric II, *Œuvres philosophiques*, *op. cit.*, "Examen critique du *Système de la nature*", p. 397.

51. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, p. 388.

52. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, p. 390.

53. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, *ibidem*.

54. Frédéric donne dans l'*Examen* une définition de la liberté qui doit davantage à la tradition cartésienne qu'à celle de son temps laquelle a à compter *volens nolens* avec l'influence des thèses déterministes. Alors que Frédéric nous dit qu'il «entend par ce mot tout acte de notre volonté qui se détermine par elle-même et sans contrainte», *op. cit.*, p. 391, Voltaire dans l'article «liberté» de son *Dictionnaire philosophique* (1764) s'efforce de concilier déterminisme et liberté: celle-ci réside dans le pouvoir d'un individu de faire ce que sa volonté exigeait d'une nécessité absolue. Voltaire précise: «la volonté n'est pas libre, mais les actions d'un homme le sont. Vous êtes libre de faire quand vous avez le pouvoir de faire». Et Jaucourt, dans l'article «liberté» de l'*Encyclopédie*, la fait reposer «sur le pouvoir qu'a un être intelligent de faire ce qu'il veut conformément à sa propre détermination».

55. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, p. 390. Pour d'Holbach, comme pour le dernier Diderot, la liberté, du point de vue métaphysique, est liée à la puissance mais n'échappe pas à la nécessité du déterminisme universel; du point de vue politique, l'individu a aussi à composer avec une nécessité extérieure et bien concrète, le pouvoir (et les lois) du Prince.

56. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, pp. 392-393.

57. *Réquisitoire*, *op. cit.*, pp. 365, 374, 380-381.

58. D'Holbach, *Système de la nature*, I, XII.

59. D'Holbach, *op. cit.*, *ibidem*.

60. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, p. 394.

61. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la nature*", *op. cit.*, p. 395. À comparer avec le *Réquisitoire*, *op. cit.*, p. 356, qui montre les méfaits de la morale athée du *Système* sur la population: «Le peuple était pauvre mais consolé; il est maintenant accablé de ses travaux et de ses doutes: il anticipait par l'espérance sur une vie meilleure; il est surchargé des peines de son état, et ne voit plus de terme à sa misère, que la mort et l'anéantissement». Séguier se garde de relier l'athéisme du *Système* dans sa conséquence par rapport à la morale avec l'espérance politique qu'il offre: changer les conditions de vie ici-bas en construisant une cité où l'homme délivré des chimères d'une vie meilleure dans l'au-delà, de la crainte des dieux et des rois, tente de réaliser *hic et nunc*, les conditions d'une vie meilleure et plus libre dans lequel le genre humain rentrera enfin dans ses droits. La célèbre formule de Bentham, le plus grand bonheur pour le plus grand nombre se traduit pour d'Holbach par la trilogie: liberté, propriété, sûreté, les trois droits qui se retrouveront dans la *Déclaration* de 1789.

62. *Réquisitoire*, *op. cit.*, pp. 365-368.

63. *Réquisitoire*, *op. cit.*, p. 380.

64. *Réquisitoire*, *op. cit.*, pp. 368-371.

65. Ce sont les propres termes de Séguier qui résument dans toute sa force le principe de l'auto-gouvernement des peuples et qui servira de justification théorique au discours révolutionnaire de la révolte, chez les Mirabeau, les Marat, les Danton, les Saint-Just, les Robespierre. Frédéric persifle et travestit en rapportant le principe de d'Holbach, à la source pourtant de ce qu'il y a de plus fécond dans le libéralisme politique. Cf. Frédéric II, "Examen critique du *Système de la*

- nature*”, *op. cit.*, p. 399.
66. Frédéric II, “Examen critique du *Système de la nature*”, *op. cit.*, p. 397.
67. D’Holbach, *op. cit.*, I, XV.
68. *Réquisitoire*, *op. cit.*, p. 353.
69. Voltaire, *Œuvres Complètes, Dictionnaire philosophique*, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, p. 227. [la pagination de cet article de Voltaire à laquelle je réfère est celle de l’édition dont nous l’avons tirée pour le reproduire en annexe]
70. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11878, à d’Alembert, 27 juillet 1770, p. 355.
71. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 12061, à Delisle de Sales, 25 novembre 1770, p. 496.
72. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 12019, au duc de Richelieu, 1 novembre 1770, p. 462.
73. Voltaire, *Correspondance*, *op. cit.*, lettre n° 11878, à d’Alembert, 27 juillet 1770, p. 355.
74. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, pp. 222-223.
75. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, p. 220.
76. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, p. 221.
77. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, pp. 221-223.
78. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, pp. 224-226.
79. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, pp. 226-227.
80. Voltaire, *op. cit.*, article «Dieu et les hommes», section IV, “du *Système de la nature*”, pp. 227-230.
81. D’Holbach, *op. cit.*, I, IX.
82. D’Holbach, *Système Social*, II, 2.
83. *Ibidem*.
84. D’Holbach, *Politique Naturelle*, *op. cit.*, Discours IV, § II.
85. *Ibidem*, § III.
86. *Ibidem*.
87. *Essai sur les Préjugés*, *op. cit.*, chap. XIV.

ŒUVRES COMPLÈTES

DE

VOLTAIRE

TOME CINQUANTIÈME

DE L'IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ LITTÉRAIRE
TYPOGRAPHIQUE

1785

dictionnaire philosophique – Tome IV
[p. 219]

section IV
Du Système de la nature

L'auteur du *Système de la nature* a eu l'avantage de se faire lire des savants, des ignorants, des femmes; il a donc dans le style des mérites que n'avait pas *Spinoza*. Souvent de la clarté, quelquefois de l'éloquence, quoiqu'on puisse lui reprocher de répéter, de déclamer, et de se contredire comme tous les autres. Pour le fond des choses, il faut s'en défier très souvent en physique et en morale. Il s'agit ici de l'intérêt du genre humain. Examinons donc si la doctrine est vraie et utile, et soyons courts si nous pouvons.

[p. 220]

(l) *L'ordre et le désordre n'existent point, etc...*

Quoi! en physique, un enfant né aveugle, ou privé de ses jambes, un monstre n'est pas contraire à la nature de l'espèce? N'est-ce pas la régularité ordinaire de la nature qui fait l'ordre, et l'irrégularité qui est le désordre? N'est-ce pas un très grand dérangement, un désordre funeste qu'un enfant à qui la nature a donné la faim, et a bouché l'œsophage? Les évacuations de toute espèce sont nécessaires, et souvent les conduits manquent d'orifices; on est obligé d'y remédier: ce désordre a sa cause, sans doute. Point d'effet sans cause; mais c'est un effet très désordonné.

L'assassinat de son ami, de son frère, n'est-il pas un désordre horrible en morale? Les calomnies d'un *Garasse*, d'un *le Tellier*, d'un *Doucine*, contre des jansénistes, et celles des jansénistes contre des jésuites; les impostures des *Patouillet* et *Paulian* ne sont-elles pas de petits désordres? La Saint-Barthélemy, les massacres d'Irlande, etc, etc., ne sont-ils pas des désordres exécrables? Ce crime a sa cause dans des passions, mais l'effet est exécration; la cause est fatale; ce désordre fait frémir. Reste à découvrir, si l'on peut, l'origine de ce désordre; mais il existe.

(m) *L'expérience prouve que les matières que nous regardons comme inertes et*
[P. 221]

mortes, prennent de l'action, de l'intelligence, de la vie, quand elles sont combinées d'une certaine façon.

C'est là précisément la difficulté. Comment un germe parvient-il à la vie? l'auteur et le lecteur n'en savent rien. De là les deux volumes du *Système* et tous les systèmes du monde ne sont-ils pas des rêves?

(n) *Il faudrait définir la vie, et c'est ce que j'estime impossible.*

Cette définition n'est-elle pas très aisée, très commune? la vie n'est-elle pas organisation avec sentiment? Mais que vous teniez ces deux propriétés du

mouvement seul de la matière, c'est ce dont il est impossible de donner une preuve; et si on ne peut le prouver, pourquoi l'affirmer? pourquoi dire tout haut, *je sais* quand on se dit tous bas, *j'ignore!*

(o) *L'on demandera ce que c'est que l'homme., etc.*

Cet article n'est pas assurément plus clair que les plus obscurs de *Spinoza*, et bien des lecteurs s'indigneront de ce ton décisif que l'on prend sans rien expliquer.

(p) *La matière est éternelle et nécessaire, mais ses formes et ses combinaisons sont passagères et contingentes.*

Il est difficile de comprendre comment la matière étant nécessaire, et aucun être

[P. 222]

libre n'existant, selon l'auteur, il y aurait quelque chose de contingent. On entend par contingence ce qui peut être et ne pas être; mais tout devant être de nécessité absolue, toute manière d'être, qu'il appelle ici mal à propos *contingent*, est d'une nécessité aussi absolue que l'être même. C'est là où l'on se trouve encore plongé dans un labyrinthe où l'on ne voit point d'issue.

Lorsqu'on ose assurer qu'il n'y a point de DIEU, que la matière agit par elle-même, par une nécessité éternelle, il faut le démontrer comme une proposition d'*Euclide*, sans quoi vous n'appuyez votre système que sur un peut-être. Quel fondement pour la chose qui intéresse le plus le genre humain!

(q) *Si l'homme d'après sa nature est forcé d'aimer son bien-être, il est forcé d'en aimer les moyens. Il serait inutile et peut-être injuste de demander à un homme d'être vertueux s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux. Dès que le vice le rend heureux, il doit aimer le vice.*

Cette maxime est encore plus exécrable en morale que les autres ne sont fausses en physique. Quand il serait vrai qu'un homme ne pourrait être vertueux sans souffrir, il faudrait l'encourager à l'être. La proposition de l'auteur serait visiblement

[P. 223]

la ruine de la société. D'ailleurs, comment saura-t-il qu'on peut être heureux sans avoir des vices? n'est-il pas au contraire prouvé par l'expérience que la satisfaction de les avoir domptés est cent fois plus grande que le plaisir d'y avoir succombé; plaisir toujours empoisonné, plaisir qui mène au malheur? On acquiert, en domptant ses vices, la tranquillité, le témoignage consolant de sa conscience; on perd en s'y livrant son repos, sa santé; on risque tout. Aussi l'auteur lui-même en vingt endroits veut qu'on sacrifie toute à la vertu; et il n'avance cette proposition que pour donner dans son système une nouvelle preuve de la nécessité d'être vertueux.

(r) *Ceux qui rejettent avec tant de raison les idées innées, auraient dû sentir que cette intelligence ineffable que l'on place au gouvernail du monde, et dont nos sens ne peuvent constater ni l'existence ni les qualités, est un être de raison.*

En vérité, de ce que nous n'avons point d'idées innées, comment s'ensuit-il qu'il n'y a point de Dieu? cette conséquence n'est-elle pas absurde? y a-t-il quelque contradiction à dire que DIEU nous donne des idées par nos sens? n'est-il pas au contraire de la plus grande évidence que s'il est un être tout puissant dont nous

[P. 224]

tenons la vie, nous lui devons nos idées et nos sens comme tout le reste? Il faudrait avoir prouvé auparavant que DIEU n'existe pas; et c'est ce que l'auteur n'a point fait; c'est même ce qu'il n'a pas encore tenté de faire jusqu'à cette page du chapitre X.

Dans la crainte de fatiguer les lecteurs par l'examen de tous ces morceaux détachés, je viens au fondement du livre, et à l'erreur étonnante sur laquelle il a élevé son système. Je dois absolument répéter ici ce qu'on a dit ailleurs.

(*) *Histoire des aiguilles sur lesquelles est fondé le Système.*

Il y avait en France, vers l'an 1750, un jésuite anglais nommé *Needham*, déguisé en séculier, qui servait alors de précepteur au neveu de M. *Dillon*, archevêque de Toulouse. Cet homme faisait des expériences de physique, et surtout de chimie. Après avoir mis de la farine de seigle ergoté dans des bouteilles bien bouchées, et du jus de mouton bouilli dans d'autres bouteilles, il crut que son jus de mouton et son seigle avaient fait naître des anguilles, lesquelles même en produisaient bientôt

[P. 225]

d'autres; et qu'ainsi une race d'anguilles se formait indifféremment d'un jus de viande, ou d'un grain de seigle.

Un physicien qui avait de la réputation ne douta pas que ce *Needham* ne fût un profond athée. Il conclut que, puisque l'on faisait des anguilles avec de la farine de seigle, on pouvait faire des hommes avec de la farine de froment; que la nature et la chimie produisaient tout; et qu'il était démontré qu'on peut se passer d'un Dieu formateur de toute choses.

Cette propriété de la farine trompa aisément un homme (s) malheureusement égaré alors dans des idées qui doivent faire trembler pour la faiblesse de l'esprit humain. Il voulait creuser un trou jusqu'au centre de la terre pour voir le feu central, disséquer des Patagons pour connaître la nature de l'âme, enduire les malades de poix résine pour les empêcher de transpirer, exalter son âme pour prédire l'avenir. Si on ajoutait qu'il fut encore plus malheureux en cherchant à opprimer deux de ses confrères, cela ne ferait pas d'honneur à l'athéisme, et servirait seulement à nous faire rentrer en nous-mêmes avec confusion.

Il est bien étrange que des hommes, en niant un créateur, se soient attribué le

[P. 226]

pouvoir de créer des anguilles.

Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que des physiciens plus instruits

adoptèrent le ridicule système du jésuite *Needham*, et le joignirent à celui de *Maillet*, qui prétendait que l'Océan avait formé les Pyrénées et les Alpes, et que les hommes étaient originellement des marsouins, dont la queue fourchue se changea en cuisses et en jambes dans la suite des temps, ainsi que nous l'avons dit. De telles imaginations peuvent être mises avec les anguilles formées par de la farine.

Il n'y a pas longtemps qu'on assura qu'à Bruxelles un lapin avait fait une demi-douzaine de lapereaux à une poule.

Cette transmutation de farine et de jus de mouton en anguilles fut démontrée aussi fautive et aussi ridicule qu'elle l'est en effet, par M. *Spalanzani*, un peu meilleur observateur que *Néedham*.

On n'avait pas besoin même de ses observations pour démontrer l'extravagance d'une illusion si palpable. Bientôt les anguilles de *Néedham* allèrent trouver la poule de Bruxelles.

Pendant, en 1768, le traducteur exact, élégant et judicieux de *Lucrèce* se laissa surprendre au point que non-seulement il rapporte dans ses notes du livre VIII,

[P. 227]

page 361, les prétendues expériences de *Needham*, mais qu'il fait ce qu'il peut pour en constater la validité.

Voilà donc le nouveau fondement du *Système de la nature*. L'auteur dès le second chapitre s'exprime ainsi:

(1) *En humectant de la farine avec de l'eau, et en renfermant ce mélange, on trouve au bout de quelque temps, à l'aide du microscope, qu'il a produit des être organisés, dont on croyait la farine et l'eau incapables. C'est ainsi que la nature inanimée peut passer à la vie, qui n'est elle-même qu'un assemblage de mouvement.*

Quand cette sottise inouïe serait vraie, je ne vois pas, à raisonner rigoureusement, qu'elle prouvât qu'il n'y a point de Dieu; car il se pourrait très bien qu'il y eût un être suprême, intelligent et puissant, qui, ayant formé le soleil et tous les astres, daigna former aussi des animacules sans germe. Il n'y a point là de contradiction dans les termes. Il faudrait chercher ailleurs une preuve démonstrative que DIEU n'existe pas, et c'est ce qu'assurément personne n'a trouvé ni ne trouvera.

L'auteur traite avec mépris les causes finales, parce que c'est un argument rebattu:

[P. 228]

mais cet argument si méprisé est de *Cicéron* et de *Newton*. Il pourrait par cela seul faire entrer les athées en quelque défiance d'eux-mêmes. Le nombre est assez grand des sages qui, en observant le cours des astres, et l'art prodigieux qui règne dans la structure des animaux et des végétaux reconnaissent une main puissante qui opère ces continuelles merveilles.

L'auteur prétend que la matière aveugle et sans choix produit des animaux intelligents. Produire sans intelligence des êtres qui en ont! cela est-il concevable? ce système est-il appuyé sur la moindre vraisemblance? Une opinion si contradictoire exigerait des preuves aussi étonnantes qu'elle-même. L'auteur n'en donne aucune: il ne prouve jamais rien, et il affirme tout ce qu'il avance. Quel chaos, quelle confusion! mais quelle témérité!

Spinosa du moins avouait une intelligence agissante dans ce grand tout, qui constituait la nature; il y avait là de la philosophie. Mais je suis forcé de dire que je n'en trouve aucune dans le nouveau système.

La matière est étendue, solide, gravitante, divisible; j'ai tout cela aussi bien que cette pierre. Mais a-t-on jamais vu une pierre sentante et pensante? Si je suis étendu, solide, divisible, je le dois à la matière. Mais j'ai sensations et pensées; à qui le dois-je?

[P. 229]

ce n'est pas à de l'eau, à de la fange; il est vraisemblable que c'est à quelque chose de plus puissant que moi. C'est à la combinaison seule des éléments, me dites-vous. Prouvez-le moi donc; faites-moi donc voir nettement qu'une cause intelligente ne peut m'avoir donné l'intelligence. Voilà où vous êtes réduit.

L'auteur combat avec succès le dieu des scolastiques; un dieu composé de qualités discordantes; un dieu auquel on donne, comme à ceux d'*Homère*, les passions des hommes; un dieu capricieux, inconstant, vindicatif, inconséquent, absurde; mais il ne peut combattre le Dieu des sages. Les sages, en contemplant la nature, admettent un pouvoir intelligent et suprême. Il est peut-être impossible à la raison humaine, déstituée du secours divin, de faire un pas plus avant.

L'auteur demande où réside cet Être; et, de ce que personne sans être infini ne peut dire où il réside, il conclut qu'il n'existe pas. Cela n'est pas philosophique; car de ce que nous ne pouvons dire où est la cause d'un effet, nous ne devons pas conclure qu'il n'y a point de cause. Si vous n'aviez jamais vu de canonier, et que vous vissiez l'effet d'une batterie de canon, vous ne devriez pas dire, elle agit toute seule par sa propre vertu.

[P. 230]

Ne tient-il donc qu'à dire, il n'y a point de Dieu, pour qu'on vous en croie sur votre parole.

Enfin, sa grande objection est dans les malheurs et dans les crimes du genre humain, objection aussi ancienne que philosophique; objection commune, mais fatale et terrible, à laquelle on ne trouve de réponse que dans l'espérance d'une vie meilleure. Et quelle est encore cette espérance? nous n'en pouvons avoir aucune certitude par la raison. Mais j'ose dire que quand il nous est prouvé qu'un vaste édifice, construit avec le plus grand art, est bâti par un architecte quel qu'il soit, nous devons croire à cet architecte, quand même l'édifice serait teint de notre sang, souillé de nos crimes, et qu'il nous

écraserait par sa chute. Je n'examine pas encore si l'architecte est bon; si je dois être satisfait de son édifice; si je dois en sortir plutôt que d'y demeurer; si ceux qui sont logés comme moi dans cette maison pour quelques jours, en sont contents: j'examine seulement s'il est vrai qu'il y ait un architecte, ou si cette maison, remplie de tant de beaux appartemens et de vilains galetas, s'est bâtie toute seule.

NOTES

- (l) Première partie, page 60.
- (m) Page 69.
- (n) Page 78.
- (o) *L'on demandera ce que c'est que l'homme.*
- (p) Page 82.
- (q) Page 152.
- (r) Page 167.
- (*) Voyez ANGUILLES.
- (s) Maupertuis.
- (t) Première partie, page 23. Voyez sur les anguilles de *Néedham* le second volume de *Physique*.

D'HOLBACH

D'Holbach et la propagande de l'esprit critique



D'Holbach et les manuscrits clandestins: l'exemple de Raby

J. Vercruysse écrivait il y a vingt ans à propos de l'œuvre de d'Holbach:

Deux siècles après sa mort on ne sait pas encore de manière définitive et précise s'il a réellement été au centre du plus vaste mouvement antireligieux que le XVIII^e siècle ait connu¹.

La prochaine publication des manuscrits du Grenoblois Raby² devrait ajouter une pierre à cet édifice inachevé. En effet Raby ne se contente pas de rassembler des manuscrits comme les *Trois imposteurs*, la *Lettre de Thrasybule*, l'*Analyse de la religion chrétienne* et les *Réflexions de Jésus-Christ*, il les réutilise et devient auteur à son tour, sans qu'on puisse malheureusement connaître le champ de la diffusion de ces manuscrits clandestins.

C'est ainsi qu'en 1769 ou 1770 il reprend ses *Recherches sur la religion chrétienne* composées en 1759, remaniées une première fois en 1760, et il y incorpore un nouveau chapitre sur les miracles du Christ, qui est en réalité fait d'extraits des *Discours sur les miracles* de Woolston dont la traduction a été souvent attribuée à d'Holbach; il introduit ce chapitre par un passage du *Système de la nature*, qu'il se garde bien de nommer. Enfin il fait précéder ces *Recherches sur la religion chrétienne* de *Recherches sur la nature de l'âme et l'existence de Dieu* où il se réfère, cette fois explicitement, à deux autres traductions attribuées à d'Holbach: *l'Examen des prophéties* de Collins et les *Lettres philosophiques* de Toland.

FRANÇOISE WEIL
DION

NOTES

1. J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*. Paris, Minard, 1971, p. 5.
2. À paraître aux éditions Universitas.

*Les fonds des universités canadiennes
et les éditions anciennes des ouvrages d'Holbach*

La liste qui suit des éditions anciennes des écrits du baron d'Holbach faisant partie des fonds respectifs des bibliothèques universitaires au Canada, a été compilée à partir de la consultation de deux banques de données de recherche bibliographique, DOBIS et UTLAS. Je me suis référée aussi à deux ouvrages pour ajouter des précisions bibliographiques quand cela était nécessaire:

- 1) W. H. Wickwar, *Baron d'Holbach. A prelude to the French Revolution*. Coll. Reprints of Economic Classics, Augustus M. Kelley Publishers, New York, 1968; notamment l'appendice C, *Chronological list of Holbach Publications*, pp. 236-247, fondé sur Barbier, Walferdin, Cushing et Röck.
- 2) Jeroom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des écrits du baron d'Holbach*, Paris, Lettres modernes, 1971.

J'ai également consulté le précieux "Essai de bibliographie critique des publications du baron d'Holbach" de John Lough in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1939, XLVI, 215-234; 1947 XLVII, 314-318.

J'ai organisé comme suit l'information disponible:

- a) Les œuvres de d'Holbach apparaissent dans l'ordre chronologique de leur première date de publication. J'ai suivi pour la datation de l'édition originale celle établie par les travaux de Jeroom Vercruysse, *op. cit.*
- b) Pour chacune des entrées, l'année de la première édition est indiquée entre crochets, suivie du titre de l'œuvre en caractères gras, des spécifications de la publication et des dates des rééditions connues.
- c) Chacune des entrées est précédée d'une lettre indiquant s'il s'agit d'un écrit original de d'Holbach, d'une contribution à un ouvrage collectif, d'une traduction ou d'une édition. Ces lettres sont respectivement A, B, D, F. J'ai utilisé le même procédé que celui suivi par Vercruysse, *op. cit.* dans son regroupement par catégorie des œuvres de d'Holbach. Pour les ouvrages faussement attribués à d'Holbach mais que les catalogues des bibliothèques continuent à lui assigner, je les ai signalés comme suit: ≠ H. Je me suis appuyée sur l'autorité de Vercruysse, *op. cit.*, pour discriminer la paternité des ouvrages recensés dans ma compilation.

- d) Figurent ensuite les titres des œuvres de d'Holbach dans leurs éditions anciennes qui sont actuellement disponibles dans les différentes bibliothèques universitaires au Canada; l'année de l'édition de l'exemplaire détenu par l'université est indiquée entre parenthèses; cette indication est suivie du nom de l'université en possession de l'exemplaire cité.
- e) Les titres des écrits cités sont numérotés de façon à différencier, par université, les bibliothèques détentrices des exemplaires inventoriés; l'ordre suivi respecte l'année d'ancienneté des éditions.
- f) Je n'ai pas fait entrer dans ma liste les exemplaires des éditions de *l'Encyclopédie* qui contient comme on le sait un grand nombre d'articles que l'on doit à d'Holbach.
- g) Une autre limite importante de mou petit travail est qu'il ne mentionne pas, faute d'avoir pu retracer cette information, la date d'acquisition par les diverses bibliothèques concernées des exemplaires en leur possession.

Nous donnons ci-dessous par catégorie, par nombre d'exemplaires, par année d'édition, les chiffres relatifs aux ouvrages du baron d'Holbach faisant partie des fonds des universités canadiennes et que notre recensement aura permis de compter. Nous avons monté les trois tableaux comparatifs suivants où nous donnons les chiffres "canadiens" avec en vis-à-vis, pour le premier tableau "par catégorie", les chiffres correspondants des titres de d'Holbach.

Pour mémoire: un total de 56 titres composent l'œuvre encyclopédique que d'Holbach a produite au cours de cinquante années de travail (1751-1789). On peut répartir ce total comme suit: A: 16, B: 7, D: 28, F: 5

Tableau I: Décompte par catégorie

Catégories	D'Holbach	Canada
A	16	16
B	7	2
D	28	6
F	5	1

Tableau II: Décompte par nombre d'exemplaires

Catégories	Titres	Nombres total d'exemplaires
A	15	73
B	2	4
D	6	6
F	1	1

Tableau III: Décompte par année d'édition

D'HOLBACH			CANADA	
Catégories	Titres	Edit. originale	Année d'édition	Nombre d'exemplaires
A	Lettre à une d	1752	1752	2
			1752	5
			1756	2
	Christ. dév..	1756	1766	2
			1819	1 (tr. angl)
			1768	3
	Théol. port...	1768	1768	3
	Lettres à Eug..	1768	1768	3
	Contag. sacr..	1768	1768	3
			1775	1
	Essai sur préj.	1770	1797	1
			1770	3
			1822	2
			1882	1
	Système Nat..	1770	1770	1
1771			1	
1774			1	
1780			1	
1781			1	
			1791	1

CORPUS, revue de philosophie

		1821	2
		1822	1
		1817	1 (tr. angl.)
		1853	1 (tr. angl.)
Tabl. saints	1770	1770	4
H. crit. J.-C	1770	1770	2
Bon sens	1772	1772	2
		1774	3
		1776	1
		1830	1
		1836	1 (tr. angl.)
		1890	2 (tr. angl.)
		1910	1 (tr. angl.)
Pol. nat.	1773	1773	4
Système Soc...	1773	1773	4
		1774	1
		1775	2
Éthocratie..	1776	1776	1
Morale univ...	1776	1776	2
Élem. mor.	1790	1790	2
B			
Abbé et Rabb.	1764	1764	3
De la tolér.	1769	1769	1
D			
Imp. sac.	1767	1767	1
Prêtres dém.	1768	1768	1
David	1768	1768	1
De la cruauté	1769	1769	1
L'enfer dét.	1769	1769	1
Exam. cr.	1770	1770	1
F			
Op. Anc.	1769	1769	1

Disons en conclusion que notre compilation ne prétend à rien d'autre que de compléter en regard du Canada le travail similaire fait par M. P. Cushing dans son inventaire des bibliothèques aux États-Unis. C'est là son intérêt le plus direct. On remarquera d'emblée grâce aux tableaux que les bibliothèques canadiennes possèdent toutes les œuvres, catégorie A, de d'Holbach,

la plupart dans l'édition originale, et que pour les œuvres majeures, telle par exemple que le *Système de la nature*, elles possèdent les plus intéressantes années des rééditions ainsi que des exemplaires des traductions anglaises de ces œuvres. On souhaite que le lecteur trouvera profit à ce petit inventaire rassemblé ici en dépit de ses limites évidentes et surtout matière à renseignement, ne fût-ce que de façon oblique, sur le degré et l'aire de diffusion de la pensée de d'Holbach en Amérique du Nord. Puisse cette modeste contribution être utile de quelque manière au dix-huitiémiste ou au bibliographe spécialisé, et leur apparaître comme un matériau pas tout à fait négligeable pour des travaux de plus grande envergure sur l'œuvre du baron d'Holbach.

Je remercie vivement Madame Alix Évrard ainsi que Monsieur Donald Dunlavey de la bibliothèque de l'Université du Québec à Montréal pour leur aide compétente et efficace dans la consultation des banques bibliographiques de données.

JOSIANE BOULAD-AYOUB
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Holbach, Paul Henri Thiry, baron d', 1723-1789

- A. [1752] **Lettre à une dame d'un certain âge sur l'état présent de l'opéra.** 11 p ; 20 cm. Deux éditions connues.
1. *Lettre à une dame d'un certain âge sur l'état présent de l'opéra.* 17 p. 17 cm. Aux dépens de l'Académie royale de musique. (Paris, 1752).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 2. *Lettre à une dame ... (1752).*
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- A. [1752] **Arrêt rendu à l'amphithéâtre de l'Opéra, sur la plainte du milieu du parterre, intervenant dans la querelle des deux coins.** 15 p. 17 cm. Deux éditions connues, toutes deux parues sans dates. Datée par Walferdin, 1752. Référence de cet écrit par Grimm in *Correspondance littéraire*, VIII, 216 (1768).
1. *Arrêt rendu à l'amphithéâtre de l'Opéra, sur la plainte du milieu du parterre, intervenant dans la querelle des deux coins.* 15 p. 19 cm. (Paris, s.n., 1752).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 2. *Arrêt rendu à l'... (1752).*
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
 3. *Arrêt rendu à l'... (1752).*
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 4. *Arrêt rendu à l'... (1752).*
UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, VANCOUVER, COLOMBIE BRITANNIQUE.
 5. *Arrêt rendu à l'... (1752).*
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
- A. [1756] [1761: Barbier] **Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne, par feu M. Boulanger.** Londres, MDCCLVI. [Leclerc à Nancy] Réédition en Hollande, 1766, 1767 (5 éditions), 1775, 1776, 1777, 1790, 1791, 1793 (dans les œuvres de Boulanger); trad. angl., 1795 (New York), 1819

CORPUS, revue de philosophie

(2 éditions); esp., 1821 (Londres); russe, 1924 (Moscou).

1. *Le Christianisme...*(1761) [1756].
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
2. *Le Christianisme...*(1761). [1756]
MCGILL UNIVERSITY, MONTRÉAL, QUÉBEC.
3. *Le Christianisme ...*(1766).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
4. *Le Christianisme...* (1766).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
5. *Christianity unveiled...* (1819)
MCMASTER UNIVERSITY, HAMILTON, ONTARIO.

B. [1764] L'Abbé et le Rabin, ajouté à la *Correspondance littéraire* du 1^{er} septembre 1764; paru sous le nom de d'Holbach dans les éditions de cette feuille. Rééd., 1813, 1829 et 1878.

1. *L'Abbé et le Rabi...* (1764).
UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, VANCOUVER, COL. BRIT.
2. *L'Abbé et le Rabi...* (1764).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
3. *L'Abbé et le Rabi...* (1764).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.

≠ **H [1766]** [Naigeon, éd.], **Lettre de Thrasybule à Leucippe, ouvrage posthume de N. Fréret, suivi de La Moisade**. Première édition non datée. Voir cependant lettre de Voltaire à Damilaville (16 octobre 1765), Best. 12148. Réimprimée en 1768 dans les *Œuvres complètes* de Fréret. Verduysson attribue l'œuvre à Fréret (cf. *op. cit.*, pp. 38-39); voir aussi *Mémoires secrets* de Bachaumont 14 septembre 1764; *Corr. litt.* 15 mai 1766 (VII, 45-46).

1. *Lettre de Thrasybule...*(1766).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.

2. Lettre de Thrasybulle...(1768).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 3. A letter from Thrasy...(1826).
MCMASTER UNIVERSITY, HAMILTON, ONTARIO.
- D. [1767] [Tr: Davissou, J., etc.] **De l'imposture sacerdotale, ou recueil de pièces sur le clergé, traduites de l'Anglais.** 144 p., 15, 5 cm. Rééd. en 1772 sous le titre de *Monstruosité pontificale, ou Tableau fidèle des papes*. Contient Davissou, *Tableau fidèle des papes; de l'Insolence pontificale*; Bourn, *Sermon*; Priestianity; Gordon, *des Dangers de l'Église*. Tous ces livres avaient paru en 1719-35.
1. *De l'imposture sac.* (1767).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- D. [1768] [Tr: «Layman»]: **Les Prêtres démasqués, ou, des Iniquités du clergé chrétien.** 180 p.: 16 cm. La page-titre date l'écrit: 1768. Voir cependant Bachaumont, *Mémoires secrets* (20 octobre 1767). Traduction de «The Ax laid to the root of Christian priesthood» par un clerc [Layman], 1742.
1. *Les Prêtres dém.* (1768).
UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, VANCOUVER, COL. BRIT.
- A. [1768] **Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne, par l'abbé Bernier.** 229 p.: 15, 5 cm. Deux éditions datées «Londres MDCCLXVIII». Voir cependant Lettre de d'Alembert à Voltaire (14 août 1767), de Diderot à Sophie Volland (24 septembre 1767), de Voltaire à Damilaville (16 octobre 1767). Rééditions en 1775, 1776, 1785 (nominalement à Roine), 1802. Trad. russe, 1925 (Moscou).
1. *Théologie portative*...(1768).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 2. *Tbéologie portative*...(1768).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 3. *Théologie portative*...(1768). UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.

A. [1768] **Lettres à Eugénie, ou Préservatif contre les préjugés, à Londres MDCCLXVIII.** 2 vols. 1-188, 2-167; 15, 5 cm. Attribution de la page titre: «par un épicurien de Sceaux». Rééd., 1792 dans les *Œuvres* de Fréret; trad esp., 1810 (Didot, Paris), 1823 (Madrid); tr. angl, 1819, 1833 (New York), 1857 (Boston).

1. *Lettres à Eug...* (1768).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
2. *Lettre à Eug...* (1768).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
3. *Lettre à Eug...* (1857).
MCMASTER UNIVERSITY, HAMILTON, ONTARIO.

D. [1768] **David, ou l'Histoire de l'homme selon le cœur de Dieu.** 79 p.; 16 cm. Trad. [d'Holbach] de *History of the Man after God's own heart* (1761).

1. *David ou L'his...* (1768).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.

A. [1768] **La contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition, ouvrage traduit de l'anglais de Jean Trenchard, à Londres MDCCLXVIII.** 2 vols. 1-228, 2-284; 16 cm. Rééd., 1775, 1792, 1797; tr. esp., 1822 (Paris).

1. *La contagion sacr...* (1768).
UNIVERSITÉ OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
2. *La contagion sacr...* (1768).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
3. *La contagion sacr...* (1768).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
4. *La contagion sacr...* (1775).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.

5. La contagion sac... (1797).
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, MONTRÉAL, QUÉBEC.
- D. [1769] [Tr: *Considerations upon war, upon cruelty in general, and religious cruelty in particular* (1761)] **De la Cruauté religieuse**, à Londres MDCCLXVIII.[Marc Michel Rey d'Amsterdam] 228 p.; 15, 5 cm. Rééd., 1769 (cf. Bachaumont, 4 juin 1769) et en 1775; aussi dans les *Œuvres complètes* de Boulanger, 1793.
1. *De la cruauté...* (1769).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- B. [1769] **De la Tolérance dans la religion, ou de la liberté de conscience, par Crellius, suivi de L'intolérance convaincue de crime et de folie, ouvrage traduit de l'anglais, à Londres MDCCLXIX.** Version révisée [d'Holbach] d'une traduction (1687) d'un livre écrit en 1637. *De la tol.*, 87 p., *De l'int.*, 88-174 p.; 15, 5 cm.
1. *De la tolérance...* (1769).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- D. [1769] [Tr: *Torments etc.*] **L'enfer détruit, ou Examen raisonné du dogme de l'éternité des peines, ouvrages traduits de l'Anglais, à Londres MDCCLXIX.**[Marc Michel Rey d'Amsterdam]. Cet ouvrage consiste en deux traités dont le premier soutient que «les hommes ne sont les maîtres ni de leurs actions ni de leur façon de penser» et le second est présenté comme la traduction de *Of the Torment of Hell: the foundations and pillars thereof discovered, searched, shaken, removed* (London, 1658).
1. *L'enfer ...* (1769).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- F. [1769] [d' Holbach-Naigeon, éd.] **Opinions des anciens sur les Juifs, suivi de Réflexions impartiales sur l'Évangile.** Bachaumont, 22 mars 1769, attribue l'œuvre à Fréret. Rééd. en 1777 comme l'*Examen critique du Nouveau Testament* de N. Fréret; aussi dans les *Œuvres complètes* de Fréret, 1787, 1792.

1. *Réflexions imp...*(1769).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.

 - A. [1770] **Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie par Mr. D. M., à Londres, MDCCLXX.** 394 p.; 16, 5 cm. Rééd., 1792, 1882, 1886 (attribué à C.C. Du Marsais); tr. esp., 1823 (Paris).
 1. *Essai sur les préjugés ou. De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, ouvrage contenant l'apologie de la philosophie / par Mr. D.M. 394 p. Londres: (s.n.), (1770).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA
 2. *Essai sur les préjugés ...*(1770).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
 3. *Essai sur les préjugés ...*(1770)
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 4. *Essai sur les préjugés ...*(1770)
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
 5. *Essai sur les préjugés ...*(1822)
UNIVERSITÉ D'OTTAWA, OTTAWA, ONTARIO.
 6. *Essai sur les préjugés ...*(1822)
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, MONTRÉAL, QUÉBEC.
 7. *Essai sur les préjugés ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes / par Dunarsais. Nouvelle éd., 400 p.: 14 cm. Paris: Niogret, (1882).*
UNIVERSITY OF WESTERN ONTARIO, LONDON, ONT.

 - A. [1770] **Système de la nature, ou des Lois du monde physique et du monde moral, par M. Mirabaud.** 2 vols. 1-370 p., 2-412; 20 cm.. Deux éditions en 1770; rééd., 1771, 1774, 1775, etc., 1780, 1781, 1795, 1820, 1821, 1822. Trad angl, (Londres), 1797, 1816, 1820, 1834, 1840, 1863, 1884; 1808 (Philadelphie), 1835 (New York), 1853 (Boston); tr. esp., 1822 (Paris); all., 1823, 1841 (Biedermann), 1843, 1851; russe, 1924 (Moscou).
-

Fonds des universités canadiennes, *Josiane BOULAD-AYOUB*

1. *Système de la nature...*(1770).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 2. *Système de la nature...*(1771).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 3. *Système de la nature..* (1774).
LAURENTIAN UNIVERSITY, SUDBURY, ONTARIO.
 4. *Système de la nature...*(1780).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
 5. *Système de la nature... + Réplique au Réquisitoire* (1781).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 6. *Système de la nature...*(1791).
SIMON FRASER UNIVERSITY, VANCOUVER, COLOMBIE BRIT.
 7. *Système de la nature... + Le vrai Sens* (1821).
MCGILL UNIVERSITY, MONTREAL, QUÉBEC.
 8. *Système de la nature...+ Le vrai Sens* (1821).
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL, MONTRÉAL, QUÉBEC.
 9. *Système de la nature...*(1822).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 10. *The System of Nature or The Laws of the Moral and Physical World.*
3ème éd. London, Hodgson, (1817).
CARLETON UNIVERSITY, OTTAWA, ONTARIO.
 11. *The System of nature...*(1853).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- A. [1770] Tableau des saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes, et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles, à Londres, MDCCLXX. [Marc Michel Rey d'Amsterdam] 2 vols., 1-280, 2-286; 16 cm.**
1. *Tableau des saints...*(1770).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.

CORPUS, revue de philosophie

2. Tableau des saints...(1770).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 3. Tableau des saints...(1770).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 4. Tableau des saints...(1770).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
- A. [1770] **Histoire critique de Jésus-Christ, ou Analyse raisonnée des Évangiles.** 398 p.; 16 cm. Deux éditions non dat.; tr. angl., 1799 (Edimbourg), 1813, 1823 (*Ecce homo*); tr. esp., 1822 (Londres).
1. *Histoire critique...*(1770).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
 2. *Histoire critique...*(1770).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- D. [1770] **Examen critique de la vie et des écrits de St. Paul, suivi par Boulanger, Dissertation sur St. Pierre, à Londres, MDCCLXX.** 208 p.; 16 cm. Rééd., 1790; 1791(in *Œuvres* de Boulanger); tr. angl., 1823.
1. *Examen critique...*(1770).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
- A. [1772] **Le Bon sens, ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, par l'auteur du Système de la nature, , à Londres, MDCCLXXII.** 315 p.; 15, 5 cm. Deux édit. 1772; rééd., 1773, 1774; att. ensuite au curé Meslier et rééd. avec son *Testament*, 1791, 1792, 1802, 1822, 1830, 1831, 1833, 1834 (2 éd.), 1865 (Genève), 1905 (Garnier). Tr. angl., 1833, *Common Sense*; 1836, (*Good Sense*), 1878, *Superstition in All Ages*, 1890, 1910; tr. all., 1857, 1859 (Baltimore); russe, 1924 (Moscou).
1. *Le Bon sens...*(1772)
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 2. *Le Bon sens...*(1772)
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.

3. Le Bon sens...(1774).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
4. Le Bon-sens...(1774).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
5. Le Bon sens...(1774).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
6. Le Bon sens...(1776).
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, MONTRÉAL, QUÉBEC.
7. Le Bon sens...(1802)
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC, MONTRÉAL, QUÉBEC.
8. Le Bon sens...(1830)
MCGILL UNIVERSITY, MONTRÉAL, QUÉBEC.
9. Good Sense, or...(1836)
MCMASTER UNIVERSITY, HAMILTON, ONTARIO.
10. *Superstition in all ages.* / By Jean Meslier, a Roman Catholic priest, who, after a pastoral service of thirty years at Etrepigny and But in Champagne, France, wholly abjures religious dogmas, and left as his last will and testament to his parishioners, and to the world, to be published after his death the following pages, entitled *Common sense*. Translated from the French original, by Miss Anna Knoop. 339 p. illus. New York, Peter Eckler, (1890).
UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA, VANCOUVER, COLOMBIE BRITANNIQUE.
11. *Superstition in all ages.* / By Jean Meslier, a Roman Catholic priest, who, after a pastoral service of thirty years at Etrepigny and But in Champagne, France, wholly abjures religious dogmas, and left as his last will and testament to his parishioners, and to the world, to be published after his death the following pages, entitled *Common sense*. Translated from the French original, by Miss Anna Knoop. 339 p. illus. New York, Peter Eckler, (1890).
DALHOUSIE UNIVERSITY, HALIFAX, NOUVELLE ÉCOSSE.
12. *Superstition in all ages...*(1910).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
- A. [1773] *La Politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement, par un ancien magistrat.* 2 vols. 1-230, 2-280; 19, 5 cm. Rééd. 1774; trad. ital., 1778, etc. (Mantoue).

CORPUS, revue de philosophie

1. *La politique naturelle...*(1773).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 2. *La politique naturelle...*(1773)
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 3. *La politique naturelle...*(1773)
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 4. *La politique naturelle...*(1773)
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
- A. [1773] *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs, par l'auteur du *Système de la nature**. 3 vols. 1-218, 2-174, 3-166; 20 cm. Réed., 1774, 1795, 1822.**
1. *Système social...*(1773).
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.
 2. *Système social...*(1773).
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.
 3. *Système social...*(1773).
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.
 4. *Système social...*(1773).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.
 5. *Système social...*(1774).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 6. *Système social...*(1795).
UNIVERSITY OF TORONTO (THOMAS FISHER RARE BOOKS), TORONTO, ONTARIO.
 7. *Système social...*(1795).
BIBLIOTHEQUE NATIONALE, MONTRÉAL, QUÉBEC.

A. [1776] *Éthocratie, ou le Gouvernement fondé sur la morale, chez Marc Michel Rey, à Amsterdam, MDCCLXXVI. 147 p; 26 cm.*

1. *Éthocratie...*(1776)
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL, MONTRÉAL, QUÉBEC.

A. [1776] *La Morale universelle, ou les Devoirs de l'homme fondés sur la nature, chez Marc Michel Rey, à Amsterdam, MDCCLXXVI. 3 vols., 1-286, 2-256, 3-283; 20 cm. Rééd., 1792 (Tours), 1798, 1820 (Masson); tr. esp., 1838 (Saragosse), 1840 (Madrid).*

1. *La Morale universelle...*(1776)
UNIVERSITY OF TORONTO, TORONTO, ONTARIO.

2. *La Morale universelle...*(1776).
UNIVERSITÉ LAVAL, QUÉBEC, QUÉBEC.

A. [1790] *Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature, par feu M. le baron d'Holbach, des académies de Pétersbourg, de Manheim et de Berlin, à Paris chez Guilaumme de Bure, libraire, rue Serpente. 208 p.; 12, 5 cm. publ. par Naigeon. Tr. esp., 1820, 1838.*

1. *Éléments de la morale universelle ou catéchisme de la nature / par feu M. le baron d'Holbach. 208 p. (Paris: G. de Bure, 1790).*
UNIVERSITY OF ALBERTA, EDMONTON, ALBERTA.

2. *Eléments de...*(1790)
BROCK UNIVERSITY LIBRARY, SAINT CATHERINES, ONTARIO.

*Les œuvres philosophiques de d'Holbach
dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel
(éditions antérieures à 1789)*

Les bibliothèques suivantes ont été prises en compte:

- à Paris: l'Arsenal, la Bibliothèque nationale (BN), la Bibliothèque Mazarine, la Bibliothèque Sainte-Geneviève (BSG), la Bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme (SPF).
- en province: les bibliothèques municipales de Besançon, Bordeaux, Dijon, Dôle, Grenoble, Lons-le-Saunier, Lyon, Rouen.
- la Bibliothèque des Fontaines à Chantilly.
- la Bibliothèque de Neuchâtel.

Les ouvrages n'ayant pas été examinés, il ne s'agit ici que d'une liste indicative et non d'une véritable bibliographie.

A Œuvres originales

Le bon sens

- 1772: Arsenal (2 ex. différents), BN (id.), Bordeaux, Grenoble.
- 1773: Mazarine.
- 1774: Arsenal, BN, Besançon, Grenoble, Lyon.

Le christianisme dévoilé

- 1767: BN (2 ex. différents), Grenoble, Lyon, Mazarine, Rouen.
- 1774: BSG.
- 1777: BN.

La contagion sacrée

- 1768: BN, Bordeaux, Chantilly.
- 1770: Besançon, BSG.
- 1775: Rouen.

Essai sur les préjugés

- 1770: BN, Bordeaux, Neuchâtel, Rouen.

Éthocratie

- 1776: Arsenal, Besançon, BN, Lons, Lyon.

Histoire critique de Jésus-Christ

sans date: Besançon, BN, Bordeaux, Grenoble, Lyon, Neuchâtel, Rouen.

Lettres à Eugénie

1768: Besançon, BN, Bordeaux, Grenoble.

La morale universelle

1773: Grenoble.

1774: Grenoble.

1776: Besançon, BN, Bordeaux, Lyon.

La politique naturelle

1773: Besançon, BN, Bordeaux, Lyon.

Système de la nature

1770: Arsenal, BN, BSG, Dijon, Dôle, Neuchâtel.

1771: Arsenal, Besançon, BN, Lyon, Neuchâtel.

1774: Mazarine, Neuchâtel.

1775: Arsenal.

1777: Besançon.

1781: BN, BSG, Mazarine.

Système social

1773: BN, Bordeaux, Lons, Lyon, Mazarine.

1774: Bordeaux, Lyon, Neuchâtel.

1777: Besançon.

Tableau des saints

1770: Besançon, BN, Mazarine, Rouen.

Théologie portative

1768: Besançon, BN, Chantilly, Grenoble, Rouen.

1770: Grenoble.

1775: BN, Bordeaux.

1776: BN.

B Traductions attribuées à d'Holbach

La cruauté religieuse

1768: BN

1769: Arsenal, Besançon, BN, Bordeaux.

Les œuvres philosophiques de d'Holbach..., Françoise WEIL

1775: Lyon, Rouen.

David

1768: Arsenal, BN, Grenoble.

L'enfer détruit

1769: Besançon, BN, BSG, Mazarine, Rouen.

L'esprit du clergé

1767: Besançon, BN, Bordeaux, Lyon.

L'esprit du judaïsme

1770: Arsenal, Besançon, BN, Bordeaux, SPF.

Examen critique de la vie et des ouvrages de saint Paul

1770: Besançon, BN, SPF.

Examen des prophéties

1768: Arsenal, BN.

De l'imposture sacerdotale

1767: Arsenal, BN, Bordeaux, Grenoble, Mazarine, Rouen.

Lettres philosophiques sur l'origine des préjugés

1768: Arsenal, Besançon, BN, Grenoble, Rouen, SPF.

Les prêtres démasqués

1768: Arsenal, Besançon, BN, Grenoble, Rouen.

FRANÇOISE WEIL
DION

D'HOLBACH

D'Holbach et le «parti des Philosophes»



D'Holbach et l'obsession de la morale

Il serait bien difficile, et aussi bien ridicule, de vouloir décerner de nos jours un prix de vertu à tel ou tel écrivain ou philosophe. Au siècle des Lumières, lorsque philosophes et apologistes de la religion chrétienne rivalisaient en discours, traités, romans, pièces de théâtre, poèmes, etc. pour prouver l'excellence de la morale, cette idée n'aurait peut-être pas déplu. Toutefois comment aurait-on pu procéder pour départager tous ces auteurs? Ils étaient si nombreux à préconiser leurs principes comme étant les plus aptes à assurer le bonheur des hommes! Défenseurs de l'Eglise ou encyclopédistes, tout le monde s'accorde pour affirmer avec le Père Cerruti que *Les vrais plaisirs ne sont faits que pour la vertu*¹. Qu'est-ce qui distingue donc d'Holbach de ses contemporains? Nous constatons qu'il s'est acharné à traiter ce sujet. Mais combien de ses amis et combien de ses adversaires agissaient de même? Ne doit-on pas considérer à la fois l'homme et son œuvre? S'il fallait citer un nom, malgré tout, n'irait-on pas songer plutôt à Jean-Jacques, qui se voulut «bon» entre tous, et, pour le malheur d'une belle amitié perdue, «bon» contre tous? La destinée de celui qui fit sécession du clan philosophique retient l'attention et impose le respect. Et que dire donc d'Helvétius philosophe si proche de d'Holbach? Tout en critiquant la notion d'intérêt bien compris développée dans *De l'Esprit*, Rousseau rend hommage à la bonté d'âme de cet homme d'exception avec lequel il refusa de polémiquer au moment de la condamnation de son ouvrage². Comment oublier Diderot, qui collabora au *Système de la nature*? Diderot, qui écrivit certainement bien des pages de l'imposante *Morale universelle*. L'auteur du *Père de famille* et de *La Religieuse* ne le cède en rien à son ami d'Holbach. Faut-il continuer à égréner des titres d'œuvres, l'important *Essai sur les mœurs* par exemple, et des noms d'auteurs? On renoncera plutôt devant la difficulté de la tâche.

Notre ambition ne saurait être évidemment d'affirmer que d'Holbach fut le penseur qui fit la part la plus belle à la vertu dans ses ouvrages si nous comparons ses écrits à la production des autres représentants du parti philosophique. Nous ne voulons pas davantage dire que la morale qu'il prône dans ses œuvres mériterait d'emporter la palme si nous soumettions tous les écrivains du XVIII^e siècle à ce genre de compétition. Ce qui paraît plus raisonnable et plus opportun, en revanche, c'est de mettre en relief l'importance donnée à une question – la morale – par le baron d'Holbach dans ses œuvres majeures. A cette époque nul écrivain, philosophe ou apologiste, n'a dédaigné consacrer une part considérable de son œuvre à ce qui fut, pour tous, un sujet de prédilection: Sade constitue en la matière la preuve la plus éclatante, *a contrario*, de ce mouvement unanime. Toutefois d'Holbach, peut-être plus que d'autres, a toujours mis la morale au cœur de ses préoccupations, de manière explicite. Chez

d'Holbach, la morale constitue toujours un thème majeur, voire, dans certaines œuvres, la préoccupation essentielle. Inséparable de son antichristianisme et de son matérialisme, la morale a conquis son autonomie; mieux, elle est devenue le leitmotiv de cette œuvre philosophique. Un Helvétius, un Rousseau, ou un Diderot, son complice, se sont souciés certainement autant que d'Holbach de la place qui revient à la vertu dans la philosophie. Ceux-là ne sont pas moins moralistes que lui. Cependant, il suffira de rappeler les titres des œuvres de d'Holbach les plus élaborées pour comprendre notre propos. Deux grands ouvrages révèlent ainsi ce qui tient à cœur d'Holbach: donner une juste idée à ses lecteurs du rôle décisif de l'éthique dans la philosophie telle qu'il la conçoit. Il faut citer en premier lieu l'œuvre au titre le plus révélateur: *l'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, publiée en 1776, qui propose très clairement «un projet d'union entre la Morale et la Politique»⁴. On trouvera certes bien des philosophes qui partagent cette noble intention de d'Holbach d'élaborer «une Législation conforme à la vertu»⁴, cette démarche de d'Holbach est commune à bien des philosophes des Lumières. Mais la spécificité de l'ouvrage s'est traduite par la création d'un néologisme composé de deux mots grecs – «ἠθικός», mœurs, et «κρατος» force, puissance, empire, gouvernement⁵. Ce titre nouveau, ce concept original ainsi forgé, révèlent l'ambition de d'Holbach. D'Holbach ne procède-t-il pas comme s'il voulait donner au sujet traité le statut d'une science nouvelle? Malgré une respectueuse dédicace, quelle impertinente leçon de morale au nouveau souverain Louis XVI! Ce long traité se conclut par un chapitre sur les «moyens que le Gouvernement peut employer pour réformer les mœurs et pour exciter les hommes à la vertu»⁶. Cependant d'Holbach a considéré que cette œuvre au titre innovateur n'a pas épuisé le sujet puisqu'il a entrepris la rédaction de cet imposant monument qu'est sa *Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature, Théorie de la morale*. Ces trois gros volumes, en partie rédigés avec le concours de Diderot vraisemblablement, confirment cette «obsession» de la morale car ils constituent l'aboutissement évident d'une entreprise sans précédent, par son ampleur, dans un siècle où tout le monde est moraliste. Puisque nous n'avons pu trancher autrement, pour convaincre les plus sceptiques, il faut commencer par une pesée: en quantité, au nombre de pages, seul l'immoraliste Sade fit mieux. Mais Sade a triché: il convient de soustraire des longues dissertations immorales du divin marquis les multiples emprunts à plusieurs auteurs, notamment à d'Holbach, machiavéliquement détournés de son profit⁷. Cependant, objectera-t-on, d'Holbach demeure avant tout l'auteur du *Système de la nature* et du *Bon sens*, «sa version portative»⁸, pillé par Sade. Soit! Que l'on ne néglige point de lire dans son intégralité le titre de l'œuvre la plus célèbre de d'Holbach! Son auteur l'a publiée sous le nom de Mirabaud en 1770, et il l'a ensuite abrégée pour mieux la divulguer. Lisons attentivement ce titre: *Système de la nature, ou Des Lois du Monde Physique et du Monde*

Moral. C'est à la morale que revient toujours le dernier mot, pourrait-on dire. Et le premier... la morale, la vertu, le bonheur des hommes figurent déjà au centre des préoccupations de notre philosophe quand il publie *Le Christianisme dévoilé*, en 1767, sous le nom de Boulanger. Est-il donc surprenant que le titre intégral du *Système de la nature* indique l'objet prioritaire des investigations du baron? Comment aurait-il pu en être autrement? Cette obstination farouche n'explique-t-elle pas les réactions violentes, les polémiques passionnées qu'a soulevées ce traité? D'Holbach suscite des vocations dans le camp adverse: comment passer sous silence la qualité des ripostes apologétiques d'adversaires chrétiens qui se révèlent surtout d'excellents moralistes, comme le protestant Holland dans ses *Réflexions philosophiques sur le Système de la Nature*⁹ ou l'abbé Bergier avec son *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la Nature*¹⁰? Ce face à face est significatif et symbolique. Quel meilleur gage de réussite pour un penseur comme d'Holbach? Il provoque même de nouvelles controverses dans le camp philosophique. Il s'est aliéné Voltaire qui choisit également ce terrain pour en découdre. Voltaire, avec toute sa virulence de grand polémiste, assimile à l'imoralisme la morale de l'athée d'Holbach dans *l'Histoire de Jenni*¹¹. Toutes ces réactions semblent stimuler d'Holbach. Il persiste et signe, récidive en accordant chaque fois une place plus importante à la morale.

D'Holbach est athée comme ses amis Diderot et Helvétius. Il n'admet pas la notion théiste d'un Dieu rémunérateur et vengeur que la conception chrétienne de ce foudement de la morale. Ses attaques contre la religion l'entraînent beaucoup plus loin que Voltaire ou Rousseau. D'Holbach écarte d'emblée tout recours à la religion, quelle qu'elle soit, pour fonder la morale. Il tire toutes les conséquences de son postulat: «On est homme avant d'avoir une religion»¹². Il établit donc les principes moraux sur un fondement absolument étranger à toute religion et proclame le caractère universel d'une morale fondée sur la nature humaine. Aucun de ses amis qui partagent ses idées morales, avec des nuances non négligeables parfois, n'insistera autant que lui, de manière aussi explicite, sur la nécessité de rompre avec tout fondement religieux. Quand il expose son éthique, d'Holbach donne toujours le primat à la même idée, il recommande toujours d'accomplir solennellement une démarche initiale: jeter les bases d'une morale dont le fondement repose sur la nature de l'homme. Dès la publication du *Christianisme dévoilé*, d'Holbach discrédite la morale religieuse pour avancer la nécessité absolue qui incombe désormais aux hommes de fonder une morale non confessionnelle. Comment d'Holbach aurait-il pu ne pas revenir sur le questionnement éthique, primordial, déjà formulé, dans le *Système de la nature*? La simple lecture de l'intégralité du titre de cette œuvre confirme notre hypothèse. L'insistance manifestée par la suite révèle bien une «obsession» au sens

d'une «présence dans l'esprit d'une représentation, d'une association d'idées, ou d'une préoccupation qui apparaît sans cesse, à laquelle viennent aboutir toutes les associations, et que la volonté ne parvient à écarter que momentanément»¹³. Comment mieux décrire l'apparition d'un thème, sa résurgence, sa consécration, puis son apothéose dans son œuvre? Comment caractériser autrement l'opiniâtreté d'un penseur qui rédige un *Système de la nature* alors que sa philosophie, pas plus que celle d'aucun de ses amis, ne constitue pas, à proprement parler, un *système*, bien évidemment? Toutefois, l'expression choisie – «obsession» – se veut bien évidemment métaphorique. Le registre n'est pas celui de la psychanalyse, mais bien celui de la philosophie. L'individu d'Holbach, hypothétique modèle de Wolmar de la *Nouvelle Héloïse*, n'est point un homme «hanté» par quelque idée fixe, comme tel personnage de Molière; il ne correspond à aucune caricature à la Palissot. Tous les témoignages de ceux qui fréquentèrent le Grandval le démontrent, la correspondance de Diderot à Sophie Volland par exemple:

Notre baron, le nôtre, fut d'une folie sans égal. Il a de l'originalité dans le ton et dans les idées. Imaginez un satyre gai, piquant, indécemment nerveux, au milieu d'un groupe de figures chastes, molles et délicates. Tel il était entre nous¹⁴.

Les lettres que Diderot envoie à Grimm contribuent également à mieux connaître l'homme: Diderot, à l'occasion, exprime la gratitude que lui inspire cet ami, excellent compagnon dans des moments difficiles¹⁵. Diderot se fait également l'écho des «troubles» – tempête dans un verre d'eau – provoqués dans cette plaisante petite société par l'attraction qu'a suscitée le charme de Mme d'Holbach. En la circonstance, le mari ne se révèle point un époux ombrageux, et c'est surtout Mme d'Epinay qui incrimine l'attitude de Grimm, soupçonné d'inconstance¹⁷. Mais tout cela déplaît à Diderot; il est manifestement déçu par la conduite de d'Holbach. Quelle importance faut-il accorder aux quelques lignes acerbes écrites dans cette lettre? Diderot se montre bien sévère, ce jour-là. Il émet des réserves sur les qualités morales de son ami:

Le baron pêche par quelque endroit du fond. Son cœur n'a pas assez de tenue. Je ne sais si la richesse ne l'a pas un peu gâté. Il n'a de la bonté que dans la tête. Pour faire le bien, il faut qu'il s'argumente. Ce n'est pas un besoin qu'il sente¹⁸.

Mauvaise impression passagère? Humour de circonstance? Contraste entre deux tempéraments différents que les événements récents mettent en relief? Notons, curieusement, la coïncidence avec une importante divergence théorique entre les deux philosophes; d'Holbach rejette la notion de sentiment

alors que Rousseau, mais aussi Diderot, sont extrêmement attachés à ce fondement de la morale¹⁹.

Dans le cercle de ses amis, auprès de son entourage, le baron d'Holbach ferait plutôt donc figure d'un personnage de Rousseau, mais ce n'est pas Saint-Preux; c'est bien un Wolmar plausible. Le philosophe d'Holbach manifeste un acharnement peu commun, stigmatisé par les critiques confiées à Sophie Volland, diront ses détracteurs. D'Holbach estime indispensable de traiter la question de la morale dans chacune de ses œuvres, il y revient constamment, il donne au questionnement éthique une extension maximale dans la dernière, sa *Morale universelle*, où tous les cas de figure de la vie publique ou privée sont envisagés. Les conversations du Grandval traduisent cette «obsession» qu'un Diderot, en réalité, partage. Mais Diderot est écrivain, homme de théâtre, la théorie n'est point son unique souci, il conçoit par des cheminements multiples et divers le questionnement éthique. Chez d'Holbach, au Grandval, on fait des conjectures sur les conséquences des mariages des prêtres, on disserte sur les mœurs des Chinois, tout en s'amusant du comportement du «satyre» Le Roy, on s'indigne contre les Jésuites «souverains et pontifes au Paraguay» qui illustrent toute la nocivité d'«un gouvernement sacerdotal»²⁰. On retrouve, dans les comptes rendus des longues conversations scrupuleusement faits par Diderot à Sophie Volland et à Grimm, l'évocation de ce thème «obsessionnel» des écrits de d'Holbach. Il est nécessaire de ne point recourir à la religion pour jeter les bases d'une morale efficace pour l'homme, pour la société dans laquelle il vit. Dans ses œuvres, d'Holbach traite inlassablement de la question du fondement de la morale. Il réaffirme toujours la supériorité d'un système moral établi sur des bases sûres, naturelles, par rapport à toute morale édifiée sur un fondement divin, purement «chimérique», pour employer un mot cher à Diderot comme à d'Holbach.

D'Holbach proclame toujours l'excellence d'une morale naturelle, tenant compte des désirs et des besoins de l'homme. Il annonce la faillite inéluctable de toute morale religieuse. «Notre baron» affirme ainsi la suprématie de l'éthique des Lumières sur celle qui demeure subordonnée à une religion révélée. Dans son intransigeance, il alimente également une polémique interne aux Lumières, qui l'oppose notamment au «démocrite» Voltaire. Contrairement à ce dernier et à Rousseau, d'Holbach n'admet point un Etre suprême garant de la morale, récompensant la vertu et punissant le vice. D'Holbach ironise sur toute tentative de «laïcisation» du Dieu rémunérateur et vengeur du dogme de l'Eglise. Il nie l'efficacité de cette notion, même réduite à une dimension métaphorique qu'il ne saurait admettre. Robespierre n'appréciera pas cette démarche intellectuelle intransigeante.

Héritier de Bayle, qui, le premier, ouvre le débat en avançant l'idée qu'«il n'est nullement impossible qu'un athée ait de la conscience»²¹, d'Holbach ajoute que l'athée a l'impérieux devoir d'avoir plus de vertu que les sectateurs d'une religion. Les apologistes de la religion chrétienne prétendent que les athées demeurent incapables de jeter les bases d'une morale efficace: sans le Dieu de la Bible, point de morale. D'Holbach comprend bien que c'est là le point sensible de sa théorie morale, que toute la conception humaniste des Lumières est remise en cause, avant même que Sade n'apparaisse pour le faire très clairement. Comment d'Holbach ne prendrait-il pas à cœur cette question? Il est tout à fait conscient de l'enjeu qu'elle représente. Il ne faut pas chercher ailleurs l'origine de cette «obsession» que nous avons cru déceler en lui. D'Holbach ne perd jamais une occasion pour insister sur la solidité des bases de la morale qu'il préconise. Tout au long de son œuvre, il reprend constamment ce thème essentiel. Dès la rédaction du *Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, d'Holbach manifeste son intérêt pour la question du fondement de la morale, comme le suggère déjà le titre intégral de l'œuvre. C'est l'annonce de ce qui deviendra le thème central d'œuvres ultérieures:

Si une morale étayée par le merveilleux et fondée sur l'avenir n'a point été capable de mettre un frein aux passions des hommes, qu'une morale établie sur les besoins réels et présents de l'espèce humaine leur prouve que, dans une société bien constituée, le bonheur est toujours la récompense de la vertu, la honte, le mépris et les châtimens sont la solde du vice et les compagnons du crime²².

