HAL open science

Le rapport à autrui selon Pierre Bayle

Isabelle Delpla

To cite this version:

Isabelle Delpla. Le rapport à autrui selon Pierre Bayle. Philippe de Robert; Claudine Pailhès; Hubert Bost. Le rayonnement de Bayle, 2010/06, Voltaire Foundation, pp.189-198, 2010, Studies on Voltaire and the eighteenth century, 978-0-7294-0995-7. hal-02428408

HAL Id: hal-02428408

https://univ-lyon3.hal.science/hal-02428408

Submitted on 5 Jan 2020

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.

Le rapport à autrui selon Pierre Bayle

Isabelle Delpla
UMR-CNRS 5206 *Triangle*
Université Montpellier III

Les philosophies de l'âge classique sont considérées comme signant l'acte de naissance de problèmes philosophiques 'modernes', tels que le problème d'autrui. Assurément, la difficulté à connaître l'esprit des autres hommes, n'était pas une préoccupation absente du scepticisme antique[1]. Il revient toutefois à la philosophie cartésienne et post cartésienne d'en avoir fait un problème canonique et spécifique sous la forme d'un problème de la connaissance des autres esprits que la philosophie contemporaine s'est tour à tour efforcée de résoudre, déconstruire ou dissoudre, que ce soit dans ses versions phénoménologiques ou analytiques.

Plutôt de présenter une recherche achevée, le présent article, dans un esprit exploratoire ou programmatique, se propose de revisiter la pensée de Bayle à l'aune d'un certain nombre d'interrogations posées par la problématisation de la relation à autrui dans la philosophie contemporaine, mais aussi dans la philosophie classique. C'est une manière de poser un regard à la fois décentré et fondamental sur son œuvre. Décentré parce que le problème d'autrui n'y est pas, à ma connaissance, traité en tant que tel. A la différence de Descartes, de Malebranche ou de Cordemoy, Bayle ne consacre pas de chapitres spécifiques à la manière dont nous connaissons les autres esprits, distinguant cette connaissance de celle que nous avons de Dieu, de nous-mêmes ou des choses, comme peut le faire Malebranche[2], ou élaborant des critères de connaissance spécifiques procédant par analogie, comme peut le faire Cordemoy[3]. Bien que Bayle reprenne largement les principes de la connaissance et de l'explication de la nature qui était ceux de Descartes et Malebranche, les réflexions issues du

---

1 On trouve notamment chez les Cyrénaïques des considérations sur la difficulté à connaître les affections des autres. Voir Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, livre VII.

2 Malebranche, *Recherche de la vérité*, III, II, VII, § V, « Comment on connaît l'âme des autres hommes », Edition des œuvres complètes, Paris, Vrin, 1972, p. 454-455.

3 Gérault de Cordemoy, *Discours Physique de la parole*, in *Œuvres Complètes*, Paris, PUF, 1968.

solipsisme que l'on trouve dans les philosophies cartésiennes, ont fort peu d'écho dans ses écrits. Alors que Bayle est à bien des égards considéré comme un philosophe sceptique, on ne trouve guère chez lui le type de scepticisme cartésien ou post-cartésien, où autrui n'est connu que par analogie, indirectement et par conjecture, pour reprendre la classification de Malebranche.

Le scepticisme envers l'existence du monde extérieur et de la matière étendue peut être chez lui porté à l'extrême[4], mais il ne semble guère se soucier du scepticisme envers l'existence et l'esprit des autres pour des raisons probablement comparables à celles qu'il expose dans la Dissertation à Du Rondel[5] sur la séparation entre scepticisme métaphysique et scepticisme historique. Cette distance envers les formulations canoniques en son temps du problème des autres esprits est manifeste dans les *Pensées diverses sur la comète*. Bayle y évoque une hypothèse proche de la situation sceptique classique dans le cartésianisme, c'est-à-dire le fait que les autres ne soient pas des personnes mais des machines qui, tout en ayant formes humaines, seraient dépourvues d'esprit. A propos de l'honneur et de l'estime des autres, Bayle imagine la fiction, non d'un animal machine, mais d'un autrui machine qui distribuerait des révérences, mais serait dépourvu de sentiment et de pensée. Mais, ayant formulé l'hypothèse, il n'en tire aucune conclusion sceptique sur la possibilité que l'esprit des autres ne soit qu'une illusion et que leur estime et leurs sentiments nous soient à jamais inconnus et inaccessibles. Il en conclût plutôt qu'une telle machine ne pourrait nous satisfaire.

