

Scepticisme et arguments sceptiques dans le dispositif rhétorique d'un manuscrit philosophique clandestin attribué à Fontenelle

Maria-Susana Seguin

▶ **To cite this version:**

Maria-Susana Seguin. Scepticisme et arguments sceptiques dans le dispositif rhétorique d'un manuscrit philosophique clandestin attribué à Fontenelle. Syliane Malinowsky-Charles; Sébastien Charles. Hommages à Gianni Paganini, H. Champion, inPress. hal-01907255

HAL Id: hal-01907255
https://hal.science/hal-01907255

Submitted on 28 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Scepticisme et arguments sceptiques dans le dispositif rhétorique d'un manuscrit philosophique clandestin attribué à Fontenelle.

Il n'est pas aisé de proposer une synthèse juste au sujet de la place qu'occupe la pensée sceptique dans le corpus des manuscrits philosophiques clandestins[1]. D'une part, en raison de la nature même des textes, composés souvent d'emprunts et de citations, élaborés à l'ombre des grands systèmes philosophiques, mais aussi par le biais de leur détournement, et souvent dans le but de proposer, sinon un nouveau système, du moins une réponse cohérente aux grandes questions sur lesquelles reposent les croyances humaines : Dieu, l'univers, l'âme humaine, la relation de l'homme à la nature, à son histoire, aux autres. Je ne donnerai qu'un bref exemple à ce sujet : le célèbre *Esprit de Spinoza*, l'autre titre sous lequel est connu le *Traité des trois imposteurs*[2], l'un des manuscrits clandestins les plus répandus en Europe sous l'Ancien régime, n'est pas seulement, comme on pourrait le croire, exclusivement marqué par la pensée du philosophe d'Amsterdam, dont il reproduit, il est vrai des passages importants (du *Traité théologico-politique* essentiellement, de l'*Éthique* un peu). En réalité, l'ouvrage comporte de nombreux passages empruntés aussi à Hobbes, à Pierre Charron et à Naudé, dont les noms son scrupuleusement occultés, mais dont les idées n'infléchissent pas moins l'orientation générale[3].

La présence d'arguments ou d'un vocabulaire sceptiques dans les manuscrits clandestins ne doit donc pas faire conclure à l'adhésion nécessaire de leurs auteurs à la doctrine pyrrhonienne. Pensons par exemple au nombre important de manuscrits qui revendiquent, ne serait-ce que dans le titre, le recours au « doute » méthodique comme modalité argumentative : *Doutes sur la religion*[4], *Doutes sur la religion chrétienne et l'évangile en général*[5], *Doutes sur la religion dont on recherche l'éclaircissement de bonne*

[1] La bibliographie consacrée à la littérature philosophique clandestine est désormais très riche. Nous renvoyons donc, par souci d'économie, à la bibliographie complète disponible désormais dans notre plateforme « Philosophie cl@ndestine » (philosophie-clandestine.huma-num.fr/index.html).

[2] Au sujet de ce manuscrit, des copies recensées et des éditions disponibles, voir http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/189.

[3] Pour une étude du texte et de sa composition, voir *Traité des trois imposteurs. L'esprit de Spinoza*, édition critique par Françoise Charles-Daubert, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

[4] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/72.

[5] Manuscrit connu aussi sous le titre *De Jésus-Christ*. http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/36.

foi[6], *Dialogues du douteur et de l'adorateur*[7]. On peut également retenir l'une des variantes de cette thématique, celle des *Difficultés*, entendues comme l'exposé systématique des contradictions profondes que la raison peut opposer aux principes de la religion chrétienne, telles qu'elles apparaissent dans l'œuvre de Robert Challe, par exemple[8]. Or, dans la plupart de ces cas mentionnés, le ou les « doutes » proposés par le manuscrits ne correspondent pas à une mise en question de la certitude de la foi qui aboutirait à une suspension du jugement : il s'agit plutôt d'une manière dogmatique de dénoncer la fausseté des enseignements de la religion chrétienne, qu'on entend même remplacer, dans certains cas, par une autre forme de religion purement rationnelle, ou encore un code de conduite « d'honnête homme »[9], pour reprendre le titre d'un autre manuscrit bien connu.

