



CLASSIQUES
GARNIER

MORI (Gianluca), « Éditorial : “Littérature clandestine et tradition philosophique” », *La Lettre clandestine*, n° 8, 1999, *Anonymat et clandestinité aux XVIIe et XVIIIe siècles*

DOI : [10.48611/isbn.978-2-406-17287-1.p.0009](https://doi.org/10.48611/isbn.978-2-406-17287-1.p.0009)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2000. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ÉDITORIAL

Littérature clandestine et tradition philosophique

On s'est souvent demandé s'il existait ou non une « philosophie clandestine ». Sous cette forme, une telle question n'admet qu'une réponse, qui est, bien entendu, négative. Le choix de la clandestinité n'implique nullement celui d'un certain système de pensée plutôt que d'un autre. D'ailleurs, comme on l'a remarqué, rien n'est moins homogène, du point de vue philosophique, que les manuscrits clandestins : chaque texte a sa philosophie (ou bien n'a aucune philosophie, si son objet n'est pas de philosopher).

Il serait également difficile, et pour les mêmes raisons, d'établir quelle est la philosophie « dominante » dans le cadre de la littérature clandestine. Une telle notion, en effet, ne manquerait pas de soulever plusieurs objections préliminaires : sur quels textes faudrait-il s'appuyer ? Pourrait-on, par exemple, ne pas prendre en considération des textes de 1660 ou de 1710, sous prétexte qu'ils ne sont pas conciliables avec les thèses qui « dominent » en 1760 ? Et comment s'assurer de l'hégémonie d'une doctrine donnée, même à l'intérieur d'une période bien circonscrite ? S'appuiera-t-on sur le nombre des textes qui la soutiennent ? Sur leur taux de diffusion ? Prenons trois candidats possibles au titre de philosophie clandestine « dominante » : le spinozisme, le matérialisme et le « naturalisme » (soit cette pensée imbibée d'animisme et de panthéisme qui s'incarne parfois dans la thèse de l'*anima mundi*). Il s'agit sans doute de doctrines très répandues, qui ne manquent pas d'apparaître dans plusieurs productions de la littérature clandestine au XVIII^e siècle. Cependant, on ne peut considérer le spinozisme comme le système clandestin « dominant » qu'en le concevant de manière fort vague et éloignée de sa signification originale, ce qui reviendrait à ôter à ce terme toute caractérisation spécifique. Quant au matérialisme, si l'on entend par là la réduction de toute réalité à la matière, corrélée par la double négation de l'existence de

l'âme et d'un Dieu transcendant et spirituel, cette doctrine n'apparaît que dans une partie des textes clandestins, alors qu'un très grand nombre d'ouvrages d'orientation déiste et/ou sceptique s'y opposent, parfois de manière très explicite et argumentée : Challe, par exemple, ne consacre-t-il pas un chapitre de ses *Difficultés* à démontrer, en bon cartésien, la distinction de l'âme et du corps, qui fonde à son avis l'immortalité de l'âme de l'homme ? Le naturalisme, enfin, est entièrement absent (ou presque) d'un grand nombre de textes appartenant à la famille déiste, et même de certains qui soutiennent l'athéisme : où placerons-nous donc les ouvrages de Lévesque de Burigny, la *Lettre d'Hyppocrate à Damagète*, l'*Examen de la religion* de Du Marsais, l'*Analyse de la religion chrétienne* (ou *La Religion chrétienne analysée*), le *Mémoire* de Meslier, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* de Fréret ? Ces textes à grande diffusion, lus et relus pendant tout le siècle des Lumières, ne peuvent pas être considérés comme des expressions minoritaires par rapport à d'autres, dont la prééminence, au reste, est encore à démontrer même au niveau purement quantitatif.

