



**HAL**  
open science

# Fréret et la matière chinoise. Contribution à l'histoire de l'histoire du matérialisme

Nassif Farhat

► **To cite this version:**

Nassif Farhat. Fréret et la matière chinoise. Contribution à l'histoire de l'histoire du matérialisme. Colloque Histoires (matérialistes) du matérialisme, ENS de Lyon, Jun 2022, Lyon, France. hal-04156763

**HAL Id: hal-04156763**

**<https://hal.science/hal-04156763>**

Submitted on 7 Oct 2023

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

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

## Fréret et la matière chinoise

### *Contribution à l'histoire de l'histoire du matérialisme*

La place occupée par Nicolas Fréret dans l'histoire du matérialisme se situe au point de rencontre d'au moins deux questions qui, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, focalisent les débats savants autour de la matière chinoise.

« Les Chinois sont-ils matérialistes<sup>1</sup> ? » À cette première question issue de la querelle des rites<sup>2</sup>, répond entre autres le Père Longobardi, membre de la mission jésuite établie en Chine, dans son *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, paru en France en 1701. Il y affirme que ces derniers n'ont pas davantage d'idée de Dieu que de la création, de la providence que de l'immortalité de l'âme. L'univers est pour eux éternel, infini et incréé ; tout y est nécessaire ; toutes choses en lui sont une, car il composé d'une substance unique – et cette substance est matérielle<sup>3</sup>. « Les philosophes modernes, ajoute Longobardi, ne peuvent se persuader que de si grands hommes eussent eu des sentiments si peu raisonnables<sup>4</sup> ». En d'autres termes, les philosophes chinois sont bien matérialistes, mais le matérialisme chinois n'est pas une philosophie. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'étrangeté du matérialisme rencontre celle de la philosophie chinoise. Dire des Chinois qu'ils sont matérialistes, c'est tout aussi bien dire qu'ils n'ont pas de philosophie : le matérialisme n'est la philosophie que d'un peuple étranger à la philosophie. La seconde question concerne ce que Madeleine David appelle « le préjugé chinois », et s'énoncerait en ces termes : « l'écriture chinoise [est-elle] une "langue" philosophique<sup>5</sup> ? » Leibniz, comme on sait, n'est pas le seul philosophe à chercher dans les idéogrammes chinois le modèle même d'une écriture entièrement rationnelle, dont les éléments seraient signes non pas de sons mais immédiatement d'idées, et dont la structure analytique permettrait à la pensée de représenter rigoureusement ses idées simples par des éléments simples, et ses idées complexes par des caractères complexes. Aussi l'envisage-t-il comme un système scripturaire qu'on dirait adventice, possiblement fondé d'un coup par un seul homme, et – mot de lui – « superartificiel<sup>6</sup> ». L'écriture chinoise dans ce cadre, comme la philosophie dont elle est l'expression, se voit reconnaître un statut radicalement anhistorique<sup>7</sup>. Privés de la philosophie en tant qu'ils sont matérialistes, les Chinois, au début du siècle, sont en même temps privés d'histoire.

À l'égard de cette double problématique, les positions occupées par Fréret sont doublement problématiques. D'abord, parce qu'il est l'auteur en 1718 d'un mémoire académique et historique sur les fondements philosophiques de l'écriture chinoise, qui comme Longobardi et après lui Malebranche<sup>8</sup>, reconnaît et rejette – au moins en apparence – le matérialisme chinois. Les pages qu'il y consacre à la pensée chinoise consacrent néanmoins la

<sup>1</sup> Christiane Frémont, « L'histoire des religions », dans Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Paris, L'Herne, coll. « Bibliothèque des mythes et des religions », 1987, p. 20.

<sup>2</sup> Pour une brève histoire de cette querelle, voir Thierry Sarmant, 1715. *La France et le monde*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2017, p. 315-332.

<sup>3</sup> Cette substance « infinie, incorruptible, sans principe ni fin », qu'aux dires de Longobardi les Chinois appellent *Li*, « n'est pas spirituelle » et « n'est autre chose que notre matière première » (*Traité sur la religion des Chinois*, cité par Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972, p. 66-67).

<sup>4</sup> Nicolas Longobardi, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Josse, 1701, p. 35.

<sup>5</sup> Madeleine David, *Les débats sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N, coll. « Bibliothèque générale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes », 1965, p. 57.

<sup>6</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, cité par Madeleine David, *op. cit.*, p. 67.

<sup>7</sup> Madeleine David ne dit pas autre chose, bien qu'elle ne tienne pas compte de ce que ce constat engage dans l'histoire du matérialisme, lorsqu'elle affirme que « la question chinoise a été résolue, en son principe, par Fréret, en ce sens que la Chine ancienne s'est retrouvée insérée dans l'histoire » (*op. cit.*, p. 81).

<sup>8</sup> Cf. Nicolas Malebranche, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, dans *Œuvres*, II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 1074 : « Voici donc ce qu'on m'a appris des erreurs des philosophes chinois, et ce que j'ai prétendu combattre dans mon écrit ».

philosophie des Chinois : s'il condamne leur matérialisme, il le condamne en tant qu'il est philosophique<sup>9</sup>. Ensuite, parce que Fréret est aussi l'auteur supposé de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, un texte clandestin dont Sergio Landucci situe le début de la rédaction autour de 1720<sup>10</sup>, et dans lequel Thrasybule, au terme d'une enquête historique<sup>11</sup>, revendique pour lui-même une philosophie voisine du matérialisme chinois. Ce n'est alors plus simplement que le matérialisme est une vraie philosophie, mais bien que le matérialisme serait la vraie philosophie : le mémoire de Fréret découvre la philosophie matérialiste dans l'histoire, et sa *Lettre* retrouve par l'histoire une philosophie matérialiste. Les deux œuvres de Fréret en ce sens, historique et philosophique, savante et polémique, officielle et clandestine, qu'on fait parfois le choix de lire séparément et qu'on estime contradictoires ; ses deux œuvres, dis-je, ne paraissent pas tant concurrentes que complémentaires, et relever en fait d'un ingénieux partage des tâches. Elles compliquent non seulement ce que nous croyons savoir des rapports entre le discours scientifique et la philosophie clandestine au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais également la séparation volontairement schématique qu'établit Jean-Claude Bourdin entre un matérialisme de la première période, tout entier libertin et clandestin, et un matérialisme de la seconde période dans laquelle il « échapperait à la clandestinité pour devenir public<sup>12</sup> ». Le matérialisme de Fréret n'est pas tour à tour avoué et désavoué ; il n'est pas tu en plein jour et revendiqué à couvert ; il est partout, dans le même temps, explicite et souterrain. Fréret n'a pas, comme a pu l'écrire Laura Nicolì, été d'une part un historien érudit, et de l'autre un philosophe hétérodoxe<sup>13</sup> : la spéculation philosophique de sa *Lettre* procède de son histoire spéculaire du matérialisme chinois.