> C'est à l'estime intérieure des autres hommes que nous aspirons surtout. Les gestes et les paroles qui nous marquent cette estime, ne nous plaisent qu'autant que nous imaginons que ce sont des signes de ce qui passe dans l'esprit. Une machine qui nous viendrait faire la révérence, et qui formerait des paroles flatteuses, ne serait guère propre à nous donner bonne opinion de nous-mêmes, parce que nous saurions que ce ne seraient pas des signes de la bonne opinion qu'un autre aurait de notre mérite[6]

L'analogie entre autrui et la machine ne remet en cause ni l'existence ni la connaissance d'autrui, mais réaffirme plutôt la confiance en son existence en montrant

---

4 Voir l'article « Pyrrhon » du *Dictionnaire historique et critique*.

5 *Dissertation* imprimée sous le titre de *Projet d'un Dictionnaire critique, à Mr du Rondel, Professeur aux Belles Lettres à Maestricht*, *Dictionnaire historique de critique*, t. III.

6 *Pensées diverses sur la comète*, § 179, t. II, p. 126.

par contraste que nous ne doutons pas de l'estime d'autrui comme expression d'un sentiment intérieur.

Bayle ne s'embarrasse donc guère des arguments du scepticisme antique ou cartésien sur l'existence ou la connaissance d'autrui et s'écarte des problématiques mais aussi des dispositifs de pensée de ses contemporains qui ont contribué à ériger autrui en problème spécifique dans le champ philosophique. Pas plus que l'on ne trouve chez Bayle de chapitres sur la connaissance d'autrui, on ne trouve de chapitres spécifiques sur ce problème dans l'œuvre de Bayle parmi ses commentateurs et cela, certainement, à juste titre.

Pourtant, cette thématique peut aussi être considérée comme centrale dans la mesure où autrui est dans les pensées de Bayle une figure maîtresse de la réflexion épistémologique ou morale. Dès lors que le modèle de la connaissance n'est pas fourni par les mathématiques et par la physique, comme dans la philosophie cartésienne, mais par l'histoire, autrui comme témoin devient la figure centrale de toute connaissance historique possible. La méthode critique consiste, comme l'a fort justement souligné E. Labrousse[7], à remonter de l'apparente objectivité des faits à la subjectivité du témoin. De même, alors que la morale authentique est donnée par la connaissance de l'ordre en Dieu chez Malebranche, ou par la religion chrétienne chez Pascal, c'est le point de vue d'autrui qui devient pour une large part fondateur de la morale dans l'hypothèse d'une société d'athées. Là où le regard d'autrui ne donne lieu dans la vision pascalienne qu'à une morale d'apparence, superficielle et critiquable du point de la morale véritable, dans l'hypothèse d'une société d'athées, il n'y a plus de point de vue de la vraie morale, celle de la charité par exemple, pour dévaluer une morale fondée sur le regard d'autrui. Dans la société d'athées, la morale consiste à pouvoir blâmer ou approuver les actions d'autrui et à régler notre comportement en fonction de leur jugement. La morale de l'athée, repose sur des sentiments et des passions essentiellement intersubjectifs, comme la recherche de l'honneur, de la gloire et de l'estime des autres, la peur de l'opprobre ou du mépris.

Etant donné l'importance de la figure du témoin dans la connaissance historique et celle du regard d'autrui dans la morale d'une société d'athées, autrui

---

[7] Elisabeth Labrousse, *Pierre Bayle*, T. II, chapitre 1 et 3, Paris, Albin Michel, 1996, et « La méthode critique chez Pierre Bayle et l'Histoire », *Notes sur Bayle*, édition Vrin, 1987.

apparaît dès lors comme une figure centrale de la pensée de Bayle. Il peut être fructueux, pour cette raison, de le lire de manière quelque peu anachronique à l'aune de problématiques plus contemporaines sur l'intersubjectivité. Fructueux pour ce que la lecture de Bayle amène à la formulation du problème d'autrui et pour ce que ce fil d'Ariane produit de découvertes dans son œuvre. C'est à la fois des travaux antérieurs sur le problème d'autrui, une hypothèse de lecture personnelle sur les relations de l'idolâtrie et de l'athéisme selon Bayle[8] et la lecture d'un article de Charles Larmore qui m'incitent à cette lecture partiellement anachronique.