Il faut certes accorder une place à part à quelques manuscrits qui se revendiquent plus explicitement de la pensée sceptique, tels que le *Symbolum spaientiæ*[10], dont G. Canziani, F. Socas et Winfried Schröder ont procuré une riche édition[11], ou encore le manuscrit *Doutes des pyrrhoniens*[12] dont l'édition critique est en cours de préparation par Fernando Bahr, sans oublier l'*Art de rien croire* (ou *Ars nihil credendi*)[13], le manuscrit du « pseudo Vallée ». Sur ces trois textes, l'analyse proposée par G. Paganini dans *Les philosophies clandestines à l'âge classique*[14] montre de manière fort éclairante comment ces textes, plus radicaux dans leurs conclusions, s'éloignent de la subtilité avec laquelle les libertins du XVII^e^ siècle essayaient de concilier la pratique du doute critique et la conformité extérieure à l'ordre général : « le scepticisme — explique Gianni Paganini — est devenu [il s'agit de manuscrits datant des premières années du XVIII^e^ siècle] un effet de surface, commandé par un dogmatisme de fond où se cache une interprétation à la fois panthéiste et matérialiste du *deus sive natura* »[15].

Cette attitude peut s'expliquer en partie par la nature particulière du corpus clandestin lui-même : l'anonymat des textes, leur caractère manuscrit, autorisait probablement des libertés d'expression dont ne jouissaient pas les auteurs du XVII^e^ siècle, obligés à jouer dans

---

[6] C'est l'un des titres du célèbre manuscrit *Examen de la religion*, de Dumarsais. http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/85.
[7] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/50.
[8] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/53. Voir égalent les *Lettres sur les difficultés et découragements qui se trouvent dans le chemin de ceux qui s'appliquent à la lecture de l'Écriture d'une manière à ne se fier qu'à leurs propres yeux*, http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/111.
[9] Voir *De la conduite qu'un honnête home doit garder pendant sa vie*, http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/39.
[10] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/176. Voir
[11] *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiæ*. Edizione critica a cura di G. Canziani, W. ScHroeder et F. Socas, Milano, FrancoAngeli, 2000.
[12] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/70.
[13] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/13.
[14] Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005.
[15] *Ibid.*, p. 108.

les marges du dicible, à travers des stratégies éditoriales et rhétoriques complexes, qui invitaient le lecteur à tirer de lui-même les conclusions implicites des principes exposés dans leurs écrits (pensons par exemple à la difficulté de l'interprétation de l'œuvre de Pierre Bayle, et aux débats que son œuvre suscite encore chez les critiques). Il me semble pourtant que cette explication ne doit pas suffire à tirer des conclusions générales dans le cas d'un corpus aussi complexe que celui des manuscrits philosophiques clandestins. L'anonymat de ces écrits n'est pas systématique, et dans certains cas il n'est tel qu'aux yeux du lecteur moderne. Il est donc utile d'interroger aussi les dispositifs rhétoriques, je dirais même, dans le cas qui nous intéresse, d'analyser la dimension poétique des écrits clandestins, du moins de certains d'entre eux, entendue comme l'invention d'une forme et d'un langage qui seraient la manifestation d'une pensée dévoilant ses mécanismes de fonctionnement devant les yeux du lecteur, et dans lesquels les principes sceptiques peuvent jouer une place autrement plus performative. C'est précisément ici qu'on retrouve le Fontenelle auteur de textes clandestins, et auquel je voudrais consacrer la suite de cette analyse.

La place de Fontenelle dans l'univers de la clandestinité philosophique est certes connue, mais elle mériterait d'être encore précisée. Son *Histoire des oracles*[16] a largement été utilisé par les auteurs clandestins, et alimente même l'essentiel de quelques écrits particulièrement polémiques (les manuscrits *Des oracles* et *des miracles*[17], par exemple). Fontenelle fréquente les mêmes milieux académiques que Fréret (à qui on attribue la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*[18]) et que Jean-Baptiste Mirabaud (auteur très probable de l'*Opinion des anciens sur les Juifs*[19]). Il correspond avec Benoît de Maillet, l'auteur de *Telliamed*[20], à qui il aurait même conseillé d'approfondir son idée de l'origine marine de la vie[21]. On lui attribue surtout des écrits sulfureux, tels que le *Traité de la liberté*[22], la *Lettre au marquis de la Fare sur la résurrection des corps*[23], ou le court texte *De la diversité des religions*[24]. La tradition lui attribue également les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke*

[16] Bernard Le Bovier de Fontenelle, *Histoire des oracles*, Paris, 1687.
[17] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/168; http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/13.
[18] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/110.
[19] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/135.
[20] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/178.
[21] Sur ces questions, voir Maria Susana Seguin, « Cosmologie et théorie de la terre chez Benoît de Maillet : réflexions sur l'imaginaire scientifique de *Telliamed* », *Corpus, revue de philosophie*, n° 59/2011, « *Telliamed* », Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, p. 31-53.
[22] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/185. Voir l'édition critique de ce texte proposée par Colas Duflo dans Sophie Audidière (dir.), Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes et autres textes philosophiques*, Paris, Garnier, 2016, p. 213-230.
[23] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/269. Édition critique du texte, *Ibid.*, p. 231-238.
[24] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/373.

