

BAYLE ET L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE

*Fernando Bahr**
fbahr@ciudad.com.ar

RESUMO *A ética epicurista exerceu uma atração sobre Bayle que nem sempre é suficientemente levada em conta. Nós nos propomos recolher diversas observações feitas por Bayle sobre esta teoria a fim de mostrar que ele nela encontrava : a) uma explicação convincente dos motivos da conduta humana, b) a mais exata concepção filosófica da felicidade, c) o melhor método para educar moralmente os seres humanos e d) um argumento decisivo contra as filosofias que, ignorando a força do prazer, propunham um ideal de virtude condenado ao fracasso.*

Palavras-chave *epicurismo, desejo, volúpia, felicidade, virtude*

RÉSUMÉ *L'éthique épicurienne a exercé sur Bayle une attraction dont on ne tient pas toujours suffisamment compte. Nous nous proposons de recueillir les diverses observations faites par Bayle concernant cette théorie afin de montrer qu'il y trouvait a) une explication convaincante des motifs de la conduite humaine, b) la plus exacte conception philosophique du bonheur, c) la meilleure méthode pour éduquer moralement les êtres humains et d) un argument décisif contre les philosophies qui, en ignorant la force du plaisir, proposaient un idéal de vertu condamné à l'échec.*

Mots clés *épicurisme, désir, volupté, bonheur, vertu*

Gianni Paganini a judiciosamente constaté les « absences notables » de la morale épicurienne et de la théorie canonique dans le *Dictionnaire* de Bayle,

* CONICET, Buenos Aires. Recebido em 25/08/2009 e aceito em 22/09/2009.

où ressort, par contre, « cet emploi instrumental, et souvent polémique, de l'épicurisme, qui sera si courant tout au long du XVIII^e siècle ». ¹ Autrement dit, l'épicurisme, selon Paganini, n'était pas pour Bayle une doctrine à soutenir, mais un ensemble d'arguments et de conséquences dont la force ou la faiblesse pouvait être mise en relief selon les positions défendues par l'adversaire. Dans cette situation stratégique, les points les plus forts étaient liés à l'atomisme, en raison de ses principes matérialistes, et à l'athéisme vertueux, qui permettait de briser le traditionnel lien entre religion et morale. Ce second thème est en rapport direct avec la question que nous envisageons d'aborder, mais, il est vrai de manière générale que Bayle utilise Epicure et les épicuriens comme *exemples* de ce qu'il souhaite montrer sans se préoccuper de rendre compte de la théorie sur laquelle ces exemples sont fondés.

Cela dit, l'absence d'exposition systématique de la théorie épicurienne dans les écrits de Bayle ne peut pas être interprétée, loin s'en faut, comme indifférence. L'objectif de notre travail est justement de montrer qu'en rassemblant les observations faites ici et là par Bayle concernant cette théorie, certaines idées qui se perdent du fait de leur dispersion trouvent toute leur force. D'autant plus, pensons-nous, que, si l'exemple de la vertu épicurienne est attirante pour Bayle, c'est parce qu'il y trouve une réponse pertinente à la question des vrais motifs de l'action humaine, voire la meilleure solution *philosophique* à cet écart qui l'a intrigué sa vie durant : celui qu'on constate entre ce que les hommes croient ou connaissent et la manière dont ils agissent, autrement dit entre l'ordre des raisons et l'ordre des désirs.

L'exposé qui suit est organisé en quatre parties. Nous nous occuperons tout d'abord de mieux comprendre le jeu de forces qui, selon Bayle, gouverne la conduite humaine. Nous envisagerons ensuite les mérites qu'il attribue à la perspective hédoniste en général, épicurienne en particulier, par rapport à la compréhension du bien suprême. En troisième lieu, nous essaierons de montrer où se situe la principale idée juste de l'éthique épicurienne selon Bayle. Enfin, nous reprendrons certains aspects de sa critique de la morale stoïcienne, critique à partir de laquelle il nous semble que sa défense de l'épicurisme devient plus intelligible.

La théorie de l'action

Avant d'évaluer l'importance de la morale épicurienne chez Bayle, il est nécessaire de caractériser brièvement sa théorie de l'action. À ce sujet, nous

1 Paganini, Gianni. « Tra Epicuro e Stratone : Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento », *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXIII, 1978. p. 73.

pensons que Bayle suit la ligne tracée par Descartes et approfondie par Hobbes et Spinoza : il observe l'action dans une perspective physique, comme résultant d'un processus causal complexe dans lequel interviennent le tempérament, les désirs, les sentiments, les passions, les habitudes, l'éducation, les idées de ce qui doit se faire et les circonstances particulières qui entourent l'agent. De tous ces ingrédients, le plus important semble être le tempérament, dont il dit qu'il « est presque toujours le premier & le principal mobile » de la conduite humaine.² Quant aux idées de ce qui doit se faire, leur influence est secondaire et indirecte : elles doivent être intimement liées aux désirs ou devenir elles-mêmes objets de désir pour pouvoir motiver l'action, ce qui ne se produit jamais si le tempérament ne les accompagne pas.

Le langage auquel Bayle recourt pour décrire ce processus est plus satirique ou théologique que scientifique. De tels traits le distinguent de ces illustres prédécesseurs en le rapprochant tantôt de l'indignation du sermon pastoral, tantôt de l'ironie du libertinisme érudit. Quoi qu'il en soit, le principe reste valable, qui repose sur son jugement de la preuve irréfutable des faits : il existe, dans la dynamique de la conduite humaine, des motifs bien plus puissants que les motifs rationnels.

