

La proposition de l'intencitacionnalité du baron 'Holbach

Nassif Farhat
(IHRIM – ENS de Lyon)
nassif.farhat@ens-lyon.fr

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The proposition of intencitacionnalité. On Baron d'Holbach's collective language.

Abstract: We know that Baron d'Holbach's philosophical project is inseparable from a collective practice of writing. In this sense, his work belongs to the libertine tradition of clandestine manuscripts, whose production always involves a plurality of authors. However, and this is our hypothesis, the singularity of d'Holbach's writing lies in the fact that it does not derive its collective nature exclusively from his collaboration with other writers: it is from the outset the work of a single, but numerous and plural, enunciator. In other words, it is certainly collective, but in and of itself. Considering then that, in d'Holbach's case, the language of philosophy implies a philosophy of language, it is a matter of studying the properties of this language which alone allow it to be said collective, and which alone make possible the subsequent collectivisation of texts and ideas. To identify these properties, we borrow the terms of the debate that recently opposed John Searle and Jacques Derrida: «intentionality» on the one hand, which designates the ability of an utterance to contain and communicate the will-to-say of a singular enunciator or author; and on the other hand «citationality», which designates its ability to be extracted from its original context, subtracted from its enunciator, lent and grafted indefinitely onto other textual ensembles. Since Baron d'Holbach's writing is composed of both intentional and citational propositions, we propose to see in it an illustration of what we call *intencitacionnalité*.

Keywords: D'Holbach, Philosophy of language, Libertinism, Collective authorship, Intertextuality, Anonymity, Signature, Intentionality, Citationality, Rewriting.

*Voici cette épigraphe: si j'ai raison, qu'importe à qui je suis?
C'est un vers de Corneille dont l'application est très heureuse,
et qui devrait être sur le frontispice de tous les livres de cette nature.*
Anonyme [d'Holbach], *Lettres à Eugénie* (1768)

Giornale critico di storia delle idee, no. 1, 2022

DOI: 10.53129/gcsi_01-2022-11

1. Que, libertine s'il en est¹, l'œuvre du baron d'Holbach est le produit d'une création collective, cela n'est plus à démontrer. Elle l'est en vérité non seulement, mais elle épuise tous les sens possibles de ce que *collective* peut vouloir dire. D'abord, parce que d'Holbach n'écrit pas, mais coécrit ses livres, dont il partage la paternité avec des collaborateurs, familiers des salons qu'il tient dans son hôtel particulier de la rue Royale-Saint-Roch, et dans son château de Grandval². Le *Système de la nature*, un des livres clandestins le plus lus du XVIII^e siècle³, s'ouvre ainsi sur un «Discours préliminaire» anonyme certainement dû à Naigeon, et s'achève sur plusieurs pages d'une «prosopopée de la nature» probablement écrite par Diderot⁴. Ensuite, parce que d'Holbach n'écrit pas, mais réécrit, traduit et édite les œuvres clandestines qui circulent alors dans les milieux hétérodoxes – témoins sa libre traduction des *Letters to Serena* de l'anglais John Toland, ou la publication, sous le titre du *Militaire philosophe*, d'une version fortement remaniée, infléchie dans le sens de son propre athéisme, des *Difficultés sur la religion* de Robert Challe. Enfin, parce que même lorsqu'il écrit, d'Holbach ne signe pas, de sorte que son œuvre reste de part en part anonyme ou allonyme, publiée sous aucun nom, ou sous le nom d'un autre: Mirabaud, pour le *Système de la nature*, Boulanger, pour le *Christianisme dévoilé*.

D'Holbach par conséquent, tour à tour écrivain, traducteur, éditeur, écrit ses livres avec d'autres, s'approprie les livres des autres, prête à d'autres ses propres livres; il s'efface de ses propres livres comme il s'inscrit dans ceux des autres. L'écriture intersubjective qu'il met en œuvre dans sa lutte contre l'Infâme pousse ainsi à ses limites le principe d'auctorialité⁵, par l'indistinction qu'elle génère entre le propre et non-propre, entre sa part et celle des autres, au-dehors comme au-dedans des livres qu'on lui attribue. Elle prolonge par là, dans l'âge de l'im-

¹ Ne serait-ce qu'au sens où d'Holbach lui-même définit les «Libertins» dans la *Théologie portative*, qui comprend «tous ceux qui ne croient point à la religion, [...] raisonne[nt] et doute[nt] des droits divins ou de l'infailibilité des prêtres [et] appartiennent à l'empire de la raison» (*Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne* [1768], Payot & Rivages, Paris 2015, p. 203).

² Pour un aperçu biographique du mode de sociabilité dont l'œuvre du baron est en partie issue, voir Charles Avezac-Lavigne, *Diderot et la société du baron d'Holbach. Étude sur le XVIII^e siècle*, Leroux, Paris 1875, ou, plus récemment, Guy Chaussinand-Naugaret, *Les Lumières au péril du bûcher. Helvétius et d'Holbach*, Fayard, Paris 2009, pp. 161-204.

³ S'il faut en croire le catalogue des «ouvrages les plus commandés» du second XVIII^e siècle, dressé par Robert Darnton, dans *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris 1991, p. 219. On y apprend non seulement que le *Système de la nature* occupe, parmi les traités relatifs à la religion, de loin la première place, bénéficiant d'un nombre de commandes plus de deux fois supérieur au suivant, mais encore que d'Holbach est, d'une manière ou d'une autre, à l'initiative de sept des dix ouvrages les plus demandés de cette catégorie.

⁴ Pour une justification de ces attributions, qui témoignent de la manière dont le texte holbachien finit par se confondre avec les textes qui le ceignent, on se reportera à Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2004, p. 525 et 529.

⁵ Alain Brunn, *L'auteur*, Flammarion, Paris 2001, p. 215: «Le collectif, c'est ainsi la limite de l'auctorialité, le point où l'auteur perd cette caractéristique d'être celui-qui-écrit-le-texte.»

La proposition de l'intentionnalité

primé, les pratiques propres à la composition manuscrite des textes libertins du siècle précédent, au cours duquel «la forme même du livre manuscrit [...] permet l'écriture en plusieurs temps [...] ou à plusieurs mains⁶». Alain Sandrier, dans sa thèse importante sur le *Style philosophique du baron d'Holbach*, démontre combien ce dernier

ne conçoit pas son action d'homme de lettres comme un moyen de se singulariser. Rien ne le pousse vers la recherche de la réputation littéraire, vers la constitution d'une œuvre qu'on puisse rattacher à son seul nom.⁷

En d'autres termes, d'Holbach «n'est pas un individu⁸», et son nom n'est rien moins que le nom propre d'un auteur: il est le nom commun d'une «textualité collective⁹». Nous lui devons des livres qui ne sont pas les siens.