concernant la possibilité d'une autre vie à venir[25] qui seront publiées dans un recueil clandestin de textes polémiques intitulé *Nouvelles libertés de penser*, paru à Amsterdam en 1743, et qui contient, avec le *Traité de la liberté*, le célèbre texte *Le philosophe* de Dumarsais (des écrits qui, tous, circulent sous forme manuscrite dans les premières années du XVIII[e] siècle). J'aimerais m'attarder un peu sur ces écrits clandestins, et tout particulièrement sur les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une vie à venir*, récemment publiées et analysées par Antony McKenna[26], qui montre clairement pourquoi l'attribution de ce manuscrit à Fontenelle doit être sérieusement envisagée. Je voudrais donc, tout en réfléchissant à la place que jouent les arguments sceptiques dans cet écrit, apporter d'autres éléments qui me semblent aller dans le sens de cette attribution.

Deux mots d'abord au sujet de ce texte, somme toute peu connu. Ce manuscrit prend la forme d'un dialogue narrativisé entre l'auteur du texte, anonyme, et un de ses amis, un « homme savant et qui est rempli d'une probité incorruptible »[27], à qui il expose l'argument du pari pascalien. En guise de réponse, et pour mieux combattre l'argument du pari, l'ami de l'auteur clandestin imagine le dialogue entre un philosophe chinois et un « missionnaire zélé »[28] qui voudrait le convertir à la religion chrétienne. Le manuscrit se termine par un bref commentaire de l'auteur, inquiet des conséquences de l'explication exposée.

On voit donc que l'objectif des *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une vie à* venir s'affiche clairement dès son titre : il s'agit de réfuter l'argument pascalien du pari, exploité par Locke dans l'*Essai philosophique sur l'entendement humain*[29], et commenté également par Pierre Bayle dans le *Dictionnaire historique et critique*[30]. La démonstration (je renvoie encore à l'analyse du texte que propose Antony McKenna dans son introduction) repose sur l'affirmation de l'existence d'une morale rationnelle indépendante de toute doctrine religieuse qui aboutit, *in fine*, à adopter comme nécessaire le principe de l'existence d'athées vertueux (représentés en l'occurrence par le personnage du philosophe chinois). Ce point confirme, précise Antony McKenna, sinon

[25] http://philosophie-clandestine.huma-num.fr/ms/161.
[26] Fontenelle, *Réflexions critiques sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie à venir*. Édition critique par Anthony McKenna, *Revue Fontenelle*, n°11-12 (2014), p. 149-184. La circulation manuscrite des *Réflexions* est attestée dès 1736 comme l'a montré Antony McKenna dans la récente édition qu'il a proposée de ce texte et qui expose les raisons pour lesquelles l'attribution de cet écrit à Fontenelle (qu'indiquait déjà Condorcet en 1776) laisse peu de place au doute.
[27] *Ibid.*, p. 170.
[28] *Ibid.*
[29] L'argument apparaît dans le livre II, chap. XXI, § 70 de l'*Essai* de Locke.
[30] Dans l'article « Pascal », remarque I.

l'influence, du moins la proximité certaine de la pensée de l'auteur du manuscrit avec celle Pierre Bayle, du moins sur ce point.

Or, contrairement à Bayle, qui choisit d'exposer le paradoxe dans le cadre théorique de ses *Pensées diverses sur la comète*[31], l'auteur du manuscrit clandestin préfère mettre en scène cette démonstration sous la forme de deux entretiens emboités, inscrits à leur tour dans le contexte général d'une réflexion courte proposée au lecteur, qui lance un pacte de lecture répondant également à une forme dialogique :

> Tout ce qui est sujet au raisonnement des hommes a plusieurs faces. Mettez un point de doctrine ou de telle autre science que ce soit, dans telle évidence que vous voudrez ; un homme d'esprit qui n'est pas persuadé ou porté à se rendre trouvera toujours quelque fau[x]-fuyant.
> Ayant trouvé dans l'ex[c]ellent traité sur l'entendement humain de M. Locke le fameux argument de Pascal, imaginé au rapport de Bayle en p[remi]er lieu par Arnobe et ensuite mis dans tout son jour par ce célebre Anglais, je crus le pouvoir proposer à un de mes amis difficile à persuader sur ces sortes de matières. Le voici tel que je l'ai tiré du traité dont je viens de parler […][32].