On sait que Bayle revendique ce principe pour dénoncer l'erreur de ceux qui prétendent déduire les vertus et les vices d'un homme des idées religieuses ou philosophiques qu'il soutient. Si l'on devait concevoir le comportement idéal de celui qui croit en Dieu, au Ciel et à l'Enfer, dit-il dans les *Pensées diverses sur la comète*, on supposerait qu'il fera tout ce qui plaît à Dieu et rien de ce qui lui déplaît ; mais dans la vie réelle ; c'est souvent tout le contraire qui arrive. Cela s'explique, poursuit-il, parce que l'être humain

ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre par les connoissances générales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lors qu'il est sur le point d'agir. Or ce jugement particulier peut bien être conforme aux idées générales que l'on a de ce qu'on doit faire, mais le plus souvent il ne l'est pas. Il s'accommode presque toujours à la passion dominante du cœur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées, et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objects.³

Dans les *Pensées diverses*, ces arguments tendaient à démontrer que le fait de croire ou non en l'existence d'un Dieu était moralement sans importance

2 Bayle, Pierre. « Farel », C : *Dictionnaire historique et critique* (cité dans la suite *DHC*), 5^e édition, Amsterdam-Leyde-La Haye-Utrecht, P. Brunel et al. 1740, t. II, p. 443b.

3 Bayle, Pierre. *Pensées diverses sur la comète* (cité dans la suite comme *PDC*), cxxxv, édition critique par A. Prat, revue par P. Rétaf, Paris, Société de Textes Français Modernes, 1994, t. II, pp. 9-10.

car, à l'exception du petit troupeau des « élus » mystérieusement guidés par Dieu, ce qui rendait un être humain pieux, sobre ou bon était la disposition naturelle du tempérament, incontrôlable et incorrigible par la maîtrise pure de la raison.⁴ Ainsi l'indépendance ou l'autonomie de la « morale terrestre » était sauve, quoiqu'en un sens fort différent de celui de l'autonomie kantienne, parce que l'action, loin de pouvoir se donner la loi à elle-même, est déterminée par des causes nécessaires (bien qu'inconnues pour la plupart) comme tout autre événement naturel.

Ce déterminisme ne disparaît pas dans les œuvres ultérieures. Certes, dans ces œuvres la dissociation entre croyance et action passe au second plan, remplacée par la dissociation entre foi religieuse et raison, ou, plus généralement, entre la croyance et les raisons qui soutiennent ou affaiblissent cette croyance. Toutefois, nous estimons que les principes d'explication causale de la conduite sont conservés : Bayle oppose les sentiments, les goûts, les habitudes acquises et les croyances consolidées par l'éducation aux arguments – voire aux conclusions évidentes – de la raison, et note que ces arguments rationnels sont loin de faire pencher la balance de leur côté au moment de choisir.⁵ Il en est ainsi, selon lui, dans le domaine des convictions philosophiques ou scientifiques,⁶ mais aussi – et à plus forte raison dans la mesure où cela inclut des ressorts considérés comme par définition éloignés de la raison –, dans le domaine des croyances religieuses.⁷ Les passages qui vont dans ce sens sont très nombreux puisqu'il s'agit du principal point de débat de Bayle avec ses contemporains, et qu'il reste aujourd'hui encore un thème important des discussions à son propos. Nous n'en traiterons pas ici, nous contentant de signaler les analogies entre l'argument central de

4 « Enfin il résulte de là que l'inclination à la pitié, à la sobriété, à la débonnairété, etc. ne vient pas de ce qu'on connoit qu'il y a un Dieu (car autrement il faudroit dire que jamais il n'y a eu de payen cruel et yvrogne), mais d'une certaine disposition du tempérament, fortifiée par l'éducation, par l'intérêt personnel, par le désir d'être loué, par l'instinct de la raison, ou par des semblables motifs, qui se rencontrent dans un athée aussi bien que dans les autres hommes » (*PDC*, cxlv, II, pp. 36-37).

5 « Lors que les raisons du pour nous semblent égales aux raisons du contre, nous sentons que notre entendement demeure indéterminé ; mais si les raisons du pour nous paroissent avoir plus de force que les raisons du contre, nous sentons que notre entendement se déclare pour le premier parti ; il est entraîné de ce côté-là par la supériorité du poids comme s'il étoit une balance. Et il n'est pas même nécessaire que cette balance porte d'un côté une raison plus évidente que de l'autre. Le poids supérieur pourra quelquefois ne contenir rien d'évident tandis que le poids inférieur contiendra de l'évidence. Peut-on ignorer l'efficace des preuves de sentiment dans l'esprit du peuple, & la force du plaisir ? » (Bayle, Pierre. *Entretiens de Maxime et de Thémisté* (cité dans la suite *EMT*), I, v : *Œuvres diverses* (cité dans la suite *OD*), La Haye, 1727-1731, reproduction photostatique avec une introduction historique de E. Labrousse, Georg Olms, Hildesheim, 1964-1990, vol. IV, p. 16b).

6 Cf. *Réponse aux questions d'un provincial* (cité dans la suite *RQP*), II, xcix : *OD*, III, p. 702a, et « Zénon d'Elée », I, *DHC*, IV, p. 545a.