Je propose ainsi d'indiquer comment la lecture conjointe des mémoires académiques et du traité clandestin de Fréret, concoure à dresser un portrait de l'académicien en philosophe chinois, qui ne construit pas ici sa philosophie matérialiste ailleurs inscrite dans une histoire, mais qui, ici comme ailleurs, construit au moyen de l'histoire une philosophie matérialiste.

Dans la préface qu'il a donnée à son édition critique de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Sergio Landucci a relevé, comme autant d'arguments en faveur de son attribution à Nicolas Fréret, les nombreux points de convergence qui lient le contenu théorique du texte clandestin aux différents mémoires de l'académicien<sup>14</sup>, membre depuis deux ans de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Landucci toutefois n'a pas fait grand cas de ceci, que parmi toutes les thèses que Thrasybule partage avec Fréret, seules sont assumées par lui celles qu'il emprunte au mémoire de 1718, « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise ». La philosophie qu'il professe, et qu'Alain Mothu qualifie de « matérialisme nécessitariste<sup>15</sup> », entretient dans cette mesure davantage

<sup>9</sup> Nicolas Fréret, « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise », *Mémoires académiques*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française en langue française », 1996, p. 61 : « Le commentaire que le roi Vou-Vanh avait publié sur le *Ié-Kin* inspira le goût de la philosophie aux Chinois, et peu après le règne de ce prince on vit de grandes sectes de philosophes se former ; Lao-Kioune parut le premier. Ses ouvrages subsistent encore : il y a d'assez belles maximes de morale particulière, mais on y enseigne la matérialité de l'âme en termes formels, et par conséquent sa mortalité ».

<sup>10</sup> Voir l'introduction à son édition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, Florence, Leo S. Olschki, 1986, p. 68.

<sup>11</sup> Cf. Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, dans *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, coll. « Champions classiques », 2010, p. 71 : « Je vais commencer par chercher quelles sont les sources de la superstition et ce que sont en général les religions. Je vous exposerai quels sont les différents systèmes entre lesquels les hommes se sont partagés à ce sujet, et les motifs de crédibilité sur lesquels ils se sont appuyés ».

<sup>12</sup> Jean-Claude Bourdin, « Présentation générale », *Les matérialistes au xviii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque / Classiques », 1996, p. 18.

<sup>13</sup> Laura Nicolì, « Pensées (point trop secrètes) de Nicolas Fréret sur la religion », *Pensées secrètes des académiciens. Fontenelle et ses confrères*, dans *La lettre clandestine*, n°28, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 108 : « D'un côté, donc, Fréret est la personnification même de l'érudition et de la culture officielle, de l'autre un représentant de la pensée antireligieuse la plus subversive ».

<sup>14</sup> Sergio Landucci, *op. cit.*, p. 21-36.

<sup>15</sup> Alain Mothu, « Présentation de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* », dans *Philosophes sans Dieu*, p. 59.

qu'un rapport de ressemblance avec celle que, dans ce mémoire, Fréret prête aux philosophes chinois ; elle lui est proprement coïncidente, au point de s'énoncer presque dans les mêmes termes. Citons, pour rappel, quelques-unes seulement de ces propositions qui, contenues d'abord dans tel passage du mémoire :

Selon [les philosophes chinois], tous les êtres particuliers n'ont qu'une même existence à laquelle ils participent tous également, et qui est incapable d'augmentation et de diminution, c'est-à-dire infinie et inaltérable. La force par laquelle chaque être existe ne lui est point propre, il n'existe point indépendamment des autres ; mais son existence est nécessaire, et il ne peut jamais être ni détruit ni produit. Dans le système chinois, tout est éternel, rien ne commence ni ne cesse d'exister. [...] Selon la philosophie chinoise, il n'arrive [aux propriétés de l'être] d'autres changements [...] que celui qui survient à un objet, lorsque [...] nous l'envisageons : il se produit à la vérité une nouvelle perception dans notre esprit ; mais pour l'objet, il ne s'y passe aucun changement réel. La philosophie chinoise [...] ne reconnaît point d'être distingué de l'univers, qui ait produit ou créé le monde, et qui le gouverne ou le conserve. (« Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire ... », p. 67-68.)

se retrouvent ensuite disséminées dans la *Lettre* :

Ces termes de production des êtres et de commencement de leur existence ne sont accompagnés d'aucune idée. Il vaudrait donc mieux dire [...] que les corps et la matière existent par eux-mêmes et par leurs propres forces, et que leur existence est nécessaire. (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p. 143.)

Si je voulais faire un système, j'aimerais encore mieux dire que tout ce qui existe, existe nécessairement, a toujours existé et existera toujours [...] ; que ses divers changements apparents ne sont tels que par rapport à nous [...] ; que cependant, non seulement sa force d'exister ou son existence, incapable d'accroissement et de diminution, est toujours la même, mais que les changements que nous croyons voir dans ses propriétés n'ont pas plus de réalité que ceux de ces objets dont la forme et la couleur changent suivant le point de vue dont nous les envisageons. (*Idem*, p. 144.)