Tout cela est connu; il s'agit d'aller plus loin. Car collective, l'œuvre du baron ne l'est en vérité pas seulement, bien que ce soit déjà beaucoup, en tant qu'elle s'écrit à plusieurs; elle ne l'est pas non plus seulement en tant qu'elle communique avec d'autres, ou se compose de celles des autres. Elle l'est d'une manière à la fois plus discrète et plus radicale, qui ouvre des perspectives d'analyse ailleurs que sur le seul plan littéraire: au-delà ou en-deçà, au niveau de la philosophie du langage. De fait, si l'œuvre du baron peut être dite collective, c'est avant tout parce que la langue dont elle est faite, son idiome, l'en rend susceptible. Elle n'est pas d'abord le produit d'un énonciateur singulier, ensuite repris par une communauté d'auteurs: elle est d'emblée collective, d'emblée le fait d'un énonciateur nombreux. Le collectif ne lui est pas second, mais premier; il n'est pas son horizon, mais son origine. Le discours du baron n'est pas d'abord le sien, ensuite mêlé à d'autres; il est d'emblée discours de l'autre, de tous et de chacun. Il est bien collectif, mais en lui-même, et à lui seul.

Pour démontrer cette hypothèse, nous proposons de recourir aux termes du débat qui a opposé, dans les années 70, Jacques Derrida et John Searle¹⁰, et qui devraient fournir un cadre théorique propre à tirer les conséquences du mode d'écriture holbachien, dans la mesure où ils reportent, au niveau de la langue, l'opposition consécutive de l'écriture singulière et de l'écriture collective. Ces termes, que nous définirons chemin faisant, sont deux, et nomment des proprié-

⁶ Roger Chartier, *Inscrire et effacer. Culture écrite et littérature (XI^e-XVIII^e siècle)*, Gallimard / Seuil, Paris 2005, p. 118.

⁷ Alain Sandrier, *Le style philosophique du baron d'Holbach*, op. cit., p. 74.

⁸ Franck Salaün, «D'Holbach et la critique des qualités négatives», in *Matérialistes français du XVIII^e siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, PUF, Paris 2006, p. 323, repris dans *L'Autorité du discours. Recherches sur le statut des textes et la circulation des idées dans l'Europe des Lumières*, Honoré Champion, Paris 2010, p. 88.

⁹ Mladen Kozul, *Les Lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, Voltaire Foundation, Oxford 2016, p. 27.

¹⁰ Pour une exposition générale des enjeux et des étapes de la controverse en question, dans le détail desquels nous n'entrerons pas ici, voir Raoul Moati, *Derrida/Searle. Déconstruction et langage ordinaire*, PUF, Paris 2009.

tés générales du langage, apparemment exclusives: «l'intentionnalité» défendue par Searle, et la «citationnalité» privilégiée par Derrida. Dans ce détour, il ne s'agit de rien moins que de déshistoriciser d'Holbach en appliquant à son corpus des concepts exogènes. Il s'agit bien plutôt d'un double mouvement critique, visant à mettre la langue de d'Holbach à l'épreuve de catégories qui devraient en rendre compte, et, réciproquement, ces catégories à l'épreuve de sa langue. Son enjeu est donc heuristique, car ces catégories révèlent dans la langue de d'Holbach des singularités, qui révèlent en retour l'insuffisance de ces catégories. En effet, si l'antinomie intentionnalité/citationnalité rejoue l'antinomie singulier/collectif, la langue de d'Holbach les déjoue l'une comme l'autre. Elle invite par conséquent à leur résolution conjointe, dont seule dépend la possibilité de penser – hors des habituels dualismes de l'auteur et du groupe, de d'Holbach et de la coterie – une collectivisation de l'écriture d'un seul, ou une écriture singulière comme procédure de «nostration¹¹». Parce qu'ainsi, comme nous le verrons, la langue de d'Holbach abonde en propositions à la fois intentionnelles et citationnelles, et parce que c'est de cette combinaison qu'elle tient sa nature collective, nous ferons la proposition d'y voir l'illustration de ce qu'on appelle, en un mot, *l'intencitationnalité*¹².

2. Nous croyons possible, pour commencer, de donner de l'intentionnalité une idée suffisamment claire, sans entrer dans le détail technique de cette notion que Searle hérite aussi bien de Brentano que de Husserl¹³. Disons, pour aller vite, qu'elle désigne dans l'économie de la théorie searlienne de la communication la capacité d'un sujet, lorsqu'il veut dire quelque chose ou lorsqu'il en a l'intention, de viser un horizon de sens, et d'utiliser pour l'atteindre des signes linguistiques. «Dans la mesure où l'auteur dit ce qu'il veut dire, écrit Searle en réaction

¹¹ Nous empruntons ce terme à Jean-Christophe Bailly, qui entend désigner par là le «processus ininterrompu de liaisons et de contacts» qui rend le sujet susceptible «d'une identité collective, de l'identité de tout ce qui, en nous, se sent en droit de dire "nous"» («"Nous" ne nous entoure pas», in *Vacarme*, n°69, Association Vacarme, 2014, p. 195). C'est à ce mouvement seul que le sujet doit, dit-il plus loin, de parvenir «à un nous extensible et ouvert qui se forme dans le temps en laissant librement agir tous les nous [...] – à la communauté sans nom de toutes ces vies croisées» (*Ibidem*) que pourrait bien constituer la communauté libertine.

¹² On aura reconnu dans l'usage de ce terme «volontairement baroque» une allusion à la conférence-modèle d'Etienne Balibar, à l'aune de laquelle il n'est toutefois pas question de mesurer notre travail, «La proposition de l'égaliberté», in *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, PUF, Paris 2012. Nous lui devons mieux qu'un titre – plutôt, nous lui devons les deux gestes dont espère procéder ce titre, d'une part «en prenant le terme de proposition dans le double sens qu'il peut avoir en français: un énoncé caractérisé par sa signification et sa forme, et une invitation ou une suggestion que l'on fait à d'autres», et d'autre part en «forge[ant] un mot-valise pour suggérer la combinaison de deux notions clés de la philosophie» («Nouvelles réflexions sur l'égaliberté», in *Ivi*, p. 127), qu'une tradition bi-séculaire a prétendu contradictoires.

