

PIERRE BAYLE
DANS LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES
PHILOSOPHIE, RELIGION, CRITIQUE

Études recueillies et présentées par
Antony MCKENNA et Gianni PAGANINI



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
7, QUAI MALAQUAIS (VI^e)
2004

www.honorechampion.com

TABLE DES MATIÈRES

Antony McKenna et Gianni Paganini

Introduction : l'actualité des études bayliennes	7
--	---

INTERLOCUTEURS, AMIS ET ENNEMIS

Hans Bots

Le refuge Pierre Bayle dans sa recherche d'une nouvelle patrie : la République des Lettres	19
--	----

H.H.M. van Lieshout

Retouches au portrait de Pierre Bayle, savant	35
---	----

Luisa Simonutti

Bayle et ses amis : Paets, Shaftesbury, Furlly et le "club de la Lanterne"	61
--	----

Hubert Bost

Bayle journaliste	79
-------------------------	----

CONTEXTES RELIGIEUX

Anna Belgrado

Bayle et la Réforme	97
---------------------------	----

Myriam Yardeni

Bayle et les juifs	117
--------------------------	-----

Jean-Luc Solère

Bayle, les théologiens catholiques et la rétorsion stratonicienne	129
---	-----

Thomas Lennon

Bayle and Socinianism : a cautionary tale	171
---	-----

BAYLE, LES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES ET LA RÉTORSION STRATONICIENNE

I. – DU SCOTISME AU STRATONISME

1. La scolastique moderne et l'indépendance des possibles¹

Au détour d'un passage capital de la *Continuation des Pensées diverses sur la comète*, Bayle évoque une thèse scolastique bien particulière :

Notez qu'il y a eu des théologiens chrétiens (Scot principalement) qui ont dit que les essences des choses sont éternelles hors de l'entendement divin².

A quoi fait-il allusion au juste ? Pourquoi une telle précision ? Quel rôle cette note joue-t-elle dans l'économie de l'argumentation ?

La source de Bayle est en fait indirecte et moderne : il renvoie à Jacob Thomasius (le professeur de Leibniz), qui lui-même commente les *Regulae philosophicae* de Daniel Stahl³. Nous nous trouvons donc dans l'atmosphère de la *Schulmetaphysik*, toute empreinte de l'influence de la seconde scolastique. De fait, Stahl mentionne principalement des jésuites (dans ce passage : Gabriel Vázquez et surtout Pedro Hurtado de Mendoza). Mais c'est Thomasius qui, dans son commen-

¹ Je résume ci-après, dans la partie introductive de la présente contribution, les pages 288-297 de mon étude : « Bayle et les apories de la science divine », parue dans *Le Contemplateur et les Idées. Modèles de la science divine, du néoplatonisme au XVIII^e siècle*, études réunies par O. Boulnois, J. Schmutz et J.-L. Solère, Paris, Vrin, 2002, p. 271-326.

² CPD cxiv, 348a, note astérisquée (les ouvrages de Bayle seront cités avec les abréviations et les références suivantes : *Dictionnaire Historique et Critique* = DHC, 4^{ème} éd., 1730, 4 vol. ; *Œuvres Diverses*, éd. E. Labrousse [réimpr. de l'éd. de 1727-1731], Hildesheim, G. Olms, 1964 sq. [= OD suivi du tome], au t. III desquelles je renvoie une fois pour toutes quant à : *Continuation des Pensées diverses écrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète...*, = CPD, *Réponses aux Questions d'un Provincial*, = RQP [abréviations suivies du livre le cas échéant, du paragraphe ou chapitre, de la page et de la colonne]).

³ « Voyez Thomasius in dilucidation. Stahlianis pag. 25 & seq. » (CPD cxiv, 348a, note astérisquée).

taire, mentionne le nom de Jean Duns Scot comme partisan de l'extrinséité des essences éternelles à l'égard de Dieu¹. Ce dernier a en effet parlé de l'« être intelligible » (*esse intelligibile*) des essences, avant même qu'elles soient créées, comme d'une sorte de moindre être (*esse diminutum*), qui n'est pas encore une chose existante mais a davantage de réalité qu'un être de raison, et qui surtout est également posé en lui-même préalablement au fait d'être connu de Dieu (*esse cognitum*). Certes, il est discutable que Scot ait conféré une réelle extériorité à l'*esse intelligibile*² : il maintient que celui-ci est produit par Dieu. Cependant, il a contribué à un renversement de perspective qui aboutira à une quasi-indépendance, voire dans certains cas à une totale indépendance, des possibles. Les scolastiques des XVI^e et XVII^e siècles acceptent très généralement l'inversion de la théorie exemplariste tardo-antique, où l'idée divine était première, et où l'être produit l'imitait : ce qui désormais est premier, c'est l'être intelligible en lui-même, et l'idée divine elle aussi imite ce dernier, pour le représenter à Dieu et le faire connaître. Autrement dit, c'est la nature même du possible qui détermine l'idée que Dieu s'en fait. Ainsi, selon Suárez l'homme n'est pas un animal rationnel parce que Dieu se l'est représenté ainsi, mais au contraire Dieu se l'est représenté ainsi parce que tel est le contenu objectif de son essence³. Une proposition analytique, qui développe un tel contenu en attribuant à un sujet sa quiddité, est donc vraie nécessairement, éternellement, et absolument, c'est-à-dire indépendamment de l'existence réelle des choses, et aussi indépendamment de Dieu⁴. Le possible acquiert par là une nécessité égale à celle de Dieu, du moins en un sens négatif, c'est-à-dire au sens où nécessité signifie non-dépendance à l'égard de quoi que ce soit. Bayle fait écho à ces thèses dans la *Continuation des Pensées Diverses*⁵, en soutenant que les vérités éter-

¹ « Nominales enim, seu Occamistae negant, essentias rerum esse aeternas ; e rebus vero Thomas aeternas eas facit intra Deum ; Scotus aeternas extra Deum » (*Dilucidationes stahlianæ, hoc est, In partem priorem Regularum philosophicarum Danielis Stahlæ, Leipzig, 1676, p. 25, § 12*).

² Ainsi que Thomasius le précise immédiatement (*ibid.*, p. 25-26, § 13).

³ *Disputationes Metaphysicæ (= Disp.) I, sect. 4, § 21, in Opera omnia, t. XXV, Paris, Vivès, 1866, p. 32.*

⁴ *Disp. XXXI, sect. 12, § 40, t. XXVI, p. 295 (cf. § 46 p. 298).*

⁵ CLII, 409b : « Dieu a pu créer la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant, mais il n'a pu les produire sans leur donner leurs propriétés essentielles. Il a fallu nécessairement qu'il fit l'homme un animal raisonnable, et qu'il donnât au cercle la figure ronde, puisque selon ses idées éternelles et indépendantes des décrets libres de sa volonté, l'essence de l'homme consistait dans les attributs d'animal et de raisonnable, et que l'essence du cercle consistait dans une circonférence également éloignée du

nelles possèdent par elles-mêmes la même existence nécessaire, fondée sur leur propre nature, que Dieu lui-même¹.

Il est même, toujours d'après Suárez, théoriquement imaginable qu'un possible soit vrai en lui-même, en l'absence de tout intellect, donc en l'absence de Dieu². C'est évidemment à ce genre de propos que Descartes a opposé sa thèse dite de la création des vérités éternelles³. Bayle fait allusion à la même doctrine : « D'autres ont dit que quand même tout ce qu'il y a d'intelligence périrait, des propositions véritables demeureraient véritables »⁴. Là encore sa source directe est Jacob Thomasius, nommément cité en note :

Cavendum ne in hoc argumento ultra Deum progrediamur cum iis, qui pronunciant etiam sublato Deo, sublato omni intellectu, (consequenter etiam divino) mansuras esse nihilominus connexionum veritates⁵.

centre quant à toutes ses parties. Voilà ce qui a fait avouer aux philosophes chrétiens que les essences des choses sont éternelles, et qu'il y a des propositions d'une éternelle vérité, et par conséquent que les essences des choses, et la vérité des premiers principes sont immuables. Cela ne se doit pas seulement entendre des premiers principes théoriques, mais aussi des premiers principes pratiques, et de toutes les propositions qui contiennent la véritable définition des créatures ». Plutôt que Suárez, la source de ces réflexions est Pedro Hurtado de Mendoza, par l'intermédiaire d'Osiander (voir *ibid.*, note m, 409b), ou encore de D. Stahl.

¹ « Ces essences, ces vérités émanent de la même nécessité de la nature que la science de Dieu : comme c'est donc par la nature des choses que Dieu existe, qu'il est tout-puissant, et qu'il connaît tout en perfection, c'est aussi par la nature des choses que la matière, que le triangle, que l'homme, que certaines actions de l'homme, etc., ont tels et tels attributs essentiellement. Dieu a vu de toute éternité et de toute nécessité les rapports essentiels des nombres, et l'identité de l'attribut et du sujet des propositions qui contiennent l'essence de chaque chose » (*ibid.*, 409b-410a).

² « [...] etiamsi fingas nullum actu esse intellectum, res erit intelligibilis ex se et vera » (Disp. VIII, sect. 7, § 16, t. XXV, p. 301). Cf. *ibid.*, § 27, p. 304 : « licet sit impossibile esse aliquod ens, quod non vere concipiatur ab aliquo intellectu saltem divino, nihilominus tamen, etiamsi intellectus apprehendat illam hypothesim impossibilem in re positam, nimirum quod *omnis intellectus, etiam divinus, cessaret ab actuali rerum conceptione, nihilominus adhuc esset in rebus veritas*, nam et compositum ex corpore et anima rationali esset verus homo, et aurum esset verum aurum, etc., vel secundum veritatem essentiali, si intelligamus non manere res existentes, vel etiam secundum existentiam, si fingamus cessante actuali cognitione adhuc conservari res existentes a Deo operante per suam potentiam exequentem » (je souligne).

³ Cf. Descartes, *Lettre à Mersenne du 6 mai 1630* : « Il ne faut donc pas dire que *si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae* ; car l'existence de Dieu est la première et la plus éternelle de toutes les vérités qui peuvent être, et la seule d'où procèdent toutes les autres » (éd. Adam-Tannery [= AT suivi du tome et de la page] réimpr. Paris, Vrin, 1995, I, 149-150).

⁴ CPD CLII, 410a.

⁵ Loc. cit., note 2, p. 129.

Cependant, pour Suárez, cette supposition n'était qu'une pure hypothèse : pour lui, l'être intelligible est encore fondé réellement en Dieu, sans qui rien n'existerait. Qui sont donc les auteurs dénoncés par Thomasius ? Le commentaire de Leibniz au même passage nous mettra sur la voie :

Feu M. Jacques Thomasius, célèbre professeur à Leipzig, n'a pas mal observé, dans ses éclaircissements des règles philosophiques de Daniel Stahlius, professeur d'Iéna, qu'il n'est pas à propos d'aller tout à fait au-delà de Dieu, et qu'il ne faut point dire avec quelques scotistes que les vérités éternelles subsisteraient, quand il n'y aurait point d'entendement, pas même celui de Dieu¹.

La thèse de l'indépendance des essences à l'égard de l'entendement divin se trouve donc de nouveau assignée, sinon à Duns Scot lui-même, du moins à une interprétation du statut des possibles donnée par « quelques scotistes ». De fait, un long et fameux débat a opposé au XVII^e siècle deux franciscains, l'Irlandais John Punch (Poncius) († 1672/73) et l'Italien Bartolomeo Mastri († 1673), quant au sens de la pensée de Scot, et il n'est pas impossible que ce soit cette controverse qui se trouve à l'arrière-plan des allusions de Thomasius et de Leibniz, d'autant que, comme nous le verrons, l'une des idées avancées par Punch trouve peut-être une utilisation inédite chez Bayle². Notons déjà que le premier argument que Punch avance contre Mastri figure chez Bayle. Il s'agit d'une application à Dieu lui-même du principe épistémologique aristotélicien : une science spéculative ne produit pas son objet, mais au contraire le présuppose³. C'est ce que, dans les *Réponses aux questions d'un provincial*, un Chinois, de nouveau, répond à un théologien chrétien :

Vous ne pouvez me nier que selon l'ordre de la nature *les objets ne précèdent la faculté qui les connaît*. La Vertu était donc bonne moralement avant que Dieu la connût comme telle, et ce n'est point parce que Dieu l'a connue telle qu'elle a été telle, mais Dieu l'a connue parce qu'elle était telle⁴.

¹ *Théodicée* II, § 18.

² Cf. *infra* p. 149.

³ *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Lyon, 1669, *Metaphysica*, De Ente ut sic, disp. II, q. IV, concl. V, p. 903b : « objectum scientiae speculativae non fit per illam, sed potius praesupponitur ipsi. Sed scientia, qua cognoscit Deus creaturas ab aeterno, est speculativa ; ergo non dat creaturis esse illud, secundum quod cognoscit illas ».

⁴ *RQP* III, xxix, 987b (je souligne). Dire que « la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a », c'est précisément le « blasphème » que dénonçait Des-

Des deux adversaires, Punch est en effet celui qui affirme que l'être intelligible des purs possibles possède un certain degré de réalité (*esse diminutum*), qui n'est pas produit par Dieu¹. Le possible n'est pas définissable en premier lieu comme ce qui est objet potentiel d'une puissance active, fût-elle celle de Dieu. Préalablement, il doit être un possible logique, qui est tel même abstraction faite de toute puissance active, car il se définit par la pure non-contradiction interne. Ce n'est pas non plus le statut d'être-connu (fût-ce par Dieu) qui lui assure ce statut, car une chimère peut être objet de l'intellection divine, alors qu'elle n'est pas un possible logique. Inversement, la nature humaine est un possible logique parce qu'elle possède la possibilité « par ses raisons intrinsèques », « formellement et d'elle même » (*formaliter ex se*). Les possibles sont donc possibles en vertu de leur constitution propre, par leur nature même. Un possible a un être distinct de celui d'une chimère, indépendamment de l'opération de l'intellect divin². Si une chose n'est pas en soi possible « in primo instanti », lorsque Dieu ne connaît que lui-même (et non pas les objets), elle ne le sera pas non plus « in secundo instanti », lorsque Dieu la connaît. Il faut donc que dès le départ elle soit possible, et cela, encore une fois, indépendamment de Dieu. La réalité de son essence, définie par sa consistance intrinsèque et autonome, sa capacité à exister qu'il possède en soi avant de devenir objet de connaissance, lui vaut un certain degré d'être qui est précisément l'*esse dimi-*

cartes dans la *Lettre à Mersenne du 6 mai 1630* sur les vérités éternelles (AT I, 149; loc. cit. : « je dis derechef que *sunt tantum verae aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit, non autem contra veras a Deo cognosci quasi independenter ab illo sint verae* »).