La structure du texte est, de ce point de vue, beaucoup plus travaillée que celle de la plupart des manuscrits clandestins, car, conformément à l'esthétique galante, l'auteur des *Réflexions* procède à de multiples délégations de parole : d'abord à Locke lui-même (qu'il cite longuement), puis à son ami, ensuite, brièvement, au missionnaire, puis au philosophe chinois (qui lui-même citera encore le texte de Locke) :

> Après avoir, au bout d'un assez long-temps en plusieurs conversations, amplem[en]t discuté le fond et s'être épuisé en raisonnements pour prouver la vérité de son système, sans qu'il ait pu amener le philosophe chinois à son but, le missionnaire conclut enfin, en lui disant : Quand même tout ce que je vous ai fait voir concernant [15] la certitude d'une vie à venir ne serait pas aussi exactement vrai et aussi évident que je vous l'ai démontré, toujours ne sauriez-vous disconvenir que ce que je viens de vous exposer comme vrai et évident ne soit au moins possible.
>
> Je ne saurais douter que cette possibilité ne frap[p]e un homme comme vous, qui sait réfléchir et raisonner, et qui sait juger de ses véritables intérêts. Dans ces vues, permettez que je vous rapporte ce qu'un de nos plus grands philosophes a pensé sur cette possibilité."[33]

Cette brève introduction plonge le lecteur dans une fiction interlocutoire grâce à laquelle il entend plusieurs voix, et surtout celle du philosophe chinois, dont l'exposition occupe la plupart du texte, c'est-à-dire la voix d'un « athée vertueux » qui, comme l'a montré

---

[31] Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, Présentation de Joyce et Hubert Bost. Paris, Garnier-Flammarion, 2007, chapitre VII.
[32] *Réflexions sur l'argument de M. Pascal*, éd. citée, p. 169.
[33] *Ibid.*, p. 170-171.

Antony McKenna, rappelle sur plusieurs points les Ajaoiens (un autre texte attribué à Fontenelle)[34]. Ce personnage reprend alors tour à tour chacun des arguments que viendrait lui soumettre le missionnaire, défenseur de l'argument du pari pascalien, pour lui opposer des raisonnements mettant non seulement en cause la crédibilité du pari, mais également tout ce que cela sous-entend de la morale et de la religion chrétiennes : pour le philosophe chinois, la promesse d'une vie à venir n'est qu'une chimère ; l'argument de pari ne résiste pas à la logique du calcul ni à celle de l'intérêt ; il n'y a pas d'autre bonheur que celui du contentement de son état présent ; la foi sans le soutien de la raison est un édifice bâti sur le sable et il est donc inutile de risquer le seul bonheur connu, celui du présent vécu, pour une improbable récompense qui nous fait de plus renoncer aux plus simples préceptes de la raison.

L'exposé du philosophe chinois occupe ainsi l'essentiel du texte clandestin, et se présente sous la forme d'un dialogue souvent narrativisé, puisque le locuteur anticipe constamment les questions ou objections de son interlocuteur, le missionnaire chrétien, étant presque réduit au silence :

> Je conviens cependant que, dans votre façon de parler […][35]
>
> En un mot, si vous voulez définir un homme de bien celui qui croit la vérité de votre système […][36]
>
> Oh ! cela n'est pas une question, dira un homme qui raisonne sur le principe de votre philosophe […][37]
>
> Vous me direz peut-être que le parti que vous me proposez donne des espérances si douces et si flatteuses qu'elles sont plus que capables de contrebalancer ce que les craintes auxquelles il assujettit ont de plus rebutant.[38]

Nous pourrions démultiplier les exemples par lesquels le manuscrit met en scène une confrontation entre deux interprétations opposées de l'argument pascalien du pari, mais dans laquelle le théologien chrétien est finalement privé de parole. Le lecteur se trouve ainsi pris au piège de ce qui, sous les apparences d'un dialogue, est en réalité un exposé méthodologique d'arguments mettant sérieusement à mal la certitude du dogme chrétien. Le dispositif énonciatif reprend les codes de l'entretien classique, et fait entendre différentes voix, au statut

[34] *La République des philosophes ou l'Histoire des Ajaoiens* (1758), est un récit utopique attribué à Fontenelle dans lequel l'auteur parodie l'exposition des preuves de l'existence de Dieu et imagine une société organisée selon un modèle politique totalement exempte de religion. La société des Ajaoiens apparaît ainsi comme le modèle de la société des athées vertueux.
[35] *Réflexions sur l'argument de M. Pascal*, *op. cit.*, p. 172.
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, p. 173.
[38] *Ibid.*, p. 175.

social et intellectuel différents, habilement emboîtées les unes dans les autres, et qui font finalement oublier celle de l'auteur véritable de la démonstration : l'auteur clandestin lui-même.