¹³ De ce concept, comme de son pendant derridien, nous ne présenterons que ce qu'il contient d'essentiel au regard de notre propos. Le lecteur intéressé pourra se rapporter à la somme que Searle lui consacre, *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. Claude Pichevin, Minuit, Paris 1985.

La proposition de l'intentionnalité

à «Signature événement contexte» de Derrida¹⁴, le texte est l'expression de ses intentions, [de sorte que] comprendre l'énoncé consiste à reconnaître les intentions illocutionnaires de l'auteur¹⁵». Autrement dit, tout énoncé doué de sens est dépositaire de la visée intentionnelle, ou du vouloir-dire de son énonciateur; il le conserve, intact, encrypté dans la langue. Le sens dont est pourvu l'énoncé, et que l'énoncé véhicule, constitue la trace même de l'intention de son auteur: elle vaut pour une signature qui toujours les lie l'un à l'autre¹⁶, et empêche pour toujours qu'elle puisse lui être expropriée. J'énonce cette phrase, et cette phrase est de moi seul; nul ne fera jamais qu'elle ne m'appartienne pas, car son sens est le témoin de l'intention¹⁷ que j'ai réalisée en elle.

Un exemple, déjà à ce stade, devrait permettre d'éprouver la dimension intentionnelle des propositions holbachiennes. Il correspond aux deux extraits suivants, car l'intentionnalité d'une proposition – *id est* «sa capacité de maintien des intentions de sens produite par un auteur¹⁸», par-delà la disparition effective de son contexte d'énonciation – se mesure à l'écart qui la sépare, ou ne la sépare pas, de sa résurgence dans un autre contexte:

La terre est la base physique et politique d'un État.¹⁹

Un politique moderne a dit avec raison que, *la terre constitue la base physique et politique d'un État*.²⁰

Ici, d'Holbach use du procédé de l'autocitation dont il est familier, d'autant plus vertigineux qu'il met en relation deux textes anonymes, l'article «Représentans» de l'*Encyclopédie* et l'essai intitulé *Système social*. Dans le second, d'Holbach reprend, comme si elle était d'un autre, d'un «Politique moderne», la phrase qu'il a forgée lui-même. Il se cite sans le dire, mais il dit bien qu'il cite, en italique et au discours indirect. Ce qui importe alors, ce n'est pas tant le jeu de masques auquel se livre d'Holbach, en prêtant sa phrase à un tiers; ce n'est pas non plus que ce jeu témoigne des métamorphoses auctoriales qui font du sujet holbachien un sujet divisé, pluriel. Ce qui importe est d'abord l'évidence même: l'énoncé premier («La terre est la base physique et politique

¹⁴ Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», in *Marges. De la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 365-393.

¹⁵ John Searle, *Réitération des différences: Réponse à Derrida*, trad. Elisabeth Weber, in *Limited Inc.*, Galilée, Paris 1990, p. 57.

¹⁶ Voir Raoul Moati, *Derrida/Searle*, op. cit., pp. 90-93.

¹⁷ Rappelons que Searle définit ailleurs la signification («*meaning*») comme l'intentionnalité dérivée des éléments linguistiques («*the derived intentionality of linguistic elements*», *The rediscovery of the mind*, MIT Press, Cambridge 1992, p. XI).

¹⁸ Raoul Moati, *Derrida/Searle*, op. cit., p. 102.

¹⁹ Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], «Représentans», in *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de Gens de lettres*, XIV, Paris 1765, p. 143.

²⁰ Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Système social ou Principes naturels de la morale et de la politique*, II, Londres [Amsterdam] 1773, p. 52.

d'un État»), est repris dans le second sans modification de sens, sans qu'en soit altéré le vouloir-dire originel. C'est ensuite une autre évidence, à savoir que l'énoncé, qui appartient à la vulgate physiocratique, est repris dans le second texte sous la forme explicite d'une citation – ce qui suggère qu'il reste dépendant de son énonciateur premier, même lorsque le second renvoie au même auteur²¹, et qu'il énonce un lieu commun. L'énonciateur second respecte, si l'on veut, le droit d'auteur du premier: il ne peut que citer la phrase alors même qu'il la sait de lui.

Toutefois, la cooccurrence de cette phrase dans l'*Encyclopédie* et dans le *Système social* sert aujourd'hui d'argument pour attribuer à d'Holbach l'un et l'autre de ces textes²². D'Holbach aura beau voulu brouiller les pistes en dissimulant les deux postures énonciatives, l'énoncé qu'on lui doit est marqué de son sceau; il porte avec lui comme une signature sa visée personnelle, jusque dans ses reprises et par-delà tout faux-semblant. De là cette première proposition: l'énoncé holbachien est pour une part intentionnel, car il contient et communique le vouloir-dire exclusif de l'énonciateur singulier qui en est l'auteur. De là aussi trois corolaires, en forme de syllogisme: a) L'intentionnalité relève de la structure de toute langue, y compris donc de celle de d'Holbach. b) Sauf à considérer l'écriture collective comme la simple addition d'écritures autonomes, celle-ci est impossible en régime intentionnel. c) La langue de d'Holbach, si elle est collective, n'est pas exclusivement intentionnelle.

3. L'enjeu est dès lors le suivant: indiquer dans quelle mesure la langue du baron excède pour une part le régime intentionnel, c'est-à-dire s'excepte en partie de la langue commune, ou encore du fonctionnement-type de l'énonciation individuelle. Pour ce faire, prêtons un instant attention aux passages suivants – les uns extraits des chapitres IV, IX et X du *Bon sens*²³, paru anonymement en 1772, et longtemps attribué à Jean Meslier²⁴:

²¹ On se souviendra fort à propos ici de la distinction qu'établit Johannes Angermüller entre les trois instances en jeu dans le discours philosophique, qu'il faut se garder de confondre: l'auteur, le locuteur et l'énonciateur. Voir «De la subjectivité dans le discours philosophique», in *Lire Derrida? Autour d'Eperons*. Les styles de Nietzsche, Lambert-Lucas, Limoges 2015, pp. 95-96: «Le locuteur est l'instance qui a la responsabilité de l'énoncé. Le locuteur n'est pas "l'auteur" individuel, la personne qui parle du dehors; il fait partie de la structure interne de l'énoncé. [Il] n'est jamais seul dans l'énoncé, qui est peuplé par une série d'énonciateurs, à l'égard desquels le locuteur adopte une position déterminée. L'énoncé constitue la scène d'un spectacle dans lequel différents énonciateurs interviennent».