¹ « Omnes creaturae habuerunt aliquid esse ab aeterno. Haec vix potest negari, quia intelligebantur ab aeterno a Deo, et actu terminabant cognitionem diuinam [...] Illud esse, quod habent creaturae ab aeterno, est esse quoddam diminutum, quasi medium inter esse rationis, et esse simpliciter reale [...] *Illud esse diminutum non producitur per actum diuini intellectus*. Haec est contra multos Scotistas, et videtur posset esse contra Scotum supra, sed non est tamen, ut postea videbitur » (*Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, op. cit.*, concl. II, IV et V, p. 903b. Je souligne).

² « nisi creaturae haberent esse aliquid possibile a seipsis, independenter ab actu intellectus diuini, non esset ratio quare homo potius esset possibilis quam chymaera: nam intellectus diuinus intelligit utrumque tanquam objectum secundarium: nec esset ulla ratio cur tribueret possibilitatem uni potius quam alteri. Quod si dicatur Deum non cognoscere chymaeram, praeterquam quod hoc sit falsum, adhuc non tollit difficultatem, quia non esset ratio cur intelligeret hominem et non intelligeret chymaeram, nisi quia homo esset ex se possibilis, chymaera non esset; ergo praesupponitur possibilitas aliqua saltem remota et fundamentalis (quod sufficit nostro intento) in homine ante intellectionem diuinam » (*ibid.*, p. 904a).

nutum. Ce dernier suffit à la poser par elle-même comme un connaissable, qui n'est pas forcément un connu, c'est-à-dire qui n'est pas défini d'emblée comme terme d'une intellection effective, y comprise celle de Dieu¹.

Mais Punch va-t-il jusqu'à soustraire le possible non seulement à toute causalité formelle ou exemplaire (le possible n'étant pas non plus défini comme une imitation partielle du modèle divin, mais ramené à une structure logique immanente), mais encore à toute causalité efficiente, de sorte que le possible soit non seulement *ex se*, mais encore *a se*², et que l'*esse diminutum*, si tenu soit-il, gagne son autonomie existentielle? Notre auteur prend soin de préciser qu'en fait cet *esse diminutum* n'est pas de lui-même sorti du néant: «nam proprie loquendo quidquid non existit realiter <d'une existence pleine et entière>, est nihil»³. Pourtant, nous l'avons vu, il n'est pas, toujours selon Punch, produit par l'intellection divine et ne se réduit pas à un *esse cognitum*. Cela autorise à parler d'indépendance de l'être d'essence créable par rapport à l'action de Dieu:

creatura vero bene potest habere independentiam quoad esse essentiae, seu possibile, quamvis haberet dependentiam quoad esse reale existentiae⁴.

Il suffira (comme ses adversaires accusent Punch de le faire), de prendre l'*esse essentiae* pour un premier degré d'existence, pour conférer l'aséité à un monde d'essences possédant leur propre structure intelligible incausée.

2. La question stratonicienne

Voilà donc ce que pensait l'un des «quelques scotistes» qui, encore tout au long du XVII^e siècle, ont suffisamment marqué les débats métaphysiques⁵ pour être signalés par Leibniz, et qui surtout ont associé le

¹ Il faut néanmoins noter que selon Punch, il y a une distinction à faire entre «possible remotum» et «possible proximum». Le possible qui ne dépend pas d'une intellection appartient à la première catégorie: possible éloigné, pourrait-on dire, parce que purement théorique. Pour devenir «possible prochain», c'est-à-dire effectivement en passe d'être créé, il faut qu'il soit voulu, et pour être proposé à la volonté, il faut qu'il soit objet d'intellection.

² Cf. Scot, *Ordinatio* I.1, d.2 q.3 (*Opera omnia*, Vatican, 1950 sq., t. II, p. 280).

³ *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, p. 905a.

⁴ *Ibid.*, p. 906a.

⁵ Voir les deux numéros des *Études philosophiques* (Paris, P.U.F., janv.-mars. et avril-juin 2002) consacrés à «Duns Scot au XVII^e siècle».

nom de Scot à la théorie, dont Bayle se fait l'écho, qui soutient que « les essences des choses sont éternelles hors de l'entendement divin ».

Il importe de remarquer que cette thèse est très marginale dans l'ensemble de la scolastique, et ne résulte même que d'une certaine interprétation de la pensée de Scot, qui était contestée à l'intérieur même de l'ordre franciscain¹. Elle pousse à l'extrême la logique de l'autonomisation du possible qui caractérise la seconde scolastique.

Pour les besoins de quelle stratégie Bayle recourt-il alors à cette position particulière à la fin de la discussion menée à partir du § CVI de la *Continuation des Pensées diverses*?

L'enjeu est, pour Bayle, de pouvoir démontrer la possibilité théorique d'un athéisme spéculatif et de bonne foi, préférable à l'idolâtrie² – problème qui l'occupe depuis fort longtemps, comme on sait. La simple raison est-elle susceptible d'amener un athée à reconnaître l'existence d'un Dieu, de sorte que son éventuel entêtement ne serait qu'un signe de mauvaise foi ?

Il faudra distinguer deux moments, deux âges de la métaphysique en somme : celui de la philosophie antique, et celui de la pensée post-chrétienne, car l'horizon doctrinal n'étant pas le même, les arguments invoqués pourront différer.

Proposant une sorte d'expérience de pensée, Bayle forme d'abord l'hypothèse de jeunes Athéniens, qui, affranchis des superstitions de la religion païenne, se font disciples de Straton de Lampsaque, c'est-à-dire se rallient à une pensée intégralement matérialiste et athée. Peuvent-ils se convaincre ou peut-on les convaincre philosophiquement de la fausseté de cette position, c'est-à-dire leur faire admettre « l'existence d'un esprit souverainement parfait », « d'une nature qui sans aucune exten-

¹ Les exégètes contemporains tendent à donner raison à Mastro contre Punch (voir S. Sousedik, « Der Streit um den wahren Sinn der Scotischen Possibilienlehre », in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, éd. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, Leyde-New York-Cologne, Brill, 1996). L'*esse diminutum* de Scot n'est qu'un être purement représentatif. Mastro reproche à Punch, en en faisant un être quasi-indépendant, de déformer jusqu'à la monstruosité la pensée de Scot : c'est rendre les créatures des demi-dieux que de prétendre qu'une part d'elles est indépendante de Dieu, et cela signifierait que tout ne participe pas de Dieu (*Disputationes ad mentem Scoti in ... Libros Metaphysicorum*, disp. VIII, § 3, Venise, 1727, p. 19b). La « communis sententia » dit au contraire que l'essence des créatures est, dans l'éternité, une simple possibilité, de sorte qu'elles n'ont aucun être réel indépendant mis à part l'existence lorsqu'elles sont créées, et leur être possible émane lui aussi de Dieu, à titre d'être intelligible ou objectif (*ibid.*, § 14, p. 22a). Cf. Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II^e partie, chap. V, § V, Paris, Firmin-Didot, s. d., p. 194-198.

² CPD, xcix sq.

sion, et sans aucune composition, a une science, une sagesse, une bonté, une justice, une puissance infinies»¹? Puis, faisant un saut dans les siècles pour recommencer la discussion dans le cadre de la pensée du XVII^e siècle, Bayle met en scène des Chinois et des missionnaires chrétiens qui veulent les convertir²: les premiers peuvent-ils être contraints rationnellement d'abandonner leurs convictions? Celles-ci sont non moins matérialistes que celles de Straton (ces Chinois ne reconnaissent dans la Nature que la Nature même, c'est-à-dire une matière dotée d'une puissance productive et qui agit sans connaissance et sans choix), mais prennent place dans un contexte moderne qui, nous allons le voir, les conforte encore davantage.

Le problème étant donc de savoir si une quelconque démonstration peut convaincre des athées de ne plus l'être, Bayle commence par examiner l'argument le plus commun et le plus clair qui soit en faveur de l'existence de Dieu, à savoir celui que l'on appellera plus tard « physico-théologique »:

la preuve qui se présente d'abord, et qui est au fond très-excellente, c'est celle qui est fondée sur la beauté et sur la régularité des cieux, et sur l'industrie qui éclate dans la machine des animaux, où l'on voit manifestement que les pièces sont dirigées à certaines fins, et faites les unes pour les autres³.

Cette preuve va se révéler non-contrainante, car sujette à rétorsion. Bayle définit avec précision cette notion de rétorsion⁴: lorsque l'attaquant succombe à la même difficulté que la thèse qu'il combat, le défenseur est en droit de ne pas modifier sa propre position, puisque celle de l'adversaire n'est pas meilleure. C'est le cas ici, puisque une des objections au matérialisme sur lesquelles s'appuie cette preuve peut être retournée contre les théistes; dès lors, les athées ne peuvent être accusés de mauvaise foi s'ils persévèrent dans leur opinion.

Mais de quelle objection s'agit-il au juste? Et quelle est la portée exacte de la rétorsion effectuée par les stratoniciens antiques et modernes (*i.e.* les Chinois)? Quel rôle joue-t-elle dans le débat dialectique que déploie Bayle au cours de cette section de son œuvre?

¹ CPD, civ, 330a.

² Il s'agit pour Bayle de montrer que ce qu'il a dit sur l'athéisme n'est pas une pure curiosité historique ne concernant que Straton, mais a bien une actualité philosophique, en prenant à témoin ces interlocuteurs contemporains, dont la conversion, au moins possible, ou idéale, est un enjeu majeur des discussions de cette époque.

³ CPD, cvi, 333b.

⁴ *Loc. cit.*

Dans un excellent ouvrage, G. Mori a mis en avant cette rétorsion pour conclure qu'« à travers la figure du stratonisme, Bayle laissait entrevoir que ce matérialisme intégral résistait victorieusement à tous les assauts de la critique théologico-métaphysique, et constituait même « le produit le plus cohérent de la raison humaine »¹.

Selon moi, la stratégie de Bayle est autre : non pas laisser apparaître entre les lignes le matérialisme comme solution la plus satisfaisante, mais au contraire opposer systématiquement et ruiner les doctrines les unes par les autres, de façon à montrer que la raison humaine est incapable de produire une explication globale satisfaisante.

Il me semble en effet que les sino-stratoniciens sont également frappés par une objection dirimante, qu'ils ne peuvent pas renvoyer. Plus précisément, je pense :

1° Qu'il y a deux objections au matérialisme contenues dans la preuve physico-théologique : l'une porte sur la causalité aveugle, l'autre sur la non-aséité d'un être fini ; soit :

- [A] Il est incompréhensible que des facultés qui ne sont dirigées par aucune connaissance, produisent des effets organisés.
- [B] Il est incompréhensible qu'un être destitué d'intelligence existe de lui-même avec telles et avec telles facultés précisément, ni plus ni moins.

2° Que la seconde est rétorquée sans appel, mais pas la première (du moins à certaines conditions), de sorte que le stratonisme ne constitue pas, lui non plus, un refuge inexpugnable².

Reprenons l'analyse de la discussion menée dans cette section de la *Continuation des Pensées diverses*, afin d'établir ces deux thèses.

¹ Bayle *philosophe*, Paris, H. Champion, 1999, p. 236. Cf. *ibid.*, p. 141-144.

² G. Mori a aimablement fait allusion (*ibid.*, p. 142 n.136) à la discussion que nous avons eue sur ce thème ; mais je dois préciser que je ne soutiens nullement que « la rétorsion stratonicienne ne frappe pas la preuve de l'existence de Dieu tirée du finalisme naturel ». Je ne reconnais qu'une seule rétorsion, à la seconde objection, mais j'admets qu'elle suffit à rendre inefficace la preuve physico-théologique. Autrement dit, je ne pense pas que selon Bayle la théologie rationnelle parvienne à démontrer valablement l'existence de Dieu.

II. – LA STRUCTURE DE LA PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE

Formellement, et quant aux questions qui nous occupent ici, deux temps forts peuvent être dégagés, séparés par l'intermède des §§ CVII-CIX:

- Une première partie (§ CVI: première discussion avec Straton, dans le cadre de la philosophie antique) repose sur l'objection, faite au matérialisme, de l'ordre existant dans la Nature. D'où vient cet ordre (difficulté [A])? Puis: pourquoi cet ordre plutôt qu'un autre? Pourquoi la Nature a-t-elle certaines perfections et non d'autres (difficulté [B])? Cet infléchissement prépare la seconde partie.
- Cette seconde partie (§§ CX-CXIV: deuxième discussion avec Straton, puis avec les stratoniciens modernes que sont les Chinois), porte plus spécifiquement sur l'aséité de la matière en elle-même (difficulté [B] de nouveau). On demandera donc désormais comment il se peut faire qu'un être imparfait comme la pure matière puisse exister de lui-même, sans cause.

Cette progression manifeste que Bayle, avec une particulière acribie, a su déceler dans la preuve physico-théologique de l'existence de Dieu la structure que Kant, plus tard, explicitera complètement.

Cet argument, « le plus ancien, le plus clair, le plus approprié à la commune raison », dit Kant¹, est fondé sur l'ordonnement du monde:

Le monde actuel nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté [...] Nous voyons partout une chaîne d'effets et de causes, de fins et de moyens, une régularité dans l'apparition et la disparition des choses [...]².

Cependant, il suppose non seulement une intelligence organisatrice de ce monde³, mais aussi un être premier qui soit *a se*:

¹ *Critique de la Raison pure*, « Dialectique transcendantale », I. II, chap. III, 6^e section, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 9^e éd., Paris, P.U.F., 1980, p. 442.

² *Loc. cit.*

³ Cf. Rousseau, *Émile*, I. IV (« Profession de foi du vicaire savoyard »), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ». (Œuvres complètes, t. IV, 1969, p. 578: « [...] la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence: c'est mon second article de foi [...] Je juge de l'ordre du monde, quoique j'en ignore la fin, parce que pour juger de cet ordre il me suffit de comparer les parties entre elles, d'étudier leur concours, leurs rapports, d'en remarquer le concert. J'ignore pourquoi l'univers existe, mais je ne laisse

[...] le tout finirait par tomber dans l'abîme du néant, si l'on n'admettait *quelque chose qui, existant par soi originairement et d'une manière indépendante*, en dehors de cet infini contingent, servît de soutien à ce tout¹.

Autrement dit, comme toute preuve de l'existence de Dieu l'argument physico-théologique est apagogique, c'est-à-dire procède par réfutation en montrant l'impossibilité de certaines positions. Dans un premier temps, il établit que l'ordre de la Nature ne peut être dû au hasard ou à une force aveugle : mais cela ne suffit pas, et dans un second temps, il doit prouver que la cause première de cet ordre ne peut être un être limité et dépendant (tel que la matière).