Force est de reconnaître que la notion d'une philosophie « dominante » est difficilement maniable dans le contexte de la littérature clandestine, où se mêlent assez confusément des tendances variées et souvent incompatibles entre elles. Contentons-nous plutôt d'analyser les textes dans leur singularité, ensuite d'établir à l'intérieur du *corpus* des familles idéologiques, pour en comparer les différentes manœuvres argumentatives. D'ailleurs, il n'est pas nécessaire pour cela de renoncer à parler d'une « philosophie clandestine », si par cette expression l'on se borne à désigner tout ce que l'on trouve de philosophique dans les manuscrits clandestins, sans qu'il faille pour autant céder à une tentation unificatrice placée sous l'enseigne du naturalisme, du spinozisme ou du matérialisme.

Cela nous conduit à formuler une autre question, qui vaut peut-être d'être discutée. Quels sont les rapports entre la « philosophie clandestine », entendue de la manière indiquée, et la tradition philosophique occidentale ? Les « manuscrits clandestins » en font-ils partie intégrante, ou bien y apparaissent-ils *per accidens*, dans une niche de moindre importance et très peu fréquentée par les grands auteurs (ainsi que par les chercheurs qui s'occupent de ces derniers) ?

La question susdite peut être abordée de deux points de vue différents : celui des sources des textes clandestins et celui de leur signification dans le cadre de la philosophie européenne à l'âge moderne.

Du premier point de vue, beaucoup de travail a déjà été fait. Des liens très étroits ont été établis entre les textes clandestins et les courants philosophiques les plus importants du XVII^e et du XVIII^e siècles. Les manuscrits philosophiques clandestins ne naissent pas *ex nihilo*; ils sont l'aboutissement d'une évolution intellectuelle très articulée, où se croisent plusieurs traditions différentes et même opposées. L'influence prépondérante de l'une ou de l'autre détermine la teneur philosophique d'un texte : ainsi, les *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* attestent l'influence sur leur auteur, Benoît de Maillet, des courants naturalistes et « chimiques », alors que le *Mémoire* de Meslier est strictement cartésien et malebranchiste dans ses sources et dans ses fondements métaphysiques et scientifiques, et que le *Philosophe* de Du Marsais est fortement marqué par Locke, sans parler des très nombreux croisements et mélanges éclectiques, qui donnent lieu à des mosaïques de citations comme le *Traité des trois imposteurs* (ou *Esprit de Spinoza*) et l'*Âme matérielle*.

La deuxième question est peut-être plus délicate : les manuscrits clandestins ont-ils eu un impact réel sur le débat philosophique de leur siècle ? Ont-ils apporté des conceptions nouvelles dans le panorama de la philosophie occidentale ? Il serait fort prétentieux de vouloir ici aborder cette question dans toute son étendue. Ce qui nous paraît sûr, c'est qu'il ne faut pas chercher dans les manuscrits clandestins ce qu'ils ne contiennent pas et ne peuvent contenir. La contribution de la littérature clandestine à la théorie de la connaissance, à la logique, même à l'éthique, est bien mince en termes d'originalité et de fécondité spéculatives (pour ne pas parler de leur rapport à la science, qui installe la plupart des manuscrits clandestins dans une situation de retard substantiel par rapport au progrès des connaissances aux XVII^e et XVIII^e siècles). Il ne s'ensuit nullement qu'il faille délaissier ces textes, ou les considérer comme des sous-produits n'ayant d'importance qu'au niveau sociologique. Au contraire, les textes clandestins ont une valeur évidente du point de vue de l'histoire des idées, en ce qu'ils posent pour la première fois de manière explicite, sans les détours en usage chez les libertins érudits, la question de la possibilité d'une pensée sans Dieu, ou sans un Dieu comparable à celui de la tradition judéo-chrétienne. De manière rude et triviale, parfois : n'est-il pas trivial, par exemple, d'affirmer que « si la religion a besoin d'être prouvée c'est une preuve qu'il n'y a pas de religion ? » (Du Marsais), ou que « c'est détruire une bonté et une sagesse infinie que de penser qu'elle fût capable de vouloir faire, ou de vouloir souffrir, qu'il y

