



CLASSIQUES
GARNIER

MORI (Gianluca), SANDRIER (Alain), ARTIGAS-MENANT (Geneviève), MCKENNA (Antony), « Comptes rendus », *La Lettre clandestine*, n° 28, 2020, *Pensées secrètes des académiciens. Fontenelle et ses confrères*, p. 409-431

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-10651-7.p.0409](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-10651-7.p.0409)

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

© 2020. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

Élodie ARGAUD, *Épicurisme et augustinisme dans la pensée de Pierre Bayle*, Paris, Honoré Champion, 2019, 674 p.

Le paradoxe est le pain quotidien du lecteur de Bayle, et le titre de la belle thèse d'Élodie Argaud nous rappelle que rien n'est simple chez l'auteur du *Dictionnaire historique et critique*, et que le jeu des sources, des influences, des contaminations culturelles et conceptuelles n'atteint jamais sa fin chez un personnage si fuyant. C'est que Bayle se pose d'emblée au croisement de plusieurs courants différents, dont assurément celui de la culture protestante où il est né et où il a vécu pendant presque toute son existence (hormis la courte période de sa conversion au catholicisme, à Toulouse, en 1670). Grand lecteur de tout ce qui pouvait occuper des pages imprimées, Bayle se situe à mi-chemin entre les classiques grecs et latins, les scolastiques du Moyen Âge, les libertins, les auteurs de la Renaissance italienne, les cartésiens, les malebranchistes, les gassendistes... Et la liste pourrait s'allonger indéfiniment.

Parmi ces courants et ces auteurs, É. Argaud a choisi deux traditions intellectuelles parmi les plus éloignées, apparemment, l'une de l'autre : en l'occurrence l'épicurisme, qui ressurgit au XVII^e siècle avec Gassendi (mais aussi grâce à la traduction du *De rerum naturae* de Lucrèce par le baron Des Coutures), et l'augustinisme, qui triomphe dans la même période aussi bien dans le monde protestant que dans le catholicisme, où la pensée janséniste, issue de l'*Augustinus* de Jansénius (1640), devient l'un des courants les plus puissants de la prétendue crise de la conscience européenne. Le terrain de cette affinité « paradoxale », que relève É. Argaud, est surtout celui de la morale, mais il ouvre des questions importantes sur les plans anthropologique et métaphysique. Cette affinité se fonde surtout sur la notion de « plaisir », dont Bayle montre qu'elle est au cœur, à la fois, des anthropologies augustinienne et épicurienne, jusqu'à « récrire ce que l'on peut considérer comme un dialogue entre Augustin et Épicure, dialogue qui n'a pas été véritablement institué à ses yeux » (4^e de couverture).

Disons aussitôt que l'interprétation donnée par É. Argaud de la pensée morale de Bayle est très originale ; elle a sans aucun doute le grand mérite de poser la question des fondements internes de la morale baylienne, sans céder à la tentation – qui est en vérité très forte – de déduire la morale de Bayle de sa métaphysique (ou de sa critique de la métaphysique). Au contraire, selon É. Argaud, la pensée morale de Bayle se constitue de manière autonome, en se situant au croisement de courants de pensée différents, où l'augustinisme et l'épicurisme se côtoient de manière souvent inattendue. En ce sens, on trouvera dans cet ouvrage un grand nombre d'analyses littéraires et philosophiques très fines et très bien conduites, portant sur des textes de Bayle – et de bien d'autres auteurs – et sur leurs sources.

Dans la première partie (« Anthropologies du plaisir », p. 39-170), É. Argaud reconstruit la généalogie à la fois augustinienne et épicurienne de l'anthropologie morale de Bayle, et en particulier de sa théorie du plaisir. C'est un parcours passionnant, presque entièrement « intra-augustinien » (p. 41) au vu des auteurs traités, qui se fonde sur une comparaison attentive et parfois minutieuse entre les positions exprimées par Bayle dans ses écrits contre Arnauld et celles qui se trouvent dans les ouvrages de Jurieu, de Nicole et bien entendu de Malebranche (en passant par le néo-épicurien Gassendi). L'acquis le plus notable de ces pages consiste dans le repérage d'une source prochaine possible du « principe » moral (d'origine malebranchiste) qui fait le scandale des textes de Bayle contre Arnauld, soit la thèse que « tout plaisir est un bien et rend heureux », principe que Bayle applique aussi aux plaisirs sensibles. Or, il s'avère qu'une position semblable se trouve également dans le *Traité de la dévotion* de Jurieu, et notamment parmi les ajouts de la deuxième édition de 1677 (la première édition, parue à Rouen, date de 1675). Contrairement à sa position initiale, qui était bien plus traditionnelle, Jurieu y soutient en effet que « la félicité consiste dans le plaisir » et que « le plaisir des sens est un bien, et même un bien de l'âme » (Jurieu, *Traité de la Dévotion*, Charenton, 1677, p. 280 et 295). Faut-il penser que Bayle a été influencé par l'ouvrage de celui qui était encore vers 1685 son ami le plus proche dans le Refuge hollandais ? On aurait donc là un croisement effectif (et efficace) entre la tradition épicurienne de la *voluptas* comme souverain bien et la tradition augustinienne dont Jurieu est certainement l'un des protagonistes les plus

lus et acclamés, malgré quelques polémiques, dans la deuxième moitié du XVII^e siècle.

Cette hypothèse d'É. Argaud mérite sans aucun doute d'être prise en considération par tous les lecteurs et les spécialistes de Bayle. Nous nous permettons de proposer deux remarques à cet égard. En premier lieu, on pourrait s'interroger sur l'"appartenance" philosophique – pour ainsi dire – de la thèse de Jurieu (c'est-à-dire de la thèse que le plaisir sensible est en soi « un bien de l'âme »). On peut certes la ramener au courant augustinien, en y voyant la trace d'une lecture de Malebranche – ce qui est en effet incontestable. Mais ne faudrait-il pas y voir aussi l'influence (indirecte) des *Passions de l'âme* de Descartes, où se trouve cette analyse bien connue de la « joie », qui, selon Descartes, « ne peut manquer d'être bonne » (*Passions de l'âme*, II, § 141), qu'elle soit causée par des impulsions sensibles et corporelles, ou bien qu'elle soit une joie intellectuelle dépourvue d'effets au niveau du corps ? Le point crucial de la question relève ici de la métaphysique et du statut essentiellement mental (donc incorporel) des sensations et des passions : pour Descartes et les cartésiens, les sensations et les passions sont des états de l'âme déterminés (occasionnellement) par des mouvements corporels, mais éventuellement pensables aussi sans ces déterminations occasionnelles ou avec des causes occasionnelles différentes (comme Arnauld et Nicole le supposent dans *l'Art de penser*, et comme Bayle lui-même le répète dans ses *Objections à Poiret*). Il en va de même chez Jurieu. Car, comme É. Argaud l'affirme à juste titre, « Jurieu prend [...] très au sérieux l'idée que tous les plaisirs peuvent être considérés comme spirituels, puisqu'ils sont tous ressentis par l'âme immatérielle » (p. 155). Il y a donc là une irruption dans l'augustinisme d'un thème strictement cartésien, tiré du dualisme métaphysique entre l'âme et le corps, dont la conséquence inévitable est la réduction de *tous* les plaisirs à des états mentaux indépendants du corps et immatériels et par conséquent à des modifications positives (causées par Dieu) des âmes des hommes. En d'autres termes, lorsque l'augustinisme agit sur Bayle, il est déjà contaminé (du moins chez Malebranche et Jurieu) par des éléments cartésiens – ce qui, d'ailleurs, rend l'intrigue décrite par É. Argaud encore plus captivante.