Dans *Modernité et morale*[9], le philosophe américain Charles Larmore voit dans la réflexion sur autrui la cohérence de la philosophie morale de Bayle face aux deux grandes tentatives de théodicée que sont celles de Malebranche et de Leibniz. Selon Larmore, au-delà de leur caractère daté que la philosophie morale contemporaine ne reprendrait plus immédiatement à son compte, les tentatives de théodicée posent le problème toujours actuel de la rationalité morale. Pour répondre au défi que le mal oppose à la rationalité morale du monde et de son créateur, deux grandes tendances de la philosophie se retrouvent: une position conséquentialiste où l'action juste ou bonne est celle qui produit la plus grande somme de bien (et donc où la quantité de bien produite compense le mal). C'est la position de Leibniz dans les *Essais de Théodicée*. Par contraste, selon une position de type déontologique, le bien et la rationalité consistent dans des principes d'action généraux qui dictent à l'auteur une règle de conduite dont il ne saurait déroger, même si des maux peuvent en découler. C'est la position de Malebranche qui défend l'idée que l'action de Dieu doit se conformer à l'ordre et à la simplicité des voies. Le bien ne consiste pas alors dans une quantité que l'on doit produire mais dans une qualité d'action que l'on doit honorer. Dieu ne peut agir d'une manière qui le déshonore, la règle de l'action est donné par un devoir que l'agent moral a envers lui-même, position qu'en termes contemporains, on appellerait déontologique.

---

8 J'ai exposé cette hypothèse dans « Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen », in L. Jaffro, E. Cattin, et P. Petit (eds.) *Figures du Théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 117-147 et dans « Le parallèle entre idolâtrie et athéisme : questions de méthode » in *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, édition Champion, 2003, pp. 143-173.

9 *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, deuxième partie, chapitre V, « Théodicée et rationalité morale », notamment le § 4, « Bayle et les cas d'exception », p. 130 et sq.

Or, selon Larmore, entre un Leibniz conséquentialiste cherchant le critère de l'action dans une quantité extérieure de bien et un Malebranche déontologique, Bayle défend le principe d'une morale centrée sur le respect d'autrui en tant que tel et dans sa singularité. C'est dans ce principe que Larmore voit la cohérence de la position de Bayle par rapport à Malebranche et à Leibniz. En effet, les objections de Bayle semblent aller en deux sens différents : d'une part, selon Larmore, Bayle s'est éloigné de Malebranche parce que les actions du Dieu de Malebranche ne s'accordent pas avec ce que nous connaissons de la morale. Ainsi, ceux qui permettent le mal qu'il leur est aisé d'empêcher sont blâmables aussi bien "que ceux qui laissent périr une personne qu'ils pourraient facilement sauver sont coupables de sa mort"[10]. Et l'argument selon lequel les hommes sont responsables de leur maux n'est pas acceptable pour Bayle, car, même si accorder la liberté à quelqu'un est un bien, mieux vaut ne pas lui faire un tel don pour empêcher un plus grand mal. Dans les passages que soulignent Larmore, c'est-à-dire l'article Pauliciens, remarques E du *Dictionnaire*, où Bayle fait une comparaison avec une mère qui laisserait aller ses filles au bal sachant qu'elle vont y perdre leur honneur, Bayle semble défendre l'idée qu'il faut suspendre un devoir moral pour empêcher un plus grand mal, qu'il faut donc vouloir un moindre mal, à la manière de Leibniz. En première approche, il semble accepter une conception conséquentialiste de la rationalité morale.

