

Gianni PAGANINI

DE BAYLE À HUME

Tolérance, hypothèses, systèmes



PARIS
HONORÉ CHAMPION ÉDITEUR
2023

www.honorechampion.com

INTRODUCTION

Les études sur Pierre Bayle ont connu, au cours du dernier demi-siècle, une extraordinaire renaissance qui a tout à fait changé notre perception de la figure, de la pensée et de la fortune du philosophe de Rotterdam. Après l'importante monographie et les autres travaux d'Élisabeth Labrousse, qui a eu le mérite de reconstruire une image d'ensemble de l'homme et de l'œuvre, renouvelée plus récemment et de manière substantielle grâce à la publication de la Correspondance par Antony McKenna et la biographie intellectuelle tracée par Hubert Bost, d'autres approches ont privilégié le contenu théorique de l'œuvre, avec des perspectives différentes mais convergentes dans le but de valoriser l'apport proprement philosophique d'un auteur considéré aujourd'hui parfois comme un « mineur » mais qui fut à son époque et pour tout le XVIII^e siècle une figure majeure. Il suffit ici de mentionner, entre autres, les études importantes d'Antony McKenna, de Gianfranco Cantelli, de Gianluca Mori, de Stefano Brogi, de John Christian Laursen, de Jonathan Israel, de Jean-Michel Gros, de Thomas Lennon, de Sally Jenkinson, de Jean-Luc Solère, de Todd Ryan, d'Élodie Argaud et de moi-même (*parva si licet*), pour voir un large éventail de travaux qui se sont succédé au fil des années avec des interprétations souvent très différentes, alors que Richard H. Popkin avait poussé jusqu'aux extrêmes sa lecture sceptique et fidéiste, en évoquant le « super-scepticism » de Bayle. Tout cela pour dire que nos schèmes de lecture se sont multipliés, en gagnant en profondeur et nous permettant de situer la figure de Bayle dans le parcours de son évolution, dans le contexte et l'histoire des traditions et des controverses.

Au lieu d'aborder l'œuvre de Bayle comme s'il s'agissait d'un bloc unique et compact, voire moncorde, on a bien compris qu'elle doit être étudiée selon une stratigraphie précise. Elle demande une sorte de décomposition (« analyse », au sens littéral du terme) susceptible de la couper selon des plans différents, à l'aide de modalités de recherche spécifiques. Tout d'abord, une modalité chronologique et dans un certain sens « évolutive ». En renonçant aux rubriques thématiques qui dominaient la reconstruction de Labrousse en fondant une interprétation « continuiste » de l'auteur, on regarde aujourd'hui l'œuvre de Bayle comme

une construction complexe, où, à côté de certaines constantes, on saisit en même temps des discontinuités marquées. On a ainsi compris le caractère de plus en plus radical qu'assument les ouvrages postérieurs au *Dictionnaire*, sans doute le seul où le scepticisme joue un rôle majeur. La *Continuation des pensées diverses*, la *Réponse aux questions d'un provincial* et *Les Entretiens de Maxime et de Thémiste* constituent à plusieurs égards l'apothéose de la critique baylienne qui débouche sur l'affirmation nette de l'incompatibilité entre foi et raison, théologie et morale, religion et politique. Mais aussi la question du « scepticisme », et éventuellement du « fidéisme », de Bayle se pose de manière différente selon que l'on regarde certains articles du *Dictionnaire* (comme « Pyrrhon » ou « Zénon d'Élée », privilégiés par Popkin) ou bien d'autres articles qui ouvrent la voie à un scepticisme plus modéré, probabiliste et constructif (comme « Synergistes », « Arcésilas » ou « Carnéade »). Et la dominante sceptique s'estompe beaucoup si l'on considère un ouvrage précédent comme le *Commentaire philosophique*, où s'affirment des vérités morales sans ombre de doute en faveur de la tolérance, ou encore aux derniers ouvrages où ces certitudes morales et en même temps métaphysiques (on pense aux disputes sur le mal) jouent ouvertement contre toute sorte de théologie, tant « rationnelle » que « fidéiste ». Une fois poussé à l'extrême, même l'argument fidéiste perd tout appui raisonné, il devient une sorte de choix existentiel tout à fait personnel : ce que personne à l'époque n'était prêt à accepter, y compris le « rigide » Jurieu qui maintenait quand même un ancrage solide dans l'interprétation de l'Écriture. Celle-ci aussi devient pour Bayle problématique, hypothétique, subjective et en définitive ouverte à la liberté de lecture la plus étendue.