ait tant de maux et tant de méchancetés dans ses créatures » (Meslier) ? Malebranche était sans doute plus subtil, quand il soutenait que « les anges sont les causes occasionnelles de la grâce » ; cependant, ses pages sur ces sujets nous semblent aujourd'hui appartenir à une époque très reculée. De même, Leibniz fut assurément un génie de la pensée humaine, mais lorsqu'il justifie les maux de ce monde comme un « petit délai » que nous impose la providence divine, ne pouvant nous faire goûter dès maintenant le bonheur éternel, il nous semble moins conduit par la logique que par son idéologie religieuse...

Il ne faut donc pas sous-évaluer le poids d'une tradition comme celle du christianisme, dont les auteurs clandestins du siècle des Lumières ont essayé de s'affranchir, en s'opposant par là-même à toute la philosophie de leur temps (à la seule exception, parmi les grands philosophes, de Spinoza). L'urgence et la difficulté de cette tâche doivent être prises en compte si l'on veut porter un jugement équitable sur leurs ouvrages. Renoncer au paradigme rassurant de la tradition judéo-chrétienne n'était pas une entreprise des plus aisées. D'où les inconséquences, les incertitudes, l'utilisation d'instruments typiquement dialectiques comme la « rétorsion » (à la manière de Bayle) pour renverser la théologie de l'intérieur, à défaut de lui opposer un système alternatif. C'est en ce sens qu'il faut également interpréter la récupération de doctrines philosophiques anciennes et pré-chrétiennes telles que le naturalisme ou le vitalisme, qui deviennent peut-être pour plusieurs écrivains clandestins une sorte de pis-aller, offrant un cadre conceptuel différent même s'il reste imparfait et instable. Ce sera à Voltaire et d'Holbach, après 1750, de récupérer le meilleur de la tradition clandestine, pour nourrir leur programme anti-chrétien. Mais celui-ci ne serait aucunement compréhensible si l'on ne tenait compte de plusieurs décennies d'activité souterraine, dont les centaines de manuscrits éparpillés dans les bibliothèques européennes et américaines sont un témoin de poids, qui attend peut-être encore d'être analysé en profondeur dans sa signification d'ensemble du point de vue de l'histoire des idées.

Gianluca Mori

ÉLISABETH LABROUSSE

Élisabeth Labrousse est décédée le mardi 1^{er} février 2000. Elle sera regrettée de tous ceux qui l'ont connue, car tous lui reconnaissent une ouverture d'esprit, une curiosité et une rigueur intellectuelles, une chaleur humaine hors pair.

Élisabeth naquit à Paris en 1914. Elle commença sa carrière universitaire en 1947 à Tucuman en Argentine, où elle fut Professeur d'Histoire de la philosophie moderne. En 1952, elle fut boursière à la Maison Descartes à Amsterdam, où elle lança les travaux d'inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle. Elle entra au CNRS en 1955 et soutint sa thèse sur Bayle en 1964, sous la direction d'Henri Gouhier. À partir de 1966, tout en restant directeur de recherches au CNRS, elle fut chargée de conférences à la 4^e section de l'École Pratique des Hautes Études. Elle fut internationalement reconnue pour ses travaux sur Pierre Bayle et sur l'histoire du protestantisme français. Elle fut docteur *honoris causa* de l'Institut de théologie protestante de Paris, de l'Université de Genève, de l'Université d'Oxford, fellow du collège de Ste-Hilda à Oxford, honorary fellow de l'American Historical Association. Un doctorat *honoris causa* lui sera conféré à titre posthume à l'Université de Leyde en juin 2000.