7 Cf. « Spinoza », M : *DHC*, IV, p. 259 a ; *EMT*, I, I : *OD*, IV, pp. 4b-5b ; *EMT*, II, v : *OD*, IV, p. 42b.

Pensées diverses et la psychologie de la croyance développée par Bayle dans ses œuvres ultérieures. A notre avis, dans l'un et l'autre cas, ce qui s'y joue en dernière instance est la conception de l'homme comme être rationnel : Bayle accepte cette conception en un sens large, comme « être doté de langage », mais il la questionne ou la refuse tout simplement si elle définit l'homme comme un être en qui le calcul de la raison dirige la conduite et prédomine sur d'autres facteurs inconscients ou sub-rationnels.

Les actions de l'homme sont donc dominées par des passions, des sentiments et des désirs en général plus puissants que tout autre argument. Bayle soutient cette idée, mais il se montre beaucoup plus pessimiste que Descartes, Spinoza ou Hobbes face à la possibilité de systématiser les lois qui gouvernent cette dynamique. Il se contente de rêver d'un savoir de ce genre en imaginant un livre connaissant dans le détail les lois d'union de l'âme avec le corps, un livre qu'« on pourroit intituler : *De centro oscillationis moralis*, où l'on raisonneroit sur des principes à peu près aussi nécessaires que ceux de Mr Huygens, & des autres philosophes qui ont traité *De centro oscillationis*, ou des vibrations des pendules ».⁸ On verra plus loin les apports que Bayle attribue à Epicure dans la construction – infinie – d'une science du comportement humain.

Le bonheur et ses causes

Les premières références de Bayle à l'éthique épicurienne remontent au *Systema totius Philosophiae* rédigé vers 1677. Dans le chapitre correspondant à la philosophie morale, il distingue entre des principes pratiques admettant des exceptions et des axiomes « qui soient au dessus de toutes exceptions ».⁹ Parmi ces derniers, il établit d'abord cinq axiomes : « il faut adorer Dieu », « il faut préférer un plus grand bien à un moindre », « de deux maux il faut choisir le plus petit », « de deux maux qu'il est impossible d'éviter tous deux, il faut éviter le plus grand » et « tout agent intelligent désire ce qu'il juge être bon ». Immédiatement après, il mentionne « ces quatre maximes d'Epicure » :

La premiere, *il faut embrasser la volupté qui n'est accompagnée d'aucun chagrin*.
La seconde, *il faut éviter le chagrin qui n'est accompagné d'aucune volupté*.
La troisieme, *on doit fuir toute volupté qui est un obstacle à un plus grand plaisir; ou qui*

8 « Esope », I : *DHC*, II, p. 404a.

9 P. Bayle, *Systema totius Philosophiae* (cité dans la suite *STPh*) : *OD*, IV, p. 259b.

*produit un plus grand chagrin. La quatrième, le chagrin qui détourne un plus grand chagrin, ou qui produit un plus grand plaisir doit être embrassé.*¹⁰

La présence de ces quatre maximes et la place qu'elles occupent sont très significatives. Bayle les considère comme des principes strictement universels, contrairement à d'autres règles – telles que « ne faites point à autrui ce que vous ne voudriez point qui vous fût fait » ou « il faut honorer ses parents » – qu'on peut cesser d'observer lorsque la raison le conseille. Bien plus, il les place au même niveau que le devoir d'adorer Dieu et, si nous lisons les huit principes ensemble, nous ne pouvons nous empêcher de penser que les maximes d'Epicure précisent au niveau de l'expérience ce qui doit être compris par “bien” et “mal” : autrement dit, pour tout être vivant doté de raison, “bien” et “volupté”, “mal” et “chagrin” s'identifient.

Ce constat est confirmé six pages plus loin, à l'occasion d'une importante précision conceptuelle. Les philosophes païens, écrit Bayle, ont exprimé des opinions fort différentes à propos du bien souverain car, à l'exception d'Aristippe et d'Epicure, ils « ont tous entendu par le souverain bien non la félicité, mais la cause de la félicité »¹¹ parce qu'ils n'ont pas su distinguer la « félicité objective », c'est-à-dire « la chose qui rend heureux son possesseur », de la « félicité formelle », à savoir « la possession parfaite de cette chose ». Bayle ne le dit pas, mais le contexte met en évidence le fait que, formellement, “félicité” et “volupté” visent le même état ; il laisse en outre supposer que tous les philosophes de l'Antiquité se seraient accordés sur ce point si, au lieu de défendre une cause objective déterminée, ils avaient été attentifs – comme Aristippe et Epicure – au *pourquoi* ils la défendaient finalement.

La distinction entre cause formelle et cause objective sera reprise à deux occasions. Dix ans après le cours de Sedan, elle réapparaît lors de la discussion avec Arnauld au sujet de la thèse exposée par Malebranche selon laquelle « tout plaisir rend heureux celui qui en jouit pour le temps qu'il en jouit ». Bayle défend Malebranche et rejette la critique d'Arnauld précisément parce qu'elle suppose que la bonté autoévidente du plaisir pourrait être supprimée et transformée en souffrance par une simple argumentation en ce sens. Rien ne servira de dire aux voluptueux, écrit-il, « *que les plaisirs où ils se plongent sont un mal, un supplice, un malheur insupportable, non seulement à cause des suites, mais aussi pour le temps où ils les goûtent* » ;¹² ils ne verront

10 *STPh* : OD, IV, pp. 259b-260a.

11 *STPh* : OD, IV, p. 267a.