La polémique dès lors est ouverte sans ambages. Mais l'ambition de jeter les bases d'une éthique *laïque* – au sens que ce mot peut avoir au XVIII^e siècle – ne fera que s'accroître au fil de ses œuvres. Dans la première partie du *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, d'Holbach aborde le sujet, lorsqu'il traite des «principes naturels de la Sociabilité, de la Morale et de la Politique»: ce qui différencie le bien du mal, la vertu et le vice est une «distinction qui comme quelques penseurs l'ont cru, n'est point fondée sur des conventions entre le bien et le mal, la vertu et le vice est une «distinction qui comme quelques penseurs l'ont cru, n'est point fondée sur des conventions entre les hommes, et encore moins sur les volontés chimériques d'un être surnaturel, mais sur les rapports éternels et invariables qui subsistent entre les êtres de l'espèce humaine vivant en société»²³. A la fin de cette première partie, d'Holbach évoque à nouveau la question du «vrai fondement de toute morale» en concluant ainsi une démonstration sur les véritables intérêts des hommes: «Les mérites et la vertu sont fondés sur la nature de l'homme, sur ses besoins. Ce n'est que par la vertu qu'il peut se rendre heureux»²⁴. Toutefois c'est essen-

tiellement dans la deuxième partie de l'ouvrage que d'Holbach traite de manière approfondie les questions morales. Comme il a déjà commencé à le faire, d'Holbach s'attaque à toute conception religieuse de la question de l'éthique. D'Holbach manifeste le souci constant d'affirmer la supériorité d'un fondement laïque de la morale, après avoir dénigré tout fondement divin. D'Holbach manie l'ironie en authentique fils spirituel de Voltaire et met ouvertement en cause la notion de moralité de la divinité:

C'est pourtant sur le caractère moral de la Divinité, c'est-à-dire, sur sa bonté, sur sa sagesse, son équité, son amour de l'ordre, que l'on prétend fonder notre morale, ou la science des devoirs qui nous lient aux êtres de notre espèce. Mais ses perfections et ses bontés se démentent très souvent pour faire place à des méchancetés, à des injustices, à des sévérités cruelles, on est forcé de la trouver changeante, capricieuse, inégale dans sa conduite, en contradiction avec elle-même, d'après les façons d'agir si diverses qu'on lui attribue²⁵.

D'Holbach n'évoque pas le tremblement de terre de Lisbonne mais le ton est donné. Que de sarcasmes sur les incertitudes qui sont le lot des sectateurs de la divinité, sur les risques qu'ils ont pris «en fondant la morale sur le caractère peu moral d'un Dieu qui change de conduite»²⁶! D'Holbach interpelle ceux qui croient en la Providence, il leur demande «sur quoi ils fondent cette bonté qu'ils attribuent follement à leur Dieu»²⁷. Si la source elle-même n'est point limpide, si cette divinité s'est discréditée elle-même, comment admettre qu'elle constitue le fondement de la morale? D'Holbach rejette donc avec force à plusieurs reprises, cette mauvaise solution adoptée dans les siècles passés. Un des chapitres de son ouvrage a un titre révélateur: «Les notions théologiques ne peuvent point être la base de la morale»²⁸. D'Holbach veut réduire à néant la prétention qu'ont les théologiens de légiférer en matière de morale:

Sous quelque point de vue que l'on considère la Divinité, elle ne peut servir de base à la morale faite pour être toujours invariablement la même²⁹.

La bonne voie consiste à suivre une méthode radicalement opposée à celle des gens d'Eglise:

Pour établir la morale sur des fondements sûrs, il faut nécessairement commencer par renverser les systèmes chimériques, sur lesquels on a jusqu'ici fondé l'édifice ruineux de la morale surnaturelle, que depuis tant de siècles l'on prêche inutilement aux habitants de la terre³⁰.

D'Holbach invite ses lecteurs à tirer toutes les leçons de l'échec des religions dont il propose une explication:

Ainsi en faisant découler la morale d'un Dieu, on la soumit réellement aux passions des hommes. En voulant la fonder sur une chimère, on ne la fonda sur rien³¹.

Quel besoin éprouvent les hommes à s'encombrer d'une divinité, notamment pour établir les principes de la morale? Le rôle attribué arbitrairement à un dieu se révèle tout aussi absurde que néfaste, puisque «les devoirs des hommes entre eux sont fondés sur les besoins mutuels»³². Il se répète en précisant plus loin que «les qualités morales des hommes sont fondées sur les rapports subsistant entre eux ou sur leurs besoins mutuels»³³. On comprend mieux pourquoi d'Holbach prône donc avec tant d'insistance un fondement de la morale qui s'établisse exclusivement sur la nature de l'homme:

C'est donc sur ces sentiments universels, inhérents à notre nature et qui subsisteront autant que la race des mortels, que l'on doit fonder la morale qui n'est que la science des devoirs de l'homme vivant en société. Voilà donc les vrais fondements de nos devoirs³⁴.

Le lecteur est désormais prévenu. Tout retour en arrière, tout attachement à une conception religieuse erronée n'apporterait aux hommes que de nouveaux déboires: «On se trompera toujours quand on voudra donner d'autre base à la morale que la nature de l'homme»³⁵. Les enseignements éthiques du *Système de la nature* expliquent bien la virulence et le nombre des attaques dont cet ouvrage fut l'objet.

L'intérêt que porte d'Holbach à la question du fondement de la morale ne faiblit pas, bien au contraire, si l'on considère les titres de ses deux ultimes grandes œuvres. Nous avons déjà attiré l'attention sur l'importance symbolique et programmatique de *l'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*. Cet ouvrage tout entier est à la mesure de cette «obsession» si caractéristique de d'Holbach. Toutefois notre baron a cru bon de revenir à la charge. *Sa morale universelle* a pour sous-titre *Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*. Ce sous-titre a encore valeur de symbole. D'Holbach reprend pour thème essentiel, dans la lutte acharnée que se livrent les gens des Lumières et les apologistes, le questionnement du fondement de la morale. C'est un combat qui devient prioritaire par rapport au débat sur l'athéisme qui passe désormais au second plan. D'Holbach s'attache à donner une réponse laïque à la question du fondement de la morale. D'Holbach, pour établir les principes d'une morale universelle, a le souci constant de faire la démonstration expérimentale de la viabilité d'une morale «conforme à la nature de l'homme en général, c'est-à-

dire, fondée sur son essence.» Ainsi définie, «la Morale suppose la science de la nature humaine»³⁶. Sa grande force, ce qui lui donne sa suprématie, c'est qu'elle a acquis ainsi «une base invariable»³⁷. Le fondement divin de la morale caractérise, en revanche, une période primitive, pré-scientifique de l'humanité:

Faute de connaître suffisamment la nature de l'homme et les motifs les plus capables de l'exciter à la vertu et de le détourner du mal, on ne lui présenta que des motifs surnaturels, des idées vagues de ses devoirs; au lieu de les établir sur ses rapports avec les autres hommes, on les fonda sur ses rapports avec des puissances cachées, par qui l'on supposait le monde gouverné, et dont on pouvait s'attirer la bienveillance ou la colère³⁸.

Avec l'avènement des Lumières ces temps sont désormais révolus, ce fondement caduc. Comme Helvétius le faisait déjà dans *De l'Esprit*³⁹, d'Holbach invite les croyants à reconnaître la supériorité des fondements d'une morale constituée en science:

Mais à quelque degré que l'on porte le doute ou l'incrédulité, quelles que soient les opinions des hommes sur la Divinité, sur la Religion et ses ministres, ces opinions ne changent rien à celles qu'ils doivent se faire de la Morale. Celle-ci a la raison et l'expérience pour base; elle se fonde sur le témoignage de nos sens⁴⁰.

La nouveauté qui caractérise l'*Ethocratie*, puis la *Morale universelle*, c'est le primat donné très explicitement à la question du fondement de la morale. Ce thème devient le combat primordial, qu'il importe de gagner en priorité. Athée militant, d'Holbach ne fait toutefois pas coïncider la lutte contre toute forme de croyance en Dieu (superstition, théologie, panthéisme, déisme, théisme) et celle visant à imposer un fondement laïque de la morale. Comme Helvétius, il espère convaincre les croyants de l'efficacité supérieure du fondement qu'il donne à la morale. Il s'adresse à ses lecteurs et leur tient le raisonnement suivant: il est erroné de fonder la morale sur les «notions théologiques», mais il semble tout à fait acceptable de croire en Dieu et de recourir à un fondement laïque pour jeter les bases d'un système moral sûr. Les philosophes nourrissent une grande ambition: supplanter la religion en établissant l'hégémonie de leur approche expérimentale, scientifique dans un domaine dont ils ne méconnaissent pas l'importance.

L'originalité de l'éthique de d'Holbach réside surtout dans cette «obsession» présente dans ses ouvrages: souligner, toujours de manière très explicite, la nécessité de rompre avec toute morale religieuse. Nul autre penseur des

Lumières n'a plus que d'Holbach affirmé ainsi la certitude que le questionnement éthique est primordial dans le développement de la philosophie des Lumières. Il en découle une tâche prioritaire : fonder une éthique nouvelle, sur des bases qui n'aient plus rien de commun avec ce monde de chimères dont d'Holbach se fait le pourfendeur inlassable. C'est dans cette volonté, dans son insistance à revenir toujours à cet objectif que se crée la spécificité de la démarche éthique de d'Holbach. Aucun autre de ses amis n'éprouve le besoin d'écrire autant de fois, au risque de se répéter, qu'il importe avant tout de jeter les bases d'une éthique nouvelle, pour fonder des rapports nouveaux entre les hommes. Si nous considérons le contenu même de cette morale, elle paraîtra singulièrement proche de celle d'Helvétius. D'Holbach, comme nous l'avons remarqué dans notre ouvrage⁴¹, adopte un fondement-principe, la notion d'intérêt bien compris, qu'il commence à exposer dans un chapitre du *Système de la nature*⁴² et qu'il développe dans sa *Morale universelle* en l'opposant à «l'intérêt mal entendu»⁴³. La force de dissuasion des lois constitue le fondement-garantie complémentaire de la notion d'intérêt bien compris. Aussi le mot loi revient-il souvent dans les titres intégraux de ses œuvres et la politique, au sens le plus noble du mot, y occupe-t-elle une place de choix. D'Holbach, comme bien d'autres penseurs des Lumières, n'accorde guère de crédit aux lois existantes. Il faut à l'homme des lois justes pour que ce système moral soit viable. Ce thème apparaît dans le *Système de la nature*⁴⁴, mais c'est dans ses ouvrages ultérieurs que d'Holbach le développera de manière conséquente. N'a-t-il pas consacré tout un ouvrage à cette question? Dans l'*Ethocratie*, il montre comme Helvétius, mais aussi Rousseau et Mably, que la politique doit être régénérée par la morale. Mais cette préoccupation demeure telle qu'il y consacre encore le second volume de sa *Morale universelle* qu'il intitule «Morale des peuples, des souverains, des grands, des riches, etc. ou Devoirs de la vie publique et des différents états».

Mais qu'est-ce donc que la vertu pour d'Holbach? Dans la *Morale universelle* d'Holbach s'aide d'une formule de Cicéron qu'il cite déjà, en note, dans le *Système de la nature*⁴⁵ pour avancer l'idée que la nature est «la nature perfectionnée», c'est-à-dire un équilibre idéal que doit atteindre aisément l'homme vivant en société:

Elle n'est point austère et farouche; elle n'est point un enthousiasme fanatique; elle est une douce habitude de trouver un plaisir constant et pur dans l'usage de notre raison, qui nous apprend à goûter le bien-être que nous répandons sur les autres⁴⁶.

D'Holbach met en évidence le caractère strictement humain de cette vertu comme il a insisté sur la nature *humaine* de ses fondements. Toute l'énergie

déployée à persuader les hommes qu'il ne fallait plus s'en remettre à un fondement divin de l'éthique trouve sa justification dans la définition proposée. Accessible à tout homme sans renoncements déchirants et contre nature, la vertu devient l'instrument de son épanouissement. Pour atteindre cet idéal de «la nature perfectionnée» qui fera l'homme vertueux, d'Holbach croit au rôle de l'éducation. Comme Helvétius, mais comme Rousseau aussi. C'est une conviction que partagent bien des philosophes des Lumières. D'Holbach développe sa propre conception dans les trois ouvrages que nous avons cités comme référence. La fonction assignée à l'éducation y est toujours subordonnée à la morale.

En surnommant «obsession» cette résolution farouche et constante du baron d'Holbach d'édifier une éthique sur de nouvelles bases, nous avons voulu, par ce terme expressif, attirer l'attention sur ce philosophe des Lumières. Le titre programmatique de son *Ethocratie ou gouvernement fondé sur la morale* donne la mesure de l'ambition qu'il nourrit pour le rôle que devrait jouer l'éthique dans la société⁴⁷. Son livre, respectueusement dédié à Louis XVI, rappelons-le, présentait, en bonne et due forme, les cahiers de doléances de la philosophie des Lumières, à la veille de la Révolution française. Il ne fut pas le seul ouvrage de ce genre. Mais bien des considérations demeurent d'actualité. Gageons qu'il est toujours bon que l'éthique puisse présenter ses cahiers de doléances au politique, avec l'insistance d'un d'Holbach.

JACQUES DOMENECH

NOTES

1. Père Cérutti: *Les vrais plaisirs ne sont faits que pour la vertu*. Discours qui a remporté le prix d'éloquence à l'Académie de Montauban, le 25 août 1760.
2. Rousseau refusa d'«attaquer les principes dangereux» de l'ouvrage d'Helvétius parce qu'«aucun devoir ne pouvait autoriser la bassesse de s'unir à la foule pour accabler un homme d'honneur opprimé» (*Œuvres Complètes*, Pléiade Gallimard, tome III, p. 693.) Rousseau, dans *Emile*, ne nomme pas Helvétius quand il critique son fondement de la morale. Il qualifie celui dont il ne cite pas le nom de «cœur bienfaisant» (O. C., éd. cit., tome IV, p. 582.)
3. D'Holbach: *Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1776, p. 4. Cet ouvrage est-il un aboutissement de la réflexion du baron sur la politique et la morale? D'Holbach a écrit auparavant le *Système social* en 1773 et sa *Politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement* en 1774.
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.
6. *Idem*, p. 273 sq.
7. Voir l'article de Jean Deprun «Quand Sade récrit Fréret, Voltaire et d'Holbach» in *Roman et Lumières au XVIII^e siècle*, Edition Sociales, Paris, 1970.
8. Jean Deprun, édition du *Bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, éditions rationalistes, 1970, p. V.

9. George-Jonathan Holland: *Réflexions philosophiques sur le Système de la nature*, Neufchâtel, 1773.
10. Abbé Nicolas-Sylvestre Bergier: *Examen du matérialisme ou Réfutation du Système de la nature*, Humblot, Paris, 1171, 2 volumes.
11. Voltaire: *Histoire de Jenni* in *Romans et contes*. Pléiade, Gallimard.
12. D'Holbach: *Morale universelle*, Tours, Letourmy, 1791, tome I, p. XIII.
13. André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1985, p. 710.
14. Diderot: *Lettre à Sophie Volland*, 11 mai 1759, in *Correspondance. Œuvres Complètes*, éd. Lewinter, tome III, p. 710.
15. Diderot: *Lettre à Grimm*, 20 mai 1759, éd. cit., tome III, p. 713.
16. Diderot: *Lettre à Sophie Volland*, 18 juillet 1762, éd. cit., tome V, p. 674-676.
17. Diderot: *Lettre à Sophie Volland*, 18 juillet 1762, éd. cit., tome V, p. 685.
18. *Idem*, p. 688.
19. Voir notre étude *L'Éthique des Lumières. Le fondement de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, collection Histoire de la philosophie, Vrin, 1989, p. 57-76.
20. Diderot: *Lettre à Sophie Volland*, 14-15 octobre 1760, éd. cit., tome IV, p. 891-900.
21. Bayle: *Réponse aux questions d'un provincial* in *Œuvres diverses*, La Haye, 1737, tome III, p. 178.
22. D'Holbach: *Le Christianisme dévoilé ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, in *Premières œuvres*, Ed. Sociales, p. 137.
23. D'Holbach: *Système de la nature*, éd. Josiane Boulad-Ayoub, *Corpus*, Fayard, 1990, tome I, p. 163.
24. *Idem*, tome I, p. 335.
25. *Idem*, tome II, p. 81.
26. *Idem*, tome II, p. 82.
27. *Idem*, tome II, p. 199.
28. *Idem*, tome II, p. 255.
29. *Idem*, tome II, p. 259.
30. *Idem*, tome II, p. 260.
31. *Idem*, tome II, p. 264.
32. *Idem*, tome II, p. 78.
33. *Idem*, tome II, p. 118.
34. *Idem*, tome II, p. 289-290.
35. *Idem*, tome II, p. 261.
36. D'Holbach: *Morale universelle*, éd. cit. tome I, p. 2.
37. *Idem*, tome III, p. 321-322.
38. *Idem*, tome II, p. 304-305.
39. Helvétius: *De l'Esprit*, Arkstée et Merkus, Amsterdam et Leipsick, 1759, tome 1, p. 237.
40. D'Holbach: *Morale universelle*, éd. cit. tome II, p. 232-233.
41. Jacques Domenech, ouv. cit., voir note 19.
42. D'Holbach: *Système de la nature*, éd. cit., tome I, p. 329 sq.
43. D'Holbach: *Morale universelle*, éd. cit. tome II, p. 36.
44. D'Holbach: *Système de la nature*, éd. cit., tome I, p. 310 sq.
45. D'Holbach donne en note la citation suivante du *De Legibus*: *Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura* (*Idem*, tome I, p. 335).
46. D'Holbach: *Morale universelle*, éd. cit. tome I, p. 116. Quand il cite à nouveau Cicéron, dans une note au bas de cette page où il reprend à son propre compte la notion de «Nature perfectionnée», d'Holbach donne une référence plus précise: «*Cicero. De Legib. Lib. I. Cap. 8.*»

D'Holbach et l'obsession de la morale, Jacques DOMENECH

47. D'Holbach écrit dans son dernier chapitre de l'*Ethocratie* où il demande au Souverain d'être vertueux et où il lui donne le mode d'emploi: «La meilleure des politiques est celle qui prend pour base la justice et la droiture» (Ouv. cit., p. 287.)

D'Holbach et Rousseau, ou la relation déplaisante

Nous aurions aimé pouvoir faire à propos de d'Holbach et Rousseau ce que Henri Gouhier a réalisé avec le patriarche de Ferney et le Citoyen de Genève: montrer comment d'Holbach a vu Rousseau et comment Rousseau a vu d'Holbach, et cela à chacune des étapes de leur relation¹. La tâche s'est révélée impossible à réaliser car nous ne disposons pas, pour d'Holbach tout au moins, d'un corpus aussi riche que celui des œuvres et de la correspondance de Voltaire. Non seulement Rousseau n'a pas obsédé l'auteur du *Système de la nature* au point de l'amener à rédiger de nombreux pamphlets et poèmes pour le ridiculiser et le prendre à parti, mais de plus, la correspondance de d'Holbach nous est connue de façon bien évasive. Peu de lettres nous sont parvenues: certaines qui concernaient Rousseau et sa querelle avec Hume ont brûlé, et la seule tentative de les rassembler qui a été réalisée n'en présente que quarante-six de la main du baron et n'est pas sans défaut². Tout en gardant à l'esprit notre projet initial et le modèle que nous offre le travail d'Henri Gouhier, nous avons dû nous contenter d'une approche beaucoup plus traditionnelle de la relation entre les deux hommes.

C'est probablement avant 1750 que d'Holbach fit la connaissance de Rousseau. Louis-J. Courtois, dans sa *Chronologie*, situe leur rencontre en novembre 1749, mais Pierre Naville ne la voit pas avant 1751³. Aucun des deux philosophes n'est très précis sur ce point. Dans le récit que Cérutti publia en 1789 et où il rapportait les entretiens qu'il eut avec le baron, il est simplement dit que «Diderot [...] les avait liés ensemble»⁴. Dans ses *Confessions*, Rousseau est plus explicite: «Lié depuis longtemps avec Diderot, il [le baron] m'avait recherché par son entremise, même avant que mon nom fût connu. Une répugnance naturelle m'empêcha longtemps de répondre à ses avances»⁵. Que Rousseau ne soit pas encore l'auteur célèbre du *Discours sur les sciences et les arts*, ainsi que le laisse entendre ce propos, nous donne à penser que d'Holbach et lui se lièrent avant 1750. A cette époque en effet, Rousseau est davantage connu comme un musicien: sa comédie *Narcisse* a été reçue, mais non pas jouée, en 1745, au théâtre des Italiens, et ses *Muses galantes* ont été interprétées chez La Pouplinière et Bonneval. Il fréquente cependant les Encyclopédistes et apparaît dès 1748 comme un collaborateur. Ces diverses qualités ont probablement intéressé le baron et l'ont conduit à souhaiter faire connaissance avec cette figure prometteuse des Lumières.

Les dîners du baron d'Holbach étaient un lieu de rencontre et d'échange, et Rousseau y avait naturellement sa place. Que doit-on cependant penser de ses réticences à rencontrer le baron? Lorsqu'il évoque cette époque dans *Les Confessions*, vers 1765, Rousseau en donne la raison. Les quelques lignes

citées plus haut sont encadrées par plusieurs phrases qui insistent sur la richesse de d'Holbach: celui-ci, dit Rousseau, «était un fils de parvenu qui jouissait d'une assez grande fortune dont il usait noblement, recevant chez lui des gens de lettres et de mérite, et par son savoir et ses lumières tenant bien sa place au milieu d'eux»⁶. Bien que Rousseau fasse une erreur puisque d'Holbach avait hérité sa fortune de son oncle et non pas de son père⁷, c'est là une présentation assez élogieuse pour l'auteur du premier *Discours* qui a condamné le luxe et la richesse. Il poursuit cependant: «Un jour qu'il m'en demanda la raison [de sa répugnance à le rencontrer], je lui dis: vous êtes trop riche. Il s'obstina et vainquit enfin. Mon plus grand malheur fut toujours de ne pouvoir résister aux caresses: je ne me suis jamais bien trouvé d'y avoir cédé»⁸. La dernière phrase situe la question sur un plan général et éthique: que d'Holbach soit un «bon riche» qui utilise correctement son argent ne fait rien à l'affaire. L'argent est naturellement mauvais et ceux qui le possèdent sont corrompus. Dans le récit qu'il fait de sa vie après coup, Rousseau place la rencontre avec d'Holbach sous l'éclairage de sa philosophie et en fait une des étapes de son malheur. Au livre XII des *Confessions*, il revient sur cette question en décrivant son amitié avec Du Peyrou: «J'oubliai totalement avec lui l'objection que j'avais faite au baron d'Holbach qu'il était trop riche, et je crois que j'eus tort. J'ai appris à douter qu'un homme jouissant d'une grande fortune quel qu'il puisse être, puisse aimer sincèrement mes principes et leur auteur»⁹. L'opposition sociale entre les deux philosophes conduit à l'opposition de leurs systèmes.

Dans ce rappel de la manière dont se met en place son destin, vers 1750, Rousseau précise qu'il a été l'introduit de Grimm auprès du baron:

J'avais un assez grand nombre de connaissances, mais deux seuls amis de choix, Diderot et Grimm [...]. Je les liai [...]. Diderot avait des connaissances sans nombre, mais Grimm étranger et nouveau venu avait besoin d'en faire. Je ne demandais pas mieux de lui en procurer. Je lui avais donné Diderot; je lui donnai Gauffecourt. Je le menai chez Mme de Chenonceaux, chez Mme d'Epinay, chez le baron d'Holbach, avec lequel je me trouvais lié presque malgré moi. Tous mes amis devinrent les siens [...]¹⁰.

Le don de ses amis s'oppose à la richesse du baron et du milieu fréquenté par Rousseau, et le lien qui unit désormais Grimm, Diderot et d'Holbach est comme l'annonce du monde des ténèbres qu'ils vont élever autour du promeneur solitaire.

En 1752, Rousseau n'est pas encore le penseur qui a, face à lui, «la coterie holbachique», mais quelques fêlures se produisent déjà. Le 21 octobre de cette année-là, Diderot et lui se fâchent au sujet de la pension royale perdue par la faute de Rousseau. Lorsqu'il évoque cette querelle dans ses *Confes-*

sions, Rousseau attribue à Diderot et à Grimm, de façon singulière, la direction de la manœuvre: d'Holbach, selon lui, se laissa simplement entraîner dans leur camp¹¹. Ceci explique peut-être que le 17 décembre, il écrive à François Musard pour lui conseiller d'aller voir le lendemain «la première et probablement l'unique représentation de Narcisse», et lui apprenne que «MM. de Gauffecourt, d'Holbach, Grimm, vous et Lanoue êtes seuls dans la confidence»¹². D'Holbach continue de bénéficier de l'intérêt que lui porte Rousseau en 1753, puisque ce dernier écrit alors au même correspondant qui lui a demandé quelques conseils sur des coquilles fossiles, pour lui conseiller de rencontrer le baron, «sur les lumières et la probité duquel nous pouvons compter»¹³.

C'est cependant dans le courant du premier trimestre 1753 que la relation de Rousseau avec d'Holbach va se gâter. Le 9 mars, *Le Devin du village* qui connaît un grand succès, a été joué à Versailles pour la seconde fois, et c'est à cette époque que Rousseau constate un changement d'attitude à son égard: «Depuis son succès, je ne remarquai plus ni dans Grimm ni dans Diderot ni dans presque aucun des gens de lettres de ma connaissance cette cordialité, cette franchise, ce plaisir de me voir que j'avais cru trouver en eux jusqu'alors. Dès que je paraissais chez le baron la conversation cessait d'être générale. On se rassemblait par petits pelotons, on se chuchotait à l'oreille, et je restais seul sans savoir avec qui parler»¹⁴.

C'est à cette époque aussi que se situe l'accusation de plagiat à propos du *Devin*. Nous disposons sur ce sujet des récits faits longtemps après coup par les deux protagonistes. Celui de Rousseau figure dans *Les Confessions* (O.C. I, p. 382-383):

Je visitais un jour dans le cabinet du baron d'Holbach sa musique; après en avoir parcouru de beaucoup d'espèces, il me dit en me montrant un recueil de pièces de clavecin: voilà des pièces qui ont été composées pour moi; elles sont pleines de goût, bien chantantes, personne ne les connaît ni ne les verra que moi seul. Vous en devriez choisir quelque-une pour l'insérer dans votre divertissement. Ayant dans la tête des sujets d'airs et de symphonies beaucoup plus que n'en pouvais employer, je me souciais très peu des siens. Cependant il me pressa tant, que par complaisance, je choisis une pastourelle, que j'abrégeai et que je mis en trio pour l'entrée des compagnes de Colette. Quelques mois après et tandis qu'on représentait le *Devin*, entrant un jour chez Grimm, je trouvai du monde autour de son clavecin, d'où il se leva brusquement à mon arrivée. En regardant machinalement sur son pupitre j'y vis ce même recueil du baron d'Holbach ouvert précisément à cette même pièce qu'il m'avait pressé de prendre en m'assurant qu'elle

ne sortirait jamais de ses mains. Quelque temps après je vis encore ce même recueil ouvert sur le clavecin de M. d'Épinay, un jour qu'il avait musique chez lui. Grimm ni personne ne m'a jamais parlé de cet air, et je n'en parle ici moi-même que parce qu'il se répandit quelque temps après un bruit que je n'étais pas l'auteur du *Devin du village*.

Quant à d'Holbach, il aurait donné à Cérutti l'explication suivante: «J'étais idolâtre de la musique italienne; il ne l'était pas moins. Son *Devin de village* ne fut goûté ni prôné par personne autant que par moi; mais le génie musical de l'auteur était sujet aux mêmes disparates que ses autres talents. On l'accusa de plagiat; je voulus vérifier. Je ne tendis pas de pièges; mais je hasardai des épreuves. Il s'aperçut de mes défiances, et dès ce moment je perdis son amitié»¹⁵. La version de d'Holbach est beaucoup moins précise et, par suite, bien atténuée par rapport à celle de Rousseau. Elle présente également une différence chronologique: le baron se serait livré à cette facétie après que la rumeur eut accusé Rousseau de plagiat. Enfin il est certain qu'être le piègeur ne produit pas les mêmes sentiments que quand on est la proie. Le texte de d'Holbach est par ailleurs précédé d'un jugement général sur la conversation de Rousseau: «Rien n'était plus commun que la conversation ordinaire de Jean-Jacques, mais elle devenait réellement sublime ou folle dès qu'il était contrarié. J'ai à me reprocher d'avoir multiplié ces contrariétés pour multiplier ces moments d'éclat et de verve». Ce jeu du chat et de la souris auquel on soumet Rousseau, semble être assez fréquent chez les habitués du baron. C'est à lui qu'est due la rupture du 3 février 1754.

Ce jour-là eut lieu la lecture d'une tragédie de l'abbé Petit, *David et Bethsabée*. Le récit fait par d'Holbach montre comment l'on se gaussa de la naïveté de l'auteur et rapporte que Rousseau, qui n'avait pas dit un mot ni souri un seul instant, se leva brusquement, prit le manuscrit de l'abbé et le jeta à terre en lui disant: «Votre pièce ne vaut rien, votre discours est une extravagance; tous ces messieurs se moquent de vous; sortez d'ici et retournez vicarier dans votre village. Le curé se lève alors non moins furieux, vomit toutes les injures possibles contre son trop sincère avertisseur, et des injures il serait passé aux coups et au meurtre tragique si nous ne les avions séparés. Rousseau sortit dans une rage que je crus momentanée, mais qui n'a pas fini, et qui même n'a fait que croître depuis»¹⁶. Ce récit de d'Holbach est tout à fait sujet à caution: il semble bien qu'il fasse partie de cette réécriture de l'histoire de Rousseau à laquelle se livrèrent ses ennemis par la suite. Comme chez Mme d'Épinay qui glisse dans son *Histoire de Mme de Montbrillant* des lettres authentiques du philosophe et d'autres de pure invention où il tient des propos extravagants, ce genre de conte est destiné à accréditer l'image d'un Rousseau délirant, aux réactions excessives et imprévisibles, dépassant vite toute mesure, sublime ou

fou pour reprendre l'habile qualification du baron citée plus haut. Nous avons en effet un récit plus détaillé de cette scène fait par Grimm dans sa correspondance littéraire, en août 1755. Dans cette version, Rousseau ne se singularise point: comme les autres personnes présentes, il pose des questions à l'abbé et s'étonne de ses conceptions. L'abbé Petit, accablé d'éloges, n'en part pas moins blessé, mais aucune scène de violence n'est rapportée par Grimm¹⁷.

La rupture de Rousseau avec d'Holbach est plus vraisemblablement celle mentionnée par Rousseau dans ses *Confessions* et dans une lettre à Saint-Germain, en 1770: en présence de Diderot et Margency, le baron se comporta avec lui de façon si grossière et si brutale que Jean-Jacques, indigné, sortit de chez lui «résolu de n'y plus rentrer»¹⁸. Cette scène se situe probablement vers la même date que l'épisode précédent et a également pour cause le caractère persifleur du baron. Ginguené écrivait à ce propos:

J'ai connu M. d'Holbach, et j'applaudis de bon cœur à tout ce que ses amis publient d'honorable pour sa mémoire; mais avec sa bonne et douce figure, on ne peut nier qu'il n'eût quelque penchant au persiflage, quelque chose de narquois dans le sourire, et l'esprit un peu goguenard. Tout ce que je peux vous dire, Madame, c'est que si tout le monde n'aime et n'admire pas également Rousseau, il n'est du moins pas ordinaire de l'entendre appeler un gueux, un drôle, un vil coquin, un infâme scélérat. Or une observation que j'ai faite et dont vous tirerez la conséquence qu'il vous plaira, c'est que je n'ai connu presque personne de l'intime société de M. d'Holbach, qui n'employât, en parlant de Jean-Jacques, ces qualifications injurieuses, et que je ne les entendis jamais sortir de la bouche d'un homme à qui cette société fut étrangère¹⁹.

Contrairement à ce que rapporta d'Holbach à Cérutti, la relation de Rousseau avec lui ne se termina pas à l'occasion de la scène avec l'abbé Petit. A la fin du mois d'août 1754, d'Holbach eut la douleur de perdre son épouse et Rousseau lui adressa une lettre touchante qui les réconcilia. Rousseau fréquenta à nouveau son salon jusqu'à son départ pour l'Ermitage de Montmorency, en avril 1756. Une lettre que lui adresse Gauffecourt quelques jours auparavant, montre que le Citoyen de Genève est considéré comme un proche du baron, puisqu'elle se termine par ces mots: «mille tendres amitiés à M. Diderot et à toute la société holbachique»²⁰.

Quand Rousseau quitta Paris, la moquerie de ses «amis» redoubla. Il prit assez mal le fait que ceux-ci voulaient s'occuper de ses affaires et régenter sa vie en se posant en défenseurs de la mère de Thérèse Levasseur, mais il continua d'entretenir des relations avec le baron. En mars 1757, il travaille

pour le compte de ce dernier à établir le texte d'un manuscrit de chimie²¹. Quelques jours après, Mme d'Épinay lui écrit pour lui demander un livre et lui propose, s'il ne l'a pas, de s'adresser à d'Holbach qui le possède²². Le 12 août, Rousseau écrit à sa protectrice qu'il souhaite que la seconde épouse du baron «fût promptement et heureusement accouchée, afin qu'elle, son mari, vous et tous ses amis fussent tirés d'inquiétude»²³.

Cependant, par-delà ces civilités, sa relation avec les philosophes s'aigrit. Il avait d'abord senti une certaine froideur à son égard, mais très rapidement il eut vent de ce qu'on disait de lui. Au dos d'une lettre de Deleyre datée du 20 octobre 1757, on peut lire: «J'apprends des merveilles de ce qui se dit de moi chez M. d'Holbach, on m'en a tant rapporté que j'ai peine à le croire. N'est-il pas plaisant que ces gens qui sont si bons se donnent tant de tourment pour nuire à un pauvre solitaire infirme, fort méchant sans doute, mais qui ne fit jamais le moindre mal à personne. Je trouve tous ces doux philosophes presque aussi bienfaisants que le Bourreau de Dom Carlos. Paix, Monseigneur, lui disait-il en l'étranglant, tout ce qu'on en fait n'est que pour votre bien»²⁴.

Rousseau est d'autant plus sensible à ce qu'on dit de lui qu'il vit alors sa passion pour Sophie d'Houdetot et qu'il a conscience d'apparaître comme un «berger extravagant». C'est à elle qu'il expose alors tout ce qui le sépare du baron, et d'abord la fortune: «On me força de recevoir de lui le produit d'un livre dont sa fortune ne lui permettait pas de se prévaloir et dont son libraire aurait seul profité. Ce don ne fut point d'un ami à un ami, mais d'un honnête homme aisé à un honnête homme indigent, il en a fait de pareils à des gens qu'il connaissait à peine»²⁵. Rousseau se sentit «avili» par cette conduite et se débarrassa de cet argent en en faisant bénéficier d'autres personnes dans le besoin.

A ce sentiment s'ajoute le fait que, très vite, Sophie et lui sont la risée de d'Holbach et de ses amis. Rousseau contera dans *Les Confessions* sa stupidité face à leurs plaisanteries et à leurs «propos goguenards». Il se rappellera alors la «maligne joie» qui brillait dans les yeux du baron et y verra rétrospectivement l'annonce de tant de regards qui l'ont obsédé depuis²⁶. Si nous n'avons sur cette période que l'avis de Rousseau et aucune lettre du baron, il semble bien que son propos n'est pas exagéré, puisqu'en janvier 1758, Sophie d'Houdetot écrit à Jean-Jacques que Diderot l'a évitée chez d'Holbach²⁷. Elle et lui sont les éléments d'une farce à laquelle ils ont uniquement part en tant que victimes.

Curieusement, ce n'est cependant pas d'Holbach qui est pour Rousseau le maître d'œuvre de cette situation, c'est Grimm. Rétrospectivement, c'est lui qui apparaîtra comme l'âme damnée. Nous avons vu plus haut que c'était lui qui,

selon Rousseau, avait entraîné d'Holbach et Diderot et maintenant, il occupe une place si à part dans la pensée du philosophe que celui-ci parle des «intrigues de Grimm et des Holbachiens» (O.C. I, p. 500). D'Holbach semble même bénéficiaire d'un non-lieu durant toute cette période, à en juger par le lapsus commis par Rousseau dans ses *Confessions*: l'auteur d'*Emile* le confond en effet avec M. de Chenonceaux quand il tente de se rappeler qui l'a aidé à placer «le vieux bonhomme Le Vasseur qui avait plus de quatre-vingts ans» (O.C. I, p. 398). D'Holbach garde une valeur positive dans le souvenir de Rousseau.

C'est pourtant à cette époque, vers 1758, que celui-ci commence à parler de la «coterie holbachique». Cette expression fait plus allusion aux personnes qui fréquentent le salon de d'Holbach qu'à ce dernier lui-même. Dans ce groupe, Grimm occupe la première place, mais l'auteur du *Système de la nature* et celui du *Neveu de Rameau* y ont aussi une place. Rousseau expose leur position respective:

Grimm, Diderot, d'Holbach au contraire au centre du tourbillon vivaient répandus dans le plus grand monde, et s'en partageaient presque entre eux toutes les sphères [...]. On doit voir déjà l'avantage que cette position donne à trois hommes bien unis contre un quatrième dans celle où je me trouvais. Il est vrai que Diderot et d'Holbach n'étaient pas, du moins je ne puis le croire, gens à trâmer des complots bien noirs; l'un n'en avait pas la méchanceté ni l'autre l'habileté: mais c'était en cela même que la partie était mieux liée. Grimm seul formait un plan dans sa tête, et n'en montrait aux deux autres que ce qu'ils avaient besoin de voir pour concourir à l'exécution (O.C. I, p. 492).

On ne manque pas d'être surpris par cette bonhomie de Jean-Jacques à l'égard de celui chez qui se déroulaient de telles scènes. D'Holbach ne serait, dans son esprit, qu'un lourdaud facilement manipulé et un homme dont les facéties sont un peu irritantes et déplaisantes.

Quand Rousseau commence à produire ses plus grands livres, il va se faire un silence dans sa correspondance au sujet de ses ennemis. Ce n'est pas qu'il les oublie. Il rappelle dans *Les Confessions* que la *Lettre à d'Alembert* contient un passage apprenant au lecteur «à se défier des insinuations de la coterie holbachique»²⁸, mais d'Holbach n'est plus individualisé sous sa plume.

On a vu certes dans le personnage de Wolmar ou dans tel passage d'*Emile* une évocation du baron d'Holbach²⁹. Ces allusions s'attachent cependant plus à marquer ce qui sépare Rousseau des philosophes matérialistes qu'au seul d'Holbach, mais il est vrai que des rapprochements entre les deux systèmes peuvent

être établis. On trouve chez l'un comme chez l'autre une condamnation du luxe et une apologie de la vertu, ainsi que la volonté de fonder la politique sur la morale et la raison. D'Holbach comme Rousseau s'oppose au despotisme et cherche la façon de créer et conserver un Etat qui assure à l'homme la liberté, la propriété et la sécurité. Les éditeurs posthumes du baron ne se tromperont point quand ils associeront leurs noms en un même éloge de leur lutte contre la tyrannie³⁰. Pierre Naville pense même que Rousseau bénéficiera longtemps d'un préjugé favorable du baron à cause de son amour pour la vertu³¹.

Toutefois, sur d'autres points et non des moindres – comme la religion – les deux penseurs s'opposent. D'Holbach fait l'apologie des grandes villes et n'admet pas l'éloge de l'état de nature, de l'ignorance et des petits Etats fait par le Citoyen de Genève. Rousseau est alors sous sa plume un «éloquent sophiste» et sa pensée «une philosophie mécontente et jalouse»³². S'il est partisan d'une certaine égalité, d'Holbach la veut linitée et condamne celle prônée par l'auteur des *Discours* qui lui paraît chimérique et menace d'anéantir tous les rangs. On songe à ces mots de Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*: «Chez un philosophe [...], rien n'est impersonnel, et sa morale surtout témoigne rigoureusement de ce qu'il est, car elle révèle les plus profonds instincts de sa nature et la hiérarchie à laquelle ils obéissent», quand d'Holbach écrit à l'encontre de Rousseau: «N'en croyons pas les maximes outrées d'une philosophie sauvage, qui défendrait à l'homme de lettres de songer à sa fortune. N'écoutons pas les déclamations des cyniques, qui font un devoir au sage de renoncer aux richesses, sous prétexte que ce sont des biens trompeurs et périssables. L'aisance acquise par la science et les talents ne peut être blâmée»³³.

Bizarrement, c'est quand Rousseau se tait ou quand sa correspondance ne mentionne plus d'Holbach que nous avons quelques lettres de celui-ci mentionnant l'auteur d'*Emile*.

Le 27 avril 1765, le baron échange des nouvelles avec Servan et évoque la situation de Rousseau pourchassé par «des ennemis religieux et politiques, contre lesquels un pauvre philosophe ne peut résister, surtout quand ils viennent à combiner leurs forces»³⁴. Cette lettre qui plaint Jean-Jacques, pourrait donner à penser que celui-ci appartient encore au clan des philosophes, mais c'est parce que son cas illustre le combat des Lumières contre l'obscurantisme qu'il attire ainsi la sympathie. La position de d'Holbach n'a pas changé, ainsi que le prouve une autre lettre en février 1766. Le baron y donne une singulière version du passé de Rousseau qui aurait laissé mourir de faim la mère de Thérèse Levasseur, débauché sa fille et eu de cette dernière trois ou quatre enfants; Rousseau est de plus «le chien le plus ingrat du monde» avec Grimm, Diderot et ses amis. D'Holbach construit ainsi pour son correspondant – l'Anglais

David Garrick qui avait fait la connaissance de Rousseau et l'avait introduit quelques jours auparavant dans les milieux londoniens – une image tout à fait malveillante de Jean-Jacques qui n'est plus désormais qu'un «*rascal*», et il joint à son texte la lettre d'Horace Walpole qui aura une si grande importance dans la querelle Hume-Rousseau qui va naître.

Par sa date, cette lettre montre bien que le baron n'a guère pardonné à Rousseau son mépris: elle n'annonce ni l'humanité ni la fraternité que l'on pourrait attendre d'un philosophe à l'égard d'un autre philosophe pourchassé. Il n'y a pour le moment aucune raison apparente qui explique une telle agressivité. Rousseau a débarqué en Angleterre le 13 janvier et recherche, avec l'aide de son ami et protecteur David Hume, un home où vivre en paix. Il y a bien eu la scène pénible de Senlis, le 4 janvier, où Rousseau a entendu – ou cru entendre – le bon David dire dans son sommeil «*Je tiens Rousseau*», mais les deux hommes se sont expliqués et sont toujours amis. Pour d'Holbach cependant, l'offensive est engagée dès cette date et Rousseau serait, selon lui, mieux parmi les ours du pays de Galles que chez Hume³⁵. Il entreprend donc dans une lettre, le 16 mars, de mettre en garde celui-ci contre l'homme qu'il abrite. Bien qu'il n'ait, dit-il, jamais eu à se plaindre en particulier de la conduite de Rousseau, il le peint comme un ingrat et donne comme exemple son comportement avec Grimm et Diderot³⁶.

L'attitude de Hume en ces premiers mois de son patronage est, comme l'a noté Henri Guillemin, décidément bien curieuse³⁷. Il se met alors en place les éléments qui serviront bientôt à dresser le tableau du méchant Jean-Jacques face au bon David. Hume écrit au baron des lettres qui ne sont pas destinées à rester confidentielles, dans lesquelles il chante les louanges de son protégé; et quand la séparation entre Rousseau et lui sera devenu inévitable, ce sera au tour de d'Holbach de calmer l'emportement du philosophe anglais. Curieusement, il donne du poids à ses conseils en mentionnant qu'ils expriment aussi l'avis de «*tous ceux de vos amis à qui j'ai fait part de votre situation*»³⁸. D'Holbach est-il cet homme incapable de comploter par lui-même qu'avait vu Rousseau? Est-il manipulé par Grimm une fois encore? Ses lettres nous le montrent en cette période comme un stratège manœuvrant Hume de telle sorte que le coup qui sera porté contre Rousseau sera le plus efficace possible. C'est lui qui dispose des informations et des plaintes que lui adresse Hume et c'est lui qui les répand dans les cercles parisiens. Rousseau qui a des échos de ce qui se passe, écrit le 30 août à la comtesse de Boufflers, pour l'avertir du comportement de Hume qui lui «*écrivait en termes décents et même honnêtes*» en même temps qu'il «*écrivait à M. d'Holbach et à tout le monde en termes un peu différents*».

Peu après paraît l'*Exposé succinct de la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau*. L'ouvrage qui présente le point de vue du philosophe anglais est précédé d'un «avertissement des éditeurs» qui serait, si l'on en croit Le Nieps, l'œuvre de Tronchin, Cromelin, d'Holbach et Grimm, ou, selon Mme Du Deffand, celle de d'Holbach et Suard. C'est à ce moment que, de l'avis des commentateurs, se forme le complot contre Rousseau: une ligue existe maintenant qui agit de manière concertée contre le philosophe genevois³⁹. L'année 1766 a d'ailleurs été une année particulièrement éprouvante pour Jean-Jacques; divers pamphlets ont été publiés contre lui: en avril, Mme Du Deffand a mis en circulation dans son entourage une *Lettre d'Emile à Jean-Jacques Rousseau* qui est la réponse de Walpole à la protestation de Rousseau, et le même mois, Voltaire fait paraître sa *Lettre au docteur J.-J. Pansophe*; à cela, s'ajoutent les attaques parues dans les journaux londoniens ainsi que les réactions des Médiateurs de Genève aux *Lettres de la Montagne*.

Dans les quelques pages qui composent l'«avertissement», Hume est présenté comme une victime malheureuse de Rousseau, qui n'a consenti à publier les preuves de l'ingratitude de ce dernier que quand Jean-Jacques l'a mis au défi de le faire. Alors que sa correspondance montre son désir d'attaquer à plusieurs reprises son protégé, Hume pose maintenant dans l'attitude du philosophe serein que les passions n'atteignent pas. Rousseau, par contre, est peint sous les traits du malade, du fou et de l'ingrat. Et, comme dans les lettres que d'Holbach écrivait à Hume, figure ici aussi la mention qu'un groupe d'amis a pris la défense des intérêts de Hume.

Ce sont ceux-ci, et d'Holbach au premier chef, qui donnent le signal de la curée. Le 1^{er} septembre 1766, le baron écrit au «bon David»:

Vous aurez vu, mon très cher Monsieur, par ma dernière que je persistais toujours à croire que vous ne deviez point vous engager dans une guerre ouverte avec Rousseau; mais, ainsi que vos amis d'ici, je me vois forcé de changer d'avis; quelques personnes qui ont lu la lettre que votre ingrat a écrite au libraire Guy, assurent qu'elle vous est injurieuse, qu'elle contient un défi contre vous, en un mot qu'elle est écrite de manière à faire une impression défavorable sur l'esprit de bien des gens qui ne voient les choses que très superficiellement. Cela posé je trouve que la plupart de ceux qui s'intéressent à vous, Monsieur, pensent que vous ne pourrez guère vous dispenser de publier une justification⁴⁰.

D'Holbach conseille à Hume la modération et lui expose les soutiens qu'il aura dans cette affaire. Parallèlement, il brosse le portrait de Rousseau, incapable d'être modéré et porteur d'une «méchante âme» et d'une «imagination atrabilaire», mais disposant d'un «grand nombre de partisans et même

de fanatiques» dans toute l'Europe et surtout en France. Nous avons là un retournement complet de leur situation respective: Rousseau devient le chef d'une ligue qui agresse le pauvre et solitaire David Hume. Ce dernier, d'Holbach et leurs amis ne veulent pas voir que Rousseau est exilé et pourchassé ni même admettre qu'il est pauvre, puisqu'ils feront des recherches pour établir le montant de ses revenus et prouver qu'il joue à l'indigent⁴¹.

Le 4 décembre 1766, c'est avec froideur que d'Holbach tire la conclusion de cet épisode dans une lettre à Servan: «A l'égard de Rousseau, vous aurez vu suivant les apparences l'exposé que M. Hume a fait publier ici de sa querelle [...]. Il paraît que cet ouvrage a porté un sérieux coup à la réputation morale de Jean-Jacques, à qui il ne reste guère d'autre parti que de devenir totalement fou, ce qui ne peut lui coûter beaucoup de peines»⁴².

C'est là l'attaque la plus violente contre Rousseau, mais les deux hommes ne s'ignoreront pas pour autant dans les années à venir. En 1770, d'Holbach prête l'oreille aux ragots qui courent sur Jean-Jacques et s'en réjouit d'autant plus s'ils sont vulgaires et méchants. Le 25 août, il écrit à l'abbé Galiani: «Vous savez que Jean-Jacques est à Paris; qu'il écrit pour le public et copie de la musique; qu'un moine l'a fait cocu; que depuis ce temps-là, il cesse de s'habiller à l'arménienne, disant qu'il faut faire comme les autres quand on est comme tous les autres»⁴³. Quant à Rousseau, il ressasse l'histoire de cette relation déplaisante en rédigeant ses *Confessions*, puis ses *Dialogues*. Nous avons vu, au fil de cette étude, qu'il conservait un souvenir très modéré du baron, se refusant à admettre qu'il fût haineux à son égard: c'est Grimm qui, selon lui, dirige la «coterie holbachique» et d'Holbach est une victime de ses manigances. Parmi les dernières trouvailles de la coterie, qu'il cite dans ses *Dialogues*, figure celle qui lui attribue maintenant les écrits publiés anonymement ou sous un pseudonyme par le baron lui-même. Rousseau a fini par devenir l'auteur du *Système de la nature* et par endosser le masque de son ennemi⁴⁴.

Il est probable que, dans un premier temps, Rousseau trouva chez d'Holbach les éléments qu'il recherchait: amitiés, connaissances de gens célèbres et bien placés, émulations et échanges intellectuels, petits travaux qui pouvaient lui ouvrir d'autres portes. Pour le jeune homme avide de gloire, une telle fréquentation était bénéfique. Elle explique en tout cas le temps que Rousseau mit à rompre et, peut-être, le fait qu'il ne considéra jamais d'Holbach comme le maître d'œuvre du complot. Quant au baron, il prit certainement de l'intérêt pour ce philosophe genevois qui fréquentait son salon, quitte à se moquer de sa balourdise et plus tard, à désapprouver son système. Leur rapport prit cependant rapidement un sens plus grave au fur et à mesure que la célébrité de Rous-

seau augmentait: il traduit alors tout ce qui rattache et oppose l'auteur d'*Emile* à la pensée des Encyclopédistes. La relation de Rousseau avec d'Holbach et les Lumières qu'il incarne, fut bien une relation ambiguë et déplaisante.

TANGUY L'AMINOT
C.N.R.S.

NOTES

1. Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire. Portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983.
2. Paul Thiry d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondanz*. Herausgegeben von Herman Sauter und Erich Loos, Wiesbaden, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1986.
3. L.-J. Courtois, *Chronologie critique de la vie et des œuvres de J.-J. Rousseau*, *Annales J.-J. Rousseau*, 15 (1923), p. 57. Pierre Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1967, p. 33.
4. Cérutti, «Réminiscences de Cérutti» dans J.-J. Rousseau, *Correspondance complète*, éditée par Ralph A. Leigh, 3, appendice 140, p. 347. Le texte de Cérutti est paru la première fois dans le *Journal de Paris* du 2 décembre 1789, p. 1567. Nous abrègerons par la suite *Correspondance complète* par C.C.
5. Rousseau, *Les Confessions*, 8, *Œuvres complètes*, I, Bibliothèque de la Pléiade, p. 371. Nous abrègerons cette édition par O.C.
6. *Ibid.*
7. P. Naville, *op. cit.*, p. 32.
8. O.C. I, p. 371.
9. O.C. I, p. 603.
10. O.C. I, p. 369.
11. O.C. I, p. 381.
12. O.C. II, p. 203.
13. O.C. II, p. 219.
14. O.C. I, p. 386.
15. Cérutti dans C.C III, p. 347.
16. *Ibid.*, p. 348.
17. Grimm, *Correspondance littéraire*, édition Tourneux, Paris, Garnier, 1878, T.3, p. 62-63.
18. O.C. I, p. 386. Lettre à Claude Aglancier de Saint-Germain, 26 février 1770, C.C. XXXVII, p. 277.
19. Ginguéné, *Lettres sur les Confessions de J.-J. Rousseau*, A Paris, Chez Barois l'aîné, 1791, p. 87-88.
20. C.C. III, p. 315
21. C.C. IV, p. 168. Voir aussi O.C. I, p. 461.
22. C.C. IV, p. 189.
23. C.C. IV, p. 235.
24. C.C. V, p. 405.
25. C.C. IV, p. 397.
26. O.C. I, p. 447.
27. O.C. V, p. 26.
28. O.C. I, p. 501. Le passage figure dans la préface de *La Lettre à d'Alembert*, édition Michel Launay, Paris, Garnier-Flanmarion, 1967, p. 49-51.

29. Daniel Mornet, Introduction à *La Nouvelle Héloïse*, t.1, Paris, 1924, p. 122-125. François et Pierre Richard, Note 77 d'*Emile*, édition T. L'Aminot, F. et P. Richard, Paris, Bordas "Classiques Garnier", p. 620.
30. Préliminaire à l'*Essai sur les préjugés*, Paris, an I, p. XV, XIX.
31. P. Naville, *op. cit.*, p. 36.
32. *La Morale universelle ou les devoirs de l'homme fondés sur sa nature, Tome 2: Pratique de la morale*, A Paris, Chez Baillio et Colas et Chez Denis, an IV, p. 219 et 118.
33. *Ibid.*, t.2, p. 232. La citation de Nietzsche est extraite de *Par-delà bien et mal, Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1971, p. 26.
34. C.C. XXV, p. 194.
35. C.C. XXVIII, p. 289.
36. C.C. XXIX, p. 39-40.
37. H. Guillemin, *Les Philosophes contre Jean-Jacques. «Cette affaire infernale». L'affaire J.-J. Rousseau - David Hume, 1766*, Paris, Plon, 1942, p. 97.
38. C.C. XXX, p. 20.
39. Voir Raymond Trousson, *J.-J. Rousseau. 2-Le deuil éclatant du bonheur*, Paris, Tallandier, 1989, p. 333.
40. C.C. XXX, p. 308.
41. Voir C.C. XXX, p. 22.
42. C.C. XXXI, p. 239-240.
43. C.C. XXXVIII, p. 90. Cette lettre fait écho à celle de Jacob-Henri Meister adressée à Moul-tou en juillet 1770: C.C. XXXVIII, p. 59-60. Rousseau avait en fait renoncé à son habit armé-nien à Môtiers plusieurs années auparavant.
44. *Dialogues, O.C. I*, p. 892 note et 967 note.

**QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
ET DE POLITIQUE**

Problèmes épistémologiques



*La société homéostatique
Équilibre énergétique et composition
des forces sans le Contrat social¹*

Il y a chez Rousseau une même question et une même orientation qui traversent sa réflexion sur la formation de l'univers physique, sur l'histoire humaine, sur les formes d'organisation de la société et sur la conduite des individus. Cette question c'est toujours celle d'un nécessaire recueillement vers le *dedans* («O homme, resserre ton existence en dedans de toi et tu ne seras point misérable» *Emile*, IV, 308)¹, c'est le repli insulaire des nations comme condition de la société politique, c'est l'équilibre interne du territoire et de la population («C'est dans cette proportion que se trouve le maximum de force d'un nombre donné de peuple» III, 389), c'est la vertu publique comme énergie qui émane de l'amour de la patrie, c'est l'indifférence aux sollicitations du monde extérieur («Je dis que la nation la plus heureuse est celle qui peut le plus aisément se passer de toutes les autres» III, 512). Des textes comme le *Projet de constitution pour la Corse* et les *Remarques sur le gouvernement de Pologne*, sont à cet égard très importants en ce qu'ils tentent de donner une description concrète des cadres institutionnels et des conditions économiques de cette autonomie.

Forces sociales et modèle physique

Mais peut-être faudrait-il d'abord revenir au texte même du *Contrat social* et notamment au chapitre 6 du Livre I. On y découvre que c'est dans la langue de la physique et en recourant à un modèle d'une concentration des forces destinée à produire une homéostasie, que Rousseau définit cette autonomie politique. Qu'il nous suffise de relire attentivement ce célèbre passage:

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les *obstacles* qui nuisent à leur *conservation* dans l'état de nature l'emportent par leur *résistance* sur les *forces* que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet *état*. Alors cet *état* primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or comme les hommes *ne peuvent engendrer de nouvelles forces*, mais seulement *unir et diriger celles qui existent*, ils n'ont plus d'autre moyen pour se *conserv*er que de former par *agrégation* une *somme de forces* qui puisse l'emporter sur la *résistance*, de les mettre en jeu par un seul *mobile* et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs: mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes:

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute *la force commune* la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le *problème* fondamental dont le contrat social donne la *solution* (Livre I, chap. VI) (c'est moi qui souligne).

L'usage qui est fait ici de la terminologie de la force, explicitement empruntée à la physique et plus précisément à la dynamique, appelle plusieurs remarques.

La première concerne les commentaires de la pensée de Rousseau. Alors qu'on a finement, pour certains aspects du *Contrat social*, mis en évidence des modèles mathématiques comme celui du calcul infinitésimal en ce qui concerne l'expression de la volonté générale, on ne trouve pas, en revanche, une seule étude qui souligne et analyse l'utilisation de ce modèle physique. Rien chez Philonenko, ni Goldschmidt, ni Derathé, ni Casirer, ni Launay, ni Starobinski² (pour s'en tenir à quelques commentateurs récents parmi les plus autorisés de la pensée politique de Rousseau). Mais le plus étonnant c'est peut-être la myopie d'Althusser³ qui, de manière – au demeurant remarquable – dissèque ce texte ligne à ligne et analyse pertinemment le contenu social de ces forces et de ces obstacles, mais ne semble pas soupçonner un instant (il n'en dit mot en tout cas) qu'il s'agit là d'un langage de la physique de l'époque et que Rousseau en a explicitement utilisé le modèle en reprenant la forme classique d'exposé par problèmes et solutions.

Si maintenant on se demande quelle est cette physique à laquelle se réfèrent ces lignes de Rousseau, la réponse semble devoir être celle-ci: c'est la physique de Newton revue et corrigée par Leibniz. Qu'est-ce que cela veut dire? Ceci tout d'abord: que l'on n'est plus dans le sillage de la physique cartésienne pour laquelle un tel énoncé eût été jugé par trop empreint d'aristotélisme. Rappelons donc rapidement ce qui s'est passé dans les énoncés de la physique depuis Galilée.

Cette nouvelle physique entend être d'abord une mécanique c'est-à-dire entend traiter les phénomènes de l'univers comme des déplacements de corps dans l'espace et comme des rapports d'action réciproque de ces corps conçus

dans les termes de l'étendue et du mouvement. Cette physique s'énonce dans le langage de la géométrie. Aucun mouvement ne peut naître sinon sous l'action d'un autre corps. Ainsi se trouve radicalement exclu le recours aux notions déclarées obscures d'énergie et de forces cachées de la physique ancienne. Pour Descartes il s'agit d'éliminer une bonne fois les causes finales.

Ceci dit, si pour les cartésiens tout mouvement s'explique par l'action réciproque des corps il n'en demeure pas moins que le premier mouvement n'appartient pas à l'univers physique, qu'il a fallu la «chiquenaude» d'une puissance supérieure. Bref il faut supposer un *primum movens* ou alors il faut accorder que le mouvement est une propriété intrinsèque de la matière ce qui reviendrait à la supposer éternelle (et ce sera bien l'hypothèse jugée totalement hérétique des spinozistes).

Ce schéma est la fois invalidé et confirmé par les découvertes et les démonstrations de Newton. Invalidé parce que la théorie de l'attraction (ou de la gravité comme on disait) implique une définition des forces qui sort radicalement du cadre cartésien (pour Descartes une force ne pouvait être qu'acquise par le corps en mouvement, étant entendu que par elle-même la matière est inerte). Mais le schéma est confirmé en ceci: a) que la théorie de Newton reste rigoureusement déterministe; l'attraction n'est pas une action à distance comme on l'a parfois incorrectement affirmé, entre les corps il y a toujours un élément qui assure la continuité physique de l'action: l'éther; b) d'autre part le mouvement tend à son épuisement et exige, plus encore que chez Descartes, l'intervention divine pour ne pas aboutir à la totale inertie. Laisse à elle-même la nature irait au repos et finalement à la mort. Donc Dieu non seulement donne l'énergie initiale mais doit régulièrement en renouveler l'influx dans l'univers. C'est sur ce point que Leibniz (sans mettre en cause la théorie de l'attraction universelle) polémiquera avec les newtoniens (tel Clarke). L'interventionnisme divin des newtoniens n'est rien d'autre, à ses yeux, qu'un miracle permanent⁴.

Pour Descartes comme pour Newton en effet la volonté divine l'emporte sur son entendement; pour Leibniz elle y est assujettie: Dieu crée en calculant. Pour la même raison la somme globale des forces de l'univers est stable. Leibniz exclut donc leur dépérissement. Ces forces sont données initialement: elles peuvent se transformer et se combiner mais non diminuer.

Et c'est à ce point que nous retrouvons Rousseau et ses formules du contrat social.

Nous savons que dans son modèle: 1) l'univers est conçu en termes de forces; 2) que ces forces existent en quantité définie et donc finie; 3) que l'intervention humaine se limite à opérer des combinaisons entre les forces existantes. Ce modèle physique proposé par Rousseau présente toute une série d'aspects importants susceptibles d'éclairer sa définition du contrat.

Tout d'abord bien que le contrat soit une convention, il apparaît comme appelé par un mouvement naturel. Ou plutôt il est la solution la plus économique, la plus satisfaisante à une situation qui comporte une difficulté majeure: maintenir ensemble deux exigences perçues comme contradictoires: a) nécessité de l'union pour ne pas périr, b) nécessité de préserver intacte la liberté individuelle pour garder à chacun sa qualité d'homme. En bon leibnizien^s Rousseau recourt au principe de moindre action (repris et précisé par Maupertuis) selon lequel la nature agit par les voies les plus simples et en cherchant les combinaisons les plus équilibrées. Cela est vrai dans l'univers physique; cela se passe d'une manière analogue dans l'univers social. Le contrat permet à chacun de rester lui-même tout en y ajoutant le bénéfice d'être ensemble de même qu'une force ajoutée aux autres reste entière (non diminuée) bien que la force commune unique soit autre et d'avantage que l'addition des forces singulières. Bref la notion de force et le schéma d'une physique des forces offre une solution irréfutable à un paradoxe qui est celui de l'un et du multiple, de l'individuel et du collectif. Et elle permet de surmonter la difficulté politique classique: comment obéir sans cesser d'être libre, comment être tout entier dévoué à la chose publique sans cesser un instant de vouloir son propre bien.

Ensuite cette formulation offre une solution à la difficulté opposée par Hobbes à savoir que le contrat ne peut avoir lieu qu'entre individus non entre les sujets et le souverain; car alors il faudrait un troisième terme, bref un arbitre qui soit au-dessus des contractants (faute de quoi ceux-ci peuvent dénoncer le pacte et recourir aux armes); pour Hobbes les individus contractent entre eux (*mutual convenants one with another*) pour confier le pouvoir au souverain (individu ou assemblée) qui, pour sa part, n'est en rien engagé vis à vis d'eux sinon par les lois naturelles. Bref le souverain hobbesien ne peut être lié par un contrat sans risquer d'être destitué par le même moyen.

Mais pour Rousseau il s'agit de tout autre chose. Il ne s'agit pas de se donner un souverain pour arrêter l'état de guerre, il s'agit de montrer que la souveraineté appartient *de droit* aux individus eux-mêmes en tant que rassemblés dans une collectivité. Mieux encore il faudrait dire que c'est cela qui rend leur rassemblement possible. Ils ne peuvent donc déléguer cette souveraineté sans se nier comme individus libres. Tandis que Hobbes dit «Dans l'union, le droit de tous est transféré à un seul» («In unione, jus omnium in unum transfertur» *De cive*, Cap. V, § 8), pour Rousseau, en revanche, le droit de tous est transféré à chacun mais parce que dans le même moment celui de chacun est reconnu à tous. Le renversement est complet. Et c'est ce que la notion de force rend compréhensible.