Jusqu'à la fin de sa vie, elle travaillait à l'édition critique de la correspondance de Pierre Bayle, dont elle a vu le premier volume sortir des presses de la Fondation Voltaire en juillet 1999 ; ce sont ses annotations qui constituent l'essentiel de l'appareil critique des volumes II et III qui paraîtront prochainement. Pendant les derniers mois de sa vie, elle travaillait intensément à la biographie de Pierre Souverain, « socinien » peu connu, et à l'analyse théologique d'un texte inédit dont il est l'auteur. Cette étude aussi paraîtra prochainement (Paris, SÉHA, et Milan, Arché).

ÉLISABETH LABROUSSE
BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

- Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle*, Paris, Vrin, 1961.
- Pierre Bayle* : I : *Du Pays de Foix à la cité d'Erasmus* ; II : *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, Nijhoff, 1963-64 (vol. II, réédité : Paris, Albin Michel, 1996).
- Pierre Bayle et l'instrument critique*, Présentation, choix de textes, bibliographie par É. Labrousse, Paris, Seghers, 1965.
- Henri Basnage de Beauval, Tolérance des religions*, éd. avec une introduction par É. Labrousse, London - New York 1970.
- Pierre Bayle, *Ce que c'est que la France toute catholique sous Louis le Grand*, éd. É. Labrousse avec la collaboration de H. Himmelfarb et R. Zuber, Paris, Vrin, 1973.
- L'Entrée de Saturne au Lion* (L'Éclipse du soleil du 12 août 1654), La Haye, Nijhoff, 1974.
- La Saint-Barthélémy, ou les résonances d'un massacre*, en collaboration avec Ph. Joutard, J. Estèbe et J. Lecuir, Neuchâtel 1976.
- Pierre Bayle, *Œuvres diverses*, éd. et Préface d'É. Labrousse, Hildesheim et New York, Georg Olms, 1982.
- Une foi, une loi, un roi ? La révocation de l'Édit de Nantes*, Paris, Payot / Genève, Labor et Fides, 1985.
- Avertissement aux protestants des provinces* (1684), texte présenté par É. Labrousse, *Études d'Histoire et de Philosophie religieuses*, n° 67, Paris, PUF, 1986.
- Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987.
- La Correspondance de Pierre Bayle*, édition critique sous la direction d'Elisabeth Labrousse, en collaboration avec Edward James, Marie-Cristina Pitassi, Ruth Whelan et Antony McKenna, Oxford, The Voltaire Foundation, 1999.

Une bibliographie complète de ses travaux se trouve dans le volume : *De l'Humanisme aux Lumières, Bayle et le protestantisme*. Mélanges en l'honneur d'Élisabeth Labrousse, textes recueillis par Michelle Magdelaine, Edward James, Marie-Cristina Pitassi, Ruth Whelan et Antony McKenna, Oxford, The Voltaire Foundation / Paris, Universitas, 1996, qui fut accompagné d'un volume d'études d'Élisabeth Labrousse sous le titre : *Conscience et conviction. Études sur le XVII^e siècle*.

Antony McKenna

Avertissement

Notre revue « nouvelle formule » comprendra désormais trois parties. Le présent volume inaugure cette nouvelle formule. Seront publiés dans la première les Actes de la journée annuelle de Créteil. Dans la seconde, intitulée *Varia*, tous les autres articles, notes et documents, acceptés par la revue. Dans la troisième, *Bulletin d'information*, toutes les informations sur les études, colloques, séminaires, thèses, manuscrits nouveaux, qui ont rapport à notre sujet.

À partir du prochain volume seront réédités quelques textes critiques anciens, non toujours facilement accessibles, concernant les manuscrits clandestins. Nous commencerons par l'étude pionnière de Gustave Lanson.

Les textes soumis à la publication doivent désormais parvenir à la revue avant le 15 octobre, sur disquette ou par voie électronique, accompagnés d'un tirage papier transmis par courrier ou déposé au CELLF 17-18 de la Sorbonne. Ils seront soumis au Comité de lecture et réponse sera donnée aux auteurs avant le mois de décembre. Les documents et disquettes ne sont pas retournés.

La rédaction