Il me semble qu'on peut considérer ce procédé d'énonciation comme une technique de mise à distance multiple à visée éminemment critique : distanciation qu'apporte en premier lieu l'anonymat initial (le texte clandestin n'est bien évidemment pas signé), plus celle des quatre différentes énonciations fictives emboîtées : la voix qui dans le manuscrit s'adresse au lecteur, celle de son ami, du missionnaire, puis du philosophe chinois, sans oublier la voix des auteurs cités (Locke, et derrière lui, Pascal). Ce dispositif énonciatif complexe participe d'une stratégie rhétorique qui permet d'une part le traitement ironique de la question initiale, d'autre part, la démultiplication des points de vue sur un même objet et donc sa relativisation. L'auteur des *Réflexions* propose ainsi une sorte de fiction ironique des « entretien[s] des honnêtes gens »[39] qui peut faire penser aux catéchismes voltairiens, si ce n'est que le texte clandestin est sous-tendu par un athéisme à peine caché : le philosophe chinois adopte les formes de la sociabilité pratiquée dans les salons, renonçant à la démonstration dogmatique d'un traité philosophique, au profit d'un ton poli, distancé, pédagogique et ironique. Il devient dès lors aussi fréquentable que le « missionnaire zélé », et même bien plus persuasif, du fait non seulement de la qualité de ses arguments mais surtout de sa force oratoire et de la qualité performative de sa démonstration.

L'habileté que nous remarquons dans la construction d'ensemble du manuscrit apparaît aussi quand on analyse la qualité et la nature des arguments avancés par le philosophe chinois (ou plutôt par son double clandestin). Alors qu'il s'agit d'analyser l'argument du pari du point de vue de l'intérêt, le philosophe chinois procède à une argumentation par analogie. Dans un premier temps, il convoque l'exemple d'un enfant à qui l'on donnerait les 24 lettres de l'alphabet pour qu'il essaie de le ranger dans l'ordre naturel ; il imagine ensuite une deuxième situation : l'empereur de la Chine pariant tout son empire contre une piastre sur le fait que l'enfant réussira sa tâche du premier coup. L'auteur clandestin semble dans un premier temps suivre la logique de l'intérêt du pari pascalien, en acceptant l'idée qu'il serait insensé de ne pas parier pour la négative (les probabilités que l'enfant réussisse son défi du premier coup se comptant en milliards de milliards), car ce qu'il y aurait à gagner (toutes les richesses de

[39] C'est ainsi que s'exprime Antony McKenna dans son introduction à l'édition cité, p. 164.

l'empire de la Chine, qu'il calcule de manière hyperbolique) valent bien plus que la piastre du pari initial.

Or, l'idée du philosophe clandestin est de mettre en évidence le sophisme sous-jacent à cette analogie : non seulement les signes du pari son ici renversés (parier pour/ parier contre, ne signifient pas la même chose dans la logique pascalienne), mais en plus la comparaison de terme à terme (ce qu'il y a à gagner / ce qu'il y a à perdre) ne tient pas quand on considère le degré de probabilité de leur certitude : en somme, la probabilité de l'existence des récompenses futures, voire l'existence d'une cause première derrière ces récompenses, se calcule elle aussi en milliards de milliards de degrés de probabilité, tout comme les infinies combinaisons des caractères de l'alphabet :

> Si par cet examen il se trouve que l'événement que vous me prêchez est certain, ou qu'il y ait tant soit peu plus de probabilité qu'il puisse arriver qu'il n'y en qu'il n'arrivera pas, je vous avoue qu'il est sensiblement de mes intérêts de me ranger au parti que vous me conseillez.
> Mais s'il se trouve au [39] contraire que cet événement ne soit qu'une chimère et une invention de la politique ou de quelqu'autre vue intéressée de la part de ceux qui le prêchent, cela changerait la thèse du tout au tout : car il est évident qu'en ce cas-là, il y aurait plus de disproportion entre cette chimère et la réalité, quelque peu considérable qu'elle fût, que je sacrifierais inutilement pour courir après ce néant, qu'il n'y en a entre l'objet de crainte et d'espérance dans cette autre vie à venir et celui des mêmes espérances et craintes de la vie présente, qu'il s'agit de sacrifier ou [40] de ne sacrifier pas à ce premier objet.
> Je dis plus : il n'y a même aucune comparaison à faire pour en tirer la mesure de quelque proportion entre la réalité la moins sensible et le néant pur ou la chimère, au lieu qu'il y en a toujours entre une réalité et une autre, quelque grande que soit la disproportion entre la mesure ou la valeur de l'un et l'autre de ces deux réalités[40].