Sans empiéter sur le domaine des convictions personnelles et intérieures, que Bayle a voulu toujours tenir séparées des arguments philosophiques, il est devenu légitime de considérer ces derniers en tant que tels : comme des arguments dont l'historien de la philosophie contrôle la tenue, la cohérence, les conséquences, et il le fait par rapport aux contextes dans lesquels il a voulu les situer. Ce qui rend très particulière l'approche baylienne découle du fait que ces contextes sont souvent multiples, car l'auteur lui-même s'est chargé de les mettre en rapport avec des points de vue différents du sien. Avec une grande honnêteté, Bayle constate et contraste le pour et le contre de chaque position, les avantages et les désavantages de l'une ou de l'autre. Il remarque que ce qui semble être une solution définitive contre toute forme de « naturalisme », comme la création cartésienne des vérités éternelles, a pourtant des effets non désirés, ou des contre-effets, comme le pyrrhonisme extrême qui engloutirait aussi bien les vérités logiques et

géométriques que les vérités morales, si elles devaient dépendre d'une volonté divine absolument libre, c'est-à-dire arbitraire. Par ailleurs, la métaphysique malebranchienne de l'ordre qui soustrait ces vérités à un acte de volonté divine finit par s'imposer comme une contrainte pour la divinité elle-même. Les deux côtés du dilemme ont, l'un autant que l'autre, des conséquences désastreuses pour la théodicée, pour toute tentative de justifier la présence du mal dans un monde créé et gouverné par Dieu, et Bayle ne fait que remarquer les limites, les inconséquences, les échecs tant des philosophes que des théologiens qui se sont engagés dans cette voie.

Devant les arguments philosophiques, Bayle se comporte comme un philosophe analytique *ante litteram* : il les démonte et les remonte, il en montre les implications ou les contradictions, les points forts comme les limites, il les oppose les uns aux autres, en comparant les évidences *a priori* avec les faits *a posteriori*, les principes avec les conséquences, les thèses avec les objections, les hypothèses avec les effets. Il a été aussi l'un des premiers, en philosophie, à affirmer qu'un fait peut valoir beaucoup plus qu'un système, en abattant toute construction métaphysique et théologique par la simple évidence *a posteriori*. Pour paraphraser Kant, en le corrigeant par Bayle : il est vrai qu'un concept sans intuitions empiriques est vide, mais il n'est pas vrai qu'un fait sans concept est aveugle. Un fait maintient toute son évidence et sa force probatoire indépendamment de la grille conceptuelle dans laquelle on voudrait le situer. Et surtout il impose de changer de système malgré toutes les apparences de solidité que celui-ci peut afficher. La moralité de l'athée, l'immoralité du superstitieux, l'inefficace des prescriptions divines dans la conduite de la généralité des hommes, etc., sont des faits incontestables, même avant de donner l'occasion à des réflexions philosophiques plus générales. L'union du réalisme empirique et de la rigueur logique est l'un des traits caractéristiques de la pensée de Bayle et ce n'est pas par hasard que ces deux aspects feront le fort des courants empiristes modernes, depuis Hobbes et Locke jusqu'à Hume et bien au-delà dans l'empirisme logique contemporain. E. Labrousse avait déjà forgé le couple « hétérodoxie et rigorisme » (moral), nous y ajouterions réalisme et rigueur rationnelle.

Bayle applique cette réhabilitation du fait et de la vérité empirique même à ces « faits » particuliers que sont les doctrines des philosophes, et c'est pourquoi il est l'un des pères de l'historiographie philosophique moderne. Pour utiliser son propre lexique, devant les autres philosophies, Bayle s'est toujours comporté comme un « rapporteur » et non comme un « avocat » partisan. Non seulement il a exposé avec la plus grande honnêteté et fidélité historique les différentes positions philosophiques,

mais il les a aussi « jugées » avec la plus grande équité, ce qui signifiait pour lui voir les fondements et les implications de chaque doctrine, les ramener aux conditions épistémologiques de leur contexte historique, en examiner les sources, les interprétations et les objections qu'elles avaient suscitées.