12 Bayle, Pierre. *Nouvelles de la République des Lettres* (cité dans la suite *NRL*) : OD, I, p. 348b.

dans ce discours qu'un paradoxe ridicule qui prétend nier dans le langage ce que l'expérience prouve par elle-même. La méthode de Malebranche est nettement plus sûre ; elle reconnaît la vérité de l'expérience et indique ce que celle-ci enseigne : que certains plaisirs ressentis à un moment donné seront causes de peines ultérieurement, et que c'est *pour cela* qu'il est raisonnable de chercher des plaisirs alternatifs. Voici donc la distinction à laquelle nous faisons allusion : « Mais, dit-on, c'est la vertu, c'est la grace, c'est l'amour de Dieu, ou plutôt c'est Dieu seul qui est notre beatitude. D'accord, en qualité d'instrument ou de cause *efficiente*, comme parlent les philosophes ; mais en qualité de cause *formelle*, c'est le plaisir, c'est le contentement qui est notre seule félicité ». ¹³

Le terme "instrument" montre la complète extériorité de l'objet vis-à-vis de la sensation de plaisir et suggère efficacement que ce sont les lois du plaisir – les axiomes d'Épicure – qui définissent la hiérarchie des choses qui le produisent, et non l'inverse. C'est encore plus clair dans l'*Appendice* ajouté au numéro des *Nouvelles de la République des Lettres* de décembre 1685, où Bayle porte à son point culminant la défense du plaisir en tant que « grâce naturelle » et « faveur positive de Dieu ». Concernant la question qui nous occupe, deux thèses s'avèrent importantes. La première est que plaisir et bonheur sont « deux objets inseparables, & même *convertibles* », ¹⁴ c'est-à-dire que toute espèce de plaisir – y compris les plaisirs des sens – est une espèce de bonheur. La deuxième est que tous les plaisirs sont spirituels, ou plus précisément que « la division des plaisirs en spirituels & en corporels n'est fondée que sur la coutume qu'ont les hommes d'emprunter les attributs qu'ils donnent aux choses, non pas de leur véritable nature, mais des accidens qui les accompagnent ». ¹⁵ A l'appui de cette dernière assertion, Bayle invoque une interprétation stricte du système des causes occasionnelles : en toute liberté, Dieu aurait pu décider que les méditations les plus pieuses causeraient les plaisirs sensuels les plus vifs et que des causes aussi physiques que des ivresses ou des glotonneries auraient pour effet un attachement aux choses célestes. L'argument est certes paradoxal, et il aurait bien pu faire ensuite partie des conséquences redoutables de l'occasionalisme ; il n'en sert pas moins à renforcer le point fondamental, à savoir qu'il ne faut pas confondre la sensation de bonheur avec les moyens qui permettent de l'atteindre.

13 *NRL* août 1685, art. III : *OD*, I, p. 348b.

14 *Réponse de l'auteur des NRL à l'avis qui lui a été donné sur ce qu'il avoit dit en faveur du P. Malebranche, touchant le plaisir des sens* : *OD*, I, p. 453b.

15 *Réponse de l'auteur des NRL* : *OD*, I, p. 454b-455a.

La seconde fois que Bayle revient sur cette distinction se trouve dans l'article « Epicure » du *Dictionnaire*. Reprenant presque textuellement ce qu'il avait dit vingt ans auparavant, il y affirme que les philosophes de l'Antiquité ont manifesté des opinions très diverses sur le bonheur parce qu'ils s'en sont tenus à une notion externe du concept, définissant le "bonheur" comme ce qui était capable de produire en nous l'état de bonheur (sa cause efficiente) sans tenir compte de l'état de notre âme quand elle est heureuse (sa cause formelle). Tous, à nouveau, à l'exception d'Epicure (ici Aristippe n'est plus mentionné) qui a considéré la béatitude en elle-même et non pour la relation qu'elle avait avec les objets susceptibles de la produire et totalement extérieurs à elle.

Cette manière de considérer le bonheur est sans doute la plus exacte & la plus digne d'un philosophe. Epicure a donc bien fait de la choisir, & il s'en est si bien servi qu'elle l'a conduit précisément où il falloit qu'il allât : le seul dogme que l'on pouvoit établir raisonnablement selon cette route étoit de dire que la béatitude de l'homme consiste à être à son aise, & dans le sentiment du plaisir, ou en général dans le contentement de l'esprit.¹⁶

Cet article ajoute néanmoins quelque chose à la défense renouvelée de la perspective épicurienne. Bayle y expose également en termes élogieux la méthode d'Epicure, c'est-à-dire les causes efficientes que le philosophe recommandait pour atteindre la satisfaction spirituelle : « on vous prescrira donc la sobriété, la tempérance & le combat contre les passions tumultueuses & déréglées qui ôtent à l'âme son état de béatitude, c'est à dire l'acquiescement doux & tranquille à sa condition ».¹⁷ Ces conseils semblent chastement moraux dans le sens d'un idéal de conduite déduit d'un devoir être. Bien interprétés, toutefois, ils sont le résultat ultime des quatre axiomes exposés en 1677, c'est-à-dire le chemin par lequel l'âme satisfait le mieux son désir de "volupté", terme qu'ont fait valoir, précise Bayle, les ennemis de la secte pour rendre odieux l'épicurisme, mais qui ne signifie pas autre chose que le désir d'être « dans l'exemption de chagrin & de douleur ».¹⁸

16 « Epicure », H : *DHC*, II, p. 368a.

17 « Epicure », H : *DHC*, II, p. 368a.