On voit par là-même que ce modèle de la composition des forces permet de dédouaner Rousseau de la critique d'Althusser qui lui reproche de présupposer ce qu'il veut constituer: le peuple. Le paralogisme incriminé disparaît si on

prend au sérieux le modèle physique utilisé par Rousseau qui, en effet, n'ignore pas (il le dit à plusieurs reprises) que le contrat dont il parle est implicite et ne peut être le fait d'une assemblée où le pacte serait conclu entre les participants; il s'agit d'un processus social qui découle d'une nécessité: c'est exactement ce que veut dire le modèle des forces dans ce chapitre VI du Livre I. Althusser, cependant, a raison de dire que ce contrat n'en est pas un (en tout cas pas au sens juridique ordinaire) puisque chacun ne contracte qu'avec soi-même. Il faudrait donc conclure que Rousseau a traduit improprement en termes de contrat un processus de constitution politique dont il donne un schéma pertinent en terme de physique des forces.

Comme Louis Dumont l'a très bien vu⁶ la difficulté propre à l'énoncé du contrat chez Rousseau (comme chez tous les contractualistes de l'époque) c'est d'avoir identifié le social et le politique. Il est clair que la constitution d'un groupe (ou même la possibilité en général de l'existence des sociétés) ne relève pas d'une décision des membres comme tels de ce groupe (l'anthropologie nous a appris que les systèmes de parenté ont réussi depuis longtemps et partout à fournir un ordre et une régulation qui ne prennent pas nécessairement la forme de l'organisation politique telle que nous la concevons depuis les Grecs). Lorsque Rousseau emploie le terme «société» il pense «société politique» (ou «civile» comme on disait encore avant l'utilisation restrictive de cet adjectif au 19^e siècle). Rousseau ressent la difficulté liée à cette confusion sans pouvoir la cerner: il lui faut, dans une même formule, penser la genèse immémoriale du social et celle plus récente du politique. D'où de multiples apories dont la première (comme Dumont l'a également bien vu) tient à la nécessité d'articuler l'affirmation nouvelle de l'individu comme sujet politique libre en droit et l'organisation collective comme réalisation politique de ce droit. Si l'on tente de penser le social comme politique il faut résoudre cette contradiction et c'est ce que le modèle de la composition des forces rend possible.

Le problème fondamental est en effet celui-ci: comment une aliénation totale (je renonce à tout ce que j'ai) peut devenir un gain total («on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a» III, 361). La réponse est simple: cela n'est possible qu'à la seule condition que le bilan des forces soit stable. Bref on est dans un espace rigoureusement homéostatique. Les forces ne peuvent être ni créées ni perdues mais elles peuvent se disperser, se heurter. Elles restent entières mais comme elles peuvent l'être dans un chaos. Le contrat social est la formule de leur optimisation, c'est-à-dire de leur composition harmonieuse. En réalité c'est un *pari* qui est ici défini, traductible en termes de jeu ou de comportement financier: je récupère ma mise et la totalité des mises des autres; mais les autres bénéficient du même avantage. Tout le monde gagne? Oui, en effet, puisque personne ne perd: la force unique appartient à tous, elle est la totalité de l'homéostasie. Mais

il s'agit évidemment d'un étrange jeu: l'effet tient à ce que toutes les mises restent en commun donc personne ne gagne contre les autres mais ce qui est gagné se situe à un autre niveau: l'existence même de la communauté. Tel est l'unique événement qui exclut tout autre. L'histoire (le conflit, la querelle, la guerre...) commencerait dès lors qu'un ou plusieurs parieurs chercheraient à rafler la mise. Ce qui est la genèse même de l'inégalité. Il faut donc comprendre le contrat, en tant que composition des forces, comme ce qui rétablit au niveau du groupe l'autonomie que la nature depuis toujours avait prévu au niveau des individus (ou du moins des familles) originellement dispersés.

Ce que le texte du chap. VI présuppose comme fonds épistémique (et à quoi on n'a généralement pas prêté l'attention nécessaire) c'est que pour Rousseau, comme pour l'ensemble de la pensée encore classique, la somme globale des forces existant dans l'univers est stable. Tout le problème est celui de leur répartition ou de leur combinaison. Nulle puissance humaine ne saurait affecter le bilan énergétique global. Ce qui veut dire que les rapports de l'énergie et de l'excès se situent à l'intérieur de cette enceinte homéostatique. C'est un problème d'ordre depuis les Anciens et c'est devenu aussi un problème de méthode depuis les Modernes c'est-à-dire depuis Descartes. Tout excès est d'abord un dérangement de l'ordre et c'est cela d'abord qui permet de comprendre la forme très nouvelle de la question des passions et la nécessité morale de leur contrôle.

C'est seulement à partir de l'énoncé de la thermodynamique que pourront être envisagés: 1) une création de forces qui n'étaient pas préalablement données dans la nature; 2) la possibilité de faire naître ces forces de l'excès même (tension entre deux pôles) à condition de le contrôler, de le soumettre à un mécanisme régulier et contraignant; on a alors le cycle producteur: consommation énergétique, forces mécaniques, travail produit.

En vérité ce modèle social existait avant la machine à vapeur et avant la formulation des principes de Carnot. C'était le cas des sociétés hiérarchiques fonctionnant sur l'inégalité des statuts et sur les rapports dominants/dominés. C'était le cas, mais ce n'était pas pensable (c'est-à-dire non formulable) dans les termes de la thermodynamique. Ainsi, que l'histoire fût un processus de transformation cumulative était sans doute une réalité depuis longtemps mais la capacité de l'énoncer est récente. Les systèmes de Hegel et de Marx n'ont pu émerger que dans le sillage de la machine à vapeur ou dans l'héritage de la théorie de Carnot (c'est ce que M. Serres a bien montré dans le texte intitulé «Moteurs» in *Hermès IV, La Distribution* ?).

L'histoire était donc encore au 18^e siècle ce qu'elle était depuis l'Antiquité: la narration des faits mémorables, l'analyse de leur enchaînement, la pensée de

leur contingence ou de leur possibilité. L'idée que le monde change, se transforme et même progresse était du reste parfaitement compatible avec cette narration. Il s'agissait simplement de nouvelles figures en tant que nouvelles combinaisons à l'intérieur de l'univers donné où la somme globale des énergies reste fixe. Mais supposer que cette somme change, que des énergies s'accumulent et atteignent des seuils d'irréversibilité, voilà qui n'était pas concevable dans le cadre de la physique ancienne; en revanche, c'est bien cela qui est au fondement de la conception moderne de l'histoire comme *processus*.

Dans la situation classique les rapports de l'énergie et de l'excès ne pouvaient être que des rapports du plus et du moins, des arrangements variables, des combinaisons dans l'enceinte du Même. La transgression ne pouvait être que combinatoire et c'est bien ce que Sade avait profondément compris (et, en un sens, il en était désespéré: comment aller au-delà – «attaquer le soleil», dit-il – dans une sorte d'intuition que le problème se situait au cœur du foyer énergétique de notre univers). Les passions extrêmes – dans l'enceinte homéostatique – ne peuvent que bouleverser les positions, faire varier les attributs, permuter les statuts, commuter les places, déplacer les noms, masquer ou démasquer les corps etc, sans jamais déranger l'équilibre global ni modifier le cycle de la vie ou le mouvement interne de l'univers. On sait la conclusion que Sade en tire: dans ce cas quel mal y a-t-il à introduire des bouleversements locaux, opération que l'on constate sans cesse dans la nature? Pourquoi se refuser la jouissance du crime qui loin de déranger l'ordre éternel des choses contribue même à son activité interne? Sade, avec ses métaphores d'explosion, de débordement et de rupture, paie tout simplement son tribut à un fond commun d'une pensée de la nature qui est liée à la physique et à la cosmologie de son époque. Il ne fait qu'orienter vers un terme – la dépense, la dissipation énergétique – ce que d'autres canalisent vers la condensation, la concentration ou la rétention. Il ne s'agit après tout que d'user librement, dans la fiction, de schèmes offerts par les savoirs du temps. En tout cas il est clair que la deuxième orientation est celle de Rousseau (et c'est peut-être par là *d'abord* que les deux auteurs diffèrent). On a, en général, peu souligné cet aspect de la pensée de Rousseau, parce qu'on a cherché avant tout à situer sa pensée politique dans le contexte des autres théories politiques de l'époque (comme l'a, du reste, admirablement fait R. Derathé). Mais la théorie politique chez Rousseau, pas plus que chez les autres, n'est séparable de modèles plus fondamentaux de représentation cosmologique.

La question de l'énergie et de l'excès, dès lors qu'il s'agit du 18^e siècle, ne doit donc pas nous orienter nécessairement vers des philosophies ou des littératures de la transgression (et l'œuvre de Sade nous en fournit incontestablement le plus remarquable exemple). La question des passions et de l'excès

dans cette problématique ne pouvait être qu'une question d'ordre et de désordre; après la machine à vapeur la passion change de puissance, elle chevauche le temps, elle embraye sur l'avenir, elle n'est plus seulement une cause de variations ou de renouvellement des états, elle peut engendrer le radicalement nouveau; elle participe aux puissances cumulatives ou entropiques. Elle appartient au temps irréversible; le «je t'aime» ou le «je te hais» sont maintenant des absolus –des événements– parce qu'ils échappent à l'homéostasie, c'est-à-dire au bilan équilibré et constant, ils appartiennent à une temporalité qui ne se répète plus. L'unique se produit dans la série, il relève de l'instant. Tel est le tragique moderne ou du moins sa possibilité.

Concentration des forces et suspens de l'histoire

Le modèle des forces (ces forces que le contrat a mission de composer et de concentrer) n'est pas quelque chose d'accidentel dans la pensée de Rousseau. Il y a chez lui, traversant tous ses textes une figure de l'énergie ramassée en soi, qui traduit dans le champ moral le principe de moindre action (aperçu, on l'a dit, par Leibniz et explicitement formulé par Maupertuis) et qui constitue chez lui une sorte de critère d'authenticité. Cette figure appartient à la même logique de concentration des forces qui définit la forme du contrat.

Un exemple suffira à en donner une idée: l'*amour de la patrie*. Cet amour, selon Rousseau, est essentiel au contrat social parce que celui-ci n'est empiriquement possible qu'au sein d'une communauté limitée par une identité de tradition et par l'appartenance à une terre, par un enracinement local. A cela s'oppose l'inanité abstraite de l'amour de l'humanité et de la dispersion cosmopolitique: «Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affaiblit en s'étendant à toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou du Japon, comme celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt de la commisération pour lui donner de l'activité. Or comme ce penchant en nous ne peut être utile qu'à ceux avec qui nous avons à vivre, il est bon que l'humanité concentrée entre concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir et par l'intérêt commun qui les réunit. Il est certain que les plus grands prodiges de vertu ont été produits par l'amour de la patrie: ce sentiment doux et vif qui joint la force de l'amour propre à toute de la vertu, lui donne une énergie qui sans la défigurer, en fait la plus héroïque de toutes les passions» (*Discours sur l'Economie Politique*, III, 254-255.). Dans l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau dit des premières communautés: «Tous leurs sentiments concentrés entre leurs proches en avaient plus d'énergie» (Ed. Nizet, Bordeaux 1968, p. 95).

Or c'est par ce biais qu'on peut comprendre ce que Rousseau entend par volonté générale; elle n'est pas (c'est chose bien connue) la somme des

volontés particulières car elle existe même si des particuliers s'y opposent, mais doit-on dire qu'elle est un principe? Ce serait la rendre abstraite et la confondre avec la bienveillance générale qui fonde le cosmopolitisme. En fait elle est une *puissance*. Et en tant que telle elle n'existe que concentrée localement; c'est pourquoi, explique Rousseau (voir III, 254), le meilleur moyen de réaliser la volonté générale c'est de rendre possible l'amour de la patrie.

Et c'est parce que la volonté générale est une puissance qu'elle s'affirme dans une concentration des forces c'est-à-dire dans la fusion des volontés particulières. Elle leur est immanente mais il faut, pour qu'elle donne lieu à une institution, que ces forces s'unissent. Concrètement cela donne un *corps politique*. Le langage de la force n'est donc pas une simple métaphore empruntée à la physique comme on pourrait le croire, ni le choix de la figure du corps une simple image organique (trop courante à l'époque, dit Derathé, pour être vraiment intéressante). La force c'est le mode d'être de la volonté générale, le corps c'est la figure de la concentration des volontés particulières.

Cette pensée de la force se retrouve dans l'opposition de la représentation et la présence vraie. Le terme «représentation» ici concerne de manière pertinente aussi bien le champ du théâtre que celui du politique. La critique que Rousseau fait des spectacles est homologue à celle qu'il fait du système représentatif. Dans l'un est l'autre cas la représentation est dénoncée comme perte d'énergie. Ce qui rend le théâtre dangereux c'est d'abord cela. Du spectacle Rousseau n'attend pas, comme Aristote une catharsis par l'effet de la mimesis, c'est-à-dire par cet artifice qui donne un équivalent de la chose. C'est pourquoi Rousseau, dans la *Lettre à d'Alembert*, oppose la fête spontanée au spectacle dramatique; dans une telle fête nous est conservée notre puissance d'agir et notre capacité d'éprouver, nous y restons acteurs même si nous y sommes aussi spectateurs: «Donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis»⁸. On est dans une situation exactement homologue à celle de la composition des forces dans le contrat: chacun conserve ce qu'il a, augmenté de la totalité de ce qui lui vient des autres.

En revanche, la force est perdue dès lors qu'au lieu de *la chose même* est proposé un substitut: le spectacle d'une action qui se substitue à l'action elle-même, l'acteur à l'homme, ou en politique le représentant au citoyen, en économie l'argent à l'objet, le marchand au producteur, et dans les relations sociales les mots aux choses mêmes («Les choses, les choses! je ne répéterai jamais assez que nous donnons trop de pouvoir aux mots: avec notre éducation babillarde nous ne faisons que des babillards.»— *Emile*, IV, 447).

De même que la mélodie c'est la musique qui se resserre sur la ligne sonore, de même que la vertu c'est la passion absorbée par un but élevé, de même que l'éloquence véritable c'est la parole revenant à la sobriété du geste et presque au silence⁹, de même que le savoir c'est la pensée délivrée des livres et ramenée à la chose même, de même le peuple c'est la nation unie en un corps politique sur le territoire de la patrie. Comme chacun accède à sa liberté en concentrant son énergie au dedans de soi, de même la communauté naît en transmuant, par le contrat, les forces dispersées en une force unique qui est la volonté générale.

Selon Rousseau, il y avait au déhuit (fût-ce hypothétiquement) une dispersion naturelle qui était la forme d'existence autonome des individus et des familles (qu'on se reporte à la description du Ier chapitre de *L'essai sur l'origine des langues*); les hommes vivaient libres et égaux; heureux parce que concentrés en eux-mêmes et éloignés de leurs semblables. Pourquoi cet état at-il cessé? à cause de la perfectibilité qui a voué l'humanité au changement. Comment cela s'est-il produit? Par le rapprochement des hommes qui a fait naître la comparaison et la rivalité¹⁰. Apparaît alors une autre dispersion ou plutôt un éparpillement qui devient dissipation des forces, antagonisme. Tels sont les «obstacles» mentionnés dans l'analyse des forces (et bien analysés par Althusser). *Il devient alors nécessaire de passer de l'état de société chaotique à l'état de société politique en répétant par artifice le mouvement naturel c'est à-dire en reconcentrant les forces*: tel est le contrat social. Refaire au niveau de la société tout entière ce que la nature réalisait d'elle-même au niveau des individus et des groupes des premiers temps.

Mais il faut bien noter que c'est la perfectibilité, c'est à-dire un mouvement naturel dans la société, qui a défait la première condition. Et c'est encore cette perfectibilité qui induit le mouvement de correction. L'état de société est une maladie que la nature guérit à condition que l'homme accepte le remède. On ne saurait mieux présenter le contrat social comme une solution morale à un problème de physique sociale. En fait, la solution est mécanique (réaliser la composition des forces) parce que le problème est énergétique (on ne peut créer de forces nouvelles). Mais on voit bien que sans l'hypothèse énergétique (qui suppose une stabilité globale de l'univers) la solution mécanique ne serait pas envisageable puisque le système serait en déséquilibre permanent. Il importe donc à Rousseau de présupposer l'homéostasie, ce qui, on le devine aisément, revient à conjurer la possibilité du changement. Le contrat social est d'abord conçu pour bloquer le mouvement de l'histoire, pour verrouiller l'état des choses et ramener finalement les énergies fuyantes sur un système clos de réciprocité.

Chez Rousseau l'excès tient à peu: il faut et il suffit que l'équilibre soit menacé; il l'est à chaque fois qu'un élément allogène s'introduit dans le système. Il semblerait que tout se passe comme si le malheur survenait toujours du dehors. On devrait dire: le mal c'est l'extériorité même. On connaît la thèse: l'homme est innocent, c'est la société qui le pervertit. Pour que cela cesse il faut que la société dans son ensemble se constitue comme dedans; il faut que l'intériorité de chacun se reproduise dans celle du groupe. La première est donnée par la nature; l'autre doit être produite: c'est la tâche de l'institution politique. La constitution de l'intériorité collective c'est justement l'opération de composition des forces, de concentration de l'énergie. Tout ce que je perds je le regagne parce que rien ne sort du dispositif «chacun s'unissant à tous n'obéit pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant». Cette définition de l'autonomie rejoint en fait une définition de l'autarcie économique que Rousseau pose comme condition empirique nécessaire à toute indépendance politique¹. En montrant à quel point ces conditions sont articulées et dépendantes on comprend que chez Rousseau la mise en place du contrat social comme concentration des forces vise, en définitive, à la construction d'un dedans rigoureusement clos. Loin d'être, comme on l'a cru, le texte fondateur de la démocratie moderne, le *Contrat social* s'avère être une machine à arrêter le temps.

MARCEL HENAFF

UNIVERSITÉ DE CALIFORNIE, SAN DIEGO

NOTES

1. Ce texte (repris d'un exposé présenté au congrès du MLA à Chicago en décembre 1990 et à l'invitation de Carol Blum – que je remercie –) constitue la version abrégée d'un chapitre plus détaillé qui prendra place dans un essai à paraître sur Rousseau et l'Économie politique. J'ai donc omis, dans la présente version, de traiter ou de développer tout un ensemble de problèmes qui peuvent être éclairés par l'analyse du modèle physique comme ceux du droit naturel, du besoin, de l'autonomie et de la liberté, de la souveraineté et du législateur, de la volonté générale et de l'unanimité etc. Je demande donc qu'on me fasse crédit (en contrepartie de l'impératif de rester succinct) des développements à venir sur ces questions.

L'édition des textes de Rousseau ici utilisée est celle de la collection de La Pléiade chez Gallimard; il en existe quatre volumes à ce jour, signalés ici par un chiffre romain; les éditions des autres textes seront à chaque fois explicitement indiquées.

2. E. Cassirer, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Archiv für Geschichte der Philosophie, Vol. XLI, 1932. Trad. fr. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Hachette, 1987.

- R. Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1954; rééd. 1979.

- V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.
- M. Launay, *Jean-Jacques Rousseau écrivain politique*, CEL-ACER, Cannes -Grenoble, 1971.
- A. Philonenko, *J.-J. Rousseau et la pensée du malheur*, Paris, Vrin, 1984.
- J. Starobinski, *La Transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.
- 3. L. Althusser, «Sur le Contrat social», *Cahiers pour l'analyse*, No 8, 1969.
- 4. Sur la physique de Leibniz on peut se reporter à:
 - M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.
 - Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, Paris, 1960.
 - M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968.
- 5. On sait que la lecture de Leibniz fut une des plus marquantes et une des plus constantes parmi les lectures philosophiques de Rousseau. C'est ce qui ressort assez bien de l'exposé de physique fait au livre quatre de l'Émile (IV, 574 sv).
- 6. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p.95-102.
- 7. M. Serres, *Hermès IV, La Distribution*, p. 43-62; Paris, Minuit, 1977.
- 8. *Lettre à D'Alembert*, Ed. Garnier-Flammarion, 1967, p. 234.
- 9. «Le langage le plus énergique est celui où le signe a tout dit avant qu'on parle» (*Essai sur l'origine des langues*, chap 1) /.../ «Il n' y a que les Européens qui gesticulent en parlant: on dirait que toute la force de leur langue est dans leur bras /.../ Quand un Franc s'est bien démené, s'est bien tourmenté le corps à dire beaucoup de paroles, un Turc ôte un moment la pipe de sa bouche, dit deux mots à demi-voix et l'écrase d'une sentence» (*ibid.*).
- Francine Markovits discute de manière très éclairante ces figures de l'énergie dans les pages consacrées à Rousseau (chap. II) de son livre *L'Ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986.
- 10. C'est le point sur lequel insiste très justement Pierre Saint-Amand dans le chapitre sur Rousseau de son ouvrage *Les Lois de l'hostilité*, Paris, Seuil, 1992.
- 11. Je me permets de renvoyer sur ce point à une étude antérieure: «Rousseau et l'Economie politique», *Études françaises*, vol. 25, 2/3 oct. 1989, P.U.M. Montréal.

Transformations de la recherche scientifique au 18^e siècle

La question : comment la recherche scientifique s'est-elle développée au 18^e siècle? est une question riche de promesses. L'histoire des sciences peut prendre pour objet des périodes plus anciennes : ainsi l'avènement des sciences modernes est-il en général daté de la Renaissance avec Copernic, Léonard de Vinci, Vésale, Tycho Brahe, Fabrizio d'Acquapendente, et/ou du 17^e siècle avec Kepler, Harvey, Descartes, Pascal, Boyle et quelques autres savants de la même trempe, mais le 18^e siècle nous introduit plus directement à des formes de connaissance et à des structures institutionnelles caractéristiques de la science telle que nous la concevons aujourd'hui. C'est aussi à cette époque que l'œuvre de science commence à se doubler d'une œuvre de critique de la science. On peut rappeler à cet égard deux faits significatifs. La première œuvre de la philosophie des Lumières est sans doute l'*Essay concerning Human Understanding* de Locke, paru en 1690 : dans l'épître au lecteur¹, Locke nous informe que l'entreprise de construction de la science possède ses propres maîtres d'œuvre, ses «master-builders», et il donne l'exemple de Boyle, Huygens, Sydenham et Newton; le philosophe conserve pour sa part un rôle de subalterne, «underlabourer» : son rôle consiste à débarrasser le terrain sur lequel l'édifice se construit de tout ce qui peut entraver la bonne marche des travaux; son objet plus positif est de formuler une théorie de la connaissance qui établisse la légitimité du savoir scientifique en développement, la limitation de ses objectifs –car nous ne voulons pas d'une nouvelle Tour de Babel métaphysique– et la validité des méthodes mises en œuvre. Le philosophe ne décrète plus ce que doit être la science; il dresse l'inventaire factuel et critique des profits et pertes d'une entreprise dont il vérifie les comptes. L'autre fait auquel je ferai référence, tient à la formule célèbre que Newton insère dans le scholie général figurant à la 2^e édition des *Philosophiæ naturalis principia mathematica* (1713) : «Hypotheses non fingo»². La littérature visant à interpréter cette formule est innombrable. Il s'agissait pour Newton d'éviter la critique lancinante des disciples de Descartes, critique qui hante la conscience même de Newton en tant qu'héritier de la physique cartésienne : l'explication du théorème de la gravitation est incomplète si l'on ne fournit une explication de la force gravitationnelle suivant les concepts d'une mécanique de l'impulsion par contact. Il faut tuer le père ou du moins faire comme si on l'avait tué. Newton accomplit ce geste en acceptant de suspendre la justification ontologique des concepts les plus fondamentaux de la théorie. La science sera justifiée par sa progression méthodique, par la rigueur et l'ampleur de sa mainmise sur l'expérience³. L'édifice n'a pas besoin d'être rationnellement fondé en ses postulats ultimes. Le palais du savoir scientifique peut être construit sur le sable, contrairement à ce que pensait Descartes, car les matériaux utilisés et

les recettes d'utilisation permettent de prendre appui très légèrement sur la surface du sol; qui plus est, l'édifice a une propension à s'étirer suivant l'horizontale en épousant les sinuosités du terrain plutôt que de s'ériger à la verticale d'un seul tenant en forme définitive. Newton, le savant par excellence, a refusé de se soumettre aux normes de la rationalité métaphysique. Et, ce faisant, il a proposé au professionnel de la philosophie l'œuvre de science comme un paradoxe épistémologique à analyser et à dénouer. Les rapports nouveaux qui se sont établis entre Locke et ses successeurs d'une part, Newton et ses émules d'autre part, sont ceux-là mêmes que nous connaissons aujourd'hui dans les communications qui s'établissent entre philosophes et savants.

Cette autonomie nouvellement proclamée de la science par rapport à la philosophie constitue le fait primordial pour ce qui est des formes de la connaissance scientifique au 18^e siècle. Cette prémisse de l'analyse nous oriente vers un développement en deux points : il s'agit de définir d'abord les structures institutionnelles spécifiques qui conditionnent le travail scientifique; il s'agit de saisir ensuite les modes de transformation qui caractérisent le développement conceptuel des connaissances.

- I -

En ce qui concerne les structures institutionnelles de la science, je me contenterai d'établir quelques jalons pour les fins de l'analyse. Les premières académies des sciences datent du 17^e siècle; leurs programmes d'activités et les normes que la plupart d'entre elles mettent de l'avant pour l'inventaire empirique de la nature, dérivent en ligne directe des projets de Francis Bacon⁴. Mais c'est seulement au 18^e siècle que les académies existantes régissent l'expansion des connaissances, qu'elles prolifèrent à travers l'Europe savante, qu'en plus de l'inventaire empirique, elles s'assignent la fonction de mettre les faits en forme théorique. Les actes des académies constituent les premiers périodiques scientifiques. Et c'est dans les mémoires adressés aux académies que l'on trouve la plupart des textes initiateurs d'innovations théoriques. Dans de nombreux cas, le livre reprend ces articles pour diffuser les connaissances nouvelles à un public plus large ou pour assurer l'implantation des découvertes dans l'enseignement. À titre d'exemple, c'est dans les *Mémoires de l'Académie des sciences* de Paris et dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres* de Berlin que Maupertuis publiera ses travaux sur la figure des planètes, sur la mesure des dimensions de la terre, sur le principe de moindre action en optique et en mécanique, sur les anomalies transmises génétiquement; la *Vénus physique* (1745), l'*Essai de cosmologie* (1750), le *Système de la nature* (1756), doublent cette production

savante spécialisée par une présentation synthétique, assortie de considérations épistémologiques et visant à définir une sorte de programme de recherche plutôt que des découvertes nettement circonscrites⁵. Un autre exemple significatif est celui d'Albrecht von Haller (1708-1777), dont les textes séminaux de recherche sont du type des deux mémoires sur l'irritabilité et la sensibilité des parties des animaux parus en 1751 dans les Actes de l'Académie de Göttingen. Prenant appui sur de tels travaux analytiques, il orchestre par ailleurs la réforme de toute la physiologie : il procède à un inventaire systématique des faits et des doctrines, à une grandiose analyse critique des hypothèses en présence et à une détermination systématique des problèmes à explorer. C'est là l'essentiel du projet des *Elementa physiologiae corporis humani* (1757-1766)⁶.

Enfin, on assiste à des entreprises de mise en forme collective du savoir dans des publications plus vastes encore, destinées à permettre le rejointoiement des divers savoirs empiriques : l'exemple le plus fameux étant l'*Encyclopédie*, dirigée par d'Alembert et Diderot, ou «Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers», dont la publication couvre plus de deux décennies (1751-1772). Autre exemple : les travaux de l'équipe du Jardin du Roi permettent à Buffon d'orchestrer la mise en forme de l'*Histoire naturelle* sur une période de quarante années (1749-1789)⁷.

L'expression du savoir scientifique se greffe par ailleurs sur des structures de formation qui exercent des modelages méthodologiques par strates successives. Et peut-être y aurait-il lieu à ce propos d'examiner la pertinence d'utiliser une variante de la notion kuhnnienne de paradigme ou de matrice disciplinaire ? Une séquence significative de stratification méthodologique peut être ainsi établie à partir du système d'Hermann Bœrhaave (1668-1738), professeur à l'Université de Leyde au début du siècle⁸. Ce système regroupe des connaissances physiologiques et pathologiques et une pratique d'observation clinique. Le système est exploité et exporté par les disciples de Bœrhaave à travers l'Europe, en particulier à Édimbourg, à Vienne et à Göttingen. Les *Institutiones medicae* (1708) de Bœrhaave se trouvent reprises, commentées, révisées par les écossais Muirœ père et fils, puis par William et John Hunter; par Van Swieten, de Hæn, Prochaska à Vienne; mais surtout par Haller à Göttingen, qui engendre lui-même la stratification méthodologique suivante la plus originale. Une troisième stratification en ligne directe se produit à Göttingen avec Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), qui publie en 1786 ses *Institutiones physiologiae*. Et même une quatrième stratification issue de la postérité de Blumenbach dominera la physiologie en Allemagne au début du 19^e siècle avec comme point d'achèvement le *Handbuch der Physiologie des Menschen* de Johannes Müller qui commence à paraître en 1833.

Mais le prototype bërhaavien à travers ses métamorphoses successives et la révision majeure que Haller lui fera subir, suscitera d'autres variantes latérales où les éléments typiques de cette heuristique connaîtront des distorsions majeures dues au mélange d'éléments en provenance d'autres ensembles de théories et d'inférences empiriques. Et l'on obtient alors par exemple la stratification qui permet à l'organicisme de se développer en France de Théophile de Bordeu (1722-1776) à Xavier Bichat (1771-1802). Certes, l'heuristique bërhaavienne repose sur des éléments de doctrine : interprétation mécaniste de la structure et des fonctions de l'être vivant; méthodologie d'utilisation des ressources analytiques de la physique et de la chimie; préformationnisme structural dans la reproduction et la génération; empirisme newtonien quant à la conception et à la justification des entités théoriques. Mais il est évident que tous ces éléments sont susceptibles d'interprétations diverses; et il est difficile de repérer leur maintien intégral dans les phases ultérieures. Une heuristique bërhaavienne ou hallérienne ou blumenbachienne est une constellation de principes théoriques, de modèles pour l'interprétation des phénomènes, de problèmes caractéristiques, et de méthodologies privilégiées, qui déterminent un style typique de structuration des connaissances : d'où l'affinité des constellations successives suivant la descendance phylogénétique. Le problème de l'historien des sciences consiste à tenter de caractériser les formes d'expression les plus prégnantes du style typique et à saisir les déplacements et glissements syntaxiques ou sémantiques qui caractérisent l'évolution du phylum conceptuel dans le temps. Un exercice utile et nécessaire, mais non suffisant à révéler l'ampleur des transformations de la physiologie, consisterait par exemple à analyser les rédactions successives des traités de physiologie : ceux-ci visent à produire pour fins pédagogiques et critiques des variantes de plus en plus raffinées du prototype de base. On pourrait ainsi avoir une expression partiellement valide des strates principales du phylum : on passerait des *Institutiones medicae* de Bërhaave aux trois révisions hallériennes⁹, puis à celles de Blumenbach, puis à celles de ses disciples. Les décalques superposés montreraient en transparence la mutation différentielle des concepts représentant la constellation des éléments du corpus.

Il appartient également aux institutions de la science de faire cohabiter des constellations disparates d'éléments conceptuels et méthodologiques, constellations qui peuvent même se trouver en opposition très prononcée. Jamais l'antithèse n'est alors intégrale, à moins qu'on ne prenne le caractère contradictoire de certains pré-supposés de part et d'autre pour une condition d'incompatibilité radicale. Certes, le philosophe, réfléchissant sur les structures formelles du discours scientifique, a tendance à traduire les constellations dont nous venons de parler en strictes constructions hypothético-déductives, et alors les conditions logiques de l'incompatibilité se dévoilent au

regard. Mais si l'on a une conception moins rigide ou moins unilatérale de la rationalité à l'œuvre en contexte de découverte, il devient apparent que la science se développe en s'accommodant d'incohérences relatives ou plus exactement en tentant de les surmonter à la longue : dans de nombreux cas, la coexistence de programmes de recherche à certains égards logiquement incompatibles entre eux se prolonge et engendre divers modes d'intersection des constellations qui évoluent en se faisant face. Par exemple, se développe au 18^e siècle l'opposition des options mécanistes et vitalistes dans les théories physiologiques et les méthodologies d'étude de l'être vivant. Une hypothèse que je ne développerai pas, mais qu'on pourrait étayer d'arguments, est que cette vaste antinomie à l'œuvre dans la théorisation biologique depuis le 18^e siècle, et encore au cœur de la biologie et de la biophilosophie aujourd'hui, surgit à l'époque qui nous intéresse et n'existait pas auparavant. L'historiographie nous apprend en effet que Georg Ernst Stahl (1660-1734), professeur à l'Université de Halle, inaugure la tradition conceptuelle et méthodologique du vitalisme par la publication de la *Theoria medica vera* en 1708. Stahl fait face dans sa propre université au système iatomécaniste de Friedrich Hoffmann (1660-1742), lequel publie son maître ouvrage, *Medicina rationalis systematica*, de 1718 à 1741. Par ailleurs, tandis que Stahl publiait sa *Theoria medica vera*, exposé d'une forme spécifique d'antimécanisme, l'animisme, Bœrhaave révisait l'iatomécanisme de son maître Archibald Pitcairn pour le mettre en harmonie avec la nouvelle méthodologie empiriste d'inspiration newtonienne. Le vitalisme stahléen va connaître des stratifications successives d'une certaine manière parallèles aux stratifications de la constellation de type bœrhaavien. Ainsi aura-t-on au milieu du siècle l'alternative si fondamentale des théories de Haller et de Robert Whytt (1714-1766) sur les lois et causes de la sensibilité organique, des théories de Haller et de Bordeu sur les bases organiques des fonctions glandulaires. Plus tard, la théorie du principe vital chez Paul-Joseph Barthez (1734-1806) fera face à l'organicisme subtil de Blumenbach. Mais la «contamination» réciproque des traditions et programmes de recherche est de mise. Le dialogue est incessant et les problèmes issus de l'antinomie déterminent des innovations théoriques successives. C'est ainsi que surgit au milieu du siècle l'antithèse du formationnisme et de l'épigénétisme : le problème de la génération se pose alors en des termes nouveaux qui permettront le développement de la recherche embryologique. La nécessaire mais problématique combinaison des principes antagonistes dérivés des heuristiques mécaniste et vitaliste apparaît alors comme une exigence des théories physiologiques les plus fécondes de la fin du siècle¹⁰. À ce propos, sans doute peut-on se souvenir des propos astucieux que la convergence du mécanisme et de la téléologie suggère à Kaut, témoin éclairé de cette remarquable histoire, lorsqu'il réfléchit dans la *Critique du jugement* (1790) sur la théorie du *Bildungstrieb* exposée par Blumenbach¹¹.

Sans doute pourrait-on à ce stade me reprocher l'unilatéralité des exemples, tous choisis dans le domaine que je connais le mieux, celui de la physiologie. Or l'importance des disciplines d'école et des traditions de recherche s'impose tout aussi bien à l'attention d'un historien de la physique ou des mathématiques au siècle des Lumières. Les constellations d'éléments conceptuels et méthodologiques, les strates évolutives des phyla théoriques, l'antinomie d'heuristiques qui par ailleurs tendent à se recouper partiellement et à orienter conjointement les problématiques de recherche : ces schèmes d'interprétation peuvent être illustrés par des cas comme ceux que voici. En physique de la force, il existe à coup sûr une constellation newtonienne, mais celle-ci n'a pas la rigidité d'un paradigme kuhnien, parce qu'on peut en déceler plusieurs stratifications évolutives : à commencer par celle des premiers disciples anglais ou hollandais de Newton qui nominalisent la signification des entités théoriques, telle la force gravitationnelle, puis celle des newtoniens de la génération suivante qui tentent d'étendre les catégories conceptuelles de cette physique en vue de fournir des théories causales des fluides impondérables, tels l'électricité et le calorique, puis celle des newtoniens de la génération de Hamilton et de Lagrange qui tentent de fournir à la physique newtonienne un fondement de type rationnel-algébrique, sous la forme d'une mécanique analytique. Mais la stratification phylogénétique directe me semble aller de pair avec des stratifications collatérales, par exemple celle qui détermine le programme de recherche de Lavoisier et de ses disciples en ce qui concerne les affinités chimiques et les combinaisons analytiques d'éléments. Enfin, les historiens de la physique devront sans doute attacher une importance croissante à la coexistence d'une tradition leibnizienne sous-tendant des stratifications successives en marge du phylum newtonien. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une antinomie d'égale ampleur par rapport à celle qui domine biologie et biophilosophie, mais elle se traduit dans les débats portant sur les catégories cosmologiques : espace, temps, matière, sur les rapports à établir entre masse et force, sur l'interprétation du statut épistémologique des lois. Et certes, il s'agit là de questions ayant des incidences méthodologiques. Il n'est pas peu significatif que les physiciens Maupertuis, Boscovich, Lambert se situent à l'intersection des traditions newtonienne et leibnizienne de recherche, que les mécaniciens d'Alembert et Lagrange déploient des méthodes de formalisation et de développement de type leibnizien (par la médiation du marquis de l'Hôpital, de Varignon et des Bernoulli) et qu'ils empruntent de Leibniz la forme de langage analytique qui leur permet de réviser la mécanique newtonienne¹². La méthodologie et l'ontologie leibniziennes engendrent un contrepoint aux principes de l'heuristique newtonienne.

Il serait certes intéressant de vérifier dans quelle mesure une telle dialectique des traditions de recherche permettrait de rendre compte, au-delà du 18^e

siècle, de l'évolution méthodologique et disciplinaire des sciences physiques au même titre qu'elle le permet, semble-t-il, dans le cas des sciences biologiques. Mais notre objet étant la recherche scientifique au 18^e siècle, l'analyse doit se poursuivre sur les modes d'évolution conceptuelle de la science à cette époque.

- I I -

Décrire dans le détail cette évolution même serait une tâche immense, car il s'agirait pour l'historien d'étudier le contenu des systèmes de connaissance et de suivre à la trace tant l'accroissement de ce contenu que les modifications significatives survenues dans sa mise en forme. Il faudrait somme toute procéder à un inventaire des découvertes empiriques et des élaborations théoriques. Et les épistémologues de l'école bachelardienne nous ont bien avertis qu'inéluctablement l'état des connaissances actuelles nous inciterait à départager suivant nos catégories conceptuelles contemporaines les contenus sanctionnés et périmés du discours de la science. Mais nous ne nous laisserons piéger ni par une fausse ambition de description diachronique exhaustive, ni par tel présupposé des héritiers de Bachelard : la croyance mythique de ceux-ci à l'égard du principe de récurrence leur permet de faire l'économie de toute progressivité réelle dans le développement de la science : d'où une idéologie méthodologique articulée autour des concepts de coupure, de rupture, de révolution.

La question est donc : en quoi le savoir scientifique a-t-il progressé conceptuellement au 18^e siècle ? Ma réponse sera en partie déterminée par les résultats de l'analyse que j'ai proposée au sujet des conditions institutionnelles du développement scientifique; elle sera aussi en partie déterminée par induction à partir de l'inventaire nécessairement partiel que j'ai pu faire des textes scientifiques du 18^e siècle. S'il y a progrès scientifique au siècle des Lumières, ce progrès tient à certaines conditions de possibilité : délimitation de la recherche scientifique par rapport à la métaphysique ou même par rapport aux interrogations épistémologiques sur la science; accumulation et codification des découvertes empiriques dans des publications spécialisées; mise en forme théorique au sein de groupes organisés de façon à assurer la communication, la critique et la révision progressive des éléments du savoir spécialisé; mais surtout, mise en place de traditions de recherche susceptibles de développement rationnel parce qu'elles possèdent la capacité interne de remodelage syntaxique et sémantique de leurs éléments discursifs suivant l'état de l'investigation empirique et suivant la confrontation avec d'autres traditions de recherche parallèles. J'ajouterai que si ces traditions de recherche peuvent s'établir, c'est sans doute en raison de l'épistémologie régnante, héritée de

Locke, et qui professe la dérivation empirique des contenus de connaissance, voire la dérivation empirique des capacités analytiques de l'entendement humain¹³. Recueillir la leçon de l'expérience et la mettre en forme rationnelle : telle est sans doute la directive philosophique principale des Lumières. Et c'est pourquoi, partant d'un idéal baconien de méthodologie descriptive, on passera successivement à des formes de plus en plus raffinées de mise en forme rationnelle des données d'expérience, les positions significatives de cet empirisme rationnel s'exprimant par exemple chez Condillac (*Traité des systèmes* 1749; *Art de raisonner* et *Art de penser du Cours d'études pour le Prince de Parme*, 1775; *Logique* 1780; *Langue des calculs*, édition posthume 1798), chez Diderot (*Pensées sur l'interprétation de la nature*, 1753), chez J.G. Zimmermann (*Von der Erfahrung in der Arzneykunst*, 1763-1764), chez Jean Senebier (*Essai sur l'art d'observer et de faire des expériences*, première édition 1775)¹⁴.

À supposer toutefois que les institutions, en particulier les traditions scientifiques de recherche et leur concomitant : la tradition épistémologique d'empirisme rationnel, aient fourni un support structural à l'expansion du savoir scientifique, ces conditions ne permettent pas à elles seules de définir les éléments concrets qui s'accrètent et se transforment pour donner des corpus de connaissances scientifiques. Il faut procéder tôt ou tard à une induction réfléchie sur les textes qui expriment les divers stades d'évolution de ces corpus. Pour prendre un exemple dans la littérature épistémologique, *Les mots et les choses* précède et sert à garantir la pertinence des catégories de *L'archéologie du savoir*; et sans *Les mots et Les choses*, *L'archéologie du savoir* ne serait qu'un squelette épistémologique sans signification. Quelle que soit la valeur des analyses historiques et épistémologiques de Foucault, question sur laquelle je ne m'attarderai pas, cette allusion peut permettre de comprendre que l'induction réfléchie opérée par l'historien à partir de ses matériaux est sans doute la base de tout jugement sur une question comme la nôtre : l'épistémologue ne peut et ne doit avancer que des interprétations corroborables par les faits. À grands traits, j'esquissai donc quelques inférences susceptibles d'éclairer de façon sommaire l'évolution conceptuelle dans les sciences de la nature au 18^e siècle.

N'ayant pas approfondi le domaine des théories physiques pour cette période, sauf en ce qui concerne certains éléments de doctrine épars, mon analyse sur ce point se limitera à suggérer quelques schèmes d'interprétation. Il est notable que la mécanique céleste est la grande réussite théorique de Newton et de sa postérité. C'est sans doute à ce propos qu'il conviendrait le mieux de parler d'un paradigme. Il serait aisé de repérer une constellation d'éléments théoriques et méthodologiques guidant un travail de raffinement

et de systématisation progressive de théorèmes newtoniens : ce travail trouverait une articulation logique quasi parfaite dans l'œuvre de Laplace au tournant des 18^e et 19^e siècles. En réalité, pour qui suit à la trace l'évolution des problématiques par delà les formules newtoniennes qui traduisent la solution des « puzzles », l'histoire conceptuelle est infiniment plus complexe et plus riche en efforts pour reconstruire les articulations maîtresses du système. Je serais prêt à soutenir que l'interprétation des catégories cosmologiques et épistémologiques à l'arrière-plan de la théorie a connu des mutations significatives, et que ces révisions ont abouti à l'ensemble de concepts qui exprime l'autonomie et l'autosuffisance des lois mécaniques déterminant une séquence homogène d'états physiques : ce que l'on a pris l'habitude d'appeler « déterminisme laplacien »¹⁵. Et l'on ne peut ignorer que le déterminisme laplacien a servi à façonner par analogie des théories et des méthodes pour d'autres domaines des sciences de la nature. La mécanique céleste de Laplace n'est logiquement superposable à la mécanique céleste de Newton et elle ne l'englobe et précise sans ambiguïté que si l'on fait abstraction de l'enchaînement des problèmes qui les relient l'une à l'autre. Je suis d'accord avec Thomas Nickles lorsque dans son introduction au collectif *Scientific Discovery, Logic and Rationality*¹⁶, il signale que cet enchaînement, non réductible à des séquences strictes d'inférences logiques, répond néanmoins à des motivations rationnelles que l'on peut et doit reconstituer, car elles expriment la raison d'être de la découverte. Or la phase conceptuelle la plus importante dans les changements de problématique au sein de la mécanique a trait à une conjonction : conjonction entre la critique philosophique de la physico-théologie, l'interprétation empiriste de la causalité, et le développement d'intérêts pour un thème nouveau, anticréationniste : la cosmogénèse sans démiurge. Il est évident que surgissent à l'esprit dans ce contexte entre autres les noms de Maupertuis, de Hume, de Diderot, de d'Holbach¹⁷; mais on oublie trop facilement l'œuvre scientifique du premier Kant, auteur de la *Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), et celle du Buffon de l'*Histoire et théorie de la Terre* (1749) et des *Époques de la Nature* (1778). Cet ensemble de thèses et de problèmes produit un effet incident sur les spéculations plus techniques de la science physique et provoque sans doute une évolution significative de la mécanique céleste, dont les conséquences se repercuteront sur d'autres secteurs des sciences physiques.

Un autre schème intéressant tient à la teneur des « queries » de l'*Opticks* (1704) de Newton, en particulier le query 31¹⁸. Comme on le sait, les queries servent à une triple fin : 1) d'une part, Newton y relègue les problèmes-clés engendrés par ses théories physiques, problèmes constituant la pierre de touche du caractère généralisable des lois newtoniennes, et problèmes hélas non résolus; 2) il y exprime les préoccupations épistémologiques et métaphy-

siques qui le hantent depuis qu'il a rompu les amarres qui maintenaient le vaisseau de la science attaché au quai d'une ontologie de type cartésien; enfin 3) il y programme une prolifération du principe de la force d'attraction sous forme de principes de forces spécifiques d'attraction pour des phénomènes magnétiques, électriques, chimiques et même physiologiques. Cette triple finalité orchestre un programme d'exploitation systématique du modèle de recherche newtonien. On va assister dans la phase subséquente à une segmentation du champ indifférencié des problèmes newtoniens en domaines disciplinaires où s'affrontent chaque fois une pluralité de théories, chacune se couvrant de la légitimité newtonienne. La tradition de recherche héritée de Newton se trouvera d'ailleurs constamment confrontée, dans l'établissement de ces théories, à des traditions hétérogènes, parmi lesquelles les idées directrices du leibnizianisme viennent progressivement dominer. Cette histoire des analogues théoriques de la force d'attraction gravitationnelle reste en grande partie à écrire, car les transferts analogiques dans la construction des théories du magnétisme, de l'électrostatique, ou de la chimie des affinités n'ont pas été assez perçus comme des opérations dialectiques sous l'hégémonie apparente d'un modèle méthodologique unique. C'est par une sorte d'illusion rétrospective que l'on voit surgir des corps de doctrine révolutionnaires, qu'il s'agisse par exemple de la théorie de Franklin¹⁹ ou de celle de Lavoisier²⁰. Dans leur surgissement effectif, elles n'ont sans doute pas ce caractère révolutionnaire parce qu'elles ont leur raison d'être, qu'exprime l'état des problématiques héritées de Newton : celles-ci couvraient des possibilités diverses et multiples de mutation. L'intéressant de l'affaire est que le modèle méthodologique autorise des recherches poursuivies en plusieurs directions à la fois, tout en spécifiant une norme assez précise pour le type de construction rationnelle explicative que de telles recherches doivent produire. Les phases ultimes d'élaboration de la chimie stahlienne du phlogistique ont une relation méthodologique assignable avec la théorie de l'oxydation que propose Lavoisier. C'est court-circuiter l'évolution conceptuelle de la recherche que d'imaginer Stahl et Lavoisier face à face. Les structures qui se mettent en place au 18^e siècle, permettent précisément une progression à la fois contingente et raisonnée de la recherche : c'est en fonction d'un tel contexte que certaines mutations peuvent d'emblée apparaître plus significatives et fécondes que d'autres.

Dans le domaine du savoir biologique, mon analyse des schèmes d'évolution conceptuelle pourrait se faire plus précise et plus englobante, car j'y ai consacré plus d'attention. Pour les fins de mon sujet, je me contenterai d'un aperçu général. La partie du savoir biologique qui se structure et se développe au 18^e siècle comme discipline scientifique est la physiologie. La trame de fond de la théorie de l'être vivant pour la même période est fournie par l'his-

toire naturelle; comme on le sait, la biologie proprement dite verra son statut comme science fixé au début du 19^e siècle, le terme de «biologie» lui-même surgissant à cette époque dans les écrits de Lamarck et de Treviranus. Je m'abstiendrai de parler de l'histoire naturelle. Pour ce qui est de la physiologie, comme je l'ai déjà signalé, deux options théoriques antagonistes se font face : le mécanisme et le vitalisme. Cette dualité sous-tend l'analyse des phénomènes, la construction de conjectures explicatives et les méthodologies de recherche qui relient de telles analyses et de telles constructions.

Le 17^e siècle finissant lègue aux physiologies mécanistes de Boerhaave et de Hoffmann des processus d'analyse qui visent à repérer les microstructures emboîtées ou connexes en lesquelles peut se détailler la structure des organes : il s'agit d'inférer de cette anatomie subtile ou «micrologique», dont Malpighi avait fourni le modèle, une conception exacte des opérations de ces microstructures et des fonctions spécifiques résultantes au niveau des organes²¹. L'effort pour rendre compte des opérations de ces microstructures repose sur le recours à des analogies tirées ou d'actes fonctionnels conscients ou d'effets purement physiques explicables par masse, figure, mouvement. Il est évident que c'est une combinaison des deux ordres d'analogies qui semble rendre compte des caractéristiques d'autorégulation, d'intégration et d'adaptabilité des processus vitaux. Le programme de type mécaniste cesse d'être essentiellement spéculatif lorsque Haller conjugue 1) une théorie unifiée des éléments de structure organique : les fibres de diverses sortes; 2) le repérage des phénomènes spécifiques à ces divers ordres de fibres; 3) l'identification de propriétés fonctionnelles élémentaires : l'irritabilité et la sensibilité; et 4) l'hypothèse d'une intégration par paliers des structures organiques sous un plan architectonique incarné dans les dispositifs préformés de l'embryon; ceux-ci gouvernent les mutations organiques et fonctionnelles subséquentes. Bien entendu, Haller attribue aux propriétés fonctionnelles des fibres élémentaires un statut analogue à celui des forces d'attraction s'exerçant entre les parties de la matière non vivante. À travers de multiples transformations, la structure théorique fixée par Haller et son modèle méthodologique domineront l'activité de recherche jusqu'à ce qu'on en vienne à se servir d'une transcription des opérations vitales en processus physico-chimiques liés à des structures complexes au début du 19^e siècle. Parmi les mutations les plus significatives du programme de type hallérien, il faut signaler l'abandon du préformationnisme structural au profit de conceptions épigénétiques sur la formation des organismes même hypercomplexes, par exemple celle de Caspar Friedrich Wolff (1733-1794), le premier théoricien de l'embryologie²². Une force spécifique conçue suivant l'analogie d'un principe newtonien va même incarner sous forme dynamique le projet architectonique, et l'on aura le *Bildungstrieb* de Blumenbach. À ce moment précis, la physiologie mécaniste a intégré une forme parti-

culière de la tradition vitaliste : l'organicisme résultant consiste à concevoir un projet de structuration initiale de l'organisme comme incarné dans une force; celle-ci s'exercerait lorsque les conditions matérielles appropriées d'organisation se trouvent réunies. On conçoit qu'un tel programme puisse permettre –ce qu'il a fait– d'opérer l'analyse des conditions organiques des fonctions vitales, tout en ayant recours à des concepts théoriques de type téléologique qui ont pour objet de préciser la spécificité de l'organisme comme système de déterminations matérielles *sui generis*²³.

Pour rendre justice à l'antinomie du mécanisme et du vitalisme qui s'exprime dans la polarisation des théories suivant l'une ou l'autre perspective, il conviendrait de partir de Stahl au début du siècle. Le trait majeur de la tradition stahlienne tient au fait que l'on doit conjuguer une méthodologie de description empirique des fonctions, considérées comme des systèmes de processus intégrés et une théorisation qui écarte les schèmes réductionnistes du mécanisme : au profit de quoi ? au profit de concepts qui permettent de formuler des sortes de lois fonctionnelles d'équilibre, d'adaptation, d'autorégulation. C'est en vertu de ces lois fonctionnelles que Stahl opposait l'organisme à toute forme de mécanique, et qu'il tentait de déterminer les mouvements de tonicité expressifs du *logos* recteur et conservateur des structures et opérations organiques. La postérité de Stahl est plus diffuse que celle de Boerhaave, mais elle semble s'exprimer excellemment dans une activité de recherche particulièrement féconde sur la sensibilité organique, sur ses rapports aux réseaux nerveux et sur ses modalités de stimulation. Les recherches remarquables de Whytt et de Johann August Unzer (1727-1799) sur l'activité réflexe n'auraient sans doute pas été possibles sans leur allégeance aux conceptions théoriques et méthodologiques du néo-stahlianisme²⁴. La résurgence de l'épigénèse à l'encontre du préformationnisme est aussi à porter au crédit d'une certaine forme de vitalisme s'exprimant dans des concepts de molécules organiques et de monades physiologiques, chez Buffon, Maupertuis ou John Turberville Needham (1713-1781). Une extension du modèle newtonien des forces spécifiques sert également à couvrir des forces architectoniques et/ou régulatrices : *vis essentialis* (C.F. Wolff), sensibilité organique (Bordeu), principe vital (Barthez), *Bildungstrieb* (Blumenbach). Ces concepts théoriques promeuvent l'analyse, la classification et l'interprétation des phénomènes fonctionnels par delà le strict point de vue de la micro-anatomie.

Certes, j'ai insisté sur l'antinomie vitalisme/mécanisme, mais je ne voudrais pas que l'on y voie le principe d'une dichotomie radicale des théories de l'être vivant. La stricte opposition du mécanisme et du vitalisme est une invention de philosophes, que l'on peut dater du début du 19^e siècle. L'induction fondée sur l'étude des textes nous suggère plutôt qu'il existe une tension

interne dominant l'heuristique des diverses théories concernées : cette tension est liée à l'hétérogénéité entre l'analyse descriptive et explicative des fonctions globales représentant l'intégration des processus vitaux d'une part, et l'analyse des microstructures et de leurs phénomènes spécifiques de l'autre. Le propre de la recherche dans le domaine biologique au 18^e siècle est d'abord d'avoir tenté de surmonter par des constructions de plus en plus habiles cet hiatus théorique : le problème spéculatif a stimulé ainsi l'invention de concepts programmatiques de la biologie à venir. D'autre part, ces constructions ont servi à encadrer l'utilisation de moyens divers pour une analyse structuro-fonctionnelle de plus en plus poussée. Ces moyens sont anatomiques ou physico-chimiques, ou ils ressortissent à une histoire comparative ou systématique des formes vivantes. C'est par recours à des moyens de ce deuxième ordre que le 18^e siècle finissant inventera le transformisme, en particulier avec Lamarck. C'est par recours à des moyens du premier ordre que des jalons importants seront établis pour le développement de l'histologie, de l'embryologie, de la cytologie et de la physiologie générale.

*
* *

À partir de ces inférences sommaires sur l'évolution conceptuelle du savoir scientifique dans les domaines biologique et physique, à partir des éléments d'analyse proposés sur l'évolution institutionnelle de ce savoir, que conclure ? D'abord, que le 18^e siècle nous révèle une mise en forme spécifique des connaissances : cette mise en forme permet d'accumuler et de réviser progressivement les éléments du savoir scientifique, de les articuler synthétiquement en théories ou systèmes d'hypothèses empiriquement vérifiables et de les articuler diachroniquement en inventaires raisonnés de problèmes et en programmes de recherche. Le philosophe des Lumières a conscience que la pratique raisonnée de la recherche scientifique dans le temps est un fait nouveau et révolutionnaire par rapport aux formes antérieures de quête du savoir rationnel. Mais il n'envisage pas que des crises majeures puissent ultérieurement assaillir la texture de plus en plus dense et cohérente du projet d'investigation scientifique de la nature en cours de réalisation. Une telle figure du progrès de la raison par l'œuvre de science fait encore partie de notre horizon intellectuel, mais nous avons l'expérience de quelques crises et nous entretenons, dans nos phases de scepticisme, quelque doute sur le caractère normatif du projet scientifique. C'est ce doute qui motive notre réflexion historique ou philosophique sur la science. Raisonner nos doutes, les formuler en problèmes pour l'investigation rationnelle, c'est toutefois une autre façon de nous révéler les héritiers de ces penseurs des Lumières pour qui la science elle-même devait être un vaste outil de recher-

che au service de l'homme. À cet égard, la position tenue par d'Holbach, lorsqu'il produit le *Système de la nature* (1770) peut sans doute être considérée comme paradigmatique.

FRANÇOIS DUCHESNEAU
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

NOTES

1. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, éd. P.H. Nidditch, Oxford : Clarendon Press, 1975, pp. 9-11.
2. I. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, éd. F. Cajori, Berkeley : University of California Press, 1934, II, p. 547.
3. Une confirmation de ce point de vue se tire de la lettre à R. Cotes du 31 mars 1713, citée par I.B. Cohen, *Introduction to Newton's Principia*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1978, p. 245 : «Experimental Philosophy proceeds upon Phenomena and deduces general Propositions from them only by Induction. And such is the proof of mutual attraction. And the arguments for the impenetrability, mobility and force of all bodies and for the laws of motion are no better. And he that in experimental Philosophy would except against any of these must draw his objection from some experiment or phenomena and not from a mere Hypothesis, if the Induction be of any force.»
4. Sur la méthodologie de la Royal Society, cf. par exemple, J.W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*, Cambridge : C.U.P., 1970; sur celle de l'Académie des sciences, cf. R. Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution. The Paris Academy of Science, 1666-1803*, Berkeley : University of California Press, 1971; C. Salomon-Bayet, *L'institution de la science et l'expérience du vivant. Méthode et expérience à l'Académie royale des sciences, 1666-1793*, Paris : Flammarion, 1978.
5. Sur Maupertuis académicien, cf. C. Salomon-Bayet, «Maupertuis et l'Institution» in : *Actes de la journée Maupertuis*, Paris : Vrin, 1975, pp.183-204.
6. Cf. R. Toellner, *Albrecht von Haller. Ueber die Einheit im Denken des letzten Universalgelehrten*, Wiesbaden : F. Steiner, 1971; F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières. Empirisme, modèles et théories*, La Haye : M. Nijhoff, 1982; M.T. Montù, *Congettura ed esperienza nella fisiologia di Haller*, Florence : L.S. Olschki, 1990.
7. Cf. J. Roger, *Buffon*, Paris : Fayard, 1989.
8. Cf. G.A. Lindeboom, *Hermann Baerhaave. The Man and his Work*, Londres : Methuen, 1968.
9. A. von Haller édite d'abord les *Institutiones* de Baerhaave : *Praelectiones academicae in proprias institutiones rei medicae*. Edidit et notas addidit Albertus Haller, Göttingæ : A. Vandenhoeck, 1739-1744, 7 vol. Puis il publie une première synthèse originale : *Primae lineae physiologiae* (1747), Hildesheim : G. Olms, 1974. Enfin, il produit son œuvre magistrale : *Elemente physiologiae corporis humani*, Lausannæ : M.M. Bousquet; Bernæ : Societas typographica, 1757-1766, 8 vol.
10. Sur l'ensemble de cette évolution, cf. F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*.
11. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, § 65, Paris : Vrin, 1965, pp. 191-194, en particulier, pp. 192-193 : «Ainsi pour un corps, qui doit être jugé comme fin naturel-

**Transformations de la recherche scientifique au XVIII^e siècle,
François DUCHESNEAU**

le en lui-même et selon sa possibilité interne, on exige que les parties de celui-ci se produisent l'une l'autre dans leur ensemble, aussi bien dans leur forme que dans leur liaison, d'une manière réciproque et que par cette causalité propre elles produisent un tout, dont le concept (dans un être, qui posséderait la causalité d'après des concepts convenant à un tel produit) pourrait à son tour inversement être considéré comme la cause (de ce tout) d'après un principe, la liaison des *causes efficientes* pouvant par conséquent être en même temps considérée comme un effet par les *causes finales*».

12. Cf. M. Blay, *La naissance de la mécanique analytique. La science du mouvement au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris : P.U.F., 1992.
13. Sur l'épistémologie lockienne, cf. J.W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding*; F. Duchesneau, *L'empirisme de Locke*, La Haye : M. Nijhoff, 1973; P. Alexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles. Locke and Boyle on the External World*, Cambridge : C.U.P., 1985.
14. Cf. Les analyses de S. Auroux «Le rationalisme empirique», *Dialogue*, 13 (1973), pp. 475-505; «Pour un nouvel empirisme», *Dialogue*, 24 (1985), pp. 411-426. En ce qui concerne plus précisément les travaux de Zimmermann et de Senebier, cf. F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*, pp. 404-416.
15. Cf. J. Seidengart, «Aux confins de l'observation et du calcul : l'hypothèse cosmogonique de Laplace», *Corpus*, 7 (1988), pp. 55-68.
16. T. Nickles (Ed.), «Introductory Essay : Scientific Discovery and the Future of Philosophy of Science», *Scientific Discovery, Logic, and Rationality*, Dordrecht : Reidel, 1978, pp. 1-59.
17. En ce qui concerne d'Holbach, on peut sans doute se référer aux chapitres I à V de la Première partie du *Système de la nature* (1770), Paris : Fayard, 1990, I, pp. 37-102.
18. I. Newton, *Opticks*, New York : Dover, 1979, pp. 375-406.
19. Cf. I.B. Cohen, *Benjamin Franklin's Science*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press, 1990.
20. Cf. F.L. Holmes, *Lavoisier and the Chemistry of Life. An Exploration of Scientific Creativity*, Madison : University of Wisconsin Press, 1985.
21. Sur l'ensemble de ce développement, cf. F. Duchesneau, *La physiologie des Lumières*; mais aussi J. Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, 2^e éd., Paris : A. Colin, 1971; T.S. Hall, *Ideas of Life and Matter. Studies in the History of General Physiology*, Chicago : University of Chicago Press, 1969, 2 vol.
22. Cf. S.A. Roe, *Matter, Life, and Generation. 18th Century Embryology and the Haller-Wolff Debate*, Cambridge : C.U.P., 1981.
23. Les phases subséquentes de ce programme sont analysées par T. Lenoir, *The Strategy of Life. Teleology and Mechanics in Nineteenth Century German Biology*, Dordrecht : Reidel, 1982. Cf. aussi F. Duchesneau, *Genèse de la théorie cellulaire*, Montréal : Bellarmün; Paris : Vrin, 1987.
24. Cf. G. Canguilhem, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, P.U.F., 1955.

**QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
ET DE POLITIQUE**

Relations entre épistémologie et politique



Helvétius, science de l'homme et pensée politique¹

S'il est incontestable que les philosophes matérialistes ont écrit des ouvrages sur cette partie de la philosophie morale que l'on appelle encore morale spéciale, en revanche il est moins évident que leur doctrine sur ce sujet puisse être qualifiée de matérialiste, ou, pour le dire autrement et éviter de susciter des querelles de définitions nominales, il ne va pas de soi que de leurs thèses expressément matérialistes portant sur la nature de l'homme, on puisse tirer, selon une conséquence rigoureuse, des thèses de politique matérialiste.

Ainsi, chez d'Holbach, les textes politiques et moraux, qui appartiennent pour l'essentiel à la dernière partie de son activité et de sa vie, développent des thèses qui ne se réclament jamais du matérialisme tel qu'il est exposé dans le *Système de la nature* ou dans le *Bon sens*, mais se fondent pour l'essentiel sur le concept d'utilité, et sur une idée des droits naturels des hommes. Ce principe permet de fonder une politique de la vertu, définie comme accord de l'intérêt individuel avec l'intérêt social, propre à une société d'hommes sans Dieu. Mais on sait que le concept d'utilité, omniprésent dans la deuxième partie du 18^e siècle, ne requiert pas nécessairement une fondation matérialiste. L'abbé Bergier, par exemple, critique du *Système de la nature*, ne s'interdisait pas, pour sa part, de justifier l'excellence du christianisme au nom de son utilité précisément². On pourrait faire des observations semblables et s'interroger sur le statut d'un texte comme les *Entretiens avec Catherine II* de Diderot, lequel a écrit par ailleurs, comme on sait, des articles de contenu plus facilement assignable au genre de la philosophie du droit politique, mais dominée par la doctrine de l'École du Droit naturel.

Autrement dit, s'il existe incontestablement une pensée politique des matérialistes, on est moins sûr que se rencontre chez eux une politique matérialiste.

