UNE ÉDITION CRITIQUE DES DISCOURS I ET II DU LIVRE *DE L'ESPRIT* D'HELVÉTIUS

by

Jonas Steffen

A thesis submitted in conformity with the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy
Graduate Department of French
University of Toronto

© Copyright by Jonas Steffen 2000

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-50052-7

Canada

UNE ÉDITION CRITIQUE DES DISCOURS I ET II DU LIVRE *DE L'ESPRIT*

Volume I

Abstract

Thesis title: Une édition critique du livre *De L'Esprit* d'Helvétius

Degree: Doctor of philosophy

Year of convocation: 2000

Name: Jonas Steffen

Department: Department of French

University: University of Toronto

Cette thèse est la première édition critique du livre *De l'Esprit* d'Helvétius. L'ouvrage est publié pour la première fois à Paris en 1758. La première édition comporte deux émissions qui sont textuellement différentes parce qu'Helvétius a dû couper, remanier ou ajouter quelques passages pour satisfaire aux exigences d'un deuxième censeur. La seconde édition, publiée clandestinement peu après la première par le même libraire, comporte un texte entièrement recomposé et diffère donc matériellement de l'édition originale. Toutefois, elle est textuellement identique à la seconde émission de l'édition originale. La première émission de l'édition originale est notre texte de base car elle se conforme le plus aux intentions d'Helvétius. L'appareil critique, en bas de page, comporte les variantes de la deuxième émission de l'édition originale et de la seconde édition. Après 1758 Helvétius n'a plus modifié le texte de son ouvrage. Les notes marginales de Diderot, Rousseau et Voltaire sont également placées en bas de page. Les notes explicatives figurent dans un volume à part. Elles élucident

les passages qui peuvent paraître obscurs aujourd'hui, elles identifient les passages cités par Helvétius, et elles placent l'ouvrage dans son contexte du dix-huitième siècle en montrant des parallèles entre la pensée de l'auteur et celle de ses contemporains. Une brève introduction fournit un aperçu de la pensée d'Helvétius et résume l'histoire de la publication de *L'Esprit*.

Remerciements

Mes remerciements vont en premier lieu à Monsieur le professeur David Smith pour ses très précieux conseils, pour son enthousiasme à l'égard du projet et pour ses encouragements constants.

Je tiens également à remercier Messieurs les professeurs Alan Dainard, Roland Le Huenen, John McClelland et Aubrey Rosenberg pour leurs suggestions et Madame le professeur Marie-Thérèse Inguenaud pour sa lecture attentive du manuscrit.

Enfin je voudrais exprimer toute ma gratitude à mes parents, à mes amis et à ma fiancée, Fabienne, pour leur patience et leur soutien.

Table des matières

Volume I

Table des matières vi

Abréviations et sigles bibliographiques . . viii

Introduction - Première partie

Une science de la morale x

L'épistémologie x

L'égalité naturelle et l'homme exceptionnel . . xv

Les passions et le bonheur xviii

Le besoin, l'intérêt et la formation de la société . xx

Le législateur xxiii

L'harmonie des intérêts xxvii

L'éducation xxx

Introduction - Seconde partie

La composition et la publication de *L'Esprit* . xxxii

Introduction - Troisième partie

Choix du texte xlii

Variantes : l'édition originale et la seconde édition xliv

Variantes : les éditions clandestines et modernes . xlvi

Les notes marginales de Diderot, Rousseau et Voltaire xlviii

Principes de la présente édition l

Les éditions in-4° de 1758 lii

Table des matières

De l'Esprit

Préface 3

Table Sommaire 7

Discours I 23

Discours II 79

Volume II

Notes explicatives 323

Bibliographie 791

Abréviations et sigles bibliographiques

Conlon	*Le Siècle des lumières : Bibliographie chronologique*, éd. Pierre M. Conlon, Genève, Librairie Droz, 1983-.
Encyclopédie	*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1757, 7 vol.
De l'Esprit	Helvétius, *De l'Esprit*, [la présente édition].
Gagnebin	J.-J. Rousseau, *OEuvres*, éd. B. Gagnebin & M. Raymond, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995, 5 vol.
Hermann	Denis Diderot, *OEuvres complètes*, éd. Jean Varloot et al., Paris, Hermann, 1975-1986, 25 vol.
De l'Homme	Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Société typographique, 1773, 2 vol. [lxiv + 639p.; [2] + 760p.].
Moland	Voltaire, *OEuvres complètes*, Paris, 1877-1885, 52 vol.
Moréri	Louis Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique [...]*, Paris, Les Libraires Associés, 1759, 10 vol.
Notes	Albert Keim, *Notes de la main d'Helvétius publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires*, Paris, Félix Alcan, 1907.
Smith	Helvétius, *Correspondance générale*, éd. D.W. Smith et al., Toronto, University of Toronto Press & Voltaire Foundation, 1981-, 5 vol. (dont 4 sont parus).
O.C.	*OEuvres complètes*

Studies	*Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, Thorpe Mandeville & Oxford, 1955-.
Trévoux	*Dictionnaire universel françois et latin*, 1743, 6 vol.