En effet, la démarche de la preuve se décompose comme suit :

- 1° Il y a partout dans le monde des signes évidents d'un ordre exécuté sur un dessin déterminé, avec une grande sagesse [...].
- 2° Cet ordre conforme à des fins n'est pas inhérent aux choses du monde et ne leur appartient que d'une façon contingente, c'est-à-dire que la nature des choses diverses n'aurait pas pu, par tant de moyens concordants, s'adapter elle-même à des fins déterminées, si ces moyens n'avaient pas été proprement choisis et appropriés à ce but par un principe raisonnable qui ordonnât les choses *en prenant certaines idées pour fondement*.
- 3° Il existe donc une (ou plusieurs) cause sublime et sage qui doit être la cause du monde, non pas simplement comme *une nature toute-puissante agissant aveuglément par sa fécondité*, mais comme une intelligence agissant par sa liberté².

La conclusion vise donc à écarter précisément l'hypothèse que Bayle prête aux stratoniciens, à savoir une nature non connaissant néanmoins productrice d'un ordre (difficulté [A]). Mais elle ne suffit pas par elle-même à démontrer la contingence de la matière et l'existence d'une unique cause première telle que le Dieu chrétien : elle ne

pas de voir comment il est modifié, je ne laisse pas d'apercevoir l'intime correspondance par laquelle les êtres qui la composent se prêtent un secours mutuel. Je suis comme un homme qui verrait pour la première fois une montre ouverte et qui ne laisserait pas d'en admirer l'ouvrage, quoiqu'il ne connût pas l'usage de la machine et qu'il n'eût point vu de cadran (...). Voir Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, I^{re} partie, chap. I-III.

¹ *Critique de la Raison pure*, p. 443 (je souligne les idées que nous retrouverons chez Bayle).

² *Loc. cit.* (je souligne).

mène qu'à un Démiurge, un « architecte du monde », non un Dieu créateur. Un pas est subrepticement franchi lorsqu'on passe de là à l'existence d'un être absolument nécessaire, réalité embrassant tout. C'est pourquoi, montre Kant, cette preuve repose en fait ultimement sur l'argument cosmologique ou *a contingentia mundi*, qui est censé effectuer ce pas supplémentaire.

Cette preuve cosmologique a pour principe la recherche, dans la régression à partir du conditionné donné, d'un inconditionné¹. L'existant donné s'écroule si l'on ne trouve pas « le roc immobile de l'absolument nécessaire », qui ne laisse aucune place au pourquoi et a une réalité infinie. La raison a tôt fait d'identifier cet inconditionné à ce dont le concept renferme la raison de toute chose, c'est-à-dire l'*ens summum*, *ens originarium* ou *ens entium*, et qui par là ne dépend de rien d'autre. Elle requiert donc l'affirmation d'un être qui ne soit par aucun autre, c'est-à-dire qui soit *a se*.

Mais en montrant que la preuve cosmologique dépend elle-même de la validité de la preuve ontologique (à laquelle se ramènent donc toutes les autres preuves), Kant affirme que « nous ne pouvons, pourtant, nullement en conclure que le concept d'un être limité, qui n'a pas la réalité suprême, répugne, pour cela même, à la nécessité absolue »².

C'est exactement cela que s'emploie à établir Bayle, à savoir que rien ne peut forcer les stratoniciens à admettre que l'être par soi est infini et n'est donc pas la matière : telle est l'objection ([B]) qu'ils peuvent rétorquer, comme nous allons le constater. Ils seront donc en droit de ne pas abandonner l'hypothèse d'un être premier qui est limité et pourtant nécessaire, non-dépendant d'autre chose. Autrement dit, la preuve physico-théologique ne peut fonctionner jusqu'à son terme.

Mais reste le point de départ de la preuve : que la conclusion décisive ne puisse en être tirée laisse intacte la difficulté initiale sur la possibilité d'une causalité aveugle créatrice d'ordre. Or, nous le constaterons aussi, une telle hypothèse (objection [A]) demeure absurde aux yeux de Bayle, qui maintient qu'une cause efficiente doit être consciente de son action. C'est pourquoi l'objection portant sur ce point ne sera pas rétorquée, si du moins on dénie toute efficace à des causes secondes qui ne savent pas ce qu'elles font, contrairement à l'erreur stratégique que commettent la plupart des chrétiens.

Voyons comment ces différentes idées sont mises en œuvre dans les *Continuation des Pensées diverses*.

¹ *Ibid.*, p. 421.

² *Ibid.*, p. 423.

III. – LE «GRAND COMBAT»

Bayle rappelle en ces termes à quoi s'engagent les stratoniciens de l'Antiquité du fait de leur hypothèse matérialiste :

Nos Athéniens [...] étaient obligés de dire qu'*une Nature qui n'avait ni vie, ni sentiment*, avait produit tous ces beaux ouvrages, et que *sans savoir ce qu'elle faisait*, elle y avait mis une symétrie et une subordination, qui paraissaient évidemment l'effet d'une intelligence très éclairée, et qui choisit et les fins et les moyens¹.

C'est ce que conteste le premier moment de la preuve physico-théologique, qui prend appui sur « l'ordre qui paraît dans la Nature ». L'ordre consiste dans la beauté, régularité (symétrie), finalité et adaptation des parties les unes aux autres et au tout (subordination). Un tel ordre ne peut justement qu'être l'effet d'une intelligence qui choisit les fins et dispose les moyens en vue de ces fins (difficulté [A])² :

Car puisque la plus chétive maison n'a jamais été bâtie sans *une cause qui en avait l'idée, et qui dirigeait son travail selon cette idée*, comment serait-il possible que le corps de l'homme eût été organisé par *une cause qui n'a aucun sentiment*, ou que le monde [...] eût été produit par *une nature inanimée qui ne connaît pas seulement si elle a des forces*, tant s'en faut qu'elle soit capable de les diriger³.

Cette objection est susceptible d'une réplique immédiate *si et seulement si* l'on accorde aux stratoniciens l'existence de causes secondes qui « ne savent rien de ce qu'elles exécutent »⁴ : en ce cas, ils pourront attribuer la même efficience ignorante à la matière ou la Nature. Mais elle ne l'est pas si on le nie. Ils ne peuvent avoir la « consolation » de réduire « au même état [qu'eux] leurs adversaires » en « leur soutenant qu'aucune cause intelligente ne produit le corps de l'homme », car ces

¹ CPD cvi, 333b (je souligne).

² Cf. *ibid.*, 334a : « une cause destituée de connaissance n'a point pu faire ce monde où il y a un si bel ordre, un mécanisme si exact, et des lois du mouvement si justes et si constantes ».

³ Je souligne. Cf. Rousseau, *Émile*, ed. cit., p. 580 : « Il m'est impossible de concevoir un système d'êtres si constamment ordonnés, que je ne conçoive une intelligence qui l'ordonne. Il ne dépend pas de moi de croire que la matière passive et morte a pu produire des êtres vivants et sentants, qu'une fatalité aveugle a pu produire des êtres intelligents, que ce qui ne pense point a pu produire des êtres qui pensent ».

⁴ 334a – comme les vertus séminales ou facultés plastiques : notons qu'il y a déjà là une allusion à Cudworth, que nous retrouverons dans les *RQP*.

adversaires, même s'ils avouent que « ce n'est ni l'âme du père, ni l'âme de la mère, ni l'âme de l'enfant qui organisent le fœtus », pourront toujours se réfugier dans la causalité directe de Dieu (comme Malebranche), ou dans celle d'un Génie, ou Intelligence moyenne, comme dit ailleurs Bayle, cause seconde connaissante¹. Autrement dit, pour le problème de la causalité particulière, leurs adversaires auront sur les stratoniciens la supériorité de pouvoir faire appel à des causes intelligentes, ce dont eux-mêmes se privent puisque, par définition, leur Nature, comme toutes leurs causes naturelles à l'intérieur de cette Nature, est « destituée de connaissance ».

Pendant, même si cette première riposte des stratoniciens est repoussée, cela n'empêchera pas « le grand combat », c'est-à-dire le moment où ils découvriront qu'ils doivent porter leur attaque « tout droit au premier être, au premier principe des autres sectes ». En d'autres termes, ils peuvent couper court à toutes les discussions sur les causes secondes et aller à la racine du problème, c'est-à-dire montrer que leurs adversaires accordent à ce qui est premier principe dans leur propre système, ce qu'eux-mêmes réclament pour leur Nature, à savoir la non-dépendance à l'égard de toute cause organisatrice antécédente, ou de tout plan, modèle, archétype antérieur. Il s'agira donc de savoir quelle sorte d'être, pouvant ainsi se passer de cause, peut être à lui-même son propre fondement, c'est-à-dire peut être *a se* (difficulté [B]) – et nous entrons alors dans le second moment, conclusif, de la preuve physico-théologique, conformément au passage, dans la marche de cette preuve, d'une réflexion sur la causalité (une cause nécessairement éclairée) à la recherche d'un fondement inconditionné (un être auto-suffisant).

La question sera donc désormais de savoir si seul un être infini est *a se*: c'est ce qu'énonce le principe métaphysique « rien d'imparfait ne peut exister de soi-même ». Réussir à l'établir serait emprunter ce que Bayle nomme la seule « bonne route philosophique »² pour convertir les athées. On tirerait de ce principe que la matière, ou la Nature dans son ensemble, étant limitée et imparfaite, ne peut posséder l'existence nécessaire, par soi, et qu'elle a dû être produite par « un esprit souverainement parfait ».

¹ *DHC*, art. CAÏNITES rem. D ; pour les inconvénients de cette thèse, cf. art. SENNERT rem. C et MORIN rem. M.

² *CPD* cv, 333a.

Mais ce principe pourra être mis en cause par les stratoniciens antiques, puis les Chinois, dans le second moment de la discussion (§ CX sq.)¹.

Si l'on demande à Straton pourquoi la Nature, à laquelle il attribue des facultés productives et avant tout la propriété d'exister par soi, n'a pas également la propriété de se connaître (puisque, de par son option intégralement matérialiste, il exclut que cette Nature soit douée de pensée), et par conséquent est inexplicablement limitée², il est en mesure de faire une double réponse. 1°) Il peut répondre aux Anciens, qui admettaient que la matière est incréée, que pour eux non plus l'existence par soi n'implique pas le maximum des perfections. 2°) Il peut plus généralement récuser la question elle-même, en disant qu'elle ne peut s'appliquer à un être qui précisément existe par soi, c'est-à-dire n'a pas été fait par une cause efficiente. C'est seulement dans le cas de la production d'un effet que l'on peut demander pourquoi il est ainsi et pas autrement, car on le suppose alors produit par sa cause efficiente selon certaines idées, qui expliquent pourquoi il est comme il est. Mais :

un être qui existe de lui-même n'ayant été fait sur aucun plan, sur aucune idée, sur aucune cause exemplaire, on [a] tort de demander, *pourquoi est-il tel et non pas tel?* La première cause est le *non plus ultra* de toutes nos spéculations, il n'y a ni raison, ni cause au-delà du premier être³.

Bayle reconnaît que cette seconde contre-attaque est embarrassante. Effectivement, un être qui est constitué d'après un plan ne peut être le premier, et pour éviter une régression à l'infini, il faut en venir à une cause non causée, c'est-à-dire :

s'arrêter nécessairement à une nature dont l'essence n'a été réglée par aucune cause exemplaire qui fut dans un autre entendement ou dans le sien propre. La connaissance que cette nature a d'elle-même n'a point précédé son existence [...] Nous voilà donc obligés aussi bien que Straton à nous arrêter à la nature même du premier être, sans pouvoir chercher la raison de ses attributs dans un ordre ou dans un plan antérieur⁴.

¹ Je l'ai déjà analysé dans mon étude : « Bayle et les apories de la science divine » (citée *supra*, p. 129, n. 1), p. 284-288 et 300-305, que je résume ici.

² «[...] pourquoi la Nature qui avait la faculté de produire tant de choses avec poids et mesure, n'avait pas la connaissance de ses forces, ni de la manière dont elle les appliquait ? et pourquoi s'étant donné elle-même l'existence avec tant de facultés, elle n'avait point celles-là, et toute autre perfection ?» (CPD CXI, 341b).

³ *Ibid.*, 342a.

⁴ *Loc. cit.*

C'est une première forme de rétorsion contre la cause première de la métaphysique classique. Elle va se perfectionner dans le développement que Bayle donne au débat avec l'intervention des Chinois, qui objecteront que le Dieu chrétien, bien qu'il soit censé exister par soi-même, n'est pourtant pas au maximum de la perfection, puisqu'on peut penser un être encore plus parfait qui n'aurait absolument aucune limite à sa toute-puissance, au point de pouvoir réaliser des essences contradictoires en soi. L'essence de Dieu s'avérera aussi un *non plus ultra*, qui vaut bien celui de la Nature stratonicienne.

La discussion avec les Chinois reprend donc à nouveaux frais le problème, et repasse par les mêmes étapes que la discussion avec Straton, mais, comme dans une spirale, à un niveau supérieur, parce que la structure de la métaphysique classique est maintenant constituée, et que le débat peut s'engager avec la notion d'un Dieu créateur intelligent et tout-puissant, dont il s'agit de savoir si elle s'impose à la raison comme exigence systématique et explication dernière. L'Antiquité, en revanche, n'a pas connu l'argument par l'abaliété et l'aséité¹. C'est donc maintenant seulement qu'il va être soumis à un examen décisif, et avec lui la nécessité qu'il y a à poser un être premier qui soit infini.

Pourquoi un être qui n'est pas absolument parfait, qui est limité, ne pourrait-il être *a se*, c'est-à-dire ne pourrait-il exister par lui-même ? L'axiome sur lequel repose ce théorème a été particulièrement exposé par la pensée médiévale : rien n'est limité par soi-même, mais seulement par un agent extérieur² ; par conséquent un être qui existe par lui-même, c'est-à-dire qui existe indépendamment de toute cause ou agent autre, ne peut être limité (et telle est la raison pour laquelle Dieu est infini) ; inversement, un être limité ne peut être *a se*.

Maintenant, en quoi la Nature sino-stratonicienne est-elle limitée ? Par hypothèse, elle est en particulier dépourvue de toute faculté de connaissance. On peut donc demander comment il se fait, alors qu'elle se donne à elle-même l'existence, ainsi que certaines facultés requises

¹ « Vous et moi trouvons évident que ce qui existe par soi-même ne manque d'aucune perfection, mais il n'y a point eu de philosophe païen qui ait connu cette vérité » (CPD CVII, 337b). On la trouve par contre de plein exercice chez Descartes : ce qui n'a pas toutes les perfections dépend d'un autre, et au contraire ce qui est capable de se donner l'existence est capable de se donner toutes les perfections : me voyant imparfait, j'en conclus que je ne suis pas *a me* (*Meditat. III*, AT VII, 48-50). Cf. Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, I^{re} partie, chap. III, II^o, ed. cit. p. 85 ; *ibid.*, II^e partie, chap. II, 2^e preuve, p. 120-122.