Cela ne signifie aucunement que Bayle n'ait pas eu de positions propres, qu'on doive l'encadrer uniquement comme un sceptique à part entière ou comme un « super-sceptique », selon la définition ultime de Popkin. Bien sûr, parfois Bayle l'a été, quand il s'agissait de problèmes qu'il considérait comme tout à fait insolubles. Assez souvent il assume lui-même cette posture, mais on ne peut pas généraliser cette étiquette, même en la prenant comme le plus petit dénominateur commun de ses ouvrages. Si on interprète le scepticisme comme la philosophie de l'*epochè* ou de la suspension du jugement, il faut constater qu'il y a des pans entiers de son œuvre, et pas les moins intéressants, qui échappent à cette définition restreinte. Ce qui l'intéresse n'est pas tant la suspension que l'exercice du jugement et c'est pourquoi, si on devait choisir une catégorie dans laquelle le fixer, ce serait plutôt celle du « critique », qu'il avait choisie lui-même pour le titre de son *Dictionnaire*. De l'empreinte sceptique, Bayle garde moins le résultat (l'*epochè*) que l'activité : le sceptique (*skeptikos*) est à la lettre celui qui ne cesse d'enquêter et de chercher, et qui garde un intérêt pour la vérité, même s'il n'arrive pas à l'attraper. Du scepticisme, Bayle retient avant tout l'exigence que les arguments satisfassent un *standard* de rationalité pour être acceptés et qu'ils soient rejetés ou mis de côté, s'ils n'y arrivent pas, même si le résultat final est l'élimination réciproque des thèses et des antithèses. La veine sceptique plus profonde de son attitude est le renoncement à une synthèse.

Dans la littérature la plus récente, il semble que les deux faces du « scepticisme » et du « rationalisme » s'affrontent pour l'interprétation globale de la figure de Bayle. Dans ce livre, nous n'avons pas eu l'intention de donner une lecture d'ensemble de son travail (ce que nous avons fait dans notre livre de 1981), mais de mettre en évidence les aspects dans lesquels ces deux camps se sont confrontés et corrigés l'un par l'autre, produisant des doctrines originales, qui ne peuvent être réduites ni au scepticisme pur et simple ni au rationalisme dogmatique et systématique dont Bayle s'est tenu à l'écart. Et nous avons désigné tour à tour le moment et le lieu où l'un ou l'autre prévaut, selon les thèmes, les couches temporelles, les contextes et souvent l'interlocuteur que l'auteur affronte. Il serait donc erroné de penser que la critique sceptique de Bayle soit une forme d'anti-rationalisme et à la fois de super-fidéisme, comme Popkin l'a suggéré en mettant en regard Maïmonide et Bayle comme deux moyens opposés de

« guider les perplexes », l'un par son effort de rationaliser la croyance religieuse, l'autre par la tentative de donner une image non-rationnelle et parfois non-morale du monde de la révélation. Il est vrai que dans des articles célèbres comme « Pyrrhon » et d'autres, Bayle se complaît à décrire la raison sceptique comme une raison « corrosive » qui, après avoir attaqué la foi, s'auto-détruit elle-même. Toutefois, en envisageant le scepticisme comme une pratique du jugement (« critique ») plutôt que comme une théorie, on constate que l'activité du sceptique (sa *skepsis* ou *zetesis*) est le plus souvent un instrument de clarification, une analyse de tous les dogmatismes, y compris des dogmatismes théologiques et religieux, bien capable de déblayer le terrain des erreurs, des contradictions, des illusions et des prétentions injustifiées à l'évidence, même si la vérité définitive lui échappe le plus souvent.

Déjà le domaine de la morale (avec tout ce que Bayle y a apporté de nouveau : la critique de la superstition, la séparation entre politique et religion, évidemment la tolérance et le respect de la conscience, même errante, mais non de celle intolérante, etc.) fait exception à la suspension sceptique. Voire, elle constitue la pierre de touche de toute philosophie et théologie, car la bataille contre les théodicées, qui anticipe même certains aspects des critiques qui seront adressées plus tard à Leibniz, est menée par Bayle au nom des notions morales incontestables que les uns ou les autres mettent en danger par leurs efforts de « justifier » Dieu.