L'auteur clandestin procède donc à un usage paradoxal du raisonnement analogique, qui ébranle doublement les certitudes de son interlocuteur : celles des prémisses de son argumentation, mises à mal par leurs propres contradictions, mais aussi celles des modalités de sa pensée, dont la logique de fonctionnement est retournée contre elle-même. En somme, l'auteur oppose le fonctionnement de la raison à un argument se présentant comme purement rationnel.

Ce travail sur la structure générale du texte et sur la logique argumentative est finalement enrichi par un véritable travail sur le langage, qui donne à ce manuscrit philosophique clandestin une qualité stylistique peu commune dans les œuvres de ce corpus. De fait, comme on l'a vu, la méthode adoptée par l'auteur du manuscrit s'affiche aussi dans le titre, qui interroge, selon la modalité sceptique, la « possibilité » d'une vie après la mort, et

[40] P. 17.

donc la question de l'incertitude de l'immortalité de l'âme (ce qui est, soit dit en passant, le sujet du *Traité de la liberté* également attribué à Fontenelle). En effet, au-delà même de la validité de l'argument pascalien, l'auteur du manuscrit choisit d'interroger le degré de certitude des prémisses sur lesquelles repose ce pari et qui déterminent, en fin de compte, sa légitimité. En cela, le clandestin agit conformément au principe adopté par Fontenelle dans le célèbre apologue de la dent d'or contenu dans l'*Histoire des oracles* dont l'esprit se résume dans une sentence paradoxale bien connue : « assurons-nous bien du fait, avant de nous inquiéter de la cause »[41].

Prenons un exemple. Si on s'en tient aux arguments avancés par le manuscrit des *Réflexions*, il est impossible d'admettre l'égalité des chances de l'alternative pascalienne (le salut ou la damnation), puisque celle-ci se révèle, conformément à la doctrine des pyrrhoniens, également incertaine d'un côté et de l'autre :

> Vous ou bien votre philosophe — dit le sage Chinois —posez en fait 1° que personne ne peut douter de la possibilité de l'événement que vous venez de m'an[n]oncer, 2° que cette seule possibilité présumée doit me déterminer à prendre et à suivre le chemin [17] que vous m'indiquez.

Mais très rapidement, le texte déplace l'incertitude sur la validité des termes du pari, vers un plan plus fondamental : celui de l'incertitude quant à l'existence d'un Dieu rémunérateur ou punisseur, déduite de l'égalité des chances pour l'homme d'être sauvé et de jouir d'un bonheur infini ou d'être détruit à tout jamais :

> Mais je vous dirai qu'il me paraît que, ne connaissant point la mesure de la puissance ni de la volonté de la cause première, de laquelle, suiv[an]t vous, dépendent tous les contingents ; et que la nature même de cette cause première nous étant absolument inconnue, il en résulte que nous ne saurions rien déterminer avec certitude, ni pour ni contre la possibilité des contingents et surtout dans les choses qui sont au-dessus de la portée de notre raison ; aussi notre esprit ne peut rester à cet égard que dans un parfait équilibre, ou tout [18] au plus, si vous voulez, dans le doute.

On peut remarquer dans ce passage que l'utilisation des arguments sceptiques (faiblesse de la raison humaine, incapacité de connaître la nature de la cause première et donc de comprendre sa volonté, nécessaire suspension du jugement) se reflète même dans la structure phrastique qui semble faire sienne les arguments du philosophe clandestin pour mieux les exposer aux yeux du lecteur. Cette longue phrase est en effet remarquable en raison de sa formulation essentiellement binaire : L'idée énoncée par le philosophe chinois et qui peut avoir une valeur performative (« Je vous dirais que ») s'exprime en fait à travers deux

[41] Cette sentence apparaît également dans l'*Histoire de l'Académie royale des sciences*

subordonnées participes de type causale juxtaposées, contenant une négation absolue (« ne connaissant point » ; « la nature […] de cette cause première nous étant absolument inconnue »), ce qui entraîne une subordonnée consécutive, marquée toujours par la négation absolue (« nous ne saurions rien déterminer »), ou une modalité restrictive (« les choses qui sont au-dessus de la portée de notre raison ») et par une double attribution (« ni pour ni contre la possibilité des contingents »). La conséquence d'une telle phrase ne peut donc être que l'annulation des arguments ainsi soupesées, et par conséquent l'équilibre que représente la suspension du jugement, exprimé encore une fois par un double complément circonstanciel coordonné (« dans un parfait équilibre » ou « dans le doute »), modalisés par la présence d'une double éparnothose, l'incise explicative, « ou tout au plus », « si vous voulez » (qui est par ailleurs une véritable marque stylistique de l'écriture de Fontenelle). La phrase fonctionne comme un algorithme, soupesant les deux termes d'une alternative qui se révèle également déceptive.