Je n[e] découvre [dans l'univers] de bornes, ni par son étendue, ni par sa durée. [...] Je ne vois point une Cause universelle distinguée de lui, qui lui donne l'existence et qui produise les modifications des êtres particuliers qui le composent. (*Idem*, p. 179.)

Dans ce cadre, où parler de réécriture ne suffit pas, l'intertextualité le cède à la citationnalité<sup>16</sup>, qui assimile à la fois le discours de Fréret sinologue au discours sinophile de Thrasybule, et leur double discours à ceux des philosophes chinois. Double discours en effet, et certes pas double doctrine, et moins encore « *doppia vita*<sup>17</sup> », car Fréret n'a pas, comme l'ont pu faire certains libertins, et comme ailleurs il reconnaît que l'ont fait les auteurs antiques<sup>18</sup>, partagé son discours en un propos ésotérique et un propos exotérique<sup>19</sup>. Disons pour lors qu'il a prêté à la Chine, ou a emprunté à la Chine les fondements de sa seule doctrine. Il nous en prévenait du reste, un an avant ce mémoire-là, dans ses « Réflexions sur les prodiges rapportés dans les anciens » :

<sup>16</sup> On pourrait aller jusqu'à voir dans cette paraphrase sélective du mémoire de Fréret par le Thrasybule de la *Lettre* une mise en pratique de « la technique des emprunts et du collage des textes », caractéristique de la composition des manuscrits philosophiques clandestins au XVIII<sup>e</sup> siècle. Cf. Geneviève Artigas-Menant, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2001, p. 307.

<sup>17</sup> Sergio Landucci, *op. cit.*, p. 43.

<sup>18</sup> Voir, outre ses remarques sur le philosophe Lao-Kioune, qui « cachait les fondements de sa métaphysique et de sa physique sous des expressions figurées » (« Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire », p. 61), ses « Observations générales sur l'étude de la philosophie ancienne » [1744], *Mémoires académiques*, p. 240 : « Dans la Grèce, les philosophes étaient forcés de respecter [l']erreur populaire, et de ne la combattre qu'avec de très grands ménagements ».

<sup>19</sup> Voir sur ce point Franck Salaün, « La question de la double doctrine en France de Deslandes à d'Holbach », dans *Léo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, éd. Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2001, p. 221-237.

L'on ne doit pas blâmer un historien, pour n'avoir point attaqué *dans ses ouvrages* les traditions religieuses de la société au milieu de laquelle il est, et pour laquelle il écrit ; d'ailleurs ce n'est pas toujours une preuve qu'il en soit bien persuadé. (*Mémoires académiques*, p. 35. Ici comme dans toutes les citations suivantes, c'est moi qui souligne.)

C'est dire, du moins, qu'il fallait qu'il le fit ailleurs, dans un ouvrage qui ne fût pas nommé le sien. Le discours clandestin transpose à la première personne celui de la recherche savante.

Il importe à ce stade d'examiner une objection soulevée par Miguel Benítez à l'encontre de l'attribution à Fréret de la *Lettre de Thrasybule*, « texte invertébré » à l'en croire, « embrouillé e[t] par ailleurs plein de contradictions<sup>20</sup> ». Elle nous concerne, dans la mesure où elle se fonde précisément sur deux passages de la *Lettre* reproduits ci-dessus. Dans un article paru dans *Nicolas Fréret, légende et vérité*, Benítez souligne en effet, pour exemple de ce qu'il tient pour des « contradictions insolubles » dans le système philosophique de la *Lettre*, l'incompatibilité entre les positions défendues par Thrasybule dans le deuxième passage que nous avons cité (« J'aimerais encore mieux dire que tout ce qui existe, existe nécessairement ... »), qui d'après lui supposent de « concevoir le tout comme une substance » et assimileraient le système à une forme simplifiée de spinozisme, et celles qu'il défend dans le passage précédent (« Il vaudrait donc mieux dire [...] que les corps et la matière existent par eux-mêmes ... »), qui l'identifieraient plutôt à une forme d'hylozoïsme ou, de l'aveu même de Thrasybule ici, de « stoïcisme ». Cette contradiction, que « le matérialisme qu'il oppose à la théologie porte[rait] lui-même dans ses entrailles », ne serait rien de moins que « la preuve de l'incurie de l'auteur de ces pages [qui ne serait donc pas Fréret] en matière philosophique<sup>21</sup> ». De fait, Benítez a raison dans la mesure où les thèses avancées dans la *Lettre* ne se laissent que fort mal reconduire à une unité systématique ; je me garderai fort bien moi-même de chercher à la qualifier. Mais Benítez a tort, dans la mesure où l'hésitation entre le spinozisme et le stoïcisme est déjà à l'œuvre dans le jugement de Fréret sur la philosophie chinoise. Catherine Larrère, dans le même *Nicolas Fréret, légende et vérité*, remarque justement que dans le mémoire de 1718, « la présentation que fait Fréret semble parfois renvoyer à l'assimilation faite par Malebranche entre philosophie chinoise et spinozisme, [mais qu'il] ouvre d'autres comparaisons, particulièrement lorsqu'il [...] attribue aux Chinois l'hylozoïsme, [et que] le rapprochement se fait alors avec le stoïcisme<sup>22</sup> ». On le voit : la raison même qui eût poussé à réviser l'association de ces deux textes, et par suite l'affinité entre les matérialismes de Fréret et des Chinois, atteste au contraire de leur relation, voire de leur stricte identité. Thrasybule, certes, se contredit, mais la manière dont il se contredit est identique celle dont se contredisent les Chinois. La matière chinoise est plurielle ; ainsi du système de Fréret. Chacun des textes se contredit, et c'est pour cette raison qu'ils ne sont pas contradictoires.