² CPD CXIV, 346b sq. Cf. *ibid.*, CXI, 342b : ce principe est une raison métaphysique *a priori*.

pour la production des êtres organisés, elle n'est pas capable de se doter de toutes les perfections, dont font éminemment partie la conscience ou la faculté de penser. Autrement dit, au-delà de la formule générale du principe de raison qui trouve ici à s'appliquer : pourquoi est-elle ainsi et pas autrement?, on est en droit de demander : pourquoi a-t-elle des limites ici plutôt qu'ailleurs?, et même plus radicalement : pourquoi n'est-elle pas parfaite, alors que rien d'extérieur ne lui imposait l'imperfection? Pourquoi surtout a-t-elle « oublié de se donner une connaissance directrice de ses effets »¹?

Une seule réponse est possible aux Chinois, qui n'en est en fait pas une : c'est de dire que « telle est la nature des choses ». Une telle réponse est « le dernier asile de l'ignorance »², et un aveu de défaite. N'avoir à répliquer que : la nature est ainsi parce qu'elle est ainsi, c'est être réduit à *quia*, renoncer à donner toute raison ou explication.

Cependant, dans leur fuite ces Chinois peuvent tirer la flèche du Parthe, comme aurait dit M. Prudhomme.

En quoi consiste leur rétorsion? Il leur suffit de prendre appui sur la définition universellement admise, dans la métaphysique occidentale, du possible comme d'une essence non-contradictoire en soi, et de l'impossible comme de ce qui recèle une contradiction intrinsèque : un cercle carré est tel que Dieu même ne peut le réaliser puisqu'il ne s'agit pas de quelque chose qui ait la consistance d'un être³. Dès lors, si les Chinois demandent pourquoi la puissance divine a telles et telles bornes, c'est-à-dire pourquoi certaines choses sont possibles et d'autres impossibles, et pourquoi Dieu connaît certaines choses comme nécessairement vraies et d'autres comme nécessairement fausses, les missionnaires n'auront aucune réponse à donner sinon : telle est la nature des choses, telle est la nature de Dieu, elle aussi posée comme un *non plus ultra*⁴. Ce n'est en effet pas la volonté de Dieu qui a déterminé quelles essences sont possibles, et sa science ne fait que reconnaître des vérités qui ne dépendent pas de lui, conformément au renversement que

¹ *Ibid.*, cxiv, 346b.

² *Ibid.*, cxiv, 346b-347a.

³ « Mais il y a certains dogmes dont on convient assez unanimement, comme que la puissance de Dieu ne s'étend point sur les essences des choses, ni sur ce qui implique contradiction : qu'elle ne saurait faire que ce qui a été fait n'ait pas été fait, qu'elle n'a aucun empire sur les vérités éternelles et immuables non plus que sur le passé, qu'elle ne peut dispenser de quelques articles du droit naturel, etc. » (*ibid.*, cxiv, 347b). Cf. par exemple Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I^o pars, q.25, aa. 3-5.

⁴ *Ibid.*, cxiv, 347b.

nous avons noté dans la scolastique moderne et qui a conduit à l'autonomisation des essences créables par rapport à l'intellect divin.

C'est pourquoi la rétorsion des Chinois est sans appel. Si on leur demande pourquoi leur Nature a telles et telles limites, ils sont en droit de riposter que le Dieu chrétien en a aussi qui ne sont pas davantage justifiables *a priori*. Il ne fait qu'entériner ce qui est vrai et possible et qui ne dépend pas de lui, et cela constitue une limite pour lui, car il ne peut faire par exemple que l'essence d'un homme soit autre qu'elle n'est, ni que le chemin le plus court d'un point à un autre ne soit la ligne droite¹. Une tentative de réponse a été pourtant donnée depuis fort longtemps à cette difficulté : ne pas pouvoir l'impossible, comme un cercle carré, n'est pas une déficience de la puissance divine, mais de la chose impossible en elle-même, qui est incapable d'accéder à l'être². Cependant les Chinois de Bayle répliquent tout simplement :

nous vous soutenons qu'une cause qui pourrait former un tel cercle serait plus puissante et plus habile que celle qui ne le peut³.

En effet, si les possibles sont extérieurs à Dieu, la puissance divine se heurte pour ainsi dire à une essence incréée qui le limite, qu'il ne peut changer librement. Pour les médiévaux, l'impossible n'était pas une limite pour Dieu parce que le possible ne lui était précisément pas extrinsèque, mais défini comme une participation limitée à la totalité infinie de sa perfection (concept inclusif de toute réalité, dont elle est cause exemplaire). Si Dieu pouvait quelque chose d'impossible, il le pourrait contre sa propre nature, et c'est pourquoi cela serait une minoration plutôt qu'une majoration de sa perfection. S'il ne peut produire le contradictoire, c'est parce qu'il ne se met jamais en contradiction avec lui-même ; la nécessité des possibles (le fait qu'ils ne peuvent être autrement qu'ils ne sont) n'est que la propre nécessité de sa nature. Mais quand le possible lui devient extrinsèque, comme une essence indépendante – ainsi que cela se produit avec la scolastique moderne –, l'impossible apparaît comme l'objet possible d'une puissance encore plus grande que la sienne, qui ne serait pas limitée par la nécessité propre des essences. Dès lors, si l'on accorde l'aséité à ce Dieu qui est tel que quelque chose de plus grand ou de meilleur pourrait être pensé, pourquoi la refuser à la Nature en raison de son imperfection ?

¹ Cf. *RQP* II, CLXXX, 884a-b.

² Voir par exemple de nouveau Thomas d'Aquin *Summa theologiae*, I^e pars, q. 25, a. 3, resp.

³ *CPD* CXIV, 347b.

Que les scolastiques modernes admettent que la connaissance que Dieu a des possibles est purement factuelle, rend donc irréfutable la rétorsion des Chinois, qui mettent en regard de cet état de fait celui d'une matière éternelle, incausée, et organisée sans modèle. La seule échappatoire pour les missionnaires serait d'adopter la thèse de Descartes sur la création des vérités éternelles :

Toutes ces difficultés s'évanouissent dès que l'on suppose que les essences des créatures et les vérités philosophiques ont été fixées par des actes de la volonté de Dieu¹.

Dieu recouvrerait ainsi l'exclusivité de l'aséité, car de lui seul on pourrait dire qu'il *s'est donné* à lui-même ses limites (au lieu de les recevoir comme un simple donné). Cependant, cette solution est non seulement incompréhensible, selon Bayle², mais inacceptable car elle conduit à un pur arbitrarisme qui ruinerait les valeurs morales et les vérités de raison en les rendant contingentes³.

Inversement, une conséquence capitale de l'«extériorité des essences» à l'égard de l'entendement de Dieu est que n'importe quel intellect fini en l'absence même d'intellect divin, puisque ce dernier n'en est pas le fondement et le garant, peut découvrir ces vérités éternelles, et en particulier se constituer une morale purement rationnelle. L'athée peut donc être vertueux, thèse qui importe à Bayle, et qu'il pose en soulignant, du terme même dont se servaient les scolastiques modernes, l'*intrinséité* de l'objectivité des principes moraux (par opposition à un fondement extrinsèque, c'est-à-dire en Dieu), qui impliquent par eux-mêmes une obligation :

¹ CPD cxiv, 348a. Loc. cit. : «le meilleur pour eux sera de dire comme Mr Descartes et une partie de ses sectateurs, que Dieu est la cause libre des vérités et des essences, et qu'il pourra faire un cercle carré quand il lui plaira. Ce dogme étonnerait les Chinois et les ferait taire : ils auraient besoin de temps pour se préparer à la réplique ».

² Loc. cit. : «Mais est-il certain ce dogme-là, demanderez-vous : je vous répondrai qu'en le connaissant si propre à prévenir les rétorsions des Stratoniciens j'ai fait tout ce que j'ai pu pour le bien comprendre, et pour trouver la solution des difficultés qui l'environnent. Je vous confesse ingénument que je n'en suis pas encore venu tout à fait à bout ».

³ «[...] il s'ensuivrait que Dieu aurait pu donner à l'homme une loi directement opposée en tous ses points aux commandements du décalogue. Cela fait horreur » (CPD clii, 409b). «Il n'y a guère d'extrémité qu'il vaille mieux subir, que de se jeter dans celle-là», parce qu'«elle ouvre la porte au Pyrrhonisme le plus outré» : «il n'y aura plus rien d'immuable, ou d'indispensable dans la morale», mais aussi dans les sciences, puisque «tout ce qui dépend du libre-arbitre de Dieu» peut «avoir été limité à certains lieux et à certains temps» (RQP I, LXXXIX, 675b-676a).

il faut convenir que les Athées peuvent être persuadés qu'il y a dans la vertu une beauté, une honnêteté *intrinsèque* et naturelle, dans le vice une difformité, et une deshonnêteté pareillement *intrinsèque* et naturelle¹.

On voit donc comment Bayle utilise les « avancées » de la métaphysique des théologiens contemporains pour mettre en crise cette même métaphysique. Mais la rétorsion qu'il prête aux stratoniciens anciens et modernes a-t-elle une portée supplémentaire ? C'est ce que nous devons examiner maintenant. Elle leur permet, nous l'avons vu, de rendre inopérante la preuve physico-théologique, qu'elle bloque dans son étape ultime en niant la nécessité qu'il y aurait d'admettre qu'un être *a se* soit infini, et donc ne soit pas la matière. La réponse stratonicienne ne prouve cependant pas que l'être premier *doive* être matériel, mais récuse simplement l'objection portant sur ce point précis. Une rétorsion est un coup purement négatif, dépourvu de *pars construens*, mais qui permet d'obtenir partie nulle. Elle ne montre rien, sinon que l'adversaire n'est pas en position de force sur le point qu'il entend critiquer. Or il s'agit ici de l'objection que nous avons appelée [B], ce qui n'oblitére pas le problème de l'objection [A], qui est le point de départ de la preuve physico-théologique. Il nous faut donc examiner ce qu'il advient de cette difficulté, qui concerne la causalité aveugle. Est-elle, elle aussi, victime de la rétorsion stratonicienne ?

IV. – L'IMPOSSIBILITÉ DE LA CAUSALITÉ AVEUGLE

Un autre rapprochement des analyses de Bayle avec celles de Punch mérite qu'on s'y attarde². Le scotiste irlandais, tout à sa polémique avec Mastri, finit par recourir à un cas limite, une supposition pour lui tout à

¹ *Ibid.*, 410a (les italiques sont de Bayle). Loc. cit. : « Or puisque par la nature même des choses et antérieurement aux lois divines les vérités de morale imposent à l'homme certains devoirs, il est manifeste que Thomas d'Aquin et Grotius ont pu dire que s'il n'y avait point de Dieu, nous ne laisserions pas d'être obligés à nous conformer au droit naturel ». Cf. J. Saint-Leger, *The etiamsi daremus of Hugo Grotius*, Rome, 1962; O. Boulnois, « Si Dieu n'existait pas, faudrait-il l'inventer ? Situation métaphysique de l'éthique scotiste », *Philosophie* 61 (1999), p. 50-74. L'assimilation de Grotius à Thomas d'Aquin est inexacte : Thomas ne formule précisément pas la question de la consistance du droit naturel si Dieu n'existait pas.

² Je l'ai déjà signalé dans mon étude : « Bayle et les apories de la science divine », p. 297-300.

fait fantaisiste, mais qui ressemble étrangement à la position que Bayle fait endosser aux stratoniciens. Il propose d'imaginer que, par impossible, Dieu agisse comme une cause naturelle non intellectuelle, produisant des effets sans les connaître. Chacun de ces derniers aurait néanmoins un être possible de toute éternité, son essence propre, distincte de toutes les autres : il ne la devrait donc pas à la connaissance divine, ce qui prouve qu'il en est indépendant¹. Si en réalité il n'en est pas ainsi, c'est uniquement parce que Dieu, étant parfait, *ne peut pas* ne pas être connaissant et que cette hypothèse est pure folie ; mais cela ne tient pas à la nature des créatures, leurs essences précédant toute intellection².

Il s'avère donc que les Chinois de Bayle pourraient bien être de grands amateurs de Punch : que serait un Dieu non connaissant, sinon leur Nature elle-même ? La conclusion que Punch tire de sa supposition est celle que Bayle veut démontrer : même si la cause première est dépourvue d'intelligence, les essences éternelles des choses n'en existeront pas moins. En effet, quel que soit le mode de causalité que l'on attribue par ailleurs à cette cause première (nous reviendrons là-dessus dans un instant), une essence est une essence indépendamment de cette cause première, elle est une quiddité éternelle non causée qui possède par soi sa propre nature, sans qu'un intellect la pense.

[...] *soit que la Nature agisse avec liberté et avec intelligence, ou sans liberté et sans intelligence*, chaque chose doit avoir nécessairement ce qui lui est essentiel. Tout homme qui a connu l'essence du cercle, assurera sans hésiter que s'il existe quelque cercle, c'est une figure dont toutes les parties de la circonférence sont également distantes du centre. Que ce cercle se soit produit de lui-même, qu'il ait été fait par quelque coup de hasard, ou selon la suite des lois naturelles sans direction, ou par la volonté d'une cause intelligente, tout cela revient à la même chose à l'égard de ce point-ci que c'est une figure ronde, etc.³

¹ «[...] si per impossibile Deus non cognosceret creaturas, et tamen posset eas, *tanquam causa naturaliter agens*, producere in tempore, haberent esse possibile ab aeterno, et quod non possint sic produci non oritur ex natura ipsorum, sed ex modo agendi et perfectione Dei ; ergo non habent esse suum possibile a scientia Dei, neque consequenter ab intellectu divino » (*Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, op. cit.*, concl. V, p. 904a – je souligne).

² Cf. la reformulation de l'addition, *ibid.*, p. 906b : « Quod si Deus per impossibile non cognosceret creaturas, sed posset eas *tanquam causa naturaliter agens* producere in tempore, haberent esse possibile ab aeterno, et quod non possent sic produci, sed debeant prius cognosci, non oritur ex natura ipsarum, sed ex perfectione ac modo agendi propterea competenti Deo ».

³ *CPD* CLII, 410b (je souligne).