Cette question a son importance pour une histoire du matérialisme du 18^e siècle et pour la réflexion qu'on peut mener sur sa postérité. On peut indiquer rapidement, deux raisons de cette importance.

- Une raison théorique, portant sur la cohérence interne de cette philosophie. Si le matérialisme n'est que le parvis de la science et s'efface quand le philosophe construit une «politique naturelle» ou un «système social», quel est alors le système de principes sur lesquels repose sa philosophie politique? D'où tire-t-elle sa nécessité philosophique? Dans une étude récente, G. Benrekassa, analysant l'article REPRÉSENTANTS du baron d'Holbach, donné pour l'Encyclopédie, montre où réside son intérêt philosophique et historique: à propos de la détermination du concept de la nation, avoir occupé un «chaînon indispensable entre l'article PEUPLE, qui reprend dans l'*Encyclopédie* la

dissertation de l'abbé Coyer [de vingt ans antérieure] et le célèbre pamphlet [de Sieyès] »³.

Concernant Helvétius, on peut avoir le sentiment que, son combat pour faire triompher la nécessité de l'instruction publique, ou la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ayant pour l'essentiel été gagné, sa pensée apparaisse limitée. M. Moutaux, qui fait cette remarque dans une étude consacrée à Helvétius et Rousseau, précise que « tout se passe comme si ses ouvrages étaient moins œuvre de philosophe que d'avocat de causes bien déterminées »⁴.

Mais, du même coup, et rétrospectivement, ne serait-on pas amené à penser que le matérialisme lui-même, n'a peut-être été qu'une idéologie, celle d'une classe sociale, de son combat et qui n'a eu d'intérêt et de force que dans son rapport polémique à ses adversaires. Une curiosité, en somme et que les événements révolutionnaires se seraient chargés de rendre obsolète, parce qu'inopérante, dépassée ou vaincue dans le combat politique précisément.

- D'où une deuxième raison historique et politique. Il faudrait soulever ici la question difficile et compliquée des relations de la philosophie matérialiste et encyclopédiste avec la Révolution française. L'épisode le plus dramatique, et le plus chargé de signification, a peut-être été la séance du 5 décembre 1792 où Robespierre fit détruire un buste d'Helvétius qui se trouvait au club des Jacobins, au double motif que celui-ci avait été « un des plus cruels persécuteurs de J.-J. Rousseau » et que, s'il vivait, il serait aujourd'hui l'un « de ces intrigants beaux esprits qui désolent la patrie ». Quelques mois plus tard, présentant son discours « Sur les rapports entre les idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales » (7 mai 1794, 18 floréal, An II), Robespierre instruisa le procès des Encyclopédistes, des athées, des matérialistes et des philosophes utilitaristes (sans être nommé, Helvétius y est une fois de plus visé), qu'il oppose en bloc à la figure sublime de Rousseau. Au moment d'exposer sa doctrine de la fondation religieuse de l'ordre républicain, Robespierre posait l'alternative ou Rousseau, ou Helvétius et la tranchait contre le matérialisme. Après avoir dénoncé, dans les termes mêmes de l'antiphilosophie des Lumières, la « secte » des Encyclopédistes et condamné les prêtres, il propose le décret par lequel le peuple français reconnaît l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme, retrouvant sur le théâtre de la Convention et de la Révolution le geste qui fut celui de Rousseau dans le chap. 8, L.IV du *Contrat social*, intitulé *De la Religion civile*. Défaite politique, historique et théorique du matérialisme que, sans être excessivement pragmatiste, on pourrait interpréter comme la sanction de sa faiblesse théorique et politique.

Situation singulière d'Helvétius

Helvétius représente un cas particulier. Outre qu'il continue à être le moins bien traité, aujourd'hui, des matérialistes du 18^e siècle, les études concernant l'histoire de la pensée politique du siècle des Lumières l'ignorent très généralement, peut-être parce qu'on aurait du mal à le situer parmi les grands paradigmes dominants de l'époque. Par rapport à d'Holbach et à son souci d'élaborer l'idée de Nation et le rôle de la représentation, Helvétius semble archaïque. Par rapport à Condorcet et la question de l'instruction, il ferait plutôt figure de précurseur dépassé. Enfin, par rapport à ce que J.-F. Spitz a appelé le paradigme philosophico-juridique et celui du langage de la vertu et de l'humanisme civique (représenté par Mably et Rousseau)⁵, Helvétius ne semble pas pouvoir s'inscrire dans ce débat. S'il devait se rattacher à une tradition, ce serait celle de Montesquieu, du moins pour ce qui touche à la méthode et à l'orientation empiriste et positive des enquêtes qui nourrissent la réflexion, mais avec cette réserve de taille, qu'Helvétius est en désaccord avec les thèses politiques essentielles de *L'Esprit des Lois*.

Or, si on s'engage à lire Helvétius avec l'assurance d'y rencontrer une pensée politique, on est très vite amené à constater les points suivants.

Mis à part quelques chapitres de *De l'homme*, les thèmes politiques ne sont jamais exposés pour eux-mêmes. Les concepts sur lesquels Helvétius appuie ses démonstrations sont rarement analysés en eux-mêmes et ne font pas l'objet d'une déduction. Au point qu'on peut se demander si *De l'esprit et De l'homme* ont un rapport autrement qu'extrinsèque avec la question politique. Voici, à titre d'exemple, les résumés qu'Helvétius donne, dans la «Table sommaire» du livre de *De l'esprit* des trois premiers discours et du résumé du dernier chapitre du quatrième discours. Pour le Discours I: «Il résulte de ce Discours, que c'est dans nos passions et notre ignorance que sont les sources de nos erreurs; que tous nos faux jugements sont l'effet de causes accidentelles qui ne supposent point, dans l'esprit, une faculté de juger distincte de la faculté de sentir» (*DE*, 565). Pour le Discours II: «La conclusion générale de ce Discours, c'est que l'intérêt ainsi qu'on s'était proposé de le prouver, est l'unique dispensateur de l'estime et du mépris attachés aux actions et aux idées des hommes» (*ib.*, 569). A la fin du Discours III, on peut lire: «La conclusion générale de ce Discours, c'est que tous les hommes, communément bien organisés, ont en eux la puissance physique de s'élever aux plus hautes idées; et que la différence d'esprit qu'on remarque entre eux, dépend des diverses circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés, et de l'éducation différente qu'ils reçoivent. Cette conclusion fait sentir toute l'importance de l'éducation» (*ib.*, 575). Le dernier Discours s'achève de fait sur un chapitre intitulé, *De l'éducation*. Faute, explique Helvétius, de pouvoir

exposer un traité complet sur cette question, étant donné que l'état des mœurs en rendrait l'exécution impossible, il se limitera à des considérations rapides et générales (cf. *ib.*, 552). Voici cependant le résumé de ce dernier chapitre qui devient singulièrement précis: «On prouve dans ce chapitre, qu'il serait sans doute très utile de perfectionner l'éducation publique; mais qu'il n'est rien de plus difficile; que nos mœurs actuelles s'opposent en ce genre, à toute espèce de réforme, que dans les Empires vastes et puissants, on n'a pas toujours un besoin urgent de grands hommes; qu'en conséquence, le gouvernement ne peut arrêter longtemps ses regards sur cette partie de l'administration. On observe cependant, à cet égard, que dans les Etats monarchiques tels que le nôtre, il ne serait pas impossible de donner le plan d'une excellente éducation; mais que cette entreprise serait absolument vaine dans les Empires soumis au despotisme, tels ceux d'Orient» (*ib.*, 577).

Ce dernier texte est révélateur de la méthode d'Helvétius, sur laquelle on reviendra, et en même temps typique des difficultés que l'on ressent quand on cherche chez lui une philosophie politique. La méthode, ici, est celle vraisemblablement de ce que Léo Strauss appelle «l'écriture entre les lignes»⁶, et qui suppose une lecture attentive: dans le résumé que nous venons de lire, on saisit qu'il y a une allusion polémique, mais laquelle? Et selon quelle intention?

La difficulté, c'est qu'on se demande quelle est la thèse politique, autre que l'affirmation de bon sens qui veut que l'éducation, seule capable de former de grands hommes, soit l'affaire d'un gouvernement non despotique. S'agit-il même d'une thèse politique qu'on pourrait considérer comme centrale, ou n'est-ce que la conséquence pratique et concrète d'une théorie politique? Et dans ce cas, en quoi consiste-t-elle et comment la dégager?

Mais s'il semble que la politique ne relève pas d'un traitement spécifique, la lecture des ouvrages laisse apparaître en revanche une présence constante et diffuse de la politique comme préoccupation, comme horizon, sinon comme objet, au point qu'on pourrait soupçonner Helvétius d'avoir écrit, dans chacun de ses livres, deux textes: le texte explicite, celui qui est constitué par les chapitres et leur ordonnancement, et qui, à son tour se dédouble ou se multiplie et se fragmente selon des densités spéculatives variables, se disperse en notes de bas de page, ou comme dans *De l'homme*, renvoyées à la fin des chapitre, et un texte implicite, qu'on peut reconstituer par des rapprochements ou des comparaisons. Or, c'est, croyons-nous, ce texte implicite qui est pour l'essentiel consacré à la politique, et que c'est là qu'Helvétius avance ses thèses, mais masquées, alors que les procédés utilisés dans le texte explicite (les notes, les digressions, les exemples, les traits et les mots d'esprit, les récits de voyageurs, les anecdotes, les expériences de pensée, et les détournements de cible (le despotisme oriental pour la royauté française), etc.) concernent plutôt des ques-

tions relatives aux mœurs et à la religion. On comprend que des raisons de prudence et la volonté de déjouer la censure puissent expliquer cette organisation rhétorique du discours philosophique chez Helvétius. Mais, outre qu'elle rend difficile l'accès à sa pensée politique et problématique la question de savoir s'il existe bien une philosophie politique matérialiste, cette organisation pose le problème de la méthode de lecture qu'il faut adopter si l'on veut restituer cette philosophie-là.

Une science de l'homme

Si Helvétius n'a pas cherché à donner à ses travaux la forme d'un système, du moins au sens où d'Holbach l'entend, néanmoins, *De l'esprit et De l'homme* ont l'ambition de construire une «science de l'homme» (DH, 43). Ce projet étend à l'homme et au monde humain dans son ensemble l'idéal cartésien de déductivité et le principe empiriste de s'en tenir à l'observation des faits. «Qu'est-ce qu'une science? un enchaînement de propositions qui se rapportent toutes à un principe général et premier» (ib., 950) Ce principe est dans l'homme, la «sensibilité physique» qui se présente comme «sentir» dans les facultés de connaissance et «amour de soi» dans la volonté. Le but d'Helvétius est de fonder à partir de cette science de l'homme les sciences dérivées que sont la morale, la politique et l'éducation dans l'intention de donner au souverains et à leurs sujets les moyens de leur bonheur. Mais on ne trouve pas de système sur l'homme et le monde qui présenterait une prise de parti ontologique. Cela ne veut pas dire qu'Helvétius n'exclue pas d'autres positions philosophiques. *De l'esprit* se présente en effet comme une analyse de l'esprit en des termes qui impliquent le rejet du recours à la notion de substance pensante. Ce refus s'appuie sur une doctrine du sentir dont on fait dériver toutes les facultés reconnues comme constituant l'esprit, ce qui permet de proposer cette définition qui lui retire toute indépendance et toute simplicité: «L'esprit peut être considéré ou comme la faculté productrice de nos pensées; et l'esprit en ce sens n'est que sensibilité ou mémoire; ou l'esprit peut être regardé comme un effet de ces mêmes facultés; et dans cette seconde signification, l'esprit n'est qu'un assemblage de pensées» (DE, 50).

Or, il est remarquable que la définition helvétienne fasse l'économie d'un approfondissement philosophique proprement dit de ses principaux concepts. S'il est évident qu'il se situe dans la tradition de Locke, dont il élargit cependant l'idée d'expérience en la «surdéterminant» par l'éducation, comme le dit F. Châtelet⁷, c'est qu'il considère que l'axiome selon lequel nos idées viennent des sens est le plus simple et le plus heuristique puisqu'il repose sur l'évidence du principe de la sensibilité physique: «Une preuve évidente de la vérité de ce principe, c'est qu'il explique toutes les manières d'être des

hommes, qu'il dévoile les causes de leur esprit, de leur sottise, de leur haine, de leur amour, de leurs erreurs, de leurs contradictions. Ce principe doit être d'autant plus facilement et universellement adopté, que l'existence de la sensibilité physique est un fait avoué de tous, que l'idée en est claire, la notion distincte, l'expression nette, et qu'enfin nulle erreur ne peut se mêler à la simplicité d'un tel axiome» (*DH*, 950). On voit que cette position revendique plutôt des avantages gnoséologiques ou épistémologiques qu'elle ne cherche à s'appuyer sur une ontologie. De fait, en de nombreux endroits, Helvétius, prend bien soin d'écarter toute discussion portant sur la nature de l'esprit. Dès les premières pages de *De l'esprit*, il explique que la question de savoir s'il faut considérer l'esprit comme matériel ou immatériel n'entre pas dans le plan de son travail: «Ce que j'ai à dire de l'esprit, s'accorde également bien avec l'une ou l'autre de ces hypothèses» (*DE*, 18). La prudence le pousse peut-être à affirmer l'indépendance de sa démarche par rapport aux décisions métaphysiques et par rapport aux systèmes. Toutefois, *De l'homme*, paru après sa mort, ne modifiera pas fondamentalement cette orientation et si Helvétius ne considère pas intéressant, par exemple, de critiquer la théologie, assimilée à la métaphysique scolastique (*DH*, 118), c'est qu'elle est inattaquable, puisqu'elle parle d'un être invisible et incompréhensible (*ib.*, 146, note (a)).

Comparée aux chapitres du *Système de la nature* de d'Holbach consacrés à l'homme, la science helvétique est d'abord plus modeste. Elle ne cherche pas à concurrencer le projet de Hobbes, repris par d'Holbach qui avait traduit *De la nature humaine*, de fournir une théorie complète de l'homme, de ses facultés, des rapports de son corps et de son esprit, de ses sentiments, de ses droits et de ses devoirs. Son projet est d'entrée de jeu partiel, apparemment plus limité. Mais le choix de la perspective hédoniste, qui se déduit du principe de la sensibilité physique, se révèle finalement tout aussi étendu que l'anthropologie holbachienne: «Dans l'étude que le philosophe en fait [des hommes], son objet est leur bonheur. Ce bonheur est dépendant et des lois sous lesquelles ils vivent, et des instructions qu'ils reçoivent. La perfection de ces lois et de ces instructions suppose la connaissance préliminaire du cœur, de l'esprit humain, de leurs diverses opérations, enfin des obstacles qui s'opposent aux progrès des sciences, de la morale, de la politique et de l'éducation.[...] Le philosophe doit donc s'élever jusqu'au principe simple et productif de leurs facultés intellectuelles et de leurs passions [...]» (*ib.*, 43-44).

On voit comment ce perspectivisme s'accompagne d'un principe d'économie: à partir du «principe simple et productif» de l'esprit, la sensibilité physique et l'amour de soi, on peut aller directement aux lois qui conditionnent le bonheur, c'est-à-dire à la satisfaction de ce principe simple. Nous parlions de modestie: perspectivisme assumé, économie du principe explicatif, raccourci de la théorie (du principe au bonheur).

L'analyse de l'esprit laisse entendre qu'il sera saisi dans son extériorité, à partir des jugements et des actions produites par les passions. Autrement dit c'est toujours un esprit en relation qui est l'objet de la science. En relation, parce qu'il est un *produit* des circonstances, de l'éducation, des lois, du jugement du public sur ses actions, et qu'il est *producteur* de jugements (autrement dit c'est un esprit qui évalue, qui communique, qui compare et calcule selon la loi de l'intérêt), de désirs et de passions et qui donc s'exprime toujours dans des actions. Plutôt que d'un relativisme auquel ce point de vue risquerait de conduire, il vaut mieux dire que la doctrine d'Helvétius relèverait d'un «relationnisme».

De toute façon, considérer exclusivement l'esprit et l'homme comme des produits permet à Helvétius d'échapper à l'idée d'une nature humaine éternisée dans ses déterminations essentielles, que n'évite pas l'anthropologie hobbachienne.

Enfin, on voit immédiatement ce qu'Helvétius exclut de la science de l'homme: la liberté n'est pas principe. Ce n'est donc pas sur la volonté qu'il fondera sa pensée politique. Cela ne veut pas dire qu'Helvétius se désintéresse des revendications portant sur la liberté de pensée, d'expression, de publication et de diffusion. Mais c'est qu'il est conduit, dès le début de *De l'esprit*, à «réduire», comme il le dit, les significations du mot liberté. Dans son sens commun, «la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre (i.e. sans obstacles) de sa puissance», alors qu'appliqué à la volonté, être libre signifierait pouvoir agir sans cause, ce qui est impossible. Enfin, si être libre consiste à choisir les moyens les plus aptes à nous rendre heureux, «libre n'est alors qu'un synonyme d'éclairé» (*DE*, 46-47).

La méthode d'exposition d'Helvétius

Avant de présenter les grands traits de la construction hélvétienne de la politique, il faut examiner sa méthode, parce qu'elle peut déconcerter le lecteur d'aujourd'hui, qu'elle a indisposé certains de ses contemporains et parce qu'elle a, selon toute apparence, été concertée par Helvétius. Cette méthode pourrait être saisie selon trois niveaux. *La méthode d'écriture* proprement dite, avec ses effets de dissimulation et son exploitation des ressources de ce que G. Genette appelle le «paratexte». *La méthode d'exposition* de la pensée, différente de l'ordre logique de déduction et d'enchaînement des concepts, et qui entremêle le rationnel et l'empirique. Enfin, les *procédés rhétoriques et esthétiques* auxquels Helvétius a recours et dont on pourrait faire la théorie à partir du dernier discours de *De l'esprit*. Nous nous limiterons au deuxième point, le plus complexe.

Ce qui a, semble-t-il, surtout frappé les lecteurs d'Helvétius, ce fut l'allure paradoxale du contenu de *De l'esprit*. On y rencontre quatre grandes idées qui

ont été les plus discutées: que raisonner, juger, c'est sentir; que l'intérêt est l'essence des vertus; que les passions se ramènent toujours à la recherche du plaisir physique; que les inégalités entre les hommes viennent de l'éducation. Or, pour établir ses propositions, Helvétius procède selon un déconcertant mélange de définitions, de distinctions, d'appel à l'expérience, et à l'observation, de raisonnements et de bons mots rapportés. Le mieux, pour illustrer la manière d'Helvétius, est de suivre un exemple.

Le troisième Discours de *De l'esprit* veut établir ce qui est apparu comme le plus grand paradoxe d'Helvétius: tous les hommes, «communément bien organisés», ont en eux la même possibilité physique de s'élever aux idées les plus hautes et aux tâches les plus complexes. Cette thèse fondamentale reste encore trop abstraite si elle ne reçoit pas la sanction des faits, lesquels montrent le contraire: on rencontre fort peu d'hommes illustres pour leurs qualités intellectuelles et des nations entières semblent vivre dans la plus totale stupidité. Et pour ceux que les talents distinguent, il semblerait que le hasard ait eu la plus grande part dans leur succès (cf. *DH*, sect. 1, chap. 7 et 8). Helvétius répond qu'il faut analyser le désir qu'ont les hommes de s'instruire, et que les inégalités d'esprit observées entre les hommes viennent du désir inégal de se cultiver. «Mais, dira-t-on, ce désir est l'effet d'une passion; or, si nous ne devons qu'à la nature la force plus ou moins grande de nos passions, il s'ensuit que l'esprit doit en conséquence être considéré comme un don de la nature» (*DE*, 261). Pour répondre à cette objection, il faut examiner les passions et leurs effets. Cette analyse commence avec le chapitre V et expose une dynamique de l'âme («Des forces qui agissent sur notre âme»). La réponse à la difficulté qui vient d'être soulevée, n'interviendra que vingt-six chapitres plus loin, avec la confirmation de la thèse générale de ce troisième Discours. Entre temps, un long développement va appuyer pas à pas la démonstration d'Helvétius. Enonçons-en le résultat complet: «La conclusion générale de ce discours, c'est que le génie est commun, et les circonstances propres à le développer très rares. [...] L'inégalité d'esprit qu'on remarque entre les hommes dépend donc, et du gouvernement sous lequel ils vivent, et du siècle plus ou moins heureux où ils naissent, et de l'éducation meilleure ou moins bonne qu'ils reçoivent, et du désir plus ou moins vif qu'ils ont de se distinguer, et enfin des idées plus ou moins grandes ou fécondes dont ils font l'objet de leurs méditations. L'homme de génie n'est donc que le produit des circonstances dans lesquelles cet homme s'est trouvé. L'amour du paradoxe ne m'a point conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes. [...] C'est dans cette vue que je me suis aperçu que l'éducation faisait de nous ce que nous sommes» (*ib.*, 417-418).

Pour saisir le cheminement de la pensée d'Helvétius entre ces deux extrémités du Discours, revenons au chapitre V qui s'attache aux forces qui agitent

l'âme. Immédiatement, il invoque l'expérience qui «seule peut nous permettre de découvrir quelles sont ces forces» (*ib.*, 262), et qui nous apprend que l'homme, paresseux par nature, «gravite sans cesse vers le repos, comme le corps vers un centre» (*id.*). Mais en même temps, il en est chassé par deux forces, les passions fortes, et la haine de l'ennui. Mais qu'appelle-t-on une «passion forte»? Une passion «dont l'objet soit nécessaire à notre bonheur, que la vie nous soit intolérable sans la possession de cet objet» (*ib.*, 269). C'est là tout ce qu'Helvétius propose en guise de définition. Mais la totalité du chapitre VI, «De la puissance des passions» est nécessaire pour montrer comment les passions de toutes sortes, sont capables de faire agir les hommes. Une suite d'exemples, tirés des domaines les plus variés, est chargée d'apporter la preuve que sans passion rien de grand ne s'est jamais fait parmi les hommes. Mais le problème surgit à nouveau: la nature, «en allumant dans les uns des passions plus fortes que dans les autres» (*ib.*, 288), n'est-elle pas décidément responsable des inégalités des esprits, alors même qu'on vient de nous expliquer que les talents sont conditionnés par les passions qui les suscitent? Pour lever cette objection, il faut analyser l'origine des passions et leur manifestation. La conclusion qui s'imposera, c'est qu'«elles sont en nous l'effet immédiat de la sensibilité physique» (*ib.*, 328). Ainsi, il faut reconnaître que tous les hommes étant doués de sensibilité, et donc tous susceptibles de passions, «portent en eux le germe productif de l'esprit» (*ib.*, 328). Dira-t-on que n'étant pas doués de la même sensibilité, il faudra admettre que la nature est en dernière instance la cause des inégalités? Pendant neuf chapitres, prenant l'exemple de la vertu, Helvétius analyse les raisons pour lesquelles certains pays la cultivent et l'honorent, cependant que d'autres semblent la mépriser ou y être indifférents. L'enquête historique l'amène à poser l'existence de ce que nous appellerions aujourd'hui une *corrélation* entre la législation et les différentes dispositions d'esprit face à la vertu. On peut donc finir par admettre que si «c'est la sage administration des hommes [qui] est le lien le plus fort que les législateurs puissent employer pour [...] former des citoyens vertueux» (*ib.*, 375), «c'est que la force des passions est toujours proportionnée à la force des moyens employés pour les allumer» (*ib.*, 382).

On peut admettre alors dans toute son ampleur la thèse qui faisait l'objet du troisième Discours: l'esprit doit être considéré comme un effet de l'éducation. La notion d'éducation s'est trouvée en effet à l'intersection de plusieurs phénomènes, la nature du gouvernement, les institutions juridiques, l'éducation proprement dite, formant ce qu'Helvétius résume dans ce terme omniprésent dans son œuvre, les *circonstances*. On comprend le grand intérêt de la polémique qu'il mène contre les théories qui accordent aux phénomènes climatiques un rôle explicatif central. Il leur oppose ce qu'il appelle les

«causes morales»: «Il paraît donc que c'est uniquement aux causes morales qu'on peut, dans les sciences et dans les arts, attribuer la supériorité de certains peuples sur les autres» (*ib.*, 414).

Ces pages sont représentatives de l'ensemble de la démarche d'Helvétius dans *De l'esprit*, surtout, où il immerge son propos dans une impressionnante documentation relevant de ce que l'on a pu appeler l'histoire pragmatique. Contre le reproche adressé au livre par Voltaire et Diderot de manquer de méthode, Saint-Lambert, dans l'apologie qu'il rédigea après sa mort, fait au contraire ressortir son originalité: «On a fait le même reproche à M. de Montesquieu [...]. La chaîne des idées échappe dans M. de Montesquieu, parce qu'il est obligé d'omettre souvent les idées intermédiaires: mais cette chaîne n'existe pas moins. Elle échappe dans M. Helvétius, parce que les idées intermédiaires étant très neuves ou très importantes, il les développe, les étend, les embellit. Alors, l'esprit, frappé de plusieurs détails, perd de vue la suite des idées principales; mais cette suite n'en est pas moins dans l'ouvrage»⁸.

Enfin, un des attraits de *De l'esprit* réside dans la manière qu'a Helvétius de se rattacher à l'empirisme de Locke. On le sait, il tient ce dernier pour son inspirateur philosophique quasi unique, en tout cas explicitement revendiqué comme tel. Mais à la différence de Locke, il ne s'en tient pas à une analyse de l'entendement et des différentes sortes d'idées: il cherche à construire une science de l'homme dans ses connexions avec la réalité sociale et historique. Cette orientation l'amène alors, assez loin de Locke, à pénétrer toute la richesse empirique dans laquelle l'esprit humain s'est réalisé. On comprend qu'en essayant de ramener l'infinie diversité des phénomènes qui agissent sur l'esprit à l'unité du concept de circonstances, Helvétius s'efforce de réduire tout ce qui dans l'homme semble relever de la sphère naturelle. D'où cette déclaration capitale: «Si l'on ne peut, à la rigueur, démontrer que la différence d'organisation n'influe en rien sur l'esprit des hommes que j'appelle communément bien organisés, du moins peut-on assurer que cette influence est si légère, qu'on peut la considérer comme ces quantités peu importantes qu'on néglige dans les calculs algébriques» (*ib.*, 414, note (h)). La nature, quantité négligeable dans l'esprit! Tout en s'étonnant qu'Helvétius ait choisi de confier à une note en bas de page cette remarque essentielle, le lecteur ne manquera pas de relever comment Helvétius occupe une place atypique parmi les philosophes des Lumières et parmi les matérialistes eux-mêmes⁹.

Helvétius, penseur politique

En accordant une place déterminante à l'action des circonstances, des rapports sociaux, et de l'éducation, Helvétius se donait, certes, les moyens

d'expliquer comment se forment les jugements et comment agissent les hommes en société. Mais il possédait en outre un instrument critique assez puissant pour arracher les inégalités d'esprit à tout fatalisme naturel. Du coup, il pouvait développer une pensée qui, comme nous l'avons déjà noté, était en mesure de tirer toutes les conséquences politiques du fait que tout homme recherche le plaisir. Comme on l'a affirmé, Helvétius a, par là, dit «le secret de tout le monde» et non encouragé au libertinage. Son originalité consistait, à ses propres yeux, dans la manière avec laquelle il pensait être parvenu à donner au désir légitime et universel de bonheur un fondement épistémologiquement correct et à déduire de sa connaissance les règles d'une bonne administration: «les principes constitutifs de l'homme» doivent permettre de découvrir les lois invariables du bonheur des sociétés. En gros, Helvétius raisonne ainsi: si vous voulez vivre heureux, et qui ne le voudrait?, alors voici ce qu'il faut faire, sur quelles forces physiques il convient de s'appuyer, quels instruments sont adaptés à cette fin, quelles résistances on ne manquera pas de rencontrer dans cette pratique.

Ne nous hâtons pas de dénoncer la platitude d'une telle pensée pour cause d'«utilitarisme». C'est qu'Helvétius ne centre pas sa pensée sur la recherche des fondements légitimes de l'ordre social et politique, il néglige la détermination de ce qui doit être ou de ce qui constituerait une fin ultime: son attention est plutôt tournée vers l'effort pour dégager d'abord la rationalité immanente à ce qui est, pour comprendre la nécessité de ce qui se produit dans l'immense variété des faits et des événements humains. Cela ne signifie pas qu'il s'interdise de juger ou de s'indigner, pas plus qu'il ne s'abstient d'indiquer les critères élémentaires qui permettent de juger si un gouvernement est légitime (voir, par exemple, *DH*, 865, note 10). Mais quand il le fait, c'est toujours en explicitant le critère d'utilité qui le guide et en le justifiant par rapport au «principe simple et productif» des actions humaines. Ainsi pour le bonheur. Il s'agit d'un constat et non d'un impératif catégorique. Et ce constat s'exprime immédiatement en une loi universelle qui exprime un rapport constant entre la sensibilité physique, sa fin, les moyens dont elle se dote et ses effets. Constat donc, mais aussi clé d'une plus grande intelligibilité des variations indéfinies des mœurs, des législations, des opinions.

La mise en évidence du bonheur comme fin générale recherchée par les hommes l'amène à conférer une place centrale à la notion d'intérêt. Toutefois, l'intérêt est axiologiquement neutre: «L'intérêt est la semence productrice du vice et de la vertu» (*ib.*, 615). C'est sous l'effet des besoins, de la nécessité extérieure et de la raison éclairée que l'homme peut devenir vertueux et la société tendre vers le maximum de bonheur dont chacun pourra jouir.

La genèse de la sociabilité le montre assez bien. Le besoin de se défendre pour éviter de périr, ou d'attaquer les bêtes pour se nourrir, contraint les hommes à se réunir et, tout aussi nécessairement, à se doter de lois: «L'objet de cette union fut d'attaquer, de tuer les animaux [...]. Cependant l'homme se multiplia et pour vivre il fallut cultiver la terre. Pour l'engager à semer, il fallait que la récolte appartint à l'agriculteur. A cette effet, les citoyens firent entre eux des conventions et des lois. Ces lois resserrèrent les liens d'une union qui, fondée sur leurs besoins, était l'effet immédiat de la sensibilité physique. [...] La sociabilité est l'effet du besoin. [...] L'intérêt et le besoin sont le principe de toute sociabilité» (*ib.*, 181-182).

Pour s'en tenir à l'essentiel, on peut observer, dans cette dérivation du social à partir du besoin: 1- qu'est citoyen tout homme déjà socialisé, c'est-à-dire en définitive tout homme; 2- que l'existence des lois a un effet mécanique (resserrer les liens du besoin), mais qu'elle ne constitue pas une sphère autonome; 3- que le schéma helvétien est l'un des plus économiques qui soit.

Il défend donc l'idée d'une sociabilité sinon naturelle, du moins physique, ce qui lui permet de concevoir la société selon le degré de force de l'union de ses membres qui est «toujours proportionné à celle de l'habitude et du besoin» (*id.*).

L'amour des lois et du bien public, qui n'est certes pas spontané, s'enracine cependant dans le caractère physique de cette union et exprime toujours l'intérêt bien compris de chacun. Le fait social – et pour Helvétius la philosophie politique n'a pas à remonter au-delà – implique donc dans sa définition la garantie de droits, que l'on appelle «naturels», comme le respect des biens, des personnes et de la vie du citoyen. On peut tout de même se demander si, en érigeant l'intérêt personnel comme principe d'intelligibilité et de fonctionnement du lien social, il sera jamais possible de constituer un intérêt commun, quelque chose comme la représentation d'un bien commun que les citoyens doivent aimer s'ils veulent jouir de leur état. Bref, comment répondre aux objections que Rousseau formule dans la *Préface du Narcisse*¹⁰? C'est peut-être sur ce problème qu'Helvétius a le plus réfléchi, toujours à sa manière, en empiriste et en matérialiste.

Pour résumer sa pensée, on pourrait dire que l'intérêt commun est pour lui un rapport entre des facteurs variables, matériels et toujours particuliers, qu'il s'agit de déterminer chacun pour soi et dans leurs articulations réciproques. Sans pouvoir entrer ici dans le détail des analyses, on peut signaler quelques exemples (voir, *DH*, section VI). Le problème consiste à se demander, telle société étant donnée, quels sont les éléments qui la constituent. Il faudra considérer d'abord la taille, ensuite le type d'activité économique prédominant

(agriculture, commerce, arts mécaniques, arts libéraux), la façon dont les richesses sont réparties entre les diverses catégories de la population, ensuite encore l'état dans lequel se trouve le luxe relativement aux catégories sociales, le type d'éducation qui y est donné, la part qu'y prennent les institutions religieuses, la personnalité du monarque enfin ainsi que les qualités morales de ses magistrats et de ses ministres. La règle est de mesurer avec précision le seuil où, pour chacun des facteurs, l'intérêt particulier (d'une profession, d'une classe sociale, d'un milieu: les philosophes, la cour,...) tend à empêcher la représentation de l'intérêt général, étant entendu que la détermination de ce seuil ne relève pas d'un jugement abstraitement moral, mais d'une analyse des résistances à la représentation du bien commun ou à sa réalisation. On comprend qu'il ne peut jamais y avoir de réponse générale et qu'Helvétius se soucie peu de fonder sur un principe axiologique la légitimité de telle ou telle forme de gouvernement. Il peut ainsi écrire: «un gouvernement est l'assemblage des lois ou des conventions faites entre les citoyens d'une même nation». Les lois «sont ou contraires ou conformes à l'intérêt général.» Il n'y a que deux formes de gouvernement, les bons et les mauvais. Est bon «tout gouvernement, de quelque nature qu'il soit, [qui se propose] le bonheur du plus grand nombre de citoyens» (*ib.*, 785).

S'il ne s'agit plus d'élaborer à nouveau frais des notions comme celles de Souverain, Etat, Société, Citoyen, Loi, si Helvétius use parcimonieusement des catégories de Légitimité, Fondement, sur quel terrain sa réflexion politique peut-elle bien s'exercer, demandera peut-être le lecteur inquiet de voir s'effacer, sans même une polémique, les concepts de la philosophie politique classique?

En parodiant la méthode d'Helvétius et en rassemblant des éléments disposés dans son œuvre, on pourrait présenter ainsi les cadres de sa démarche politique. Sous-entendant l'*axiome* selon lequel le bonheur individuel est conditionné par le plus grand bonheur que peut atteindre la société, il formule le *problème*: découvrir les règles rationnelles qui permettent l'utilisation optimale des forces humaines sociales (les talents, les richesses, les personnes, les différentes activités,...), pour que tous en tirent le profit le plus grand. La *solution* est alors la suivante: il existe «la possibilité d'une égale répartition de bonheur entre les citoyens», ce qui ne veut pas dire que «tous les hommes puissent être également riches et puissants», mais qu'ils peuvent «être également heureux» (*ib.*, 733). Comment réalise-t-on ce but? Avec le seul *moyen d'action* qui existe dans les sociétés et qui leur sont consubstantielles, *les lois*.

Elles ne sont pas saisies à partir de la volonté des citoyens, ni de celle des souverains. Leur nature n'est pas d'exprimer une volonté générale ni de dire le droit ou le juste. Du reste, Helvétius se contente d'une définition très simple de la loi: elle est une convention faite entre les citoyens pour s'accorder dans une société où chacun est utile à l'autre. En revanche, il est beaucoup plus intéressé

par ses fonctions. Ainsi soustraite à tout juridisme, la loi apparaît comme l'instrument qui dirige les actions en pesant non sur les convictions mais sur l'intérêt. Si elles ne peuvent rien faire d'autre que commander à la volonté, stimuler certaines actions et en interdire d'autres, leur puissance est totale: «Des lois sont toutes puissantes sur les hommes; elles commandent à leur volonté, les rendent honnêtes, humains et fortunés» (*ib.*, 647, note 7). Les bonnes lois sont celles qui, quels que soient leurs objets particuliers de réglementation, parviennent à unir l'intérêt personnel à l'intérêt général, c'est-à-dire à rendre les citoyens vertueux (cf. *DE*, 152). Loin donc que la moralité des hommes détermine leur droit, e'est l'inverse: les lois agissent simultanément sur les mœurs, les comportements et les jugements, elles déterminent les relations des citoyens entre eux, elles leur représentent constamment la composition de leur intérêt avec l'intérêt commun, en jouant sur le puissant mobile de l'amour de soi (cf. *DH*, 649-650, note 9). La législation, c'est-à-dire non seulement l'ensemble des lois mais leur mode d'action, détermine donc la moralité: «La morale n'est qu'une science frivole, si on ne la confond avec la politique et la législation» (*DE*, 152).

Pour Helvétius, la politique n'est donc pas ce lieu privilégié où s'affirme la liberté du citoyen dans la constitution d'un vouloir-vivre ensemble. La politique est pour lui l'art de «conduire» la société en appuyant cette pratique sur une action pédagogique, entendue au sens large, exercée sur les citoyens. Les bonnes lois représentent une forme de «pédagogisation» des individus en vue de leur plus grand bonheur. Peu importe au fond qui fait la loi: seul compte leur succès observable, mesurable, rectifiable. Le politique et le social, ou si l'on préfère, l'Etat et la société civile, ne sont pas en tension l'un par rapport à l'autre. D'abord parce que la politique et la législation ne sont qu'une des formes du social quand il est envisagé sous l'angle de son mode de fonctionnement. Ensuite, parce que le niveau politique ne saurait s'autonomiser par rapport à la société, sous peine de n'exprimer qu'un intérêt particulier et de compromettre les chances de réalisation du bonheur. En conséquence, il n'y a pas à distinguer l'homme privé du citoyen, ni à redouter, comme chez Rousseau¹¹ la perversion du second par le premier. Comme on n'échappe jamais à l'intérêt personnel, on se trouve donc non devant une aporie – qui rend nécessaire le recours au Législateur mythique ou l'instauration d'une Religion civile¹² –, mais devant une tâche: comment s'y prendre pour faire en sorte que «la vertu dans chaque citoyen [soit] l'effet nécessaire de l'amour de soi et de l'intérêt personnel» (*DH*, 649, note 9)?

Conclusion

S'il y a donc une pensée politique chez Helvétius, elle se définit peut-être moins par un certain nombre de concepts originaux ou de thèses réellement

nouvelles, que par ce qu'elle délimite, dans un domaine traditionnellement étranger à la philosophie, l'éducation et la législation, telle que nous l'avons définie plus haut, une obligation politique de philosopher. D'abord, l'éducation et la législation sont rappelées à leur véritable fonction, former des hommes et des citoyens et construire les conditions du bonheur pour le plus grand nombre. Ensuite, Helvétius, ne serait-ce que par la façon dont son discours y conduit et y ramène constamment, ne cesse de les présenter précisément comme des tâches à accomplir, entendons, des tâches dont la nécessité est inscrite dans la nature des choses. Enfin, comme elles dépendent de la connaissance de l'homme, il est évident qu'elles ne peuvent être réalisées que par l'intervention de la philosophie. Si, pour être utile aux hommes, le philosophe doit se placer du point de vue du législateur (voir *DE*, 152), celui-ci doit, en retour, s'inspirer de la connaissance philosophique. Alors que chez Rousseau la Religion civile aboutit à neutraliser le rôle des Lumières et de la philosophie dans le dispositif politique, Helvétius proclame, au contraire, que c'est au «moraliste» (i.e. au philosophe), «d'indiquer les lois dont le législateur assure l'exécution par l'apposition du sceau de sa puissance» (*id.*). De la connaissance de l'homme dépend l'établissement d'une bonne législation; des progrès des Lumières dépendent les chances de succès de leur application; de l'éducation des citoyens découle aussi la prospérité des nations et la possibilité de mieux accorder l'intérêt personnel et l'intérêt général. C'est l'ensemble de la société qui doit être «informée» par la diffusion du savoir et de l'esprit philosophique: «C'est de la perfection des lois que dépendent les vertus des citoyens; et des progrès de la raison humaine que dépend la perfection de ces mêmes lois. Pour être honnête, il faut être éclairé» (*DH*, 611). On comprend peut-être mieux pourquoi le discours d'Helvétius échappe finalement, et bien mieux que celui de d'Holbach dans ses œuvres politiques, à la rhétorique de l'édification, même athée, ou à celle du conseil donné aux Princes, ou plus simplement à l'esprit d'utopie, qu'on a souvent reproché aux Philosophes. Helvétius est assuré que le rôle du philosophe consiste à dégager par la connaissance, le terrain où l'action pratique peut s'exercer selon les principes connus par la science de l'homme, de sorte que la vraie politique, c'est-à-dire celle qui sera conforme à l'intérêt et au bonheur, ne sera que par la philosophie.

On n'est pas surpris de lire cette espèce de division du travail qu'Helvétius décrit vers la fin de *De l'Homme* et qu'il n'est peut-être pas interdit de lire comme une offre de service: «L'architecte a-t-il donné le plan, le devis et la coupe du palais? Il a rempli sa tâche; c'est à l'Etat d'acheter le terrain et de fournir les fonds nécessaires à sa construction. [...] L'architecte de l'édifice moral, c'est le philosophe» (*ib.*, 923). On a souvent parlé de «despotisme éclairé» pour définir, et disqualifier, la pensée politique des Philosophes des Lumières. L'expression est sûrement inexacte pour définir la pensée de Montes-

quieu, de Diderot, de d'Holbach et d'Helvétius. Si on entend par là une sorte de *deus ex machina* appelé pour rendre miraculeusement le réel conforme au rationnel, il paraît assuré, malgré quelques formules isolées chez Helvétius, que ce dernier n'en appelle pas, comme on dit, au despote-éclairé. On voit plutôt qu'on est en face de la reprise du thème platonicien du philosophe-roi, dont Helvétius propose une interprétation élogieuse, contre Rousseau: «Platon avait sans doute entrevu cette vérité [que «ce n'est ni de la vérité d'une révélation, ni de la pureté d'un culte, mais uniquement de l'absurdité ou de la sagesse des lois que dépendent les vices et les vertus des citoyens»], lorsqu'il disait: «le moment où les Villes et leurs citoyens seront délivrés de leurs maux, est celui où la Philosophie et la Puissance, réunies dans le même homme, rendront la vertu victorieuse du vice», qu'il commente ainsi: «C'est la raison perfectionnée par l'expérience qui seule peut démontrer aux peuples l'intérêt qu'ils ont d'être justes, humains.» (*ib.*, p. 616, note a). On dira que l'utopie fait ici sa réapparition ou qu'à tout prendre le volontarisme rousseauiste et sa Religion civile nous garantissent du retour inattendu de cette «chimère platonicienne». On peut apporter à cela deux réponses. Celle que Hegel propose lorsqu'il montre justement en quoi la République de Platon n'a rien à voir avec une Utopie, la formule «scandaleuse» de Socrate signifiant seulement que le concept de l'Etat est cette réalité morale qui repose sur l'universel, sur la pensée rationnelle (notons au passage que, selon l'interprétation hégélienne, la Révolution française accomplira effectivement ce mouvement de mettre l'Etat sur la «tête»). L'autre peut être donnée en paraphrasant Rousseau, qui remarquait dans l'*Emile* que contrairement à ce que croient ceux qui ne connaissent les livres que par leur titre, la République de Platon est moins un livre de politique qu'un grand traité d'éducation¹³. Dans cette veine, on pourrait avancer que *De l'Esprit* n'est pas un traité de psychologie, mais une étude de l'opinion, de sa formation, de sa puissance, de sa maléabilité, et que *De l'homme*, n'est pas un traité d'anthropologie philosophique, même écrit du point de vue pragmatique, mais un traité où il est montré que l'éducation est une tâche politique et que sans philosophie, l'éducation devient vite une «idéologie», pour utiliser cet anachronisme, puisqu'il lui manquera ce point de vue de l'universel et du bonheur que le philosophe peut seul apporter. De ce fait, la reprise du thème platonicien par Helvétius ne représente pas tant une solution à une difficulté inhérente à sa politique que la volonté de convertir le regard des philosophes: «Pour se rendre utiles à l'univers, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où le législateur les contemple» (*DE*, 152).

JEAN-CLAUDE BOURDIN
POITIERS

NOTES

1. Cet article reprend une partie d'un exposé présenté le 25 mai 1991 au séminaire du Groupe de recherche sur l'histoire du matérialisme. Je remercie M. Bloch de m'avoir invité et les participants de m'avoir incité à préciser certains points. J'assume cependant les errements dans lesquels je persiste. – Les références à *De l'esprit* et *De l'homme* sont données à partir des éditions du Corpus, établies par G. et J. Moutaux. Elles sont intégrées dans l'article même avec les abréviations respectives de *DE* et *DH*, suivies de l'indication de la page.
2. Voir Guy Besse, Philosophie - Apologétique - Utilitarisme, in *Dix-huitième siècle*, 1970, p. 131-146.
3. G. Benrekassa, "D'Holbach et le problème de la nation représentée", in *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie*, n° 8, 1990, p. 84.
4. J. Moutaux, "Helvétius, lecteur de Rousseau", in *Cahiers philosophiques*, n° 35, juin 1988, p. 86.
5. Voir J.F. Spitz, "Droit et vertu chez Mably", in *Corpus*, n° 14/15, p. 61-94.
6. Léo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, trad. O. Berrichon-Sedeyn, «Agōra», Presses Pocket, 1989, p. 57 ss.
7. F. Châtelet, présentation de *De l'esprit*, Marabout Université, Verviers, 1973, p. 12.
8. Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les œuvres de M. Helvétius*, cité in A. Keim, *Helvétius*, Mercure de France, 1909, p. 302.
9. Voir l'importante mise au point de G. Stenger, "Diderot, lecteur de *L'homme*: une nouvelle approche de la *Réfutation d'Helvétius*", in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1984.
10. Voir *Préface* du *Narcisse*, in *Œuvres complètes*, II, Pléiade, 1964, p. 968.
11. Voir *Du contrat social*, I, chap. 7: «Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun» (*Op. cit.*, III, p. 363).
12. Voir *ibid.*, II, 6 et 7 et IV, 8.
13. Voir *Emile*, I, I, *op. cit.*, p. 250.

*Du traitement moral :
Pinel disciple de Condillac*

En compulsant en effet les registres de l'hospice des aliénés de Bicêtre, on trouve inscrits beaucoup de prêtres et de moines, ainsi que des gens de campagne, égarés par un tableau effrayant de l'avenir; plusieurs artistes, peintres, sculpteurs ou musiciens; quelques versificateurs extasiés de leurs productions, un assez grand nombre d'avocats ou de procureurs; mais on n'y remarque aucun des hommes qui exercent habituellement leurs facultés intellectuelles; point de naturaliste, point de physicien habile, point de chimiste, à plus forte raison point de géomètre (1801: 111)

Lorsqu'en l'an IX de la république, Philippe Pinel (1801) publie le *Traité Medico-Philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, il jette, dit-on, les fondements de la psychiatrie moderne. L'événement est à la fois scientifique et institutionnel. Pinel propose une nouvelle classification des diverses formes d'aliénation mentale et donne des bases philosophiques et scientifiques au traitement moral dont il rend la technique plus explicite. Mais il élabore aussi la théorie d'une nouvelle institution, l'asile, destinée à accueillir les seuls aliénés retirés des Hôtels-Dieu, où ils étaient reçus auparavant avec l'ensemble des indigents. Du même coup il fonde la profession du médecin spécialiste chargé d'assurer la direction de l'asile et de veiller à ce que sa «police interne» serve, plutôt qu'elle ne nuise, au traitement des vésanies. Car c'est une des particularités de Pinel que d'avoir vu dans «l'ordre régulier qui règne à l'intérieur de l'hospice» un des plus sûrs moyens de guérir l'aliéné. En conséquence la constitution d'une discipline scientifique se révèle ici, indissociable de la mise en place d'une institution et de sa prise en charge par une profession qui en fait, tout à la fois, la source et le moyen de son pouvoir.

L'histoire de cette «révolution dans la Révolution» que fut le profond remaniement du régime d'enfermement des aliénés a été maintes fois contée. Mais, faut-il s'en étonner, c'est généralement sous l'angle de la philosophie politique, de l'histoire des idéologies, ou de la sociologie des professions qu'on s'est intéressé à la naissance de la psychiatrie¹. Pinel d'ailleurs répète qu'il n'a fait que mettre en œuvre, jusque dans l'hôpital, les idéaux de la révolution (1801:lvj). On a donc cherché chez les représentants de la génération précédente les fondements philosophiques de la réforme de l'esprit humain par la transformation des institutions. C'est tout naturellement à la pensée politique des lumières, et à l'influence des idéologues², qu'on a fait remonter cet espoir que des institutions justes libèrent les hommes de tous leurs maux, physiques et moraux. Au sein de cette problématique générale

des fondements démocratiques de l'institution asilaire, Marcel Gauchet et Gladis Swain (1980) dans *La Pratique de l'esprit humain* avancent l'idée d'une dérive institutionnelle qui vient fausser la vérité, dévoilée par Pinel, d'un reste de raison au sein de la folie. Le traitement moral s'appuie, selon eux, sur la distance que l'aliéné maintient à l'égard de lui-même et de sa propre déraison. C'est à ce reste de raison, au fait que le fou n'adhère jamais totalement à sa folie, que s'adresse le médecin dans le traitement moral. Cette découverte fondamentale de la possibilité d'un rapport duel entre le médecin et le malade, permettant de rejoindre le fou dans sa personne raisonnable, dans ce qu'il garde de lui-même, est esquissée dans la première édition du *Traité Médico-Philosophique* (1801) puis, selon eux, clairement formulée dans *Des Passions* d'Esquirol (1805)³. Mais elle sera rapidement recouverte, en fait dès la deuxième édition du *Traité* (1809), par l'excès de confiance accordé à la puissance de l'institution. En peu d'années, des règles impersonnelles viennent remplacer le rapport duel qui lie le médecin à son malade.

Quant à l'origine de la découverte de Pinel, Swain & Gauchet (1980) la font remonter elle aussi à la pensée politique moderne. Lorsque les hommes reconnaissent qu'ils se donnent à eux-mêmes leurs propres lois, et que nul ordre transcendant ne fonde l'organisation de leur cité, la problématique de la raison et de la déraison prend une nouvelle tournure. La folie n'est plus, et ne peut plus être, sacralisée. Elle était un signe de la transcendance fondatrice, elle devient une menace qui pèse sur l'ordre social. La folie lézarde le seul sol sur lequel puisse s'élever la cité moderne, l'accord des raisons libres. Reconnaître l'aliénation comme une possibilité qui s'offre au sujet, sans que jamais il ne s'y perde entièrement, plutôt que comme l'effet d'une invasion venue du corps, ou de la divinité, c'est inscrire au sein même de la subjectivité l'altérité que les sociétés traditionnelles posent hors d'elles-mêmes comme fondatrice. C'est donc au grand mouvement démocratique de réappropriation de la transcendance qu'appartient la découverte de Pinel.

Dans ce qui va suivre j'aimerais reprendre un aspect de l'histoire de la naissance de la psychiatrie sous l'angle de ses fondements épistémologiques. Ce qui m'intéresse c'est de découvrir quelle conception de l'entendement humain et quelle théorie de la connaissance sous-tendent la découverte pinélienne d'un reste de raison au cœur de la folie. On sait que Pinel, dans le *Traité*, fait référence à maintes reprises, à Locke, à Condillac, et à Adam Smith,⁴ ainsi que généralement à l'école empiriste anglaise et aux idéologues. Sauf pour ce qui est de Cabanis, et peut-être parce qu'il est à la fois médecin et acteur politique, on ne s'est guère intéressé à cette filiation qui nous fait sortir du domaine de la pensée politique pour nous faire entrer dans

celui de la psychologie philosophique⁵. Il est vrai que ces références de Pinel ne sont en majeure partie que des allusions rapides dont il est difficile de savoir, ou de montrer, qu'elles révèlent une influence profonde plutôt qu'une simple déférence aux autorités alors reconnues. Je pense, cependant, que chacun de ces auteurs (Locke, Condillac, Adam Smith et aussi Rousseau) mérite une étude séparée si l'on veut bien comprendre comment se met en place la découverte de Pinel et sur quelle conception de l'esprit humain et des passions s'articule le traitement moral. Je ne me propose d'aborder ici que la seule question de rapport de Condillac au traitement moral et à la façon dont Pinel conçoit les vésanies⁶. Le traitement moral n'est pas sorti, armé et casqué, de la cuisse de la révolution démocratique. C'est chez ses prédécesseurs, surtout chez ceux dont il se réclame, qu'il faut chercher l'origine d'une conception de l'esprit humain qui autorise à penser la manie comme une lésion des facultés intellectuelles⁷ laissant subsister un noyau de rationalité auquel il est toujours possible de s'adresser.

*
* *

Il est vrai que Pinel n'a pas découvert le traitement moral et qu'il n'en a jamais réclamé la paternité. Au contraire Pinel n'a pas hésité à reconnaître aux Anglais et aux Hollandais, ainsi qu'à Poution, le directeur de l'hospice de Manosque, et surtout à Pussin, le concierge de Bicêtre, la priorité dans la découverte de ce nouveau traitement (1801: xliv)⁸. La question se pose dès lors de savoir ce qu'il a inventé. La réponse la plus simple, la plus évidente et la plus facile, c'est l'asile. Mais Pinel se targue, au chapitre deux de la deuxième section du *Traité* (1801: 47-50) d'être le premier à révéler les principes et les règles du traitement moral. Cette affirmation doit s'entendre, me semble-t-il, dans le contexte de l'Introduction au *Traité* où Pinel décrit ses rapports avec Pussin et le rôle de celui-ci dans ses recherches (1801: xlv-xlix). Il présente Pussin comme ce que nous nommerions en termes contemporains, une personne ressource irremplaçable, à la fois par ses connaissances pratiques et par ses succès thérapeutiques. Du même coup il définit son rôle à lui, Pinel, comme de compléter la science médicale en ramenant les observations cet «empirique»⁹ à des principes généraux, en suppléant à son incapacité à mettre de l'ordre et de la précision dans ses observations, à s'élever à un langage propre à rendre ses idées, à «distinguer une espèce d'aliénation d'une autre», à «lier l'expérience des siècles passés avec les phénomènes qui frappent (ses) yeux» afin de «disposer une suite d'objets dans un ordre systématique.» (1801:xlvj) Pinel réclame d'avoir réduit en corps de doctrine les observations éparses et les recettes disparates de ses prédécesseurs. Il ne se conçoit pas comme un innovateur mais comme celui

qui élève à la théorie ce que d'autres ont fait par intuition et par bienveillance. Certes en bon idéologue, et en fidèle partisan de Locke et de Condillac, Pinel se méfie des systèmes et de la spéculation, c'est pourquoi il dit avoir pris pour guide, «la méthode qui réussit constamment dans toutes les parties de l'histoire naturelle; ... de commencer par voir successivement chaque objet avec attention, sans autre dessein que de rassembler des matériaux pour l'avenir; ...de chercher à éviter toute illusion, toute prévention, toute opinion adoptée sur parole... sans m'asservir à aucune manière de voir exclusive...» (1801: 2-3)

Le *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale ou de la manie* (1801) se présente comme un ouvrage systématique divisé en six sections qui vise à assurer progressivement les bases et les règles du traitement moral. Dans un premier moment Pinel présente une étude sur la manie périodique dont on saisit rapidement que cette dernière constitue pour lui la forme paradigmatique de l'aliénation mentale. Cette étude, on le verra, cherche avant toute chose à déterminer quelles sont les causes les plus fréquentes de l'aliénation. Puis, à la deuxième section, Pinel énonce les principes et les règles fondamentales du traitement moral. Il s'agit, on le sait, d'ébranler fortement l'imagination du malade et d'exercer sur lui un ascendant moral qui lui inspire à la fois crainte et respect. La troisième section est toute entière consacrée à démontrer que, sauf dans le cas très particulier de l'idiotisme, les diverses formes d'aliénation mentale ne s'accompagnent presque jamais de lésions physiques du cerveau. Cette thèse est pour Pinel d'une importance capitale. Il considère en effet que rien plus que l'opinion que l'aliénation est le résultat d'une lésion physique de l'organe de la réflexion n'a fait obstacle à la découverte d'une cure pour la folie. Cet obstacle maintenant retiré Pinel aborde la question de la classification des différentes formes d'aliénation mentale. Classification dont le but est à la fois de révéler la progression de la maladie et de mettre en évidence les formes d'aliénation qui se prêtent au traitement moral tout en les distinguant de celles qui lui échappent. Une fois cette mise en ordre accomplie Pinel passe à la question de la police intérieure de l'hospice, section où il insiste fortement sur la nécessité d'isoler les unes des autres les diverses formes d'aliénation afin d'éviter toute contagion et de permettre un classement et une observation plus scientifiques de la maladie. Enfin la sixième et dernière section est consacrée au traitement médical des aliénés. Pinel y détermine de façon très claire les limites étroites au sein desquelles il est légitime de recourir aux moyens traditionnels de guérison de la folie, ceux contre lesquels il s'élève presque constamment: les bains surpris, les donches froides, les saignées, les évacuants et les anti-spasmodiques.

La première section du *Traité* intitulée «Manie périodique ou intermiten-

te» s'offre comme un résumé de l'ensemble des observations de Pinel et comme une présentation générale de sa conception de l'aliénation mentale. Il convient de signaler ici une difficulté de la lecture de ce texte. Pinel n'est pas un auteur analytique et son vocabulaire porte par moments à confusion. Ainsi, «manie» est parfois utilisé comme un terme général qui signifie l'ensemble des vésanies, comme dans le titre de l'ouvrage *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale ou la manie* et il est parfois utilisé comme un terme singulier qui renvoie à une forme particulière d'aliénation, la manie avec ou sans délire, ou encore la manie périodique ou intermittente, comme dans le titre de la première section. Si néanmoins cette première section peut être considérée comme une esquisse de la conception pinélienne de l'aliénation mentale en générale, c'est pour les deux raisons suivantes. Premièrement, comme la bien remarqué Swain (1977) la classification pinélienne des vésanies ne renvoie pas à des essences figées mais aux moments d'un processus dynamique. Selon Pinel «les diverses formes d'aliénation ne restent pas toujours invariablement les mêmes, c'est-à-dire, qu'une aliénation rapportée à une espèce peut éprouver une sorte de transformation durant le cours de sa vie et venir se classer dans une autre espèce». (1801: 175) Ces différentes formes ne représentent donc pas tant diverses affections de l'esprit que les étapes de l'évolution d'une même maladie et Pinel nous présente en fait, à la section » du *Traité*, consacrée à la classification de l'aliénation en espèces distinctes, le déroulement d'un processus historique qui, de la mélancolie à l'idiotisme, en passant par la manie et la démence, est essentiellement marqué par l'aggravation des symptômes cliniques¹⁰. Si la manie intermittente peut tenir lieu de toutes les vésanies c'est parce qu'elles ne forment ensemble qu'une seule maladie. Une seconde raison désigne particulièrement cette forme de manie à jouer le rôle privilégié de représenter le tout dont elle n'est qu'une partie. En effet, la manie périodique offre au plus haut point le caractère de «l'accès de folie», c'est-à-dire de la crise soudaine qui vient interrompre le cours normal de l'existence. Or on verra tout à l'heure à quel point cette notion de crise est importante pour Pinel et quel rôle thérapeutique il lui accorde.

L'effet du texte de Pinel est d'abord négatif. Il répudie le mythe qui accorde aux saisons une influence sur les accès de manie. Données à l'appui, Pinel montre que «le renouvellement des accès... semble se jouer des lois générales, et... est susceptible d'être excité le plus souvent par la saison des chaleurs, et quelquefois par une température opposée» (1801: 11) Puis il détache progressivement le rythme et la nature des crises de manie de l'ensemble des circonstances physiques extérieures. Bien sûr, il ne s'agit pas de montrer qu'aucune circonstance extérieure n'a d'effet sur l'évolution de la maladie, sans quoi Pinel serait bien en peine de proposer une thérapie,

même morale. L'essentiel consiste à faire voir que le type de crise et même la nature de la maladie dépendent surtout de la constitution psychique et physique de la personne atteinte. Poussé jusqu'à son aboutissement une telle démarche implique que la nature des crises de manie est indépendante de leur cause. C'est justement ce qu'affirme Pinel: «des informations exactes sur l'état antérieur des insensés, et l'observation des affections maniaques qui leur étaient propres, m'ont pleinement convaincu qu'il n'y a aucune liaison entre le type particulier ou le caractère spécifique de la manie, et la nature de l'objet qui l'a fait naître.» (1801: 14)

La thèse centrale que défend le *Traité* est que dans presque tous les cas la cause de l'aliénation mentale est d'ordre moral. Chagrin extrême, déception amoureuse, terreur soudaine, et tout ce qui peut frapper fortement l'imagination ou la sensibilité, ou frustrer les passions, telles sont les occasions qui, selon Pinel, déterminent l'entrée en folie. C'est aussi cette origine qui autorise le recours au traitement moral. Car lorsqu'il y a malformation ou lésion organique, comme dans la majorité des cas d'idiotisme, (1801: 122-126) le traitement moral est sans force et sans prise. Mais les traumatismes moraux qui déclenchent l'aliénation ne sont que les causes occasionnelles de la manie. Sa véritable origine est dans la constitution du patient. Ce sont son caractère, l'intensité de ses passions, ou sa sensibilité extrême qui le disposent à la folie et qui déterminent la forme particulière de son trouble. Enfin Pinel insiste sur les transformations des affections morales qui accompagnent les accès de manie (1801: 21-28) C'est dire à quel point pour Pinel l'aliénation est une maladie morale et que c'est cette caractéristique du trouble mental qui fonde le nouveau traitement dont il énonce les règles et les principes et qui motive son rejet des bains, des douches, des expectorants et des saignées traditionnelles.

Malheureusement les choses ne sont pas aussi simples. Pinel insiste tout autant sur les manifestations physiques qui accompagnent les crises de folie. Elles ont leur centre dans la région épigastrique et sont le plus souvent constituées par des rougeurs, des bouffées de chaleur et des troubles de la digestion. (1801: 27;31) Les crises de folie, selon Pinel, sont presque toujours suivies d'un grand épuisement physique, d'un état d'abattement général accompagné par une sensation de froid. Et Pinel n'a de cesse de répéter combien il importe alors d'entourer l'aliéné de soins, de le réchauffer, de le nourrir légèrement, faute de quoi cette atonie conduit fréquemment à la mort.(1801: 32-35). C'est dire que la folie est aussi une maladie physique grave, une affection du corps, mais pas de n'importe quelle partie du corps. La manie n'est pas une maladie de la tête. Si les aliénés atteints de manie périodique manifestent durant leurs accès diverses lésions des facultés de l'entendement, ils retrouvent par la suite

l'entier usage de leur raison (1801: 21-25) et ne montrent aucun signe d'une lésion physique du cerveau¹¹. Conformément à une tradition qui remonte au moins jusqu'à Descartes, Pinel éloigne du cerveau le siège des passions pour le placer dans la région épigastrique centre des manifestations physiques de la manie. (1801: xxvj)

La manie est donc une maladie double à la fois physique et psychique, mais qui ne relève pas d'un trouble de l'organe de la réflexion. Le grand mystère de la conception pinélienne de la folie est de «concevoir le pouvoir qu'elles [les passions] ont d'exciter l'aliénation d'esprit». (1801:xxvij). La difficulté est de comprendre par quels méandres secrets de l'économie animale les passions arrivent à produire des lésions des fonctions de l'entendement, temporaires et réversibles. Comment les fonctions de l'entendement, l'attention, le jugement, la réflexion, l'imagination, la perception, la mémoire et le raisonnement durant les accès de manie, sont-elles troublées par l'effet des forces épigastriques? A cette question Pinel ne répond pas, mais ce qu'il dit au sujet des troubles de l'entendement laisse voir entre quels pôles opposés sa pensée est tiraillée¹².

Au chapitre VIII de la première section Pinel, après avoir brièvement rappeler l'argument du *Traité des Sensations*, s'émerveille de la diversité des troubles des fonctions de l'entendement que l'on peut constater durant les accès de manie.