En deuxième lieu, bien que le rapport entre Jurieu et Bayle sur la question du plaisir nous semble démontrée définitivement par É. Argaud

au moyen de plusieurs citations éclairantes, il reste à savoir si l'hypothèse d'une récupération par le second de l'une des théories les plus originales (et risquées) du premier soit la seule que l'on puisse envisager pour l'expliquer. Partons des données du problème telles qu'elles sont rapportées par É. Argaud. Elle montre que le revirement de Jurieu sur la question du statut des plaisirs se situe entre 1675 (date de la première édition du *Traité de la dévotion*, où il oppose encore les plaisirs sensibles, foncièrement mauvais, et les plaisirs de l'esprit, bons en eux-mêmes), et 1677, date de l'édition revue et augmentée de Charenton. Or, c'est exactement à l'automne 1675 que Bayle se rend à Sedan pour devenir professeur « en philosophie » et y rencontre Jurieu, qui détient la chaire de Théologie. Ce sera le début de leur amitié. Mais Bayle ne découvre pas Malebranche à Sedan : il est déjà un lecteur passionné des cartésiens, il commence à s'intéresser à la *Recherche de la vérité* dès la fin de 1674, et il arrive à Sedan plein d'enthousiasme pour la philosophie cartésienne. C'est à Sedan qu'il commence à rédiger ce qu'il appelle souvent son *Cours* (soit le *Systema totius philosophiae*, paru après sa mort, avec la traduction française, au tome IV des *Œuvres diverses* de 1731). Or, dans cet ouvrage, il manifeste déjà une position très proche de celle qu'il va prendre au cours de ses polémiques avec Arnauld. Il y soutient, en effet, que le plaisir est un bien et donne l'exemple des « enfants dans le sein de leurs mères », qui « ne peuvent point ne pas souhaiter que la douleur cesse et que le plaisir demeure » (OD IV, 507). Dans les pages qu'il consacre à la morale, Bayle cite explicitement quatre maximes d'Épicure qui, dit-il, n'admettent pas d'exception, dont la première porte qu'« *il faut embrasser le plaisir qui n'est accompagné d'aucun chagrin* » et la troisième affirme que l'« *on doit fuir toute volupté qui est un obstacle à un plus grand plaisir, ou qui produit un plus grand chagrin* » (OD IV, 259-60). Cette dernière maxime sera reprise littéralement par Bayle au cours de sa polémique avec Arnauld sur le plaisir (OD I, 453, passage cité par É. Argaud, p. 69 : « Ne peut-on pas leur dire, comme faisait Épicure, qu'un plaisir qui en éloigne un plus grand, ou qui attire un déplaisir plus considérable, doit être fui »).

Faut-il donc penser que Bayle partait d'une position épicurienne et que celle-ci se serait croisée par la suite avec des thèmes augustiniens ? Loin de là, la conclusion de la morale du *Cours* exclut cette interprétation en confirmant par ailleurs de manière saisissante la thèse principale

d'É. Argaud. Car Bayle conjugue ses quatre maximes épicuriennes avec une conclusion ouvertement augustinienne, au ton presque dévot : « C'est Dieu seul [...] qui est la cause efficiente de la félicité parfaite, lui seul pouvant remplir par son infinité, les désirs insatiables de l'homme. C'est pourquoi Saint Augustin disait : Seigneur, tu nous as fait pour toi, et ainsi notre cœur n'est point en repos jusqu'à ce qu'il se repose en toi. » (*OD* IV, p. 267). Il est dommage qu'une datation certaine du *Cours* ne soit pas possible (s'il fut rédigé presque entièrement avant 1680, on ne peut exclure des retouches ultérieures), car autrement on pourrait conclure que les deux frères ennemis, Bayle et Jurieu, entrent en contact en même temps avec la morale révolutionnaire de Malebranche (il est même possible, en ce sens, que Bayle soit la source du malebranchisme de Jurieu), et que le croisement entre l'augustinisme (dans ses formes différentes) et l'épicurisme prenne son origine chez Bayle : il constitue le *nexus* dialectique initial qui se trouve au fondement de sa pensée morale, que la thèse d'É. Argaud permet certainement de mieux comprendre dans ses enjeux multiples.

Parmi ces enjeux se trouve la question de l'athéisme vertueux, abordée par É. Argaud dans la deuxième partie de son ouvrage à partir des passages de Bayle concernant Vanini dans les *Pensées diverses sur la comète* (« Plaisir et morale », p. 173-291). Or l'on sait que le récit que Bayle donne de la vie de Vanini provient de plusieurs sources de l'apologétique chrétienne, fort hostiles à l'égard de Vanini et par conséquent peu fiables en ce qui concerne les informations qu'elles véhiculent sur la vie de cet auteur. Mais É. Argaud remarque à juste titre que « Bayle n'entend pas montrer en ce point que l'athéisme vertueux est un *fait* ; il entend au contraire mener une démonstration de *droit*. Et pour que sa démonstration fonctionne, il lui faut sacrifier le fait au droit » (p. 187). En d'autres termes, malgré sa réputation d'historien impeccable, Bayle sacrifie la vérité historique sur Vanini aux exigences de son affirmation de la possibilité d'un athéisme vertueux, en donnant lieu à ce qu'É. Argaud appelle un « leurre historiographique » (p. 179), c'est-à-dire à une construction imaginaire qui lui permet d'appliquer les réquisits de la morale augustinienne la plus stricte au comportement de l'athée Vanini, en faisant ressortir sa « vertu » des mêmes actions qui constituaient les preuves de sa folie et de son « opiniâtreté » aux yeux des apologistes. De ce point de vue, « on conclura qu'il n'y a ni contradiction, ni connivence entre la pensée

de Bayle et le modèle d'un athée vertueux "malgré lui" : le portrait de l'athée vertueux est un jalon argumentatif dans l'ensemble de l'œuvre. L'athée vertueux est ainsi à nos yeux un trompe-l'œil argumentatif : il s'agit d'une image artificielle de l'athéisme que Bayle affiche en tant que telle » (p. 189). Ce modèle rhétorique et philosophique s'applique aussi aux autres figures de l'athéisme vertueux baylien, cités en bas de page : « Les remarques sur Vanini sont valables pour Effendi, l'athée inconnu des *Pensées diverses*, et pour Spinoza : Bayle ne cite pas une philosophie, dans les *Pensées diverses*, mais un personnage, construit par ses biographes » (*ibid.*).