Ainsi la Chine serait-elle bien le nom de l'unité paradoxale de l'œuvre de Fréret, et la spécularité celui du rapport qu'il entretiendrait avec elle. « L'histoire des idées scientifiques et la tradition matérialiste au tournant des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles se rattachent [si] intimement<sup>23</sup> »

<sup>20</sup> Miguel Benítez, « La composition de la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* », dans *Nicolas Fréret, légende et vérité*, dir. Chantal Grell et Catherine Volpilhac-Augier, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, p. 177 et 188.

<sup>21</sup> *Id.*, p. 189-190.

<sup>22</sup> Catherine Larrère, « Fréret et la Chine : du philosophique des langues à l'historique de la chronologie », dans *id.*, p. 114. Voir aussi les notes personnelles de Fréret à la traduction du *Confucius sinarum philosophus* par le Père Couplet, qui témoignent de la même indécision terminologique : « Le sage [chinois] est tel que le sage des Stoïciens [...]. Cet esprit qui [selon Confucius] est uni intimement à toutes choses [...], ne doit-on pas le prendre pour quelque chose de semblable à l'âme du monde ou à la vertu active spinoziste ? [...] Il est aisé de voir que, [dans la terre et le ciel dont parle Confucius], il s'agit du ciel matériel ou tout au plus de la vertu du ciel, c'est-à-dire de l'âme du monde et de l'action de la matière suivant le système des hylozoïstes » (citées par Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Paul Geuthner, 1932, p. 459-461).

<sup>23</sup> Paolo Quintili, *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres (1706-1789)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2016, p. 285.

que Fréret n'est pas seulement dans ce qu'il dit penser des Chinois, mais encore dans ce qu'il dit que les Chinois pensent. Alors que la Chine est l'objet du mémoire de 1718, elle devient le sujet des réflexions de Thrasybule.

De fait, la Chine occupe dans l'histoire de Fréret la même place que Fréret dans l'histoire du matérialisme : celle d'une ouverture de la recherche académique à l'hypothèse hétérodoxe ; celle, aussi, de l'ouverture de la pensée occidentale à une pensée du dehors, ou un dehors de la pensée. Pour faire voir comment cette percée intervient au cœur même du mémoire de 1718, il convient maintenant de le lire, non plus en regard du traité clandestin, mais en amont, comme s'il en était la préface, et qu'il en exposait quelques prolégomènes. Sa fonction, en ce sens, serait celle d'un discours de légitimation, qui, sous couvert d'une critique de la philosophie chinoise, viserait en fait à la rendre recevable, et constituerait une étape décisive en vue de sa réappropriation<sup>24</sup>. Sans doute cette lecture ne va-t-elle pas de soi ; elle paraît contredire la lettre même du texte, qui ne souffrirait d'aucune ambiguïté. La dernière partie du mémoire en effet, dans laquelle Fréret dresse « une esquisse de la philosophie chinoise<sup>25</sup> », abonde en propositions qui ont l'air de traduire une condamnation sans appel. Au commencement de cette partie, il écrit :

*L'écriture chinoise n'est donc pas une langue philosophique dans laquelle il n'y ait rien à désirer [...]. La construction d'une pareille langue demande une parfaite connaissance de la nature et de l'ordre des idées qu'il faut exprimer ; c'est-à-dire une bonne métaphysique, et peut-être même un système complet de philosophie. Les Chinois n'ont jamais eu rien de pareil. (« Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire ... », p. 66.)*

Et il conclut son mémoire en ces termes :

*Je ne doute pas que cette esquisse imparfaite ne suffise pour montrer combien les idées des philosophes chinois sont éloignées des nôtres, et combien un langage philosophique construit sur de tels fondements doit nous paraître défectueux, quelles bizarres combinaisons il a dû produire dans l'assemblage de caractères, qui sont les signes de leurs idées simples et primordiales. (Idem, p. 71-72.)*

S'il fallait en rester là, et voir avec Madeleine David s'exercer dans ces mots l'ironie de Fréret à l'égard des Chinois<sup>26</sup>, le matérialisme ne serait pas le nom d'une philosophie, mais le nom que prend la pensée en l'absence de philosophie.

Soit. Mais quand nous en resterions là, nous ferions remarquer, d'abord, que ce qui paraît ici souligner la faiblesse de la pensée chinoise caractérise précisément dans la *Lettre* la force de celle de Thrasybule. Ce dernier, en vérité, ne rejette pas en vain les « vaines spéculations des philosophes », et, lorsqu'il se résout à penser par système, ce n'est jamais qu'au conditionnel (« Si je voulais faire un système ... »). Aux « sophistiqueries sur la nature du vrai et des idées », il préfère résolument « un aveu sincère de notre ignorance invincible<sup>27</sup> ». Autrement dit, on pourrait aussi lire dans le mémoire, non plus la critique du matérialisme chinois au nom de la philosophie, mais la critique en creux de la philosophie au nom de ce matérialisme. Nous ferions remarquer ensuite qu'une telle lecture ne trahirait pas, mais rétablirait au contraire la cohérence des thèses officielles de Fréret, qui n'eut de cesse de se livrer à la critique des philosophes, au moyen d'une distinction entre « l'esprit philosophique »

<sup>24</sup> Le mémoire savant serait dès lors à l'avant-garde de cette « bataille du modernisme et de la libre-pensée » dans laquelle « on peut dire sans exagérer que la Chine a servi de pierre angulaire » (Danielle Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret : réflexions d'un humaniste du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la Chine*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1978, p. 21).

<sup>25</sup> Nicolas Fréret, « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire ... », p. 58.

<sup>26</sup> Madeleine David, *op. cit.*, p. 87.

<sup>27</sup> Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p. 116 et 143.

qu'il revendique, et « l'esprit de système » dont il accuse les philosophes modernes. Ainsi peut-on lire dans un mémoire de 1724 :

L'esprit philosophique est bien différent de l'esprit de système, autant le premier est nécessaire, autant le second est-il dangereux. L'amour des systèmes qui s'empara des esprits après Aristote, fit abandonner aux Grecs l'étude de la nature, et arrêta le progrès de leurs découvertes philosophiques : les raisonnements subtils prirent la place des expériences ; les sciences exactes, la géométrie, l'astronomie, la vraie philosophie disparurent presque entièrement. (« Réflexions générales sur l'étude des anciennes histoires, et sur le degré de certitude de leurs preuves », *Mémoires académiques*, p. 80.)