18 *NRL* août 1685, art. III : *OD*, I, p. 349b. « Recourez à mon parallèle des corps *denses* & des corps *rares*, & souvenez vous de ceci, c'est que les biens de cette vie sont moins un bien, que les maux ne sont un mal. Les maux sont pour l'ordinaire beaucoup plus purs que les biens : le sentiment vif du plaisir ne dure pas, il s'é moussé promptement, il est suivi du dégoût » (« Xenophanes », F, *DHC*, IV, p. 519a).

Trahit sua quemque voluptas

Ni l'interprétation correcte qu'offre Bayle de l'épicurisme, ni la défense qu'il fait de l'école face à ceux qui l'ont attaquée en se fondant sur des malentendus ne sont des produits originaux de sa pensée. Gassendi avait déjà traité de tels thèmes *in extenso* dans *De vita et moribus Epicuri* (1647) : une comparaison du passage cité ci-dessus avec le chapitre I du livre III de cette œuvre ferait apparaître de remarquables ressemblances.¹⁹ Ce qui est original chez Bayle par rapport à Gassendi, c'est qu'il met en relief la pureté morale de l'épicurisme pour en faire, par contraste, un instrument de dénonciation de la superstition, de l'hypocrisie et de la violence qu'il observe dans l'histoire et dans la culture chrétienne de son temps.

En ce sens, les *Pensées diverses* et plus encore le *Dictionnaire* donnent l'impression que l'école épicurienne est un exemple unique de réussite morale : on peut certes trouver des cas exceptionnels de païens ou de chrétiens vertueux, mais chez Epicure et ses disciples la vertu semble la règle et non l'exception. Bayle le souligne clairement à propos d'Atticus qui « passe pour un des plus honnêtes hommes de l'ancienne Rome »;²⁰ de Cassius Longinus, qui « pratiquoit mieux les devoirs d'un honnête homme, & [...] étoit réglé dans ses mœurs infiniment plus que la plupart des idolâtres »;²¹ de Lucrèce, dont la vie, selon les biographes, était celle d'un homme « parfaitement honnête » et qui a parsemé son œuvre « de plusieurs belles maximes contre les mauvaises mœurs »;²² et d'Epicure, évidemment, qui « recommanda la vénération des dieux, la sobriété, la continence ; & il est certain qu'il vécut exemplairement, & conformément aux règles de la sagesse & de la frugalité philosophique ».²³

A la lumière de ces témoignages, il convient de s'interroger sur les causes qui ont permis aux épicuriens de vivre de cette manière. La première réponse est particulièrement polémique : les épicuriens ont vécu une existence bonne et vertueuse parce qu'ils n'étaient pas dominés par la peur de Dieu et de la mort. Ils croyaient que le hasard du choc des atomes était à l'origine de mondes infinis et que les dieux, paisibles et heureux, n'étaient pas la cause de cet univers et ne s'occupaient pas de leur gouvernement ; cela les libérait de la

19 Cf. Gassendi, Pierre. *Vie et mœurs d'Epicure*. Traduction, introduction, annotations par Sylvie Taussig, Paris, Les Belles Lettres, 2006, t. I, pp. 175-177.

20 « Atticus », *in corp.* : DHC, I, p. 375.

21 « Cassius Longinus », *in corp.* : DHC, II, p. 73.

22 « Lucrece », *in corp.* et G : DHC, III, pp. 210-211.

23 « Epicure », *in corp.* : DHC, II, p. 369.

crainte du châtimeant divin et de l'appât de la récompense.²⁴ Quant à la mort, ils étaient convaincus que l'âme n'était pas immortelle et qu'à la fin de cette vie se produisait un heureux retour à l'insensibilité de la matière.²⁵ Tout au long de son œuvre, Bayle exploite ces idées. Par exemple, pour soutenir que la croyance en un Dieu providentiel n'est pas la condition indispensable de la vertu et qu'au contraire elle est souvent la principale source de la superstition et de la vénalité ; pour montrer qu'honorer les dieux d'Epicure, si réellement ils existaient, était plus raisonnable que de « rendre les honneurs suprêmes à une nature qui défend à l'homme de faire le mal & qui néanmoins le lui fait commettre, & puis l'en punit » ;²⁶ et pour suggérer que la croyance en la mortalité de l'âme, loin de nous priver des « mille douceurs & de mille consolations » d'une vie après la mort, est en réalité le meilleur chemin pour pratiquer une morale authentiquement désintéressée.²⁷

Il existe cependant une seconde manière de comprendre le succès de l'éthique épicurienne, moins visible que la première, mais plus en continuité avec l'axe de notre travail. Cette réponse est *in nuce* dans la sentence 21 du *Gnomologium Vaticanum*, à savoir qu'« il ne faut pas faire violence à la nature, mais la persuader ». Bayle n'a pas pu connaître cette phrase puisqu'elle se trouve dans un écrit découvert en 1888, mais elle constitue la meilleure expression de ce que nous considérons comme étant à ses yeux la principale réussite théorique de l'épicurisme et la raison pour laquelle ses adeptes se trouvaient parmi les gens les plus honnêtes.

« Il ne faut pas faire violence à la nature, mais la persuader » affirme que la morale doit être conçue en continuité avec ce qu'enseignent la biologie et l'expérience à propos des hommes. En premier lieu, qu'il faut compter sur le plaisir comme force de base constante de la conduite. Le plaisir « est reconnu par nous comme le bien primitif et conforme à notre nature, et c'est de lui que nous partons pour déterminer ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut éviter », a

24 « [Épicure] honoroit les Dieux à cause de l'excellence de leur nature, encore qu'il n'attendit d'eux aucun bien, et qu'il n'en craignit aucun mal. Il leur rendoit un culte qui n'étoit point mercenaire ; il n'y considéroit aucunement son propre intérêt, mais les seules idées de la Raison qui demandent que l'on respecte & que l'on honore tout ce qui est grand & parfait » (« Epicure », G : *DHC*, II, p. 367b).