Or Bayle, faisant appel à nos convictions morales, repousse cette interprétation en considérant un exemple analogue d'une reine prête à prostituer ses filles pour empêcher une révolution : il est des choses que l'on ne doit jamais faire aux autres, même si une moindre quantité de bien est produite et quelle que soit la balance des biens et des maux. Mais est-il cohérent, se demande Larmore, de plaider dans un cas pour une politique du moindre mal et de la rejeter dans l'autre. Comment accorder la critique de Malebranche, selon laquelle l'empêchement d'un mal important doit l'emporter sur les devoirs de stricte obligation et sa critique de Leibniz, selon laquelle la maximisation du bien net doit céder à certaines prohibitions à l'égard d'autrui. Comment peut-il refuser à la fois la conception déontologique et conséquentialiste ?

---

10 *Réponses aux questions d'un Provincial*, II, § 150, *Œuvres diverses*, III, p. 809, La Haye, 1727, Olms, 1964.

Larmore voit précisément une cohérence fondamentale de la position de Bayle, entre la critique de Malebranche et celle de Leibniz, dans cette prévalence accordée à autrui. Dans la critique de Malebranche, le principe est que l'on peut suspendre un devoir envers un individu, si l'on peut éviter un très grand mal à ce même individu. Ce principe est évidemment compatible avec celui qui veut que l'on ne doive jamais causer un très grand mal à un individu afin de produire un très grand bien pour d'autres. La position de Bayle reste donc déontologique, en tant qu'il reconnaît des devoirs qui sont prioritaires à la maximisation du bien. Elle exige dans des cas de nécessité, de suspendre certains de ces devoirs à l'égard d'un individu, mais seulement à condition d'éviter ainsi un très grand mal à ce même individu.

Bien que déontologique, la position de Bayle est différente de celle de Malebranche. Les deux philosophes sont tous deux convaincus qu'il est des devoirs supérieurs à la maximisation du bien. Mais le pôle de leurs convictions est différent. La déontologie de Malebranche est commandée par sa conception des exigences de ce que l'acteur rationnel se doit à lui-même. Celle de Bayle est commandée par ce que l'on doit à l'individualité inviolable des autres. L'essence de la morale consiste dans le refus de sacrifier les individus, qui a certainement des racines psychologiques dans sa propre expérience de réfugié huguenot.

De toute évidence, la lecture que Larmore propose de Bayle est guidée par des préoccupations de la philosophie morale contemporaine. Le Bayle de Larmore ressemble fort au John Rawls de *La Théorie de la justice* qui défend le point de vue de l'inviolabilité de la personne et refuse, contre l'utilitarisme, tout sacrifice d'un individu, fut-il le plus défavorisé. Dans son opposition à l'utilitarisme qui propose une maximisation globale des biens et des maux pour tous, pouvant se faire au détriment de telle ou telle personne, Rawls retrouverait la posture de Bayle face à Leibniz et Malebranche.

Peut-on étendre le point de vue de Larmore et considérer que la considération d'autrui dans son individualité est un point à partir duquel s'éclaire la philosophie de Bayle dans certaines de ses tensions ? Ou, tout au moins, qu'il y a une reconnaissance dans la philosophie de Bayle du point de vue d'autrui en tant que tel, par laquelle il

contraste avec ses contemporains. C'est ce que je plaiderai en me tournant vers le rôle que Bayle attribue à autrui dans la vie sociale et dans la connaissance.