Cependant, que la théorie « stratonicienne » trouve vraisemblablement son origine dans la supposition, chez Punch ou un autre auteur¹, d'un Dieu qui agit comme une cause naturelle, met en lumière le pré-supposé de cette hypothèse : une telle cause agit non seulement sans suivre un modèle (difficulté [B]), mais aussi sans conscience et connaissance de ce qu'elle fait (difficulté [A]). L'identité de conclusion ne prouve pas que Bayle accepte la prémisse, à savoir que la Nature, ou toute autre cause, « agisse sans liberté et sans intelligence »². C'est au contraire ce qu'il a toujours, pour sa part, rejeté avec énergie³, et qu'il

¹ On trouve le même argument par exemple chez le franciscain espagnol Tomás Llamazares, *Cursus theologicus sive philosophia scholastica ad mentem Scoti*, Lyon, 1670, tr. III, q. 4, § 22. L'hypothèse d'un Dieu agissant sans connaissance se trouve d'abord chez Vázquez (*Commentaria ac disputationes in primam partem S. Thomae*, disp. CIV c.III, Ingolstadt, 1609, t. I p. 783b), mais il n'utilise pas l'expression « *tantum causa naturaliter agens* », qui rapproche tellement la supposition de Bayle de celle de Punch. Néanmoins, Vázquez soutient aussi que : « *res non sunt possibles quia cognoscuntur, sed ideo cognoscuntur, quia sunt possibles* ». Il dit également (ce en quoi il fait partie des « Auteurs graves » signalés par Bayle, CPD CLII, 409b) que : « *aliqua peccata non ideo esse mala, qui cognoscuntur esse mala, aut quia prohibita sunt etiam a Deo, sed potius contra* ».

² Dans le texte que nous venons de citer, il dit seulement que le fait qu'elle agisse ainsi, ou à l'inverse « avec liberté intelligence », ne change rien au fait que les essences sont indépendantes de la cause première.

³ Comme il l'a fait dans le *DHC*. Voir art. SENNERT, rem. C : « *Il faut ici une cause qui ait l'idée de son ouvrage, et qui connaisse les moyens de le construire : tout cela est nécessaire à ceux qui font une montre et un vaisseau ; à plus forte raison se doit-il trouver dans ce qui fait l'organisation des êtres vivants. (...) Les Péripatéticiens avouent que la forme substantielle des plantes, et celle des bêtes, ne connaissent pas comment il faut modifier la matière, pour lui donner des organes qui sont dans un arbre et dans un poulet. Elles ne sont donc point la cause de cette organisation. Ceux qui disent qu'elles en sont la cause, quoiqu'elle ne sache pas l'artifice de cet ouvrage, sont mille fois plus absurdes que ceux qui diraient que l'homme peut faire une horloge sans y songer, sans en avoir jamais eu l'idée, sans savoir ce qu'il fait, ni ce qu'il cherche (...) Il me semble qu'afin qu'un petit atome organisé devienne un poulet, un chien, un veau, etc., il est nécessaire qu'une cause intelligente dirige le mouvement de la matière qui le fait croître ; une cause, dis-je, qui ait l'idée de cette petite machine, et des moyens de l'étendre, et de l'agrandir selon ses justes proportions (...) » (je souligne). Art. CAINITES, rem. D : « (...) personne ne fait difficulté d'avouer que jamais le mouvement ne produirait une horloge, sans la direction d'une Intelligence particulière. Par conséquent, ces lois-là sont incapables de produire la moindre plante et le moindre fruit : car il y a plus d'artifice dans la construction d'un arbre et d'une grenade, que dans celle d'un navire. Il faut donc recourir à la direction particulière d'une Intelligence pour la formation des végétaux, et à plus forte raison pour les animaux ». Art. MORIN, rem. M : « Si l'on ne le savait par expérience, on aurait de la peine à croire qu'il fût possible que des gens d'esprit, et qui emploient toute leur vie à philosopher, soutinssent qu'une substance distincte de la matière est néanmoins matérielle, et ne subsiste que dépendamment de la matière ;*

continue à faire, de sorte que la difficulté [A] («Potestas faciendi aliquid non potest esse, nisi in eo quod sapit»¹) reste à ses yeux finalement efficace contre les stratoniciens : seule l'objection [B] reçoit de leur part une rétorsion définitive.

Reprenons encore une fois les deux moments de la discussion des *Continuation des Pensées diverses* pour le montrer.

Straton ne réfute pas exactement la thèse énonçant, au § CVI, «qu'une cause destituée de connaissance n'a point pu faire ce monde, où il y a un si bel ordre, un mécanisme si exact, et des lois du mouvement si justes et si constantes»², car précisément il postule (ce qu'il est en droit de faire par rétorsion) que la Nature est sans cause : il coupe court à l'objection, plutôt qu'il ne résout la question de la possibilité d'une cause aveugle. Ce problème reste pendant, et est provisoirement mis de côté. La question n'est plus que de savoir s'il faut nécessairement une cause ou pas. Il s'agit désormais de l'existence de la Nature, et non pas de son activité³.

Autrement dit la stratégie des stratoniciens est de déplacer l'objection qui leur est adressée de la causalité efficiente à la causalité exemplaire. Ils quittent le terrain de la causalité particulière, de l'activité hypothétique d'une cause efficiente non-connaissante, pour celui du fondement (modèle) de l'être-là de la Nature ou du premier principe dans la Nature :

si rien n'existe sans avoir été produit par une cause intelligente, d'où viennent donc, aurait demandé un Stratonicien, les vertus actives du feu qui compose votre Jupiter ? Ont-elles été données sur une cause exemplaire qui précédât Jupiter ? Ce serait le progrès à l'infini (...)⁴.

On coupe court à cette régression à l'infini en affirmant que le principe premier, cause intelligente, est sans cause. Les stratoniciens n'en

qu'elle est tirée de la puissance de la matière sans y avoir existé auparavant ; qu'elle n'est composée, ni de la matière, ni d'aucune autre chose préexistante, et que nonobstant cela elle n'est pas un être créé : enfin que sans l'aide d'une connaissance qui la dirige dans ses opérations, elle produit la machine des animaux, et celle des plantes ». Voir aussi l'art. DICÉARQUE, rem. C et L : Bayle refuse l'émergence de la pensée à partir du non-pensant, de la sensibilité à partir du non-sensible, de la vie à partir du non-vivant, etc.

¹ CPD CVI, 335b (citation de Lactance).

² 334a.

³ Cette distinction se trouve posée en CPD CVI, 335b : un stratonicien eût posé à un stoïcien « à l'égard de l'existence la même question qu'il eût proposée à l'égard de l'activité ».

⁴ *Ibid.*, 335b-336a.

demandent pas plus pour leur propre premier principe, la Nature inanimée (le schéma argumentatif des Chinois sera le même, au § CXIV). On doit donc leur accorder qu'ils peuvent supposer « un ordre ou une vertu réglée dans une nature qui ne connaît rien » : ce sera l'aséité de la matière, qui est, sans raison assignable, comme ceci et pas autrement. Mais si cette matière non connaissante, cette Nature aveugle, avec son ordre et ses propriétés (sa « vertu réglée », « la multitude des facultés dont elle est douée »), est capable de produire dans le détail des êtres organisés, c'est une autre question, et c'est l'objection qui était d'emblée adressée à Straton (difficulté [A]) :

N'est-ce pas de toutes les choses inconcevables la plus inconcevable que de dire qu'une Nature qui ne sent rien, qui ne connaît rien, se conforme parfaitement aux lois éternelles, qu'elle a une activité qui ne s'écarte jamais des routes qu'il faut tenir, et que *dans la multitude des facultés dont elle est douée*, il n'y en a point qui ne fasse ses fonctions avec la dernière régularité ? [...] Vous avez là métaphysiquement parlant l'endroit le plus faible de l'athéisme. C'est un écueil dont il ne peut se tirer, c'est une objection insoluble¹.

Bayle précise ensuite qu'on ne peut supposer que de plus Straton raisonnait mal, et que même si on lui accordait ses prémisses, on pourrait encore nier que sa conclusion soit bien déduite. Par conséquent, la seule attaque décisive contre Straton porte sur le point initial : une production réglée non consciente est-elle possible ? C'est ce que Bayle refuse clairement et constamment :

Au § CXI, relançant le débat avec Straton, il demande si des créatures inanimées peuvent être de vraies causes efficientes². *Si*, et seulement *si*, l'on accorde que la Nature ou les natures matérielles sont des causes secondes capables de produire leurs effets (comme d'organiser un fœtus) sans savoir ce qu'elles font, on s'expose alors une rétorsion stratonicienne. Il ne suffit pas de dire que ces causes secondes requièrent le concours de Dieu, car ce sont bien elles alors qui dirigeraient en dernier ressort son action, et cela sans connaître ce qu'elles font ni où elles tendent (le même concours divin peut indifféremment contribuer à produire une pomme ou une poire ; s'il fait la première plutôt que la seconde, ce serait parce que la nature du pommier le détermine). Il serait dès lors loisible à Straton de remarquer que l'on concède qu'« il y a des choses qui agissent régulièrement, et qui observent les lois les plus admirables sans

¹ CPD cx, 340a.

² 340b.

savoir ce qu'elles font »¹. Toute « activité aveugle de la nature » lui servira de caution, peu importe que cette nature soit créée ou incréée.

Mais pour lui couper l'herbe sous le pied, il suffit d'être « cartésien », c'est-à-dire occasionnaliste, et de poser que « Dieu est l'auteur unique et immédiat de tout mouvement local »², de sorte que la matière soit destituée de toute activité propre, et ne soit que cause instrumentale. Bayle en conclut :

Ainsi je puis me moquer de Straton, *il ne peut pas affaiblir ma preuve par la rétorsion*, ou par l'argument *ad hominem*³.

La difficulté [A] ne reçoit donc pas ici de réponse.

Lors du dialogue imaginaire avec les Chinois, rien de fondamentalement nouveau n'est introduit par rapport à la discussion précédente. Au § CXIII, Bayle montre que si les missionnaires accordent une activité propre aux causes secondes, il s'exposent à la même rétorsion que précédemment. Par contre, si l'on est « cartésien », l'on y échappe, affirme-t-il à deux reprises :

S'ils croyaient avec les cartésiens que Dieu est la cause immédiate et de tous nos sentiments et de toutes nos idées, *ils ne s'exposeraient pas à cet échec*⁴.

A cette condition, donc, une nouvelle fois la difficulté [A] ne subit pas de rétorsion⁵.

Il faut de plus remarquer que, à la fin du § CXIII, Bayle explique que les missionnaires – non-cartésiens puisque, jésuites ou autres, ils sont des scolastiques – doivent « *tourner leurs batteries* », faute de pouvoir l'emporter par une critique de la causalité aveugle, et attaquer seulement sur l'impossibilité de « l'existence nécessaire de la matière » : « *l'objection ne tomberait que sur cela* »⁶. C'est donc ce dernier point uniquement qui est discuté au § CXIV, et il est question de la difficulté [B], du problème de l'aséité. Nous connaissons le principe invoqué par les missionnaires au début du § CXIV : un être qui existe par lui-même

¹ *Ibid.*, CXI, 341a.

² *Ibid.*, CXI, 341b.

³ *Loc. cit.* (je souligne).

⁴ *CPD* CXIII, 346a (je souligne ; cf. *ibid.*, 345b).

⁵ C'est peut-être pourquoi, au § CXIV, en plaisantant sur le « dogme » de la création des vérités éternelles, Bayle ajoute : « [...] Je voudrais que le Père Malebranche eût pu trouver bon de le soutenir, mais il a pris d'autres mesures » (348a), comme s'il laissait entendre qu'un occasionnaliste tenant de la thèse de Descartes pourrait être à l'abri de toute rétorsion stratonicienne.

⁶ *Ibid.*, 346b (je souligne).

n'est pas limité, et nous savons quelle rétorsion définitive les Chinois lui opposent. La difficulté n'est donc pas nouvelle, et il ne s'agit pas de l'impossibilité d'une production sans connaissance, qui reste hors de doute, et qui ne pourra être rétorquée par les stratoniciens à des occasionnalistes. Cette impossibilité (portant sur la production des corps, et non sur la science divine, comme nous le verrons) est rappelée dès les premières lignes du § CXV¹, ce qui confirme bien qu'il n'était pas question de cela immédiatement avant, c'est-à-dire dans le § CXIV. Ainsi étroitement encadré par des marqueurs (indication finale du § CXIII: «tourner les batteries»; indication liminaire du § CXV: retour à la causalité), le § CXIV n'a donc pour sujet que la difficulté [B], et lorsqu'il conclut à l'inexpugnabilité de la position des opiniâtres stratoniciens, c'est uniquement quant ce point – non point quant à la difficulté [A], qui reste pendante pour les stratoniciens.

De surcroît, en revenant sur ces discussions dans les *Réponses aux questions d'un provincial*, Bayle distinguera très clairement les deux objections au matérialisme, et dira nettement que seule la seconde est victime d'une rétorsion définitive². Le problème, débattu à partir du chapitre CLXXIX³, est ainsi exposé: ceux qui, comme Cudworth avec ses «natures plastiques» (dont Le Clerc a pris la défense), admettent que des créatures sont capables d'organiser la matière sans savoir ce qu'elles font, compromettent «une des plus fortes preuves de l'existence divine», ou du moins une objection décisive contre les athées, à savoir qu'ils «attribuent à des causes qui ne connaissent rien, la production d'un ouvrage où la subordination et la régularité sont si visibles». A partir du chapitre CLXXX, Bayle rappelle les préalables et les acquis de la discussion qui a été menée dans la *Continuation des Pensées diverses*⁴:

¹ 348b.

² Ce chapitre des *RQP* est un texte postérieur à la *CPD*. Il a clairement le statut d'une mise au point, d'une élucidation de *CPD* CX-CXIV, sous la pression d'une réplique de Le Clerc. On est donc fondé à y voir la meilleure expression et le dernier état de la pensée de Bayle. Si même la lecture de *CPD* CXIV par G. Mori (*Bayle philosophe*, p. 141-144) était exacte, on aurait là une rétractation. Certes, le principe herméneutique de G. Mori (*ibid.*, p. 27-28) conduirait à voir le passage unique où Bayle exprimerait une doctrine inouïe comme celui où il révélerait le fond de sa pensée. Mais si Bayle a dit dans la *CPD*, tout en le dissimulant, que l'athéisme est une position cohérente et inattaquable, pourquoi ne le redirait-il pas dans les *RQP*, de nouveau entre les lignes, avec son art consommé de l'allusion? Pourquoi devrait-il se montrer plus prudent? Pourquoi serait-il moins lui-même ici qu'ailleurs?

³ *RQP* II, 881a. Cf. *CPD* XXI, CVI-CVII, CXL, CXIII.

⁴ Ceci montre, je crois, que G. Mori (*Bayle philosophe*, p. 144-145) n'a pas raison de considérer que l'utilisation du principe *quod nescis* n'est qu'une réfutation *ad homi-*

Straton ne reconnaissait comme cause première et universelle que la Nature, entendue comme principe de mouvement et de repos, douée de facultés actives. « *On lui pouvait faire deux objections* »¹, écrit Bayle (je continuerai à les marquer par les lettres utilisées jusqu'ici) :

[B] l'une qu'il est incompréhensible qu'un être destitué d'intelligence existe de lui-même avec telles et avec telles facultés précisément, ni plus ni moins : [A] l'autre qu'il est incompréhensible que des facultés qui ne sont dirigées par aucune connaissance, produisent des choses, où il y ait autant de régularité que nous en voyons dans une grenade, et dans le corps des animaux².