25 « Il n'y a que deux partis à prendre pour calmer raisonnablement les fraieurs de l'autre vie. L'un est de promettre la félicité du Paradis ; l'autre est de promettre la privation de toute sorte de sentiment » (« Lucrece », Q : *DHC*, III, p. 217a). Aucune religion ne peut promettre la félicité du Paradis, et moins encore le christianisme : Dieu choisit arbitrairement ceux qui seront sauvés et la parole du Christ dit qu'« il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus » (Matthieu 22, 14). La seconde promesse est par conséquent l'unique acceptable pour la raison. Cf. « Epicure », S : *DHC*, II, p. 373b.

26 « Pauliciens », I : *DHC*, III, p. 632a.

27 Cf. « Epicure », E : *DHC*, III, p. 372a.

écrit Epicure.²⁸ Le plaisir, dit Bayle, « par un établissement, ou arbitraire, ou absolument nécessaire de la Nature, [...] est le bien de l'âme, comme l'action de tirer des conséquences est l'exercice de la faculté de raisonne ».²⁹ Pour l'un comme pour l'autre, le plaisir est donc la première perception que nous avons du bien, et la douleur l'appréhension immédiate du mal. De sorte que tout autre bien ne peut s'incorporer à la vie que *sub specie voluptatis*, et tout autre mal sera tenu pour tel s'il est lié à la douleur ou à sa possibilité. Il peut y avoir, par conséquent, un processus de substitution de causes efficientes, mais respectueux de leur légalité naturelle : c'est-à-dire que les nouveaux objets seront acceptés s'ils éloignent effectivement la tristesse ou s'ils sont effectivement source de plaisir.

Car enfin l'amour d'un voluptueux pour les voluptez n'est qu'une suite de la détermination naturelle de notre ame à son bonheur. Tout esprit aime son bien. L'ame d'un voluptueux trouve son bien dans l'union à certains corps ; voilà pourquoi elle les cherche avec tant d'ardeur. Elle ne chercheroit pas moins ardemment la vertu & la pieté si elle y trouvoit les mêmes plaisirs.³⁰

Le « *Trahit sua quemque voluptas* » de Virgile (« chacun est entraîné par son plaisir » : *Eglogues*, II, 65) signale la même chose. Bayle cite ce vers à au moins trois reprises. Dans une lettre à son frère Joseph, il le considère comme la loi suprême qui règle les actions humaines.³¹ Dans les *Pensées diverses sur la comète*, c'est la maxime reconnue par ceux qui « ont examiné plus exactement le cœur de l'homme » et savent par conséquent que ce ne sont pas les opinions générales mais les plaisirs particuliers qui dirigent leur comportement moral.³² Dans le *Dictionnaire*, enfin, le vers de Virgile est ajouté comme unique note marginale au passage suivant :

Car il ne faut pas s'imaginer qu'un voluptueux aime les plaisir des sens uniquement parce qu'ils découlent de cette source : il les aimeroit également s'ils venoient d'ailleurs. [...] Faites-lui trouver plus de plaisir à examiner un problème géométrique qu'à jouir

28 Cf. Epicuro, *Epistula ad Menoeceum*, 129, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Torino, Giulio Einaudi editore, 1973, p. 113.

29 *Réponse de l'auteur des NRL* : OD, I, p. 449a.

30 *Réponse de l'auteur des NRL* : OD, I, p. 455a.

31 Cf. Bayle, Pierre. *Lettres de Pierre Bayle à sa famille, Œuvres diverses de Mr. Pierre Bayle, professeur en philosophie et en histoire à Rotterdam*, La Haye [Trévoux], Comp. des Libraires, 1737, t. I, p. 146. Cité par Maurizio Maurizi, « Epicuro ed epicureismo nell'*Institutio brevis* [...] di Pierre Bayle (1677) », *Nouvelles de la République des Lettres*, n° 1-2, 2003, p. 148, n. 25.

32 « Quand on n'examine ces choses que d'une veüe générale, on se figure que dés qu'un athée fait réflexion qu'il peut s'enyvrer impunément, il s'enyvre tous les jours. Mais ceux qui savent la maxime, *Trahit sua quemque voluptas*, et qui ont examiné plus exactement le cœur de l'homme, ne vont pas si vite. » (*PDC*, cxliv, II, p. 33).

d'une belle femme, il quittera volontiers cette belle femme pour ce problème : & par conséquent on seroit déraisonnable si l'on supposoit qu'un Mahométan entraineroit après lui tous les auditeurs voluptueux ; car puisqu'ils n'aiment les plaisirs des sens que parce qu'ils n'en trouvent point de meilleurs, il est clair qu'ils y renonceroient sans aucune peine pour jouir d'un bonheur encore plus grand.³³