Une étude récente, focalisée sur l'Antiquité, a combattu efficacement l'interprétation du scepticisme comme une forme d'anti-rationalisme. À cette fin, l'auteur (Perin Casey) a souligné deux aspects : a) le sceptique n'est pas indifférent à la vérité, au contraire, il la cherche, même s'il a l'honnêteté de reconnaître qu'il ne l'a pas encore trouvée ; b) dans son investigation (*zetesis*), il est guidé par la raison, bien qu'il s'agisse d'une raison hypothétique ou conditionnelle : il *doit* se maintenir dans le doute *si* il veut satisfaire les demandes de la raison. La nécessité du doute n'est pas causale, mais hypothétique : la restriction que le sceptique se donne est une contrainte que la raison s'impose à elle-même et qui l'oblige à douter, suspendre le jugement, critiquer ce que les autres considèrent comme évident et qui ne l'est pas. Et nous pouvons ajouter un troisième aspect qui empêche de faire du scepticisme un anti-rationalisme : c) le sceptique est animé par une *dynamis*, une « habileté » à mettre en comparaison, l'un avec l'autre, des arguments différents pour les mettre à l'aune du standard rationnel qu'il s'est donné lui-même. Sa *dynamis* n'est pas un amusement oiseux, mais elle répond à une exigence de rigueur aussi bien rationnelle que morale (intégrité). Bayle satisfait largement à ces trois réquisits, voire

il redouble le second (b), parce que les contraintes qu'il se donne sont aussi bien rationnelles que morales. Le sceptique peut être *radical* sans être *nihiliste* ni simplement *fidéiste*, surtout quand l'emploi de sa raison critique l'oblige à faire des distinctions entre les domaines dans lesquels une vérité est accessible et d'autres où elle ne l'est pas, au moins par des moyens rationnels.

Une raison sceptique existe-t-elle ? Oui, elle n'est pas seulement destructrice, ou auto-destructrice, mais justement « critique », ou une « raison raisonnante », comme l'a définie A. McKenna. Paradoxalement, même les proclamations de fidéisme font fonction de protéger la pratique de cette raison : du point de vue subjectif, parce que les déclarations de cette teneur mettent l'auteur à l'abri des accusations des théologiens « orthodoxes », mais également du point de vue objectif, car ce fidéisme « outré » encourage la raison à émettre des jugements libres et dénoués de toute contrainte dogmatique. C'est grâce à cette sorte de « réserve » que Bayle peut développer ses thèses les plus audacieuses (la moralité des athées, l'impossibilité de toute justification rationnelle du mal, etc.) et ses hypothèses les plus radicales (l'application de la méthode hypothétique à la religion, la supposition matérialiste des stratoniciens, la tolérance sous un roi « spinoziste » etc.).

Ce livre est divisée en trois parties. Dans l'esprit « critique » que nous avons illustré ci-dessus, la première partie veut précisément montrer comment le *rationalisme moral* (qui est à la base de la théorie baylienne de la tolérance) et le *scepticisme à l'égard des contenus dogmatiques* des croyances peuvent s'articuler sans se contredire l'un avec l'autre. Le premier, sur lequel ont insisté récemment Antony McKenna et Gianluca Mori et sur lequel j'avais attiré moi-même l'attention dans mon livre sur Bayle, est confirmé ici par une comparaison rapprochée avec sa source première : le *Traité de morale* de Malebranche. Il s'agit pour Bayle à la fois d'une « réforme » et d'une « radicalisation politique » du malebranchisme qui visent une doctrine de la justice comme équité et qui la font descendre des cieux de la métaphysico-théologie sur la terre de la société et de la coexistence entre croyants, et non croyants, de doctrines différentes (chap. I et II). Un examen comparatif avec certains aspects de la théorie de John Rawls pourrait choquer un historien « pur », mais il est utile pour montrer comment Bayle lui-même, en faisant référence à des sources morales différentes mais qui se recourent en ce qui concerne la tolérance (raison philosophique, loi naturelle, révélation chrétienne), a « anticipé » le consensus par recouplement (*consent by overlapping*) qui, selon le « deuxième » Rawls, devrait rendre plus accessible une théorie de

la justice au-dessus des conceptions « compréhensives » de chacun. C'est donc une rationalité particulière qui n'hésite pas à combiner sources et autorités différentes pour convaincre le lecteur de la valeur et de la nécessité de la tolérance.