Il faut, poursuit-il :

Ne [pas] confond[re] aujourd'hui l'esprit de système avec cet esprit philosophique qui nous porte à tout discuter, à tout examiner [...] : la vraie critique n'[étant] autre chose que cet esprit philosophique appliqué à la discussion des faits. » (*Idem*, p. 81-82.)

Qu'en somme les Chinois n'aient guère composé de système, voilà qui, paradoxalement, serait porté à leur crédit. S'ils n'ont pas de philosophie au sens occidental du terme – c'est-à-dire au sens, dégradé pour Fréret, d'une systématique cohérente et totalisante –, ils ne sont pas pour autant dénués d'esprit philosophique<sup>28</sup>. L'on ferait remarquer, enfin, que cette hypothèse de lecture permettrait seule de rendre compte des louvoiements du texte de Fréret au lieu même où, dans son mémoire de 1718, il paraissait condamner la pensée chinoise. Elle permet, plus exactement, de faire entendre ce qui du texte, hors de cette perspective, serait demeuré inaudible. Telle hyperbate, par exemple, qui complique le jugement de Fréret concernant la nature de l'écriture chinoise : dans le passage rapporté ci-dessus, il ne dit pas strictement que « l'écriture chinoise n'est pas une langue philosophique », mais qu'elle « n'est pas une langue philosophique *dans laquelle il n'y ait rien à désirer* ». Telle épanorthose aussi, qui infléchit radicalement son appréciation de la métaphysique chinoise, car Fréret n'a pas seulement fini de dire que « les Chinois n'ont jamais eu rien de pareil », qu'il ajoute une formule restrictive : « du moins leurs idées sont-elles diamétralement opposées à ce que *nos* philosophes regardent comme des premiers principes et des maximes d'éternelle vérité en morale et en métaphysique ». De même, il ne dit pas ailleurs que les Chinois ne reconnaissent aucune substance, mais qu'« *au sens que lui donne notre philosophie*, ils ne reconnaissent aucune substance ». Il ne dit pas davantage que les idées des Chinois sont erronées, mais qu'elles sont « éloignées des *nôtres* » ; pas non plus que leur langage philosophique est défectueux, mais qu'il « doit *nous paraître* défectueux<sup>29</sup> ». Ainsi, les nombreux déplacements d'accent que le texte permet, voire que le texte exige, nous invitent également à en réviser la portée. Les jugements qu'il émet ne sont pas absolus, mais sans cesse rapportés au lieu depuis lequel ils sont émis. Parce qu'il les situe et qu'il les met en perspective, Fréret ouvre la voie à un décentrement des positions occidentales, et même à leur renversement. Si les Chinois sont hors de la philosophie, ils ne le sont que de la nôtre, qui devrait être réformée. Dans le procès qu'intente le mémoire de Fréret, c'est le juge lui-même qui se trouve accusé.

On comprend mieux désormais dans quelle mesure ce mémoire académique, qui à première vue ne recèle nulle hétérodoxie, constituerait le préambule d'une œuvre hétérodoxe. Il ne s'agit de rien de moins que de faire une place, sinon de donner toute la place à la philosophie chinoise, sans rien atténuer de son potentiel subversif – en quoi Fréret diffère d'un

<sup>28</sup> Sans doute est-ce pour n'avoir pas tenu compte de cette différence capitale que Miguel Benítez a pu formuler un aussi sévère jugement : « Si la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* est l'œuvre de Fréret, comme on le veut en général, il faut avouer qu'il n'a pas seulement été négligent ou maladroit, mais qu'il n'est pas du tout du bois dont on fait les philosophes » (art. cit., p. 191).

<sup>29</sup> Nicolas Fréret, « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire ... », p. 66 et 67 et 71.

Leibniz, qui, pour défendre les Chinois, ne pouvait que nier qu'ils fussent vraiment matérialistes<sup>30</sup>. De là, pour finir sur ce point, tous les éléments d'une défense jusqu'à présent inaperçue, que Fréret fait valoir pour justifier l'inclusion du matérialisme non seulement dans le champ des recherches savantes, mais encore dans celui de l'enseignement philosophique. De là, en d'autres termes, la double rhétorique qui organise sa plaidoirie. D'une part, une rhétorique du comble, qui, presque par provocation, procède par surenchère dans l'exposé des hérésies propres à la pensée chinoise : « La langue chinoise, écrit Fréret, n'a *même* point de terme qui réponde à [l'idée de Dieu] » ; « les philosophes chinois ont *même* imaginé un moyen de concilier [...] leurs principes avec la pratique de la vertu » ; « ils vont *jusqu'à dire* que [...] la pratique de l'extrême vertu peut rendre notre âme immortelle<sup>31</sup> ». D'autre part, une rhétorique de la litote par laquelle Fréret, à défaut de pouvoir proclamer la supériorité chinoise, réclame du moins que leur système ne soit « pas moins » estimé que les autres : « La connaissance *au moins* historique de [leurs] opinions n'est *pas moins* du ressort de cet Académie, que celle des faits ou des langues » ; « [les Chinois] ne méritent *pas moins* notre curiosité que les Grecs, les Latins et les Arabes commentateurs d'Aristote, dont on enseigne la philosophie dans nos écoles ». Entendons bien : la tradition matérialiste de la Chine ne vaut pas moins que toute la scolastique. Pas moins, c'est-à-dire autant sinon plus, et c'est ainsi qu'il faut comprendre la relation d'égalité qui s'établit, au centre du mémoire, entre la Chine et nous : « Je demanderai pour les Chinois la même indulgence dont nous avons besoin pour nous<sup>32</sup> ».