Je reviendrai à ce sujet sur le sens de la comparaison entre idolâtrie et athéisme. Dans des travaux précédents[11], j'avais tenté de montrer que le paradoxe explicite de l'athéisme moral recèle un paradoxe implicite de l'athéisme social et politique. Ce paradoxe découle de la manière dont Bayle définit l'athéisme dans les *Pensées diverses* en le présentant dans une alternative entre idolâtrie ou athéisme, ou l'un est exclusifs de l'autre, si bien que l'athée se définit comme non-idolâtre. Or, cette définition entre en conflit avec la manière dont Bayle justifie la possibilité d'une société d'athées. Bayle argumente qu'une société d'athées est possible car elle serait en tout point semblable à une société de païens, selon l'idée que nous n'agissons pas en fonction de nos principes et de nos croyances générales, mais en fonction de nos passions. J'ai essayé de montrer par ailleurs que cette argumentation n'est guère tenable et que l'on ne peut à la fois maintenir que l'athéisme et l'idolâtrie sont exclusifs et que des sociétés d'idolâtres et d'athées seraient semblables quant aux mœurs. En effet, si l'on prend au sérieux la description que Bayle fait de l'idolâtrie et des mécanismes qui la constituent, celle-ci représente bien plus que des croyances, elle représente aussi un ensemble de pratiques qui sont constitutives des institutions et du lien social. Une société réellement débarrassée de l'idolâtrie et des pratiques qui la constituent, c'est-à-dire une société d'athées, serait donc, selon moi, fort différente d'une société de païens. C'est d'ailleurs ce que tendent à confirmer des textes tardifs de Bayle qui présente des sociétés athées du nouveau monde. Je reprendrai ici cette interprétation de l'idolâtrie et de l'athéisme, exposée par ailleurs, afin d'en tirer des conséquences spécifiques pour la relation à autrui.

Selon cette hypothèse de lecture, la disparition de l'idolâtrie transforme profondément la relation au monde physique, mais aussi à la vie sociale et politique. Peut-on considérer que la disparition de l'idolâtrie dans l'athéisme transforme également la relation à autrui ? Il est probable qu'un certain nombre de passions et d'affects intersubjectifs qui visent autrui, ou se règlent sur le point de vue que les autres ont de nous, ne différeraient pas chez les idolâtres et les athées. L'honneur, la

---

11 Voir les articles cités note 8.

honte, l'orgueil, le désir de vengeance et de ne pas être inférieur, le mépris, l'ingratitude, etc. resteraient probablement semblables dans l'idolâtrie et dans l'athéisme. De même, les sociétés idolâtres et athées auraient en commun de ne pas être réglées par un authentique amour du prochain dans un esprit de charité désintéressé, qui serait propre aux sociétés de vrais chrétiens.

Au-delà de cette relative similitude, on peut supposer que la disparition de l'idolâtrie affecterait profondément la relation à autrui. D'une part, avec la disparition de l'idolâtrie disparaîtrait immédiatement un certain nombre de pratiques, que Bayle condamne par ailleurs d'un point de vue moral, c'est-à-dire la crainte des idoles et des démons, ramenés à leur dimension humaine, et le sacrifice des victimes. Ce sacrifice d'autrui pour éviter de plus grand maux ou pour s'attirer les faveurs des Dieux, donc pour produire du bien, qui constituait, selon Larmore, la racine de la condamnation des tentatives de théodicée, est l'un des traits distinctifs de l'idolâtrie selon Bayle. L'idolâtre préfère sacrifier les autres plutôt que de se réformer lui-même[12], et est prêt à sacrifier des victimes pour éviter un plus grand mal. Refuser l'idolâtrie c'est refuser de chercher une balance des maux, entre éclipses et sacrifice humain, entre maux naturels et maux humains, mais aussi entre le malheur présent des uns (les victimes) et le bonheur des autres (ceux qui pratiquent le sacrifice), donc d'intégrer le sacrifice d'autrui dans un calcul global des biens et des maux[13]. Critique des théodicées et défense de l'athéisme se rejoindraient clairement sur ce point.

Mais la modification de la relation à autrui est plus large et s'étend aux mécanismes qui produisent l'idolâtrie elle-même. En effet, l'idolâtrie consiste en un ensemble de mécanismes psychologiques, de projection de nos peurs, de nos craintes et de nos préjugés dans les choses. La source en est une projection essentialisante qui nous fait expliquer le cours de la nature ou le comportement d'autrui par une essence immuable des choses, des lieux, des jours ou des noms, etc. Elle nous amène ainsi à penser que la destinée de telle personne est scellée par son nom, son heure ou son lieu de naissance.

---

12 Pour la critique de l'idolâtrie comme sacrifice, voir sur les hécatombes et le sacrifice des victimes, le §§ 60 et 61 des *Pensées diverses*.