La lecture de Rawls et de Rainer Forst, mais avant eux de Ludwig Ebbinghaus, nous a rendu sensible au paradoxe majeur de la tolérance : que l'appel au « raisonnable » risque de ne convaincre que ceux qui sont déjà persuadés de la nécessité de pratiquer la tolérance, tandis qu'il n'a pas de prise à l'égard de ceux qui ne partagent pas le présupposé, c'est-à-dire l'importance d'une coopération « juste » avec les autres. La hiérarchisation des savoirs, avec la philosophie au-dessus de la théologie, au moins dans la morale, le principe de réciprocité, même les arguments pragmatiques en faveur de la tolérance peuvent persuader ceux qui ont déjà accepté de relativiser les prétentions respectives de vérité, mais pour parvenir à ce but, il faut passer par une réélaboration du statut épistémique et moral de la croyance, qui survient de l'interne, et non de l'externe, de la conscience du croyant. Tandis que d'autres et Bayle lui-même – au moins dans le *Commentaire* – ont essayé de réformer le contenu des croyances à la lumière de leur propre philosophie, dans le *Supplément* du *Commentaire* et dans certains articles du *Dictionnaire* Bayle a essayé de transformer les dogmes en hypothèses et de les rendre ainsi toutes ou presque tolérables, dans un effort qui conjugue rationalisme moral, pluralisme théologique et scepticisme sur les contenus dogmatiques. Bayle entame ainsi la lutte contre les systèmes, contre l'esprit de système, qui sera l'un des traits les plus caractéristiques des Lumières. Une figure moderne et nouvelle se profile dans ce débat : la figure de l'hypothèse, qui hérite du scepticisme, mais qui se fonde sur un critère de dignité morale rationnelle et représente en même temps une réponse aux tentatives théologico-politiques qui nécessitent d'un fondement philosophique plus ou moins dogmatique, bien que limité aux « articles fondamentaux » ou à l'« *unicum necessarium* » ou aux dogmes de la foi « catholique » spinoziste (chap. III). Le problème du pluralisme religieux est au XVII^e siècle une partie d'un ensemble plus général, qui s'appelle théologie politique. En effet, tous ceux qui cherchent à préparer (Hobbes) ou à proclamer la tolérance (Locke, Spinoza) l'abordent chacun à sa façon. Bayle aussi s'en est occupé dans celle que nous avons appelé « l'autre voie du théologico-politique ». C'est pourquoi on a essayé de mettre bien au clair les rapports que la doctrine baylienne de la tolérance entretient avec la tradition qui va de Grotius à Hobbes (Annexe 1), et avec le *Traité théologico-politique* de Spinoza. À ce propos, nous découvrons que Bayle

n'est pas seulement lecteur du *Traité*, mais qu'à sa manière il le met à profit, à la différence de la critique totale qu'il réserve au monisme de l'*Éthique* (Annexe 2).

Avant de parvenir à l'« athéo-théologique » des derniers ouvrages, Bayle essaie donc une « autre voie » qui se passe des « systèmes » sans renoncer à l'univocité de la raison morale (qu'il a apprise en radicalisant Malebranche) ni à son application politique la plus importante pour lui : la tolérance. D'ailleurs, la crise des systèmes achoppe sur le grand problème du mal : problème moral, métaphysique, théologique qui est étroitement lié à la tolérance dans la mesure où toute tentative de le résoudre montre que les doctrines ne sont que des hypothèses dans lesquelles faits et principes, *a priori* et *a posteriori* et finalement aussi les attributs de la divinité, ne s'accordent pas les uns avec les autres (chap. IV et V).

La seconde partie du livre traite des aspects plus spécifiques, mais non moins fascinants de la pensée de Bayle : l'hétérodoxie juive, ses rapports avec la religion naturelle, le déisme et l'athéisme (chap. VI) ; le réalisme politique, le rapport à Machiavel et au républicanisme possible (chap. VII) ; la figure moderne par excellence de l'« athée sceptique » (chap. VIII). Bayle s'occupe alors de la « dynamique » des croyances religieuses et des idéologies politiques, qui sont souvent entrelacées. La caractéristique de son approche consiste à ne pas figer les idées dans une sorte d'immobilité essentialiste, mais à en saisir les développements, jusqu'à en dévoiler même les contre-effets. C'est une histoire toujours « critique » mais pour ainsi dire « en mouvement » parce qu'elle s'intéresse surtout aux tendances et aux conséquences, parfois implicites ou mal comprises, au lieu de fixer des contenus stables en des définitions, qu'il serait erroné de penser comme définitives. Dans ces cas exemplaires, c'est l'histoire elle-même qui se charge de mettre en cause les idées reçues et de les soumettre à la critique de la réalité. C'est une raison provocatrice que Bayle met ici à l'œuvre : avant de critiquer ou d'attaquer, elle dépayse le lecteur en lui présentant des « cas » qui échappent à ses catégorisations habituelles et qui l'induisent à repenser ses points de repère.