Singulière condamnation, en somme, que celle à laquelle Fréret se sera prêté là. Son mémoire sur la Chine sépare la philosophie d'elle-même, ou la pensée systématique de la pensée critique, et fait de l'espace ainsi dégagé le lieu où pourra s'épanouir une philosophie matérialiste. Cet espace, dont la Chine est le nom, est creusé au sein même du discours scientifique, qui en ce sens contient déjà l'hétérodoxie de la *Lettre*.

Ceci dit, je voudrais revenir en quelques mots sur la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, dont l'ampleur nous empêche d'en traiter ici le détail. Il importe toutefois d'indiquer que non seulement, comme je l'ai déjà dit, la *Lettre* n'est pas le livre d'un autre, mais qu'elle n'est pas non plus un autre livre que le mémoire de 1718. Elle en retrouve non seulement les conclusions matérialistes, mais elle en reprend la méthode, à savoir l'examen critique propre à la recherche historique, et elle en explicite les présupposés comme autant d'éléments d'une philosophie de l'histoire. Elle réalise dans cette mesure une opération symétrique à la sienne. Dans l'œuvre de Fréret, la clandestinité matérialiste succède historiquement, mais procède logiquement de la démarche académique.

Carlo Borghero a montré, dans un article de la revue *Corpus*, que les mémoires de Fréret élaborent une méthode d'enquête historique qui n'est pas dissociable de sa pratique philosophique<sup>33</sup>. Cette méthode scientifique, proprement empiriste, est justement celle dont s'arme Thrasybule, qui l'expose en ces termes au début de la *Lettre* :

Comme cette matière [à savoir la question de l'existence et du pouvoir des dieux] m'a toujours paru d'une importance infinie [...], je l'ai *examinée* avec soin. Je n'ai rien négligé de ce qui pouvait m'en éclaircir et m'en instruire ; j'ai *étudié* chacune de ces sectes, j'ai lu les livres sacrés de celles qui en ont et j'ai interrogé avec attention les prêtres et les savants des sectes qui n'ont point de semblables livres. (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p. 75.)

<sup>30</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, p. 96 : « Je ne veux point nier que quelques Chinois ne puissent avoir donné dans cette erreur [qui consiste à prendre le *Li* pour la matière première] ; mais il ne me paraît point qu'on la puisse établir par les passages de leurs anciens auteurs ».

<sup>31</sup> Nicolas Fréret, *id.*, p. 68 et 70.

<sup>32</sup> *Id.*, p. 66, 67 et 56.

<sup>33</sup> Carlo Borghero, « Méthode historique et philosophie chez Fréret », *Corpus. Revue de philosophie*, n°29, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1995, p. 19-38.



On peut dans cette procédure discerner deux étapes. L'une est l'étude, qui consiste en la lecture des textes et la consultation des hommes informés, et qui vise à établir « l'histoire de l'esprit humain<sup>34</sup> », dont Fréret dit, dans ses « Observations générales sur l'étude de la philosophie ancienne », qu'elle est « la plus instructive, et en même temps la plus agréable de toutes pour les philosophes<sup>35</sup> ». L'étude, en d'autres termes, ne cherche pas le vrai dans les anciennes pensées, mais le vrai à propos des anciennes pensées. Elle est strictement historique, au sens d'une histoire des idées. L'autre étape consiste en l'examen critique des idées dont l'étude a établi l'histoire. Critique, c'est-à-dire qu'il s'agit de distinguer dans ces idées celles qui se contredisent ou contredisent l'expérience, et qui sont dès lors à bannir, de celles qu'il faudra retenir parce qu'elles sont les plus probables. Ainsi Thrasybule rejette-t-il le système religieux des Grecs qu'il vient d'exposer, au motif qu'il est « un amas confus de superstitions grossières et de traditions *contradictoires* » ; au contraire, il retient l'hypothèse de la mortalité de l'âme, pour ce qu'il est « très *probable* qu'après la mort nous continuerons d'exister, mais que nous deviendrons un nouvel être dont les modifications n'auront pas plus de rapport à celles de notre état actuel que ces dernières en ont avec les modifications antérieures à la naissance ». Il dit enfin récuser l'idée de cause universelle « tant que [les philosophes] ne pourront me la rendre *probable*, tant qu'elle impliquera *contradiction* dans mon esprit<sup>36</sup> ». Si donc l'étude est directement historique, l'examen qu'elle implique est strictement philosophique. Fréret le confirme de la sorte, dans son mémoire de 1724 :

La vraie critique [...] suit dans l'examen [des faits] le même procédé que les philosophes emploient dans la recherche des vérités naturelles [...]. Il faut examiner tout, peser les divers degrés de probabilité, rejeter le faux, et assigner à chaque fait le degré de vérité ou de vraisemblance qui lui appartient. (« Réflexions sur l'étude des anciennes histoires ... », p. 82.)

Quand l'histoire est une philosophie des faits, la philosophie, pour sa part, est une histoire des opinions. Si Thrasybule est philosophe, c'est parce que Fréret est historien, et qu'il distingue le vrai du faux dans les pensées qui le précèdent. Il n'invente pas mais fait le tri, ne spéculé pas mais discrimine. La philosophie, en ce sens, est toujours une histoire de la philosophie. Fréret ne conçoit pas sa *Lettre* comme un traité matérialiste, il ne prétend pas plus écrire une histoire du matérialisme. Il écrit – formule de lui – une étude « historique des opinions de tous les peuples de l'univers<sup>37</sup> », ou – formule de Catherine Larrère – une « histoire de l'histoire<sup>38</sup> » des opinions des philosophes, dont ne résistent à l'examen que les idées matérialistes. Dans la *Lettre* comme dans le mémoire de 1718, c'est à la rigueur historique qu'il doit d'être matérialiste : son matérialisme est induit de sa seule pratique de l'histoire.

<sup>34</sup> Sur le sens et la fortune de cette expression au siècle des Lumières, voir Jean Dagen, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.

<sup>35</sup> Nicolas Fréret, « Observations générales sur l'étude de la philosophie ancienne », p. 226.