²² Voir Alain Sandrier, «L'attribution des articles de l'Encyclopédie au baron d'Holbach: bilan et perspectives», in *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* [en ligne], n°45, 2010, §17, URL: <https://doi.org/10.4000/rde.4723>.

²³ Précisons que le chapitre du *Bon sens*, repris par notre édition de référence, n'est pas le fait du baron d'Holbach lui-même, mais de ses éditeurs ultérieurs.

²⁴ Voir Jerom Vercruysse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, Classiques Garnier, Paris 2017, p. 133: «Dès 1791 cet écrit parut sous le nom du curé Jean Meslier qui n'en avait pas écrit un seul mot. Depuis lors il a reparu plusieurs dizaines de fois sous son nom, à tort».

La proposition de l'intencitacionnalité

Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent; qu'est-ce que peut représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet? Une telle idée n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère? Cependant quelques docteurs nous assurent que les hommes ont cette idée dès le ventre de leurs mères! Tout principe est jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience; l'expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens: d'où il suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien, et ne sont point innés. [...]

Comment a-t-on pu parvenir à persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus impossible à comprendre était la plus essentielle pour eux? C'est qu'on les a grandement effrayés: c'est que, quand on a peur, on cesse de raisonner; c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de leur raison: c'est que, quand la cervelle est troublée, l'on croit tout et l'on n'examine plus rien. [...]

L'ignorance et la peur, voilà les deux pivots de toute religion. L'incertitude où l'homme se trouve par rapport à son Dieu, est précisément le motif qui l'attache à sa religion. L'homme a peur dans les ténèbres, tant au physique qu'au moral. Sa peur devient habituelle en lui et se change en besoin; il croirait qu'il lui manquerait quelque chose, s'il n'avait rien à craindre.²⁵

et l'autre – à peu de chose près identique, que nous reproduisons *in extenso* pour donner à voir l'ampleur de l'emprunt qu'il constitue –, extrait de l'opuscule *Français encore un effort si vous voulez être républicains* que Sade a inséré dans le «Cinquième dialogue» de *La philosophie dans le boudoir*:

Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent; qu'est-ce qui peut nous représenter l'idée de Dieu, qui est évidemment une idée sans objet? Une telle idée, leur ajouterez-vous, n'est-elle pas aussi impossible que des effets sans cause? Une idée sans prototype est-elle autre chose qu'une chimère? Quelques docteurs, poursuivrez-vous, assurent que l'idée de Dieu est innée, et que les hommes ont cette idée dès le ventre de leur mère. Mais cela est faux, leur ajouterez-vous; tout principe est un jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience, et l'expérience ne s'acquiert que par l'exercice des sens; d'où suit que les principes religieux ne portent évidemment sur rien et ne sont point innés. Comment, poursuivrez-vous, a-t-on pu persuader à des êtres raisonnables que la chose la plus difficile à comprendre était la plus essentielle pour eux? C'est qu'on les a grandement effrayés; c'est que, quand on a peur, on cesse de raisonner; c'est qu'on leur a surtout recommandé de se défier de leur raison et que, quand la cervelle est troublée, on croit tout et n'examine rien. L'ignorance et la peur, leur direz-vous encore, voilà les deux bases de toutes les religions. L'incertitude où l'homme se trouve par rapport à son Dieu est précisément le motif qui l'attache à sa religion. L'homme a peur dans les ténèbres, tant au physique qu'au moral; la peur devient habituelle en lui et se change en besoin: il croirait qu'il lui manque quelque chose s'il n'avait plus rien à espérer ou à craindre.²⁶

²⁵ Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens ou Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, Londres [Amsterdam] 1772, pp. 9-13.

²⁶ Marquis de Sade, *La philosophie dans le boudoir* [1795], Gallimard, Paris 1976, pp. 200-201.

Le texte de Sade est, on le voit, est à ce point fidèle à sa source qu'on peut parler de citation²⁷. Sade ne signale certes pas que ce passage n'est pas de lui, mais le peu de mots qu'il ajoute au texte original sont bien des verbes de parole (*ajouter, poursuivre, dire*) et sont bien employés dans des incises de discours direct («leur ajouterez-vous», «poursuivrez-vous», «leur direz-vous»). La situation paraît donc semblable à celle des extraits précédents: un énoncé premier, intentionnel, est repris sans changement de sens par un énonciateur second, dans le cadre d'un discours rapporté, et sous la forme d'une citation²⁸. Sur la scène complexe de l'énonciation ainsi élaborée par le marquis, qui prête au personnage du Chevalier – qui lui-même prête à son auditoire – les énoncés qu'il retient du *Bon sens*, l'hypotexte holbachien se trouve bien «mi[s] en pièce²⁹», à la fois dramatisé et disséminé; et il serait aisé d'y voir une forme d'écriture collective, cumulative, dont la littérature libertine abonde en exemples. Ouvertes, les œuvres se copient, se superposent et s'additionnent; elles s'enchevêtrent, se passent la main, se passent le mot.

Toutefois, nous intéresse ici moins l'appropriation par Sade du texte de d'Holbach, que ce que celle-ci, en retour, révèle de lui; car il se pourrait bien que la reprise sadienne ne soit pas contingente, mais nécessaire – qu'elle ait été, autrement dit, non seulement rendue possible, mais encore appelée, programmée par d'Holbach. Considérons en effet la nature des énoncés du *Bon sens* que Sade n'a pas, au hasard, choisi de reproduire. Du chapitre IV: «Toutes nos idées sont des représentations des objets qui nous frappent», ou «Tout principe est jugement, tout jugement est l'effet de l'expérience». Du chapitre IX: «Quand on a peur, on cesse de raisonner»; du chapitre X enfin: «L'ignorance et la peur, voilà les deux pivots de toute religion». Dire que ces énoncés sont tous impersonnels resterait fort insuffisant – fût-ce, comme le fait ingénieusement Mladen Kozul, pour renverser cette absence de «marques personnelles» en signal d'une «appartenance du texte à l'ensemble de la littérature clandestine³⁰». En fait, ils appartiennent à une catégorie d'énoncés, les sentences, à laquelle la rhétorique classique donne le nom, plus précis, de *gnômé*. Au chapitre 21 du livre II de la *Rhétorique*, Aristote la définit comme

²⁷ Le marquis est du reste coutumier de ce procédé, qui «n'hésite pas [...] à emprunter aux uns et aux autres certaines formulations afin de pouvoir dire et redire, en toute occasions, ses convictions, sans être jamais pris de court» (Annie Le Brun, *Soudain un bloc d'abîme*, Sade, Gallimard, Paris 1986, p. 62). Il convient néanmoins de se demander si, dans le cadre de ces emprunts, la différence tient encore entre «dire et redire» ou si, bien plutôt, dire n'y est pas déjà redire.