La troisième partie concerne l'influence, réelle et documentée, que Bayle a exercée sur la pensée de David Hume. Bayle a été l'une des lectures préférées de Hume, dès la période pendant laquelle, au Collège de La Flèche, il entamait l'écriture du *Traité sur la nature humaine*. Après l'époque pionnière de Richard Popkin, de Norman Kemp Smith et d'Ernst C. Mossner, de nombreux travaux, parmi lesquels ceux de Dario Perinetti, de Fernando Bahr, de Frederic Brahami, de John P. Wright, de Todd Ryan, de Sébastien Charles, de Plinio Junqueira Smith, d'Anton

Matytsin et d'autres, ont élargi de beaucoup nos connaissances sur les points de contact qui unissent Hume et Bayle. À un moment donné, Popkin avait réuni ses contributions sous le titre suggestif de « The High road to Pyrrhonism ». Le chemin qu'on a emprunté ici est assez différent de celui de Popkin, parce qu'il ne passe pas par les lieux topiques les plus fréquentés (ceux indiqués par les articles « Pyrrhon, « Zénon d'Élée », « Spinoza »), il n'aboutit pas nécessairement au pyrrhonisme, et valorise, en revanche, d'autres facettes du scepticisme baylien (par exemple, l'aspect néo-académique, qui est bien présent dans le *Dictionnaire*, mais aussi le rôle des hypothèses, la discussion sur les attributs moraux de la divinité, etc.). Il en résulte – via Bayle (chap. IX et X) – un rapport entre le doute et la croyance chez Hume qui n'est plus « schizophrénique », comme l'avait dit Popkin au sujet du *Treatise* en prenant comme pierre de touche l'article « Pyrrhon ». Plus généralement, on a essayé de mettre en évidence une relation « constructive » entre le scepticisme de Bayle et l'empirisme de Hume. De ce point de vue, un problème assez compliqué chez Hume, c'est-à-dire celui de la localisation des perceptions et les grandes questions qui en dérivent (matérialité ou immatérialité de l'esprit, le choc entre *free-thinkers* et théologiens, la causalité qui est en jeu dans les rapports entre le corps et l'esprit), reçoit une nouvelle lumière de la comparaison avec Bayle, qui sert de source au philosophe écossais. D'habitude, les spécialistes ont suivi la piste indiquée par Hume lui-même qui cite à ce propos l'article « Spinoza », mais nous avons trouvé une autre source importante du *Treatise* 1, IV, 5 (« Of the Immateriality of the Soul »), c'est-à-dire la *Réponse aux questions d'un provincial* (III, v) de Bayle, qui ouvre une perspective nouvelle, en montrant comment la position éminemment « critique » de Bayle a pu inspirer et, à la fois, provoquer une solution positive de la part de Hume, qui allait bien au-delà de la provocation lockienne concernant l'hypothèse de la matière pensante (chap. XI). Très probablement, Bayle est aussi à l'origine du fait que Hume ne prend pas en compte l'hypothèse lockienne, qui n'est même pas mentionnée et qui pourtant aurait pu être pertinente. En effet, dans le chapitre de la *Réponse* cité ci-dessus, Bayle enchaîne spinozisme et conjecture lockienne, avec la conséquence qu'il induit Hume au reflux des deux à la fois.

En laissant de côté la discussion de Hume sur les « attributs naturels de la divinité » dans les *Dialogues Concerning Natural Religion*, partie qui a été bien étudiée par Smith en relation avec l'hypothèse stratonicienne contenue dans la *Continuation des Pensées diverses*, nous nous sommes concentrés sur un autre aspect important des *Dialogues* qui doit être mis en relation avec l'œuvre baylienne : la question des « attributs moraux » de la

divinité et l'impossibilité de les concilier avec la réalité du mal (chap. XII). Au-delà de certaines formules classiques de l'article « Manichéens » qui sont le plus souvent évoquées, c'est toute la réflexion de Bayle, que nous avons reconstruite dans le chapitre IV, qui est en question dans la partie spécifiquement « morale » des *Dialogues*. En outre, elle offre une clé pour lire la fameuse « palinodie » de Philon et pour comprendre qu'en réalité, elle n'en est pas une, car la fameuse proposition « simple » à laquelle ce personnage souscrit n'enlève rien à la force critique des arguments sceptiques et antireligieux proposés au cours du dialogue. En effet, la question des attributs moraux est décisive pour attribuer ou non à « la cause ou aux causes » de l'univers (Philon utilise tant le singulier que le pluriel) le statut de divinité, qui devrait impliquer une personnalité morale, une providence, une bénévolence, etc., bref toutes les qualités qui ont été niées ou mises en doute au cours de la conversation des *Dialogues*.