Tantôt ces fonctions sont toutes ensemble abolies, affaiblies, ou vivement excitées pendant les accès; tantôt cette altération ou perversion ne tombe que sur une seule ou plusieurs d'entre elles, pendant que d'autres ont acquis un nouveau degré de développement et d'activité qui semblent exclure toute idée d'aliénation de l'entendement. (1801: 21)

Puis, après avoir rapporté plusieurs cas cliniques illustrant cette diversité, il se demande comment tout ces faits peuvent se concilier avec l'idée d'un siège ou d'un principe unique et indivisible de l'entendement. (1801: 25) C'est manifestement Condillac qu'il vise, lequel dans l'introduction de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* affirmait: «mon dessein est de rappeler à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain» (1746: 101) Dessein qu'il pousse encore plus loin dans le *Traité des sensations* (1754) où il tente de montrer que non seulement l'ensemble de nos connaissances mais encore toutes nos facultés intellectuelles proviennent des seules sensations. Ce que Pinel reproche à Condillac c'est de n'avoir pas fait pour les facultés intellectuelles ce qu'il a fait pour les sens, à savoir: analyser séparément l'apport de chacun d'eux à l'ensemble des connaissances humaines. (1801:

21) Le reproche va loin, car une des thèses implicites de Condillac (1754) est que si d'innombrables idées et connaissances feront défaut à un homme limité au seul sens de l'odorat, il possèdera néanmoins les mêmes facultés intellectuelles que nous, quoiqu'elles seront moins étendues. (1754: 17-40) Car l'attention et la première différence entre deux sensations suffisent à engendrer l'ensemble des facultés. Pour Condillac il est assez de posséder une opération de l'entendement, l'attention, pour pouvoir les produire toutes. C'est à cette homogénéité de l'esprit que Pinel s'oppose parce qu'il lui semble qu'elle ne permet pas comprendre comment on peut écrire une lettre pleine de bon sens au moment où on tient les propos les plus absurdes, ou inventer des machines ingénieuses lorsqu'on croit qu'on a eu la tête coupée puis remplacée par celle d'un autre. (1801: 24-25) Pour Pinel, contrairement à ce que pensait Condillac, ce que l'expérience enseigne c'est l'hétérogénéité des facultés, leur indépendance réciproque, leur fonctionnement distribué¹³.

Mais s'il en va ainsi, si l'expérience donne raison à Pinel, c'est toute la démarche de Condillac qui s'écroule. Car le grand avantage que l'Abbé réclame pour son sensualisme contre l'empirisme de Locke c'est de pouvoir générer à partir de l'expérience, non seulement nos idées et nos connaissances, mais encore toutes les opérations de l'entendement. Locke au contraire se donne à l'origine l'ensemble des opérations de l'esprit et fait acquérir à l'entendement de nouvelles idées au fur et à mesure qu'il réfléchit sur ces opérations. (1690: 122-169) Selon Condillac (1746: 103), Locke fait comme si ces opérations étaient innées et c'est ce qu'il lui reproche. Or toute la démonstration de Condillac d'une génération des facultés intellectuelles à partir de l'expérience repose sur le principe de l'unité des opérations de l'entendement. C'est pourquoi la courte remarque de Pinel en sape l'édifice à la base.

Pinel s'oppose encore à Condillac et à Locke sur ce qui semble à première vue un point de détail: leurs conceptions de la folie. En effet, tant Locke que Condillac réduisent la folie à un trouble de l'association des idées. (1690: 209; 528) (1746: 127; 144-146) Le fou est celui qui, pour des raisons liées à l'habitude ou à une expérience traumatisante, associe des idées qui n'ont entre elles aucun lien logique ou de raison, mais tout au plus un rapport accidentel. L'un et l'autre en concluent que le fou n'est pas celui qui est dépourvu de jugement, mais bien plutôt celui qui raisonne juste à partir de prémisses fausses. Comme le dit Locke dans un passage dont Pinel se souviendra:

... ils [les fous] ne me semblent pas avoir perdu la faculté de raisonner, mais ayant joint ensemble des idées de façon très fautive, ils les méprennent pour des vérités; et ils errent comme des hommes qui raisonnent juste à partir de principes faux. Car, par la violence de leur imagination,

ayant pris leurs rêves pour des réalités, ils font de bonnes déductions à partir d'eux. Ainsi trouverez vous une homme à l'esprit troublé qui, se croyant roi, exige par une inférence correcte une suite appropriée, ainsi que respect et obéissance; d'autres qui s'ayant cru fait de verre ont pris toutes les précautions nécessaires pour préserver un corps aussi fragile. C'est ainsi qu'il advient qu'un homme qui est très sobre et d'un entendement très droit en toute autre chose, peut sur un sujet particulier être aussi maniaque que quiconque à Bedlam. (1690: 209)

C'est, à quelque chose près, ce qu'affirmera Condillac. Le fou souffre d'un trouble de la liaison des idées, mais il raisonne néanmoins juste. Comme il le dit dans *l'Essai*: alors que l'instinct «exclut la mémoire, la réflexion et les autres opérations de l'âme. La folie admet au contraire l'exercice de toutes les opérations; mais c'est une imagination dérégulée qui les dirige.» (1746:150) Ces textes sont importants, car ils montrent que si toute la découverte de Pinel consistait simplement à avoir repéré un reste de raison au sein de l'aliénation, le mérite en reviendrait plutôt à Locke et à Condillac. Ceux-ci en effet conçoivent la folie comme compatible avec l'entier exercice de la raison. Ils imaginent le délire sur le modèle du jugement valable à partir de prémisses erronées. C'est pourquoi l'un et l'autre pensent la folie en parfaite continuité avec la raison comme l'indique clairement le texte de Locke. Être fou c'est se tromper et prendre ses rêves pour des réalités, c'est pourquoi nous le sommes tous plus ou moins. C'est aussi ce que pense Condillac lorsqu'il affirme que «l'imagination et la folie ne peuvent différer que du plus au moins.» (1746: 145) Entre l'homme normal et le fou, il n'y a nulle rupture de continuité.

Or c'est justement ce que refuse Pinel. La folie n'est pas une simple erreur de l'imagination. Elle n'est pas un raisonnement formellement valable à partir de prémisses fausses, et si elle comporte des troubles de l'association des idées, elle ne s'y réduit pas. C'est ce qu'il nous dit dans un texte qui rappelle fortement celui de Locke par ses images et sa structure apparente, mais qui s'en démarque tout à fait par son contenu:

Dans celle-ci [la manie délirante] la perception des objets, l'imagination, la mémoire peuvent être lésées; mais la faculté du jugement, c'est-à-dire, celle de l'association des idées existe. Le maniaque, par exemple, qui se croit Mahomet, et qui co-ordonne tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit avec cette idée, porte en réalité un jugement, mais il allie deux idées sans aucun fondement, c'est-à-dire, que son jugement est faux; et sous ce point de vue, que deviendrait la plupart des hommes si leurs jugements erronés étaient un titre de réclusion dans les Petites-Maisons. (1801: 163-164)

Le texte de Pinel opère une séparation des différentes facultés de l'esprit. Si la manie délirante admet l'exercice du jugement, elle n'exclut pas par contre des lésions de la mémoire, de l'imagination ou de la perception des objets. C'est dire qu'elle n'admet pas comme le pensait Condillac, l'exercice de toutes les opérations de l'entendement. C'est déjà le reproche qu'il lui faisait plus haut. La folie est marquée par des lésions locales de l'une ou l'autre des facultés intellectuelles. Elle ne consiste pas à raisonner juste à partir de prémisses qui sont fausses. Au contraire de ce qu'avancait le philosophe anglais, le texte de Pinel rappelle que l'erreur de jugement *n'est justement pas une cause d'enfermement dans les petites maisons* et que ce fait à plus de poids que les ressemblance que l'on peut reconnaître entre l'aliéné et chacun d'entre nous. Pinel convient avec Locke et Condillac que la folie est parfois un trouble de l'association des idées, mais elle n'est pas que cela. D'une part il pense, comme nous allons maintenant le voir que le trouble de l'association des idées est une caractéristique particulière de certaines formes d'aliénation seulement, d'autre part il croit, comme nous venons de le constater, que même dans ces formes de manie où il joue un rôle fondamental, le dérèglement du mécanisme de l'association des idées n'est pas le tout de la folie. Ces deux aspects du problème sont étroitement liés.

A deux reprises dans le *Traité médico-philosophique* Pinel évoque l'exemple de la manie sans délire comme une remise en cause des idées de Locke et de Condillac sur la folie. Le chapitre XVIII de la première section, intitulé «Manie qui consiste exclusivement dans la lésion de la volonté» s'ouvre par une critique de la méthode spéculative des philosophes. Condillac, nous dit à peu près Pinel, a su faire admirer sa sagacité «et la marche analytique de son esprit» en ramenant les passions et le développement des facultés morales aux sensations agréables et désagréables; «mais a-t-il pu suppléer à la vraie connaissance des faits sur ces affections»? (1801: 80) La réponse à cette question rhétorique est un «non» aussi clair que définitif. «[L]es fonctions de la volonté, affirme Pinel, sont absolument distinctes de celles de l'entendement... leur siège, leur causes, quelle que soit, dans certains cas, leur dépendance réciproque, ont des différences essentielles qui ne peuvent être méconnues.» (1801: 81) Il en donne pour preuve un cas de manie sans délire qu'il présente comme une «véritable énigme, suivant les idées que Locke et de Condillac donnent sur les aliénés.» (1801: 81) Il s'agit d'un homme qui était saisi de façon récurrente d'une fureur forcenée qui le portait à accomplir des actes de violence contre le premier venu. Ces accès qui s'accompagnaient de tous les symptômes physiques propre à la manie que nous avons décrit plus haut étaient caractérisés par un combat intérieur constant entre le désir de verser le sang et l'horreur de commettre un tel méfait, ainsi que par l'absence de toute lésion des facultés intellectuelles. Lorsqu'à la section IV du *Traité* Pinel procède au classement méthodique des

diverses formes d'aliénation mentale il reprend la même idée au sujet de la manie sans délire: elle est incompatible avec les conceptions de Locke et de Condillac qui font de la manie uniquement un trouble de l'association des idées.

Pinel reproche donc à Condillac et à Locke d'avoir une vue trop étroite, partielle et incomplète de l'aliénation et de prendre pour une conception générale de la folie ce qui, au mieux, ne s'applique qu'à certaines de ses formes. Mais la manie sans délire apparaît aussi à Pinel comme la preuve par excellence de l'existence d'une autre source de l'aliénation que le défaut de l'association des idées. Une source qui trouve son siège dans la région épigastrique et qui engendre des troubles des affections morales et de la volonté. Or on sait que, selon Pinel, «ce sont bien plus ces émotions d'une nature irascible, que le trouble dans les idées ou les singularités bizarres du jugement, qui constituent le vrai caractère de ces accès[de manie]» (1801: 18) On sait aussi que s'il est des accès sans lésions des fonctions intellectuelles, il n'en est presque aucun sans altération des qualités morales. (1801: 19) Tout porte à croire donc que pour Pinel ce second principe de l'entendement que constituent les passions forme la condition de possibilité des lésions locales des fonctions intellectuelles caractéristiques de la manie, même s'il ne sait rien nous dire au sujet du mécanisme de cet effet des forces épigastrique sur les fonctions de l'entendement. Car ces troubles locaux dans le cadre strict de la conception unitaire de Condillac lui semblent incompréhensibles.

Dans ces conditions on devrait s'attendre à ce que la manie sans délire constitue la forme paradigmatique de la manie selon Pinel. Dans la mesure où elle est une affection purement morale, sans aucune lésion des fonctions de l'entendement, elle illustre au plus haut point ce qui est au centre de la découverte pinélienne. On est en droit de s'attendre aussi à ce qu'elle se prête particulièrement bien au traitement moral. Or ce n'est justement pas le cas. Pinel y revient à plusieurs reprises, la manie sans délire échappe au traitement moral. Ainsi, au chapitre XVIII, après avoir présenté cette énigme aux idées de Locke et de Condillac que constitue la manie sans délire Pinel conclut: «Il est facile de voir que des accès de cette nature n'admettaient l'application d'aucune partie du traitement moral, et qu'il ne restait qu'à chercher à les prévenir par des évacuants, ou à les supprimer par des anti-spasmodiques.»(1801: 83) Cette même idée est reprise à la section VI du *Traité* intitulée «Principes du traitement médical des aliénés.» A deux reprises en autant de pages, Pinel réaffirme que c'est contre cette forme de maladie à laquelle on chercherait en vain à appliquer les principes du traitement moral que la médecine doit mettre en œuvre ses moyens physiques les plus puissants. (1801: 245; 247)

Ainsi donc la forme même de manie qui, en un sens, fonde le traitement moral, dans la mesure où elle est, contre Locke et Condillac, l'exemple para-

dogmatique de ce que la manie est avant tout une affection morale se révèle-t-elle insensible au traitement moral. Étonnamment, contre toute attente, dans la classification des aliénations mentales en rapport avec leurs cures, la plus morale de toutes les manies se retrouve comme les formes d'aliénations marquées par des lésions physiques du cerveau du côté de celles qui résistent au traitement moral. La chose mérite qu'on s'y attarde, car elle suggère que là où les idées de Locke et Condillac sur la manie se révèlent fausses, là aussi prend fin le domaine du traitement moral. Comme si le trouble de l'association des idées, qui n'est pas le tout de la folie, était néanmoins nécessaire pour que le traitement moral s'applique.

Il convient à ce sujet de remarquer que si la manie sans délire, comme l'idiotisme, échappe au traitement moral, les deux formes d'aliénations ne répondent pas aux mêmes cures. L'idiotisme résultant généralement de malformations congénitales est considéré par Pinel comme strictement incurable. Le mieux que l'on puisse faire pour ces malheureux que sont les idiots est de les traiter avec humanité et de les isoler des autres aliénés. La police bienveillante de l'hospice veillera, dans la mesure du possible, à les occuper par un travail simple. Les personnes atteintes de manie sans délire doivent au contraire être soumises au traitement le plus énergique que connaît la médecine. C'est à eux que doivent être réservés les bains, les douches, les évacuants, les saignées, les antispasmodiques. (1801: 245; 247)⁴ Si on ne peut rien faire pour les idiots, on doit au contraire tout tenter contre la manie sans délire, même si l'espoir de guérison est faible. Ce qui surprend ici bien sûr c'est que la manie morale par excellence se soigne exclusivement par ces moyens physiques brutaux qu'en toutes autres circonstances Pinel condamne.

Pour comprendre ce qui apparaît comme un étrange retournement de la part de Pinel, il faut prendre en compte deux nouveaux éléments dont nous n'avons guère parlé jusqu'ici. Si Pinel s'oppose à Condillac nous savons qu'il en fait aussi l'éloge à deux reprises dans le *Traité*. À chaque fois il s'agit de passages introductifs où il est question des diverses facultés de l'entendement et de la classification des différentes formes d'aliénation mentale. Nous savons déjà que selon Pinel la description condillacienne de la folie correspond en gros à une seule forme d'aliénation, la manie avec délire, périodique ou continu. Enfin nous savons aussi que c'est presque exclusivement à cette forme de folie que s'applique le traitement moral. L'hommage à Condillac n'est donc probablement pas simplement le coup de chapeau obligé au père des idéologues.

Malgré tout ce qu'il lui reproche Pinel a, me semble-t-il, trouvé deux choses chez Condillac. Premièrement, la distinction entre l'imagination et la mémoire ou le souvenir. Pour Condillac toute idée vient des sens à l'origine.

L'imagination ne peut donc évoquer que des sensations passées. Aussi la différence entre elle et la mémoire ne saurait-elle être temporelle. Cette différence en est une d'intensité. Tant dans l'*Essai* que dans le *Traité des Sensations* Condillac distingue la mémoire de l'imagination par le fait que la première est la capacité de se souvenir de sensations que nous sommes incapable de réveiller. La mémoire nous permet de nous rappeler des sensations passées, mais elle n'a pas le pouvoir de les rendre présentes à nouveau. Elle se borne à les représenter¹⁵. Toutes les opérations de la mémoire comportent donc un indice qui permet de les distinguer de la sensation présente. Indice qu'il convient d'interpréter de façon temporelle. L'imagination au contraire nous donne la chose même. Elle consiste à réveiller une sensation disparue et ne comporte aucun indice temporel. C'est pourquoi elle est source d'illusions et peut s'introduire au cœur de l'expérience sensible et en altérer le cours en imposant au sujet des sensations qui ne correspondent à aucun objet extérieur au moment où il les ressent. (1746: 123-124) Dès lors Condillac assigne l'origine de la folie à «une imagination qui sans qu'on soit capable de le remarquer, associe des idées d'une manière tout à fait désordonnée, et influe quelquefois dans notre jugement et notre conduite.»(1746: 146) Ce que Pinel découvre donc chez Condillac c'est une conception de l'imagination qui est conforme à toute une symptomatologie et qui permet de comprendre pourquoi le trouble du jugement ou de l'association des idées va si souvent de pair avec l'hallucination.

Mais il y a plus, Condillac affirme quelques lignes plus bas que le pouvoir de l'imagination est véritablement sans bornes. (1746: 147) Il en propose comme preuve l'exemple suivant:

Un homme, tourmenté par la goutte et qui ne peut se soutenir, revoit au moment qu'il s'y attendait le moins, un fils qu'il croyait perdu: plus de douleur. Un instant après le feu se met à sa maison: plus de faiblesse. Il est déjà hors de danger, quand on songe à le secourir. Son imagination subitement et vivement frappée, réagit sur toutes les parties de son corps, et y produit la révolution qui le sauve. (1746: 147-148)

Or ce que Condillac énonce c'est une des règles fondamentale du traitement moral, celle qui consiste à agir fortement sur l'imagination de l'aliéné.(1801: 59-61) Règle d'autant plus importante que l'imagination, selon Pinel «paraît être celle de toutes les facultés de l'entendement qui est la plus sujette à des lésions profondes, et rien ne semble plus fréquent dans la manie que ces transformations idéales ou ces illusions fantastiques qui *sont relatives à notre état physique.*»¹⁶ (1801: 70) Ce n'est donc pas sans raison que pour Pinel nul ne peut comprendre la folie «s'il n'a profondément médité les écrits de Locke et de Condillac» (1801: 45) S'il en est ainsi, le traitement

moral consiste alors à remonter de l'imagination vers le corps, de l'association des idées vers le trouble épigastrique qui en dévoie le fonctionnement afin de provoquer une «révolution salutaire». On comprend dès lors que la plus morale de toute les manie, la manie sans délire, ne laisse évidemment pas prise au traitement moral, et qu'il faille pour en venir à bout recourir à des traitements purement physiques, les plus énergiques que la médecine connaisse. Car l'absence de délire ne permet pas d'utiliser la puissance sans borne de l'imagination pour réagir sur le corps.

Il convient enfin de remarquer que cet effet de l'imagination sur le corps est pensé sur un modèle particulier hérité de la tradition médicale. En effet si le traitement moral consiste bien à agir sur les fonction intellectuelles et morales de l'aliéné, celles-là mêmes auxquelles la folie s'attaque, il s'agit toujours de produire un choc bénéfique dont résulte une réorganisation générales des facultés. En d'autres termes Pinel ne considère jamais l'imagination comme une variable de contrôle qui permette d'agir de façon discrète sur le système épigastrique¹⁷. La raison en est non seulement qu'il ignore tout des mécanismes par lesquelles les fonctions intellectuelles sont affectées et agissent en retour sur les diverses partie du corps, mais aussi parce qu'il conçoit l'accès de manie essentiellement comme une crise hyppocratique.

Le chapitre XIII de la première partie, intitulé «Motifs qui portent à regarder la plupart des accès comme l'effet d'une réaction salutaire et favorable à la guérison» présente la crise de folie comme une suite d'événements régulière à laquelle succède une période de calme qui «amène en général une guérison d'autant plus solide que l'accès à été plus violent.» (1801: 39) Ce chapitre effectue une récapitulation des huit chapitres précédent de la première section afin de montrer comment les accès de manie constituent un processus de guérison naturelle de l'aliénation et suggère que le médecin doit dans la mesure du possible éviter d'intervenir dans le déroulement des événements. Cette idée qui est maintes fois reprise dans le cours du *Traité* conduit Pinel à nommer parfois le traitement moral la «méthode d'expectation» (1801: 84) Elle consiste, conformément aux deux grands principes de la médecine hyppocratique à s'interdire tout ce pourrait nuire au patient en évitant les bains, les douches, les saignées, les évacuans et les anti-spasmodiques dont les effets délétères sont bien connus et à aider en toutes circonstances l'action spontanément favorable de la nature en entourant le malade de soin attentifs dans les heures qui suivent le paroxysme de la crise et en profitant des intervalles de calme «pour livrer les aliénés à des occupations sérieuses ou à des travaux pénibles» (1801: 84) Cette méthode d'expectation qui est partie prenante du traitement moral au point où Pinel utilise parfois ces deux termes l'un pour l'autre, indique me semble-t-il le sens qu'il faut accorder à la partie

plus active du traitement moral, celle qui consiste à ébranler fortement l'imagination du malade. Pinel d'ailleurs n'hésite pas à faire enrager l'aliéné ou à le plonger dans une profonde réflexion par une intervention verbale ou une mise en scène qui l'étonne afin que, comme le disait si bien Condillac, «[s]on imagination subitement et vivement frappée réagit sur toutes les parties de son corps et y produit une révolution salutaire» (1746: 147-148)

*
* *

La conception du traitement moral qui se dégage de l'étude des rapports de Pinel à Condillac s'éloigne sur plusieurs points de la vue d'ensemble qui frappe le philosophe politique. Ce n'est pas tant un reste de raison au sein de la folie qui a sollicité Pinel que le mystère de ces lésions de certaines fonctions de l'entendement, locales et réversibles, susceptibles de cohabiter avec un développement et une activité d'autres facultés «qui semblent exclure toute idée d'aliénation». Certes, il s'agit bien de la découverte de ce que la folie n'est jamais totale. Mais il s'agit aussi de la prise de conscience que la raison n'est pas une, qu'elle ne renvoie pas à un principe unique de l'entendement et que l'unité du sujet est de fait distribuée sur un ensemble de fonctions donc chacune peut être atteinte séparément.

En conséquence le traitement moral ne s'adresse pas à un soi inaliénable dont la trace indélébile apparaît dans la distance que l'aliéné garde toujours par rapports aux désordres de sa déraison. Il est au contraire une méthode d'expectation qui attend de la nature qu'elle provoque par des crises successives le rétablissement de l'équilibre de l'organisme et l'apaisement des forces épigastriques qui entravent le fonctionnement des facultés intellectuelles. Il est aussi une façon d'utiliser la puissance sans bornes de l'imagination pour produire dans toutes les parties du corps de l'aliéné «la révolution salutaire qui le sauve». Dans ces conditions le traitement moral n'est pas un rapport duel entre le médecin et le malade, une prémonition de la découverte freudienne, mais la tentative de reproduire artificiellement, par le choc produit sur l'imagination, les crises qui rétablissent spontanément l'équilibre de l'organisme. C'est au point de rencontre des idées héritées de la tradition empiriste française et de celles qui proviennent de la tradition médicale hippocratique qu'il faut comprendre le traitement moral.

PAUL DUMOUCHEL
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NOTES

1. Cf. M. Foucault (1961); R. Castel (1976); M. Gauchet & G. Swain (1980); Jan Golstein (1987) et G. Swain (1977).
2. On sait que tant Tracy que Cabanis comptaient Pinel au nombre des leurs.
3. Découverte que Swain (1977:94) considère comme prémonitoire de celle de Freud.
4. C'est de la *Théorie des Sentiments Moraux*, dans la traduction qu'en fit Mme Condorcet, que se réclame Pinel, c'est-à-dire essentiellement de la doctrine de la sympathie de Smith.
5. Voir l'article récent d'A. Paradis à paraître dans *Philosophiques* Vol. XX, n°1 (Printemps 1993)
6. Je traiterais en partie aussi du rapport de Locke au traitement moral, car Pinel associe généralement Locke à Condillac dans ses remarques et semble plus sensible à ce que les deux auteurs ont en commun qu'à ce qui les différencie.
7. Il importe de se souvenir que si pour Pinel la manie s'accompagne généralement, mais pas toujours, d'une lésion des facultés intellectuelles, cette lésion n'est en aucun cas une lésion organique du cerveau. Pour Pinel comme pour Esquirol, les troubles physiques qui accompagnent la folie ont leur origine dans la région épigastrique qui, au moins depuis Descartes, est considérée comme le siège des passions.
8. Voir aussi à ce sujet Swain (1977).
9. On se souviendra qu'un empirique, dans ce contexte, signifie très exactement: celui qui pratique la médecine sans avoir reçu de formation académique à cet effet, ce que l'on nommait aussi un charlatan.
10. Il convient cependant d'être prudent car les relations entre les diverses formes d'aliénation selon Pinel sont loin d'être simples. S'il semble assez clair en effet que la mélancolie, la manie, et la démence même sont généralement présentées comme des formes de plus en plus graves d'une même affection, il en va autrement de l'idiotisme qui dans certains cas constitue le stade ultime d'une maladie dont la forme la plus bénigne est la mélancolie tandis que dans d'autre il constitue un type à part marqué par la présence de malformations cérébrales et l'absence générale de causes morales. Ceci dit, lorsque l'idiotisme constitue le stade ultime de la manie, il donne parfois lieu à des crises de folie semblables aux accès de manie et qui conduisent généralement soit au complet rétablissement de toutes les facultés de l'aliéné, soit à la mort. C'est dire que l'évolution d'ensemble de la maladie rejoue sur une durée plus longue et avec des formes plus extrêmes la symptomatologie caractéristique de la manie périodique.
11. En fait le point est assez important pour que Pinel lui consacre une section entière du *Traité*, la section III «Recherches anatomiques sur les vices de conformation du crâne des aliénés» (1801:106-134) dont il tire la conclusion générale qu'on ne peut établir aucune corrélation entre l'aliénation et les vices de conformation du crâne.
12. Il convient d'ajouter que Pinel ne peut pas répondre à cette question, du moins pas dans l'état de ses connaissances. Le dualisme de Descartes apportait à la question de savoir comment les passions peuvent réagir sur la raison une réponse, peut-être fautive, mais qui avait l'avantage d'être claire et intelligible. Pinel ne peut que renvoyer à un modèle physique qu'il ne possède pas, celui des effets de l'humeur sur l'activité cérébrale.
13. Cf. ce que Condillac dit du principe unique de l'entendement humain dans l'introduction de l'*Essai*, «que ce principe ne sera ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite; mais une expérience constante, dont toute les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences» (1746:101).
14. Il est vrai que Pinel ajoute (1801:247) que la musique ou quelque qu'émotion vive et profonde peut parfois produire un changement durable chez ce type d'aliéné.
15. Il s'agit d'une thèse assez ambiguë dont Condillac à ma connaissance n'explicite jamais les

Du traitement moral : Pinel disciple de Condillac, *Paul DUMOUCHEL*

conditions. En effet elle semble présupposer quelque chose comme un langage de l'esprit, un système quelconque de signes qui permette de rappeler les sensations sans les réveiller.

16. C'est moi qui souligne. P.D.

17. Contrairement à ce que suggère la conception du traitement moral que développe Paradis (1993).

BIBLIOGRAPHIE

- R. Castel (1976) *L'ordre Psychiatrique: L'âge d'or de l'aliénisme*, Paris, Minuit, P.
- Condillac (1746) *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, (ch. Porset éd.) Paris, Galilée, P. 301, 1984.
- Condillac (1754) *Traité des sensations*, Paris, Fayard, (Corpus des œuvres philosophiques de langue française) P.307, 1984.
- E. Esquirol (1805) *Des passions: Considérées comme Causes, Symptômes et Moyens curatifs de l'Aliénation mentale*, Paris, Librairie des Deux-Mondes, P. 87, 1980.
- M. Foucault (1961) *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, P.
- M. Gauchet & G. Swain (1980) *La pratique de l'esprit humain: L'institution asilaire et la révolution démocratique*, Paris, Gallimard, P. 519.
- J. Golstein (1987) *Console and Classify: The French psychiatric profession in the nineteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, P. 414.
- J. Locke (1690) *An essay concerning human understanding*, Vol 1, (A. C. Fraser éd.) Dover, New York, P. 536, 1959.
- Ph. Pinel (1801) *Traité médico-philosophique de l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Richard, Caille & Ravier, P. 318.
- A. Paradis (1993) "De Condillac à Pinel: ou les fondements philosophiques de la théorie du traitement moral" *Philosophiques*, Vol XX, N°1, à paraître en Avril 1993.
- G. Swain (1977) *Le sujet de la folie: Naissance de la Psychiatrie*, Toulouse, Privat, P. 171.

**QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
ET DE POLITIQUE**

Débats politiques

*Entre la vertu et le bonheur
Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius.*

La vertu s'enseigne-t-elle? Cette question posée par Socrate dans le *Protagoras* de Platon revient hanter, après plus de vingt siècles, les premiers balbutiements d'un nouvel idéal démocratique en Europe. Le siècle des Lumières a en effet reformulé la question socratique avec la même visée : résoudre la contradiction entre la nécessité – ou l'obligation – de la vertu et le désir du bonheur. Chez les Grecs, la vertu (ἀρετή) est justice, courage, amitié. Au 18^{ième} siècle, la notion de vertu a repris de ses origines une référence nécessaire à son caractère social. En ce sens, la question posée au 18^{ième} siècle est toujours d'ordre politique. Elle cherche à mesurer – et justifier – la capacité individuelle à la démocratie, en alliant le principe de droit individuel au bonheur – cette idée neuve en France, suivant les termes de Saint-Just – et les conditions de la République.

Nous nous intéresserons ici aux réponses qui affirment l'adéquation du bonheur et de la vertu. Nous considérerons en particulier les positions théoriques d'Helvétius et de d'Holbach. A la différence de la plupart de leurs contemporains, ceux-ci ont réconcilié le désir du bonheur et la nécessité de la vertu à partir de la notion d'utilité sociale. Héritiers du sensualisme lockien qu'ils ont tous les deux interprété de façon matérialiste et athée, ils ont situé le mobile de l'action humaine dans l'intérêt au plaisir et dans la fuite de la douleur, puis élaboré une théorie sociale où l'intérêt individuel rencontre l'intérêt général dans la mesure où l'utilité sociale, comprise comme unique critère de la vertu, devient la mesure du bonheur des citoyens.

Nous voudrions revenir au concept d'utilité sociale tel qu'il a été défini au siècle des Lumières par Helvétius pour en apprécier la spécificité dans le cadre du questionnement qui l'a généré. Dans cette perspective, nous croyons qu'il faut remonter à la notion de vertu, qui a été peu à peu évacuée de l'interprétation utilitariste à laquelle on se réfère aujourd'hui presque exclusivement.

Chez Helvétius, comme chez d'Holbach après lui, l'utilité sociale est fondée sur l'intérêt personnel. Or, contrairement à l'utilitarisme du siècle suivant, il n'y a pas, dans leurs philosophies respectives, d'adéquation entre les deux termes. Au 19^e siècle, on ne parlera pas d'utilité «sociale» et l'intérêt personnel deviendra synonyme d'utilité. Ainsi le lien entre l'intérêt privé et l'intérêt public escamotera l'étape, chère au 18^e siècle, de la nécessaire correspondance entre l'intérêt personnel et l'utilité sociale. C'est donc l'intérêt personnel et non l'utilité sociale qui assure, croira-t-on, le plus grand bonheur du plus

grand nombre. La vertu deviendra l'utile ou, devrait-on dire, l'utile remplacera la vertu. Pour les initiateurs de l'utilitarisme, Helvétius et d'Holbach, la vertu demeure nécessaire et elle est toujours liée au principe de justice, même si sa définition se limite à l'utilité sociale.

* * *

L'intérêt personnel comme fondement de l'utilité sociale

D'entrée de jeu, situons le fondement helvétien de «l'intérêt». Helvétius fait de la sensation l'origine de la connaissance, mais aussi de l'action. L'être humain recherche naturellement les sensations agréables et fuit les sensations désagréables. L'expérience montre sans équivoque que les êtres humains ne recherchent pas la vertu mais plutôt leur bien-être et que la seule morale qui recèle quelque efficace est celle qui tient compte de cette réalité humaine :

Les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts. Les cris des Moralistes ne changeront certainement pas ce ressort de l'univers moral. Ce n'est donc point de la méchanceté des hommes dont il faut se plaindre, mais de l'ignorance des Législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général¹.

Helvétius considère que la notion d'intérêt est moralement neutre, c'est-à-dire qu'elle peut mener à la vertu comme au vice, selon les critères de satisfaction de l'amour de soi de chacun. Mais il justifie également le choix moral de la vertu et de la tolérance par leurs résultats bienfaisants. Ainsi, loin de déplorer le fait que la vertu ait le même fondement utilitaire que le vice, il voit là au contraire la garantie de l'efficacité de la vertu, justement parce qu'elle est fondée sur des bases naturelles.

De quelle façon les intérêts personnels pourront-ils motiver des actions vertueuses, conformes à l'intérêt général, la vertu se définissant, chez Helvétius, essentiellement en fonction de l'utilité sociale²? Helvétius répond qu'il faut étudier la motivation individuelle au plaisir pour trouver les moyens de rendre la vertu gratifiante. Il défendra la thèse qui fonde le progrès social non sur un changement moral mais sur la connaissance humaine.

La thèse de l'intérêt chez Helvétius débouche sur une théorie politique, puisque la connaissance des motivations humaines éclaire les changements qui doivent être apportés à la législation si l'on veut que ces motivations puissent être orientées en faveur de l'intérêt général. Pour Helvétius, la morale ne peut être distincte du politique :

La morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation³.

D'Holbach reprendra d'ailleurs la même position, qu'il affirme dès l'introduction de son *Système Social* :

La morale et la politique sont évidemment liées; elles ne peuvent sans danger se séparer d'intérêts, ne cesser de se donner la main. La morale n'a point de force, si la politique ne l'appuie; la politique est chancelante et s'égare, si elle n'est soutenue et aidée par la vertu. L'objet de la morale est de faire connaître aux hommes que leur plus grand intérêt exige qu'ils pratiquent la vertu : le but du gouvernement doit être de la leur faire pratiquer⁴.

À cause de cette position commune, on a souvent confondu les philosophies politiques de d'Holbach et d'Helvétius, en oubliant qu'elles s'appuient sur des déterminismes radicalement différents. Le déterminisme culturel d'Helvétius, fondé sur le postulat de l'égalité naturelle des esprits, permet d'avancer une théorie de la société beaucoup plus radicale et ouverte au changement social que ne le fait le déterminisme biologique de d'Holbach basé sur le principe de conservation et de recherche du bonheur chez l'humain. Par exemple chez d'Holbach la notion d'utilité sociale peut légitimer l'inégalité.

Cette égalité serait encore injuste, et dès lors incompatible avec le bien de la société, qui veut que les citoyens les plus utiles à la chose publique soient les plus honorés, les mieux récompensés, sans être pour cela dispensés de la loi générale, qui prescrit à tous des règles uniformes⁵.

La théorie politique helvétique consiste donc à connaître et à mettre en application les conditions - éducatives ou expérimentales - qui permettent de lier l'intérêt individuel à l'intérêt général. La clé de voûte de son projet social est l'éducation.

L'éducation à la vertu

«L'éducation peut tout»⁶, écrira l'enthousiaste Helvétius. À quoi d'Holbach fera écho par un vibrant : «On fait de l'homme tout ce qu'on veut»⁷.

Helvétius décrit l'éducation comme l'ensemble des expériences d'un individu dans la mesure où ces expériences formeront sa personnalité, ses capacités intellectuelles et physiques ainsi que ses valeurs morales. La for-

mation de l'individu relève entièrement des conditions de son existence, quelle que soit leur origine.

Puisque nous sommes le produit de l'éducation, il importe de choisir celle qui reproduit le mieux possible les conditions d'un bon apprentissage des sciences, des arts et de la vertu, et qui assurera le plus de plaisir individuel, suivant les principes de la raison éclairée.

En se référant à la notion d'intérêt individuel, constitutive de la nature humaine, Helvétius assigne un rôle central à l'éducation dont l'objectif sera de rendre l'individu à la fois plus heureux et plus utile à la nation. Il présente son projet éducatif à la section X du livre *De l'Homme*. En plus des aspects qui sont particuliers à l'apprentissage de chaque profession, l'éducation comporte, selon lui, une dimension générale aux points de vue moral et physique. C'est ici la part la plus importante de l'éducation car c'est celle qui forme les bons citoyens.

L'enseignement de la morale sera celui d'une science dont les maximes, fixes et déterminées, seront déduites des enseignements de la sensibilité physique. Sous forme de catéchisme, l'éducation morale pourra donc expliquer les véritables raisons qui font que les hommes s'assemblent et se donnent des lois en fonction desquelles seront déterminés le juste et l'injuste. Elle expliquera aussi la propriété comme un droit naturel, fondé sur l'intérêt, et toutes les lois naturelles comme étant immuables et sacrées. Déjà, dans *De l'Esprit*, l'importance d'une bonne éducation morale a été affirmée : si les gens sont instruits, ils ne seront plus dupes de leur ignorance et comprendront que leur intérêt réel réside dans la pratique de la vertu :

Conséquemment à ces mêmes principes, on pourroit, si je l'ose dire, composer un Catechisme de probité⁸, dont les maximes simples, vraies, et à la portée de tous les esprits, apprendroient aux Peuples que la vertu, invariable dans l'objet qu'elle se propose, ne l'est point dans les moyens propres à remplir cet objet; qu'on doit, par conséquent, regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes; sentir que c'est au besoin de l'Etat à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris; et enfin au Législateur, par la connoissance qu'il doit avoir de l'intérêt public, à fixer l'instant où chaque action cesse d'être vertueuse et devient vicieuse⁹.

Dans son projet de réforme de l'éducation, Helvétius supprime la contradiction entre «l'organisation» et l'éducation¹⁰, l'un des principaux points de rupture avec Diderot, en éliminant le premier terme¹¹. En optant pour l'éducation, Helvétius assume ses présupposés sensualistes tout en menant le combat des Lumières en faveur d'une définition nouvelle de l'être humain, maître de

son destin; mais il limite la puissance polémique de cette définition en réduisant au minimum le rôle de la nature dans la définition de la morale. La critique essentielle de Diderot porte justement sur le relativisme de la morale helvétienne qui, pour retrouver les véritables bases de la nature humaine dans l'utilité sociale, laisse à la volonté du législateur la définition du droit naturel.

Il peut être intéressant de comparer Helvétius et Rousseau puisque tous deux abordent la question de l'éducation à partir des conditions sociales.

Rousseau prône, on le sait, l'instauration d'une nouvelle société égalitaire sur la base d'un contrat social établissant – pour la première fois – l'accord et l'engagement de tous les individus. C'est ainsi que, chez Rousseau, la morale rejoint la politique dans la notion de «volonté générale». Cette dernière se concrétise dans les lois qui deviennent l'expression de la liberté de tous les membres de la société. À cause du contrat social, l'éducation toute «naturelle» de Rousseau devient donc une affaire d'État, dans la mesure où l'autorité se fonde sur la volonté générale.

Ainsi Rousseau rejoint Helvétius qui, bien que partisan de la théorie du droit naturel, a l'originalité de définir la diversité de la nature humaine en fonction des conditions sociales et, conséquemment, de relier la morale à la politique par la notion d'intérêt. Or la morale ne peut être que sociale pour Helvétius puisque sa notion de vertu est définie en fonction du critère d'utilité publique. La responsabilité de l'enseignement des actions vertueuses revient donc à l'État.

Ainsi la thèse helvétique de l'éducation sous le contrôle de l'État aura donc, sur celle de Rousseau, l'avantage d'échapper à la définition de la volonté générale comme un universel abstrait, en constituant celle-ci sur l'intérêt très concret des particuliers. Elle offre aussi l'avantage de dynamiser le rapport entre l'éducation et les libertés civiles. Chez Rousseau, puisque la liberté est un a priori au contrat social, l'éducation perd sa fonction de garde-fou des libertés, lesquelles ne sont dorénavant plus assurées que dans le cadre opératoire d'une société stationnaire. Cette conception pourrait laisser la porte ouverte à une théorie de l'État fasciste.

Helvétius a compris que l'éducation relève de l'ordre politique et que les puissants maintiennent un contrôle sur l'éducation qui va dans le sens de leurs intérêts particuliers. Si le peuple était autrement instruit, il verrait aisément que son véritable intérêt réside dans une législation qui, par une juste sanction des récompenses et des peines¹², favorise l'égalité et la vertu :

Je suis cependant persuadé que le peuple est capable de tout ce que lui attribue de sagesse et de justice Montesquieu, mais à condition que ce peuple connoitra bien ses vrais intérêts; et il n'en sera persuadé qu'en deux cas : 1°. lorsque le gouvernement lui-même voudra bien l'en instruire; 2°. lorsqu'il sera permis de les discuter dans tous les temps également, même avant que les occasions extraordinaires soient arrivées. Supposons, par exemple, qu'on enseignât bien aux peuples que leur véritable intérêt est dans la paix; que peu leur importe que leur empire soit étendu ou borné, pourvu qu'il soit heureux; qu'on lui enseigne, au lieu de mille pratiques inutiles, que le bonheur consiste à suivre les penchans de la nature; qu'on ne doit sur-tout jamais faire de mal qu'à celui qui en fait lui-même : alors il n'y aura plus de droit de guerre, parce qu'il n'y aura que des guerres défensives, et que la guerre défensive ne doit avoir pour but ni la conquête ni la victoire, mais la paix. Quand dira t-on au peuple, non que le droit des gens consiste à ce que les nations doivent se faire dans la paix le plus de bien, cela est outré, mais (et cela suffiroit au bonheur de tous) à ne point chercher ses avantages à leurs dépens, à ne point mettre d'entraves à leur commerce, à respecter leur liberté, à ne point les diviser au dedans, en un mot à vivre vraiment tranquille et en paix, et à ne faire la guerre que malgré soi ¹³?

Seule une éducation rationnelle peut remplacer les croyances erronées et enseigner que le véritable intérêt personnel est inséparable de l'intérêt général, mais celle-ci ne peut être envisagée sans une nouvelle législation axée sur un intérêt général pour l'égalité et la justice. À ce stade de l'argumentation helvétique apparaît toutefois une contradiction : il faut des gens éclairés si l'on veut comprendre quelle législation assure le bonheur individuel et collectif, mais inversement cette législation est aussi nécessaire pour habituer les gens à l'usage de leur raison. Helvétius escamote le cercle vicieux de deux manières : premièrement en reportant la réalisation de son projet social sur une longue période de temps, pendant laquelle l'éducation jouera un rôle central; deuxièmement en supposant la venue d'un prince suffisamment «éclairé» sur l'intérêt général pour accepter d'éliminer les torts qu'il cause lui-même et dont il est le premier bénéficiaire.

S'il saisit avec clairvoyance que l'éducation est déterminée socialement, il croit que cette détermination ne relève que des gouvernements et des législations, sans voir qu'eux-mêmes sont en interaction avec l'ensemble des rapports sociaux. L'éducation apparaît alors illusoirement toute puissante et se présente comme la cause ou le remède à toutes les injustices sociales.

Finalement, il faut rejeter l'interprétation suivant laquelle la notion helvétienne d'utilité sociale assujettit la formation de l'individu aux seules visées de l'État. D'une part, Helvétius insiste pour que la formation soit générale : elle devra comprendre l'apprentissage d'un métier, l'éducation physique et la formation morale. D'autre part, la formation morale, qui seule pourrait prêter à soupçon, a pour Helvétius une portée très restreinte. Le critère d'utilité sociale qui la détermine n'a pas pour fonction d'assimiler la morale personnelle à des objectifs politiques, mais inversement de réserver la portée de la morale aux seules actions à incidence politique, c'est-à-dire à celles qui influent sur la justice et l'égalité parmi les citoyens. Suivant cette définition, la vertu ou la corruption ne peut être que politique et ne concerne pas la morale privée, pour laquelle Helvétius défend la plus grande liberté¹⁴ :

Je donne le nom de *vertus de préjugé* à toutes celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public; [...] Ce que j'ai dit des crimes et des vertus de préjugé suffit pour faire sentir la différence de ces vertus aux vraies vertus; c'est-à-dire, à celles qui, sans cesse, ajoutent à la félicité publique, et sans lesquelles les sociétés ne peuvent subsister¹⁵.

L'éducation est définie au point de rencontre entre les besoins de l'organisation sociale et la responsabilité du citoyen vis-à-vis son propre bonheur et celui de la nation. Le bonheur relève de la vertu, la vertu dépend des lois et celles-ci seront d'autant plus favorables à la vertu que les citoyens seront éclairés. Le bonheur des nations dépendra donc ultimement de l'intérêt qu'elles mettront à perfectionner l'éducation.

Bonheur et vertu

Plus que tous ses contemporains, on peut qualifier Helvétius de philosophe du bonheur. Le bonheur est pour lui plus qu'une exigence de la raison; il est un élément essentiel de sa théorie, en plus de représenter un combat pratique, celui du philosophe. Dans son introduction au livre *De l'Homme*, Helvétius affirme que la préoccupation des philosophes est le bonheur des humains et que la voie pour l'atteindre est politique :

La science de l'homme prise dans toute son étendue est immense [...]. Dans l'étude que le philosophe en fait, son objet est leur bonheur. Ce bonheur est dépendant et des lois sous lesquelles ils vivent, et des instructions qu'ils reçoivent¹⁶.

Parce que les conditions du bonheur de l'homme sont les lois et l'instruc-

tion les plus parfaites possible, leur perfection résidera dans leur conformité avec les facultés de l'esprit humain.

Le bonheur dépend de notre occupation à des choses agréables. La cause réelle du malheur individuel est l'ennui. Or l'expérience montre que les richesses ne réussissent aucunement à nous éviter l'ennui. Pour nous y soustraire véritablement, il faut renouveler le sentiment de plaisir; d'où l'importance de cultiver les arts. Or cet accès au plaisir est, chez les riches, bloqué parce que leur grande oisiveté les rend insatiables. Pour rendre les citoyens heureux, il faudrait donc les éclairer sur le fait que leur véritable bonheur n'exige pas beaucoup de richesses et créer une législation qui donne à chacun ce qu'il faut de travail et de richesses pour être heureux.

Helvétius pose qu'un minimum de propriété privée et de richesse suffit à chaque citoyen pour briser l'inégalité fondamentale d'une société divisée en deux groupes : l'un qui se tue au travail et l'autre qui se «meurt» d'ennui. Cette inégalité, cause du malheur des nations, dépend de l'imperfection des lois et du partage inégal des richesses. Il faut donc modifier les lois de façon à ce que les richesses et la somme de travail soient raisonnables pour tous. Ce n'est qu'à cette condition que l'on pourra instaurer de nouvelles lois favorables à la vertu et que les citoyens réaliseront progressivement que le bonheur véritable ne vient pas des richesses et du pouvoir.

Si le goût du pouvoir est le motif général d'action dans toutes les sociétés, tout gouvernement tendra au despotisme. Seule une législation adéquate pourra contrer cette tendance; pour ce faire, elle devra canaliser le désir de pouvoir vers l'intérêt général en créant un intérêt pour la pratique de la vertu. Helvétius ne peut expliquer comment s'assure le passage d'un État despotique à un État démocratique, puisque la législation nécessaire à son instauration implique que lui préexiste une forme de gouvernement démocratique. Nous avons vu plus haut que, pour résoudre la contradiction, Helvétius fait intervenir l'hypothétique apparition d'un monarque éclairé.

Helvétius consacre la section IX du livre *De l'Homme* à la question de la législation. Les bonnes lois sont immuables, considérant que les particularités culturelles propres aux différents peuples dans le temps et l'espace ne changent pas leur caractère éternel. Les lois changent actuellement parce qu'elles fluctuent dans les vagues des intérêts particuliers divergents et parce que l'ignorance empêche de comprendre que le véritable intérêt particulier – celui du prince comme celui du simple citoyen – réside dans l'intérêt général. D'où l'importance de dire la vérité et de préserver les moyens de la faire connaître.

Helvétius a vu juste concernant le caractère historique des lois et il a eu la perspicacité de comprendre que les mœurs dépendent de l'organisation sociale. En définissant la vertu en fonction de l'utilité sociale, il a su penser la relativité des lois en fonction des différentes cultures, tout en évitant le relativisme politique. Son concept d'intérêt général permet de concevoir, de façon réaliste, l'histoire de la société ouverte sur l'avenir.

Helvétius fonde la vertu sur l'intérêt personnel mais, puisque le bonheur ne peut être que social, la vertu se définira en fonction de l'intérêt général. Ainsi, derrière une façade trop souvent perçue comme égoïste ou «bestiale», apparaît une éthique collectiviste à la fois responsable et tolérante. L'assimilation helvétienne de la vertu et du bonheur n'a cependant rien d'une utopie, dans la mesure où la pratique de la vertu se limite aux actions qui ont une incidence sur le bonheur public. La vertu est une pratique sociale qui assure la sécurité, le bonheur et l'égalité dans la société. Quant à la vertu dans les mœurs, elle n'est pas une vertu réelle car elle n'a aucun effet sur l'intérêt public. À partir de sa définition de la vertu, Helvétius attaque les intérêts privés, individuels ou de groupes, pour défendre une certaine forme d'idéal communiste.

Si cette théorie peut parfois sembler accablante pour les individus, elle garde néanmoins sa pertinence à l'intérieur d'une analyse des mentalités. D'ailleurs la compréhension des différences culturelles adoucit encore davantage les contraintes – même assumées – de la vertu. En effet, Helvétius évalue qu'aucune législation ne peut réussir à instaurer la puissance et l'ordre, sur des bases vertueuses, si ce n'est dans l'utopie, que lui-même récuse, d'une communauté s'installant sur une terre inhabitée. Il en conclut que la réalité impose de tenir compte des intérêts en jeu et de corriger une ancienne législation dans le but de se conformer aux mœurs et aux coutumes existantes, tout en respectant la possibilité que le peuple ne désire pas une excellente législation.

L'intérêt général se limite à la nation pour Helvétius. Il a pourtant médité, comme tous les philosophes de son siècle, sur l'idée de l'humanité qui définit tous les hommes comme êtres libres et égaux en vertu de leur raison et de leur sensibilité, et il a pris parti pour elle. Cette notion, qui était favorisée par les échanges européens et l'éveil au cosmopolitisme, s'était imposée contre la définition religieuse de l'humanité selon laquelle les hommes ne sont égaux que devant Dieu. Helvétius aborde la question d'un point de vue politique. S'il ne veut envisager la possibilité d'une communauté planétaire que dans un avenir très hypothétique, peut-être a-t-il mieux senti que ses contemporains que l'histoire immédiate préparait une réponse objective dans la poussée du nationalisme.

Même si l'amour de la patrie est la première vertu à faire acquérir chez les citoyens, l'amour de l'humanité, croit-il, lui est supérieure. En ce sens, le développement des sciences, des techniques et des arts est le moyen le plus prometteur de faire progresser le bonheur de tous, car il est utile non seulement à la patrie mais aussi à l'humanité entière. Contrairement aux actions humaines, la portée bénéfique de l'esprit n'est pas limitée à la patrie. L'esprit dépasse la nation :

Si les actions d'un particulier ne peuvent en rien contribuer au bonheur universel, et si les influences de sa vertu ne peuvent sensiblement s'étendre au-delà des limites d'un Empire, il n'en est pas ainsi de ses idées : qu'un homme découvre un spécifique, qu'il invente une machine, tel qu'un moulin à vent, ces productions de son esprit peuvent en faire un bienfaiteur du monde¹⁷.

Le pacifisme d'Helvétius trouve son expression dans le caractère émancipateur du savoir. Sans doute Helvétius, comme tout l'optimiste 18^{ième} siècle, n'a-t-il pas prévu que le développement des sciences et des techniques deviendrait une nouvelle source de domination; mais en défendant l'importance du savoir pour tous et la responsabilité politique du bien-être général dans les conditions de travail et de vie, il a tout au moins permis d'envisager les paramètres du développement social dans une perspective progressiste et de façon conséquente. Jacques Moutaux dit à ce sujet :

A supposer que le XVIII^e siècle ait été optimiste, il n'a pas pour autant été sot. Helvétius n'ignore pas que le progrès des sciences et des techniques est augmentation de puissance, ce qui peut créer des situations difficiles. Il pense, simplement, que ces difficultés ne seront pas résolues par renoncement au savoir, ni par un peu de bonne volonté. Seul un savoir plus sûr et plus vaste peut lever les difficultés mises à jour par le savoir¹⁸.

Il reste pour Helvétius à préciser les valeurs que devront prôner les législateurs soucieux de respecter l'intérêt personnel au plaisir sans laquelle la pratique de la vertu demeure vaine. Il répondra que la vraie vertu est fondée sur le désir de l'estime et de la gloire et sur l'horreur du mépris. La législation incitera au vice si elle y amalgame trop souvent les privilèges particuliers mais elle incitera à la vertu si elle y associe une gratification favorisant l'estime de soi, sans avoir recours à des récompenses susceptibles de créer des inégalités parmi les citoyens.

Helvétius attribue à la gloire une valeur comparable à celle que lui accor-

daît la Grèce antique. Selon lui, le désir de la gloire incite nécessairement à l'amour de la patrie puisqu'il faut agir suivant l'intérêt des citoyens pour en être honoré.

La gloire ne pouvant jamais être décernée que par la reconnaissance publique, l'acquisition de la gloire est toujours le prix des services rendus à la Patrie : le désir de la gloire suppose toujours le désir de se rendre utile à sa Nation¹⁹.

On mesure ici la sagesse d'Helvétius dont la philosophie sociale accorde une importance cruciale au jugement populaire, tout en maintenant la responsabilité des dirigeants à agir en fonction du bien-être général. N'est-ce pas à eux que reviendra de réaliser le premier axiome de la morale : «Que le bonheur public soit la suprême loi»²⁰?

* * *

A sa façon, Helvétius a répondu à la question posée par Socrate et reprise par son siècle. Oui, la vertu s'enseigne. En effet si, pour reprendre les termes de Socrate, la vertu est «affaire de science», une fois instruits, tous les citoyens pourront pratiquer la vertu et, puisque la vertu mène au bonheur, tous désireront la pratiquer.

John-Stuart Mill ouvre *L'utilitarisme* avec une allusion au *Protagoras*. Il y démontre, en exposant l'utilitarisme du jeune Socrate, l'omniprésence de la thèse utilitariste dans l'histoire de la pensée. La référence à ce dialogue a pour nous un autre but : celui d'éclairer les enjeux sous-jacents à la question de l'enseignement de la vertu alors que l'utilitarisme du 19^e siècle a escamoté cette question. Nous ne retiendrons pas non plus la position paradoxale de Socrate qui, dans le dialogue, défend à la fois l'idée que la vertu est affaire de science et qu'elle ne peut s'apprendre (ni s'enseigner). Nous relèverons plutôt la position du sophiste qui est bien à notre avis celle que reprendront Helvétius et ses contemporains. Nous intéressons plus spécifiquement non l'assimilation utilitariste du bien dans le bonheur mais celle du bonheur dans le bien. S'il n'est pas trop inconvenant de faire un clin d'œil à Protagoras lui-même, à l'instar de celui-ci reprenant Socrate qui lui faisait affirmer «tous les audacieux sont courageux» à partir de la proposition «tous les courageux sont audacieux», nous poserons que, malgré l'adéquation du bien à l'utile – effectivement utilitariste dans sa définition –, le siècle des Lumières a fait la différence entre «l'utile est le bonheur» et «le bonheur est l'utile», assertion propre au 19^e siècle.

Précurseurs des utilitaristes, Helvétius et d'Holbach ne se distinguent que de façon accessoire de leurs contemporains qui partageaient avec eux le principe de l'utilité sociale. Simplement ils ont tenté de donner à la morale un fondement qui fût en conformité avec les principes sensualistes et se situât dans une perspective matérialiste alors que leurs amis encyclopédistes, incluant Rousseau, ont adhéré aux mêmes principes sans toutefois en accepter les fondements sensualistes, voulant préserver la liberté humaine et l'autonomie de la morale. À ce chapitre, seul La Mettrie, pour qui toutes les jouissances sont bonnes contre la raison, donc contre la vertu, fait exception.

Pourtant, comme chacun sait, l'impossibilité d'atteindre le bonheur en société chez Rousseau annonce déjà Kant qui distinguera l'«impératif catégorique» à la vertu de la recherche aléatoire du bonheur. Et bien sûr dans la morale kantienne, essentiellement subjective, la vertu porte en elle-même sa propre justification et ne s'enseignera donc pas. Après Kant, le choix moral de l'impératif catégorique ou de l'utilitarisme occultera le caractère politique du lien théorique entre le bonheur et la pratique de la vertu.

Quand le bonheur est une exigence politique, il fait appel à la conviction qui seule entraîne l'adhésion volontaire à la vertu. Le questionnement sur les conditions de possibilité de la vertu est ainsi, hasarderons-nous, le révélateur d'une des conditions de possibilité de la démocratie, comme au siècle des Lumières, où la démocratie est à imaginer, ou aux débuts chancelants de la démocratie à Athènes. Ceci nous suggère qu'il n'y a pas une infinité de voies à la constitution ou au maintien d'une démocratie fragile : la vertu, l'utilité sociale, l'égalitarisme... Pourtant à cette exigence, l'histoire a déjà répondu par la terreur. Socrate, quant à lui, ne répondit vraisemblablement pas en faveur de la démocratie. Cependant, si le questionnement ne préjuge pas des réponses, il sollicite néanmoins notre intelligence par sa seule existence. Si la pratique de la vertu assure le bonheur de la démocratie, cette dernière est réalisable si la vertu s'enseigne, c'est-à-dire si tous ses membres sont également capables d'adhérer, comme citoyens, à un projet politique.

Dans cette perspective, l'éducation assume une fonction symbolique qui dépasse largement son rôle de diffusion de la science et de la culture. Ne peut-on pas mieux comprendre l'actuel surinvestissement d'amour-haine dans l'école, à laquelle on ne sait trop quoi demander mais de laquelle on attend tout, en faisant ce retour à l'imaginaire social qui l'a actionné dans les sociétés modernes? Nous esquissons l'hypothèse selon laquelle cette ambivalence renvoie à un pressentiment de l'origine où l'éducation, se substituant à la nature, garantit l'identité de la communauté.

Sur la base de ces remarques, au moins deux lectures seraient aujourd'hui

possibles du lien théorique opéré au siècle des Lumières entre la vertu et le bonheur : l'une, classique, que nous ne contestons pas, selon laquelle la vertu, par sa qualité naturelle, est une exigence de la raison et correspond idéologiquement à la figure du bourgeois qui ne peut être heureux que vertueux²¹ ; l'autre, que nous avons suggérée tout au long de ces pages, selon laquelle le questionnement sur la possibilité d'enseigner la vertu invite, en même temps qu'à une réflexion sur le rôle social de l'éducation, à une descente aux fondements de la démocratie. C'est dans cette dernière voie que la discussion du Protagoras nous a orientée.

MADELEINE FERLAND
COLLEGE MONTMORENCY

NOTES

1. Helvétius, *De l'Esprit*, Tours, Fayard, coll. *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, 1988, Discours II, chap. 5, p. 77.
2. Les nombreuses critiques dont a fait l'objet Helvétius de la part de ses contemporains ne portent pas sur le caractère d'utilité sociale de la vertu mais essentiellement sur son fondement sensualiste. Mentionnons que Diderot considérait que le recours à la notion d'intérêt menait au relativisme moral et que le religieux Rousseau défendait farouchement le caractère inné du jugement moral. Au-delà de ces divergences, les philosophes partagent la position exprimée par Voltaire : «N'admettra-t-on de vertus que celles qui sont utiles au prochain? Eh! comment puis-je en admettre d'autres? Nous vivons en société; il n'y a donc de véritablement bon pour nous que ce qui fait le bien de la société. Un solitaire sera sobre, pieux; il sera revêtu d'un cilice : eh bien, il sera saint; mais je ne l'appellerai vertueux que quand il aura fait quelque acte de vertu dont les hommes auront profité» (Voltaire, art. «vertu», *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier-Flammarion, c1964, 1ère éd. 1764, p. 373).
3. *De l'Esprit*, Discours II, chap. 15, p. 152.
4. D'Holbach, *Système social*, Paris, Niogret, 1822, T. 1, p. X.
5. D'Holbach, *Système Social*, T. 1, p. 355.
6. Helvétius, *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Tours, Fayard, coll. *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, 1989, T. 1, Section X, chap. 1, p. 879.
7. D'Holbach, *Système Social*, T. 1, p. 7.
8. Suite à «l'affaire De l'Esprit», Voltaire avait pressé Helvétius d'écrire, sous forme de pamphlet et anonymement, un «catéchisme» des règles morales fondées sur la raison. Voltaire y voyait une arme idéologique efficace contre le clergé, sans considérer qu'Helvétius avait conçu son idée de «catéchisme» à l'intérieur d'une théorie sociale globale. Helvétius n'avait pas le tempérament polémiste de Voltaire et préféra ne pas donner suite à ses demandes. Il travaillait déjà au manuscrit de son second livre, *De l'Homme*, qu'il prendra près de dix ans à écrire. Plus tard, dans le *Système Social*, D'Holbach suggérera aussi de remplacer le catéchisme par un code de lois : «Un code simple et court de lois, conforme au bon sens naturel, serait et plus utile et plus facile à retenir qu'un catéchisme inintelligible que l'on enseigne sans aucun fruit au vulgaire ignorant» (T. 2, p. 221). Il faudra attendre que la Révolution donne une forme et un contenu

pratique au rapport de l'individu à l'Etat pour que puisse être conçu le catéchisme espéré. Il appartiendra à Volney d'écrire *La Loi naturelle, ou Catéchisme du citoyen français*, en 1792.

9. *De l'Esprit*, Discours II, chap. 17, p. 158.

10. L'opposition de la nature et de l'éducation au 18^{ème} siècle est un corollaire de la contradiction entre le déterminisme de la nature et la liberté humaine.

11. Voir Guy Besse, Introduction à *De l'esprit* (Helvétius, *De l'Esprit*, choix de textes, introduction et notes par Guy Besse, Paris, éd. Sociales, c1959), p. 42; et aussi Jean Ehrard qui présente la même position, en citant Besse, dans *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle* (Genève, Slatkine, 1963), p. 763.

12. Beccaria, admirateur avoué d'Helvétius, écrira *Des délits et des peines* à partir du principe selon lequel la peine encourue pour un délit doit être mesurée suivant le critère de l'utilité sociale : «La vraie, la seule mesure des délits est le tort fait à la nation et non, comme certains le pensent par erreur, l'intention du coupable» (Paris, Garnier-Flammarion, c1991, p. 75). D'ailleurs, on peut y lire, bien avant Bentham, mais évidemment dans un contexte politique fort différent, l'idée du «plus de bonheur possible réparti sur le plus grand nombre» (p. 60). Cet ouvrage recevra un accueil enthousiaste de la part des Encyclopédistes alors qu'il sera, bien sûr, critiqué par Kant qui définira l'action morale en vertu de son caractère intentionnel.

13. Helvétius, «pensées et réflexions» extraites des manuscrits de l'auteur, *Œuvres Complètes* (reprographie de l'éd. Didot à Paris, 1795), T. XIV, Hildesheim, éd. Georg Olms Verlag, 1969, no. CXLVI, pp. 170-172.

14. À ce propos, François Châtelet écrit : «Le concept d'utilité publique n'est pas le "fourre-tout" qui va permettre de faire passer les revendications banales de la bourgeoisie; il est l'instrument grâce auquel Helvétius va tracer une frontière entre le public et le privé, entre l'organisation de la société et la légitimité des plaisirs individuels» (Helvétius, *De l'Esprit*, avec une présentation de François Châtelet, Verviers, éd. Gérard & C^o, coll. Marabout université, c1973, p. 10).

15. *De l'Esprit*, Discours II, chap. 14, pp. 135 et 138.

16. *De l'Homme*, T. 1, Introduction, chapitre 1, p. 43.

17. *De l'Esprit*, Discours II, chap. 25, p. 221.

18. Moutaux, «Helvétius et l'idée d'humanité», n^o7, *Corpus*, p. 50. Nous souscrivons à la position de Moutaux, sauf en ce qui concerne la question de la perception claire de la science comme instrument de domination. Nous croyons plutôt que ni Helvétius ni les Encyclopédistes n'ont dépassé une conception positiviste de la science. Contrairement à ce que l'idée régulatrice du bon sauvage pourrait laisser supposer à un lecteur contemporain, celle-ci ne renvoie pas à une critique sociale de la science mais bien à une question de droit. Seul Rousseau fera exception : en faisant de la moralité la seule base de la société, il pourra relativiser le fondement moral de la science, et même soumettre le progrès de la science à des critères moraux.

19. *De l'Esprit*, Discours III, chap. 23, p. 369.

20. *De l'Homme*, T.2, Section X, chap. 10, p. 923.

21. Voir à ce propos les études de Bernard Grøethuysen.

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation

Ne substituez jamais le signe à la chose que lorsqu'il vous est impossible de la montrer.

Rousseau

L'écriture est dangereuse dès lors que la représentation veut s'y donner pour la présence et le signe pour la chose même. Et il y a une nécessité fatale, inscrite dans le fonctionnement même du signe, à ce que le substitut fasse oublier sa fonction de vicariance...