<sup>36</sup> Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p. 82, 181 et 140. En cela, l'attitude de Thrasybule ressemble trait pour trait à celle que choisit d'adopter le « philosophe chinois » mis en scène dans le manuscrit clandestin, d'abord attribué à Fréret avant d'être rendu à Fontenelle, des « Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir ». Voir l'édition qu'en a donnée Antony McKenna, dans la *Revue Fontenelle*, n°11-12, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p. 152-156 : « Je pense que le doute ne peut ni ne doit faire aucun autre effet dans un esprit intelligent et raisonnable que de le porter à examiner avec attention s'il est plus probable que le contingent qu'on lui présente ou qu'il envisage lui-même comme possible soit un être réel ou s'il ne l'est pas [...]. Or, je vous dirai que j'ai observé que ce système contient non seulement des principes contradictoires à la raison immuable [...], mais il est encore fondé sur des principes qui se contredisent manifestement les uns les autres, d'où je crois pouvoir tirer cette conclusion que votre système est erroné ».

<sup>37</sup> Nicolas Fréret, « Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire ... », p. 66.

<sup>38</sup> Catherine Larrère, art. cit., p. 123 : « L'historiographie critique de Fréret consiste donc à faire l'histoire de l'histoire ». On rappellera en outre que l'idée d'une « histoire de l'histoire » émerge précisément dans les mêmes années 1715-1725, dans *Sur l'histoire* de Fontenelle. Pour une discussion de la datation de cet essai posthume, voir Jean Dagen, « Pour une histoire de la pensée de Fontenelle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°66, Paris, PUF, 1966, p. 619-641.

On ne s'étonnera pas, à ce stade, de voir le travail le plus académique de Fréret ainsi mis au profit de son plus sulfureux ouvrage. Cette convergence explique, entre autres raisons, que Thrasybule n'ait pas songé, alors même qu'il y adhérerait, à qualifier explicitement sa position de « matérialiste », ou à dire qu'elle coïncidait avec la position chinoise. Ni le mot « matérialiste », ni en effet le nom de la Chine, ne se rencontrent dans la *Lettre*. Mais c'est qu'alors Fréret serait bien l'un de ces « promoteurs » du « matérialisme nouveau », pour lesquels le matérialisme « n'est pas une philosophie particulière, une doctrine à côté des autres, une secte nouvelle, mais bien l'expression de la raison une fois écartés les préjugés populaire et savant qui l'ont longtemps obscurcie<sup>39</sup> », une fois les faits et les idées soumis à l'examen critique. Par suite, on ne s'étonnera pas non plus de trouver chez Fréret une philosophie de l'histoire qui rende compte de la possibilité que la vérité des modernes, c'est-à-dire le matérialisme, se trouve déjà dans les anciens, ici les philosophes chinois. Dans le mémoire « Sur l'étude de la philosophie ancienne », Fréret écrit :

Un peu plus de familiarité avec les anciens apprendrait à ceux qui les méprisent que plusieurs des systèmes et des découvertes modernes ne sont au fond que des opinions anciennes qui, après avoir été adoptées et abandonnées, peut-être plusieurs fois, sont venues *de nouveau* se présenter [aux] hommes [...]. Les forces de l'esprit humain sont si bornées, et les objets de nos connaissances si peu variées, que le nombre de combinaisons possibles de nos idées doit s'être épuisé d'assez bonne heure : peut-être depuis longtemps ne faisons-nous que les *répéter*. (« Observations générales sur l'étude de la philosophie ancienne », p. 229-231.)

On comprend, dans ce cadre où l'histoire apparaît comme itérative, que le nouveau matérialisme de Fréret est surtout un matérialisme à nouveau, qui puise dans le passé les éléments de sa pensée<sup>40</sup>.

De même que l'histoire se répète, les philosophies se recyclent. Si nous ne pouvons rien penser qui n'ait déjà été pensé, l'histoire de la philosophie résume toute la philosophie<sup>41</sup>. Thrasybule peut bien au I<sup>er</sup> siècle, et Fréret au XVIII<sup>e</sup> siècle, prôner le même matérialisme que les plus antiques Chinois, puisque « ces siècles éclairés étaient semblables au nôtre<sup>42</sup> ». Alors que le mémoire de 1718 mesure l'écart qui séparait l'ancienne philosophie chinoise de la philosophie moderne, la *Lettre* comble cet écart et les assimile l'une à l'autre. Fréret, pour être matérialiste, s'est rendu le contemporain de la philosophie chinoise.

Dans ce bref parcours, j'ai tâché de tisser ensemble trois fils dont la combinaison permet seule à mon sens de rendre compte de la complexité du projet de Fréret : un premier fil, qui relie dans son œuvre la part clandestine à la part officielle<sup>43</sup> ; un deuxième, qui lie inextricablement sa réflexion historique sur la matière chinoise à son adoption philosophique d'une position matérialiste ; un troisième, qui lie en filigrane l'ensemble de son œuvre à l'histoire générale du matérialisme français. On a vu que, dans cette histoire, Fréret constitue un chaînon essentiel entre un Leibniz qui, au début du siècle, défendait la pensée chinoise en la

<sup>39</sup> Jean-Claude Bourdin, *op. cit.*, p. 15.

<sup>40</sup> Cf. Olivier Bloch, « L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières », *Dix-huitième siècle*, n°24, Paris, SIEDS, 1992, p. 78 : « Le matérialisme nouveau [est] affaire [...] de manipulation des textes, il [est] le fait d'érudits, d'hommes de bibliothèques, et ce n'est pas un hasard si c'est dans le milieu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres que se sont recrutés ses premiers artisans [...]. [D'où] un certain passéisme, qui porte à rechercher dans d'anciennes traditions oubliées ou étouffées le message de vérité que l'érudit affranchi des préjugés s'en va redécouvrir ».

<sup>41</sup> C'est là aussi ce que suggère Charles T. Wolfe, lorsqu'il affirme que « lire le matérialisme, c'est lire l'histoire du matérialisme » (*Lire le matérialisme*, Lyon, ENS éditions, 2020, p. 15).