Cette conception de la morale des athées ne constitue pas, pourtant, la position définitive de Bayle, qui aboutira par la suite à une revendication explicite de la supériorité éthique de l'athée sur le croyant (quoique le chap. 178 des *Pensées diverses* suggère qu'à cette époque déjà sa position effective n'était pas différente). C'est que les *Pensées diverses sur la comète* ressortissent en tout point au genre straussien de l'écriture « persécutée » : nous avons affaire à un réfugié protestant qui publie son ouvrage anonymement, sous la forme de lettres envoyées par un intellectuel soi-disant catholique à un correspondant à Paris, et les passages les plus audacieux, ceux où s'ouvre la question de l'athée vertueux, sont mis dans la bouche d'un autre « ami » de l'auteur des lettres, également anonyme et encore plus éloigné de l'auteur véritable de l'ouvrage. Est-ce que ces subterfuges peuvent être réduits à de simples ornements littéraires ? Selon É. Argaud, « l'athée vertueux n'est pas un paradoxe scandaleux aux yeux de Bayle » (p. 245). Soit, mais le contexte des ouvrages où Bayle essaie de couvrir sa position derrière des affirmations compatibles avec l'augustinisme est malgré tout frappant. C'est le cas de l'*Addition aux Pensées diverses* (1691), un texte auto-apologétique où Bayle se défend contre Jurieu et où il est en quelque sorte obligé d'afficher son côté orthodoxe et sa sensibilité religieuse. Au fond, est-il vraiment possible d'écarter le soupçon que l'augustinisme, surtout dans sa version malebranchiste, est aussi pour Bayle un passe-partout assez confortable pour renverser l'orthodoxie de son temps ? Et ne peut-on déceler un brin d'ironie dans cet éloge dithyrambique de l'augustinien Malebranche qui se trouve dans la *Dissertation sur l'essence des corps* (1680), où Bayle lui applique rien de moins que les vers célèbres par lesquels Lucrèce célébrait son maître Épicure et sa victoire sur la religion ?

Ce sont des questions qui n'admettent pas de réponse définitive et sur lesquelles on ne saurait trancher. Il en va de même des questions qu'É. Argaud aborde dans les III^e et IV^e parties de son ouvrage, intitulées respectivement « Spiritualité du plaisir » (p. 295-435) et « Plaisir et métaphysique » (p. 439-463). Dans la III^e partie, on touche à une question fondamentale, celle du « fondement de la foi », pour montrer que l'approche "sentimentaliste" de Jurieu s'enracine dans une tradition liée à l'augustinisme en ce qu'elle rejette une approche rationaliste de la religion et de ses institutions (mais l'adversaire de Jurieu, Élie Saurin, s'appuie lui-même sur quelques dogmes augustiniens). Dans la IV^e partie, en revanche, il s'agit de confronter « deux pensées déterministes », soit la théologie de la prédestination des augustiniens et le « stratonisme » que Bayle défend dans ses derniers ouvrages (p. 442). Car le paradoxe le plus indigeste de la position de Bayle réside précisément dans son appropriation des thèses augustiniennes les plus outrées de Jurieu en fait de prédestination, jusqu'à montrer (dans l'art. « Pauliciens » du *Dictionnaire historique et critique*), que selon les dogmes augustiniens Dieu ne peut être vu que comme l'auteur du mal. On aurait là un autre cas où saint Augustin joue le rôle (tragique) de celui qui remet la théologie chrétienne entre les mains de ses ennemis, en se pliant devant le dilemme inexorable d'Épicure : soit Dieu est impuissant, soit il est méchant.

C'est dans ce même sens que, surtout dans les pages finales de son ouvrage, É. Argaud souligne en toutes lettres que l'augustinisme, tout en étant une source incontournable de la pensée de Bayle, ne peut pas être considéré comme le point d'aboutissement de ses réflexions ; au contraire, l'épicurisme, sous la forme revue et corrigée du stratonisme, peut constituer à ses yeux une forme philosophique cohérente et bien adaptée à la finitude de l'homme : Bayle « retrouve le débat mené par Augustin contre l'épicurisme, pour le mener à nouveau, puisque celui-ci ne lui semble pas terminé. Dans cette ultime confrontation, c'est le stratonisme, épicurisme revivifié, qui apparaît comme la pensée la plus cohérente » (p. 463). Incontestable, cette dernière affirmation fait comprendre que même chez un auteur comme Bayle, qui aime à se cacher derrière l'opacité de ses créations littéraires, il est possible de trouver une pensée bien affirmée, clairement exprimée, non seulement entre les lignes mais dans la lettre du texte, pourvu que l'on soit disposé à la suivre et à l'analyser avec passion et avec capacité critique, comme le fait

assurément É. Argaud au cours de son étude. Celle-ci comprend aussi plusieurs annexes très utiles sur quelques thèmes et auteurs impliqués dans les débats autour de l'augustinisme du XVII^e siècle, de Pascal à Fénelon, en passant par Nicole et Le Porcq, ainsi qu'une bibliographie imposante et bien organisée.

Gianluca MORI
 Università del Piemonte Orientale,
 Vercelli (Italie)

*
 * *

Colas DUFLO, *Philosophie des pornographes*, Paris, Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 2019, 307 p.

Sous-titré « Les ambitions philosophiques du roman libertin », cet ouvrage propose une exploration synthétique du roman des Lumières dit « libertin », terme dont l'auteur reconnaît d'emblée le caractère flottant et les contours imprécis (l'esthétique de la gaze le disputant à la franche pornographie), et qu'il fait alterner avec un autre, encore plus flou peut-être, celui de « roman clandestin » (p. 81). Il s'agit de prendre au sérieux son originalité, maintes fois soulignée : le roman libertin des Lumières aime discourir et ne se contente pas d'étaler des aventures grivoises pour l'excitation du lecteur. Son « pacte de lecture » (le terme revient souvent dans l'analyse) ne recule pas devant la prétention à entrer dans des spéculations qui tendent à faire réfléchir le lecteur, à l'interroger sur ses préjugés moraux voire métaphysiques. Parmi les effets de « ces livres qu'on ne lit que d'une main », pour reprendre le titre de l'ouvrage classique de Jean-Marie Goulemot, avec lequel cet essai se mesure régulièrement, il faut donc compter aussi cette dimension plus

sérieuse : plus « sérieuse » sans doute, mais pas austère. Et c'est là que l'auteur fait intervenir des catégories qu'il a déjà eu l'occasion de roder dans *Les Aventures de Sophie* (dont *La Lettre clandestine* a rendu compte sous la plume d'Antony McKenna, *LC* n° 21, 2013, p. 537-539) : la « philosophie » dont il est question n'est justement par celle des traités, mais plutôt la « philosophie narrative » (terme récurrent) propre aux armes littéraires déployés par ces romans. L'auteur distingue donc les parties « narratives » et « dissertatives » dont l'alternance crée ce jeu propre au roman des Lumières, qui interroge avec les armes de la narration et l'exposé des théories matérialistes et hétérodoxes en vogue, les certitudes du lecteur, au point de les ébranler parfois, dans ce cadre de véridiction instable et souvent indécidable que produit une fiction romanesque ne répugnant pas à la parodie.