Derrida

Plus que tout autre, peut-être, Rousseau voulut retrouver finalement, au-delà de la représentation, une présence originairement perdue de l'être, et notamment de l'être-ensemble sociopolitique des êtres humains sous la loi d'une liberté non plus naturelle mais spirituelle et morale. Aussi a-t-il systématiquement critiqué la représentation sous plusieurs de ses formes: gouvernement, spectacle, argent, écriture, etc. Il a combattu la représentation comme médiation, et la médiation comme aliénation – le mal suprême, le pire qui puisse arriver à un soi, à une personne, serait-elle collective, un asservissement qui équivaut à l'anéantissement. Mais il a aussi reconnu qu'à présent, après la chute de l'homme hors du sein maternel de la Nature, le salut passe par une aliénation libératrice de la nature humaine, par une dénaturation sociale, et que l'être-un-tout des êtres, désormais absent, ne saurait se passer d'une représentation médiatrice pour se rendre à nouveau présent, de manière non plus naturelle mais artificielle, culturelle, sociale et morale, cette fois. Rousseau a donc ainsi justifié la représentation, mais à contrecœur, seulement de manière restreinte, dans de strictes limites d'instrumentalité et sous une étroite surveillance permettant de conjurer le danger qu'elle fait courir à la présence originelle-finale de l'être à laquelle elle menace toujours, en s'y adjoignant, de se substituer. Cette critique ambiguë, à la fois prohibitrice et légitimatrice mais réductrice de la représentation, Rousseau la partage jusqu'à un certain point avec toute la tradition métaphysique, qui fonde la représentation au-delà d'elle-même sur une absolue présence de l'être, non relative à un quelconque paraître. Toutefois, l'originalité de Rousseau consiste à aller plus loin que la plupart des métaphysiciens, soit à radicaliser cette critique métaphysique de l'aliénation représentative dans la perspective d'une hypermétaphysique de la présence irréprésentable, pour empêcher qu'elle ne glisse à l'inverse vers une hypométaphysique de l'absence représentable, comme elle a de plus en plus tendance à le faire, au cours des Temps Modernes, à

l'époque de la mort de Dieu et de ses héritiers humains (de l'Humanité universelle à l'Homme individuel en passant par le Peuple, le Proletariat, etc.), où la représentation finit par se vider de toute présence et perdre alors toute représentativité.

C'est là ce que nous voudrions montrer ici, en nous bornant, pour les besoins de cet article, à la critique rousseauiste de la représentation politique, mais sans isoler ni privilégier l'aspect de la délégation parlementaire ou gouvernementale de pouvoir, par rapport aux autres aspects de la représentation politique, que l'on a trop souvent négligés, appauvrissant ainsi l'analyse de la doctrine rousseauiste, ce que Rousseau favorise lui-même, sans doute, en ne mettant pas en relation suffisamment explicite les divers aspects de la représentation en général et de la représentation politique en particulier. Jean-François Kervégan le souligne fort à propos, dans un texte consacré à Hegel, mais où il évoque aussi Rousseau:

Il faut une médiation, un «corps intermédiaire» entre le tout et le tout, entre le souverain et le peuple. La représentation concerne fondamentalement le rapport qu'un groupe humain entretient avec lui-même dès lors qu'il a une existence politique, une volonté commune. Cette question ne saurait donc être restreinte à celle de la présence, au sein des organismes composant l'État, de représentants, élus ou non, du peuple, ou des individus, ou des groupes sociaux. Ce n'est là qu'un aspect du problème général de la représentation politique, aspect parfois isolé et privilégié à tort!

Malheureusement, J.F. Kervégan, d'une part, ne distingue que deux aspects de la représentation, alors qu'il y aurait avantage, selon nous, à en distinguer au moins quatre, comme nous l'allons voir, pour approfondir, étendre et développer la compréhension de ce qu'est la représentation dans sa complexité – représentation que Rousseau critique, avons-nous dit, sur plusieurs plans: politique, artistique, économique, linguistique, etc., que l'on peut alors mettre davantage en rapport. D'autre part, surtout, il ne distingue ces deux aspects de la représentation politique, la délégation et la symbolisation, que pour les dissocier à son tour, comme contingence et nécessité, dans la mesure où il aboutit à l'idée que tout État symbolise le peuple comme communauté d'individus, avec ou sans mandat pour le faire, ce qui correspond sûrement au point de vue de Hegel, mais nullement à celui de Rousseau, pour qui ce n'est pas l'État qui représente le peuple, puisqu'il l'est, mais le gouvernement, parce qu'il ne l'est pas (sauf dans une véritable démocratie, humainement impossible), de sorte que la représentativité du gouvernement est au contraire bel et bien suspendue au mandat impératif du peuple. Nous y reviendrons.

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

Par ailleurs, Guillemette Johnston, qui part de même d'une simple dichotomie, dans l'idée de représentation, entre «d'une part, l'idée de substitution, de l'autre, l'idée de répétition et de réflexivité»², en arrive, dans le sillage de Louis Marin, à une compréhension certes plus complexe, mais aussi plus confuse du problème de la représentation dans la pensée rousseauiste, du fait qu'elle ajoute à la problématique, d'un côté, que la société représente la nature, de l'autre, que la société représente les individus associés comme elle est par eux représentée. Plus exactement, la société issue du contrat entre les hommes serait une représentation de la nature (un «double» et un «double inversé» tout à la fois) qui deviendrait sa propre représentation, mais cette représentation ne disparaîtrait alors, en tant qu'auto-représentation de la société, que pour réapparaître aussitôt et à jamais dans l'inter-représentation des individus et de la communauté, autrement dit des citoyens-sujets et de l'État-Souverain. Voici sa conclusion:

Ainsi donc, par le biais du double rapport visant à faire disparaître ou du moins à minimiser l'importance de la représentation, Rousseau recrée un système qui par un phénomène de dédoublement amplifie et perpétue le mécanisme de la représentation à jamais³.

Une telle conclusion, qui résulte de diverses confusions intriquées, ne nous semble pas rendre justice à Rousseau. Non que l'on ne puisse ni ne doive soutenir que la représentation réapparait dans la pensée de Rousseau, et en tant que fondamentale, pas seulement instrumentale, mais pas de cette manière. Nous y reviendrons aussi. Car si sévère que puisse être le jugement que l'on porte sur Rousseau, il doit être juste, et ne pas tomber en porte-à-faux.

Disons seulement, pour l'instant, que nous souhaitons complexifier, condenser et clarifier à la fois le problème que soulève la critique rousseauiste de la représentation, à partir du champ politique. Et reconnaissons tout de suite à Jacques Derrida⁴ le mérite d'avoir, après Jean Starobinski⁵ plus spécialement, ouvert la voie en ce sens, et de l'avoir déjà grandement déblayée, bien qu'il se soit attaché à déconstruire surtout la conception rousseauiste de la représentation linguistique et n'ait abordé qu'incidemment la représentation politique, en tant qu'elle s'y relie. Nous nous contenterons donc de poursuivre sur cette voie, même si nous ne suivons pas Derrida dans tous ses linéaments et accentuons peut-être l'extrémisme spécifique à Rousseau au sein de l'histoire de la métaphysique, peu avant son couronnement dialectique chez Hegel. Voici comment Derrida pose le problème:

Le mal ayant toujours la forme de l'aliénation représentative, de la représentation dans sa face dépossédante, toute la pensée de Rousseau

est en un sens une critique de la représentation, tant au sens linguistique qu'au sens politique. Mais en même temps, – et ici se réfléchit toute l'histoire de la métaphysique – cette critique vit dans la naïveté de la représentation [...] En critiquant la représentation comme perte de la présence, en attendant d'elle une réappropriation de la présence, en en faisant un accident ou un moyen, on s'installe dans l'évidence de la distinction entre présentation et représentation, dans l'effet de cette scission [...] c'est-à-dire sans penser (ce que ne font pas davantage les critiques plus tardives qui, à l'intérieur du même effet, renversent ce schéma et opposent une logique du représentant à la logique du représenté) le mouvement producteur de l'effet de différence: l'étrange graphique de la différence⁶.

Mais avant que d'examiner en quoi et pourquoi Rousseau critique la représentation, tâchons d'établir ce qu'est cette représentation, notamment politique, que vise la critique rousseauiste. Des multiples sens que revêt, selon les contextes d'utilisation, le terme de «représentation», il serait bon, disions-nous, d'en retenir au moins quatre (il y en aurait d'autres, mais de moindre importance, surtout pour ce qui nous occupe), dont le quatrième rassemble les trois premiers et recueille d'ailleurs leur commune métaphysicité: la représentation est à la fois idée-image, mise en scène, prise en charge et reproduction d'un original – ce que la langue allemande exprime respectivement, grosso modo, par *Vorstellung*, *Darstellung*, *Stellvertretung* et *Vergegenwärtigung*. Dans tous les cas, quoique différemment, la métaphysicité du concept de représentation tient à ce qu'il fonde la représentation sur une présence de l'être au-delà, pure et simple, pleine et directe, parfaite.

Explicitons. D'abord, donc, au sens le plus philosophique comme le plus courant, la représentation (*Vorstellung*), c'est l'action psychique de présenter le réel, de le rendre présent à l'esprit et/ou aux sens; et c'est aussi, surtout, le résultat de cette activité mentale, qu'elle soit conçue comme réceptive ou constructive: l'idée et/ou l'image (y compris acoustique, tactile, etc.) du réel que se forme un sujet qui l'objective. En ce sens, la représentation politique englobe toutes les idées-images⁷ de la réalité politique qui se forment dans la conscience, où même l'inconscient, et jusque dans la science, qu'elles soient positives, spéculatives ou normatives – disons, pour faire vite: toutes les idées-images de ce qui est, peut être ou doit être politiquement. On y trouve aussi bien des théories scientifiques ou philosophiques, comme celle de Rousseau sur la république née du contrat social, que les opinions du commun des mortels relatives à la chose publique (laissons de côté la distinction qu'il y aurait à faire à cet égard). Ensuite, la représentation (*Darstellung*), c'est la mise en scène, l'exhibition, la manifestation spectaculaire où l'être

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

apparaît en disparaissant, se cache en se montrant, derrière des signes ou symboles, en tout cas des substituts. En ce sens, la représentation politique consiste dans le spectacle que des acteurs, sur une scène, donnent à des spectateurs, de la vie politique, des passions qui y jouent et des actions qui s'y jouent, théâtralement. Enfin, la représentation (*Stellvertretung*), c'est la prise en charge, le remplacement, la suppléance d'un représenté par un représentant délégué, mandaté pour agir à sa place, par procuration, en son absence. En ce sens, la représentation politique transfère l'autorité de l'auteur sur son oeuvre à des porte-parole dans son oeuvre: disons, encore pour faire vite, les envoyés de Dieu dans les sociétés traditionnelles (un Dieu immanent à la Nature ou la transcendant) et les élus du peuple dans les sociétés modernes (un peuple national mais mondialisable, extensible à l'humanité). Ajoutons que ceux qui prennent en charge la vie politique de l'État, les hommes politiques, sont aussi ceux qui la mettent en scène et l'exhibent à travers des signes ou symboles qui expriment toutes ces idées-images qu'ils incarnent sur scène en tant que professionnels de la chose publique, spécialistes du général, voire de l'universel (bien qu'il y en ait aussi d'autres en coulisses, pour compliquer l'affaire...).

En outre, la re-présentation (*Ver-gegenwärtigung*), c'est encore le redoublement d'une présentation origininaire (*Gegenwärtigung*), la reproduction d'un original. En ce sens, la re-présentation politique se trouve subordonnée, pour y être en droit justifiée et en raison fondée, à une réalité politique antérieure, extérieure et supérieure, à vrai dire absolue, à savoir un être-ensemble parfait des hommes comme citoyens, au sein d'une nature d'abord divine, puis humaine, en passant du droit naturel ancien au droit naturel moderne et d'une raison substantielle transcendante à une raison interpersonnelle transcendante. En ce sens, la re-présentation politique réside dans la «réalité» politique elle-même comme réalité de fait qui reproduit imparfaitement la réalité de droit, c'est-à-dire l'idéal politique que constitue la présentation originale d'un être-ensemble parfait des citoyens – valeur, norme et fin de l'action politique rationnelle. Ce dernier sens du mot «représentation» sous-tend au fond les trois premiers, puisqu'idée-image, mise en scène et prise en charge supposent toutes trois une réalité première à re-présenter secondairement, réfléchir ou refléter, une présentation à répéter. Or, ce dernier sens scelle la métaphysicité du concept de représentation, parce qu'il soumet archéo-téléologiquement la représentation à une présence de l'être au-delà de son apparaître/disparaître à travers signes ou symboles. Par conséquent, la métaphysique de la représentation, qui s'est déposée dans le concept et en détermine jusqu'à l'usage courant, est au fond une métaphysique de la présence de l'être, de l'être présent; c'est une métaphysique de la (re-) présentation qui rapporte, comme à son port d'ancrage, la représentation de l'être

temporellement absent ici-bas à son éternelle présence au-delà . Toute représentation, au sens d'idée-image, de mise en scène ou de prise en charge, se trouve ainsi rabaissée au rang de reproduction, d'imitation, de copie empirique d'un modèle plus ou moins transcendant(al), et métaphysiquement jugée suivant sa plus ou moins grande conformité à la réalité originale qu'elle reproduit.

Mais attention à l'ambivalence du jugement que la métaphysique porte sur la représentation: elle la dévalorise mais la revalorise aussitôt, pour autant qu'elle rapporte et profite à la présence, pourvu qu'elle se comporte vraiment en copie fidèle, loyale, et non en traître simulacre. Car alors, ce qui perd, éloigne, vide, voile, obscurcit... est aussi ce qui sauve, rapproche, comble, révèle, illumine... et le rabaissement permet la relève, l'*Aufhebung* de la représentation qui s'absolutise comme (re-)présentation où s'annule et s'efface, avec le détour, le retour de/dans la présence perdue retrouvée, le «re-» répétitif de l'identité de l'être. Par conséquent, si la métaphysique condamne la représentation, c'est à se racheter, car c'est bien un mal que l'aliénation représentative de l'être, mais un mal pour un bien, finalement, un mal relatif au bien absolu final, réversible et relevable à la fin comme moyen.

Qu'en est-il chez Rousseau? Cette position double de la métaphysique, que Hegel va bientôt dialectiser pour en dépasser le dualisme, Rousseau l'accepte, mais il accentue aussi les restrictions imposées à une réhabilitation, partielle et provisoire, de la représentation. Spontanément, la position de Rousseau est simple, extrême, pure et dure: pas de compromission de la présence avec la représentation, donc pas de compromis; l'être doit être irréprésentable, immédiable, inaliénable. Sous quelque aspect que ce soit – idée-image, mise en scène, prise en charge ou reproduction– la représentation est un mal. Mais à la réflexion, c'est un mal nécessaire, admet Rousseau, lorsque c'est l'absence de présentation (originale) qui cause la représentation (imitative et substitutive). Mieux: la représentation est un mal nécessaire pour un bien possible si elle re-présente vraiment l'être absent. L'idéal reste certes la présentation directe, mais à défaut, il faut faire un détour qui assure justement le retour à la présentation directe. Cette fois, il ne s'agit plus seulement de faire contre mauvaise fortune bon coeur, mais de faire de nécessité vertu, en re-présentant vraiment. Or, la re-présentation est vraie, véritable et véridique, si elle est réduite à l'état de stricte médiation, de moyen-terme intermédiaire, au service d'une présence originelle-finale de l'être entre-temps absent. Alors, mais alors seulement, à cette seule et stricte condition, la représentation devient un bien, puisqu'elle n'aliène plus que pour libérer de l'absence temporaire – voire temporelle – de l'être. D'où la surenchère et l'extrémisme intransigeant de Rousseau qui ne tolère pas la tolérance de la métaphysique à

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE

l'égard des excès de médiation représentative, et fustige sa complaisance coupable, car c'est justement pour qu'elle re-présente vraiment que la représentation doit être, sinon anéantie, du moins totalement asservie à la présence, sévèrement et strictement réduite dans son usage palliatif, faute de quoi d'utile elle devient nuisible, un remède pire que le mal.

Rappelons maintenant en quels termes précis Rousseau radicalise la critique métaphysique de la représentation dans le champ politique:

La Souveraineté ne peut être représentée, par la même raison qu'elle ne peut être aliénée; elle consiste essentiellement dans la volonté générale, et la volonté ne se représente point: elle est la même, ou elle est autre; il n'y a point de milieu. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentans, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement. Toute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple Anglois pense être libre; il se trompe fort, il ne l'est que durant l'élection des membres du Parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les courts momens de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde⁸.

Une telle condamnation de la «démocratie» à l'anglaise (qui prend en Angleterre la forme d'une monarchie constitutionnelle), parlementaire, partielle et partisane, indirecte ou représentative, pourtant si prisée de l'ensemble des philosophes des Lumières et notamment des Encyclopédistes en lutte contre la monarchie absolue⁹, a indigné plus d'un libéral depuis deux siècles, et continuera sans doute longtemps de scandaliser, par son radicalisme utopique, tous les bourgeois qui se prennent pour des citoyens et croient que ce qui est bon pour eux est bon pour la République. Explicitement, cette condamnation implacable concerne la représentation comme délégation parlementaire ou députation. Mais implicitement, elle porte aussi bien sur les autres aspects de la représentation politique, à savoir: le spectacle (pour ne pas dire la comédie) que les députés donnent au peuple sur la scène de l'État, et l'imitation (pour ne pas dire la caricature) que la majorité parlementaire y donne de la communauté des citoyens. Seule peut-être la représentation au sens d'idée-image se trouve épargnée, et encore: seules les «idées-images» politiques conformes à l'être-ensemble, à la volonté générale du bien public, échappent sans doute à l'anathème rousseauiste, mais n'est-ce pas justement parce que, contrairement à celles qui peuplent l'entendement humain, ces «idées-images» présentent plutôt qu'elles ne représentent, dans la raison quasi-divine du Législateur, ce bien commun que le peuple veut mais ne voit point?¹⁰ Quoi qu'il en soit, à une éventuelle nuance près, Rousseau réproouve d'emblée la représentation politique sous tous ses

aspects, et notamment la mise en scène tout autant que la prise en charge, car il s'insurge contre toute déchéance de l'être en paraître¹¹. Sa condamnation de la représentation politique n'en est que d'autant plus grave.

Pourquoi donc cette impérieuse volonté d'en finir avec la représentation, estimée dangereuse pour la souveraineté populaire, de lui interdire toute légitimité quant à la puissance législative, voire d'en abolir toute effectivité parlementaire? Parce que la représentation est aliénation, de déclarer Rousseau, et que se libérer de la représentation, c'est se libérer de l'aliénation, du devenir-autre, c'est redevenir soi, redevenir libre, bref, c'est être à nouveau, vivant d'entre les morts ressuscité! Et Rousseau tranche alors catégoriquement le problème de la représentation: entre la présence et l'absence, l'être et le néant, le soi et l'autre, la liberté et la servitude..., «il n'y a point de milieu», selon une formule qu'il affectionne et reprend en maintes occasions. On comprend donc qu'il abhorre le régime représentatif à l'anglaise qui chasse «le Peuple en personne» de la scène dans la salle du théâtre politique. Son jugement sur la démocratie parlementaire, dont s'honore l'Occident moderne, tombe comme un couperet: «[...] à l'instant qu'un Peuple se donne des Représentans, il n'est plus libre; il n'est plus»¹²; il abdique sa liberté souveraine, cette souveraineté de la volonté libre qui fait son être même, et s'asservit au gouvernement jusqu'à s'anéantir sous sa gouverne. Tandis qu'à l'inverse, dès qu'un peuple redevient souverain, qu'il reconquiert cette liberté souveraine de la volonté qui lui est essentielle, c'est le gouvernement qui n'est plus, dont la médiation représentative s'évanouit:

A l'instant que le Peuple est légitimement assemblé en corps Souverain, toute juridiction du Gouvernement cesse, la puissance exécutive est suspendue, et la personne du dernier Citoyen est aussi sacrée et inviolable que celle du premier Magistrat, parce qu'où se trouve le Représenté, il n'y a plus de Représentant¹³,

et qu'alors le Peuple souverain «ne peut être représenté que par lui-même», c'est-à-dire ne peut pas être représenté mais seulement se présenter lui-même, à proprement parler, «en personne», sur la place publique.

Robert Derathé remarque à juste titre le glissement subreptice de Rousseau¹⁴ que nous venons d'accompagner: le «représentant» qui n'est plus, qui n'a plus à être, ici, n'est plus le parlement mais le gouvernement, comme le contexte l'atteste. C'est dire l'importance capitale de l'assemblée législative du peuple: en ces instants exceptionnels, l'État n'a plus besoin non seulement de parlement mais de gouvernement. En présence du peuple, la présence d'un gouvernement serait plus qu'inutile, elle serait nuisible. Le passage du législa-

tif à l'exécutif, qui correspond à celui du général au particulier, et par suite du transcendantal à l'empirique, s'avère donc décisif, car c'est là que la position de Rousseau s'infléchit, se modère à la réflexion, par un sursaut de réalisme, parce qu'il n'est tout de même pas réaliste d'imaginer que tous les citoyens deviennent des magistrats et que le peuple se gouverne lui-même directement, sans intermédiaire entre le peuple comme ensemble souverain de citoyens qui commandent et le peuple comme ensemble étatique de sujets qui obéissent. Si le peuple n'a pas forcément besoin d'un parlement pour faire entendre sa voix, pas forcément besoin de porte-parole – encore que ce soit utile lorsqu'il est nombreux, pourvu que les députés se bornent à préparer ses lois –, il a par contre besoin d'un gouvernement pour donner corps à cette voix du peuple¹⁵, pour exécuter les ordres de sa volonté, soit traduire – autant que possible sans trahir – ses lois générales en actes particuliers, en décrets administratifs. C'est ce qui légitime une réhabilitation de la représentation politique restreinte au seul pouvoir exécutif et contrainte à une stricte instrumentalité administrative¹⁶. Et c'est aussi ce qui interdit la possibilité d'un gouvernement démocratique, que sa coïncidence avec l'État républicain ferait équivaloir à un non-gouvernement, bien que cet auto-gouvernement subsiste à l'horizon comme un idéal régulateur pour l'action, un royaume et un «règne des fins» à poursuivre:

A prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable Démocratie, et il n'en existera jamais [...] On ne peut imaginer que le peuple reste incessamment assemblé pour vaquer aux affaires publiques [...] S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait Démocratiquement. Un Gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes¹⁷.

En forçant un peu la pensée de Rousseau, soit en l'occurrence sans tenir compte de ses considérations relatives à la taille de l'État, on pourrait dire qu'à l'inverse, s'il existait un peuple de démons (en décontextualisant cette hypothèse kantienne), il faudrait le gouverner monarchiquement, c'est-à-dire à la limite le tyranniser, mais qu'un gouvernement aussi imparfait – quant à la légitimité, non quant à l'efficacité – ne convient pas à des hommes... De sorte que Rousseau choisit, pour ce corps intermédiaire entre le peuple et lui-même, la solution intermédiaire de l'aristocratie, entre les extrêmes que constituent la divine démocratie et la diabolique monarchie, et plus exactement encore – intermédiaire au sein même de cet intermédiaire, une fois n'est pas coutume – l'aristocratie élective. La préférence de Rousseau va donc à un gouvernement aristocratique au service de la souveraineté populaire, car souvenons-nous que si «le meilleur des Gouvernements est l'aristocratique; la pire des Souverainetés est l'aristocratique»¹⁸. Quoi de plus normal, d'ailleurs, étant donné l'imperfection des hommes, que les meilleurs gouver-

nent les pires, pourvu que ce soit pour le meilleur (l'intérêt général) et non pour le pire (les intérêts particuliers), auquel ils devraient être moins exposés en tant que «meilleurs», élus, mandatés et révocables à loisir?

C'est ici, répétons-le, que la position de Rousseau s'infléchit vers une réhabilitation restreinte de la représentation rendue nécessaire par l'imperfection humaine:

[...] le Gouvernement représente le Souverain. La Loi n'étant que la déclaration de la volonté générale, il est clair que dans la puissance Législative le Peuple ne peut être représenté; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive, qui n'est que la force appliquée à la Loi¹⁹. «Voilà quelle est dans l'État la raison du Gouvernement, confondu mal à propos avec le Souverain, dont il n'est que le ministre²⁰,

c'est-à-dire le serviteur, de sorte que les magistrats qui le composent sont à considérer, au contraire des députés, qui prétendent indûment s'arroger la puissance législative, comme les seuls représentants légitimes du peuple, pourvu qu'ils soient aussi ses «commissaires», ses «officiers» délégués à l'exécution des lois, impérativement mandatés et perpétuellement révocables²¹.

Revenons maintenant sur les interprétations de J.F. Kervégan et G. Johnston mentionnées au début, et dont nous devrions à présent pouvoir montrer ce qu'elles ont d'erroné. Contre J.F. Kervégan²², tout d'abord, nous soutenons, d'une part, que Rousseau critique, tout en la justifiant restrictivement, la représentation politique sous tous ses aspects à la fois, notamment sous les deux que distingue J.F. Kervégan et non sous un seul, la délégation (attribuable au gouvernement) qui serait à dissocier de l'autre, la symbolisation (attribuable à l'État). D'autre part, nous soutenons que, pour Rousseau, c'est le gouvernement et non l'État qui représente le peuple «ou encore symbolise l'être-un de la communauté». C'est d'ailleurs parce qu'il croit que l'État représente médiatement un peuple qu'en vérité il présente immédiatement dans la doctrine rousseauiste, que J.F. Kervégan croit que la critique rousseauiste de la représentation s'adresse juste au gouvernement en tant que mandataire et non à l'État en tant que symbolisateur.

Il n'en est rien. Et J.F. Kervégan devrait le savoir puisqu'il se réfère lui-même au texte où Rousseau déclare expressément que le gouvernement médiatise le rapport «du tout au tout ou du Souverain à l'État»²³, autrement dit du peuple qui commande au peuple qui obéit. Même si les formulations de Rousseau varient quelque peu, il ne devrait pas y avoir de confusion pour la raison suivante:

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

Le Gouvernement est en petit ce que le corps politique qui le renferme est en grand. [...] Mais] il y a cette différence essentielle entre ces deux corps, que l'État existe par lui-même, et que le Gouvernement n'existe que par le Souverain²⁴.

Or, une médiation représentative ne saurait exister par soi-même, mais seulement par le soi autre dont elle médiatise représentativement l'identité, de sorte qu'à l'évidence, c'est le gouvernement qui médiatise représentativement l'identité immédiate de l'État-Peuple, comme une partie le fait pour un tout, un organe pour un organisme. Aussi ne faut-il pas s'y tromper: entre le microcosme gouvernemental et le macrocosme étatique-populaire, il y a différence de nature (être-par-autrui/être-par-soi) et pas seulement de degré, de sorte que le rapport de médiation représentative fonctionne à sens unique: c'est le gouvernement et lui seul qui «symbolise l'être-un de la communauté». Mais ce qui symbolise diabolise, et c'est en effet par le gouvernement que le scandale arrive, le scandale du despotisme, de la diabolique destruction de l'État de droit par l'usurpation princière de la souveraineté²⁵.

La cause devrait être entendue: l'État n'est pas le symbole, ni l'image du peuple souverain, c'est sa réalité, que le gouvernement représente au contraire, avec tous les risques d'abus de pouvoir qu'entraîne son adjonction substitutive. Rousseau condamne donc très sévèrement la symbolisation à une réclusion à perpétuité sous haute surveillance, pour conjurer le danger que la diabolique symbolicité fait courir à l'être présent lorsqu'il traverse des signes ou symboles représentatifs – danger de disparaître en apparaissant sur la scène du théâtre politique, danger d'anéantir l'être en l'asservissant au paraître, à la parure et à la parade. Aussi condamne-t-il résolument, serait-ce à se racheter, la symbolisation avec la délégation de l'être-ensemble politique comme deux aspects indissociables de la représentation, tous deux attribuables au gouvernement, au point que l'auto-(re-)présentation révolutionnaire du peuple, qui mettrait fin à sa représentation gouvernementale, serait à la fois auto-mise en scène et auto-prise en charge, fête sans spectacle ou avec auto-spectacle, *living theatre, happening...*

Mais quels seront enfin les objets de ce spectacle? qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut [...]. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis²⁶.

Par conséquent, quel que soit l'intérêt de la problématisation que propose

J.F. Kervégan, en reprenant à Carl Schmitt «la polarité entre identité et représentation» – et cet intérêt est grand, nous n'hésitons pas à le dire, eu égard à la compréhension de la philosophie politique hégélienne, et notamment de sa critique de l'individualisme libéral aujourd'hui mondialement triomphant malgré ses difficultés, voire grâce à sa capacité de repousser indéfiniment leur résolution – cette manière, disons dialectique, de poser le problème ne saurait convenir pour comprendre la conception rousseauiste, que J.F. Kervégan hégélianise insidieusement, comme en témoigne ce passage:

Mais si la représentation est nécessaire à l'accession au statut de sujet politique, elle ne doit pas mettre en péril l'identité de la communauté représentée. En d'autres termes, les «corps intermédiaires» doivent être, comme l'indiquait Rousseau, une médiation du peuple qui commande au peuple qui obéit, et non pas un obstacle qui s'interpose entre lui et lui en s'appropriant la puissance souveraine [...]. D'un côté, la monarchie tend toujours à réaliser le maximum de représentation ou de médiation. Mais [...] il y a risque que se constitue un État sans peuple, donc un despotisme [...]. Du côté opposé, [...] la véritable démocratie directe annulerait la représentation politique grâce à une auto-gestion immédiate de la communauté, elle instituerait un peuple sans État, un peuple non politique. La thématique du dépérissement de l'État, de la transition du gouvernement des hommes à l'administration des choses semble s'inscrire dans cette perspective [...]. Hegel le monarchiste se rencontre avec Rousseau le démocrate pour poser la question de l'État en termes de médiation. La représentation est l'effectuation de la relation entre le peuple comme communauté d'individus et lui-même comme État [...] la représentation, entendue non pas comme une délégation par un individu ou un groupe de leurs supposés pouvoirs, mais comme médiation, est ce qui institue l'identité politique²⁷.

Non, Hegel ne rencontre pas Rousseau là-dessus. Nous allons voir en quoi et pourquoi. Il nous est malheureusement impossible de suivre ici dans le détail les développements, très intéressants mais aussi très complexes, de J.F. Kervégan, qui se rapportent d'ailleurs surtout à Hegel. Dès lors, pour faire vite et aller droit au but, disons que si la rencontre de Hegel avec Rousseau n'a pas lieu – un peu comme dans cette chanson célèbre où «le soleil a rendez-vous avec la lune...» – c'est parce que l'identité politique du peuple n'est pas pour Rousseau, comme pour Hegel, dialectique... mais quasiment mystique²⁸, de sorte que la médiation représentative, qui est le fait du gouvernement, lui reste inessentielle, quoique nécessaire, vu qu'il s'agit d'une contrainte empirique et non d'une obligation transcendante qui affecterait

l'être de droit et de raison du peuple comme être-ensemble politique des citoyens dans l'État. Si nous comprenons bien J.F. Kervégan, il souhaiterait que Hegel et Rousseau se rencontrent sur un compromis entre identité et représentation qui les concilie pour éviter les excès à la fois de la monarchie et de la démocratie, auxquels conduiraient respectivement, par exemple, Hobbes et Marx. Certes, nous pouvons et devons accorder à J.F. Kervégan qu'il y a chez Rousseau comme chez Hegel la quête d'une médiation représentative qui ne fasse pas obstacle à la transparence de l'identité comme relation de soi avec soi. Néanmoins, nous ne saurions lui accorder la réciprocité d'acheminement vers un juste milieu entre les extrêmes que réclamerait cette rencontre, car manifestement, Rousseau s'y rend à reculons. En effet, si grâce à une dialectique réconciliatrice la monarchie de Hegel s'avère modérée, on ne saurait en dire autant de la démocratie de Rousseau, qui proclame au contraire avec une intransigeance terrible, voire terroriste: «Je ne vois point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait»⁹.

Sans doute cet extrémisme démocratique ne porte-t-il pas Rousseau, comme il portera Marx plus tard, à concevoir la destruction, ou du moins le dépérissement, comme «État de classe», du soi-disant État du peuple, bien au contraire. Mais c'est justement parce que, pour lui, l'État présente réellement le peuple, au lieu de le représenter symboliquement et imaginativement, comme le fait le gouvernement, dont seul saurait se passer le peuple, si toutefois il s'agissait d'un peuple de Dieux. De sorte que pour Rousseau, un «peuple sans État» est un non-sens, tout comme un «État sans peuple». Sans État, il n'y a pas de peuple, mais seulement des hommes à l'état naturel – c'est l'anarchie. Et sans peuple, il n'y a pas non plus d'État, mais seulement encore des hommes qui asservissent d'autres hommes, tout naturellement – et c'est le despotisme. Il est absurde, pour Rousseau, de parler d'un peuple apolitique, avant l'apparition ou après la disparition de l'État, ou même pendant son existence historique, mais à côté de l'organisation étatique, comme masse, multitude, agrégat d'individus; et absurde de parler à l'inverse d'État apolitique, d'État-maffia pour ainsi dire... Est-ce que, pour Rousseau, les hommes cessent d'être des hommes en devenant des citoyens-sujets? C'est en tout cas qu'ils cessent d'être un peuple en redevenant des hommes au lieu de citoyens-sujets, car en tant que bourgeois, ils ont perdu leur liberté naturelle d'hommes sans gagner pour autant de liberté sociale et morale, le comble de la déchéance humaine étant que même les maîtres ne sont que des esclaves.

Si Rousseau ne conçoit point qu'un peuple pourrait se passer d'État, ce n'est pas parce que l'État est la médiation de l'identité du peuple, mais parce qu'il ne l'est pas, tandis que du gouvernement, qui l'est, le peuple pourrait à la limite se passer, en cas de démocratie parfaite. Ainsi est-ce plutôt Marx, en fin de compte, qui tout en poursuivant Rousseau quant à la critique de

toute médiation représentative, rencontre Hegel «pour poser la question de l'État en termes de médiation» représentative de l'identité du peuple, quoique pour des raisons et avec des fins passablement contraires, l'État étant pour l'un à conserver en tant que réalisation empirique d'une Idée logique, et pour l'autre à supprimer en tant qu'idéalisation logique d'une réalité empirique, ou plus exactement en tant que constitution politique d'une organisation sociale «de classe» dont l'idéo-logicité mystifie, pour la justifier, une réalité empirique en dernière instance économique, celle de l'exploitation des travailleurs.

J.F. Kervégan ajoute néanmoins à son argumentation une précision capitale qui en éclaire le ressort: si l'État représente le peuple, c'est «comme communauté d'individus». Voilà qui explique son acharnement à lire jusque chez Rousseau, malgré ce qui y est écrit en toutes lettres, que l'État représente le peuple: c'est qu'il faudrait un État pour symboliser la communauté des individus, pour rassembler et recueillir symboliquement ce que les individus ont en commun, leur être-ensemble politique à travers la volonté générale du bien public, pour organiser en organisme les membres du corps politique en tant que membres, c'est-à-dire en tant qu'organes, et instituer ainsi l'identité politique du peuple. Il faudrait un État pour représenter immédiatement la communauté de ces individus qui se présentent immédiatement comme des particuliers, des personnes privées; autrement dit, pour que ces individus, naturellement isolés et dispersés, d'agrégés qu'ils sont «socialement» par le seul besoin économique, deviennent politiquement associés. Pourtant, J.F. Kervégan sent bien ce que sa conception de l'État symbolisateur a d'incompatible avec le radicalisme quasi-mystique de Rousseau, qui prône une association immédiate des hommes en peuple, c'est-à-dire en État, sans représentation de leur être-ensemble, qui mise sur une spontanéité organisationnelle des hommes sacrifiant la substantialité éthique du peuple, sa *Sittlichkeit*, à une interpersonnalité juridico-morale toute formelle des individus. C'est pourquoi il déplore malgré tout chez Rousseau le maintien de «la fiction du pacte social», qui creuse un abîme entre nature et culture, rendant impossible la rencontre avec Hegel, même si ce contractualisme n'entraîne pas Rousseau sur la pente de l'individualisme libéral³⁰.

Toutefois, dans la mesure où J.F. Kervégan, à propos de cette représentation étatique de la communauté des individus, s'attarde sur Hegel et n'aborde Rousseau qu'à l'occasion, c'est plutôt chez G. Johnston que nous allons maintenant affronter ce problème, quoique posé sous une forme un peu différente et compliquée par la réciprocité du rapport représentatif présumé entre la communauté et les individus. En effet, non seulement G. Johnston, quant à elle, traite directement et uniquement du problème de la représentation chez Rousseau, mais elle conclut que dans le contrat social rousseauiste, la représentation

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

ne disparaît que pour réapparaître à l'infini entre les individus et la communauté, du fait de ce dédoublement de l'être, de la volonté, du pouvoir, en tout cas de l'archie politique, principe ou fondement de la représentation³¹. De manière assez analogue à celle de J.F. Kervégan, G. Johnston prétend que si la représentation tend à disparaître chez Rousseau comme prise en charge, mandat, «substitution» dit-elle, à cause de son extrémisme «démocratique» qui le pousse à interdire qu'un ou plusieurs individus représentent en les remplaçant plusieurs ou tous les autres, ce n'est que pour réapparaître comme image, mise en scène et reproduction ou «répétition» dit-elle, compliquant ainsi la seule «symbolisation» dont parlait J.F. Kervégan, et d'autant plus que la réciprocité de la représentation entre individus et communauté rend problématique sa compatibilité avec l'idée de répétition réflexive d'une identité première ou de reproduction d'un original, en engendrant celle d'auto-re-présentation à l'infini...

Le problème n'est pas formulé tout à fait dans les mêmes termes, mais il nous semble que cela revient somme toute au même de dire que l'État représente la communauté des individus ou que la communauté représente les individus, puisque la communauté ne saurait représenter les individus qu'en existant en dehors d'eux, de leur propre être présent... en tant qu'État, qui lui ne saurait représenter, en dehors d'eux, que l'être en commun des individus présents. Là où la différence est décisive, c'est plutôt dans la réciprocité du rapport représentatif entre communauté et individus, car si J.F. Kervégan pourrait ajouter que l'État, en représentant la communauté des individus, représente aussi les individus de la communauté, il ne pourrait accepter, nous semble-t-il, que les individus comme tels (nous ne parlons pas du chef de l'État, ni des fonctionnaires de l'État comme tels) représentent à leur tour la communauté existant hors d'eux, instituée-constituée en État. Car la dialectique spéculative de la Raison est prête à faire des concessions altératrices de son identité, mais tout de même pas jusqu'au renversement de la hiérarchie fondamentale entre l'Un-Tout et ses multiples parties; il y a des limites qu'on ne saurait dépasser sans déboucher sur l'impasse d'une «représentation à l'infini», que Hegel taxait de faux ou de mauvais infini!...

Or, c'est à cela que G. Johnston aboutit, ou plutôt qu'elle fait aboutir Rousseau:

Le *Contrat social* est en conséquence une représentation de la nature, pour devenir ensuite sa propre représentation. Cependant, dans la mesure où le contrat social établit par la volonté générale un principe de base omniscient, omnipotent et omniprésent, nous pouvons noter que d'une part le phénomène de la représentation disparaît, en ce que la volonté générale, étant alternativement elle-même ou autre, ne peut être repré-

sentée ou substituée puisqu'elle est à la fois principe de départ et principe d'arrivée du pouvoir [...] et d'autre part, dans un tour de magie, le phénomène de représentation ré-apparaît et en fait se cristallise, en ce que chaque contractant ainsi que la volonté générale sont des présentations directes du pouvoir qui dans un mouvement de zig-zag éternel se renvoient réciproquement ce pouvoir qui lui-même se dédouble, se multiplie, se répète, et par extension se re-présente à l'infini³².

Hélas, à force de s'exprimer «par extension», G. Johnston risque fort de s'enfoncer dans un flou conceptuel redoutable, et il est à craindre qu'elle ne trouve alors chez Rousseau que l'extension qu'elle y a mise:

[...] un système qui, par un phénomène de dédoublement amplifie et perpétue [donc étend, dans l'espace et le temps] le mécanisme de la représentation à jamais³³.

A notre avis, on ne saurait dire, à proprement parler, sans trahir Rousseau, que pour lui les individus représentent la communauté et réciproquement, du moins sans précision supplémentaire, car si «représentation» il y a là, elle est seulement de fait et nullement de droit, et c'est donc quelque chose que conteste justement la doctrine normative de Rousseau³⁴. Il y a là un abus de langage qui résulte surtout d'une confusion entre l'opposition général/particuliers, qui est celle de l'idéal et du réel, ou de deux sortes de réalité – transcendantale et empirique – , qui est principale chez Rousseau, et l'opposition communauté/individus, secondaire et subordonnée, qui au lieu de recouvrir la première, la recoupe, au plan transcendantal comme au plan empirique, mais dissymétriquement, puisqu'entre communauté et individus, il y a ici (inter)présentation transcendantale où l'être du tout n'est qu'un, en droit, malgré sa différenciation, et là (inter)représentation empirique où le paraître du tout n'est qu'un tous, un multiple, en fait, à cause de la division séparative et oppositive qu'effectue la différenciation lorsque la raison s'abîme dans l'expérience.

Il est extrêmement important de ne pas assimiler la volonté générale à la communauté, ni les volontés particulières aux individus, car, à la limite, un individu peut avoir raison seul contre tous et, en raisonnant dans le silence des passions, se trouver seul porteur de la volonté générale – n'est-ce pas d'ailleurs le cas de Rousseau, à l'en croire? – tandis qu'à l'inverse, une communauté même unanime peut avoir tort et, en proie aux passions, possédée par des passions déchaînées, faire le jeu des volontés particulières. C'est pourquoi Rousseau insiste pour que l'on distingue soigneusement la volonté générale, qui est la volonté du tout, de la volonté de tous, qui «n'est qu'une somme

de volontés particulières»³⁵ et pour «qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui»³⁶, ce qui signifie, bien entendu, d'après la seule raison pure qui habite l'ego transcendantal du citoyen comme tel, détaché de l'ego empirique du bourgeois assujéti à ses calculs d'intérêt, et signale que l'individu doit s'isoler des associations partielles et partiales de la société civile bourgeoise, s'en abstraire formellement pour s'abstenir de toute partisanerie et se décider en faveur du bien commun³⁷.

L'opposition globale à faire n'est donc pas du tout entre la communauté et les individus, ni d'ailleurs entre le côté actif et le côté passif de la communauté (le Souverain et l'État) ou des individus (citoyens et sujets), mais entre, d'une part, une communauté d'«individus» transcendants qui est une association publique rationnelle de citoyens-sujets en peuple souverain d'un État républicain de droit, et d'autre part, une «communauté» d'individus empiriques qui est une agrégation passionnelle privée de maîtres/esclaves en multitude servile d'une société bourgeoise de fait. L'écart n'est pas mince... Dès lors que l'on comprend, de cette manière, que les individus ne sont pas seulement des particuliers, ni la communauté seulement une généralité, on comprend que si les individus et la communauté se représentent, c'est seulement au plan du paraître empirique – nul doute que la représentation aille bon train dans la «démocratie» libérale bourgeoise et sous tous ses aspects: mise en scène comme prise en charge, réflexion comme reproduction... – alors qu'au plan de l'être transcendantal, ils se présentent au contraire immédiatement, instantanément, quasi-mystiquement avons-nous dit. Il en va pour Rousseau de la société, du contrat social, de la volonté générale, de la loi, de la souveraineté populaire, peu importe la dénomination de l'être-ensemble des hommes, disons même de la culture, pour faciliter le parallèle, un peu comme de la nature pour Spinoza: il convient de distinguer rigoureusement ce que Schelling appellera la culture culturante et la culture cultivée. D'un côté, tout est un, les individus et la communauté ne font qu'un; de l'autre, tout est autre et multiple, il n'y a que des multiples différents et même contraires, la communauté se divise et s'oppose à elle-même à travers des individus (et des groupes d'individus, des «brigues», disait Rousseau, qui aurait méprisé le multipartisme dont s'enorgueillit la démocratie libérale) eux-mêmes divisés et opposés entre eux et jusqu'en eux, à l'infini.

De cette dichotomie dissymétrique entre l'idéal transcendantal et la réalité empirique, G. Johnston semble pourtant se rendre compte à plusieurs reprises, mais tout se passe comme si elle n'en tirait pas les conséquences qui s'imposent à propos de la relation entre individus et communauté, continuant de confondre inconsidérément ce qu'elle nomme elle-même parfois des «présentations directes» avec des «re-présentations». Autant nous sommes d'accord lorsqu'elle dit qu'avec le contrat social la représentation

disparaît comme auto-(re-)présentation de la société, de l'être-ensemble des hommes, autant nous ne le sommes plus lorsqu'elle ajoute que la représentation réapparaît aussitôt en tant qu'inter-représentation de la société comme communauté et des individus.

Parce que le principe politique de base est omniprésent, comme elle le dit elle-même, qu'il se présente directement partout, toujours, en tout, au départ et à l'arrivée, mais aussi entre les deux, au milieu, héritier de Dieu comme «cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part», la re-présentation de ce principe omni-présent (d'être, de volonté, de pouvoir) devient impossible avec le contrat social. Mais elle ne disparaît pas seulement, comme le laisse entendre G. Johnston, en tant que substitution, remplacement de tous par un ou quelques uns, par exemple. Elle disparaît aussi, indissociablement, en tant que répétition réflexive d'identité, «en miroir». Sur ce point décisif, nous devons être inflexibles: les «présentations directes du pouvoir» ne se renvoient pas réciproquement ce pouvoir qui, contrairement à ce que prétend G. Johnston, ne se dédouble, ni ne se multiplie, ni ne se répète, ni par extension ne se re-présente à l'infini d'aucune manière. Le pouvoir souverain est «indivisible»³⁸, Rousseau est clair et net là-dessus; il ne le divise sûrement pas «en vertu de la circonstance»³⁹! Par conséquent, ce pouvoir ne saurait se dédoubler entre la communauté et les individus, ni se multiplier entre les individus contractants associés, ni se répéter en se reflétant (reproduction sensible) ou réfléchissant (reproduction intelligible) à l'infini. Quelle déchéance ne serait-ce pas, pour un être-ensemble «indivisible», «inaliénable», «indestructible», bref un être-un-tout infini, à l'identité infinie, que de se répéter «à l'infini», à travers une infinité de médiations représentatives, de redoublements spéculaires dont il n'a nul besoin du fait de son omniprésence infinie!

Décidemment non: les «présentations directes» ne sont pas des «re-présentations», parce qu'il n'y a surtout pas de répétition, ce qui supposerait une chute dans le temps et l'espace, donc une perte de la présence originelle de l'être transcendantal à travers son apparaître/disparaître empirique où s'en répéterait l'identité originelle. Si les présentations directes de l'être-ensemble sont multiples, comme les individus de la communauté, cette multiplicité des individus n'affecte aucunement l'unité de la communauté, c'est-à-dire ne la divise pas (les citoyens sont ensemble, et ne sont qu'ensemble, contrairement aux bourgeois), car l'unité de cette multiplicité est instantanée, immédiate, sans répétition spatio-temporelle médiatrice. Avec sa droiture métaphysico-morale, Rousseau divague mais ne «zigzague» pas... entre les sociétaires et la société, et s'il y a quelque «magie» chez cet iconoclaste briseur de miroirs, elle réside dans l'inter-présentation immédiate infinie, non dans une inter-représentation médiatisante et médiatisée à l'infini.

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

Ainsi la représentation disparaît-elle dans la République rousseauiste, sans réapparaître entre individus et communauté, parce que l'auto-(re-)présentation de la société ou des sociétaires – peu importe, c'est indifférent – permet justement que s'efface de «re-» répétitif de la re-présentation, dans la mesure où une auto-représentation équivaut à une non-représentation, soit à une présentation directe de soi, pour un être infini, un absolu omniprésent, serait-ce un absolu seulement «en son genre», lui-même relatif, comme totalité artificielle secondaire, à la Totalité naturelle primordiale qu'elle re-présente encore, malgré tout...⁴⁰. De la sorte, dans le cadre de la société, en faisant abstraction du rapport à la nature, il faut admettre qu'il n'y a plus de représentation non seulement pour se substituer à la présentation origininaire de l'être humain-social, mais pour la répéter, ce qui est d'ailleurs indissociable. Quant à l'origine ou au fondement de cette auto-(re-)présentation, il nous faut soutenir, contre G. Johnston, qu'elle est tout à fait assignable... à une (inter-)subjectivité transcendante qui identifie indifféremment les individus et la communauté comme raison libre ou liberté raisonnable essentielle à l'être humain-social.

Maintenant qu'il est établi que la représentation ne réapparaît, chez Rousseau, ni comme représentation du peuple ou de la communauté des individus par l'État, ni comme représentation des individus par la communauté ou des citoyens par l'État et réciproquement, il reste que la représentation réapparaît effectivement, malgré tout, avec le consentement même de Rousseau, quoiqu'à regret et non sans inquiétude, comme représentation du peuple par le gouvernement, reconnu légitime dans les limites du seul pouvoir exécutif, ce que nous avons un moment mis entre parenthèses. Il est vrai que Rousseau ne réhabilite alors la représentation que de manière restreinte et instrumentale. Il est néanmoins dommage que J.F. Kervégan et G. Johnston n'en fassent pas cas, parce qu'ils dissocient malheureusement cette représentation gouvernementale du peuple, écartée en tant qu'instrumentale, d'une représentation fondamentale, qui serait pour l'un symbolisation médiatisée et pour l'autre répétition réflexive de l'être-ensemble. Or, toute secondaire qu'elle soit en effet pour Rousseau, la représentation gouvernementale du peuple n'est pas pour autant négligeable, car étant la seule autorisée dans l'État de droit républicain, c'est elle qui va néanmoins faire problème en tendant à s'étendre, indûment mais inéluctablement, du pouvoir exécutif où elle est tolérée, au pouvoir législatif où elle devient intolérable parce qu'elle envahit alors l'État pour en chasser le peuple, y empêchant toute présentation directe de l'être-ensemble politique des citoyens, toute présence immédiate de la volonté générale du bien commun. À force de chercher la représentation où elle n'est pas chez Rousseau, J.F. Kervégan et G. Johnston ne la trouvent pas où elle est finalement.

Pourquoi donc cherchent-ils une résurgence de la représentation ailleurs que là où Rousseau lui-même la situe? Parce qu'ils s'entêtent à dissocier les divers aspects de la représentation, et notamment à considérer l'aspect «délégation de pouvoir», donc «substitution», comme secondaire et séparable, alors qu'au contraire, non seulement il n'y a pas de symbolisation médiatrice ni de répétition réflexive sans substitution d'un représentant à un représenté, mais la substitution est cela même qui fait problème dans la représentation en tant qu'elle re-présente l'être, le rend présent, en son absence, au point qu'on ne sait plus, en fin de compte, si l'être est présent ou absent de sa re-présentation! Il faut se souvenir, en effet, que la représentation n'est justifiable et justifiée qu'en l'absence de l'être, mais qu'elle n'est juste qu'en tant que re-présentation effective, pour Rousseau, comme un mal nécessaire pour un bien possible, avons-nous dit. Or, comment re-présenter effectivement l'être absent sans se présenter à sa place, le remplacer, se substituer au lieu de s'adjoindre à ce qui fait défaut et manque à sa place? Comment ne pas aboutir au paradoxe de la représentation qui fait à la fois apparaître et disparaître l'être à travers des signes? Et dès lors, comment faire pour éviter ou empêcher que ne se renverse le rapport hiérarchique qui soumet en principe la représentation à la présence de l'être; autrement dit que l'absence de l'être, qui cause la représentation, n'en devienne aussi la conséquence et que la représentation ne desserve la présence au lieu de la servir?

C'est ici, évidemment, que nous retrouvons Derrida et la logique, ou plutôt l'alogique du supplément, qu'il dégage en déconstruisant le texte de Rousseau:

Car le concept de supplément – qui détermine ici celui d'image représentative – abrite en lui deux significations dont la cohabitation est aussi étrange que nécessaire. Le supplément s'ajoute, il est un surplus, une plénitude enrichissant une autre plénitude, le comble de la présence [...]. Mais le supplément supplée. Il ne s'ajoute que pour remplacer. Il intervient ou s'insinue à-la-place-de; s'il comble, c'est comme on comble un vide. S'il représente et fait image, c'est par le défaut antérieur d'une présence [...]. Le signe est toujours le supplément de la chose même [...] qu'il s'ajoute ou qu'il se substitue, le supplément est extérieur, hors de la positivité à laquelle il se surajoute, étranger à ce qui, pour être par lui remplacé, doit être autre que lui [...]. Or la négativité du mal aura toujours, selon Rousseau, la forme de la supplémentarité⁴¹.

Comme l'écriture par rapport à la parole dans le champ linguistique, dans le champ politique, le gouvernement constitue «ce dangereux supplément»,

dit Rousseau, qui s'ajoute mais aussi remplace le peuple à titre d'image représentative de sa réalité absente qu'il faut donc re-produire en la prenant en charge et mettant en scène. Et le gouvernement est aussi extérieur, étranger au peuple, que l'écriture l'est à la parole, parce que bien qu'étant «dans» l'État comme un organe dans un organisme, il est composé de magistrats dont les volontés ne sont pas, ou du moins pas seulement, comme celles des citoyens, la volonté générale, mais aussi, outre des volontés particulières aux hommes comme bourgeois, une «volonté de corps, laquelle est générale par rapport au Gouvernement, et particulière par rapport à l'État»⁴². Voilà ce qui fait l'inquiétante étrangeté du gouvernement dans l'État, comme un Cheval de Troie, un ennemi potentiel qui, de l'intérieur, doit causer sa ruine, apportant au corps politique du peuple la corruption, la dégénérescence et la mort. Le gouvernement: tel est le dangereux supplément représentatif du peuple, porteur du mal suprême en matière de morale politique, l'injustice.

Rappelons le contexte d'émergence de cette suspicion à l'égard du gouvernement représentatif. Le meilleur gouvernement serait certes la démocratie, mais elle est au-dessus des forces humaines. A défaut de cet auto-gouvernement du peuple qui équivaldrait à un non-gouvernement, comme son auto-représentation à une non-représentation, le meilleur gouvernement possible pour les hommes est l'aristocratie élective où l'élite des meilleurs citoyens promus magistrats gouverne la masse du peuple qu'elle représente alors en toute légitimité. Les hommes étant ce qu'ils sont – imparfaits – ils demeurent toujours plus ou moins des bourgeois au lieu de devenir parfaitement citoyens, de sorte qu'il faut:

que les plus sages gouvernent la multitude, quand on est sûr qu'ils la gouverneront pour son profit et non pour le leur⁴³.

Mais hélas, on n'en peut être sûr... Pis: on peut même être sûr du contraire! En droit, la représentation gouvernementale du *demos* par les *aristos* ne devrait pas faire trop problème puisque les magistrats doivent être les serviteurs du peuple souverain et non ses maîtres. Mais en fait, cette représentation gouvernementale fait au plus haut point problème, parce que – en essayant de respecter la terminologie de Rousseau, bien que lui-même ne s'y tienne pas toujours exactement – le Prince, c'est-à-dire la personne morale collective qui rassemble les magistrats composant le gouvernement, tend naturellement à s'appropriier, grâce à son pouvoir exécutif subalterne mais effectif («la force»), le pouvoir législatif suprême mais ineffectif («la volonté») du Souverain, soit la personne morale collective qui rassemble le peuple des citoyens-sujets constituant la Cité ou l'État républicain.

Autrement dit, le Prince tend à renverser son rapport hiérarchique de soumission métaphysico-morale au Souverain, que Rousseau caractérise tantôt comme celui de la partie au tout du corps politique, de l'organe exécutif à l'organisme législatif, et tantôt comme celui du corps à l'âme, de la force physique à la volonté morale⁴⁴, ce qui est sans doute mieux approprié pour qualifier la subordination du réel empirique à l'idéal transcendantal:

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, ainsi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s'altère, et comme il n'y a point ici d'autre volonté de corps qui résiste à celle du Prince fasse équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité social. C'est-là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme⁴⁵.

Tout naturellement, donc, le corps artificiel, conventionnel et institutionnel de la République fondatrice tend, avec le temps, avec le passage du présent vivant de l'être-ensemble, à se dégrader et dégénérer au cours de l'histoire, du fait de l'usurpation gouvernementale de la souveraineté et de la corruption représentative concomitante.

Ainsi, pour Rousseau, est-ce bel et bien avec le gouvernement, non avec l'État, les individus ou la communauté, que la représentation réapparaît secondairement, restreinte à l'exécution d'une législation d'où elle a disparu dans l'auto-(re-)présentation de la société ou des associés. Mais, et cela non plus ne s'effectue pas à l'insu de Rousseau, quoique contre son gré, d'instrumentale qu'elle était à l'origine, la représentation devient fondamentale avec le temps, en se généralisant, en s'étendant de l'exécutif au législatif, dont elle s'empare et qu'elle enlève au peuple souverain. Cette représentation gouvernementale du peuple s'étend alors, en effet, «à l'infini» dans l'espace et le temps, dans la mesure où elle ne re-présente l'être-ensemble qu'absent, à sa place, puisqu'elle le remplace, et ce faisant, elle se retourne complètement contre la présence de l'être qu'elle dessert désormais plutôt qu'elle ne la sert.

Ce devenir catastrophique, Rousseau le déplore mais ne l'ignore pas⁴⁶. Toute son entreprise est même dirigée contre cette chute, cette déchéance, et destinée à offrir une rédemption métaphysico-morale. Il faut remonter moralement, pour reconstruire la République à présent en ruine, cette pente naturelle qui conduit à la mort le corps des sociétés comme celui des hommes, par décomposition. Remonter cette pente funeste, c'est renverser la dégénérescence en régénération du pacte social républicain, soit remettre la force

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

exécutive au service de la volonté législative, pour rendre au peuple une souveraineté irréprésentable en retirant au gouvernement toute représentativité autre qu'administrative. Mais cette tentative n'est-elle pas vouée à l'échec si l'indu est inéluctable? N'est-elle pas d'autant plus vaine que le Souverain a besoin, pour résister au Prince, à son effort continuél pour le renverser, de l'aide d'un extraordinaire et providentiel Législateur⁴⁷, que le Prince risque fort de remplacer aussi, lui qui se spécialise dans la substitution généralisée, pour changer son ministère en magistère et subjuguier le Souverain⁴⁸?

Comment Rousseau conçoit-il donc cette remontée à la source du supplément représentatif du peuple que constitue le gouvernement? Comme une révolte métaphysico-morale, répétons-le, car l'indu est inéluctable et Rousseau aussi fataliste que volontariste. Même s'il ouvre l'histoire à la contingence, elle ne saurait permettre à la société, pas plus qu'aux hommes qui la font, de transcender leur finitude naturelle génératrice d'imperfection... sauf moralement, faute de ce «dessein de la nature» kantien qui aboutira à la «ruse de la raison» hégélienne. Le corps social est voué à la mort, tout comme les corps humains. Seule l'âme est immortelle, qu'il s'agisse de l'homme ou de la société, et le seul salut possible dans une histoire universelle où ne progresse que la décadence, surtout au cours des temps modernes, est spirituel: c'est celui du peuple comme âme de l'État, ou de la volonté générale comme âme du peuple⁴⁹, peu importe la formulation, pourvu que l'on comprenne que cette remontée à la source de la représentation, jusqu'à la présence même de l'être, n'est qu'une remontée idéale, par la voie transcendantale de la raison pure que Rousseau, à la différence sans doute de Kant et Fichte, identifie à la voix du «coeur», de la conscience morale comme sentiment religieux, foi intuitive et unitive en l'Être-Un-Tout dont chacun fait partie. D'où sa radicalisation de la métaphysique jusqu'à ce que nous avons appelé une hypermétaphysique de la présence irréprésentable.

Vaudrait-il mieux négocier, faire des concessions, des compromis, en escomptant gagner au change, faire en sorte que la raison compose avec l'expérience pour y réaliser son idéal, et que la volonté transcendantale de justice subjugué sournoisement la force empirique des intérêts et des passions? Il arrive que Rousseau semble s'y résoudre parfois⁵⁰. Pourtant, cela ne convient guère à son tempérament fougueux, entier et rebelle à l'entreprise réconciliatrice de la métaphysique qui conduit au Système dialectique spéculatif de Hegel⁵¹. Et si la représentation profitait de, plutôt qu'à, la présence absente? Rousseau craint trop que la métaphysique ne se laisse prendre à son propre piège en essayant d'instrumentaliser et d'utiliser à son profit l'aliénation représentative et ne cautionne une «représentation» qui ne représente plus rien, à proprement parler, plus aucune présence de l'être – tournant ou retour-

nement sophistique qui menace depuis toujours déjà la philosophie. Ce faisant, la métaphysique ne fait d'ailleurs qu'accompagner le déclin de la culture et de la société en Occident par un affaiblissement généralisé des valeurs, des normes et des fins.

Plutôt faire marche arrière que de glisser vers une hypométaphysique de l'absence représentable dans un monde où «Dieu est mort» sur le marché des changes, et de faire le jeu du despotisme, serait-il éclairé, en s'accommodant d'une démocratie indirecte toute moderne⁵² où le peuple se fait mettre en scène et prendre en charge pour mieux s'absorber et résorber dans le monde des affaires. Mais l'arrière où se retirer est ici au-dedans, au-dessus, au-delà. Si la décadence est inévitable dans la réalité empirique, pourquoi y compromettre l'idéalité transcendante? Faut-il sacrifier l'âme du peuple à son incarnation? Non! Romantisons. On ne doit pas s'acharner à réaliser l'idéal à tout prix. Si la conscience est malheureuse parce que déchirée entre les deux mondes, qu'elle fuie le réel et se réfugie dans l'idéal. Puisqu'entre deux maux, il faut choisir le moindre, Rousseau est de ceux qui préfèrent l'inexistence à l'imperfection.

Il est temps de conclure. Rousseau fait une critique radicale, mais radicalement métaphysique, de la représentation comme aliénation à travers laquelle l'être n'apparaît qu'en disparaissant, avons-nous dit dans le sillage de Derrida. Qu'elle la vise comme idée-image ou réflexion, mise en scène ou symbolisation, prise en charge ou substitution, reproduction d'un original ou imitation, la critique rousseauiste de la représentation se fonde, en effet, sur une métaphysique de la présence ou de la présentation qu'elle partage avec cette représentation même qu'elle critique, à savoir la pensée d'une présence originelle fondatrice dont la représentation dériverait et dépendrait – une présence pure et simple de l'être, pleine et directe, parfaite. Rousseau est seulement plus méfiant que la plupart des métaphysiciens à l'égard de la représentation; il cherche donc à en minimiser le plus possible l'importance. Dès qu'elle résiste à ce traitement réducteur, Rousseau conteste la prétention abusive de la représentation à vraiment re-présenter l'être, à le rendre à nouveau présent, arguant qu'elle ne le montre qu'en le cachant, de sorte qu'elle cause son absence autant que sa présence, qu'elle le rend même de plus en plus absent en le représentant, et ne saurait donc tenir sa fallacieuse promesse de présence. En prenant la métaphysique au mot, à la lettre, Rousseau dénonce plus que tout autre, sans doute, l'imposture de la re-présentation, qu'il prend en défaut, et réclame à cor et à cri cette terre promise de la présence que la métaphysique fait miroiter. Mais ce faisant, il se contente d'aller au bout de l'illusion (re-)présentative, soit de radicaliser la métaphysique jusqu'à retourner son exigence de présentation contre sa tolérance à la représentation. Le

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE

désert croît; les mirages aussi, avec les miroitements parousiaques des fanatiques de l'Apocalypse...

Voilà l'importance et les limites de la critique rousseauiste. Distinguons donc deux choses, chez Rousseau. C'est une chose de critiquer la représentation quant à sa légitimité en contestant qu'elle re-présente vraiment quelque chose ou quelqu'un; c'en est une autre de croire, avec la métaphysique, qu'il y a vraiment quelque chose ou quelqu'un à re-présenter, voire à ne pas re-présenter pour qu'il se présente lui-même directement. On peut suivre Rousseau dans sa critique sans le suivre dans sa croyance et relancer l'interrogation contre sa radicalisation même de la métaphysique, en sens inverse: et si la «représentation» ne représentait rien ni personne, parce qu'il n'y a rien ni personne à représenter, pas d'être présent avant, ailleurs, au-delà, absent seulement ici et maintenant – ni Dieu, ni Nature, ni Humanité, ni Société, ni Etre-Un-Tout quelconque?

Face à la voie hypermétaphysique de Rousseau, depuis maintes fois reprise par tous les partisans de la démocratie directe, de Marx à Sartre, Marcuse, Lefebvre et aux marxistes libertaires de l'Internationale Situationniste⁵³, il y en a donc une autre, hypométaphysique, qui radicalise aussi la métaphysique pour l'excéder, quoiqu'en sens inverse, en critiquant la représentation non plus au nom d'une présence irreprésentable, mais au nom cette fois d'une «représentation» de rien, d'aucun être présent, d'une «représentation de représentation» qui ne représente que l'absence de présence originaire ou l'absence originaire de présence. L'une est le pendant de l'autre, mais dissymétriquement, car si l'une, subversive, arrête rétrospectivement la représentation en et par la présence originaire à laquelle elle survient, l'autre, perverse, continue cette représentation en et par l'absence originaire à laquelle elle subvient.