²⁸ Si c'est à Jean Deprun que nous devons d'avoir identifié cette réécriture, nous ne saurions nous en tenir au commentaire rhétorique qu'il en propose, d'après lequel «Sade pratique[rait] quelques additions [uniquement] destinées à animer le style [et à donner] à sa transcription une allure oratoire» (*Le bon sens*, éd. Jean Deprun, Editions rationalistes, Paris 1971, pp. 239-240). N'évaluant leur portée qu'à l'aune de critères esthétiques («Addition qui n'est pas sans affadir le texte», Ivi, p. 240), il manque tout à fait la dimension pragmatique de ces additions, qui fonctionnent comme autant d'embrayeurs de citation, et autant d'actes de langage.

²⁹ Jaques Prévot, *Libertins du XVII^e siècle*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1998, p. LXII.

³⁰ Mladen Kozul, *Les Lumières imaginaires*, op. cit., p. 235.

La proposition de l'intencitacionnalité

«une formule exprimant non point les particuliers [...] mais le général; et non toute espèce de généralité mais seulement celles qui ont pour objet des actions», de sorte que «les conclusions et les prémisses des enthymèmes, sans le syllogisme lui-même, sont des *gnômai*³¹». Et d'en proposer tel exemple, ou tel autre: «*il n'y a point d'homme libre*», «*il n'est point d'homme qui soit heureux en tout*³²».

Deux remarques s'imposent. D'abord, il ne fait aucun doute que les énoncés holbachiens repris par Sade sont des *gnômai*: chacun d'entre eux constitue la partie initiale ou conclusive d'un syllogisme rhétorique, ou d'un enthymème, c'est-à-dire d'une forme de syllogisme dont la prémisse est dite probable, susceptible de faire l'objet d'un consensus et d'être reçue par tous. Ensuite, et dans cette mesure même, ces énoncés «expriment le général» – ce qui, prenons-y garde, ne signifie pas seulement qu'ils parlent du général, mais aussi et surtout qu'en eux, c'est le général qui parle. A la portée générale de l'énoncé correspond donc un sujet général de l'énonciation. La *gnômé*, écrit Antoine Compagnon commentant Aristote,

est référée à une énonciation collective qui tient lieu de la loi selon laquelle elle exprime le général. [...] Elle tient compte de l'auditeur en désignant à son intention un émetteur qui n'est pas l'orateur lui-même, mais un auteur antérieur ou collectif.³³

D'Holbach, par conséquent, énonce des sentences qui, en tant que telles, ne sont pas de lui, parce qu'elles ne sont pas à lui³⁴: elles sont, mot d'Aristote, «communes³⁵».

On comprend mieux désormais dans quelle mesure la langue du baron peut être dite collective. Si elle s'excepte de la langue commune, c'est justement en tant qu'elle est une langue commune. Sa singularité, c'est qu'elle est collective; à elle seule appartient d'appartenir à tous. Dès lors la différence s'abolit, que nous établissions entre l'énoncé premier, intentionnel, de d'Holbach, et l'énoncé second, citationnel, de Sade. Chez d'Holbach, l'énonciation première est elle-même déjà citation, déjà répétition d'un discours étranger. De même que Sade intègre à son essai des propositions empruntées³⁶, d'Holbach intègre au sien des propositions qui ne lui sont pas propres. L'énoncé s'émancipe de son énoncia-

³¹ Aristote, *Rhétorique*, II, 21, 1394 a, trad. Médéric Dufour et André Wartelle, Belles-Lettres, Paris 1973.

³² Ivi, II, 21, 1394 b, trad. André Motte, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 2014, p. 807.

³³ Antoine Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, Seuil, Paris 1979, pp. 163-164.

³⁴ À ce titre, l'auctorialité du baron ne différerait pas de celle que, dans l'article «Plagiaire» de l'*Encyclopédie*, l'auteur anonyme prête aux lexicographes, que leur condition particulière «exemp[te] des lois communes du mien et du tien» (*Encyclopédie*, XII, op. cit., p. 680).

³⁵ Aristote, *Rhétorique*, op. cit., p. 808.

³⁶ Ce que, le radicalisant, Michel Foucault énonçait ainsi: «En un sens, vous savez que l'œuvre de Sade est un gigantesque pastiche. Il n'y a pas une seule phrase de Sade qui ne soit entièrement tournée vers quelque chose qui a été dit avant lui» (*La grande étrangère. À propos de littérature*, EHESS, Paris 2013, pp. 86-87).

teur³⁷, qui n'en est plus l'auteur, mais bien le rapporteur³⁸. Si donc l'énoncé de Sade est le produit d'un autre – d'Holbach –, l'énoncé de d'Holbach est le produit de tous les autres – cet énonciateur collectif dont il rapporte la parole, et dont «bon sens» serait le nom³⁹. D'Holbach ne cite pas moins que Sade. De là cette proposition, concurrente de la première: le langage holbachien est pour une part citationnel, car il n'est pas le fait de son énonciateur, mais d'une instance plurielle qui le précède, et dont il se contente de reproduire les énoncés. Il engage en ce sens un régime général d'anauctorialité, ou de coauctorialité.

4. Voilà qui complique quelque peu les évidences d'où nous partions. L'alternative entre Searle et Derrida, entre l'écriture individuelle et l'écriture collective, entre l'intentionnalité et la citationnalité, n'est pas opératoire pour penser la langue de d'Holbach. Parce que ces dimensions y sont coprésentes, sa langue exige de nous que nous les pensions ensemble, et c'est à la résolution de ces antinomies que nos efforts doivent concourir. Pour nous engager dans cette voie, nous nous référerons aux trois passages suivants, qui constituent un mince échantillon des innombrables cas de dialogisme dans *Le bon sens*. Rappelons que le dialogisme désigne, depuis Bakhtine, le fait pour un énoncé de se produire «en interaction avec d'autres énoncés⁴⁰», de sorte qu'il engage toujours une intersubjectivité, et une pluralité d'instances énonciatives. Dans *Le bon sens*, d'Holbach ne cesse en effet d'organiser des disputes fictives avec ses contradicteurs: il reproduit leurs énoncés, afin et avant de leur opposer ses répliques.