La démonstration se déploie en treize chapitres qui isolent à juste titre Sade dans trois chapitres en fin de parcours, comme un cas à part, relevant d'une autre situation politique, non moins qu'esthétique. Sade se fait l'acteur d'un détournement d'héritage des Lumières dont l'auteur ausculte la face tant exotérique, avec *Aline et Valcour* ou *Le Roman philosophique*, qu'ésotérique avec cet exercice-limite que constitue *Juliette*. Sans vouloir céder à la séduction vénéneuse d'une œuvre désormais très commentée, Colas Duflo montre les apories sur lesquelles elle prospère avec cette contradiction de l'impossible transgression en régime athée et les paradoxes d'un concept de la nature, largement hérité et orienté complaisamment au pire, c'est-à-dire proprement « dérégulé ». L'auteur montre ainsi justement en quoi Sade s'écarte des conceptions antérieures du roman libertin, qu'il connaît intimement, mais qui est étranger à la notion phare de transgression. C'est ce cours, si l'on peut dire « commun », du roman libertin qui occupe donc les chapitres précédents dans une succession de parcours généraux et thématiques, prenant en charge de plus nombreux cas de figure, et de chapitres centrés sur des exemples particuliers. L'auteur s'attache sans surprise à quelques titres remarquables faisant office de modèles dans cette production abondante et souvent répétitive, qui aime se citer. Sont donc analysés plus spécifiquement *Dom Bougre*, *Thérèse philosophe* et *Les Bijoux indiscrets* : on accordera que le choix s'imposait, tant ces titres sont révélateurs des grandes tendances du roman libertin. L'analyse souligne la différence d'approche entre les deux premiers textes : l'un plus ostensiblement choquant, presque

anarchiste dans sa démolition euphorique des certitudes morales et des usages religieux, l'autre plus soucieux d'une certaine forme de respectabilité sociale fondée sur un déisme à destination d'une élite d'esprits forts. Comme le rappelle l'auteur à plusieurs reprises, c'est dans l'expérimentation morale plus que dans l'ontologie que s'illustrent ces romans. L'anthropologie des passions qu'ils dessinent, sans relever d'une théorie unifiée, mais incontestablement à fondement empiriste et matérialiste, offre des variations qui poussent loin la remise en cause des « préjugés » (telle la défense de la naturalité de l'inceste dans *Dom Bougre*) et participe d'une sécularisation de la pensée morale. L'auteur, dans le sillage des travaux de Florence Lotterie, indique que le grand intérêt de ce corpus tient également à la promotion du point de vue féminin sur les questions morales.

La trajectoire démonstrative, dans cette organisation qui fait alterner le particulier et le général, n'évite pas quelques répétitions ; elle laisse également plusieurs aspects sans exploration approfondie : si l'on comprend que la définition de la « clandestinité » soit renvoyée aux travaux de R. Darnton, sur lesquels l'ouvrage fait fonds, il est plus frustrant de voir que, par exemple, le « côté "journal" » (p. 86), ou « gazette », du roman libertin soit si peu étayé, alors qu'il constitue un aspect sans doute moins étudié. Au milieu de ces pages qui tentent une synthèse accessible d'un corpus désormais largement fréquenté, on apprécie les explorations les plus originales : le chapitre, présenté comme un « interlude », consacré à la thématique musicale dans les *Bijoux indiscrets*, constitue de ce point de vue un passage particulièrement plaisant.

Alain SANDRIER
Université de Caen Normandie

*
* *

Miguel BENÍTEZ, *Voltaire lit Locke. Une étude critique de la Lettre sur l'âme*, Paris, Honoré Champion, coll. « Libre pensée et littérature clandestine » (n° 74), 2019, 484 p.

Sous ce titre modeste, Miguel Benítez ne présente pas moins de trois éditions critiques, introduites, encadrées et éclairées par une analyse approfondie et exigeante de la question de l'âme chez Locke, Voltaire, leurs correspondants et leurs adversaires.

L'introduction, intitulée « Ce que Locke a vraiment dit sur la matière pensante », sous-entend clairement que la lecture de Voltaire n'est pas neutre et précise la place de ce sujet dans l'*Essay concerning Human Understanding* (1690). Entre 1697 et 1698, les débats de Locke avec l'évêque de Worcester, Edward Stillingfleet, en illustrent la complexité. La conclusion de leur analyse est que « Locke s'en tient donc aux Écritures, qui affirment explicitement l'immortalité de l'âme, sans se prononcer sur sa nature, et en suggérant même à l'occasion qu'elle pourrait être matérielle » (p. 38).

Sans doute à l'incitation de Bolingbroke, Voltaire s'intéresse à Locke dès 1724 (lettre du 27 juin) et, en 1732, « déterminé à faire paraître ces *Lettres anglaises* » (Lettre à Formont vers le 6 décembre), il s'avoue « obligé de changer tout ce [qu'il avait] écrit à l'occasion de m. Locke », peut-être dès 1728 (p. [41]). C'est le point de départ de l'histoire des copies, des éditions, corrections et remaniements que l'auteur retrace méthodiquement et savamment depuis la version manuscrite de la « "Lettre sur la nature de l'âme", comme Voltaire l'appelle occasionnellement dans sa correspondance », jusqu'aux chapitres xv à xvii des *Œuvres de Mr. de Voltaire* (Dresde, G.C. Walther, 1748) et xix à xxi de *La Henriade et autres ouvrages du même auteur* (Londres, aux dépens de la Société, 1751).

Depuis l'édition de la *Lettre sur Mr. Locke*, quatrième pièce du recueil manuscrit Arsenal 2557, par Gustave Lanson en annexe des *Lettres philosophiques* (1909), quatre autres copies manuscrites ont été signalées. Après

avoir soigneusement décrit et comparé entre elles les cinq éditions et les cinq copies manuscrites connues de cette première version, M. Benítez en donne, dans une perspective historique, une édition critique, non « philologique » (p. 85-86), en prenant comme texte de base la copie d’Arsenal 2557, « la plus correcte, la moins fautive », qu’il reproduit sans y faire la moindre correction. L’annotation en bas de page signale par ordre alphabétique les corrections reportées par le copiste d’Arsenal 2557 lui-même, et par ordre numérique la totalité des variantes des quatre autres copies et des cinq éditions. Les explications et commentaires sont développés dans les trois sections suivantes.