Ne nous hâtons pas, cependant, de juger cette voie meilleure – celle, dit-Derrida, qui “oppose une logique du représentant à la logique du représenté” – ni la critique de la représentation qui s'y opère plus profonde ou plus radicale, parce que moins métaphysique, pour la privilégier univoquement, comme si l'ontologie négative offrait une issue à l'impasse du dépassement, et permettait d'en sortir ou d'en finir avec la représentation, en prenant une métaphysique de l'absence pour l'absence de métaphysique. Car, entre les deux voies, la subversive et la perverse, il n'y a sans doute pas à choisir. La métaphysique de la (re-)présentation qui culmine chez Hegel n'est pas dépassée, n'étant pas dépassable. Mais pas non plus l'hypermétaphysique qui la radicalise sans la dépasser du côté de la présence irreprésentable. Marx n'est pas mort en Mai 68 – ni depuis – comme l'ont cru un peu trop vite d'impaticients libéraux structuralistes, espèce rare s'il en fut, très parisienne⁵⁴;

ni Rousseau, ni Sartre, ni les autres nostalgiques d'un être-ensemble parfait, et d'autant plus parfait que la justice sociale y résulterait de la liberté individuelle. Le rêve d'un âge d'or de la communauté communicationnelle, même s'il faut abandonner le nom ensanglanté de «communisme», est encore vivant chez les individus, solitaires en mal de solidarité, comme désir de présence absolue, à soi, aux autres, au monde – désir de transparence sans obstacle de l'Être aux êtres humains. Non: la folle nostalgie de la présence irréprésentable n'a pas disparu depuis Mai 68. C'est seulement que depuis, pour reprendre une formule abyssale, la nostalgie n'est plus ce qu'elle était...

JACQUES AUMETRE
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NOTES

1. Kervégan, J.F., «De la démocratie à la représentation», *Philosophie* no13, Éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 51-52.
2. Johnston, G., «Représentation de la nature et nature de la représentation dans le *Contrat social*», Lafrance, G., éd., *Études sur le Contrat social*, Pensée libre no 2, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1989, p. 95.
3. *Idem*, p. 104.
4. Derrida, J., *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967.
5. Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Plon, Paris, 1957.
6. Derrida, J., *op. cit.*, p. 417-418.
7. Si nous disons «idées-images» plutôt qu'«images-idées», c'est parce que cet ordre des termes nous semble plus propice à mettre l'accent sur «images» et à laisser entendre que même les «idées» sont ici à concevoir comme des «images», seraient-elles supérieures en tant qu'intellectuelles au lieu de sensuelles, donc comme des copies imitatives, reproductives du réel, à l'inverse d'une conception des idées comme modèles du réel, présentations et non représentations de l'être, telles qu'elles sont définies au sens fort, de Platon à Hegel. Ce dernier, par exemple, oppose souvent la pensée spéculative de la raison dialectique à la pensée réflexive de l'entendement analytique comme la présentation à la représentation, évidemment inférieure. Dans un tel contexte, il va de soi que l'Idée (ou le Concept) ne saurait relever de l'ordre de la représentation. Qu'il soit donc clair que lorsque nous parlons ici d'«idée-image», nous employons le terme «idée» dans un sens faible, contraire à celui que lui donnent beaucoup de philosophes – idéalistes – lorsqu'ils l'opposent justement à la représentation.
8. Rousseau, J.J., *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, Livre III, chapitre XV, Œuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, N.R.F., Gallimard, Paris, 1964, Tome III, pages 429-430 – ce que nous abrévierons désormais comme ceci: C. S., L. III, ch. XV, O.C., T. III, p.429-430. Pour les titres des œuvres de Rousseau que nous citerons, nous utiliserons les abréviations suivantes: C.S. pour *Du Contrat social ou Principes du droit politique*; M.G. pour *Manuscrit de Genève, Du Contrat social ou Essai sur la forme de la République* (première version); G.P. pour *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*; L.M. pour *Lettres écrites de*

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation, Jacques AUMETRE

la Montagne; E. pour *Emile ou l'Éducation*; N.H. pour *Julie ou la Nouvelle Héloïse*; et L.A. pour la *Lettre à M. d'Alembert*, seul texte que nous citerons d'après l'Édition Garnier, tandis que tous les autres seront cités d'après l'Édition Gallimard-Pléiade. Ajoutons que puisque nous avons choisi cette édition pour les références, nous citerons les textes tels quels, c'est-à-dire en respectant l'orthographe de l'époque, comme ont choisi de le faire les éditeurs.

9. «Ce débat discursif autour de la notion de représentation s'est fait principalement – on peut le dire rétrospectivement – entre la tendance d'Holbach-Diderot, appuyée par toute la machine de l'Encyclopédie, et la tendance Rousseau [...] la monarchie limitée à l'anglaise (tendance Encyclopédie) et la dépréciation de cette solution dominante qui s'est cristallisée autour de la coterie holbachique et la mise en avant de la «démocratie directe» (tendance Rousseau)». Boulad-Ayoub, J., *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*, Éditions Hurtubise HMH, Brèches, Montréal, 1989, p. 88-90. Pour la contextualisation historique du débat autour de la représentation comme délégation de pouvoir, nous renvoyons aux chapitres II et III du beau livre de Josiane Boulad-Ayoub sur les Lumières et la Révolution.

10. Cette «présentation», plutôt que «représentation», résulterait d'«un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions [...]». Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même [...]?» M.G., L.I., ch. II, O.C., T. III, p. 286. C'est un homme au-dessus des hommes, un homme providentiel et quasiment divin à la mission d'instituteur du peuple, le Législateur, seul capable de raison pure, et dont Rousseau aborde le statut extraordinaire surtout au chapitre VII du Livre II du *Contrat social*.

11. Comme bien des commentateurs de Rousseau l'ont déjà remarqué, entre autres Pierre Burgelin dans *La philosophie de l'existence de J.J. Rousseau*, P.U.F., Paris, 1952, p. 295.

12. C.S., L. III, ch. XV, O.C., T. III, p. 431.

13. C.S., L. III, ch. XIV, O.C., T. III, p. 427-428.

14. Notes du C.S., O.C., T. III, p. 1488.

15. À plusieurs reprises, les métaphores de Rousseau vont en ce sens: le gouvernement donne corps, il incarne l'âme du peuple, ses magistrats sont les bras et les jambes, et même les pieds du peuple («Toute action libre a deux causes qui concourent à la produire, l'une morale, savoir la volonté qui détermine l'acte, l'autre physique, savoir la puissance qui l'exécute. Quand je marche vers un objet, il faut premièrement que j'y veuille aller; en second lieu, que mes pieds m'y portent», C.S., L. III, ch. I, O.C., T. III, p. 395).

16. Nous ne sommes donc pas du tout d'accord, sur ce point, avec Simone Goyard-Fabre selon laquelle: «Rousseau n'accorde jamais aux représentants de fonction gouvernementale ou administrative. En tant que commissaires du peuple, ils ont pour rôle exclusif d'être les porte-parole de la volonté générale et n'ont par conséquent que voix législative. L'important est donc pour Rousseau, aussi bien dans les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* que dans le *Contrat social*, de distinguer la souveraineté et le gouvernement, c'est-à-dire la puissance législative et la puissance exécutive, de sorte que l'assemblée des représentants n'ait jamais à prendre de décisions relatives aux objets particuliers» («L'idée de représentation à l'époque de la Révolution française», *L'esprit de la Révolution*, J. Boulad-Ayoub, éd., *Études Françaises*, 16, 2/3, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1989, p. 78.

Nous sommes bien sûr d'accord avec S. Goyard-Fabre sur le fait que Rousseau accepte le principe de la députation, même si ce n'est pas l'idéal, étant donné la réalité des États modernes, encore qu'il assortisse cette acceptation d'une clause très restrictive limitant le travail des députés à une tâche préparatoire. Mais cela étant dit, nous ne voyons aucune raison: premièrement d'oublier le passage que S. Goyard-Fabre vient elle-même de rappeler: «Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires» (C.S., L. III, ch. XV, O.C., T. III, p. 429), et deuxièmement d'ignorer ce qu'il dit tout aussi expressément à la

page suivante: «le Gouvernement représente le Souverain [...] il est clair que dans la puissance Législative le Peuple ne peut être représenté; mais il peut et doit l'être dans la puissance exécutive» (*idem.*, p. 430). On ne saurait être plus clair, en effet: les députés ne sont que des commissaires, pas des représentants du peuple, ce que sont au contraire les magistrats du gouvernement, bien qu'ils soient aussi des commissaires ou ministres soumis à un mandat impératif.

Pourquoi (car le fait que Rousseau le dise n'en donne pas encore la raison, si importante pour la suite)? Parce que les députés ne sauraient se présenter à la place du peuple, le représenter en le remplaçant en son absence, quant au principal, la législation, où le peuple en personne dispose de ce que ses députés ne font que proposer en son nom; tandis que les magistrats peuvent et doivent, quant au secondaire, l'exécution des lois, agir à la place du peuple, administrer l'État "pour" lui, c'est-à-dire à son service mais aussi sans lui, et d'autant plus que le meilleur gouvernement, on va le voir, est le gouvernement des meilleurs, l'aristocratique, étant donné l'imperfection de la nature humaine et la tendance naturelle des individus à se dissocier de la communauté pour poursuivre contre les autres leur propre intérêt. Bref, les magistrats agissent à la place du peuple, comme ses représentants, tandis que les députés, ne l'étant pas, agissent à côté. Ainsi, à l'inverse même de ce que soutient S. Goyard-Fabre, les représentants n'ont jamais à prendre que des décisions particulières, parce que relevant de l'application à des cas particuliers de lois générales sur lesquelles ces représentants n'ont même pas à se prononcer, puisque cela reste la prérogative du peuple souverain se présentant en personne, en tout cas pour les ratifier. D'ailleurs, quoi de plus logique que la fonction représentative, tenue pour secondaire par Rousseau, comme S. Goyard-Fabre le rappelle elle-même très justement, soit par lui dévolue au pouvoir secondaire de l'exécutif et cantonnée dans le registre secondaire de la particularité?

17. *C.S.*, L. III, ch. IV, *O.C.*, T. III, p. 404-406.

18. *L.M.* VI, *O.C.*, T. III, p. 809.

19. *C.S.*, L. III, ch. XV, *O.C.*, T. III, p. 430.

20. *C.S.*, L. III, ch. I, *O.C.*, T. III, p. 396.

21. Pourtant, Rousseau ne caractérise-t-il pas la souveraineté populaire comme irreprésentable car inaliénable? Et s'il admet malgré tout sa représentation gouvernementale, comment un gouvernement pourrait-il asservir le peuple en abusant du pouvoir de ministre, donc d'administration, qui seul lui est confié? Il faut comprendre que Rousseau «cherche le droit et la raison et ne dispute pas des faits» (*M.G.*, L. I, ch. V, *O.C.* T. III, p. 297). Aussi doit-on entendre l'impossibilité de représenter la souveraineté populaire comme une impossibilité de droit et non de fait, comme une illégitimité et non une incapacité. Que les abus de pouvoir et impostures représentatives des gouvernements fassent florès dans la misérable empirie où règnent malheureusement les infortunes de la vertu et les prospérités du vice, Rousseau n'en disconvient point.

Sans doute ses formulations manquent-elles parfois de précision, sinon de rigueur, puisqu'il nous dit tantôt que le peuple est irreprésentable, sauf par lui-même, et que ses députés ne sont pas des représentants mais des commissaires, tantôt qu'il est représentable, et d'ailleurs représenté administrativement, mais qu'il n'est plus (présent) dès qu'il se donne des représentants, et tantôt qu'il peut et même doit se faire représenter par des magistrats rassemblés en gouvernement, pour adjoindre à la justice l'efficacité lorsqu'il est absent, comme à l'ordinaire, de la scène de l'État. Reste que malgré les ambiguïtés que comporte peut-être la lettre du texte, l'esprit en est assez clair et net: c'est en passant du législatif à l'exécutif que la représentabilité du peuple, et la représentativité du gouvernement qui lui est corrélative, deviennent possibles et même nécessaires, quoiqu'au sens d'une contrainte empirique plutôt que d'une obligation transcendantale.

22. «Quel qu'il soit, affirme-t-il, l'État met en oeuvre un principe de représentation. Même lorsque délibération et décision sont collectives, voire unanimes, l'État est le représentant de la

Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation, Jacques AUMETRE

communauté politique, du «peuple». Non pas au sens où il en serait le mandataire, l'agent ou le commis: il ne serait alors qu'un simple instrument d'exécution, un gouvernement au sens moderne du terme. L'État, par son existence institutionnelle et par son action, représente ou encore symbolise l'être-un de la communauté, le vouloir commun» (*Art. cit.*, p. 51). (Nous nous permettons, dans les citations de J.F. Kervégan, de mettre une majuscule qu'il ne met pas au mot «État», car cela nous semble plus conforme à l'usage courant et préférable pour ne pas confondre l'État au sens restreint de corps politique régi par des lois, voire d'autorité souveraine s'exerçant sur un peuple et un pays, avec l'état au sens large de manière d'être des choses ou des personnes, comme dans «état naturel», «état civil», etc. où il s'écrit alors avec une minuscule).

23. *Idem* pour Kervégan; et pour Rousseau, cf. *C.S.*, L. III, ch. I, *O.C.*, T. III, p. 396.

24. *C.S.*, L. III, ch. I, *O.C.*, T. III, p. 398-399.

25. Comme le souligne fort bien Jean Roy: «L'organe par excellence par lequel l'État s'incarne dans l'histoire, le gouvernement, est frappé de suspicion [...]. C'est manifestement à son corps défendant que Rousseau admet cette institution médiatrice entre l'État et le peuple lorsque celui-ci ne peut s'assembler et exercer lui-même la souveraineté. Mais pour s'assurer que les mesures prises par une assemblée de représentants sont bien l'expression de la volonté générale, il faut qu'elles soient ratifiées par l'ensemble des citoyens. Dans cette *Politics of Autonomy* (A. Levine), l'hétéronomie essentielle liée à la notion même de gouvernement est perçue comme la brèche par laquelle s'introduit le spectre de la domination [...] Perfectionniste, Rousseau ne s'accoutume pas de la médiation imparfaite du gouvernement: si la transparence n'est pas parfaite entre le peuple et l'État à travers le médium du gouvernement, alors le gouvernement n'est qu'imposture et usurpation» («La hantise de l'usurpation», Lafrance, G., éd., *Études sur le Contrat social*, Pensée livre no 2, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1989, p. 70-72)

26. *L.A.*, Éditions Garnier, Paris, 1967, p. 224-225.

27. *Art. cit.*, p. 52-53-63.

28. «Mystique» est le terme qu'emploie Eric Werner dans *Mystique et politique*, Éditions l'Age d'Homme, Lausanne, 1979, dont la partie centrale est consacrée à Rousseau, et nous le reprenons ici pour marquer le caractère immédiat et instantané de l'identité avec soi et de l'unité-totalité de soi, aux antipodes d'un processus dialectique progressif où «l'Absolu est résultat», bien qu'il faille préciser, à tout le moins, qu'il s'agit là d'une mystique strictement rationnelle, correspondant à ce que nous avons appelé au début, pour qualifier la doctrine rousseauiste, une hypermétaphysique de la présence irréprésentable.

«Jamais pour moi d'intermédiaire entre tout et rien», dit encore Rousseau, avec un franc dégoût pour la modération. Ce que Derrida commente ainsi, et que nous appuyons sans réserve: «L'intermédiaire, c'est le milieu et c'est la médiation, le terme moyen entre l'absence totale et la plénitude absolue de la présence. On sait que la médiateté est le nom de tout ce que Rousseau a voulu opiniâtrement effacer» (*Op. cit.*, p. 226). On ne saurait en dire autant de Hegel!

29. Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767.

Cette déclaration fracassante et provocante à Mirabeau fait notamment écho au passage déjà cité du *Contrat social* où Rousseau estime qu'une fois les membres du Parlement élus, le peuple Anglais «est esclave, il n'est rien. Dans les courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite bien qu'il la perde» (*C.S.*, L. III, ch. XV, *O.C.*, T. III, p. 430). Plus tard, dans les *Considérations sur le Gouvernement de Pologne*, il raille à nouveau «la négligence, l'incurie, et j'ose dire la stupidité de la Nation Anglaise» (*G.P.*, ch. VII, *O.C.*, T. III, p. 979). Rousseau ne voit «point de milieu supportable entre la plus austère démocratie et le hobbisme le plus parfait». Qui ne fait l'ange, fait la bête... Ces libéraux d'Anglais ne méritent rien d'autre que le Léviathan

hobbiens, comme tous ceux qui, en France et ailleurs en Europe, succombent au charme discret du gouvernement civil lockien, gens de petite vertu incapables de goûter les bienfaits de l'ascèse démocratique qui seule conduit à la présence du peuple souverain débarrassé de tous ses représentants, soit à l'être-ensemble politique parfait.

30. Une fiction, ce contrat? Assurément! Et après? Qu'importe, si elle est belle et bonne, cette fiction que Kant et Fichte prennent à juste titre pour une Idée de la raison, régulatrice de l'action libre, volontaire et responsable, dans le champ politique. En outre, mais alors Rousseau (pré)romantise, pourquoi faudrait-il se priver de fiction? «Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas» (*N.H.*, part. VI, let. VIII, *O.C.*, T. II, p. 693). Comment les promenades de ce rêveur solitaire en terme politique l'amèneraient-elles à rencontrer Hegel, l'implacable pourfendeur des «belles âmes» en peine incapables de «cueillir la rose de la Raison sur la croix de la souffrance présente»?

À ce propos, nous serions plutôt enclins à souscrire à l'interprétation d'un autre hégélien, Eric Weil, qui choisit au contraire d'accentuer l'écart de Rousseau par rapport à Hegel pour en mieux marquer la singularité. Même s'il exaspère, en un sens, l'idéalisme hypermétaphysique de Rousseau («Que faut-il faire? Rien»), cette outrance rend davantage justice à Rousseau, à sa sensibilité de raisonneur exacerbé: «Car il fut ainsi amené à construire un idéal qui projetait cette unité dont il était assoiffé dans un lointain inaccessible, dans une région qui ne devait pas pouvoir être atteinte. La folie chez Rousseau est créatrice, mais elle marque ses créatures [...]. Sa théorie est, et se veut, irréalisable [...]. Que faut-il faire? Rien. Il n'y a pas de révolution souhaitable; la populace ne peut être éduquée depuis que le peuple est devenu populace des villes; les dirigeants ne peuvent pas être réformés. Aux yeux de Rousseau, l'idéal n'en devient pas problématique [...], il permet à Rousseau de rejeter tout ce qui est, tout sans exception, parce que rien de ce qui est n'est parfait [...]. Rousseau a le droit, il a le devoir de retirer son épingle du jeu, il doit vivre seul puisque seul il est juste...» (Weil, E., «Rousseau et sa politique», *Pensée de Rousseau*, Seuil, Paris, 1984, p. 26-27).

31. G. Johnston, elle, ne parle pas de la réhabilitation restreinte de la représentation dans le cadre du gouvernement légitime (démocratique, aristocratique ou monarchique) d'un État de droit républicain ou populaire, seul légitime. Non qu'elle l'ignore, comme le prouvent certaines allusions, mais parce que ce qui l'intéresse ici, avec la représentation, c'est moins le problème de la substitution que celui de la répétition réflexive spéculaire, ou du redoublement reproducteur. La question de la représentation gouvernementale administrative du peuple s'en trouve comme mise entre parenthèses. Nous la verrons ressurgir plus loin. Mais dans les pages qui suivent et qui concernent l'interprétation de G. Johnston, qu'il soit clair que lorsque nous disons que la représentation disparaît et réapparaît – ou pas – dans le *Contrat social*, il s'agit, pour nous comme pour elle, de la représentation en tant que fondamentale et essentielle à l'être-ensemble du peuple, non en tant qu'instrumentale et accidentelle, quoiqu'empiriquement nécessaire, ce qu'est le gouvernement, radicalement secondaire par rapport à l'État.

32. *Art. cit.*, p. 103-104.

33. *Idem*, p. 104.

34. Ainsi encore dans ce passage, dont toute la formulation nous paraît éminemment contestable: «En revenant à notre image du miroir, nous pouvons constater ici que la représentation s'auto-neutralise, car chaque individu est censé représenter la communauté qui est censée représenter l'individu. Ne sachant alors déterminer si le point de départ de la représentation est l'individu par la communauté ou la communauté par l'individu, le motif de la représentation disparaît sous nos yeux tel un jeu de miroir renvoyant à jamais son image à l'infini» (*idem*, p. 103). Peut-être ne sommes-nous pas assez habitués à penser par images, mais nous avons quelque difficulté

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

à suivre le raisonnement de G. Johnston. Si tel était le cas, c'est-à-dire si l'origine de la représentation était inassignable à la communauté ou aux individus, il nous semble que la représentation n'en disparaîtrait pas pour autant; elle demeurerait plutôt comme représentation de représentation... («un jeu de miroir renvoyant à jamais son image à l'infini»). Est-ce ce qu'elle veut dire? De toute façon, tel n'est pas le cas.

35. C.S., L. II, ch. III, O.C., T. III, p. 371. Sur ce point très important, car il touche à la fondation métaphysico-morale de la politique rousseauiste, Alexis Philonenko a corrigé, dans *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris, 1984, l'interprétation hâtive de la volonté générale donnée par Robert Derathé, dans *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris, 1950. Guy Lafrance le rappelle encore, à bon droit, dans «L'humanisme juridique du *Contrat social*», *Études sur le Contrat social*, Pensée libre no 2, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, Ottawa, 1989, p. 47-48.

36. C.S., L. II, ch. III, O.C., T. III, p. 372.

37. «En effet chaque individu peut, comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen» (C.S., L. I, ch. VII, O.C., T. III, p. 363). C'est dire que les citoyens, en tant que tels, c'est-à-dire «parties indivisibles du tout» qu'est la Cité ou l'État, n'ont qu'une seule et même volonté, la volonté générale, malgré leur pluralité. Il n'y a donc même pas à concilier individus et communauté, dans ce paradis transcendantal, puisqu'ils coïncident carrément! Le problème, qui n'est pas de conciliation, d'ailleurs, mais de soumission des particuliers à la généralité, vient de la chute dans l'enfer empirique, et il se manifeste des deux côtés, de la communauté comme des individus.

38. C.S., L. II, ch. II, O.C., T. III.

39. Johnston, G., *Art. cit.*, p. 103. Cette formulation n'est guère heureuse.

40. La place nous manque, ici, pour traiter convenablement ce problème. Disons donc seulement qu'à l'encontre encore de G. Johnston, nous pensons que la société continue de représenter la nature, et que c'est même la raison pour laquelle la représentation ressurgit et surtout se répand dans la société, comme représentation du peuple par le gouvernement, ainsi qu'on va le voir. C'est là le sens de la prohibition de l'inceste: le retour de l'homme au sein de la Nature-Mère est interdit; il faut remplacer la totalité substantielle transcendante par une totalité conscientielle transcendantale qui la re-présente en son absence. L'absence irrémédiable de la nature comme présence première entraîne irrémédiablement celle des présences secondes, dont celle du peuple. Est-ce à dire que le gouvernement représente le peuple comme la société représente la nature, et qu'il s'agit d'une même aliénation représentative, au sein d'une chaîne homogène interminable de suppléments représentatifs de l'origine absente? Probablement pas. Mais il y aurait à se demander si l'interprétation derridienne ne risque pas de conduire vers une telle assimilation.

41. Derrida, J., *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1967, p. 208.

42. C.S., L. III, ch. II, O.C., T. III, p. 400.

43. C.S., L. III, ch. V, O.C., T. III, p. 407.

44. Cf. notamment C.S., L. III, ch. I, O.C., T. III.

45. C.S., L. III, ch. X, O.C., T. III, p. 421.

46. En quoi G. Johnston a tout à fait raison de dire que la représentation réapparaît, et de manière généralisée, partout et à jamais dans la République rousseauiste, mais tort seulement de ne pas attribuer cette re-présentation à l'infini au gouvernement et à sa substitution au peuple absent, comme Rousseau le fait lui-même. En outre, s'il y a un impensé de Rousseau, il n'est pas dans tout cela, mais seulement dans le caractère paradoxalement originare du supplément, de l'adjonction substitutive (en l'occurrence du gouvernement au peuple), comme Derrida l'a si bien mis en lumière, sapant à la base tout l'édifice rousseauiste.

«Autrement dit, il ne suffit pas, il ne s'agit pas, au vrai, de montrer l'intériorité de ce que Rous-

seau aurait cru extérieur; plutôt de donner à penser la puissance d'extériorité comme constitutive de l'intériorité: de la parole, du sens signifié, du présent comme tel; au sens où nous disions à l'instant que le mortel redoublement-dédoublément représentatif constituait le présent vivant, sans s'ajouter simplement à lui; ou plutôt le constituait, paradoxalement, en s'ajoutant à lui. Il s'agit donc d'un supplément originaire, si cette expression absurde peut être risquée, tout irrecevable qu'elle est dans une logique classique. Supplément d'origine plutôt: qui supplée l'origine défaillante et qui pourtant n'est pas dérivée [...]. On ne peut plus voir le mal dans la substitution dès lors qu'on sait que le substitut est substitué à un substitut» (Derrida, J., *op. cit.*, p. 441-443).

47. «De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé [...] Voilà d'où naît la nécessité d'un Législateur» (C.S., L. II, ch. VI, *O.C.*, T. III, p. 380). Paule-Monique Vernes, dans *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté*, Payot, Paris, 1978, insiste à juste titre sur la séparation que Rousseau instaure, dans sa République, entre le vouloir du Souverain, le pouvoir du Prince et le savoir du Législateur. Nous sommes d'accord pour y voir un signe symptomatique de l'imperfection humaine, puisque seul un peuple de Dieux serait capable d'une véritable démocratie où vouloir, pouvoir et savoir ne feraient plus qu'un. Toutefois, nous ne souscrivons pas pour autant aux conclusions de P.M. Vernes qui fait de la fête une sorte de résidu de l'aveuglement de Rousseau à la tentation totalitaire et de refuge des illusions communautaires. Nous pensons que pour Rousseau, la fête véritable n'est pas moins impossible que la véritable démocratie, et que cela les rend d'autant plus désirables, ensemble, dans le cadre d'une ville-parc, en effet, qui serait comme un jardin des Dieux... Mais que la réalisation de cet idéal soit impossible ne l'empêche pas d'être absolument nécessaire, ni d'engendrer le meilleur avec le pire, en tant qu'illusion transcendantale de la raison... Et le pire, selon l'adage, n'est pas toujours sûr!

48. Rousseau lui-même ne favorise-t-il pas, d'ailleurs, cette désastreuse substitution du Prince au Législateur, en mettant une fois le Prince, contre toute attente et avec une étrange inconscience, à la tête de l'État, soit en faisant du pur et simple bras de la Loi le «cerveau» d'un corps politique dont le Peuple ne serait que le «coeur» (C.S., L. III, ch. XI, *O.C.*, T. III, p. 424)? On comprend bien, d'après le contexte, que le «coeur» prime pour la vie du corps, mais on comprend mal, par contre, que le «cerveau» soit attribué au Prince plutôt qu'au Législateur, même si ce dernier est presque au-dessus de ce corps. Comment s'étonner de ce qu'une République dont «la puissance exécutive est le cerveau» (*Idem*) ne tarde pas à marcher sur la tête?

49. Cf. *M.G.*, L. I, ch. IV, *O.C.*, T. III, p. 296 et C.S., L. III, ch. I, *O.C.*, T. III, p. 396.

50. «Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées» (C.S., L. I, *O.C.*, T. III, p. 351).

51. La métaphysique s'achève et s'accomplit avec une dialectisation de l'être qui immanentise sa transcendance à un devenir (pour-soi)-revenir (en-soi), permettant de retrouver à la fin la présence de l'être perdue à l'origine à travers son aliénation représentative. Grâce à cette dialectisation de la métaphysique, Hegel prétend aboutir à une véritable (re-)présentation finale de l'être (oeuvre de la raison) à travers sa Science philosophique absolue, donc réussir à dépasser l'aliénation représentative avec l'opposition de la représentation (oeuvre de la sensibilité et de l'entendement) à l'être présent. Mais une telle réussite, c'est justement ce que conteste par avance Rousseau, dont la philosophie de l'histoire ne déborde pas d'optimisme, malgré une certaine confiance en l'homme. Quelle sagesse laborieuse et dérisoire que celle qu'offre une telle «Science»; et dans un État... quelle misère!

52. «L'idée des Représentans est moderne» (C.S., L. III, ch. XV, *O.C.*, T. III, p. 430).

53. Dans le champ sociopolitique, la critique métaphysique de la représentation fut surtout repri-

**Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation,
Jacques AUMETRE**

se par l'anarchisme et le marxisme libertaire d'extrême-gauche qui, via Korsch, Mattick, Pannekoek et tout le mouvement «conseilliste», aboutit à l'Internationale Situationniste, dont le principal théoricien commençait ainsi, à la veille de Mai 68, son livre de combat contre «la société spectaculaire marchande»: «Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation» (Debord, Guy, *La société du spectacle*, Buche/Chastel, Paris, 1967, p. 9). Et il est vrai que le mouvement insurrectionnel de Mai 68 fut, pour une bonne part, une révolte contre la représentation, qui devait beaucoup, lointainement, à ce Rousseau qui méprisait si souverainement les bourgeois, pour avoir sacrifié l'être non seulement à l'avoir mais encore au paraître – «Ce sera un de ces hommes de nos jours [...] un bourgeois; ce ne sera rien».

54. Benoist, J.M., *Marx est mort*, Gallimard, Paris, 1970.

**QUESTIONS D'ÉPISTÉMOLOGIE
ET DE POLITIQUE**

L'héritage de d'Holbach



La «platitude» matérialiste chez d'Holbach ¹

Quel type de jugements énonçons-nous quand nous lisons des philosophes? Que dit-on d'une philosophie? Qu'elle est «vraie»? «juste»? Ne dit-on pas quelquefois qu'elle est «belle», mais aussi, presque toujours, qu'elle est «intéressante», ou, plus rarement, «sans intérêt»?

On n'aurait sans doute pas l'idée de poser ce genre de questions pour ceux qui appartiennent à la «grande» tradition de la philosophie: on les lit pour les étudier et s'instruire, montrant par là-même que leur intérêt est lié à leur puissance spéculative et à leur capacité à être repris par des interrogations actuelles. En revanche on est, semble-t-il, obligé de la formuler quand on relève les façons dont ont été jugés les matérialistes français du 18^e siècle. On l'a souvent montré: occultés, réprimés, réfutés par principe, vilipendés, les matérialistes des Lumières n'ont pas réellement droit de cité dans la tradition philosophique. De plus, en les inscrivant dans une catégorie philosophique particulière, comme celle de «matérialisme mécaniste», on contribue à les discréditer. En disant que le matérialisme de La Mettrie ou celui de d'Holbach est «mécaniste», on tend à faire croire qu'il s'agit là d'une pensée dépassée par un matérialisme ultérieur, mieux accompli, et donc supérieur et qui correspondrait dans l'histoire de ce courant de pensée à ce que les épistémologues appellent, pour une science, sa préhistoire. Il en est de même avec l'accusation de réductionnisme: pour le sens commun, le matérialisme s'il n'est grossier est du moins réducteur, c'est-à-dire pauvre, puisqu'il est censé faire reposer l'intelligence du réel sur une seule catégorie, la «matière», comme s'il se bornait à répéter que «tout est matière». Mais les jugements sont encore plus étonnants du point de vue de leur «forme»: vides, ennuyeux, superficiel, plat². Ainsi, à ceux qui voudraient les lire, ils apparaissent d'emblée comme affligés d'étranges qualificatifs: ils sont frivoles (Mme de Staël), superficiels, communs et vides (Rousseau); moralement ils encouragent au libertinage et donnent aux hommes corrompus le système qui les légitimerait (Mme de Staël); psychologiquement ils sont désolants (Rousseau) et politiquement leur athéisme et leur incrédulité sont dangereux (Voltaire). On pourra faire remarquer que d'autres et de bien plus grands ont traîné comme leur ombre des réputations détestables: Epicure, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Marx, par exemple. Mais dans le cas des matérialistes des Lumières, aux jugements portant sur le «fond», il est frappant que s'ajoutent ces curieux jugements de goût philosophique qui n'expriment pas seulement le sentiment des lecteurs mais qui conduisent en réalité à les discréditer en bloc, le matérialisme étant présenté ainsi comme une pensée faible et insuffisante, et à en rendre la lecture et l'étude inutiles.

Si la catégorie de platitude et le jugement d'ennui sont d'un usage équi-

voque, en ce qu'on pourrait les appliquer à d'autres qu'à des matérialistes, nous pensons qu'ils sont cependant intéressants. Non parce qu'ils nous orienteraient vers la psychologie des lecteurs singuliers qui les auraient portés et éprouvés, mais parce que, s'agissant des matérialistes, il est patent que certains des contemporains en avaient jugé autrement et que, parmi ceux qui les ont attaqués, il serait facile de montrer qu'ils n'avaient pas en vue une doctrine faible ou frivole, mais bien un système dangereux, «terrible»³ et qu'ils avaient le sentiment de s'affronter à un adversaire important et non à de pâles écrivains. On dira que les polémiques s'étant effacées, confiées au seul soin des historiens, ces œuvres n'ont plus pour nous la charge critique qu'elles avaient à l'époque, où elles participaient davantage à l'«esprit» des Lumières qu'elles n'en représentèrent une figure philosophique vraiment originale ou vivante⁴. Mais il est clair que les qualifier de «plates» n'aide en rien à comprendre leur force passée ni les raisons pour lesquelles Rousseau, par exemple, est inintelligible si on ne tient pas compte de la polémique qu'il ne cesse de mener contre les Encyclopédistes, contre les thèses d'Helvétius et celles de la «côterie holbachique».

On serait alors tenté de se désintéresser de cette question, ou de comprendre cette accusation de «platitudo» comme une simple réaction polémique d'adversaires, et de passer outre.

Toutefois, ce schéma n'est pas très satisfaisant parce qu'il nous condamnerait à simplement inverser la logique de la polémique, donc à en demeurer prisonniers, sans parvenir à rendre compte pour autant de ce qui est visé quand on qualifie une philosophie de «plate». Après tout, il faut relever que si le jugement de platitude intervient assez souvent, les signes auxquels une pensée plate se reconnaît sont rarement donnés: il ne semble pas, pour le dire simplement, que la platitude ait jamais relevé d'une justification théorique, sauf peut-être chez Hegel⁵.

Ne serait-il pas possible alors de prendre cette catégorie de platitude au sérieux, c'est-à-dire de la considérer comme autre chose qu'une injure, et d'essayer d'en élucider le sens en cherchant chez d'Holbach les éventuels attendus d'un tel jugement de platitude?

Dans cette perspective, nous voudrions montrer que d'une certaine façon d'Holbach aurait pu reprendre à son compte, sinon le mot, du moins les pré-supposés et les bénéfices théoriques et pratiques d'une telle platitude. Notre hypothèse, c'est que ce qui est ressenti comme platitude serait en fait un effet de la *position* philosophique matérialiste, de sa rhétorique, de ses agencements et de ses dispositifs argumentatifs. Autrement dit, la «platitudo» du matérialisme holbachien serait moins l'indice de sa faiblesse persistante que le nom que l'on pourrait donner à un style philosophique particulier, cons-

ciemment assumé, expressif d'intérêts spéculatifs lucidement affirmés et clairement exposés. L'idée qui guide cette étude est que le matérialisme ne pouvait, chez d'Holbach, – alors qu'il en va autrement chez Diderot –, être exposé dans ses thèses fondamentales et principielles qu'en recherchant le contraire de la profondeur et de la subtilité, jugées caractéristiques des pensées avec lesquelles il est en constante polémique.

L'affirmation matérialiste

L'affirmation du matérialisme chez d'Holbach n'occupe dans les deux grands livres du baron qu'une place relativement réduite. Tant dans l'économie des œuvres que dans celle du système, proprement exposé dans le *Système de la nature* et *Le Bon sens*⁶, apparaît un déséquilibre entre la place accordée à l'exposition du matérialisme de la nature qui constitue, pour l'essentiel le contenu des chapitres 1 à 4 et 8 et 9 du *Système de la nature*, et les développements sur l'homme, la morale, la politique et l'athéisme. Ce déséquilibre est encore plus net dans *Le Bon sens* où les thèses matérialistes n'occupent que 4 chapitres sur 206. On pourrait dire que tout se passe comme si le matérialisme ne constituait pas toute la philosophie de d'Holbach, son statut consistant à n'être qu'une propédeutique au système, certes nécessaire, mais destinée à être « dépassée ». Est-il la première partie du système? N'en est-il que l'introduction destinée à liquider d'entrée de jeu d'autres positions philosophiques et à permettre les affirmations athées ultérieures? Si c'était le cas, on pourrait alors expliquer l'« ennui » signalé précédemment: le matérialisme donnerait moins l'occasion au baron d'inventer des concepts et de créer une nouvelle manière de philosopher, que de rendre impraticables d'autres voies jugées antagonistes, le lecteur étant mis dans l'obligation de choisir entre jouer le jeu de d'Holbach ou le refuser. Quoiqu'il en soit, l'athéisme étant le terme auquel le matérialisme doit conduire, le programme réel de d'Holbach était de montrer comment une morale sans Dieu est possible et, parce que parfaitement expressive de la nature matérielle de l'homme, plus solide et plus viable que la morale reposant sur les notions incertaines et confuses de la spiritualité de l'âme et de l'existence de Dieu. Ainsi, l'athéisme et ses implications morales et politiques seraient, davantage que le matérialisme de la nature, la vérité de la philosophie de d'Holbach.

Mais, en réalité, le terme athée et le discours vertuiste du baron cèdent à leur tour la place à l'exposé de ce que d'Holbach appelle le « fatalisme », qu'on peut alors considérer comme la position dernière à laquelle aboutit l'ensemble et que finalement le matérialisme avait pour fonction d'établir. A moins de dire, mais cela revient au même, que la position fataliste, était, dès le début, ce lieu d'où le discours du baron s'établissait, la configuration de pensée, le dis-

positif théorique, destinés à organiser le matérialisme de la nature et l'appelait comme la voie la plus simple pour y parvenir. Il est en effet significatif que le *Système de la nature* se termine sur ce genre de déclaration, qui en rappellera sûrement une autre célèbre⁷: «Ainsi échappé de la tempête, du haut de son rocher, il [l'ami de la nature] contempera les orages que les dieux excitent sur la terre [et] (...) il s'écriera: «O nature ! souveraine de tous les êtres! et vous ses filles adorables, vertu, raison, vérité! soyez à jamais nos seules divinités; (...) Montre-nous donc, ô nature! ce que l'homme doit faire pour obtenir le bonheur que tu lui fais désirer. Vertu! réchauffe-le de ton feu bienfaisant. Raison! conduis ses pas incertains dans les routes de la vie. Vérité! que ton flambeau l'éclaire. Réunissez, ô déités secourables, votre pouvoir pour soumettre les cœurs. Bannissez de nos esprits l'erreur, la méchanceté, le trouble. (...) Consolez l'enfant de la nature des maux que le destin le force de subir; par les plaisirs que la sagesse lui permet de goûter qu'il apprenne à se soumettre à la nécessité ; conduisez-le sans alarmes au terme de tous les êtres; apprenez-lui qu'il n'est fait ni pour l'éviter ni pour le craindre.» (SN, II, 399-400).

Le fatalisme est cette position qui consiste à reconnaître le règne de la nécessité universelle, à l'absolutiser et à y conformer ses pensées, ses volontés et ses actions, la fatalité étant définie comme: «l'ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature, ou la liaison indispensable des causes qui agissent avec les effets qu'elles opèrent (...). La nécessité qui règle les mouvements du monde physique règle aussi tous ceux du monde moral où tout est par conséquent soumis à la fatalité.» (SN, I, 244-245).

Quelle est alors la bonne nouvelle apportée par le système du fatalisme, au-delà de ses thèses morales et politiques? A quelle éthique, c'est-à-dire à quel un style de vie, quelle attitude déterminée à l'égard de l'existence, le fatalisme conduit-il son lecteur? Etant donné que le régime matérialiste de d'Holbach, niant la liberté et l'autonomie de la pensée, ne permet pas de distinguer, comme dans le stoïcisme, ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, et que, contrairement à l'épicurisme, aucune place n'est ménagée au hasard et à la contingence en l'homme, il reste à en appeler aux bénéfices d'une «apathie heureuse» (SN, I, 264). Dans d'innombrables pages d'Holbach appelle les hommes à se «soumettre» à la nécessité, à «accepter» leur sort, c'est-à-dire à «se rendre heureux dans l'existence connue» (SN, I, 382) et à se préparer à accepter la mort. Si la philosophie matérialiste conduit, en dernière analyse, à offrir, sous les espèces du «fatalisme», les remèdes propres à rassurer et consoler l'humanité, il faut bien qu'elle se présente comme un «système évident qui rassure» (BS, 106), faisant ainsi écho à la «vérité consolante, propre à vous rassurer», que «l'ami de la nature», l'athée vertueux du *Système de la nature* (SN, II, 389) oppose aux subtilités inquiétantes des religions.

On peut, bien sûr, se demander si l'affirmation matérialiste était nécessairement requise pour fonder une telle éthique fatale, apathique et résignée, – dont on conviendra qu'elle nous apparaisse bien fade et décevante: fallait-il mobiliser l'imposant appareil du matérialisme de la nature pour en arriver là? Certes, le matérialisme établit, dès les premiers chapitres du *Système de la nature*, un nécessaire absolu, montrant que l'homme est inclus dans la nature, que ses actions ne sont que des «suites» de sa nature particulière, elle-même déterminée par les lois du «grand tout» de la nature (*SN*, I, chap. 2 et 13). Et comme la réalité et l'unité de la nature sont assurées par sa matérialité, on comprend que ce matérialisme occupe une situation principielle. Mais il faut simultanément reconnaître qu'il est finalement subalterne dans le système pris dans son ensemble. On veut dire par là que l'affirmation matérialiste n'est pas développée au sens où le système qui en découle en serait la nécessaire objectivation: ce qui revient à dire que le matérialisme constitue plutôt la base du système qu'il n'en est le principe, et que la matière est davantage une catégorie, pouvant ainsi se prêter à des usages polémiques et tactiques, qu'un concept offrant des articulations plus riches et plus complexes selon les niveaux considérés: la connaissance, la psychologie, la morale, la politique, la théorie de l'histoire, etc. En disant cela, on ne prétend pas faire la leçon à d'Holbach, ni marquer une inconséquence dans sa philosophie, mais seulement attirer l'attention sur le fait que l'affirmation matérialiste prend tout sens à être considérée comme définissant une position de pensée qui délimite d'entrée de jeu tout le déploiement et les ressources de la philosophie. Ces limites sont celles de la finitude de l'existence, de la pensée et de la connaissance, l'attachement absolu au fini conçu selon un strict monisme matérialiste, la décision de ne jamais excéder le terrain de l'immanence.

Quoiqu'il en soit, et pour en revenir au moment de l'affirmation matérialiste, lorsqu'elle apparaît dès les premières pages du livre de 1770, elle se présente dans une souveraineté totale, sûre d'elle-même, simple et évidente: «L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets: quelques unes de ces causes nous sont connues; d'autres nous sont inconnues parce qu'elles n'agissent sur nous que par les effets souvent très éloignés de leurs premières causes. Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées, qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les essences des êtres; c'est de ces essences diversifiées que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature. Ainsi la nature, dans sa signifi-

cation la plus étendue, est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons et des différents mouvements que nous voyons dans l'univers.» (SN, 1, 44-45)

Sans examiner le contenu et les conséquences de ces différentes thèses, nous voudrions mettre en relief les conditions qui conduisent à elles. D'Holbach adopte, en premier lieu une démarche qui conçoit la connaissance de façon résolument empiriste, qui s'en tient au visible, au sensible et considère les idées comme des images des objets qui causent nos perceptions (SN, 1, 193). D'autre part, sur le plan ontologique, le baron affirme l'existence de la matière et du mouvement, son extériorité et son antériorité par rapport à notre esprit, en liant toutefois son existence à la nôtre, cette extériorité étant ce qui rend la pensée possible. C'est ce que montre ce que M. Deprun appelle avec bonheur un «cogito matérialiste»⁴: «Pour apercevoir ou sentir un objet, il faut que cet objet agisse sur nos organes; cet objet ne peut agir sur nous, sans exciter quelque mouvement en nous; il ne peut produire ce mouvement en nous, s'il n'est en mouvement lui-même. [...] D'où il suit évidemment que, sans mouvement, je ne puis ni sentir, ni apercevoir, ni distinguer, ni comparer, ni juger les corps, ni même occuper ma pensée d'une matière quelconque» (BS, 29-30).

Enfin, s'il s'agit de fournir des preuves, l'utilisation de modèles et d'observations que d'Holbach emprunte à la chimie de son époque, plus qu'à la mécanique, accrédite l'idée d'un matérialisme fondé sur des faits, se situant dans le prolongement des sciences de la nature dont elle peut attendre de tirer les bénéfices de sa rigueur. Cet ensemble est ainsi constamment présenté comme étant simple, évident, très intelligible: «N'est-il pas plus naturel et plus intelligible de tirer tout ce qui existe du sein de la matière, dont l'existence est démontrée par tous nos sens, dont nous éprouvons les effets à chaque instant, que nous voyons agir, se mouvoir, communiquer le mouvement et générer sans cesse que d'attribuer la formation des choses à une force inconnue?» (BS, 18).

Le degré d'acceptabilité du matérialisme tiendrait à plusieurs avantages: qu'il est au plus proche de notre expérience vécue et pensée, qu'il se vérifie de lui-même et qu'il est le plus économique dans l'usage des entités qu'il s'interdit de multiplier sans nécessité. Il s'agit là de la doctrine la plus simple et la plus simplement intelligible parce qu'elle est la plus homogène au réel dont elle se propose de rendre compte, ainsi qu'au sujet connaissant.

Mais si cette simplicité est revendiquée par le baron, c'est aussi parce que, paradoxalement, elle est loin d'être spontanément reçue chez les hommes et les doctes. Mieux même, il faut comprendre qu'elle ne s'est affirmée qu'au terme d'une victoire sur les préjugés.

En effet, le matérialisme tel que d'Holbach a conscience de l'exposer, n'est pas à ses yeux une doctrine neuve: elle est aussi vieille que les hommes, mais la vérité qu'elle énonce a été obscurcie. On est évidemment tenté de se demander pourquoi l'humanité a pu rester si longtemps aveugle devant une telle évidence, surtout quand il est dit que sa compréhension est la condition de son bonheur. La réponse, simple et répétée à satiété, est que les religions et le despotisme ont conspiré pour cacher aux hommes la vérité et la réalité, les détournant de leur nature propre pour les forcer, ainsi désarmés, à adopter des chimères néfastes. On voit ainsi que le rationalisme matérialiste de d'Holbach ne peut se déployer qu'en se présentant comme une entreprise de dévoilement. «Dévoiler», cela signifie non découvrir des vérités nouvelles, ni élargir les pouvoirs de la raison, mais, au prix de la critique et de la destruction des préjugés, revenir à l'ordre éternel et nécessaire de la nature. Pour «l'ami de la nature», attaquer l'imposture, c'est «rétablir la vérité dans ses droits» (*SN*, II, chap. 14). Dans l'*Abrégé du code de la nature* qui clôt de *Système de la nature*, il n'est question que de se mettre à l'écoute de la nature, de revenir sous ses lois, de revenir à elle, de la même façon que dès le chap 1, d'Holbach nous rappelait que c'est l'oubli de la raison, de l'expérience et de la nature qui explique les malheurs, résultat des préjugés (voir *SN*, I, 41-43). Bref, on ne saurait mieux dire que le matérialisme, est peut-être moins une «révolution» ou une «réforme» philosophique⁹, qu'une restauration qui ramène à des vérités anciennes, et reconduit à un rapport vrai de l'homme avec la nature et avec lui-même.

Platitude et polémique

L'affirmation inaugurale du matérialisme n'est donc pas dissociable d'une conception de l'esprit humain comme produit d'une longue dénaturation, de l'histoire comme celle d'une interminable aliénation, de la pensée comme celle d'un progressif obscurcissement d'elle-même et de ses principes¹⁰. C'est pourquoi le matérialisme est nécessairement polémique: il n'affirme son contenu que par la négation du contenu de ses adversaires, et il y est nécessairement conduit, puisque c'est l'adversaire qui a depuis toujours, dirait-on, l'initiative. Il est alors aisé de dresser le tableau des griefs que d'Holbach impute à ses adversaires, la pensée théologique et la métaphysique spiritualiste. La première faute a consisté à perdre de vue l'expérience sensible et à avoir privé, en conséquence, la raison de son mode naturel d'application ou d'exercice. Dans des pages qui ne peuvent que nous faire songer à Kant, d'Holbach écrit: «L'expérience [...] est le seul guide que le philosophe puisse suivre en sûreté: la raison se trouble quand elle est emportée par une imagination trop fougueuse [...]. C'est ainsi qu'on la voit quelquefois s'élançer dans les régions désertes de la métaphysique, s'arrêter à sonder des profondeurs inutiles, s'obstiner à des

recherches dont il ne peut résulter aucun avantage réel»¹¹. Il en découle une complication des théories, un enchaînement sans fin à résoudre des faux problèmes, à se disputer autour de concepts mal définis, à élaborer des constructions que le baron qualifie toujours de rêveries, de chimères. Le comble est atteint par la «subtilisation» (voir *SN*, II, 177) des doctrines, le raffinement des expédients auxquels on a recours, les absurdités auxquelles on est conduit. Il suffit de suivre les analyses critiques et précises du baron dans les questions métaphysique concernant l'âme et le corps, la spiritualité de l'âme, sa simplicité, son unité, la question de l'existence et de la nature de Dieu, pour saisir, à l'œuvre, cette entreprise de démythification de la spéculation mise au service de la théologie.

Les métaphysiciens et les théologiens ont implicitement reconnu ce diagnostic et involontairement honoré le thème typique des Lumières selon lequel la vérité a malgré tout fini par faire sentir son évidence. D'une part, en recourant à ce que d'Holbach appelle la «double doctrine», certains furent de fait contraints de reconnaître que la vérité était incompatible avec les dogmes. Mais ils aggravèrent l'obscurité par cette pratique qui les entraîna dans de nouvelles absurdités (voir *BS*, 229-233: «Combien les Descartes, les Malebranche, les Leibnitz et tant d'autres ont-ils été forcés d'imaginer d'hypothèses, afin de concilier leurs découvertes avec les rêveries et les bévues que la religion avait rendues sacrées! Avec quelles précautions les plus grands philosophes ne se sont-ils pas enveloppés, au risque même d'être absurdes, inconséquents, inintelligibles!»). De l'autre côté, les polémiques, outre qu'elles confirment le diagnostic holbachien, encouragèrent à une subtilisation encore plus grande, au point que toute nouvelle tentative pour réduire les contradictions de la théologie se soldait par une accusation d'athéisme (voir *SN*, II, 139, à propos de Descartes). D'où son relatif dédain pour les débats de pure spéculation. Par exemple, il ne paraît pas avoir été troublé outre mesure par la question de la réalité du monde extérieur. Si le système de Berkeley ne mérite pas qu'on lui fasse l'honneur d'une réfutation, c'est parce qu'il n'est qu'un de ces systèmes devenus monstrueux pour avoir cherché à rendre le corps superflu. «*Abyssus abyssum invocat*», laisse tomber d'Holbach à ce propos (voir *SN*, I, 187).

Armé de ce schéma, d'Holbach, rencontrant une question souvent débattue par les Encyclopédistes, se demande comment il faut procéder devant cette masse de préjugés pour répandre la vérité. A y regarder de près, sa réponse est multiple et diversifiée. Pour ce qui est de la critique antireligieuse, d'Holbach a recours à trois types de stratégies. La première, faisant fond sur ce qu'il considère comme l'acquis de la philosophie moderne (le rationalisme empiriste), oppose à la pensée religieuse et la métaphysique, presque

toujours associées, les principes de la nouvelle philosophie. En leur nom, les présupposés de toute pensée spiritualiste ou théologique sont purement et simplement disqualifiés (Voir *BS*, 15-16, 18 et 44). On peut dire qu'à ce niveau, la critique est extérieure et dogmatique, puisqu'elle s'effectue à partir d'un système de pensée étranger à celui qui est critiqué et auquel on nie toute rationalité. A un deuxième niveau, la religion devient objet d'étude, relevant d'enquêtes positives. En lui ôtant le privilège que le christianisme revendique pour lui-même d'être la religion révélée par excellence, d'Holbach se livre à une critique réductrice qui trouve dans l'histoire, l'anthropologie et les récits des voyageurs, ses arguments. Élément de l'histoire profane, le christianisme est soumis aux catégories d'une anthropologie sensualiste et jugée au nom d'une idée de la nature humaine définie abstraitement, mais enfin parvenue à la claire conscience d'elle-même. Ici, la critique reste encore extérieure à son objet, se refusant à reconnaître à la religion une quelconque vérité (Voir *SN*, II, chap. 1 à 3). Or, à ces deux attitudes qui maintiennent une extériorité par rapport à leur objet et aggravent sa non-vérité, laissant le choix entre se rallier au point de vue du baron ou ignorer sa pertinence, d'Holbach a ajouté une démarche originale. Maintenant il s'agit de s'installer à l'intérieur même de la pensée religieuse, d'admettre provisoirement son raisonnement et sous le prétexte de tester sa validité, lui faire avouer ses difficultés et ses contradictions (Voir *SN*, II, chap. 4 et 5, sur les preuves de l'existence de Dieu et *BS*, p. 49 et ss. sur les contradictions entre les attributs divins). Cette opération est menée à l'aide d'une conception de la vérité solidement adossée à des présupposés empiristes et d'une logique d'entendement étroitement solidaire du principe d'identité. Cependant, l'apologétique et la *theologia rationalis* acceptant plus ou moins explicitement ces présupposés s'exposent à être réfutés au nom de principes identiques. On aurait ainsi affaire à une critique immanente, inconsciemment dialectique, si on veut, ce qui signifie que d'Holbach se serait attaqué, à ce niveau, à ce qui, dans le discours religieux, était déjà en soi détruit, périmé et pouvait, pour cela, prêter le flan à une « autoréfutation »¹².

Quelque soit l'intérêt de cette troisième sorte de critique, généralement négligée par les lecteurs, on dira que le résultat est toujours le même: montrer inlassablement que l'histoire des religions n'est que la longue histoire d'une erreur, la théologie et l'apologétique ses agents intéressés, la métaphysique enfin sa servante plus ou moins consentante. Or, cette orientation critique cesse de paraître plate et lassante, si on comprend que d'Holbach y voyait l'expression d'un courage intellectuel, d'autant plus héroïque, comme le reconnaîtra Hegel¹³, qu'il semble bien que le baron se soit fait peu d'illusion sur les succès de cette entreprise parmi l'opinion publique.

La vertu de connaissance

D'Holbach insiste souvent, principalement dans ses ouvrages antireligieux ou dans les passages antireligieux du *Système de la nature* et du *Bon sens*, sur le triple courage nécessaire au penseur. Il faut du courage pour s'engager à examiner sa religion, ses dogmes, ce qui revient à devoir lutter contre l'habitude, l'inertie, la paresse, le poids de l'autorité. Mais il en faut également pour résister aux séductions des réponses déjà existantes, comme il en faut pour s'exercer à supporter la perte de ses préjugés. S'il insiste tant sur ce que Kant reconnaîtra comme le trait distinctif de l'*Aufklärung*, *Sapere aude !*, c'est bien sûr à proportion des obstacles extérieurs à la connaissance (les autorités ecclésiastiques, les préjugés, etc), mais c'est aussi en fonction d'obstacles internes à la nature même de la pensée humaine, qui fait qu'«une pente secrète ramène souvent, en dépit du raisonnement, les esprits les plus solides et les mieux affermis aux préjugés qu'ils voient généralement établis» (*S.N.*, II, 373).

Cette pente est celle qui fait préférer les prestiges du suprasensible et du merveilleux au naturel et au simplement évident (voir *SN*, II, 178-179), – destin de l'esprit qui, lorsqu'il abandonne si peu que ce soit l'expérience sensible, suit une logique de l'extravagance, d'autant plus incontrôlable qu'elle est soumise à l'imagination. La théologie et la métaphysique incarnent pour le baron ce type de dérèglement de la pensée qui n'est condamnable que parce qu'il conduit à ce qu'on pourrait appeler, avec un anachronisme, l'aliénation humaine (voir *SN*, II, 180-181). Or, à côté des causes extérieures, le prestige qu'on accorde au monde suprasensible s'explique aussi par une disposition nécessaire de l'esprit, ou plutôt, dit en termes matérialistes, une disposition tenant à la nature même du cerveau.

A la naissance de l'enfant, le cerveau est un viscère mou, mais plus tard il se caractérise par une extrême sensibilité, une vive mobilité qui le rend capable d'être très rapidement affecté par les mouvements les plus infimes que lui impriment les objets extérieurs par l'entremise des sens. Il passe vivement d'un état dans un autre, ce qui explique qu'il est constamment en activité. Seule la répétition des mêmes événements, la comparaison réitérée des mêmes situations peut y introduire un ordre qui rend possible la réflexion, la mémoire, le jugement qui, à leur tour, le stabiliseront. Cette caractéristique du cerveau se rencontre dans l'homme tout entier, la psychologie naturaliste ayant pour effet d'insister sur le mouvement permanent dans lequel se trouve le corps dans son ensemble. Ainsi, de même que «l'homme veut toujours être averti de son existence le plus vivement qu'il est possible» (*SN*, I, 330), de même sa pensée tend à être remuée le plus violemment possible. Seules les

idées peuvent jouer le rôle d'«aliments» de l'esprit qui ne peut rester trop longtemps dans un état d'inertie ou d'hésitation (*SN*, I, 344). La démonstration en est fournie à l'occasion de la critique de la prétendue liberté d'indifférence. Voulant exposer le mécanisme qui explique l'état de délibération, d'Holbach écrit: «Le cerveau est dans état d'équilibre, accompagné d'oscillations perpétuelles [...]. Le cerveau, cet organe si délicat et si mobile, éprouve alors des modifications très rapides qui le fatiguent [...]. Il souffre une sorte de compression qui l'empêche d'agir.» (*SN*, I, 220). On comprend pourquoi l'incertitude est insupportable à l'homme et pourquoi il est tenté de répondre à l'invitation pascalienne de «prendre le parti le plus sûr» (*BS*, 22), ou de penser que le plus sûr est de prendre un parti. C'est surtout ce qui explique la tendance qui pousse les hommes les plus éclairés à vouloir maintenir une croyance, même si elle a été épurée, comme chez les déistes: «La répugnance que la plupart des hommes ont pour l'athéisme ressemble parfaitement à l'horreur du vide ; ils ont besoin de croire quelque chose: leur esprit ne peut rester en suspens, surtout quand ils se persuadent que la chose les intéresse très vivement, et alors plutôt que de ne rien croire, ils croiront tout ce qu'on voudra, et s'imagineront que le plus sûr est de prendre un parti.» (*SN*, II, 215, note 50)

Le désir de croire n'importe quoi pourvu que l'on croie, c'est-à-dire que la pensée puisse être fixée et occupée, joint au penchant naturel qu'a l'esprit de donner de l'activité à ses idées, rend parfaitement compte, selon d'Holbach, que les hommes aient toujours préféré l'obscur, le merveilleux, le compliqué, c'est-à-dire le suprasensible, le métaphysique et le théologique. Ces qualités supposent tellement la mise en mouvement d'une imagination dérégulée, que, les spéculations qu'elles engendrent étant sans fin, elles peuvent, paradoxalement, satisfaire une pensée qui a déjà quitté le contact avec l'expérience: «C'est ainsi que les hommes préfèrent toujours le merveilleux au simple, et ce qu'ils n'entendent pas à ce qu'ils peuvent entendre: ils méprisent les objets qui leur sont familiers, et n'estiment que ceux qu'ils ne sont point à portée d'apprécier: de ce qu'ils n'en ont que des idées vagues, ils en concluent qu'ils renferment quelque chose d'important, de surnaturel, de divin. En un mot, il leur faut du mystère pour remuer leur imagination, pour exercer leur esprit, pour repaître leur curiosité, qui n'est jamais plus en travail que quand elle s'occupe d'énigmes impossibles à deviner, et qu'elle juge dès lors très dignes de ses recherches» (*SN*, II, 178). Au contraire, la raison et l'observation refroidissent l'imagination et incitent la pensée à se mouvoir dans un régime de stricte sobriété: «Le vrai ne donne point à l'imagination des secousses aussi vives que la fiction, que d'ailleurs chacun est maître d'arranger à sa manière (...). L'amour du simple et du vrai ne se trouve que dans le petit nombre de ceux dont l'imagination se règle par l'étude et la réflexion.» (*BS*, 110)

La modestie de la finitude

S'il faut donc du courage pour penser justement et remonter la pente naturelle de l'erreur, il en faut aussi pour se limiter et se satisfaire d'une connaissance finie. Davantage encore, le plus grand courage intellectuel consiste non à se résigner à cette finitude, faute de mieux, mais à la revendiquer et à l'affirmer, transformant ainsi ce qui pourrait apparaître comme une concession à l'agnosticisme fréquent de la pensée des Lumières, en une affirmation pleine et positive. La question que d'Holbach doit alors affronter est celle de l'incompréhensible et de l'inconnu en philosophie. Y a-t-il des problèmes pour la philosophie? Il ne suffit pas, en effet, de limiter l'horizon de la connaissance au seul sensible, tant que n'a pas été établi le degré de réalité qu'il convient d'accorder à ce que la raison rencontre comme étant incompréhensible pour elle. Il y va, on s'en doute, de l'efficacité du rationalisme matérialiste et de sa puissance explicative, comparée aux systèmes concurrents.

S'appuyant sur une conception empiriste et corrélativement pragmatiste de la connaissance, il condamne la façon dont certains théologiens et métaphysiciens ont envisagé l'incompréhensible que la raison peut rencontrer (Voir par exemple, *BS*, 10: «La chose la plus importante pour les hommes est celle qu'ils sont dans la plus imparfaite impossibilité de comprendre. Si Dieu est incompréhensible pour l'homme, il semblerait raisonnable de n'y jamais songer ; mais la religion conclut que l'homme ne peut sans crime cesser un instant d'y rêver»). En identifiant l'incompréhensible et l'inconnaissable, d'Holbach veut établir, semble-t-il, que devant l'incompréhensible nous nous trouvons face à une privation absolue de connaissance et donc devant une absence d'objet, si l'on peut dire. Il s'ensuit qu'être incompréhensible ne peut jamais qualifier un être, même négativement, au nom, par exemple, de la faiblesse de notre entendement. Car, dans ce cas, la raison serait mise en perspective par rapport à ce qui n'est pas elle, à ce qui lui échappe, et on se demande alors de quelle instance on a pu établir ce partage, au nom de quelle idée du savoir cette borne fixée à la connaissance a pu être instituée. S'élever contre la tendance à conférer à l'incompréhensible, qu'il soit situé en Dieu ou dans la spiritualité de l'âme, un statut positif prononcé par la raison elle-même, conduit à lui refuser une valeur ontologique: il n'est pas vrai que ce qui surpasse notre compréhension soit, pour cela même, supérieur, en valeur, en dignité, en intérêt, à ce qui est simplement à notre portée.

Ce n'est pas cependant que nous puissions tout connaître. Sur ce point, d'Holbach répète avec son siècle, qu'en science et en philosophie, les causes premières, les principes et les essences des choses nous sont inconnus et à jamais inconnaissables: «Il n'est pas donné à l'homme de tout savoir; il ne lui est pas donné de connaître son origine; il ne lui est pas donné de pénétrer

dans l'essence des choses, ni de remonter aux premiers principes; mais il lui est donné d'avoir de la raison, de la bonne foi, de convenir ingénument qu'il ignore ce qu'il ne peut savoir» (SN, I, 119).