Enfin, nous sommes revenu sur le statut de l'hypothèse et sur sa réhabilitation pour saisir comment Bayle a contribué, d'abord, à introduire les idées de Newton dans le débat de la fin du siècle et puis, à aider Hume, toujours dans les *Dialogues*, à dépasser le fameux *caveat* : « *hypotheses non fingo* » (chap. XIII). Newton avait établi, dans le *Scholium generale*, une relation étroite entre l'usage de l'induction, le rejet des hypothèses, l'argument du *design* ou des causes finales et la conception d'un « être vivant, intelligent et puissant », qui règne sur le monde en tant que seigneur. Il faut remarquer qu'il avait, sans hésiter, inclus Dieu parmi les objets de la « philosophie naturelle ». Les *Dialogues* représentent un défi à ce « théisme expérimental » et le personnage de Philon profite tant des réflexions bayliennes sur le statut des hypothèses que de leur application à l'élaboration du stratonisme matérialiste, pour lancer sa célèbre « nouvelle hypothèse de cosmogonie ». En passant par la théorie de la tolérance, la discussion sur la composition de la matière, les atomes et le vide, la méthode hypothétique de Bayle contribue ainsi à rendre possible l'une des thèses plus radicales du philosophe écossais, bien que par l'entremise du personnage de Philon dans les *Dialogues*.

Comme l'a remarqué Pierre Rétat, dans son grand ouvrage sur *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, la diversité de la réception de la pensée baylienne au siècle des Lumières reflète bien sa complexité interne, mais aussi la multiplicité des tendances qui caractérisent la philosophie des Lumières. Ce complexe de courants divers, encore en partie cachés, qui partent de l'œuvre de Bayle, nous a convaincu de l'importance de réunir dans la troisième partie du volume toute une série d'études qui s'inspirent toujours de Bayle pour en arriver

à une compréhension nouvelle et plus approfondie des textes de Hume sur des questions centrales de sa pensée : le rapport entre empirisme et scepticismes (au pluriel) ; le doute comme maladie ou comme thérapie ; la critique des attributs moraux de la divinité dans les *Dialogues*, l'analyse des perceptions ; le problème de leur localisation et donc la question du rapport entre la matière, les impressions et les idées ; le rôle joué par les hypothèses dans la critique antithéologique des *Dialogues*.

Ces thèmes peuvent paraître déconnectés les uns des autres : en réalité, ils sont liés non seulement par leur source commune (Bayle), mais aussi parce qu'ils convergent dans la définition d'une anthropologie dans laquelle concourent des éléments « critiques » puisés dans la tradition sceptique telle que Bayle l'avait réinterprétée. Pour apprécier la présence et l'importance de ces aspects, il faut échapper à deux erreurs de perspective.

D'une part, on ne doit pas se laisser éblouir par le rôle que le « pyrrhonisme » ou scepticisme « extrême » comme l'appelle Hume, a joué dans l'œuvre tant de Bayle que de Hume. C'est pourquoi nous avons mis en évidence les différentes facettes que le doute assume chez l'un et chez l'autre : « critique » chez Bayle et allié, non adversaire, de l'empirisme chez Hume. D'autre part, il ne faut pas identifier « la science de la nature humaine » dont se réclame le *Traité* avec la simple application de « la méthode expérimentale » newtonienne. En réalité, tout le premier livre du *Traité* met en cause l'épistémologie newtonienne, de même que les *Dialogues* démontent ses contreparties philosophiques et théologiques, en critiquant le théisme « expérimental ». Ici encore on a sous-estimé ou réduit au seul pyrrhonisme l'apport baylien, en oubliant sa dimension « critique » au sens le plus large que nous avons illustrée dans la première partie du livre. Critique baylienne et empirisme humien peuvent bien se rejoindre et même l'Introduction du *Traité* rappelle que la science « nouvelle » cherchée par son auteur se développe dans des limites bien précises.

Bien entendu, Hume va beaucoup plus loin que sa source : en ce sens, il serait erroné de le voir comme un Bayle “nouvelle vague”, qui allierait à l'art du paradoxe et à la logique contraignante du raisonnement une philosophie positive de l'expérience. Hume a appris la leçon de Bayle, mais pour la dépasser ; il a fait évoluer la critique des idées, qui était dominante chez Bayle, vers une analyse de l'expérience plus constructive, dans la mesure où il se démarque de la métaphysique à laquelle Bayle restait encore lié, même si ce lien était plutôt négatif que positif.