Bayle précise bien alors que Straton peut rétorquer l'objection [B] contre n'importe quel adversaire (sauf Descartes)³, mais l'objection [A] seulement contre les philosophies antiques ainsi que contre les philosophies chrétiennes qui « donnent aux créatures une véritable activité »⁴.

Lorsque les Anciens essayaient d'objecter à Straton qu'il est possible (*i.e.* qu'il n'est pas « contre la nature des choses ») « qu'un être étendu en longueur, en largeur et en profondeur, impénétrable, mobile, divisible existe éternellement et par soi-même sans se connaître » (c'est leur hypothèse : il est possible que la matière brute existe éternellement), mais qu'en revanche il est impossible (« contre la nature des choses ») que cet être « proportionne les moyens à certaines fins sans connaître ni les moyens ni les fins », Straton pouvait leur rétorquer que s'ils accordent que la matière peut exister par elle-même avec certaines propriétés, il n'y a pas de raison de refuser qu'elle existe avec les propriétés qu'il lui accorde, « la vertu motrice et plusieurs autres facultés », car « il y a infiniment plus loin du néant à l'existence étendue, que de l'existence étendue au mouvement, et à d'autres modifications de

nem de Cudworth, destinée seulement à montrer la supériorité de l'occasionalisme, « sans se poser la question de savoir si les occasionnalistes sont eux-mêmes exposés, ou non, aux mêmes objections qu'ils avancent contre les scolastiques et les tenants des natures plastiques ». Le rappel effectué par Bayle a au contraire une portée tout à fait générale. La discussion porte au départ sur les natures plastiques, en réponse à une instance de Le Clerc, mais la réponse de Bayle est une application à cette forme particulière de cause seconde de ce qui vaut pour toutes les causes secondes (cf. *CPD* cxiii, 344b), réduites ici au rôle de causes instrumentales dirigées par Dieu, et c'est d'une façon absolue que les stratoniciens ne pourraient faire une rétorsion aux occasionnalistes.

¹ *RQP* II CLXXX, 881b (je souligne).

² *Loc. cit.*

³ « Il n'y avait point de secte de Philosophie contre laquelle il ne pût rétorquer la première de ces deux objections (...) » (*loc. cit.* – la première selon l'ordre de présentation des *RQP*, c'est-à-dire celle que j'appelle [B]).

⁴ *Ibid.*, 882b.

l'étendue»¹. Il lui est donc loisible, si la matière est donnée, de la supposer avec un mouvement déterminé par «certaines règles», et «accompagné de certaines facultés de la matière»². De plus, il est tout autant «contre la nature des choses d'exécuter en qualité de causes efficientes les desseins d'un autre sans les connaître que de former des desseins sans aucune connaissance»³. Mais, encore une fois, cette rétorsion n'est valable qu'à l'encontre des Anciens et des philosophes chrétiens qui accordent que les causes secondes sont réellement efficientes, et admettent ainsi qu'il y a dans la Nature des puissances qui produisent leurs effets sans aucune connaissance ou idée ni de la fin ni des moyens⁴. Ils s'exposent à cette réplique globale (qui n'est qu'une réponse *ad hominem*): puisque vous admettez qu'une nature limitée peut exister par elle-même, *et* puisque vous admettez qu'il peut y avoir des facultés occultes qui produisent sans connaître, je peux bien supposer une Nature finie et incréée qui, pure matière, produise sans connaître.

Toutefois, c'est seulement dans cette hypothèse de l'efficace des créatures qu'il existe un lien entre les deux objections⁵. Ce lien est rompu si l'on conteste qu'une cause puisse agir sans avoir l'idée de ce qu'elle produit. C'est bien ce que fait Bayle en posant clairement, et d'une manière absolue, le dilemme : ou bien une cause n'est qu'instrumentale, purement passive (comme un marteau ou un scie), et doit être dirigée par une intelligence ; ou bien elle est efficiente, possède une activité propre, mais doit avoir la notion de son effet. En effet, Bayle rappelle ce qui est requis pour qu'une cause soit réellement efficiente, en réponse à une comparaison de Le Clerc, pour qui les causes créées (les natures plastiques) peuvent exécuter les desseins du Créateur sans les connaître, de même que «les bêtes font diverses choses régulièrement,

¹ *Ibid.*, 882a-b.

² *Loc. cit.*

³ *Loc. cit.*

⁴ Cf. *ibid.*, CLXXXI, 887a-b : «si elles [les natures plastiques] n'avaient point une telle idée [de leur effet], elles ne le pourraient point former, ou [...] si sans en avoir aucune notion elles le formaient, un stratonicien pourrait rétorquer la difficulté dont il s'agit». Cf. aussi *ibid.*, 888a, et 888b : «si une faculté séparée de toute notion est capable d'organiser les animaux, *et si* elle existe actuellement, rien n'empêche qu'on ne suppose, comme faisait Straton, que c'est une de ces facultés incréées avec lesquelles la matière a toujours existé» (je souligne). Que les puissances naturelles soient créées par Dieu, selon les chrétiens, ne change rien à l'affaire : «si le défaut de connaissance rend les facultés de Straton incapables de produire un ouvrage régulier, ce même défaut en rend aussi incapables les facultés des autres philosophes» (*ibid.*, 882b).

⁵ Cf. G. Mori, *Bayle philosophe*, p. 144.

lorsque les hommes les conduisent, quoi qu'elles ne sachent pas ce qu'elles font, ni pourquoi »¹. Pour qu'une cause soit productrice d'un effet organisé (comme une « machine »), répond Bayle², deux conditions sont nécessaires : qu'elle ait l'idée de son effet, et qu'elle ait « la puissance d'agir conformément à cet effet »³. Autrement dit, il ne peut y avoir de production complexe à l'aveugle. Soit la cause prochaine connaît ce qu'elle fait ; soit elle est purement instrumentale et n'agit que manipulée par un agent conscient – mais alors elle n'est pas cause efficiente. Dans le premier cas, on s'expose à la rétorsion stratonicienne (« ils diront que si une créature qui ne sait rien peut exécuter un plan, la Nature peut suivre un ordre sans le savoir »⁴). Dans le second cas, les créatures ont besoin d'être dirigées à tout moment par Dieu, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas de vraies causes productrices, mais seulement des instruments, c'est-à-dire des causes occasionnelles. Or :

Si l'on avouait cela comme l'école de Descartes l'avoue à l'égard des corps, *les stratoniciens ne pourraient plus faire de rétorsion*⁵.

Il faut enfin remarquer que non seulement la thèse qui accorde une efficience aux causes secondes donne prise à une rétorsion globale de Straton, mais elle est en elle-même incompréhensible parce qu'elle fait appel à des facultés occultes⁶. Straton, qui ne postule qu'une Nature purement matérielle et n'ayant pas la pensée, sera lui aussi dans l'impossibilité d'expliquer comment se forment les êtres organisés si on refuse

¹ Cité par Bayle, *RQP* II CLXXX, 883a.

² *Loc. cit.*

³ Lorsque Bayle nie que Dieu puisse donner à une créature la propriété d'agir sans connaissance, il entend par « agir » « être tellement la cause efficiente qu'on ne puisse point considérer Dieu comme la cause prochaine ». Il ne nie pas que dans les miracles rapportés par l'Écriture, Dieu se soit servi des créatures pour agir, mais dans ces cas précis, les créatures ont été des « causes secondes inanimées », de simples « instruments », de sorte qu'on ne peut dire qu'elles ont agi, car c'est Dieu lui-même qui a été la « cause efficiente prochaine et immédiate ». Dans la discussion en cours, il s'agit donc bien de savoir si des créatures sans connaissance peuvent être productrices, c'est-à-dire peuvent agir elles-mêmes en tant que causes efficientes. En effet, Cudworth « ne veut pas que ces facultés [les natures plastiques] soient un instrument passif » et « veut éviter l'immédiation de cause efficiente que les cartésiens donnent à Dieu » (*ibid.*, 885a).

⁴ *Ibid.*, 886a.

⁵ *Loc. cit.* Cf. *ibid.*, *Réponse à Mr Le Clerc*, § IV, 995b : « Mr. Bayle a toujours posé cette alternative, ou que la rétorsion des Stratoniciens avait lieu, ou que les natures plastiques n'étaient pas une véritable cause efficiente de l'organisation du fœtus ».

⁶ *Ibid.*, 996a : avec la doctrine de Le Clerc, « nous voilà donc revenus à ces facultés occultes des Scholastiques ».

les « facultés occultes ». Certes, la rétorsion à l'objection [B] lui permet de supposer une Nature douée d'un certain nombre de propriétés (finies, toutefois). Elle sera « un être *destitué d'intelligence* » qui « peut exister de lui-même avec telles et avec telles facultés précisément »¹. Mais à quoi cela l'avance-t-il pour le problème de la causalité ? Car, précisément, elle n'aura pas de connaissance. Elle sera donc incapable de produire quoi que ce soit d'organisé selon Bayle, car l'intelligence est ce qui est requis à cette fin. Le mouvement régulier qu'elle possède et de mystérieuses facultés nécessaires à la vie des êtres organisés y suppléeront-ils ? Il y aura donc une vertu formative de la matière comme il y a une vertu dormitive de l'opium. C'est le retour les obscurités scolastiques, l'éduction des formes hors de la matière, etc. Le matérialisme ne constitue pas une solution viable aux yeux de Bayle, qui précise bien :

Ce que je dis de l'inutilité de la faculté motrice, convient également à *quelque autre faculté que l'on voudra supposer* dans les créatures, si elle est privée de toute connaissance².

Cela, posé contre les tenants de l'activité des causes secondes, demeure une objection décisive contre le stratonisme³.

¹ *RQP* II CLXXX, 881b (je souligne).

² *Ibid.*, 883b.

³ Certes, dans le *DHC*, art. OVIDE, rem. G, Bayle montre que l'intervention de Dieu n'était pas nécessaire pour « débrouiller » le supposé chaos d'une matière primordiale existant par elle-même, telle que la supposait les Anciens. De plus, les péripatéticiens doivent arriver à la même conclusion, puisqu'ils reconnaissent une efficace aux causes secondes. En effet, « ils avouent que les qualités altératrices et motrices des quatre éléments suffisent à la production de tous les effets de la nature ». Par conséquent, ils doivent admettre que si Dieu n'avait pas créé la matière, si celle-ci avait possédé l'aséité avec tous ses qualités, elle aurait été capable de se « débrouiller » toute seule : « Un théologien scolastique avouerait donc sans peine, que si les quatre éléments avaient existé indépendamment de Dieu avec toutes les facultés qu'ils ont aujourd'hui, ils auraient formé d'eux-mêmes cette machine du monde, et l'entretiendraient dans l'état où nous la voyons ». Mais ceci parce que les aristotéliens admettent que les formes substantielles sont capables de produire des effets organisés sans savoir ce qu'elles font. Les « nouveaux philosophes » sont dans la même situation que les scolastiques. Des concepts nouveaux ont remplacé « les qualités et les facultés de la physique péripatéticienne », mais « ce qu'ils appellent lois générales du mouvement, principes de mécanique, modifications de la matière, figure, situation, et arrangement des corpuscules, ne comprend autre chose que cette vertu active et passive de la nature que les Péripatéticiens entendent sous les mots de qualités altératrices et motrices des quatre éléments ». Par conséquent : « les Cartésiens, les Gassendistes, et les autres philosophes modernes, doivent soutenir que le mouvement, la situation, et la figure des parties de la matière suffisent à la production de tous les effets naturels, sans excepter même l'arrangement général qui a mis la terre, l'air, l'eau, et les astres, où nous les voyons ». Mais là encore, la condition

En résumé, la rétorsion à la fin du § CXIV de la *Continuation des Pensées diverses* ne porte que sur le problème de l'aséité, parce que :

- C'est la « route philosophique » (pour sortir de l'athéisme) que Bayle veut couper, afin de montrer que la connaissance de Dieu n'est pas au pouvoir de la seule lumière naturelle de la raison¹.
- Il existe un strict parallélisme entre la discussion avec Straton, § CXI, où les deux objections (causalité et aséité) sont bien distinguées, et la discussion avec les Chinois. §§ CXIII-CXIV.
- Il est nettement annoncé à la fin du § CXIII que le sujet du § CXIV sera « l'existence nécessaire de la matière ».
- La distinction des deux questions est clairement reprise dans les *Réponses aux questions d'un provincial*, II, chapitre CLXXX, et il en ressort que si l'objection de l'aséité de la matière faite aux stratoniciens reçoit une rétorsion sans réplique, l'objection sur la causalité les met à mal si elle vient d'un « cartésien »².

Ajoutons que la lettre à Des Maizeaux du 3 juillet 1705, que G. Mori cite à l'appui de son interprétation³, me semble au contraire confirmer qu'il n'y a qu'une seule réplique des stratoniciens qui soit définitive : Bayle parle au singulier d'une objection qu'il leur prête et à laquelle il serait impossible de répondre⁴. Il affirme aussi l'avoir opposée aux *Cogitationes rationales* de Poiret. Or dans ce passage

est la même, à savoir que des causes non intelligentes, qui n'ont pas l'idée de ce qu'elles font, puissent produire des effets organisés – ce que nie Bayle par ailleurs. Il parle donc ici en acceptant provisoirement (*dato non concessio*) les prémisses de ces penseurs. Si ce qu'ils posent est vrai (que des causes secondes non connaissantes ont de l'efficience), alors il ne peuvent rejeter la thèse que la matière, si elle n'est pas créée, si elle est *a se* et douée de qualités, se soit constituée d'elle-même en monde : « elle aurait été capable de se tirer du Chaos par ses propres forces et de se donner la forme de monde sans l'assistance de Dieu ». C'est exactement la position des « stratoniciens ». Mais cela n'empêche pas que par ailleurs Bayle puisse contester cette théorie de la causalité. C'est ce qu'il fait d'ailleurs ensuite, à l'égard de l'atomisme d'Épicure, dont les principes (non pas les lois), de la matière et du mouvement, ne sont pas fondamentalement différents du mécanisme moderne.

¹ Tel est le projet de cette partie de la *CPD*, tel qu'il est rappelé dans les *RQP* III xiv, 934a-b.

² Ce qui est réaffirmé dans le « Mémoire pour servir de réponse (...) », in *Opuscules*, OD IV, 182b-183a.

³ *Bayle philosophe*, p. 230.