Vous nous direz encore que cette harmonie est un mystère! et moi je vous dirai que je ne vois pas mon âme, que je ne connais et ne sens que mon corps, que c'est ce corps qui sent, qui pense, qui juge, qui souffre et qui jouit, et que toutes ses facultés sont des résultats nécessaires de son mécanisme propre ou de son organisation.⁴¹

³⁷ L'énonciateur n'étant, avec son intention de signification, qu'un élément du contexte avec lequel il en va de la nature de l'énoncé de rompre. Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 377: «Le signe écrit comporte une force de rupture avec son contexte [...]. Font partie de ce prétendu contexte [...] la présence du scripteur à ce qu'il écrit, tout l'environnement et l'horizon de son expérience et surtout l'intention, le vouloir-dire».

³⁸ Ce phénomène de «désactorialisation», qui fait du discours philosophique le lieu d'un «partage énonciatif», a récemment été étudié sur un autre corpus par Mathilde Vallespir, *La pensée a-t-elle un style? Deleuze, Derrida, Lyotard*, Presses universitaires de Vincennes, Saint-Denis 2022, pp. 264-277.

³⁹ Rappelons que d'Holbach identifie le bon sens à un bien commun, à savoir «cette portion de jugement suffisante pour connaître les vérités les plus simples, pour rejeter les absurdités les plus frappantes [et] pour être choqué de contradictions palpables», dont «quiconque» dispose et dont chacun pourrait tirer profit, pourvu qu'il «daigne [le] consulter» (*Le bon sens*, op. cit., p. 1).

⁴⁰ Jacques Bres, «Dialogisme, éléments pour l'analyse», in *Recherches en didactique des langues et des cultures* [en ligne], n°14, 2017, §2, URL: <https://doi.org/10.4000/rdlc.1842>. La question du dialogisme a, à la suite de Bakhtine, été approfondie et prolongée par Tzvetan Todorov, *Mikhaïl Bakhtine, le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981.

⁴¹ Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 97.

La proposition de l'intencitacionnalité

On nous dit que l'homme, par la faiblesse de sa nature, n'est capable de rien comprendre à l'économie divine, qui ne peut être pour lui qu'un tissu de mystères; que Dieu ne peut lui dévoiler des secrets, nécessairement au-dessus de sa portée. Dans ce cas, je répondrai toujours que l'homme n'est pas fait pour s'occuper de l'économie divine, que cette économie ne peut aucunement l'intéresser, qu'il n'a nul besoin de mystères qu'il ne saurait entendre.⁴²

Le théiste nous crie: «Gardez-vous d'adorer le Dieu farouche et bizarre de la théologie; le mien est un être infiniment sage et bon: c'est le père des hommes; c'est le plus doux des souverains; c'est lui qui remplit l'univers de ses bienfaits.» Mais, lui dirai-je, ne voyez-vous pas que tout dément en ce monde les belles qualités que vous donnez à votre Dieu?⁴³

Ce qui toutefois mérite ici notre attention n'est pas tant le recourt au dialogisme en soi, que la manière dont ce dialogisme trahit, comme leur indice, des phénomènes énonciatifs partout à l'œuvre chez d'Holbach. Nous ne relèverons à cet égard que deux détails, qui portent d'autant plus à conséquence qu'ils sont presque imperceptibles.

D'abord, le jeu des pronoms, dont d'Holbach fait régulièrement un usage dissymétrique. Alors qu'en effet les tiers visent un allocutaire pluriel, toujours pronominalisé en *nous* («Vous nous direz», «On nous dit», «Le théiste nous crie»), la réplique leur vient toujours d'un locuteur qu'on pourrait penser singulier, pronominalisé en *je* («Je vous dirai», «je répondrai», «lui dirai-je»). Au pronom personnel de cas régime *nous*, correspond donc, au cas sujet, le pronom personnel *je*. Il ne suffit pas alors de dire qu'ici, les adversaires s'adressent à un groupe dont un seul membre, d'Holbach, s'avancerait pour répondre. Il n'a plus simplement le «statut de porte-parole individuel subs[umé] sous le collectif⁴⁴»; il s'élargit lui-même aux dimensions du collectif dont il tient lieu. Non seulement *je* répond en notre nom, mais *je* répond au nom de *nous*⁴⁵. Dans la langue du *Bon sens*, *je* est tout simplement une personne plurielle – une première personne du pluriel. A lui seul, il est une foule⁴⁶.

Le second point concerne la forme particulière du dialogisme dont relève le texte de d'Holbach. S'il semble en effet que d'Holbach commence par mentionner les paroles étrangères, avant de proférer les siennes; s'il semble alors

⁴² Ivi, p. 111.

⁴³ Ivi, pp. 115-116.

⁴⁴ Jean-François Jeandillou, *Esthétique de la mystification. Tactique et stratégie littéraires*, Minuit, Paris 1994, p. 98.

⁴⁵ Notons que ce qui est en jeu dans ce mouvement de nostration, *id est* la possibilité de quelque nostration en *je*, est suffisamment singulier pour n'avoir pas été envisagé par Jean-Christophe Bailly, qui ne voit gère dans ce pronom que «l'*ego* du *cogito*, [...] l'initial de toute énonciation [...] signant la singularité de tout *je*» («“Nous” ne nous entoure pas», op. cit., p. 173).