Dans la première section, intitulée « Sources de la “Lettre sur la nature de l’âme” » (p. [115]-169), l’auteur a choisi de présenter à son lecteur le texte intégral dont il vient de lui fournir l’édition (ms. Arsenal 2557) sous la forme de dix-huit extraits de taille variable entre lesquels il livre un commentaire très fouillé, rempli de citations. Véritable gageure éditoriale, cette méthode de confrontation du texte voltairien et des sources identifiées, suggestive et convaincante, permet de suivre, preuves à l’appui, l’usage que Voltaire en fait « soit qu’il en ait suivi plus ou moins fidèlement l’enseignement, soit qu’il en ait pris le contrepied ». Elle permet en particulier une étude comparative, quasi linéaire par endroits, des textes de Locke et de la *Lettre* de Voltaire.

C’est sur ces bases solides que se fonde l’« Examen de la “Lettre sur la nature de l’âme” » qui constitue la deuxième section (p. [171]-200) dans laquelle M. Benítez, analysant les procédés et les raisonnements de Voltaire, démontre que « le Locke qu’il présente à ses lecteurs est son Locke à lui » (p. 172). Dans la troisième et dernière section des commentaires sur la première version de la *Lettre sur Mr Locke*, l’auteur reproduit et commente quatre documents où il a repéré « des traces de la diffusion de la “Lettre sur la nature de l’âme” » (p. [201]-244) : deux extraits manuscrits (Arsenal 7062, f. 294 ; Arsenal 6810, f. 51^v-55^f), un extrait imprimé (Caspar Cuenz, *Essai d’un système nouveau concernant la nature des êtres spirituels*, Neufchatel, 1742) et une compilation manuscrite à l’intérieur d’un recueil de la Bibliothèque humaniste de Sélestat (ms. 216) contenant divers extraits et compilations du corpus clandestin. Ses rigoureuses analyses comparatives contribuent à confirmer la circulation et l’influence de la version clandestine de la *Lettre sur l’âme* et son importance dans le débat contemporain sur le sujet.

Pour l'édition de la treizième des *Lettres philosophiques, sur Mr Locke*, « version obscurcie » de la « Lettre sur la nature de l'âme » (p. [247]-296), M. Benítez fait un choix ambitieux et efficace. Persuadé que c'est « le texte imprimé par Jore et corrigé par Voltaire qu'il faut retenir pour établir une édition savante », mais jugeant « que la comparaison des trois éditions différentes pourrait mieux orienter le lecteur quant à la légitimité de ce choix », il établit une présentation doublement synoptique, à la verticale et à l'horizontale. La page de gauche présente le texte de l'édition rouennaise de Jore (*Lettres philosophiques*. Par M. de V... A Amsterdam, chez E. Lucas, au Livre d'or, MDCCXXXIV). Le texte proposé par Thiriot (*Lettres Ecrites de Londres sur les Anglois et autre sujets*. Par M. D. V*** A Basle, MDCCXXXIV) occupe la page de droite. La version anglaise (*Letters concerning the English Nation*. By Mr de Voltaire. London. Printed for C. Davis in Pater-Noster-Row, and A. Lyon in Russell-Street. Covent-Garden. MDCCXXXIII) court en bas des pages de gauche et de droite. Deux sortes de notes accompagnent l'ensemble. Les notes alphabétiques « se rapportent aux éditions françaises du texte, tant en lui-même qu'en ce qui concerne les variantes » ; les notes numériques se rapportent à la traduction anglaise. Ce système complexe d'annotations triangulaires met notamment en évidence les interventions de Voltaire sur les épreuves de l'édition Jore et permet aussi de faire une lecture critique serrée de la traduction anglaise.

M. Benítez fait suivre son édition de la treizième lettre philosophique d'un « Examen de la *Lettre sur M. Locke* » (p. [273]-296) où il commente les procédés de Voltaire pour obscurcir et égayer son texte afin de le rendre moins provocant et de séduire un « public qui ne serait pas rompu à l'aridité des sujets philosophiques ». Le philosophe français « réduit [...] la longue démonstration concernant l'identité de nature entre l'homme et les bêtes » et il rejoint la position de Locke sur l'immortalité de l'âme, « croyance fondée sur la seule parole révélée ». En réalité « Voltaire entend développer son opinion à lui mais cette opinion repose sur sa lecture de Locke ». En cela, Locke lui procure la « découverte d'un nouveau continent en philosophie » (p. 276-286). Cette découverte le conduit à une réflexion hardie sur les rapports de la pensée et de la matière : « La matière organisée dans le corps peut penser ». Sur un autre plan, M. Benítez conclut cet « examen » en

prêtant aussi à Voltaire des intentions purement politiques : « le dogme de l'immortalité sert le bien commun ».

Dans une enquête à bien des égards novatrice, M. Benítez s'attache à retracer l'histoire des réflexions de Voltaire sur l'âme entre la publication de la treizième lettre et le texte « définitif » qui figurera dans les éditions des *Œuvres de Voltaire* de 1748 et 1751. Plusieurs étapes sont successivement analysées. D'abord « la relecture proposée à Formont » par le philosophe dans leur correspondance de 1733-1734, où perce un « soupçon d'athéisme » (p. 299-303). Ensuite, la conception du *Traité de métaphysique*, « essai d'anthropologie » resté inédit jusqu'en 1784 mais composé à partir de 1734, nourri d'échanges avec Maupertuis, Formont, Cideville, Frédéric II. L'auteur souligne que « la réflexion sur l'âme, qui fait le noyau autour duquel s'articule le traité, s'organise en deux chapitres, le cinquième, sur la question "Si l'homme a une âme et ce que ce peut être", et le sixième, consacré à savoir "Si ce qu'on appelle âme est immortel" ». Il relève que « comme dans la lettre *Sur Mr. Locke*, la discussion sur la nature et l'immortalité de l'âme se place sur le terrain exclusif de la raison » et que Voltaire pense que « probablement rien ne survit au corps après sa désagrégation » (p. 312, 322). Une troisième étape, restée jusqu'ici peu étudiée, est constituée de la discussion avec le Père Tournemine, directeur des *Mémoires de Trévoux*, auteur d'une « Lettre à M. De *** sur l'immatérialité de l'âme et les sources de l'incrédulité » en 1735. Dans le doute, Voltaire « parie pour la matière pensante » (D 877); Newton est appelé à la rescousse de Voltaire et de Locke (D 901). Voltaire affirme que l'âme est « faite de matière » à laquelle Dieu peut communiquer la pensée : « L'âme matérielle n'est pas nécessairement mortelle, la matière ne périssant point. L'auteur reconstruit la logique du dialogue des deux hommes » (p. 345) en montrant que Voltaire a saisi cette occasion de « faire connaître au public l'état de la question quelque temps après les *Lettres philosophiques* ». Les « faibles objections » de Tournemine ne sont qu'un prétexte à développer une pensée qui, comme le montre la correspondance avec Formont, reste nourrie des idées de Locke. Une troisième voie s'ouvre avec les *Éléments de la philosophie de Newton* (1738) qui sont destinés à mettre « tout le monde en état d'entendre cette philosophie », mais M. Benítez regrette que dans ce « petit ouvrage », le chapitre sur l'âme soit décevant.