L'argument ainsi exposé montre donc bien qu'on ne peut pas déduire l'égalité des chances des termes du pari en raison même de l'incertitude dans laquelle nous sommes de l'existence d'une cause première ayant posé un tel pari. Ainsi, si le calcul des probabilités de cette égalité doit se fonder sur la pesée des arguments pour et contre, la forme essentiellement binaire que prend l'exposition de ces arguments apparaît comme parfaitement paradoxale, voire ironique, puisque cette pesée ne peut en aucun cas faire pencher la balance (des arguments ou de la syntaxe) en faveur de l'un des termes de l'alternative. Et le pari s'annule de lui-même, alors que la parole prend une dimension pleinement performative : le langage démontre autant que les idées.

On pourrait démultiplier les analyses de détail de ce type et montrer comment, ce manuscrit clandestin, semble se construire sur la variation du schème du paradoxe et de la mise à distance, décliné à des niveaux et sur des registres différents, celui de la pratique générique, celui des stratégies d'énonciation, celui des arguments et des modalités d'écriture, comme si pour l'auteur la réflexion ne pouvait naître que de l'inconfort de l'esprit, de la prise de risque, de l'abandon des schémas familiers. De l'abandon en somme de toute pensée dogmatique au bénéfice d'une démarche sceptique qui ébranle constamment les certitudes, et au bénéfice d'un discours logique, « d'une certitude géométrique »[42], comme le dit l'auteur clandestin au moment de conclure son manuscrit.

[42] « Ce raisonnement de mon ami, ou plutôt de son philosophe chinois paraît décisif contre l'argument de M. Locke à l'égard d'un homme persuadé d'une certitude géométrique que le système de notre religion est erroné » p. 22.

Or, cette démarche n'est autre que celle que pratique Fontenelle dans ses écrits. Celui qui réclame « l'esprit géométrique » dans la *Préface sur l'utilité des mathématiques*[43], y compris pour les ouvrages d'imagination. La démarche qu'on observe aussi dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes* bien sûr, mais surtout dans les *Nouveaux Dialogues des morts*, où l'interlocution apparaît constamment comme un instrument de pondération et de mise à distance critique, mais aussi comme le fondement d'un pacte galant qui sert de point de départ à la discussion et qui ouvre les champs des possibles et de la spéculation. Le dialogue progresse alors par analogies et paradoxes, avec une souplesse contraire à la pratique d'une dialectique dogmatique[44], comme une invitation lancée en même temps au lecteur à prolonger lui-même l'exercice de la raison critique.

De la même manière, lorsque l'auteur du manuscrit clandestin repend la parole pour conclure sa démonstration, ramenant le lecteur au premier niveau de l'énonciation, il joue encore une fois sur une nouvelle variante de la mise à distance critique, dans laquelle on reconnaît une autre stratégie rhétorique caractéristiques de Fontenelle, l'écriture oblique : les lecteurs qui partagent les codes de l'auteur, les initiés, peuvent alors renverser le sens de l'antiphrase, et parachever l'intention du texte en savourant le plaisir de l'expression ironique :

> Il faut convenir au surplus qu'il y a des occasions où notre raison nous est fort incommode, soit que nous la suivions, soit que nous ne la suivions pas, ou que nous l'abandonnions. Je suis de ce sentiment, et ne donne pas le raisonnement de mon ami, ni celui de son philosophe chinois, à mes lecteurs pour jeter des scrupules dans leurs esprits, fussent-ils même de toutes autres religions que la nôtre, mais dans l'espérance que quelqu'un, plus habile que moi, voudra se donner la peine de le réfuter solidement. Pour moi, je ne l'entreprends pas, crainte qu'après tous les efforts que j'aurais faits, il ne m'arrivât ce qui est arrivé à quelques-uns de ceux qui ont écrit sur l'immortalité de l'âme[45], qui, ne l'ayant pas prouvée au gré des critiques sévères, ont été soupçonnés de ne la pas croire eux-mêmes[46].