⁴ OD IV, 855a.

des *Objectiones*¹, il n'est nullement question de la capacité à suivre aveuglément une règle, mais seulement du fait que Dieu, pas plus que la matière, ne s'est donné à lui-même l'existence et de ses déterminations, car il n'est pas *causa sui*. Ainsi, il est exact que depuis 1679 Bayle est en possession du schéma de la rétorsion portant sur l'aséité, et qu'il ne le fera jouer pleinement que dans la *Continuation des Pensées diverses*. Il se peut que ce long temps d'incubation soit dû à une prudente réticence à exposer le caractère non conclusif de la preuve la plus répandue de l'existence de Dieu. Mais, depuis les années 1675, Bayle connaît également le principe occasionnaliste du *quod nescis* («is non fecit, qui nescit quomodo fiat»). Il l'utilise en effet dans le *Cours de Sedan*², et il ne cessera de répéter pendant trente ans, jusqu'à la fin de sa vie³ (*i.e.* même après la *Continuation des Pensées diverses* et la rétorsion que G. Mori lui suppose), qu'il est absurde d'imaginer une cause qui ne sait ce qu'elle fait. Qu'est-ce qui l'obligeait à une aussi grande continuité de pensée ? Est-ce une manière de se mettre à couvert et de donner des gages d'orthodoxie ? Mais lorsqu'il écrit : «il est évident à tous ceux qui approfondissent les choses, que la véritable cause efficiente d'un effet doit le connaître, et savoir aussi de quelle manière il faut le produire»⁴, cela n'a rien de bien-pensant ; on peut même dire que Bayle choisit une ligne de pensée particulièrement difficile. Dans le contexte de ce passage, la conséquence en est que l'homme est incapable de former lui-même ses idées, ses sensations, et même ses volitions, parce qu'il ne sait comment procéder⁵. Nul n'a jamais été tenu d'en faire une profession de foi, ou de le considérer comme chose évidente. Leibniz, en visant justement ce passage, s'exclame : «Voilà qui est raisonner d'une étrange manière ! Quelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se

¹ OD IV, 153a.; trad. fr. OD V-1, 39-40.

² Par exemple OD IV, 487.

³ Cf. *Entretiens de Maxime et de Thémiste*, II, v, OD IV, 43b : «la véritable cause efficiente d'un effet doit le connaître et savoir aussi de quelle manière il le faut produire».

⁴ RQP II, CXL, 787a.

⁵ «Où est l'homme néanmoins qui ne sache d'un côté qu'il ignore absolument comme se font les idées, et de l'autre qu'il ne pourrait coudre deux points s'il ignore comment il faut coudre ? (...) Nous sommes tous convaincus qu'une clef ne nous servirait de rien à ouvrir un coffre si nous ignorions comment il faut l'employer, et cependant nous nous figurons que notre âme est la cause efficiente du mouvement de nos bras, quoi qu'elle ne sache ni où sont les nerfs qui doivent servir à ce mouvement, ni où il faut prendre les esprits animaux qui doivent couler dans ces nerfs» (*ibid.*, 786b).

fait ce qu'on fait ?»¹. Depuis longtemps Bayle sait que l'argument de l'aséité n'est pas valable contre les matérialistes, mais s'il maintient aussi constamment et invariablement celui du *quod nescis*, c'est sans doute que ce dernier résiste à la rétorsion contre l'aséité.

V. – DIEU ET LA NATURE

Revenons une dernière fois au § CXIV de la *Continuation des Pensées diverses*. Il nous reste en effet à examiner à la lumière des précédentes analyses la thèse de G. Mori selon laquelle les formules mêmes employées par Bayle montreraient que la rétorsion des stratoniciens à l'objection [B] met à égalité la Nature non connaissante et le Dieu des théologiens chrétiens quant au problème de la causalité. En effet, commentant la page 348a de la *Continuation*, G. Mori écrit :

[...] la "conformité" entre les idées de l'entendement divin et les vérités éternelles s'avère être tout à fait inexplicable, car elle n'est "dirigée par aucune connaissance": dans ses actes intellectifs, Dieu ne peut pas se référer à d'autres idées intermédiaires [...] On doit donc supposer que l'entendement de Dieu, par sa nature même, se conforme "toujours et du premier coup" aux vérités éternelles, mais sans être guidé par aucune idée, ce qui nous ramène exactement à la position des athées stratoniciens, qui postulent l'existence d'un principe aveugle, non guidé par aucune idée et pourtant capable d'agir en conformité avec l'ordre immuable et éternel de la "nature des choses"².

[les athées] postulent, *a pari*, l'existence d'un ordre éternel et nécessaire que la nature peut suivre sans le connaître [...] la thèse de la conformité aveugle (quoique "accompagné de connaissance") des idées divines par rapport aux vérités éternelles permet aux athées de soutenir, en toute légitimité, que la matière peut se conformer aux lois de la physique et de la biologie sans en avoir aucune connaissance: "une nature qui existe nécessairement", en effet, "trouve toujours son chemin sans qu'on le lui montre"³.

J'examinerai donc à mon tour ce passage de Bayle auquel il est fait allusion :

Il résulte encore de là que l'entendement divin dans l'infinité de ses idées a rencontré toujours et du premier coup leur conformité parfaite

¹ *Théodicée* III, 403 – il propose ensuite sa fameuse image de « l'automate spirituel ».

² *Bayle philosophe*, p. 142.

³ *Ibid.*, p. 143.

avec leurs objets, sans qu'aucune connaissance la dirigeât [...] Il faudra donc dire qu'une nature qui existe nécessairement trouve toujours son chemin sans qu'on le lui montre, et comment vaincre après cela l'opiniâtreté d'un Stratonicien¹.

Signifie-t-il vraiment que Dieu agit aveuglément *comme* la Nature sino-stratonicienne ?

Si l'on suppose que Dieu connaît des vérités éternelles qu'il n'a pas faites, on admet certes là un ordre (celui des propositions de raison éternellement vraies, avec leurs rapports mutuels, et les compossibilités et impossibilités qui s'ensuivent) qu'une connaissance préalable n'a pas constitué. Un ordre, une régularité, est donnée, qui ne résulte pas d'un plan, qui n'a pas été bâti par une intelligence². Mais cette concession donne lieu à plusieurs observations.

Premièrement, cet ordre n'est pas celui de la création, mais uniquement celui des essences incréées des choses : ce sont tous les possibles, ceux qui seront réalisés comme ceux qui ne le seront pas. Dans la phrase « Il résulte encore de là (...) », il ne s'agit par conséquent que des actes de l'entendement de Dieu, de la correspondance entre les essences éternelles et ses idées par lesquelles il les connaît. Ce sont des actes d'intellection, non des actes productifs : Dieu ne fait que prendre connaissance de ces essences qu'il ne produit pas puisqu'elles sont censées exister éternellement hors de lui. En d'autres termes, Bayle ne prétend pas que Dieu agisse (au sens propre de la production) sans connaissance préalable, c'est-à-dire à l'aveugle (nous avons vu précédemment la différence entre l'hypothèse de Punch et celle de Bayle : ce dernier ne dit jamais que Dieu soit sans connaissance). Au contraire, c'est d'après des idées qu'il crée, il le fait donc en connaissance de cause, c'est le cas de le dire. Et là réside une différence fondamentale d'avec la nature stratonicienne, qui est censée agir à l'aveugle, qui suit des lois sans les connaître – difficulté [A] qui ne peut être ici rétorquée. Dans l'objection initiale à Straton, Bayle écrivait :

Conçoit-on des lois qui n'aient pas été établies par une cause intelligente ? En conçoit-on qui puissent être exécutées régulièrement par une cause qui ne les connaît point, et qui ne sait même pas qu'elle soit au monde ?³

¹ CPD cxiv, 348a.

² Cf. CPD clii, 410b, et RQP III xxix, 987b.

³ CPD cx, 340a..

Ces deux interrogations successives contiennent le programme de la discussion qui est ensuite menée (et on observe ici encore que Bayle distinguait bien le problème de l'aséité de celui de la causalité aveugle). Il va s'avérer, au terme de la rétorsion de [B], qu'en fait il peut y avoir des lois, des vérités, qui n'ont pas été établies par une cause intelligente. Mais même si elles existent par elles-mêmes, il reste encore à les appliquer, les mettre en œuvre (objection [A]). Or, c'est ce que ne peut pas faire une cause non connaissante, mais que peut faire Dieu. Le parallèle entre la position stratonicienne et la position chrétienne vaut donc strictement pour ceci : il existe une nature de Dieu donnée, sur laquelle Dieu n'a pas pouvoir, comme la Nature est supposée par les stratoniciens donnée telle qu'elle est (rétorsion de [B]). Mais la comparaison cesse sur le plan de l'action, qui est celui de l'objection [A]. Dieu sait parfaitement ce qu'il fait, puisqu'il agit selon des idées. Certes, Dieu n'a pas la connaissance "avant" l'existence, il ne choisit donc pas les vérités éternelles. Mais il n'a pas non plus la volonté avant la connaissance¹, et il ne se lance donc pas à l'aveugle dans une action de création. Or toute la différence est là. Dans l'hypothèse occasionnaliste, Dieu, seule cause, crée et meut les créatures, produit des effets, etc., en sachant ce qu'il fait, tandis que dans l'hypothèse matérialiste la Nature ne sait pas ce qu'elle fait, et ne peut donc produire des effets organisés.

Un second point est que si la Nature suit ses lois nécessairement², Dieu, lui, n'est pas soumis à la nécessité dans l'acte de la création. Il choisit parmi tous les possibles ceux qu'il lui semblera bon de créer. Certes, il ne peut faire qu'une proposition contradictoire soit vraie, qu'un cercle soit carré. Mais si l'essence d'un cercle est indubitablement d'être rond, Dieu n'était pourtant pas tenu de créer des cercles³. Que le principe de non-contradiction existe éternellement en idée, sans doute ; c'est une sorte de *fatum* même pour Dieu – ce qui selon Bayle est une des apories de la théologie rationnelle⁴. Mais les actions de Dieu n'en sont pas pour autant fatales. Car Dieu, n'étant tout simplement pas obligé de créer, pouvait laisser ce principe inappliqué, et il ne l'a donc

¹ Cf. CPD CVI, 335a : « L'être nécessaire et éternel n'a pas une volonté antécédemment à ses autres attributs : il a tout aussitôt la puissance, l'entendement et la sagesse que les actes de vouloir ».

² Cf. CPD CIII, 330a : « Il y a beaucoup d'apparence qu'ils croient que cet Être souverain est une cause qui ne connaît point ce qu'elle fait, ou qui ne saurait agir que comme elle agit » (je souligne).

³ « Dieu a pu créer la matière, un homme, un cercle, ou les laisser dans le néant » (CPD CLII, 409b).

⁴ Cf. mon article « Bayle et les apories de la science divine », *op. cit.*, p. 271-279.

pas suivi comme un corps est obligé de bouger en fonction des lois d'un mouvement donné, puisqu'il dépendait de son libre-arbitre de mettre en mouvement. Sa nécessité dans le processus de création n'est que conditionnelle, dépendant de la volonté antécédente de Dieu. Il n'y a guère, de ce point de vue, de ressemblance entre la Nature stratonicienne et l'action divine, qui n'est ni aveugle ni nécessaire.

Troisième observation : dans le passage que nous examinons¹, ce que Bayle fait valoir, c'est que la science divine (selon la doctrine de certains scotistes) s'ordonne spontanément au monde des possibles, en quoi elle se trouve fixée et constituée d'une certaine manière, sans connaissance *préalable* – et c'est cela qui offre matière à rétorsion pour les stratoniciens, dont on ne peut vaincre l'opiniâtreté. En d'autres termes, il s'agit de la manière dont la science divine s'agence aux essences déjà déterminées en fonction de leurs caractéristiques intrinsèques. Si les essences sont « hors de l'entendement divin », originairement indépendantes de lui, il les pense par ses idées selon un rapport univoque de sujet à objet, c'est-à-dire que, comme la nôtre, sa connaissance s'ajuste à elles, selon un mode représentationnel. Sa science obéit alors à la définition générale du vrai, qui est la conformité entre l'idée et la chose². « Conformité », qui est la simple transcription du terme scolastique *conformitas*, signifie « avoir même forme » : l'intellect divin et le monde des possibles ont même forme, même plan, même organisation, sont donc en correspondance parfaite. Cette adaptation n'est pas un processus, procédant par tâtonnements, médiations et approximations successives (comme pourrait l'être la production des choses par la Nature), mais est obtenue « toujours et du premier coup »³. Cela signifie que, sa science étant intuitive et coéternelle à ses objets, les idées de Dieu se trouvent spontanément et inexplicablement disposées en un ordre calqué sur celui des essences intelligibles et de leurs relations qui constituent les vérités éternelles. « Inexplicablement », car cet ordre de la

¹ CPD cxiv, 348a.

² Voir par exemple Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, I^a pars, q.16 a.2 : « per conformitatem intellectus et rei veritas definitur » (cf. *De Veritate* q.1 a.1 : « Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei »); *Sent.* I, d.48 q.1 a.1 : « conformitas est convenientia in forma una ». Descartes : « Praecipuus autem error [...] consistit in eo quod ideas, quae in me sunt, iudicem rebus quibusdam extra me positus similes esse sive conformes » (*Med. III*, AT VII, 37, l. 24-25).

³ Comment en serait-il autrement ?, remarque Leibniz : « M. Bayle sait fort bien que l'entendement divin n'a point besoin de temps pour voir la liaison des choses » (*Théod.* II.192).

science divine ne peut avoir de cause exemplaire. ne peut avoir suivi un modèle préétabli par une intelligence supérieure : on entrerait évidemment dans une régression à l'infini, puisqu'il faudrait demander comment à son tour cette intelligence aurait établi un plan idéal conforme au monde des possibles. Il ne saurait y avoir d'idées des idées divines. Tel est le fait premier, dont il n'y a pas de raison. Mais cela concerne l'aséité, l'existence donnée avec telles formes, telle structure, telles limitations, non pas une production à l'aveugle¹. La conformité est entre ce que Dieu pense comme possible et ce qui est en soi possible indépendamment de son intellection et de sa volonté. Bayle écrit : « sans qu'aucune connaissance *la* dirigeât »², et non pas « *le* [Dieu] dirigeât » comme si Dieu agissait sans connaissance. Ce « *la* » renvoie à la disposition de l'intellect divin et des essences possibles, dans leur variété, leur hiérarchie, leur organisation, etc., laquelle disposition est dite donnée sans être fondée sur un modèle antérieur. Cette formule reprend simplement l'objection du § CXIV³ : la nature divine est comme elle est sans qu'elle ait eu « pour règle de l'étendue de sa puissance et de sa science aucune *idée directrice*, aucun *plan* antérieur ou concomitant ». Cette dernière expression renvoie à la discussion avec Straton⁴, qui concluait déjà que l'on ne peut chercher la raison des attributs divins dans un plan antécédent, dans les représentations d'une cause antérieure à la cause première. Or c'est une réponse portant sur le fondement de ce qui est donné, donc sur l'aséité. Le fondement serait un modèle pour ce qui est, une idée directrice antérieure ; mais toute idée est en liaison avec un intellect qui la pense, et il n'y a pas d'intellect antérieur à Dieu, qui est la « première intelligence »⁵. Ce n'est donc pas la connaissance qui a manqué aux actes de l'entendement divin (comme s'il était une Nature aveugle), mais, à la constitution de son intellection, une « cause exemplaire » qui « eût servi de plan »⁶, un plan pensé par une connaissance préalable. Et la raison de cette impossibilité est que, sinon, il y aurait

¹ Cf. les formules de *RQP* II CLXXX, 881b, qui sont des rétorsions à la première objection (sur l'aséité) justement et qui reprennent le même vocabulaire : « des *limitations* précises », « des *régularités* indépendantes d'un *modèle dirigeant* » (je souligne).