La dernière partie de l'enquête est consacrée au point d'aboutissement de cette histoire intellectuelle : la version de la *Lettre sur Locke* publiée

dans les *Mélanges de littérature et de philosophie* en 1748, et en 1751 dans *La Henriade et autres ouvrages du même auteur*. Cette version ultime comporte des « modifications substantielles préparées par une réflexion ininterrompue sur le sujet » (p. 417) et mérite donc une édition critique minutieuse qui n'a jamais été faite jusqu'ici. Pour maîtriser la complexité des variantes, M. Benítez propose une présentation synoptique des différents textes, et un relevé exhaustif des variantes dans un triple jeu de notes. Sans pouvoir reprendre ici toutes les remarques de l'éditeur, on retiendra avec lui « un changement profond de perspective : la vie ne se laisse pas expliquer par les mouvements mécaniques de la matière, c'est-à-dire par ses "mouvements ordinaires" ». Elle ne résulte pas de l'organisation de la matière dans certains corps. La position du philosophe est condensée dans une formule remarquable, qui concilie le déisme de Voltaire et son refus du spiritualisme chrétien : « La vie est un don que Dieu fait à la matière » (p. 419). M. Benítez voit dans le position de Voltaire une trace de ses échanges avec le P. Tournemine ; il s'éloigne « du dilemme proposé par Locke, qui hésite entre une âme immatérielle et une matière douée de sentiment par la divinité, en considérant une troisième voie, sous la forme d'un être mitoyen entre la matière et l'esprit » (p. 421).

On ne pourra plus étudier la treizième lettre philosophique sans exploiter ce travail monumental. Mais son objet est plus vaste. Dans un livre d'une grande érudition, attentif à la chronologie fine des textes et aux nuances introduites par de multiples variantes, Miguel Benítez propose l'exploration des relations intellectuelles entre deux philosophes. Il montre que Locke a inspiré et stimulé la réflexion de Voltaire tout au long d'une histoire qui va des origines de la treizième lettre à sa transformation trois décennies plus tard. Ses analyses, nourries d'esprit critique, mettent en lumière le caractère vivant et ouvert de la pensée de Voltaire, le dialogue incessant qu'elle entretient avec toutes sortes d'autres pensées, celle de Malebranche, celle de Locke ou du P. Tournemine, et la continuité des interrogations du philosophe.

Geneviève ARTIGAS-MENANT
CELLF

*
* *

Œuvres complètes de Voltaire, t. XXI : *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, « Introduction générale », « Index analytique », Oxford, Voltaire Foundation, 2019, XXI-478 p.

Dans ces *Œuvre complètes de Voltaire* en voie d'achèvement, le pli a été pris pour les productions les plus monumentales de Voltaire, comme les *Questions sur l'Encyclopédie*, récemment éditées intégralement (OCV, t. XXXVII-XLIII), ou ici l'*Essai sur les mœurs*, de donner dans un volume à part, à l'issue de la publication du texte proprement dit et de l'abondant appareil critique qui l'accompagne, une ample introduction assortie de toutes les annexes nécessaires à la bonne compréhension de l'œuvre. Ce volume, qui termine chronologiquement la publication, mais qui précède la série complète du texte en huit volumes (t. XXII-XXVII), comprend ainsi un impressionnant et très utile « Index analytique » (p. 393-478) portant sur les volumes de textes ainsi qu'une très riche section sur les « manuscrits et éditions » de l'œuvre (p. 269-317). On appréciera aussi la comparaison des « Titres des chapitres dans les différentes éditions » (p. 323-369) ainsi que le « Tableau récapitulatif des chapitres » (p. 371-376) qui permettent de se repérer dans la riche histoire éditoriale d'une œuvre s'étalant finalement, des premiers extraits publiés (1745) à la version achevée et corrigée de l'édition dite « encadrée » (1775), sur près de trente ans et comptant au bout du compte 197 chapitres. L'introduction générale en tant que telle occupe ainsi un peu plus de la moitié du volume (p. 1-267) et, contrairement à la magistrale introduction des *Questions* par Christiane Mervaud (OCV, t. XXXVII), elle n'est pas l'œuvre d'une seule personne, mais fournit la synthèse des points de vue érudits, informés et passionnés d'Henri Duranton et Janet Godden pour l'histoire éditoriale (p. 1-100), de Haydn T. Mason pour la présentation (p. 101-132), de Myrtille Méricam-Bourdet pour l'étude des sources (p. 133-156), de Gianluigi Goggi pour celle de la présence des civilisations extra-européennes dans l'œuvre (p. 157-186), de Sylvain Menant pour l'analyse de la poétique et de la réception de

l'œuvre (p. 187-242), et de Glenn Roe, à l'aide des outils des humanités numériques, pour la présence de l'*Essai* dans l'*Encyclopédie* (p. 243-257). Le directeur de la Voltaire Foundation, Nicholas Cronk, s'est réservé le travail de conclusion et de bilan qui achève la parcours (p. 259-267). Le lecteur bénéficie ainsi d'un éclairage à multiples facettes et points de vue offrant de ce monument de l'histoire une vue détaillée, pour ne pas dire exhaustive, en tout cas remarquablement instructive. On appréciera le cosmopolitisme des contributeurs de cette introduction conduite entièrement en français : c'est le symbole de la vitalité des études voltairiennes aux quatre coins du globe, et depuis longtemps. Le volume est d'ailleurs dédié à la mémoire de H.T. Mason, éminent voltairien qui avait dirigé les OCV de 1998 à 2000 et qui est mort avant la parution du volume auquel il a contribué. Les angles d'attaque originaux de G. Goggi et de G. Roe (ce dernier dans le sillage des travaux d'O. Ferret) apportent aux perspectives plus attendues mais tout aussi nécessaires des autres contributeurs du volume ce supplément d'intérêt qui place cette édition critique en digne successeur de la version de René Pomeau aux Classiques Garnier chez Bordas (1990), qui constituait jusque-là la seule édition de référence. Elle apporte en plusieurs domaines des précisions et des perspectives qui ne pouvaient retenir l'attention voire l'intérêt de R. Pomeau. On dispose ainsi, avec l'ensemble des tomes dans l'édition des *Œuvres complètes de Voltaire*, d'un outil d'exception dont ce volume est tout à la fois la pièce liminaire et la clé.