13 Cette lecture de l'idolâtrie rejoint celle de Larmore.

Ne succombant pas au mécanisme projectif caractéristique de l'idolâtrie, les athées ne succomberaient pas non plus à l'illusion de la prophétie auto-réalisante[14] qui requiert la croyance en une nature des choses. Ils ne créeraient donc pas inconsciemment pour eux-mêmes et pour les autres une fatalité naturelle et historique, un destin personnel inéluctable et seraient plus enclins à reconnaître leur propre liberté et celle des autres. Il est donc difficile de concevoir les athées fatalistes, et au total délestés du poids d'un ordre inévitable des choses, ils seraient plus indépendants et plus libres, moins résignés et plus critiques que les idolâtres. Cette conclusion découlant de la définition de l'athée comme non-idolâtre trouve une confirmation dans les textes que Bayle consacre aux athées du Nouveau Monde indépendants et insouciants, ne prêtant à l'autorité des chefs qu'un respect poli, n'excluant ni la critique ni la divergence de vues[15].

Dans une société d'athées, délestée de l'idolâtrie, les athées ne pourraient non plus consciemment utiliser la croyance en un pouvoir maléfique des choses, des jours ou des noms pour abuser de la crédulité d'autrui. En effet, l'idolâtrie recouvre aussi un ensemble de pratiques consistant à ménager ou utiliser les passions des autres par l'intermédiaire d'une nature supposée des choses ou d'un ordre transcendant, comme peuvent le faire les astrologues, les prêtres ou certains politiques. En modifiant le rapport aux choses, la disparition de l'idolâtrie modifie aussi le rapport à autrui en diminuant les possibilités de manipulation ou d'ascendant sur les autres. De fait, les sociétés d'athées auxquelles Bayle se réfèrent, comme la société des amis d'Epicure, sont fondées sur la concorde et l'amitié sans relation de domination. En transformant le résultat des actions humaines en une nature des choses, l'idolâtrie désigne aussi une relation de dépendance non réfléchie envers le point de vue d'autrui qui se manifeste dans des phénomènes tels que la rumeur ou l'autorité de la tradition.

La disparition de l'idolâtrie ferait donc disparaître les idoles ou les démons qui reprendraient formes humaines pour n'être plus que des hommes ou des femmes qui deviennent objet d'éloge ou de condamnation morale[16]. Elle transformerait aussi un

---

14 *Pensées Diverses*, § 101, p. 278.

15 Voir la *Continuation des pensées diverses*, § 118.

16 Voir *Pensées diverses*, T. I, p. 302 : « les athées ne rendent aucun honneur au Démon, ni directement, ni indirectement, et nient même leur existence ».

certain nombre de passions et de phénomènes sociaux qui en sont la source: la crédulité envers autrui, la flatterie envers les grands (de la part des poètes), la manipulation, la fourberie, une certaine forme d'emprise sur les esprits, une forme d'autorité des personnages publics, certaines formes d'allégeance, la rumeur, l'autorité de la tradition ou de certaines personnes telles que les savants. Plus critique et moins dépendante, la relation à autrui serait moins structurée par des relations de sujétion et de domination.

En défaisant le mécanisme qui transforme le point de vue des autres en nature des choses (dans la tradition, ou la rumeur), un athée non-idolâtre, retrouve aussi la spécificité du point de vue d'autrui, à l'instar de l'historien qui doit apprendre à remonter du témoignage au témoin. J'en tirerai deux séries de remarques :

La première concerne la nature du lien social et le lien entre socialité et intersubjectivité. Dans la société athée, les valeurs morales et sociales sont de nature intersubjectives et reconnues en tant que telle. L'idolâtre se règle sur ce qu'il croit que les choses sont et qui n'est qu'une projection des affects humains, l'athée se règle sur la conduite et le point de vue des autres et sait qu'il n'y a pas d'objectivité des valeurs, mais leur accorde une consistance intersubjective. Pour l'idolâtre et l'athée, la société est bien le résultat d'une projection: dans un être des choses pour le premier, dans les autres pour le second. Mais l'athée à la différence de l'idolâtre n'est pas dupe, non seulement la relation à autrui n'a besoin ni de la médiation d'un ordre transcendant ou d'une garantie divine, ni d'institutions impersonnelles comme la prétendue autorité de la tradition. Il n'a pas besoin non plus d'une projection dans une quelconque nature des « autres » ni du mythe d'un être d'autrui inaccessible, ni du mythe d'un autre en tant qu'autre pour reprendre des formulation contemporaines. Une hypothèse serait que Bayle à travers la critique de l'idolâtrie exhibe l'épure du social qui consiste dans les relations des individus entre eux, dans les jugements que nous portons les uns sur les autres en procédant selon une forme d'« individualisme méthodologique » qui réduirait le sociologique au psychologique et la sociabilité à l'intersubjectivité, pour employer une série de termes et de concepts anachroniques. Entre Pascal qui voit dans la création d'un ordre des choses par l'imagination le principe de la légitimité sociale et Mandeville qui la cherche dans des rapports économiques d'intérêts, Bayle défendrait une société dont le principe serait le rapport