⁴⁶ Nous paraphrasons là, mais sans lui conférer tout à fait le même sens, la réplique que Jean-Paul Sartre prête à Inès, dans *Huis clos*, Gallimard, Paris 1947, p. 92: «Je vous vois, je vous vois; à moi seule je suis une foule, la foule».

qu'il y ait, en premier lieu, citation de la parole de l'autre, et seulement ensuite, en second lieu, énonciation de sa propre parole, il n'en est rien, car si d'Holbach rapporte les mots de l'adversaire, ses propres mots sont pris dans un même discours rapporté. En témoignent les verbes introducteurs de discours indirect (*dire*, dans «je vous dirai que», *répondre* dans «je répondrai toujours que») et l'incise de discours direct («lui répondrai-je»). Remarquons en outre que ces verbes sont tous conjugués au futur simple, de sorte que les répliques qu'ils introduisent ne sont pas encore proférées, mais différées, et que le dialogue n'a, à proprement parler, pas lieu. À l'asymétrie pronominale correspond donc une anachronie énonciative⁴⁷, caractéristique de «la différence comme écriture⁴⁸»: d'Holbach cite comme un discours passé le discours qu'il ne fait que projeter de dire. À présent il ne dit pas, mais il dit qu'il dira; il ne répond pas à ses contradicteurs, tout au plus nous dit-il ce qu'il leur répondra⁴⁹. Il énonce comme à-dire ce qui est déjà dit: ses propos prolifèrent avant que d'être proférés. De là s'ensuivent trois conséquences: a) Parce que, chez d'Holbach, le discours premier est d'ores et déjà rapporté, l'énonciation ne précède pas, mais procède de la citation⁵⁰. La parole initiale s'énonce comme citation; elle vient, si l'on veut, d'une *énonciation*. b) Parce qu'il se présente comme virtuel et à venir, le discours du baron en appelle à un discours ultérieur – par exemple celui de Sade – qui se l'approprierait et l'actualiserait. En ce sens, il constitue une incitation: il incite à la citation⁵¹. c) Parce qu'alors la citation est à la fois son origine et son horizon, et la citationnalité sa forme première et sa fin dernière, ce discours a pour intention sa citation. Sa visée intentionnelle consiste en sa citationnalité: il est intencitationnel.

5. Qu'il nous soit permis, en guise de conclusion, de nous livrer à quelques brèves remarques à propos des passages suivants, qui devraient, sinon confirmer, du moins préciser ce que nous espérons avoir établi. Ils correspondent à trois occurrences d'une même *gnômé*, d'une même sentence de d'Holbach. La pre-

⁴⁷ Laquelle, en vérité, avait déjà été envisagée par Mikhaïl Bakhtine, dans *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard, Paris 1987, p. 103: «Se constituant dans l'atmosphère du "déjà dit", le discours est déterminé en même temps par la réplique non encore dite, mais sollicitée et déjà prévue».

⁴⁸ Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 375.

⁴⁹ Il y aurait lieu, dans cette perspective, de relire l'extrait cité plus haut de *La philosophie dans le boudoir*. Ce faisant, on s'apercevrait que Sade n'a pas seulement rapporté la totalité du discours holbachien, mais encore les marques par lesquelles d'Holbach signale que son propre discours est rapporté. Il ne s'est pas contenté de le citer: il a cité la forme de ses citations; il n'a pas seulement repris ses énoncés, mais jusqu'aux anomies de son énonciation.

⁵⁰ Ainsi la conclusion suivante de Raoul Moati correspond-elle strictement au stade où nous en sommes: «Le déplacement généralisé des énoncés révèle qu'il n'y a pas d'antécédance de l'énonciation sur sa citation, mais que, au contraire, tout discours est toujours déjà par avance cité» (Raoul Moati, «Peut-on déconstruire le contextualisme?», in *Appels de Jacques Derrida*, Hermann, Paris 2014, p. 422).

⁵¹ Voir Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 376: «Écrire, c'est produire une marque qui constituera une sorte de machine à son tour productrice, que sa disparition future n'empêchera pas principiellement de fonctionner et de donner, de se donner à lire et à réécrire».

La proposition de l'intencitacionnalité

mière, dans une note à l'antépénultième chapitre du *Christianisme dévoilé*, paru sous l'allonyme du défunt Nicolas-Antoine Boulanger:

Un homme d'esprit disait que la religion orthodoxe était, dans chaque état, celle dont était le bourreau.⁵²

la deuxième, au cœur du *Bon sens*:

Un plaisant a dit, avec raison, que la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau.⁵³

la troisième, dans une des nombreuses notes marginales au *Bon sens* composées par Voltaire quelques temps après sa parution:

Un plaisant a dit, avec raison, que la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau.

Vrai, mais point du tout plaisant.⁵⁴

La situation est, notons-le, proprement vertigineuse: Voltaire cite⁵⁵ un énoncé anonyme du *Bon sens*, lui-même une citation du *Christianisme dévoilé*, qui elle-même se donne pour une citation par Boulanger, prête-nom de d'Holbach, d'«un homme d'esprit». L'on a beau régresser de reprise en reprise, jamais nous ne trouvons l'énonciation première dont les suivantes seraient les citations⁵⁶. La phrase, et c'est son intention, est toujours déjà citationnelle: l'énonciation commence par son itération. Dans la mesure même où l'*iter* conjugue dans sa logique «la répétition à l'altérité⁵⁷», la littérature libertine – discours second, discours de l'autre – confine à une *itération*. Témoin la manière dont Voltaire aura commenté la sentence holbachienne, qui importe dans la mesure où il ne se contente pas de considérer la proposition sur laquelle porte de toute évidence sa remarque («la religion véritable n'est jamais que celle qui a pour elle le prince et le bourreau»), mais engage avec elle la proposition qui la cite («Un plaisant a dit avec raison que») comme lui étant indissociable, comme étant essentielle à son intégrité.

⁵² Nicolas-Antoine Boulanger [Paul Thiry d'Holbach], *Le christianisme dévoilé ou Examens des principes et des effets de la religion chrétienne*, Londres [Amsterdam] 1756 [1766], p. 225.

⁵³ Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 144.

⁵⁴ Voltaire, *Notes et écrits marginaux conservés hors de la Bibliothèque nationale de Russie*, Voltaire Foundation, Oxford 2017, p. 239.

⁵⁵ Précisons que, si Voltaire n'a pas rigoureusement cité l'énoncé du *Bon sens*, déjà imprimé sur la page qu'il annote, son commentaire fait par définition *mention* et non *usage* du texte commenté, et s'assimile par là à un discours citant.

⁵⁶ Le cas n'est pas limite, mais commun dans le corpus holbachien. Déjà dans *Le bon sens*, telle autre proposition procède du même phénomène: «Un profane disait avec raison: *Si le bon Dieu traite ainsi ceux qu'il aime, je le prie très instamment de ne pas songer à moi*» (*Le bon sens*, op. cit., p. 68).

⁵⁷ Jacques Derrida, «Signature événement contexte», op. cit., p. 375.