On pourrait dire que la volupté appartient à la nature de tout être vivant, et par conséquent à la nature humaine aussi : c'est la volupté qui impose sa loi aux sympathies et aux aversions, même celles d'ordre intellectuel. Bayle interprète habituellement ce fait avec un langage marqué religieusement, comme le fruit indésirable du péché originel. Des passages tels que celui de l'article « Mahomet » qu'on a cité permettrait cependant de s'orienter vers une autre direction, plus proche des Lumières, selon laquelle la chute de l'homme dans certains vices résulte moins d'une méchanceté intrinsèque que de la pauvreté spirituelle de sa vie; c'est cette pauvreté des hommes qui explique que la recherche de plaisirs interdits soit « la seule diversion qu'ils opposent au chagrin ».³⁴ Le « *Trahit sua quemque voluptas* » de Virgile est donc la loi suprême qui règle les actions, mais, en l'acceptant et en la connaissant, comme l'a fait l'épicurisme, les êtres humains peuvent aussi être éduqués dans les plaisirs pour qu'ils cessent de les trouver « *à se venger et à être riches* » et qu'ils puissent les découvrir « *à la chasse, aux tableaux, à l'étude et à la vertu* ».³⁵ De là à dire avec John Stuart Mill que le principe de *self-dignity* conduit à penser que, si les êtres humains connaissaient tout type de plaisirs, ils choisiraient les plus élevés spirituellement,³⁶ il semble n'y avoir qu'un pas, mais ce pas est immense, bien entendu, et Bayle aurait considéré avec ahurissement et incrédulité le principe de *self-dignity*.

Les critiques à la morale stoïcienne

Alors que l'épicurisme est un exemple de morale ayant rencontré le succès parce qu'il a rendu compte de la dynamique de la conduite et du principe du plaisir qui y est dominant, pour Bayle les stoïciens représentent le meilleur exemple d'une philosophie morale élaborée en rupture avec l'expérience, à partir d'une hiérarchie abstraite de principes purement rationnels. Il le dit

33 « Mahomet », M : *DHC*, III, p. 259b.

34 « Xénophanes », H : *DHC*, IV, p. 522a.

35 *PDC*, clxxi, II, p. 101.

36 Cf. Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, Chapter 2, dans *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham*, edited with an Introduction by Mary Warnock, Glasgow, Fontana Press, 1962, pp. 259-260.

clairement dans un compte rendu des *Nouvelles de la République des Lettres* qui résume en quelque sorte le parcours que nous venons de suivre :

Ils [les stoïciens] ont dit qu'elles [les passions] n'étoient pas compatibles avec la parfaite sagesse, c'est-à-dire que pendant que l'homme sera sujet aux passions, il ne pourra point régler toutes ses démarches sur les idées universelles que la droite Raison nous découvre. [...] L'erreur de ces philosophes n'est donc pas en ce qu'ils croyoient les passions incompatibles avec l'idée d'une parfaite Raison, mais en ce qu'ils s'imaginoient qu'il étoit possible à l'homme d'arriver à la parfaite Raison. Ils se trompoient en cela. Ce n'est pas un bien qui soit destiné à l'homme dans cette vie ; tout bon physicien en doit demeurer d'accord.³⁷

On serait tenté de penser que, parmi les « bons physiciens », Bayle ne comptait pas Descartes, pour qui « il n'y a point d'âme si foible qu'elle ne puisse, estant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions ». ³⁸ Il est possible qu'il ait eu à l'esprit le père fondateur de la philosophie moderne, avec son commentaire selon lequel les idées stoïques « auroient été admirables [...] pour un homme qui ne se seroit servi de son corps que comme nous nous servons d'un cheval; mais elles ne sauroient convenir à un esprit qui dépend du corps, comme nous faisons par des loix qu'une force majeure a établies ». ³⁹ En tout cas, il est clair qu'aux yeux de Bayle les stoïciens ont ignoré la condition humaine et élaboré un système moral extravagant. ⁴⁰ Ne réussissant pas à ajuster la réalité à leurs idées – à l'instar de nombreux théologiens chrétiens –, ils ont choisi de se leurrer en affirmant, contre les évidences sensibles, « que les maladies, le chagrin, la pauvreté, ne sont point de maux ; & que les richesses, le plaisir & la santé ne sont point un bien ». ⁴¹ Ils se sont ainsi transformés en « francs comédiens » ⁴² et en « pharisiens » qui, tout en prêchant une morale sévère, n'hésitaient pas à recourir à des délations et à des lettres forgées pour attaquer leurs adversaires, les épicuriens, au nom d'un idéal moral où la volupté n'avait pas sa place. ⁴³

37 *NRL* juin 1685, art. IV : *OD*, I, p. 308ab.

38 Descartes, René. *Les passions de l'âme*, art. L, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, vol. XI, Paris, Vrin, 1967, p. 368.

39 *NRL* janvier 1686, art. IX : *OD*, I, p. 475b.

40 « Je sais bien que les Stoïques parloient de l'empire de la Raison avec trop de faste, & que l'idée de leur Sage leur échauffoit l'imagination à un tel point qu'il leur échappoit des choses qui approchoient de l'extravagance, non pas en ce qu'ils supposoient qu'étant délivré des passions, il suivroit les loix de l'ordre & de l'honnête constamment & inviolablement ; mais en ce qu'ils supposoient qu'il étoit possible à l'homme d'extirper toutes les passions vicieuses. C'étoit-là leur grande erreur ; c'est en cela qu'ils faisoient paroître leur ignorance sur la condition humaine. » (« Ovide », H : *DHC*, III, p. 560b).

41 « Sommona-Codom », A : *DHC*, IV, p. 238b.

42 *NRL* janvier 1686, art. IX : *OD*, I, p. 475b.