Ainsi, en feignant de donner la parole à son lecteur pour relancer la démonstration, ou plutôt, pour inviter à la réfutation de sa propre démonstration, Fontenelle cesse de parler pour

---

[43] Cette préface, qui est en fait celle qui ouvre le premier volume de l'*Histoire de l'Académie royale des sciences* pour l'année 1699, paraît pour la première fois en 1701. Elle sera publiée par la suite, sous le nom de Fontenelle, accompagnée des *Éloges des Académiciens*, les seuls écrits de l'Académie des sciences officiellement revendiqués par l'auteur. Pour une présentation et une édition critique, voir Sophie Audidière, *Digression sur les Anciens et les Modernes et autres textes philosophiques*, *op. cit.*, p. 308-319.

[44] Voir à ce sujet l'article de Fabrice Chassot, « "Rire avec les dieux". Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* face à Pascal », *Revue Fontenelle*, n°11-12 (2014), p. 65-91

[45] C'est le sujet du *Traité de la liberté de l'âme*, un autre manuscrit clandestin attribué à Fontenelle, publié en même temps, nous l'avons dit, que le texte des *Réflexions*, mais qui avait été condamné par le Parlement lors de sa première publication, en 1700.

[46] Ibid., p. 182.

mieux laisser la pensée de son lecteur tirer les conclusions antiphrastiques de ces *Réflexions.* Et au passage, il fait signe non seulement vers d'autres écrits polémiques (son *Traité de la liberté*, peut-être ?), mais également vers une démarche rhétorique particulièrement efficace du corpus clandestin.

Peut-on, pour conclure, faire de Fontenelle un penseur sceptique ? Certainement pas : ce serait trahir l'essence même de sa pensée essentiellement asystématique. On peut cependant remarquer que la démarche sceptique de son argumentation constitue une exigence épistémologique essentielle, opérationnelle dans l'ensemble de l'œuvre de Fontenelle. Des *Nouveaux dialogues des morts* aux « entretiens d'honnêtes gens » que représentent les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal*, et qui de toute évidence sortent de sa plume, le travail rhétorique et poétique de Fontenelle se fait la traduction de l'esprit aux prises avec l'esprit, d'une exigence épistémologique profonde. Son rationalisme n'est en revanche ni sceptique, ni spinoziste, ni cartésien : c'est une construction progressive, éminemment discursive et nécessairement historique. La rhétorique et la poétique sceptiques mises à l'œuvre dans nombre de ses écrits n'est pour lui autre chose que la traduction du mouvement même de la pensée, et le travail sur le langage le résultat d'un effort critique nécessaire, d'une raison consciente de ses limitations, mais nécessairement active, qui doit questionner les modalités de production des idées à l'intérieur même des mécanismes qui les produisent. La forme dialogique explicite ou implicite est également la traduction d'une raison qui doit constamment s'arracher à sa propre faiblesse, qui doit toujours se renouveler à travers sa propre négation, démultipliant ses manifestions et affirmant ainsi sa liberté essentielle. La multiplicité, les paradoxes, la variété, l'inachèvement propre de la pensée sceptique en assurent l'efficacité et accordent à l'esprit sa puissance ultime.

La démarche sceptique permet surtout à Fontenelle d'échapper à tout dogmatisme, à toute manifestation de l'esprit de système, et de devenir pleinement philosophe, non pas par l'affirmation pédante d'une doctrine qui l'aveugle, mais par l'exercice même de la raison, contre la raison même. En reprenant ce que dit Jean Dagen à propos des *Nouveaux dialogues des morts*, on peut même dire que Fontenelle nous offre ici l'un des premiers portraits du philosophe des Lumières : « un philosophe dit-il dont le style annonce Diderot et la sagesse emprunte beaucoup à La Mothe le Vayer ou à Saint-Evremond, qui, plus qu'à Voltaire,

s'apparente par le tempérament à Montesquieu, par le goût à Marivaux »[47]. Un auteur enfin dont les œuvres, comme le disait Nietzche, « contiennent plus d'idées *véritables* que tous les ouvrages de philosophie allemande ensemble ». Et Nietzsche d'ajouter : « des idées de cette espèce particulière qui crée des idées »[48].

Maria Susana Seguin

Université Paul-Valéry Montpellier III
IHRIM – UMR 5317 ENS de Lyon
Institut Universitaire de France

[47] Jean Dagen, introduction à l'édition des *Nouveaux dialogues des morts*, Paris, Didier, 1971, p. 79.
[48] F. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, trad. Henri Albert, *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, Paris, Mercure de France, 1909, t. VI, p. 346. Voir Jean Dagen, op cit., p. 84-85.