Faisant écho à d'Alembert qui écrivait que «c'est pour satisfaire nos besoins et non pas notre curiosité que les sensations nous ont été données; [que] c'est pour nous faire connaître le rapport que les êtres extérieurs ont au nôtre, et non pour nous faire connaître ces êtres en eux-mêmes»¹⁴, d'Holbach explique que «nous ne connaissons l'essence d'aucun être, si par le mot *essence* l'on entend ce qui constitue la nature qui lui est propre» (SN, II, 107-108). S'agissant des facultés intellectuelles, après avoir exposé le mécanisme qui rend compte de leur diversité à partir de la sensation, il concède cependant sans difficulté que ce «mécanisme ne suffit pas pour expliquer le principe des mouvements ou des facultés de notre âme» (SN, I, 146). Mais dans ce cas l'âme n'a pas le «privileège», si l'on ose dire, d'être insuffisamment expliquée. Il en est de même d'un grand nombre de phénomènes plus proches et infiniment plus familiers: «Les mouvements les plus simples, les phénomènes les plus ordinaires, les façons d'agir les plus connues sont des mystères inexplicables, dont nous ne connaissons jamais les premiers principes. En effet, comment nous flatterons-nous de connaître le vrai principe de la gravité en vertu de laquelle la pierre tombe? Connaissons-nous le mécanisme qui produit l'attraction dans quelques substances, et la répulsion dans d'autres? Sommes-nous en état d'expliquer la communication du mouvement d'un corps à l'autre?» (*id.*)

On le voit, le mouvement lui-même, dont on sait qu'il constitue pourtant l'essence de la matière, échappe à notre connaissance si nous cherchons à savoir quel en est le «principe».

Cependant, ce scepticisme, ou cette simple prudence épistémologique inspirée de la science newtonienne, n'interdit nullement au baron d'affirmer que le mouvement est bien essentiel à la matière. On a voulu voir dans cette thèse, sinon une incohérence, du moins le retour du dogmatisme malgré les professions de foi sceptiques et agnostiques du baron. Toutefois, la manière dont il utilise la notion d'essence ne signifie pas un saut arbitraire dans le réalisme le plus brutal. Il rappelle une définition de l'essence empruntée à Bilfinger: «On dit dans l'Ecole que l'essence d'un être est ce d'où découlent toutes les propriétés de l'être. *Essentia est quid primum in re, fons et radix omnium rei proprietatum*» (BS, 30). Ainsi, dire que le mouvement est essentiel à la matière ne signifie pas qu'on a accédé miraculeusement à l'«intérieur» de la matière, mais qu'on ne peut la *concevoir* sans mouvement parce qu'elle n'est rien d'autre que l'ensemble des propriétés observables qui ne nous frappent que parce qu'elles sont en mouvement et qu'elles rencontrent un être également en mouvement. Quant à savoir quel est le principe, entendons l'origine, la cause der-

nière ou première de ces mouvements divers, nous savons que cette question n'a aucune pertinence. Elle serait même vaine, puisque le mouvement, comme essence de la matière, c'est-à-dire comme ce qui est capable d'expliquer les phénomènes observables et non-observables, fournit une notion complète de la matière. L'essence, tel que d'Holbach en parle, satisfait donc aux deux conditions nécessaires pour être reçues par la logique du «bon sens»: sa capacité explicative et son économie qui permet, en s'en tenant à elle, de ne pas multiplier sans nécessité d'autres principes, ou d'autres essences.

Le problème de l'incompréhensible et de l'inconnaissable se pose en définitive de manière assez simple pour d'Holbach. Premièrement, il existe des questions auxquelles on ne peut, en se fondant sur nos connaissances actuelles, répondre pour l'instant: telles sont les questions d'origine, au sens chronologique: «Si l'on demande d'où l'homme est venu, nous répondrons que l'expérience ne nous met point à portée de résoudre cette question et qu'elle ne peut nous intéresser véritablement» (*SN*, I, 112).

Telles sont également les interrogations portant sur l'essence intime des choses, comme nous venons de le voir. On peut supposer que d'Holbach, comme Diderot, confiait à la chimie le soin de reculer, dans ces matières, notre ignorance. Si dans ces deux cas d'Holbach peut avouer sans difficulté son ignorance, c'est que la question du principe des choses ayant été transformée en question portant sur l'origine chronologique, factuellement définie, et celle de l'essence en recherche des causes secondes, on est toujours assuré que ce que l'on ne connaît pas obéit néanmoins aux mêmes principes généraux auxquels sont soumis les phénomènes que nous connaissons. Cette position assure qu'on ne soit pas tenté de crier trop vite au merveilleux, au miraculeux, à l'incompréhensible et qu'on ne fasse pas appel au surnaturel et au divin: si tout est lié dans la nature, si elle forme un grand tout, on ne voit pas, en effet, comment un type de phénomène pourrait se produire selon une loi qui lui serait particulière.

En second lieu, il est des questions pour lesquelles il est permis d'imaginer des suppositions, quitte ensuite à se rallier à celle qui paraîtra plus probable que les autres. S'intéressant au problème de l'origine de l'homme et cherchant à écarter le dogme de la création et les explications «fixistes», d'Holbach présente l'hypothèse qui lui semble la plus «forte»: l'homme, partie naturelle de la nature, a dû subir comme elle les vicissitudes continues qui se remarquent dans toutes les productions de l'univers. Il suffit à la curiosité scientifique de s'en tenir à cette proposition générale et vraisemblable: tout varie sans cesse et donc la venue de l'homme doit s'expliquer par un processus évolutif (Voir *SN*, I, 113 ss.). La raison positive, attachée aux faits, laïcise sans difficulté les problèmes d'origine et de fin et s'accommode de l'assurance

qu'ici comme ailleurs, et aujourd'hui comme hier, tout se déroule selon des lois constantes et identiques.

Toutefois on peut remarquer que la « profondeur » que d'Holbach refuse à l'esprit et aux objets de la philosophie spéculative, se retrouve versée, paradoxalement, au compte de la matière elle-même, puisqu'il est admis implicitement qu'aucun point de vue absolu ne peut être pris à son égard qui la totaliserait définitivement. D'Holbach ne dit certes pas qu'elle est « inépuisable », mais qu'elle est « infinie ». Dans le contexte d'une polémique avec Clarke, il écrit en effet pour caractériser la nature: « Il est évident qu'un être qui existe nécessairement, qui est indépendant, ne peut être limité par rien qui soit hors de lui: il doit être sa limite à lui-même, en ce sens l'on peut dire qu'il est infini » (*SN*, II, 63). « Sa limite à lui-même »: façon de dire que ce n'est pas notre esprit qui pourra jamais fixer des bornes à la matière.

Il est clair que l'inconnaissable ne peut fixer par principe des limites à la puissance et à la valeur de la raison, puisque devant ce qu'on ignore, elle peut réaffirmer toujours ses droits. Devant les « mystères » elle a la possibilité de les convertir en ignorance relative, en faisant cesser l'admiration qui les renforce, ou bien de les écarter comme inintelligibles et donc étrangers à la raison et à l'expérience. Décidément, la connaissance rationnelle se ment dans le prosaïsme de l'entendement le plus complet, pliant la pensée à une stricte diète, soumettant les plaisirs de l'imagination à la règle sévère inspirée par l'axiome attribué à Aristote et que le « profond » Locke a su heureusement remettre « dans son jour » (*SN*, I, 193).

Conclusion

Le matérialisme holbachien a pour résultat un fatalisme qui exprime la sagesse la plus conforme à la nature elle-même et qui permet de surmonter toutes les scissions entre l'homme et la nature et entre l'homme et lui-même¹⁵: c'est la forme que prend la « réconciliation » chez le baron.

Celle-ci oriente son propos dans un sens pratique, réformateur plus que spéculatif, définissant la raison de façon essentiellement utilitaire, puisqu'elle permet, connaissant les causes, les propriétés des choses, de choisir celles qui conviennent le mieux à nos besoins et à notre intérêt. La raison serait d'ailleurs plus exactement déterminée comme faculté de prudence: « La faculté que nous avons de faire [des] expériences, de nous les rappeler, de pressentir les effets, afin d'écarter ceux qui peuvent nous nuire, ou de nous procurer ceux qui sont utiles à la conservation de notre être et à sa félicité, seul but de nos actions, soit corporelles, soit mentales, constitue ce qu'en un mot on désigne sous le nom de raison. » (*SN*, I, 160).

Certes, il s'agit d'assurer le bonheur des hommes, mais on n'a peut-être pas assez remarqué que l'un des thèmes les plus fréquents qui intervient dans la polémique antireligieuse et antispiritualiste de d'Holbach est celui de la recherche de l'apaisement de l'esprit, d'un contentement durable et fixe. Si on accorde à ces motifs toute leur importance, on comprendra mieux pourquoi il ne considère pas la connaissance comme ayant sa fin en soi, ni même la vérité comme désirable pour elle-même. Non qu'il n'y ait chez lui un souci de la vérité. Mais celle-ci est conçue comme signe de l'adéquation de l'homme avec la nature et relève en définitive moins d'une démarche de la pensée théorique que d'une manière d'exister qui consiste à coïncider avec la place réelle qui est la nôtre dans la nature. La vérité n'est pas l'objet d'une expérience intuitive, ni seulement le résultat correctement tiré d'une déduction de raisons. Elle exprime toujours plutôt un rapport réussi, c'est-à-dire qui procure le maximum de satisfactions, entre un corps et les circonstances qui l'environnent, entre un corps tendant à un maximum de bonheur et les moyens dont il se saisit pour cette fin. C'est pourquoi, l'épistémologie holbachienne peut se faire «minimaliste»: «Une supposition qui jetterait du jour sur tout, ou qui donnerait la solution facile à toutes les questions auxquelles on l'appliquerait, quand même on ne pourrait en démontrer la certitude, serait probablement vraie» (*SN*, II, 255-256), dans le même temps où sa visée morale proclame que la cause de nos malheurs provient de nos opinions erronées sur la nature des choses qui nous ont exposés aux nombreuses puissances d'asservissement: «Ecrasés sous le double joug de la puissance spirituelle et temporelle, les peuples furent dans l'impossibilité de s'instruire et de travailler à leur bonheur. [...] L'esprit humain, embrouillé par ses opinions théologiques, se méconnut lui-même; douta de ses propres forces, se défia de l'expérience, craignit la vérité, dédaigna sa raison et la quitta pour suivre aveuglément l'autorité» (*BS*, 3-4).

C'est finalement l'abbé Galiani qui a peut-être le mieux saisi l'intention de d'Holbach. Filant une métaphore financière, il écrit à d'Holbach, qu'il semble ignorer être le véritable auteur du *Système de la nature*, paru sous le nom de M. de Mirabaud: «Ce M. de Mirabaud est un vrai abbé Terray de la métaphysique. Il fait des réductions, des suspensions, et cause la banqueroute du savoir, du plaisir et de l'esprit humain. Vous allez me dire qu'aussi il y avait trop de non-valeurs ; on était trop endetté: il courait trop de papiers non réels sur la place. C'est vrai aussi, et voilà pourquoi la crise est arrivée»¹⁶. Entre les thèses matérialistes et l'apathie fatale, se déploie un discours de liquidation de la philosophie et du désir de spéculer: il n'y a plus de problèmes en philosophie. Que reste-t-il dans cette perspective, qui ressemble étrangement à une volonté de mettre fin à la philosophie, si ce n'est, malgré tout, continuer à philosopher pour maintenir ferme l'homme dans les limites du fini et le décider à y aména-

ger son séjour. Platitude donc, prosaïsme, si l'on veut, mais mis au service d'une lutte héroïque contre le mal: «S'il n'existait pas de mal dans ce monde, l'homme n'eût jamais songé à la divinité» (SN, I, 442).

JEAN-CLAUDE BOURDIN
POTTIERS

NOTES

1. Des éléments de cet article ont été exposés lors du colloque *Approches des matérialistes: de l'anthropologie aux imaginaires*, au CCI de Cerisy-la-Salle, le 15 août 1990.
2. On peut penser au fameux jugement de Goethe, parlant du *Système de la Nature* comme d'un livre «pâle», «cadavéreux», «véritable quintessence de la vieillesse [qui] nous parut fade et même insipide», cité in Naville, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*, Gallimard, 1967 (2), p. 320.
3. Voir la lettre de Voltaire à d'Alembert, citée in *Le Bon sens*, avant-propos de J. Deprun, Editions rationalistes, 1971, p. XIX.
4. Voir Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, 1960, p. 186: «Le XVIII^e siècle est le plus grand exemple d'un temps qui ne s'exprime pas bien dans sa philosophie. Ses mérites sont ailleurs: dans son ardeur, dans sa passion de vivre, de savoir et de juger, dans son «esprit» ».
5. Outre le passage de la *Phénoménologie de l'esprit* analysant la platitude d'un monde pensé en terme d'utilité, on peut se reporter aux jugements portés sur Locke et sur certains aspects de la philosophie française du XVIII^e siècle. Voir, sur ce point, les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Garniron, t. VI Vrin, 1985. Nous nous permettons de renvoyer à notre étude, *Hegel et les matérialistes français du 18^e siècle*, Méridiens Klincksieck, 1992.
6. Nous renvoyons à l'édition du *Système de la nature*, procurée par Josiane Boulad-Ayoub, parue dans le *Corpus*, et au *Bon sens*, dans l'édition indiquée ci-dessus, note 3. – Les références à ces ouvrages seront données dans le corps même de l'article avec les abréviations correspondantes de SN, suivie du tome et des pages et de BS suivie des pages.
7. Voir Lucrèce, *De rerum natura*, L. II, v. 1-5.
8. Voir Deprun, *op. cit.*, p. XVII.
9. Quoique n'ayant pas été rédigé par d'Holbach, on peut indiquer le titre du chapitre CXCI du *Bon sens*: «Quelle heureuse et grande révolution s'opérerait dans l'univers si la philosophie était substituée à la religion !», qui fait incontestablement écho à ces lignes: «Quand on voudra s'occuper utilement du bonheur des hommes, c'est par les Dieux du ciel que la réforme doit commencer», SN, II, p. 370.
10. Voir, par exemple, *Le Christianisme dévoilé*, Paris, 1767, p. 42: «nous voyons l'erreur presque identifiée avec la race humaine».
11. *Essai sur les préjugés*, II, XI, édition de 1792, facsimilé et introduction de Herbert E. Brekle, Ratisbonne, 1988, p. 79.
12. Pour une justification de cette présentation «hégélienne», nous renvoyons à notre article «L'athéisme de d'Holbach à la lumière de Hegel», in *Dix-huitième siècle, Le matérialisme des lumières*, n°24, 1992.
13. Voir *Hist. Phil.*, VI, *op. cit.*, p. 1725.
14. D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, *Corpus*, 1986, p. 46.

15. On pense à la condamnation des systèmes qui conduisent à la «duplicité» de l'homme et de la nature. Voir, *SN*, II, 178: «Après avoir fait l'homme double, ils font la nature double».
16. Cité in Naville, *op. cit.*, p. 111. Voir, *ib.*, p. 480, une appréciation plus sévère sur le *Système de la nature*.

*Systèmes métaphysiques et système de la nature.
De Condillac à d'Holbach.*

Lorsque le *Système de la nature* est publié en 1770, il vient après une période intense de collaboration avec Diderot, au cours de laquelle d'Holbach avait donné plus de quatre-cents articles à l'*Encyclopédie*. Nous savons aussi que durant la décennie qui précède immédiatement la publication du *Système de la nature*, le résultat de ses travaux sur les recherches de plusieurs savants français et allemands aboutit à l'édition de très nombreux ouvrages, comprenant à la fois des traductions et des éditions de travaux historiques et physiques¹. Cette prolixité est considérée à juste titre comme l'indice le plus convaincant de l'étendue des intérêts scientifiques du baron. Sur plusieurs sujets, sa contribution ne se limitait pas à un travail de vulgarisation. De son édition du traité sur les *Origines du Despotisme oriental* de Boulanger jusqu'aux travaux chimiques et minéralogiques qui trouvèrent une place dans l'*Encyclopédie*, la mesure est vaste et les contenus très diversifiés². Le grand ouvrage de 1770 vient donner à l'ensemble de ces connaissances un cadre que d'Holbach a choisi d'intituler «Système». Il ne s'agit plus de contributions scientifiques à proprement parler, mais d'une tentative pour unifier les connaissances dans une épistémologie matérialiste. L'ambition est philosophique, mais le *Système de la nature* constitue un effort de réfutation de l'entreprise systématique fondée sur des présupposés métaphysiques. La question se pose de savoir si un système peut se libérer entièrement de ces propositions indémontrables sur les fondements ? Tout système n'est-il pas voué, par le projet totalisant qui l'habite, à se fonder sur des propositions non-factuelles et à renouer commerce avec la métaphysique ? Cette appellation de «système» fait problème de plusieurs façons, et dans ce bref travail, je voudrais tenter de mettre en relief pourquoi le titre du «Système de la nature» n'allait pas de soi.

1

Le projet de l'*Encyclopédie*, en raison de ses présupposés scientifiques et matérialistes, entretenait à l'endroit des systèmes une attitude de méfiance et dans la plupart des articles où cela est tangible, les collaborateurs ne manquaient pas une occasion de reprendre à l'égard des systèmes métaphysiques les critiques formulées par l'abbé Condillac dans son *Traité des Systèmes*. Ce traité avait paru, rappelons-le, à Amsterdam en 1746 et il avait été réédité à Leipzig en 1771. Sa diffusion fut considérable et elle était méritée, si nous en jugeons par la modernité du propos qui y est tenu. On y trouve en effet la critique la plus radicale, et aussi la plus élaborée pour l'époque, de l'inutilité des systèmes abstraits³. D'emblée, Condillac proposait de distinguer entre les

systèmes de la science ou de la connaissance, dont l'essence est logique et formelle, et les systèmes naturels qu'on peut faire l'effort de retrouver dans la réalité de la nature. Mais pour lui, les systèmes constituent d'abord des objets logiques, et ce n'est que métaphoriquement qu'on cherchera à parler du système de la nature. Une horloge constitue certes un système, mais comment garantir que la nature entière est un système ? L'étendue des connaissances humaines est trop limitée pour même prétendre pouvoir envisager les phénomènes avec l'exhaustivité qui serait nécessaire pour croire y trouver un système.

Pour les systèmes du premier type, Condillac établissait trois catégories, selon les principes qui permettaient de les engendrer. La première catégorie est celle des systèmes qui dérivent de propositions métaphysiques abstraites, tels que les systèmes de Descartes, Malebranche et Leibniz nous en fournissent l'exemple. Ces propositions sont considérées par les philosophes qui les avancent comme générales et évidentes, contrairement aux propositions qui engendrent la seconde catégorie de systèmes, les suppositions qu'on doit faire pour rendre raison des phénomènes. Encore ici, Condillac montre que les métaphysiciens ont brillé en ne reculant devant aucune audace pour produire des suppositions pour expliquer les mystères les plus denses de la pensée. Ces suppositions «*sont d'une si grande ressource pour l'ignorance, si commodes; l'imagination les fait avec tant de plaisir, avec si peu de peine : c'est de son lit qu'on crée, qu'on gouverne l'univers. Tout cela ne coûte pas plus qu'un rêve, et un philosophe rêve facilement*»⁴.

Ce passage donne le ton du *Traité*, qui est à la fois sarcastique et désabusé. Car les systèmes des deux premières catégories ont préséance depuis toujours sur ceux qu'il faudrait privilégier; les métaphysiciens, en présentant des explications globales à compter de propositions qui ne sont évidentes que pour eux, réussissent néanmoins à obtenir la faveur des lettrés. N'est-il pas pensable de se limiter à des systèmes dont les propositions de départ ne seraient que des faits observés et dont la structure, même si cela devait résulter en certaines limitations de la prétention à l'explication universelle, se restreindrait aux dimensions de l'observable ? L'exemple de Newton sert ici à Condillac à avancer l'hypothèse de systèmes dont les principes sont «des faits bien constatés». Mais il cite aussi, comme le baron d'Holbach, les travaux des chimistes. Son intérêt est toujours le même : montrer la fécondité des propositions particulières, seules susceptibles de constituer le corps des sciences. Seuls en effet les systèmes de ce genre méritent d'en porter le nom et si on doit pouvoir conserver la définition d'un système, ce ne peut donc être qu'en assurant que les principes seront des propositions de fait.

Condillac se montre bien sûr plus habile et disert à critiquer les systèmes des métaphysiciens qu'à établir comment des systèmes fondés sur des faits

sont possibles. Ses remarques sur Descartes⁵, tout comme son admirable déconstruction de la démonstration spinoziste⁶, montrent assez la radicalité de la critique de la métaphysique rendue possible par le recours à l'artificialité des systèmes abstraits. Condillac se tient ici sur un terrain nettement délimité par la logique et à aucun moment il ne cède à la tentation, si fréquente dans les controverses cartésiennes, de discuter des présupposés de la métaphysique comme s'il s'agissait de démonstrations factuelles. Le propos demeure toujours celui d'une analyse des conditions logico-formelles qui donnent à la pensée systématique ses caractéristiques inacceptables. Artificialité et inutilité ont ici plus relief que fausseté ou paradoxalité. Mais peut-être surtout, partialité, dans la mesure où la conviction la plus profonde de Condillac est qu'il est « impossible d'élever sur des principes abstraits un système qui embrasse toutes les parties de la question »⁷. De ce point de vue, on peut parler à son sujet de l'instauration d'une véritable métaphilosophie⁸. Il inaugure en effet une tradition critique qui va conduire aux grands travaux de Gerando et de Renouvier sur la classification des systèmes philosophiques. Condillac ne va-t-il pas jusqu'à risquer des hypothèses sur les conditions psychologiques qui favorisent l'adoption d'un système plutôt qu'un autre ? Ne compte-t-il parmi ceux qui recueillent avec le plus de lucidité la pensée de Locke sur la sémantique⁹ ?

Quels systèmes résistent à une telle critique ? Ceux qui, étant fondés sur des hypothèses de physique, ne conduiront pas à des constructions imaginaires. La systématisme doit alors se limiter à une disposition dans un ordre où les différentes parties d'une science « s'expliquent les unes par les autres et où elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté dont elles dépendent uniquement. Ce fait sera le principe du système, parce qu'il en sera le commencement. »¹⁰. De tels systèmes ne sont possibles que dans les matières où la connaissance est suffisamment étendue pour garantir la stabilité du fait de départ; autrement l'entreprise est vaine et se trouve vouée ou bien au remplissage métaphysique, ou bien à une déstabilisation qui la ruinera¹¹. Condillac donne ici l'exemple du mécanisme d'horlogerie : seule la connaissance du premier ressort permet de parler à son sujet d'un système. Mais est-il possible de trouver le premier ressort de la nature sans verser dans la métaphysique ? Alors que tout le *Traité*, depuis son premier chapitre, nous laissait attendre un dépassement de la critique de la métaphysique, nous ne trouvons à la fin qu'une conclusion modeste : les systèmes que nous souhaitons ne sont pas possibles, aucune épistémologie ne peut en fournir les conditions. Condillac brosse alors le portrait du philosophe qui étudie la nature : il doit accepter d'ignorer les premiers ressorts du mouvement et de la vie, tout comme il doit demeurer muet devant le mystère des éléments des choses. La volonté de système est sans doute aussi inévitable que la limite qui la circonviert, mais le philosophe de la nature devra se contenter d'enchaînements partiels, « de phé-

nomènes qui en expliquent d'autres, mais qui dépendent eux-mêmes de causes qu'on ne connoit point.»¹² Il sera certes tenté de considérer l'univers comme une grande machine et d'en faire l'hypothèse dans le domaine de la mécanique, mais il ne pourra pas sans précautions étendre la mécanique à la systématisation des observations de la physique¹³.

Le *Traité* se termine donc sur une conception très restreinte du système, l'idée même d'un système de la nature entraînant inévitablement avec elle des conséquences métaphysiques. Les systèmes seront des constructions scientifiques toujours partielles, fondées sur des observations parfaites. Le fait que les systèmes exigent un certain nombre d'axiomes, même en physique, semble étrangère à Condillac, ou peut-être n'en mesure-t-il pas bien les conséquences. Le résultat est que sa théorie des systèmes constitue d'abord une métaphilosophie des systèmes métaphysiques, dont le modèle exhaustif et totalisant, dans sa prétention même, exclut la possibilité de tout système. Qu'un système physique puisse ne pas se fonder sur les mêmes conditions logico-formelles que les systèmes métaphysiques qu'il critique n'est même pas considéré par Condillac. Cela explique sans doute pourquoi le concept même de système se trouve réduit, au bout du compte, à une définition minimale. Cela explique également que dans la tradition postérieure, un système, ce sera d'abord un système métaphysique.

2

A cet égard, l'entreprise du baron d'Holbach constitue une prise de position dont nous pouvons essayer maintenant de mesurer la portée. Pleinement averti de la critique condillacienne de la systématique, d'Holbach propose néanmoins d'entreprendre l'exposé d'un système de la nature. S'agissait-il pour lui de prendre le contrepied d'une position jugée trop modeste sur le plan épistémologique ? Compte tenu des intérêts scientifiques du baron, compte tenu également de son engagement dans l'*Encyclopédie*, il ne pouvait pas ne pas être en accord avec la critique élaborée dans le *Traité des systèmes*. S'il choisit néanmoins de présenter l'ensemble de son projet matérialiste comme un système, ce ne peut être qu'avec la conviction qu'une systématique autre que celle représentée par les métaphysiques est possible. Plus encore peut-être, que la systématique est essentielle à la théorisation de la nécessité qui se trouve au cœur du projet du «*Système de la Nature*».

Nous pouvons retrouver cette conception du «système» d'abord élaborée dans l'article* *Système* de l'*Encyclopédie*, qui est signé par Condillac lui-même¹⁴. Cet article est important à plus d'un titre. Il nous livre en premier lieu la réception qui fut donnée dans les milieux de l'*Encyclopédie* au *Traité*

Systèmes métaphysiques et système de la nature.
De Condillac à d'Holbach, Georges LEROUX

des Systèmes de Condillac, dont l'Encyclopédie accepte les présupposés naturalistes et la critique des systèmes métaphysiques. L'article se divise en plusieurs rubriques, selon les sens du mot système et il est frappant d'observer que le premier de ces sens est celui de «système métaphysique». Condillac y reproduit textuellement non seulement la définition du *Traité*, mais encore l'ensemble de ses propositions primitives et notamment la classification en trois catégories de systèmes selon la nature des propositions de départ. De plus, il reprend l'image de l'horloge et du ressort principal. Enfin, il reproduit les conclusions et les consignes de modération dans l'élaboration de systèmes scientifiques qui caractérisaient le *Traité*.

La seconde rubrique de l'article est celle des systèmes philosophiques, et elle ne dépend plus directement du *Traité*. Il s'agit de ces systèmes qui constituent les théories, et l'article donne aussi bien l'exemple du système de Newton que de celui de Descartes ou des théologiens. La différence n'est pas nette entre cette conception et celle qui prévaut dans la rubrique précédente; comme il s'agit d'une rubrique peu élaborée, on peut penser qu'il s'agit d'une rédaction générale, proposée par Condillac pour satisfaire le rationalisme scientifique de l'Encyclopédie. La rubrique suivante permet peut-être de mieux voir comment le système qui caractérise les théories a été compris par l'Encyclopédie, puisqu'il s'agit des systèmes cosmologiques et astronomiques : ces systèmes sont constitués par «la supposition d'un certain arrangement des différentes parties qui composent l'univers»¹⁵. La rubrique passe en revue divers systèmes astronomiques, regroupés en trois catégories : Ptolémée, Copernic et Tycho Brahé. L'exposé est historique et critique, et fait une place à Kepler. Il n'introduit cependant aucune considération sur les raisons qui soutiendraient le recours à la notion de système dans le domaine de la physique, alors que la rubrique précédente en critique si fortement l'usage en métaphysique. Cette position semble aller de soi et sans doute faut-il voir là l'aspect le plus fondamental du développement des positions du *Traité*. La critique de Condillac, si forte sur le plan logico-formel, n'atteint finalement que les métaphysiques; elle laisse le champ libre entièrement à la construction d'un système scientifique de la nature. Cette position déborde la première épistémologie de Condillac, qui conduisait à des positions très mesurées dans l'enchaînement des théories scientifiques, toujours partielles, toujours locales. Dans l'article de l'Encyclopédie, Condillac semble penser au contraire, dans la grande tradition de la cosmologie scientifique, qu'un système de la nature est possible et peut-être même nécessaire. La notion de système, interprétée dans le cadre plus rigoureux de l'astronomie, permet donc de parer aux objections, à la fois logiques et épistémologiques, de la critique du *Traité*. Il faut regretter que cet article n'ait pas pris le soin d'élaborer cette position, mais on peut la tirer sans difficulté de la comparaison entre les rubriques de l'article condillacien¹⁶. Le *Système de la nature* ira plus loin.

Dans une lettre du mois de juin 1770, Galiani écrit à Madame d'Épinay qu'il est déçu du *Système de la nature* : «*Au fond, nous ne connaissons pas assez la nature pour en former le système...*»¹⁷. Cette remarque mesurée est bien loin des critiques virulentes qui, de Rousseau à Voltaire, accueillirent le *Système de la nature*. Si on devait les caractériser du point de vue qui nous occupe, on devrait dire qu'elles sont toutes pré-condillaciennes d'esprit. Toutes, en effet, se situent sur le terrain de la métaphysique et acceptent d'en débattre comme s'il s'agissait d'un ensemble de propositions factuelles; aucune ne recueille l'héritage logique de Condillac dont un faible écho nous parvient dans la lettre de Galiani. Même Voltaire se laisse prendre à ce jeu et sa correspondance est remplie d'intrigues de toutes sortes, qui montrent la somme des enjeux politiques et théologiques que le *Système* venait bouleverser. Si on en juge d'après sa réception, le *Système* fut d'abord lu comme une intervention dans le domaine de la métaphysique, c'est-à-dire comme un système de plus, et non comme la réfutation scientifique de la métaphysique qu'il se proposait d'être. La chose n'a rien d'étonnant, compte tenu du climat général de la philosophie des Lumières, perpétuellement agité par des débats de cette nature. Pour Voltaire, ce n'était qu'un système de trop. Et de surcroît, fondé sur une méprise, sur une fausse expérience faite par un jésuite irlandais¹⁸. Ailleurs, il écrit que l'ouvrage est lu comme un petit roman¹⁹.

Pour le baron d'Holbach, cette injure était sans doute la pire qu'il put recevoir, celle-là même qu'il adressa lui-même à la monadologie de Leibniz, véritable trahison de son projet scientifique. Fidèle à l'esprit de Condillac, ne croyait-il pas que la science doit précisément dépasser le caractère romanesque de la métaphysique, cet aspect narratif des systèmes qui les fait se déployer dans un avant et un après inassignables à l'observation ? Et en effet, dès la Préface, d'Holbach avait brossé le tableau de l'évolution qui fait passer l'humanité des chimères que sont les systèmes métaphysiques aux leçons de l'expérience et de la physique²⁰. Pourquoi avoir néanmoins choisi d'exposer cette réfutation de la métaphysique dans le cadre même des systèmes ? N'aurait-il pas suffi d'exposer les résultats des sciences qui enthousiasmaient les collaborateurs de l'Encyclopédie ? N'aurait-il pas même été nécessaire de suivre les consignes de Condillac ?

Deux types de raisons bien distincts sont à l'œuvre ici pour conserver au traité de 1770 une conceptualité systématique. Le premier ensemble tient aux nécessités logiques de la réfutation, le second à l'essence même du naturalisme exposé dans le traité. Ici comme là, la systématisme semble incontournable et elle entraîne avec elle, en dépit de la force de la critique de Condillac, des conséquences aussi nécessaires qu'ambigües. D'une première façon, on doit considérer que si d'Holbach avait voulu être entièrement fidèle à la critique

**Systèmes métaphysiques et système de la nature.
De Condillac à d'Holbach, Georges LEROUX**

des systèmes métaphysiques, il aurait donné plus de poids dans le traité de 1770 à l'exposé des sciences et moins à la réfutation. Il a préféré cependant prendre le temps d'élaborer une critique détaillée de l'existence de Dieu, se situant d'emblée sur le terrain des querelles cartésiennes. Cette attitude le contraint d'emblée à adopter la logique de l'argumentation systématique, dont le domaine est d'abord celui des propositions primitives évidentes. Critique des systèmes métaphysiques, il s'est plié aux dures lois du genre : il est entré de plain pied dans la discussion de l'origine du mouvement et il s'est trouvé rapidement, comme le développement du traité le montre, conduit à une construction systématique aussi ambitieuse dans sa négation que celle de ses adversaires. Cette logique est impitoyable et elle disposait les lecteurs du *Système de la nature* à le lire comme un traité de métaphysique.

Cela était-il évitable ? Pour répondre à cette question, il faudrait tenter de voir dans quelle mesure le naturalisme de d'Holbach est tributaire de présupposés métaphysiques ? Les interprètes de sa pensée diffèrent d'avis sur cette question depuis Voltaire. Le débat est bien résumé dans la préface à la seconde édition du livre de Pierre Naville. Entre un mécanisme, aussi prisonnier dans sa rigidité de la métaphysique que celle-ci du christianisme, et un naturalisme ouvert au développement de la rationalité, les options épistémologiques sont nombreuses. Quand Naville écrit que « *le Système n'est pas une construction métaphysique purement verbale, une sorte de grandiose déduction logique* », mais « *une synthèse appuyée sur une enquête scientifique approfondie* »²¹, il pense surtout aux liens étroits entre les travaux scientifiques qui ont marqué la jeunesse de d'Holbach et le développement d'une philosophie matérialiste de la nature. Il pense aussi à l'influence de Leibniz, en raison de l'importance de la chimie et de la minéralogie dans son œuvre²². Et sur tous ces points, l'interprétation de Naville est juste ; elle est fidèle au propos essentiel du *Système*, dans sa volonté de suivre les voies de l'expérience et de ne pas faire le dangereux pas au-delà. Cette interprétation est renforcée par la comparaison de la structure de la première partie du *Traité* avec l'épistémologie de Condillac ; on voit alors comment d'Holbach cherche à se démarquer des procédés axiomatiques de la métaphysique et à se rapprocher plutôt des hypothèses préconisées par Condillac²³.

Tout en effet dans les premiers chapitres du traité milite contre une interprétation systématique, celle-là même à laquelle l'ouvrage semble contraint par son projet de réfutation. La nature constitue un ensemble aux lois inaltérables et aucun Dieu ne préside à son mouvement. Un principe premier dût-il exister, ce serait l'expérience qui nous y conduirait et non la spéculation déductive. D'Holbach ne cesse de répéter cette nécessité du recours à l'expérience : « *... dès que nous quittons l'expérience, nous tombons dans le vide où notre imagination nous égare.* »²⁴. Le contraire de l'expérience, c'est précisément le système, fait de conjectures et de raisonnements improbables²⁵.

Mais il est un autre sens du système qui rend la notion nécessaire à l'exposé du matérialisme, signification qui figurait dans l'article de l'*Encyclopédie* au moment de la présentation des systèmes astronomiques et cosmologiques. C'est ici qu'une seconde façon de considérer la nécessité du système peut être introduite. Il ne fait aucun doute que c'est en ce sens que d'Holbach conçoit son système de la nature, comme un ensemble articulé, comme «une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets»:

Des matières très variées et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvemens divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires, constituent pour nous les essences des êtres; et c'est de ces essences diversifiées que résultent les différens ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la nature²⁶.

La nature constitue en effet un arrangement, une organisation, un ensemble de systèmes qui sont pour chacun leur nature particulière. Et ces natures particulières dépendent à leur tour de la nature universelle, conçue comme un «système général»²⁷. Il ne faut pas oublier à cet égard que le *Système de la nature* était inséparable du *Système social* de 1773 : l'articulation de l'anthropologie politique sur le mécanisme naturel est bien le signe le plus clair de l'interprétation à donner au «système» de d'Holbach.

Nous reconnaissons dans cet usage du «système» celui-là même que préconisait Condillac et d'Holbach reprend jusqu'à la définition même de l'enchaînement des causes, dont seulement les plus immédiates nous sont connues. Mais contrairement aux prescriptions méthodiques de Condillac, méfiant à l'égard de toute théorie générale, d'Holbach n'hésite aucunement à formuler la proposition d'un système général. En faisant cette proposition, il ne fait pas que se placer sur le terrain des totalisations métaphysiques, il transgresse en quelque sorte les consignes épistémologiques de l'*Encyclopédie*. Même s'il reconnaît en effet que les principes et les causes, pour l'essentiel, nous demeurent inconnus, d'Holbach n'hésite pas à supposer que ces causes existent et que l'univers n'est pas livré au désordre irrationnel que des théories uniquement locales forcent à concevoir²⁸.

Cette thèse comporte plusieurs aspects : d'une part, le monisme, si important pour d'Holbach, toujours soucieux de ne pas séparer le physique et le moral, la nature et l'homme. Mais aussi un matérialisme radical, qui entraîne avec lui une réinterprétation complète de la physique du mouvement. Il n'entre pas dans notre propos d'évaluer ces aspects; il nous suffit de constater comment l'universalisation de la thèse matérialiste, associée au monisme, rend nécessaire le recours à un concept général de système. Dans la mesure

**Systèmes métaphysiques et système de la nature.
De Condillac à d'Holbach, Georges LEROUX**

où il ne peut y avoir d'énergie indépendante, la nature fait d'emblée système. «*La nécessité. est la liaison infailible et constante des causes avec leurs effets*»²⁹. S'il existait un géomètre divin, il pourrait calculer l'état de l'ensemble de ces systèmes matériels, que nous sommes condamnés à ne connaître que très partiellement. La conceptualisation d'un système général appartient donc tout autant à la philosophie de la nature de d'Holbach qu'aux présupposés et axiomes de la métaphysique qu'il veut évincer.

Dans cette perspective, on peut penser qu'il a voulu substituer aux systèmes chimériques de l'imagination métaphysique un système physique, dont le progrès scientifique assurera les fondements au fur et à mesure que les sciences particulières viendront éclairer la causalité propre aux divers ensembles du système. Le *Système de la nature* ne manque pas d'ambition : il envisage non seulement l'ensemble de la physique, mais aussi l'ensemble du domaine des sciences humaines, de la psychologie à l'anthropologie. Toutes les sciences sont soumises au même présupposé systématique, à la même cohérence théorique, tous les mouvements et tous les phénomènes à la même causalité universelle. Cette idée, dont la radicalité déjà étonnait Hegel, conduisait d'Holbach à une forme très dure de déterminisme. Les explications qui nous manquent ont trait à des «communications secrètes» qui échappent à notre entendement, mais il faut postuler que ces liens existent et que la chaîne des causes est aussi continue qu'éternelle. Cette proposition renforce donc sur le plan de l'épistémologie le recours à un système de la nature que le matérialisme déjà imposait. Les aspects stoïciens ne laissent de frapper, de ce point de vue, le lecteur du «*Système de la nature*». Le système répond au concept même d'univers qui permet d'articuler la nécessité et la matière.

Cette force irrésistible, cette nécessité universelle, cette énergie générale n'est donc qu'une suite de la nature des choses en vertu de laquelle tout agit sans relâche d'après des lois constantes et immuables; ces lois ne varient pas plus pour la nature totale que pour les êtres qu'elle renferme. La nature est un tout agissant ou vivant dont toutes les parties concourent nécessairement et à leur insu à maintenir l'action, l'existence et la vie; la nature existe et agit nécessairement, et tout ce qu'elle contient conspire nécessairement à la perpétuité de son être agissant³⁰.

Le baron d'Holbach était lecteur de Cicéron et de Sénèque, il avait médité les *Questions naturelles*. Cette conspiration de la vie dans la totalité de la nature importée dans la philosophie des Lumières le système stoïcien de la nature, qui nous permet peut-être en retour d'accéder au système moniste conçu dans le *Système de la nature*. On peut certes regretter que d'Holbach n'ait pas pris le soin de discuter de manière étendue l'usage qu'il fait de ce

concept de système, comme il l'avait fait pour la notion de nature, cherchant à éviter toute ambiguïté et tout anthropomorphisme³¹. A aucun moment le *Traité* de 1770 ne revient sur ce concept fondamental, dont l'article de l'*Encyclopédie* n'avait pourtant pas tout dit. Mais si on lit le *Système de la nature* à la lumière de cet article et du *Traité des systèmes* de Condillac, dont il ne pouvait que vouloir retenir les leçons, on voit comment d'Holbach pensait pouvoir substituer aux systèmes de la métaphysique un système naturel, dont l'exemple avait été donné par le Stoïcisme. Que le *Système de la nature* ait été reçu comme un système de plus, d'Holbach le doit sans doute aux matières de la deuxième partie plutôt qu'à celles de la première. Sa critique de l'existence de Dieu et de la religion, dès la parution, a occupé toute la discussion et occulté la nouveauté du système présenté dans la première partie : la position anti-métaphysique se déployait sur le terrain même des systèmes qu'elle confrontait et empêchait peut-être de voir comment de nouveaux systèmes, libérés de l'imagination et soumis à l'expérience, étaient possibles.

Il appartiendra à Joseph-Marie de Gerando de développer les intuitions de l'abbé de Condillac sur la critique des systèmes, en proposant un tableau historique des systèmes relatifs aux questions essentielles de la philosophie. Se reconnaissant héritier de Bacon, de Gerando proposera une véritable métaphilosophie historique des systèmes que Renouvier se contentera de synthétiser dans un abrégé³². Dans la Préface de l'*Histoire comparée*, de Gerando reconnaît aussi ce qu'il doit au baron d'Holbach, quand il écrit : «*Il faut que les philosophes imitent les naturalistes qui, avant de nous engager dans les vastes régions de l'histoire de la nature, nous prêtent des nomenclatures régulières et simples, et qui cherchent le principe de ces nomenclatures dans les caractères essentiels de chaque production.*»³³. La philosophie doit quitter le roman de l'inquiétude et accepter les leçons des sciences. Même si de Gerando était loin d'être en accord avec toutes les thèses de Condillac et de d'Holbach, la leçon sur les systèmes avait été entendue.

GEORGES LEROUX
UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

NOTES

1. Voir à ce sujet l'ouvrage de Pierre NAVILLE, *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII^e siècle*. Paris, Gallimard, Nouvelle édition revue et augmentée, 1967; pp. 67-76.
2. D'Holbach traduit, entre autres, les travaux de Stahl et Wallerius; voir *Ibid.*, p. 185.
3. Pour une étude de l'histoire de cette notion avant Condillac, voir Jean-Louis Vieillard Baron, Le concept de système de Leibniz à Condillac. *Studia leibnitiana* 15(1975)97-103; en général, Hans-Georg GADAMER, Zur Systemidee in der Philosophie, *Festschrift Paul Natorp*. Berlin, de Gruyter, 1924; pp.128-143.

**Systèmes métaphysiques et système de la nature.
De Condillac à d'Holbach, Georges LEROUX**

4. CONDILLAC, *Traité des Systèmes*. Œuvres philosophiques. Texte établie et présenté par Georges Le Roy. Paris, PUF, 1947 (Corpus général des philosophes français); p.122. Avec le commentaire de Martial GUEROULT, *Dianoématique*. Livre I : Histoire de l'Histoire de la philosophie. Paris, Aubier-Montaigne, 1984.
5. *Traité des systèmes*, Chapitre VI, De l'origine et des suites du préjugé des idées innées
6. *Traité des systèmes*, Chapitre X, Le spinozisme réfuté
7. *Traité des systèmes*, op.cit., p.126.
8. *Traité des systèmes*, op.cit., p. 125
9. *Traité des systèmes*, op.cit., p. 129s.
10. *Traité des systèmes*, op.cit., p.206.
11. *Traité des systèmes*, op. cit., p. 207.
12. *Traité des systèmes*,op.cit., p.207 et 210.
13. *Traité des systèmes*, op.cit., p.213.
14. *Encyclopédie*, Tome XV, 1765; voir l'analyse des conceptions de Condillac proposée par J. BOULAD- AYOUB, *Contre nous de la tyrannie... Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution*. Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1990 (Brèches); pp.191-94.
15. *Encyclopédie*, Article Système, p. 778.
16. Les autres rubriques de l'article ne présentent pas d'intérêt pour notre propos : il s'agit des rubriques d'Anatomie, de Belles-Lettres, d'Art militaire, de Musique, de Finance et du Rubanier.
17. Lettre citée dans Pierre NAVILLE,op.cit.,p. 111.
18. Lettre à Madame Necker, citée *Ibid*, p. 118.
19. Lettre au Marquis de Villeville, citée *Ibid*, p.119.
20. Baron d'HOLBACH, *Système de la nature*. Edition de 1781. Texte revu par Josiane Boulad-Ayoub. Paris, Fayard, 1990 (Corpus des Œuvres de philosophie en langue française); Tome I, p. 11. Et encore dès le début du premier chapitre : «*Les hommes se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination.*» *Ibid*, p. 37.
21. Pierre NAVILLE,op.cit., p.185.
22. *Système de la nature*, op. cit., p.61, note 8.
23. Voir à ce sujet J. BOULAD- AYOUB, op.cit., p. 198.
24. *Système de la nature*, op.cit., p. 40.
25. *Système de la nature*, op.cit., p. 43.
26. *Système de la nature*, op.cit., p.45.
27. *Système de la nature*, op.cit., p.46.
28. *Système de la nature*, op.cit., p.48:«Nous ignorons ce qui constitue primitivement les essences de ces êtres.»
29. *Système de la nature*, op.cit., p.83.
30. *Système de la nature*, op.cit., p. 87.
31. Voir la note qui termine le chapitre premier, op. cit., p. 46.
32. C. RENOUVIER, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*. Paris, 1885-86; 2 volumes.
33. Joseph-Marie de GERANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, considérée relativement aux principes des connaissances humaines*. Paris, Heinrichs, 1804; Volume I, p.XXIV.

**Erratum du n° «Volney» (n° 11/12) de la revue, concernant
la Lettre de Volney du 25 juillet 1785 (p. 127-129).**

Une lectrice québécoise avertie et vigilante, Madeleine Ferland – qui félicite la Revue Corpus pour «la réactivation de la recherche sur des philosophes dont les textes étaient peu accessibles» – nous signale cependant une erreur dans le n° «Volney».

C'est, écrit-elle, «une erreur répétée au cours des années... concernant l'identité du destinataire d'une Lettre de Volney, que vous reproduisez dans vos pages 127-129: (...) le destinataire ne peut pas être Helvétius, en effet Volney commence sa lettre (datée de 1785): ...«voilà déjà un mois que je suis éloigné de vous...» En 1785, il était éloigné d'Helvétius depuis au moins quatorze ans, ce dernier étant mort en 1771!»

En réponse aux observations de notre correspondante, Henry Deneys, co-responsable du n° «Volney», nous communiquent:

«Nous donnons très volontiers acte à Madeleine Ferland de l'erreur incontestable commise dans le n° «Volney», «erreur répétée au cours des années» (elle a la générosité de le dire) avant notre propre publication, et matérialisée dans la désignation coutumière: *Lettre de Volney à Helvétius* du 25 juillet 1785. Nous avons commis nous-mêmes l'erreur de la reproduire – dans l'espèce de jubilation et d'assoupissement de la collecte des documents – sans avertissement au lecteur...

On connaît la rareté des Lettres et manuscrits de Volney; J. Gaulmier a noté le peu de soins qu'en ont pris sa veuve et ses descendants (voir *L'Idéologue Volney, 1951* Introd. p. XXL).

Nous avons eu grand tort, dans ce cas, de nous fier à l'autorité de la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 6^e année, 1899 («A travers les autographes», p. 445-447), la première, semble-t-il, à mentionner Helvétius (sans autre précision) comme destinataire de la Lettre de Volney du 25 juillet 1785. On a suivi la *Revue d'histoire littéraire de la France* parce qu'elle renvoyait à l'original de la Lettre de Volney, en effet conservé à la Bibliothèque Nationale (manuscrits, fonds français, n.a. n° 12765, fr 234 et 236).

N'étant pas nous-mêmes historiens, mais philosophe et spécialiste des textes littéraires du XVIII^e siècle, nous n'avons pas mis en doute – comme nous aurions dû le faire – une référence devenue autorité coutumière, nous ne nous sommes pas inquiétés du destinataire de la Lettre de Volney, ni des dates de la vie d'Helvétius, sa veuve étant seule mentionnée dans la lettre.

On peut le regretter, mais notre attention, et notre type de lecture allaient surtout au contenu de la Lettre, dont nous ne voulions rien perdre (pas même ce «vin blanc» à apporter à M. Cabanis). Nous y voyons un témoignage important sur les dispositions d'esprit et sentiments du jeune «voyageur de

Turquie» et érudit provincial, à son retour d'Orient: «*Je suis désormais étranger aux anecdotes qui sont presque tout le sujet des conversations de société. Je ne trouve personne qui parle ma langue et je reste plié dans mon portefeuille*». Dudit «portefeuille», il sortira un récit de voyage original, qu'il veut subordonné au discours d'histoire plutôt qu'au genre des romans (*Voyages en Egypte et en Syrie, 1787*) et la «méditation» ambitieuse des *Ruines* (1791).

V. lui-même nous a mis en garde vis-à-vis des fables et mensonges que colportent les témoignages que nous tenons d'autrui, sans les vérifier – et donc vis-à-vis des livres d'Histoire et ... des Revues! («*Nous avons plus d'un exemple présent de faits équivoques et faux* – ainsi, dirons-nous, la mention d'Helvétius mort comme destinataire d'une lettre savoureuse – *envoyés à la postérité avec tous les passeports de la vérité*» *Leçons d'histoire, Avertissement* de l'auteur).

Il reste à identifier l'identité du véritable destinataire de la Lettre du 25 juillet 1785, familier du Salon de Madame Helvétius, auquel s'adresse Volney.

Le manuscrit de la lettre de V. (BN n.a. 12765, 234-236) ne mentionne nulle part le nom du destinataire, ni au début de la lettre ni au verso du dernier feuillet (en position d'adresse).

En l'absence d'une donnée biographique «externe» établissant le nom du destinataire, reste à conjecturer son identité à partir d'indications présentes dans la lettre de V. Celui-ci évoque la maison d'Auteuil, Mme Helvetius, les familiers, s'attendrissant au souvenir de la visite qu'il leur avait faite *un mois* auparavant. Le destinataire de la lettre de V. n'est ni Mme Helvétius, ni Cabanis, ni l'abbé Morellet puisque chacun d'eux *est nommé à la troisième personne*. Par élimination, il n'y a donc, parmi les intimes de Mme Helvétius, logés par elle à Auteuil (en 1785) que le seul abbé Lefebvre de la Roche* – non mentionné dans la lettre – qui pourrait en être le véritable destinataire».

HENRI DENEYS

NOTES

*Auquel Mme Helvetius avait laissé par testament, ainsi qu'à Cabanis, la jouissance de sa maison d'Auteuil (voir Antoine GUILLOIS, *Le Salon de Madame Helvétius*, Paris, 1894).

Errata
D'Holbach,
Système de la nature (Tome second)

On trouvera, ci-dessous, une liste des erreurs qui se sont glissées dans le tome second du *Système de la nature*. Le sort s'acharne, décidément, sur ce tome qui avait été déjà affligé d'erreurs de fabrication. C'est un lecteur vigilant autant que patient, Monsieur Alain-François Lagarde (Paris-VII), qui a attiré notre attention en envoyant une liste de sept pages signalant les erreurs qu'il avait décelées. Vérification faite en se rapportant au texte de l'édition originale, la liste s'est heureusement raccourcie de beaucoup: plusieurs erreurs relevées par Monsieur Lagarde se réduisant, en fait, soit à des erreurs du texte original, erreurs datant donc de 1781, soit à des tournures de l'époque, la politique du *Corpus* n'est pas de les corriger. Toujours est-il que la liste des *errata* demeurait anormalement longue, surtout par rapport au tome I qui lui n'en comportait aucun, et qu'il fallait y remédier. Plutôt que de croire à la vengeance divine accablant l'athée, nous préférons soupçonner la moderne divinité de l'électronique et ses fantaisies insondables! Nous supposons qu'à la faveur de la navette des fichiers sur disquette, une inversion de dossiers a pu se produire provoquant un résultat désastreux. Quoiqu'il en soit des voies ténébreuses le long desquelles les erreurs ont cheminé, l'affaire était trop grave pour attendre une seconde édition et corriger les bévues. Aussi avons-nous, d'une part, envoyé à Fayard, une liste *d'errata* à un millier d'exemplaires montés sur auto-collants, d'autre part, mis à profit ce numéro de la revue, pour la publier aussi ci-dessous. Notre seule consolation est qu'il s'agit surtout (à part les occurrences de lignes ou de mots manquants) de coquilles grammaticales qui n'altèrent pas outre mesure le sens des longues déclamations de d'Holbach contre l'Église ou la religion. Ceci étant, nous présentons toutes nos excuses aux lecteurs du *Corpus*, et tous nos remerciements à Monsieur Lagarde dont la lecture minutieuse nous a heureusement permis de corriger les erreurs qui affectaient encore l'édition du second tome du *Système de la nature*. **J. B-A.**

- | | |
|--|---|
| p. 11, l. 17 différe rait | p. 53, l. 8 sans qu'aucune |
| p. 15, l. 27 ils ne virent | p. 54, l. 24 une jurisprudence particulière. |
| p. 17, l. 12 sont des effets | D'où l'on voit que les plus méchants des |
| p. 19, l. 34 ne firent | hommes ont servi de modèles à Dieu (lignes |
| p. 22, l. 35 ne peut plus (mot manquant) | manquantes) |
| p. 26, l. 20 et il conclut de ces suppositions que | p. 69, l. 15 qu'il est juste (manquant) |
| cette nature (ligne manquante) | p. 79, l. 13 se trouvent; l. 15 tentés; l. 23 cahos |
| p. 34, l. 21 subsistance | de l'univers |
| p. 39, note 7 Samothrace | p. 81, l. 1 de tout culte; l. 11 sa bonté, sa sagesse |
| p. 42, l. 22 supprimer dans; l. 23 les | p. 82, l. 18 être les plus forts |
| p. 45, l. 21 rendra | p. 86, l. 2 que la théologie; n. 23, l. 2 intelligent |

- p. 87, l. 31 si à ces idées
 p. 88, l. 12 pas; l. 22 que quelques
 p. 89, l. 7 parce qu'il; l. 32 vaines
 p. 92, l. 5 les victimes (manquant)
 p. 102, l. 5 soit pour
 p. 103, n. 27 sa méthode...sa cause
 p. 117, l. 23 un autre
 p. 122, l. 1 celle; l. 12 n'ade-mettent
 p. 123, l. 8 les plus grandes (manquant)
 p. 142, l. 4 lire pantokrator et non \$\$\$\$
 p. 143, l. 9 l'espace
 p. 146, l. 5 se former
 p. 149, l. 17 l'ont s'est faites
 p. 150, n. 37, l. 1 remarquer
 p. 151, n. 37, l. 6-7 êtres sont...vues nous
 p. 154, l. 12 ferai
 p. 157, l. 21 et que notre (manquant)
 p. 164, l. 13 ce Jupiter
 p. 165, l. 8 convenire; note, l. 3 Tertullien
 p. 171, l. 25 nous ne jugeons (manquant)
 p. 173, l. 20 découlent d'elles-mêmes
 p. 179, note l. 2 plaire davantage à (manquant)
 p. 181, l. 14 les affligeoient et non assignoient;
 l. 34 à se dévoiler (manquant)
 p. 184, l. 8 si nous ne connaissons (manquant)
 p. 187, l. 10 fait observer
 p. 189, l. 15 fonde; l. 35 si (« sous »)
 p. 190, l. 17 font
 p. 209, l. 18 les victimes (manquant)
 p. 213, l. 17 on a fait (manquant)
 p. 214, l. 27 devoirs de l'homme
 p. 215, l. 11 qu'entre'eux
 p. 219, note, l. 17 sentir ←
 p. 222, l. 15 ne puisse être regardé (manquant)
 p. 224, l. 9 avec qui (manquant)
 p. 238, l. 20 ne nous montre (manquant)
 p. 241, l. 19 réprimeroient
 p. 242, note l. 5 ses ennemis
 p. 244, l. 13 ils-~~e~~-exercèrent
 p. 247, l. 12 les mettre
 p. 249, l. 32 gens de bien (manquant)
 p. 250, l. 17 se promettre
 p. 256, l. 27 qui ~~ont~~ en feront
 p. 261, l. 23 obtiendrons; l. 28 qu'autant
 p. 264, l. 32 d'homme à homme
 p. 265, l. 34 plaisir à
 p. 269, l. 1 sois
 p. 270, l. 24 murm-~~er~~-urer
 p. 273, l. 29 elle l'assura qu'il était
 p. 276, l. 24 déifié
 p. 277, l. 3 les-
 p. 287, l. 9 se sont, n. l. 2 que cependant, l. 4
 n'entendent point (mots manquants)
 p. 288, note l. 2 pour (≠ par)
 p. 290, l. 22 quelques-unes; l. 25 que ces
 p. 291, l. 15 hasardées
 p. 295, l. 36 pitié (≠ piété)
 p. 296, l. 30 je m'applaudirois
 p. 302, l. 34 humeur (≠ honneur)
 p. 304, l. 2 ce Dieu
 p. 306, l. 20 vous vous trouvez (manquant)
 p. 315, l. 10 mortels, l. 25 énergies; l. 35 mauvaises
 p. 316, l. 30 qui font
 p. 317, l. 9-10 préférer (≠ préserver)
 p. 323, note l. 9 les-christianisme
 p. 338, l. 14 mal entendue
 p. 339, note, l. 16 pas porté (manquant), l. 18 un
 nombre, l. 26 Empereur
 p. 343, l. 17 qui n'ait
 p. 355, l. 11 qui les menacent; n. l. 1 Les prêtres
 p. 357, l. 13 près
 p. 361, l. 12 perturbateurs
 p. 363, l. 34 ou (≠ et)
 p. 364, l. 27 le
 p. 367, l. 18 Dieux
 p. 370, l. 36 des
 p. 371, l. 15 de la bannir (manquant)
 p. 374, l. 17 Il ne le seroit (manquant)
 p. 375, l. 6 pernicieuses
 p. 379, l. 19 venir que de (manquant)
 p. 385, l. 1 ait (≠ est)
 p. 386, l. 2 à (≠ de)
 p. 389, l. 10 vertu ~~est~~ un monument
 p. 390, l. 11 séjour que de (manquant)
 p. 391, l. 17 main
 p. 396, l. 16 à ceux de (≠ que)
 p. 399, l. 12 bienfaisant
 p. 417, l. 23 peut former que (manquant)
 p. 418, l. 1 lire perfidie et non perfidie; leurs
 (≠ les)
 p. 422, l. 4 métaphysique
 p. 423, l. 9 qui est en droit (manquant)
 p. 428, l. 22 gens de bien (manquant)
 p. 439, l. 16 marcher
 p. 441, l. 5 au lieu ~~de~~
 p. 445, l. 2 des les tromper

OUVRAGES PARUS DANS LA COLLECTION
DU CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE
(éditions Fayard)

D'ALEMBERT, Essais sur les éléments de philosophie, 1759
ARNAULD, Des vraies et des fausses idées, 1683
BERNIER, Abrégé de la philosophie de Gassendi, 1684
BODIN, Les six livres de la république, 1576
BONNET, Considérations sur les corps organisés, 1762
BOULLIER, Essai philosophique sur l'âme des bêtes, 1728
DE BROSSÉS, Du culte des dieux fétiches, 1760
BROUSSAIS, De l'irritation et de la folie, 1828
CANDOLLE, Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles, 1873
CANTAGREL, Le fou du palais Royal, 1841
CHARRON, De la sagesse, 1604
COMTE, Traité philosophique d'astronomie populaire, 1844
CONDILLAC, Traité des sensations, Traité des animaux, 1754
CONDILLAC, Traité des systèmes, 1749
CONDORCET, Sur les élections *et autres textes*, 1794
COUSIN, Cours de philosophie, 1828
CROUSAZ, Traité du beau, 1715
CUREAU DE LA CHAMBRE, Traité de la connaissance des animaux, 1648
DESCARTES, Discours de la méthode, avec les essais de cette méthode, 1637
DUHEM, Le mixte et la combinaison chimique, 1902
DUPLEIX, La logique, 1603
DUPLEIX, La physique, 1603
Abbé de l'ÉPÉE, La véritable manière d'instruire les sourds et muets, 1784
FONTENELLE, Œuvres, t 1, 2, 3, 1657-1757
FREDERIC II, Œuvres philosophiques, 1740-1780
GALIANI, Dialogues sur le commerce des blés, 1770
DE GERANDO, De la génération des connaissances humaines, 1802
GUIZOT, Des conspirations et de la justice politique *et* De la peine de mort en matière politique, 1822
GUYAU, Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, 1885
HELVETIUS, De l'esprit, 1758
HELVETIUS, De l'homme, 1773
D'HOLBACH, Système de la nature, 1770
HOTMAN, La Gaule française, 1574
LAMARCK, Recherches sur l'organisation des corps vivants, 1802

PHILOSOPHER

L'avenir de la philosophie au collégial

Numéro 13, 1992

ISBN 2-9802484-28 ISSN 0827-1887

Le rôle de la philosophie dans le renouveau du DEC
Le renouveau de la formation au collégial : le rôle de la philosophie
L'enseignement de la philosophie au cégep : par-delà les spécialités
Jean-François Malherbe, *Y a-t-il un droit de mourir?*
Jocelyne St-Arnaud, *L'euthanasie : enjeux éthiques et politiques*
Francisco Bucio, *L'occidentalité de la philosophie*
Vinh-Dc Nguyen, *La politique du développement durable :
voie ou impasse*
Claude Lévesque, *Portrait du philosophe en poète*
Jean-Pierre Walsh, *École et pédagogie*
Marc Turgeon, *L'enseignement de la philosophie devant
l'approche-programme et l'éducation interculturelle*
Pierre Talbot, *Formation fondamentale et culture humaniste
dans les Études collégiales*
Michel Dufour et André Giguère, *Le Saph*
Robert Tremblay, *Quelques idées pour un modeste écrivain*
Richard Rorty, *L'homme spéculaire*, par Robert Hébert
Julien Freund, *La décadence*, par Yvon Roux
François Lepage, *Éléments de logique contemporaine*,
par Richard Riopel
André Verdan, *Karl Popper ou la connaissance sans certitude*,
par Jacques G. Ruelland
Jacques Derrida, *Donner le temps*, par Pierre Després
Naïm Kattan, *Le père : Essais*, par Michel Jean

RÉDACTION : **PHILOSOPHER**, Collège Montmorency, 475,
boul. de l'Avenir, Laval, Qc, H7N 5H9, Canada.

ABONNEMENT : **PERIODICA**, agence internationale
d'abonnement, C.P. 444, Outremont, Qc, H2V 4R6, Canada. Tél :
(514) 274-5468 ou 1-800-361-1431 (le Québec et l'Outaouais).

CANADA : 1 an (2 numéros) institutions 52\$, individus 29\$,
étudiants 18\$ (TPS et TVQ incluses)
ÉTRANGER : individus 30\$, institutions 50\$.

1

Corpus n° 22/23
D'Holbach
Sommaire

Introduction,	
D'Holbach, le « maître d'hôtel de la philosophie », <i>Josiane Boulad-Ayoub</i>	7
Les débats suscités par l'œuvre	
Le réquisitoire de Séguier, <i>Paulette Charbonnel</i>	15
Voltaire et Frédéric II, critiques du <i>Système de la nature</i> , suivi en annexe de la <i>Réponse</i> de Voltaire, <i>Josiane Boulad-Ayoub</i>	39
D'Holbach et la propagande de l'esprit critique	
D'Holbach et les manuscrits clandestins: l'exemple de Raby, <i>Françoise Weil</i>	77
Les fonds des universités canadiennes et les éditions anciennes des ouvrages de d'Holbach, <i>Josiane Boulad-Ayoub</i>	79
Les œuvres philosophiques de d'Holbach dans quelques bibliothèques françaises et à Neuchâtel, <i>Françoise Weil</i>	97
D'Holbach et le « parti des philosophes »	
D'Holbach et l'obsession de la morale, <i>Jacques Domenech</i>	103
D'Holbach et Rousseau ou la relation déplaisante, <i>Tanguy L'Aminot</i>	117
Questions d'épistémologie et de politique	
Problèmes épistémologiques	
La société homéostatique. Equilibre énergétique et composition des forces dans le <i>Contrat social</i> , <i>Marcel Hénaff</i>	133
Transformations de la recherche scientifique au XVIII ^e siècle, <i>François</i> <i>Duchesneau</i>	145
Relations entre épistémologie et politique	
Helvétius, science de l'homme et pensée politique, <i>Jean-Claude Bourdin</i>	163
Du traitement moral: Pinel disciple de Condillac, <i>Paul Dumouchel</i>	181
Débats politiques	
Entre la vertu et le bonheur. Sur le principe d'utilité sociale chez Helvétius <i>Madeleine Ferland</i>	201
Métaphysicité de la critique rousseauiste de la représentation, <i>Jacques Aumètre</i> ...	215
L'héritage de d'Holbach	251
La platitude matérialiste chez d'Holbach, <i>Jean-Claude Bourdin</i>	
Système métaphysique et <i>Système de la nature</i> . De Condillac à d'Holbach, <i>Georges Leroux</i>	269
Errata	281