43 « Les Stoïciens qu'on pourroit nommer les Pharisiens du paganisme, firent tout ce qu'ils purent contre Épicure, afin de le rendre odieux & de le faire persécuter. » (« Epicure », *in corp.* : *DHC*, II, pp. 368-369). Cf. *ibid.*, N, p. 371a.

Suivant cette voie, les stoïciens ont fini par rendre odieuse l'idée même de vertu. On pourrait interpréter ainsi le commentaire de Bayle sur les dernières paroles de Marcus Junius Brutus : « *Malheureuse vertu, que j'ai été trompé à ton service ! J'ai cru que tu étois un être réel, et je me suis attaché à toi sur ce piéd-là ; mais tu n'étois qu'un vain nom & un fantôme, la proie & l'esclave de la fortune* ». ⁴⁴ Ce commentaire lui sert avant tout à affirmer que, quel que soit le sens que nous donnons à ce terme, Dieu « n'a pas moins soumis aux lois générales la vertu & l'innocence que la santé & les richesses » ⁴⁵ Néanmoins, il ne faut pas oublier que Brutus « suivit la secte des stoïciens » ⁴⁶ et que « selon son hypothèse, et vu le système qu'il s'étoit fait », la vertu, comme le droit ou la justice, devaient être considérés des choses « très-réelles », fines en elles-mêmes, leur pratique suffisant à mettre l'homme au-dessus des accidents de la Fortune. Un épicurien ne serait sûrement pas tombé dans une telle erreur et dans l'injure finale, car, comprenant que ni la vertu ni la justice sont des choses qui existent en soi, il ne les aurait pas séparées de la recherche du plaisir ou de l'utilité et ne se serait pas non plus sacrifié pour elles.

« Les idées d'Épicure sont beaucoup plus proportionnées à notre état, & de là vient qu'on juge qu'il agissoit de bonne foi », ⁴⁷ a écrit Bayle. Nous avons voulu montrer qu'il ne s'agit pas là d'une déclaration isolée et que de nombreux éléments permettent de penser que Bayle n'était pas indifférent aux attraits de l'épicurisme. En lisant ses écrits, les contemporains et la postérité l'ont interprété et qualifié de manières très diverses : calviniste hétérodoxe, manichéen, pyrrhonien, athée... Au milieu du XVIII^e siècle, Appiano Buonafede considérait toutes ces possibilités en se demandant aussi si Bayle ne pourrait pas être un « *porco dell'armento Epicureo* ». ⁴⁸ Notre opinion est que, sans méconnaître les autres options, il serait intéressant, pour étudier sa pensée au moins sur le plan moral, d'en tenir également compte.

44 « Brutus », C : *DHC*, I, p. 684b.

45 « Brutus », D : *DHC*, I, p. 685a.

46 « Brutus », in *corp.* : *DHC*, I, p. 686.

47 *NRL* janvier 1686, art. IX : *OD*, I, p. 475b.

48 « Caldo m'accende di saper pensiero / In qual mai setta o religion cadeo / Questo critico indomito e severo / che fè di tanta mente uso si reo // Calcass'egli il Pirronico sentiero? / O fosse tollerante, o Manicheo? / O panteista infinto e menzognero? / O porco dell'armento Epicureo? // Ma che cercar sua religion qual fosse? / Quando ei derise il cielo e i regni bui, / Quando lodò chi non conobbe Iddio, / E all'ateismo un sì gran varco aprì / E a tutt'i Numi tanta guerra mosse, / Mostrò che Nume non avea costui. » (A. Buonafede, *Ritratti poetici, storici e critici di varii moderni uomini di lettere di Appio Anneo di Faba Cromaziano*, sesta ed., 2 voll. Venezia, Pasquali, 1796, vol. I, p. 68. Citation dans Carlo Borghero, « L'Italia in Bayle, Bayle in Italia : una ricerca mancata », *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di Lorenzo Bianchi, Napoli, Liguori Editore, 1996, p. 3).

Références bibliographiques

- BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*, éd. É. Labrousse, Hildesheim, Georg Olms, 1964-1990, 9 vol. [Repr. de l'éd. 1727-1731].
- BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*, 5^e édition, Amsterdam /Leyde/La Haye/ Utrecht, P. Brunel et al. 1740, 4 vol.
- BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*, édition critique par A. Prat, revue par P. Réat, Paris, Société de Textes Français Modernes, 1994.
- BORGHERO, Carlo. « L'Italia in Bayle, Bayle in Italia : una ricerca mancata », *Pierre Bayle e l'Italia*, a cura di Lorenzo Bianchi, Napoli, Liguori Editore, 1996, pp. 3-33.
- DESCARTES, René. *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 1967, 11 vol.
- EPICURIO, *Opere*, a cura di Graziano Arrighetti, Torino, Giulio Einaudi editore, 1973.
- Gassendi, Pierre. *Vie et moeurs d'Épicure*, traduction, introduction, annotations par TAUSSIG, Sylvie. Paris, Les Belles Lettres, 2006, 2 vol.
- MAURIZI, Maurizio. « Epicuro ed epicureismo nell'Institutio brevis [...] di Pierre Bayle (1677) », *Nouvelles de la République des Lettres*, N° 1-2, 2003, pp. 141-179.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism. On Liberty. Essay on Bentham*, edited with an Introduction by Mary Warnock, Glasgow, Fontana Press, 1962.
- PAGANINI, Gianni. « Tra Epicuro e Stratone: Bayle e l'immagine di Epicuro dal Sei al Settecento », *Rivista critica di storia della filosofia*, XXXIII, 1978, pp. 73-116.