A l'indistinction entre l'énonciation et sa citation, s'ajoute par conséquent celle entre le discours citant et le discours cité, entre le propre et l'emprunté, entre le dedans et le dehors de l'œuvre, entre la part singulière et le partage collectif. Dans «le travail de la citation», Compagnon constate que «l'auteur se démet de l'énonciation au profit d'un autre»; qu'en ce sens, la citation confine à «une ré-énonciation, une renonciation à un droit d'auteur⁵⁸». En d'autres termes, d'Holbach lègue à la collectivité, et comme collectivité, des formules qu'il a bien forgées, mais qu'il prétend tenir d'elle et n'avoir fait que répéter. Il insémine, en vue d'être disséminé: il initie une chaîne citationnelle potentiellement infinie, dont il fait cependant mine de n'être qu'un chaînon. Présentées comme venues d'ailleurs⁵⁹, ses phrases tendent à y retourner; elles peuvent être citées par tous parce qu'elles furent dictées par eux.

Dans une lettre fameuse, adressée à Servan le 24 avril 1765, d'Holbach écrit:

Ils [mes écrits] passeront à la faveur des autres, les signes distinctifs disparaîtront, ce qui sera du moins favorable à ceux qui, comme moi, ne peuvent avoir dans la République des Lettres qu'une existence collective.⁶⁰

C'est cela que nous avons cherché à redire autrement ici. Cela, à savoir que l'existence du baron traduit «l'intention collective» dont son action personnelle aura paradoxalement procédé, et que théoriseait John Searle⁶¹ après la controverse avec Jacques Derrida. Projet de prosélyte, au sens tout étymologique de *relai*: quelqu'un qui vient-de, ou va-vers, quelqu'un parmi d'autres, qui aura moins eu l'intention de dire que de redire, de produire que de reproduire, d'apporter que de rapporter, moins enfin d'émettre de nouvelles idées que de mettre à nouveau des idées en circulation⁶².

L'intencitacionnalité, dans cette mesure, désignerait le principe même de la contagion profane, que d'Holbach voulut opposer à *La contagion sacrée*⁶³. Elle

⁵⁸ André Compagnon, *La seconde main ou le travail de la citation*, op. cit., p. 49.

⁵⁹ Voir Anonyme [Paul Thiry d'Holbach], *Le bon sens*, op. cit., p. 203: «Quand il s'agit de la vérité, il nous importe peu de qui elle nous vienne». Sans doute n'est-ce pas un hasard si cette formule intervient au lieu même du traité où d'Holbach plaide en faveur de la recevabilité, en philosophie, des opinions des libertins.

⁶⁰ Paul Thiry d'Holbach, *Die gesamte erhaltene Korrespondenz*, Sauter et Loos, Wiesbaden 1986, p. 24.

⁶¹ Voir John Searle, «Collective intentions and actions», in *Intentions in communication*, MIT Press, Cambridge 2003, ou, Denise Fiset, «Intentionnalité collective, rationalité et action», in *Les figures du collectif*, La Découverte, Cerisy 2003, p. 357: «Searle fait valoir la dimension intersubjective sous-jacente aux actions qui nécessitent l'intervention de plusieurs agents. [II] propose d'attribuer à chacun des membres d'un groupe une intention collective, et de concevoir les actions individuelles comme des moyens visant à promouvoir l'état de choses visé par l'intention collective».

⁶² Alain Sandrier, dans une autre perspective, souligne combien d'Holbach «répète au deux sens du terme: il récupère des thèses pour son compte, et il les distribue dans son œuvre à plusieurs reprises. [III] n'est pas tant un inventeur qu'un vulgarisateur ou un organisateur de vérités» (*Le style philosophique du baron d'Holbach*, op. cit., p. 411).

⁶³ Voir Paul Thiry d'Holbach, *La contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Londres [Amsterdam] 1768.

La proposition de l'intencitacionnalité

est transcendantale à l'action collective, en tant qu'elle rend possible une «politique de l'amitié⁶⁴», une politique de la nostration comme politique de la citation. Elle est active, parce que la citation est un acte de langage; elle est interactive, parce qu'elle est dialogique et n'engage pas que son auteur; elle est enfin itérative, parce que son projet est de se propager. Elle relève du libertinage, lorsqu'il fait de l'auteur «un nom fictif qui recouvre la multiplicité des instances de parole⁶⁵», mais aussi des Lumières, lorsqu'elles postulent que «tout homme est plusieurs», et font place à «la multiplicité interne du sujet⁶⁶»; elle échappe à «l'individualisme de principe⁶⁷» au nom duquel le libertin préférerait le bonheur du sage à l'édification du peuple, mais elle reste, à l'heure des Lumières, fidèle à ses stratégies scripturaires. De d'Holbach en définitive, héritier radical des principes du «tournant du siècle⁶⁸», elle ferait le nom même de la survivance du libertinage dans les Lumières, un témoin exemplaire de leur «enchevêtrement inextricable⁶⁹», et de son œuvre leur lieu commun.

Dans *Philosopher à l'âge des Lumières*, Bertrand Binoche affirme que, tout contenu philosophique mis à part, «les Lumières eurent d'abord pour tâche de *se propager*: leur diffusion est leur vocation⁷⁰». Traduisez: leur citation est leur intention. La langue de d'Holbach est la langue collective de toutes les Lumières, car lui comme elles sont, par principe, intencitacionnelles.

⁶⁴ Voir Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994.

⁶⁵ Hélène Ostrowiecki-Bah, «Dialogue et libertinage», in *Le dialogue: introduction à un genre philosophique* [en ligne], Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2005, §16.

⁶⁶ Colas Duflo, «Dialogue et vérité dans la philosophie de Diderot», in Ivi, §11.

⁶⁷ Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, PUF, Paris 2005, p. 34.

⁶⁸ Ivi, pp. 35-78. Sous cette appellation, Paganini désigne la période de mutation qui, entre 1680 et 1720, ne voit pas simplement s'accomplir la fin du mouvement libertin et à l'éclosion de celui des Lumières, mais voit, plus précisément, le premier s'altérer en l'autre – soulignant par là leur parenté essentielle et originaire.

⁶⁹ Gianni Paganini, «Préface», in Elisabetta Mastrogiacomio, *Libertinage et Lumières. André-François Boureau-Deslandes (1689-1757)*, Honoré Champion, Paris 2015, p. 11.

⁷⁰ Bertrand Binoche, «Ecrasez l'infâme!» *Philosopher à l'âge des Lumières*, La Fabrique, Paris 2018, p. 22.