à autrui en tant que tel, sans objectivation illusoire ni médiation par un processus économique impersonnel. Même si, pour Bayle, l'imagination ou l'intérêt jouent dans la relation à autrui, ils ne deviennent pas créateur d'un espace quasi impersonnel qui dévalorise ou met à l'arrière-plan le point de vue d'autrui en tant que tel. A supposer que le fait social commence par un comportement réglé par la considération du point d'autrui plutôt que par les choses, l'athéisme social ferait de Bayle un lointain précurseur de Max Weber. Cette relation entre intersubjectivité et socialité couplée avec les difficultés à trouver une consistance à la société d'athées et à fonder ses institutions pourrait également être considérée à la lumière des débats contemporains opposant une approche intersubjective et une approche institutionnelle du lien social, notamment dans la lignée de l'opposition entre Durkheim et Weber.

La deuxième série de remarques concerne la nature même de la relation à autrui. La critique de la superstition et de l'idolâtrie instaure un type de relation à autrui à la fois direct et symétrique : relation plus directe car elle ne passerait pas par la nature des choses (favorisant fourberie, crédulité, etc.), relation également plus symétrique ou égalitaire. Dans la fourberie des astrologues, ceux-ci visent la crédulité des autres directement, mais les autres visent en eux un savoir supposé renvoyant au pouvoir des astres. L'idolâtrie désigne donc un ensemble de relations soit indirectes (par une nature des choses) soit asymétriques. Cette asymétrie peut désigner des relations morales de manipulation, elle peut aussi désigner une projection épistémique non réfléchie où nous ne retrouvons dans les choses ou dans les autres que ce nous y avons mis nous-mêmes. La critique de l'idolâtrie rejoint la critique des mauvais historiens[17] qui d'une certaine manière en ne retrouvant dans les autres que ce qu'ils y ont mis eux-mêmes, suivent une forme d'argument d'analogie qui est le mode privilégié de connaissance d'autrui dans une tradition post-cartésienne, et dont on trouve déjà une critique chez Bayle.

C'est là une position originale dans le post-cartésianisme, dans la mesure où l'insistance sur la différence entre l'objectivité de la nature et la subjectivité de l'esprit, ne donne pas lieu, comme chez Descartes ou Malebranche, à l'idée que le rapport à

---

17 Ce lien entre critique historique et critique de l'idolâtrie a déjà été fort justement souligné par Ruth Whelan, *Anatomy of superstition: a study of the historical theory and practice of Pierre Bayle*, Oxford: The Voltaire Foundation, 1989.

autrui est toujours indirect. Par la critique de l'idolâtrie, Bayle ouvre la possibilité d'un mode de rapport direct et détaché à autrui dans l'athéisme qui ne passe ni par la médiation de Dieu, ni par la médiation des choses, ni par la médiation de l'imagination, ou par celle, impersonnelle, de l'intérêt. On aurait donc là une originalité et une cohérence de la pensée de Bayle par rapport aux philosophes de son temps qui relierait ses prises de position en morale, dans la critique des théodicées, dans la définition de la socialité et aussi dans l'épistémologie de la critique historique. Si l'on reprend le point de vue de Larmore, on peut chercher la rationalité de la morale chez Bayle dans un certain type de rapport à autrui. Ce fil d'Ariane manifeste la convergence et cohérence de ses pensées diverses de la critique morale des théodicées, de la critique de l'idolâtrie et de la défense de la société d'athées et de la critique historique.