<sup>42</sup> Nicolas Fréret, « Sur l'étude des anciennes histoires ... », p. 105.

<sup>43</sup> Et qui aura permis de répondre – positivement – à la question que posait Maria Susana Seguin, dans le numéro de *La lettre clandestine* consacré aux *Matérialismes dans la littérature clandestine de l'âge classique* : « Peut-on vraiment établir un rapport substantiel entre le discours scientifique et la littérature philosophique clandestine ? » (*La lettre clandestine*, n°14, Paris, Sorbonne Université Presses, 2006, p. 10).

disculpant de tout matérialisme, et La Mettrie qui, au milieu du siècle, défendra, pour la première fois, et indépendamment de la référence à la Chine, le matérialisme comme tel. Entre la Chine sans matérialisme de l'un<sup>44</sup> et le matérialisme sans Chine de l'autre, se situent sa défense (académique) et son illustration (clandestine) du matérialisme chinois. Il n'a pas seulement rédigé son histoire, mais a trouvé dans l'histoire, entendue comme pratique de la philosophie, les moyens de nous y conduire. Il fournit en cela l'exemple rare d'un philosophe qui fut matérialiste parce qu'historien ; qui, autrement dit, de l'examen critique de l'histoire de l'esprit humain, conclut à la nécessité du matérialisme. En ce dernier sens, oui, déjà avec Fréret, et trente ans avant La Mettrie, « écrire en philosophe, c'est enseigner le matérialisme<sup>45</sup> ».

---

<sup>44</sup> Notons que Fontenelle aussi en reste là, qui, s'il prête à un « philosophe chinois » une dignité philosophique suffisante pour réfuter les démonstrations de philosophes occidentaux, ne convoque sa figure que pour représenter l'altérité quelconque. Le redoutable débateur des « Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke » n'a en effet de Chinois que le nom, de sorte que pourrait lui être substitué sans dommage tout autre « philosophe païen » dont le système eût consisté, minimalement, à « ne pas croi[re] à une vie à venir » (*cf. op. cit.*, p. 152).

<sup>45</sup> Julien Offroy de La Mettrie, « Discours préliminaire », *Œuvres philosophiques*, I, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres philosophiques en langue française », 1987, p. 18.

## Références bibliographiques

- ARTIGAS-MENANT, Geneviève, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine », 2001.
- BLOCH, Olivier, « L'héritage libertin dans le matérialisme des Lumières », *Dix-huitième siècle*, n°24, *Le matérialisme des Lumières*, Paris, SIEDS, 1992, p. 73-82.
- BORGHERO, Carlo, « Méthode historique et philosophie chez Fréret », *Corpus. Revue de philosophie*, n°29, *N. Fréret, Ch. Bonnet*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1995, p. 19-38.
- BOURDIN, Jean-Claude, *Les matérialistes au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Petite Bibliothèque / Classiques », 1996.
- COLLECTIF, *Nicolas Fréret, légende et vérité*, dir. Chantal Grell et Catherine Volpillac-Auger, Oxford, Voltaire Foundation, 1994.
- DAGEN, Jean, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Paris, Klincksieck, 1977.
- DAGEN, Jean, « Pour une histoire de la pensée de Fontenelle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°66, Paris, PUF, 1966, p. 619-641.
- DAVID, Madeleine, *Les débats sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes*, Paris, S.E.V.P.E.N, coll. « Bibliothèque générale de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes », 1965.
- ELISSEFF-POISLE, Danielle, *Nicolas Fréret : réflexions d'un humaniste du XVIII<sup>e</sup> siècle sur la Chine*, Paris, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1978.
- FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de, « Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir », éd. Antony Mckenna, *Revue Fontenelle*, n°11-12, *Pascal versus Fontenelle*, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2015, p. 151-184.
- FONTENELLE, Bernard Le Bouyer de, *Sur l'histoire*, dans *Œuvres*, IX, Paris, Bernard Brunet, 1758, p. 337-365.
- FRÉRET, Nicolas, *Mémoires académiques*, éd. Catherine Volpillac-Auger, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française en langue française », 1996.
- FRÉRET, Nicolas, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Florence, Leo S. Olschki, 1986.
- FRÉRET, Nicolas, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, dans *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. Gianluca Mori et Alain Mothu, Paris, Honoré Champion, coll. « Champions classiques », 2010, p. 63-185.
- LA METTRIE, Julien Offroy de, *Œuvres philosophiques*, I, éd. Francine Markovits, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres philosophiques en langue française », 1987.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, éd. Christiane Frémont, Paris, L'Herne, coll. « Bibliothèque des mythes et des religions », 1987.
- LONGOBARDI, Nicolas, *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, Josse, 1701.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, dans *Œuvres*, II, éd. Geneviève Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 1071-1106.
- NICOLÌ, Laura, « Pensées (point trop secrètes) de Nicolas Fréret sur la religion », *La lettre clandestine*, n°28, *Pensées secrètes des académiciens. Fontenelle et ses confrères*, Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 107-118.
- PINOT, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Paris, Paul Geuthner, 1932.

QUINTILI, Paolo, *Matérialismes et Lumières. Philosophies de la vie, autour de Diderot et de quelques autres (1706-1789)*, Paris, Honoré Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2016.

ROY, Olivier, *Leibniz et la Chine*, Paris, Vrin, 1972.

SALAÛN, Franck, « La question de la double doctrine en France de Deslandes à d'Holbach », dans *Léo Strauss : art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, dir. Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit, Paris, Vrin, coll. « Tradition de la pensée classique », 2001, p. 221-237.

SARMANT, Thierry, *1715. La France et le monde*, Paris, Perrin, coll. « Tempus », 2017.

SEGUIN, Maria Susana, « Éditorial », *La lettre clandestine*, n°14, *Les matérialismes dans la littérature clandestine de l'âge classique*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2006, p. 9-11.

WOLFE, Charles T., *Lire le matérialisme*, Lyon, ENS éditions, 2020.