L'étude de l'histoire éditoriale mouvementée de l'ouvrage offre un cas particulièrement remarquable de jeu avec la clandestinité. C'est à ce titre qu'elle intéressera aussi les lecteurs de *La Lettre clandestine*. Il est vrai que les manifestations les plus précoces du projet d'une histoire universelle, appelée naturellement à servir d'introduction au *Siècle de Louis XIV*, se réalisent dans une période tendue et mouvementée : si les premières publications d'extraits en revue (*Mercur de France*, 1745) peuvent servir la carrière de celui qui devient bientôt académicien et historiographe de France, les publications suivantes soulignent le sort nouveau réservé à celui qui est désormais *persona non grata* à Paris, mais qui n'abandonne cependant pas tout de suite l'espoir d'un retour possible. En effet l'*Histoire des Croisades*, constituée d'extraits et publiée à Berlin en 1751 en parallèle avec la publication du *Siècle*, accuse le pli polémique de cette écriture de l'histoire. Voltaire se montre historien aguerri (son

Siècle a prouvé une pratique véritable de l'archive) capable aussi de tracer de grandes perspectives (le plus souvent à partir d'éléments compilés), non sans esprit d'indépendance. Mais l'avanie de Francfort en 1753 place Voltaire dans une position délicate alors qu'une version non autorisée, sous forme d'*Abrégé de l'histoire universelle*, paraît à La Haye chez Néaulme : elle se targue de la signature de Voltaire, ce qui, aux yeux de celui-ci, compromet gravement ses chances de conciliation avec le pouvoir alors qu'il se retrouve sans perspective immédiate d'établissement. S'ensuit une campagne virulente et soutenue de démenti et de rejet de paternité, qui met en avant l'indélicatesse d'une publication extrêmement fautive et déformée. Voltaire va jusqu'à harceler Malesherbes, que ce zèle indispose, pour engager des poursuites contre l'introduction de cet *Abrégé* en France. On voit comment Voltaire sait détourner au besoin l'arsenal répressif contre la clandestinité à son profit. Cela ne l'empêche pas, bien au contraire, de contribuer au *Supplément* de cet *Abrégé* en 1754. Mais avec l'installation en Suisse aux Délices et la rencontre avec les Cramer, cette phase prend fin pour aboutir à la première publication autorisée par l'auteur, dans le cadre de ses *Œuvres complètes*, où l'*Essai*, qui n'a encore que 164 chapitres, précède le *Siècle*. C'est à partir de là que la publication prendra un cours plus serein mais non moins polémique en s'étoffant régulièrement et incorporant en 1769, en guise d'introduction, *La Philosophie de l'histoire* de 1765. L'*Essai* est devenu entièrement indépendant du *Siècle* comme du *Précis* et offre au public un essai de survol mondial de l'histoire. Les éditeurs rappellent que la perspective n'est pas complètement une nouveauté, car Dom Calmet avait déjà produit huit volumes d'une *Histoire universelle sacrée et profane* (1735-1748), tandis qu'en Angleterre George Sale dirigeait une *Universal History* (1736-1765) d'importance, bientôt traduite en français (45 vol., 1742-1792). Mais ils soulignent surtout l'originalité de Voltaire dans cet espace particulier de l'historiographie où la compilation est la règle : c'est le souci critique, en particulier en matières religieuses, et également la vivacité de l'écriture qui ont marqué les esprits et assuré à cet *Essai* une réussite éditoriale remarquable. Alors que le marché paraît déjà saturé par les éditions précédentes, les Cramer d'emblée n'hésitent pas à lancer leur édition, la première autorisée par l'auteur, à un tirage particulièrement élevé et risqué à l'époque de 7000 exemplaires (p. 71). On voit là combien Voltaire fait figure de symbole de l'esprit « philosophique » offrant une conception

différente, laïcisée et décentrée, des grandes fresques historiques, sans aucune lecture providentialiste possible : ce n'est donc pas sans raison que l'auteur sera la cible privilégiée d'un des pamphlets retentissants de la campagne contre les « Cacouacs », *L'Oracle des nouveaux philosophes* (1759), avant d'être repris systématiquement par Nonnotte (*Les Erreurs de Voltaire*, 1762). L'étude des sources montre l'importance des lectures de Voltaire et son choix d'amendements ponctuels et stratégiques dans une écriture faite plus généralement d'emprunts, qui sont cependant rarement reconnus, contrairement aux usages savants : c'est aussi que Voltaire veut faire échapper son *Essai* aux pesanteurs savantes et souhaite s'adresser à un public élargi, curieux et sans préjugé, à l'image de sa destinataire initiale, la marquise Du Châtelet, morte en 1749. Le statut de référence de l'*Essai* se juge non seulement à l'importance des attaques dont il a fait l'objet, mais aussi à sa place éminente en tant que source dans l'entreprise encyclopédique et singulièrement sous la plume de Jaucourt : 139 des 147 articles reprenant des passages de l'*Essai* portent sa signature. C'est à une pesée précisée par les outils informatiques que s'attelle utilement une section de l'introduction en corroborant les résultats d'Olivier Ferret. Plus que jamais, Jaucourt fait figure de porte-parole de Voltaire dans le *Dictionnaire raisonné* (comme il l'est aussi à une autre échelle de Montesquieu), ce qui vaut autant pour Voltaire historien que pour Voltaire poète, deux dimensions désormais les moins fréquentées de son œuvre. Gageons que de telles éditions permettent de mettre en avant toutes les facettes de son talent.

Alain SANDRIER
Université de Caen Normandie

*
* *

Œuvres complètes de Voltaire, t. CXL : *Notes et écrits marginaux conservés hors de la Bibliothèque nationale de Russie. Complément au Corpus des notes marginales de Voltaire*. Sous la direction de Gillian Pink, Ethel Groffier *et al.*, Oxford, Voltaire Foundation, 2019, 615 p.

On sait qu'à la mort de Voltaire en 1778, sa bibliothèque de quelque 7.000 volumes fut vendue par sa nièce, Marie-Louise Denis, à l'impératrice Catherine II de Russie pour la somme de 30.000 roubles. L'impératrice, qui correspondait avec Voltaire depuis une quinzaine d'années, souhaitait conserver tous les livres de sa bibliothèque ensemble afin d'en faire un monument à la mémoire du poète-philosophe : c'est ainsi qu'ils trouvèrent le chemin de l'Ermitage à Saint-Pétersbourg, avant d'être intégrés à la Bibliothèque publique impériale, puis à la Bibliothèque nationale de Russie, où on les trouve aujourd'hui. Le projet de publier les notes marginales de Voltaire dans ces volumes fut lancé d'abord par l'Akademie Verlag à Berlin-Est en 1979 : cinq tomes de *marginalia* furent ainsi publiés entre 1979 et 1994, couvrant la moitié de l'alphabet, mais le projet fut interrompu alors. Un colloque fut organisé à ce sujet à la Sorbonne en 2002 (les actes étant publiés dans la *Revue Voltaire*, 3, 2003, p. 5-127) et le projet fut relancé par la Fondation Voltaire, qui ajouta les tomes 6-9 (2006-2018) et publia l'ensemble dans le cadre des *Œuvres complètes* de Voltaire (OCV, vol. 136-144A-B).