² *CPD* CXIV, 348a.

³ 347b.

⁴ *Ibid.*, CXI, 342a.

⁵ *CPD* CXIV, 348a.

⁶ *Loc. cit.* C'est une reprise du mot « plan » présent en 347b ; cf. aussi *ibid.*, CXI, 342a : « un être qui existe de lui-même n'ayant été fait sur aucun plan, sur aucune idée, sur aucune cause exemplaire », dans le passage qui pose la première fois la question de l'aséité.

régression à l'infini : « On ne trouverait jamais par là des idées éternelles, ni aucune première intelligence »¹. Remarquons la nécessaire concomitance des idées et de l'intellect ; de là vient que Bayle écrive : « *sans qu'aucune connaissance* [d'un intellect supérieur] la [la conformité des idées de Dieu à leurs objets] dirigeât »².

Il y a donc une différence entre d'une part les expressions appliquées à Dieu : « avoir une parfaite régularité qui n'est dirigée par aucune connaissance », « trouver son chemin sans qu'on le lui montre »³, et d'autre part les expressions caractérisant la Nature stratonicienne : « savoir trouver et ses entrées et ses issues sans l'aide de la pensée »⁴, « chacune trouve son chemin et le suit jusqu'au bout sans en avoir nulle connaissance »⁵. Les premières de ces formulations renvoient à l'absence d'un intellect archétypique qui ait tracé la route, d'une cause exemplaire, d'un modèle intelligible, d'un plan qui soit raison et fondement de l'ordre et des limitations, alors que les dernières renvoient à l'absence d'une faculté intellectuelle dans l'être même qui agit au moment où il agit (non seulement son chemin ne lui serait pas montré, mais il ne saurait même pas qu'il suit un chemin). C'est pourquoi ce qui se dit de Dieu n'est pas l'équivalent de ce qui se dit de la Nature stratonicienne. Autrement dit, encore une fois, la rétorsion des Chinois n'impose pas d'admettre qu'une cause puisse produire aveuglément, mais seulement qu'un être limité puisse être *a se*.

A contrario, une cause qui aurait un « modèle dirigeant » ne pourrait être efficiente s'il lui manquait par ailleurs la connaissance – ou alors, si on l'admettait (ce que ne fait pas Bayle), les stratoniciens pourraient rétorquer le fait à Cudworth-Le Clerc :

si l'on répond que la Nature plastique n'a fait que suivre le plan d'une cause intelligente, ils répliqueront que l'absurdité ne cesse point (...) ils diront que si une Créature qui ne sait rien peut exécuter un plan, la Nature peut suivre un ordre sans le savoir⁶.

¹ *Ibid.*, CXIV, 348a. Cf. *ibid.*, CXI, 342a : « un être qui aurait été produit sur un tel plan ne serait pas le premier ».

² *Ibid.*, CXIV, 348a. Cf. *ibid.*, CXI, 342a : « une nature dont l'essence n'a été réglée par aucune cause exemplaire qui fut dans un autre entendement ou dans le sien propre ».

³ *Ibid.*, CXIV, 348a.

⁴ *Ibid.*, CXII, 342b (paraphrase de la formule hippocratique : « *Invenit natura ipsa sibi vias non ex ratione* », *ibid.*, note p).

⁵ *Ibid.*, CXIII, 346a.

⁶ *RQP II CLXXX*, 886a ; cf. *ibid.*, CLXXXI, 887a-b : il faut qu'une cause seconde ait, sinon connaissance du plan d'ensemble, du moins l'idée de ce qu'elle fait au moment où elle le fait.

Même si donc il y avait un modèle, une idée directrice, un plan antérieur pour la conformité, pour peu que Dieu ne connût pas il ne pourrait suivre ce plan pour établir ses idées. Inversement, si une Nature n'a pas besoin qu'on lui montre son chemin, cela ne la dispense pas de le connaître. Une comparaison que propose Bayle est fort éclairante sur ce point. On peut ne pas « montrer » aux bêtes leur chemin si et seulement si elles en ont une certaine connaissance : elles le trouveront toutes seules ; inversement, « en tout ce où la connaissance des bêtes ne leur sert point de guide, il faut ou les pousser ou les diriger »¹. Là où il n'y a pas connaissance (comme, par principe, dans la Nature stratonicienne), une nature ne peut donc trouver toute seule son chemin. On peut à la rigueur admettre une spontanéité du mouvement de la Nature, mais non pas que ce mouvement soit finalisé et organisé de lui-même. Sinon, autant admettre que c'est le cheval qui mène le cocher dans un itinéraire compliqué parce qu'il est dans sa nature de marcher². Or, « les chevaux cause efficiente de leur mouvement considéré en général n'en sont que la cause instrumentale en tant que déterminé, et réglé à tels et tels lieux »³. De même, les forces physiques peuvent bien donner des « effets dont la régularité est surprenante »⁴, car il dans leur nature d'agir avec constance ; mais c'est dans la mesure où elles sont dirigées par un être cognitif : « le défaut de connaissance n'empêche point qu'un moulin ne convertisse le blé en farine (...) », mais « les corps qui produisent ces effets, ne sont que des instruments de l'esprit de l'homme dirigés sans aucune interruption »⁵. Tout ceci revient à dire que, même à aséité égale, il y a une grande différence entre nature divine et Nature stratonicienne. L'action organisée fait partie de ces choses que l'on peut donner à Dieu sans qu'on puisse les attribuer à la Nature parce qu'elles lui conviennent en tant qu'il est intelligent et dirigé par des actes libres de sa volonté⁶.

Enfin, si l'on dit que la Nature produit aussi sans connaissance, il faut supposer à la matière des qualités occultes⁷ (incompréhensibilité « en comparaison desquelles toutes les autres me semblent faciles à digérer », est-on tenté de dire avec Bayle⁸). Mais ce n'est pas la même

¹ *Ibid.*, CLXXXI, 889b.

² *Ibid.*, 890a.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Cf. RQP III, xxix, 987b.

⁷ Comme l'admet G. Mori (*Bayle philosophe*, p. 144).

⁸ CPD cxi, 341b.

chose pour l'entendement divin, car sa nature est précisément de connaître. Ce qui est qualité occulte dans la matière, à savoir agir *comme si* elle était une intelligence, ne l'est pas dans un intellect, qui agit *en tant qu'*intelligence.

En résumé, la mise en équivalence pure et simple de l'intellection divine et de l'activité de la Nature stratonicienne n'est pas possible, parce que : 1°) Dieu est un être intellectif, ce que n'est pas la Nature stratonicienne, d'où ne se pose pas pour lui le problème de la connaissance dans l'action¹. 2°) Dieu ne produit pas les essences qu'il intellige. Certes, l'intellection divine atteint les possibles sans être déterminée par un modèle. C'est pourquoi l'on peut dire « qu'une nature qui existe nécessairement trouve toujours son chemin sans qu'on le lui montre » : elle n'a pas de cause exemplaire qui lui trace de plan. Mais cela ne signifie pas que la nature divine n'a pas connaissance de ce qu'elle fait. Et vers quoi trouve-t-elle son chemin ? Vers quelque chose qui existe ou est vrai indépendamment d'elle, qui est donné d'avance, et non pas qui doit être créé, comme c'est le problème de l'expliquer pour la Nature stratonicienne (puisque les formes qu'elle aurait à produire ne sont précisément pas pré-données : question de la causalité). On peut sans doute dire que cet ordre des essences est une certaine organisation, qui existe sans avoir été conçue préalablement. Mais cela ne lève pas la difficulté adressée aux stratoniciens : comment une cause aveugle peut-elle *produire* un effet dont elle n'a pas l'idée ? Car cet ordre des essences existe justement, *ex hypothesi*, de toute éternité sans avoir été produit, alors que le stratonicien s'engage à montrer comment à partir de la pure matière s'élaborent progressivement des formes supérieures. Or comment le peut-il sinon en supposant des facultés occultes, etc. ? Que les essences existent pour l'athée, sans doute. Mais justement, un principe inconscient ne peut les prendre pour modèles de ses créations.

VI. – CONCLUSION

Quelle conséquence tirer de tout cela ? Qu'on ne peut convaincre les Chinois, pas plus que Straton, que leur matière, avec ses imperfections, ne peut exister par elle-même et a dû être créée (ce qui était bien la nou-

¹ Au contraire ce qu'écrit G. Mori, *op. cit.*, p. 143, n.240 : « Peu importe, en effet, que les actes intellectifs de Dieu soient (par définition) conscients, car la question est de savoir si la *conformité* entre ces actes et les vérités éternelles dépend elle-même, ou non, d'un acte conscient ; or, ce n'est pas le cas, selon Bayle ».

velle cible des missionnaires, telle qu'indiquée au début du § CXIII). Il en résulte qu'*ils ne peuvent être convertis*: il n'y a pas de démonstration qui contraigne à admettre l'existence de Dieu – sans compter le fait que les embarras (le mal, etc.) où conduisent la foi sont insolubles pour la raison. L'échec de la théologie rationnelle est patent.

Mais, s'il est loisible aux stratoniciens de supposer une matière éternelle, cela n'implique pas qu'on doive leur concéder que cette matière a la capacité de produire sans connaissance des effets organisés, et/ou qu'elle peut avoir la faculté de penser. Une chose est d'avoir un certain ordre constitutif, par soi, sans origine assignable; autre chose est de pouvoir produire sans rien connaître des effets particuliers plus complexes que l'ordre de départ (tels les mécanismes que sont les êtres vivants, ou la conscience humaine). En effet, puisque ce sont des matérialistes intégraux, la Nature des stratoniciens est au départ dépourvue de pensée, de sentiment, de conscience, etc.¹ Aussi n'est-ce pas cela qu'ils demandent qu'on leur accorde, dans leur rétorsion (à l'objection [B]), mais seulement que puisse exister un être par soi, imparfait, qui justement n'a pas toutes les propriétés, dont celle de connaissance. Il leur reste donc à expliquer comment la Nature pourrait produire des effets, comme un fœtus², ou un crapaud³, comportant ordre, symétrie, différenciation, subordination, complexité (et pas seulement régularité, car un système mécanique aveugle possède une telle régularité de ses éléments, au sens où il ne comporte pas de facteur de variation⁴), et particulièrement des êtres possédant la pensée. Postuler en son sein la pensée serait supposer ce qui est à prouver, car c'est précisément ce qu'il est à charge pour eux de démontrer. Or partir de la pure matière pour s'élever par combinaison à la pensée est impossible⁵.

Il subsiste donc un obstacle majeur à l'hypothèse stratonicienne. Le matérialisme n'est pas un système d'explication intégral. Pour ma part, contrairement à la présentation qu'en donne G. Mori, je ne crois pas que Bayle laisse entrevoir ici qu'il constitue une philosophie globalement satisfaisante, une position théorique possible. Il me semble que le stratonisme reste affligé d'une objection dirimante tout comme le sont à divers titres les différentes pensées chrétiennes. Telle me semble être la

¹ CPD CIII 328a, CVI 333b, CXII 342b-343a, CXIII 343b-344a.

² RQP II CLXXX, 885a. Cf. Rousseau, *Émile*, l. IV, ed. cit. p. 580: « La seule génération des corps vivants et organisés est l'abîme de l'esprit humain » (p. 580).

³ CPD CXIII, 345b.

⁴ CPD CIX, 338b.

⁵ CPD CXIII, 343a.

stratégie constante de Bayle : annihiler les systèmes les uns par les autres, en montrant qu'ils s'accablent mutuellement de difficultés irréfutables, et que la raison conduit de part et d'autre à des impasses, s'avérant incapable de décider pour ou contre chacune des deux hypothèses¹. L'occasionnalisme lui-même, qu'il oppose aux stratoniciens, n'est pas pour lui une solution à l'abri de toute critique². Le résultat des discussions est un match nul, où la raison se paralyse elle-même. Il ne reste donc comme facteur de décision que la foi : soit la croyance chrétienne, soit une croyance en faveur du matérialisme, que l'on peut sans doute adopter si on le veut (car il permet de vivre, selon une vie bonne, vertueuse, et heureuse), mais qui comporte aussi sa part d'incompréhensibilité. Dans cette discussion, la stratégie de Bayle me paraît donc exactement la même que celle qu'il adopte dans le débat avec le manichéisme, et qu'il explique très bien dans les *Réponses aux questions d'un provincial* :

[l'origine du mal] est hors de portée de notre raison : la philosophie peut sentir par là son fort et son faible. Quand elle charge le système des deux principes [le manichéisme], elle l'enfoncé, elle le met en déroute, sans le pouvoir rallier ; mais quand elle tourne ses batteries contre l'unité de principe, elle y fait des brèches qu'elle ne répare pas, quelque soin qu'elle s'en donne. Elle peut donc connaître que si elle a quelque force pour élever des brouillards, elle est trop faible pour les dissiper³.

Jean-Luc SOLÈRE

C.N.R.S., Paris

¹ Je prends la liberté de renvoyer à mon étude : « Bayle et les apories de la raison humaine », dans I. Delpla et Ph. De Robert (éd.), *Pierre Bayle ou la Raison corrosive*, Paris, H. Champion, 2003, p. 87-137.

² Cf. *RQP* III xv, 940b : l'occasionnalisme est une solution qui « est sujette à des inconvénients très fâcheux, quoi qu'il me paraisse que ce soit la seule qu'on puisse donner ».

³ *RQP* I xcii, 683a. *Ibid.*, IV xxi, 1063a, Bayle précise qu'objecter à un système n'implique pas d'avoir un système opposé défini, constitué : « il [Bayle] n'a point été obligé de supposer que ceux qui attaquent nos systèmes, ont de leur côté un tel ou un tel système précis ».