Après la publication de la trilogie désormais classique de Jonathan Israel sur *The Radical Enlightenment*, on a beaucoup débattu si et dans quelle mesure Bayle appartenait à la genèse de ce courant, tout en

se déclarant adversaire de la métaphysique de Spinoza. Une réponse favorable est liée surtout à la doctrine de la tolérance et à l'élaboration d'un paradigme d'éthique non religieuse (le fameux « athée vertueux »). D'autre part, le jugement assez sévère porté dans ce livre sur Hume comme un « sceptique conservateur » et par conséquent, plus un adversaire qu'un allié des Lumières radicales, a amené, par réaction, certains commentateurs à souligner l'importance et l'impact de son « pragmatic Enlightenment ». Il a été impossible ici de trancher sur une question aussi vaste et doublement complexe que l'appartenance ou l'extranéité des deux auteurs au courant « radical ». Plus modestement, en parcourant les passerelles qui mènent d'un auteur à l'autre, on a cherché dans ce livre à montrer, d'une part, que les positions critiques de Bayle sont plus audacieuses que ne le laisseraient croire ses déclarations de scepticisme destructif et, de l'autre, que l'approche humienne de certains thèmes, de la religion, de la théorie de l'esprit, voire de l'épistémologie, est moins timide, plus radicale, qu'on s'attendrait de sa part. Le fait que Bayle ait inspiré ces prises de position nous confirme la fécondité de sa pensée, capable de traverser les frontières des écoles et des mouvements philosophiques.

Le présent volume a donc pour objet central Pierre Bayle et sa présence continue et influente jusqu'à Hume. Bayle a été l'un des protagonistes de la « grande conversation » philosophique, religieuse, culturelle au sens plus large du XVII^e siècle. C'est pourquoi, à chaque chapitre, il a fallu reconstituer le contexte, les positions de ses interlocuteurs, les thèses auxquelles il réagissait, outre ses propres doctrines philosophiques. Bayle n'a pas été le seul à philosopher en dialogue ou en polémique avec les autres philosophes de son temps, mais sans doute l'un des plus efficaces à creuser en profondeur les apories des systèmes, aussi curieux que rigoureux dans sa recherche inlassable. Ni dans son ensemble ni dans ses parties, ce livre n'offrira pourtant un exposé de type monographique ; il ne prétendra pas non plus traiter toutes les « stations » de l'itinéraire qui mène « de Bayle à Hume ». Il offrira pourtant une vision sélective, mais en même temps cohérente et assez complète, de certains aspects centraux aussi bien de la pensée baylienne que de la réception/réaction humienne. Les éléments essentiels de ce trajet, du point de départ comme de l'arrivée, ressortent clairement de chaque chapitre ; la plupart de ceux-ci sont inédits ; les autres, qui reprennent partiellement des publications précédentes, ont été reconçus et réécrits entièrement dans cette nouvelle perspective.

L'intérêt pour Bayle et Hume, comme pour d'autres auteurs modernes (Montaigne, Campanella, Descartes et le scepticisme, les libertins et les clandestins, Gassendi, Hobbes, Condillac, Émilie Du Châtelet...) m'a accompagné tout au long de ma vie intellectuelle. Je remercie les directeurs des revues et des ouvrages collectifs, les organisateurs des colloques, mes amis et collègues d'Italie, Allemagne, France, Hollande, Belgique, Angleterre, Écosse, États Unis, Brésil, Argentine, Canada et Japon qui ont partagé avec moi cet intérêt. Dans le cadre de mon séjour au Collegium de Lyon en 2019, l'édition de cet ouvrage a bénéficié d'un soutien financier du LabEx RFIEA+.

Je suis très reconnaissant à Antony McKenna pour le dialogue sur Bayle qui dure depuis quarante ans, et qui m'a beaucoup aidé à mettre au clair aussi bien les concepts que le style français de ce livre. Sans son soutien et son aide, il serait assez différent et sans aucun doute pas meilleur.

Mais surtout j'ai profité de l'immense privilège d'avoir toujours eu à mes côtés mon épouse Daniela Pellegatta (1951-2021). Si la philosophie est avant tout amour de la sagesse, alors elle a été beaucoup plus philosophe que moi : je regrette infiniment son amour et sa sagesse, et sa perte me déchire au plus profond de moi-même. Ce livre lui est dédié avec toute ma gratitude et un souvenir qui ne m'abandonne jamais.

Gianni Paganini
Université du Piémont (Vercelli)
Centre de recherche de l'Accademia dei Lincei (Rome)
Septembre 2021