Le présent volume apporte un complément à ces *marginalia* en faisant connaître les annotations voltairiennes dans des volumes en dehors de sa bibliothèque conservée à Saint-Pétersbourg : il s'agit de manuscrits et de livres publiés, annotés parfois au fil de la plume avec des remarques personnelles et spontanées, mais parfois aussi d'annotations qui visent à constituer un ensemble de conseils adressés à l'auteur, ou de commentaires dans des volumes dont Voltaire a fait ensuite cadeau à ses amis – et qui ont parfois été recopiés dans d'autres exemplaires du même livre. Les notes marginales de chaque volume sont présentées dans des sections distinctes par une équipe d'éditeurs sous la direction de Gillian Pink, bien connue des voltairiens pour ses recherches minutieuses et

pour son travail impeccable d'éditrice. C'est ainsi que nous découvrons les commentaires de Voltaire sur une lettre de Chauvelin et sur un *Supplément aux probabilités* (éd. John Renwick); sur Faget, *Critique de la Henriade* (éd. David Williams); sur Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu* et sur Guibert, *Essai général de tactique* (éd. Christophe Paillard et Irina Zaitseva); sur Frédéric II, *L'Art de la guerre* (éd. Christiane Mervaud), sur son *Ode aux Prussiens* et sur les *Œuvres du philosophe de Sans-Souci* (éd. G. Pink); sur les œuvres de d'Holbach, *Le Bon Sens* et *Le Christianisme dévoilé* (éd. Alain Sandrier); sur La Beaumelle, *Examen de la Nouvelle Histoire de Henri IV*, et sur Portalis, *Consultation sur la validité des mariages protestants de France* (éd. E. Groffier); sur les *Lettres de Mr de Voltaire à ses amis du Parnasse* (éd. Jean-Alexandre Perras); sur un *Mémoire des fermiers généraux* (éd. John R. Iverson); sur *Le Vrai Sens du Système de la nature*, ouvrage publié sous le nom de Helvétius (éd. Gerhardt Stenger); sur *L'Émile* de Rousseau (éd. Gemma Tidman); et sur plusieurs œuvres de Vauvenargues, *Réflexions critiques sur quelques poètes*, *Réflexions critiques sur Rousseau* et *Introduction à la connaissance de l'esprit humain* (éd. Jean Dagen et G. Pink, avec la participation de Samuel Bailey). S'y ajoutent enfin des annotations attribuées à Voltaire dans les *Lettres de Mlle Aïssé à Mme C...* (éd. Édouard Langille) et dans les *Notes sur La Henriade* de Saint-Saphorin (éd. David Williams). C'est donc un corpus considérable et intéressant de *marginalia* qui nous est présenté avec de nombreuses suggestions quant à des pistes de recherche (rapports entre les commentaires de Voltaire dans différents volumes d'un même auteur, ses renvois à d'autres auteurs, ses notes en rapport avec ses *Cahiers* et leur apport à l'étude génétique de ses propres œuvres).

Nous ne saurions tout commenter ici et d'ailleurs l'intérêt philosophique ou littéraire des annotations est très inégal et parfois peu commenté par les éditeurs, qui privilégient la recherche bibliographique. On retiendra les protestations de l'auteur de *l'Histoire de Jenny* contre l'athéisme du baron d'Holbach dans *Le Bon Sens* : dans un exemplaire emprunté, Voltaire affiche ses convictions hostiles au matérialisme. Tout en faisant des concessions et en approuvant la polémique contre le fanatisme, contre le *priestcraft* et contre le mystère religieux, Voltaire maintient l'existence d'un Être intelligent, Être nécessaire : « c'est le principe, c'est la cause de tous les effets »; et encore : « Il y a un Être nécessaire, il est nécessairement éternel, il est principe, il ne peut être

méchant, tenons-nous-en là » ; et il brandit le *mens agitatio molem* qui apparaît pas moins de cinq fois dans la marge de ce même livre. Contre d'Holbach, Voltaire maintient ainsi la position adoptée dans la *Lettre sur Locke*. Dans les marges du *Christianisme dévoilé*, il défend également, comme dans les *Lettres philosophiques*, « le pur déisme accommodé avec la morale du Christ » et s'inquiète pour le peuple : « Pourquoi ôter aux hommes le frein de la crainte de la divinité ? »

Le même thème revient constamment dans les commentaires de Voltaire sur *Le Vrai Sens du Système de la nature* (1774) faussement attribué à Helvétius : « qui nous prouvera qu'il n'y a pas dans la nature une intelligence et des desseins marqués. Spinoza même est contraint de l'avouer » (p. 1) ; dès qu'on affirme que « le mouvement est l'essence de la matière », Voltaire s'exclame : « N'est-ce pas supposer ce qui est en question ? » et d'insister quatre fois sur l'existence dans la nature d'un « principe intelligent », d'une « puissance intelligente », d'une « intelligence suprême » qui « anime évidemment la nature ». Voltaire reprend le refrain : s'accordant avec l'auteur sur l'imposture des prêtres qui « nous ont volés et écrasés », il croit la foi – malgré Bayle – utile à la morale et à l'ordre public : « songez que tout athée conséquent vous assassinera et vous volera s'il se croit sûr de l'impunité. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ». L'auto-citation est manifestement destinée à être lue par autrui.

L'intérêt des annotations de Voltaire dans un exemplaire de l'*Émile* de Rousseau est tout autre. Comme l'a souligné Nicholas Cronk, l'exemplaire annoté – conservé dans les Archives Rousseau de la Bibliothèque de Genève – est destiné au colonel Charles Pictet de Cartigny, qui avait accusé Voltaire d'avoir inspiré au Petit Conseil de Genève sa condamnation de l'*Émile* et du *Contrat social* en juin 1762. Voltaire écrit à Pictet en 1775 (éd. Leigh, n° 1975 ; Best. D10.578) et lui envoie ses annotations comme « preuve » de sa bonne foi – puisqu'il y approuve certains passages du livre. Le don est censé convaincre la famille Pictet (que Voltaire tient en affection) qu'il n'est pas l'ennemi de l'auteur condamné. On peut douter que les Pictet se soient laissés convaincre par les quelques « bon » et même « très bon » dans la marge, à côté de la dénonciation de mille fadaïses très plates. La véritable opinion de Voltaire est bien connue par sa correspondance : « il y a une cinquantaine de pages au troisième volume contre la religion chrétienne qui ont fait rechercher l'ouvrage, et bannir

l'auteur » (1762 : Best. D10.626); « Pour une trentaine de pages qui se trouvent dans un livre inlisible [*sic*] qui sera oublié dans un mois, je ne vois pas qu'il nous ait fait grand bien » (1762 : Best. D10.581) et « Je me suis moqué de son Émile, qui est assurément un plat personnage ; son livre m'a ennuyé ; mais il y a cinquante pages que je veux faire relier en maroquin » (1762 : Best. D10.705).

Enfin, on mentionnera les annotations de Voltaire dans un exemplaire de la première édition de l'*Introduction à la connaissance de l'esprit humain* de Vauvenargues (Paris, 1746) : Voltaire donne des conseils essentiellement stylistiques au jeune écrivain, qui en profite dans la préparation de la deuxième édition de 1747 : l'annotation critique des éditeurs du présent volume permet de suivre à la lettre les réactions de Vauvenargues à la lecture des commentaires de Voltaire.

L'ensemble de ces textes commentés et ici parfaitement édités – et on nous pardonnera de ne pas les commenter tous – constitue donc un complément utile au *marginalia* déjà parus d'après les volumes de l'Hermitage.

Antony MCKENNA