Introduction - Première partie

Une science de la morale

Helvétius a l'ambition de dégager le principe unique qui doit introduire de l'ordre dans les sciences morales. Il veut réduire la diversité des moeurs et des coutumes, qui semble être gouvernée par le hasard, à un seul principe universel, de même que la loi de la gravitation de Newton donne l'explication scientifique des phénomènes de la nature physique. Mais ce n'est plus sur les principes d'une religion que doit être fondée la morale. La foi n'a plus de place dans le savoir. Ce n'est plus par de pures déductions et en partant de définitions *a priori* que l'éthique peut réussir à dégager des principes. La science doit être l'oeuvre de la raison s'exerçant sur l'expérience. Helvétius croit donc avec Condillac que ce ne sont pas des "propositions générales ou abstraites, des suppositions" mais "des faits bien constatés" (*Traité des systèmes*, 1749), qui doivent être le fondement de tout savoir. Comme Newton, l'auteur de *L'Esprit* espère tirer de l'expérience tout ce que nous apprend l'observation (*De l'Esprit*, Préface, p.i-ij). Il est convaincu de l'impossibilité d'aller au-delà des apparences. L'essence des choses échappe au philosophe et il est vain de prétendre la découvrir : "Il faut tirer tout le parti possible de l'observation, il faut ne marcher qu'avec elle, s'arrêter au moment qu'elle nous abandonne, & avoir le courage d'ignorer ce qu'on ne peut encore savoir" (*De l'Esprit*, 1.4, p.32).[1]

L'épistémologie

Helvétius cherche à réduire l'esprit à la faculté de sentir. Condillac avait déjà éliminé le rôle que Locke, en dépit de ses efforts pour rejeter les idées innées, accorde encore à la réflexion. Mais Condillac précise, sans doute par prudence, que le

principe unique de la pensée est spirituel. Il a ensuite recours à l'occasionnalisme afin d'expliquer le lien entre la sensation et la pensée. Par contre, Helvétius, sans préciser si la faculté de sentir est spirituelle ou matérielle, écarte définitivement tout vestige du dualisme cartésien, et défend une conception moniste de l'homme. Pour lui, penser est sentir. L'esprit ne fait que sentir même quand il se souvient ou quand il juge.

La faculté de sentir, "table rase" à la naissance, et en plus passive, reçoit les impressions faites sur les sens. Privé d'un des sens, l'esprit est aussi privé des idées relatives à ce sens (3.1, p.251). C'est, d'ailleurs, au sens de la vue que l'esprit doit le plus grand nombre de ses idées (3.2, p.257). L'idée n'est pas une "sensation transformée" comme elle l'est pour Condillac. Au contraire, l'empreinte de la sensation est idée. Or, nos idées sont déterminées par le monde qui nous entoure : "Les objets que le hazard & l'éducation placent dans notre mémoire sont à la vérité la matiere premiere de l'esprit" (4.16, p.623). Mais Helvétius ajoute que "cette matiere y reste morte & sans action, jusqu'au moment où les passions la mettent en fermentation" (4.16, p.623).

Ces considérations amènent Helvétius à se demander si le monde est en fait tel que l'esprit le sent. Puisque, dans les rêves, nous sommes affectés des mêmes sensations que nous éprouvons à la présence des objets, il se peut "que tout l'univers ne soit [qu'] un pur phénomene" (1.1, p.5). Nous ne pouvons être sûrs que de notre propre existence. Celle des corps est impossible à démontrer et tombe de ce fait dans le domaine de la probabilité.

La mémoire est un effet de la faculté de sentir car "se ressouvenir, c'est sentir" (1.1, p.7). Dans *De l'Esprit*, Helvétius appelle la mémoire "une sensation continuée, mais affoiblie" (1.1, p.2). Quand on se souvient, les "organes intérieurs" se trouvent "à peu près dans la même situation où ils étoient" lorsque l'objet était présent (1.1, p.7). Il s'agit d'un processus "physique" (*De*

l'Homme, 2.10, i, p.242). La mémoire est passive puisque cette "situation" est réveillée par une sensation actuelle ou par une "suite" d'idées (1.1, p.6-7).

À l'instar de Locke, Helvétius décrit la mémoire comme un "magasin" (3.3, p.261) : "Les sensations, les faits & les idées" s'y "déposent" (3.3, p.261). L'étendue de la mémoire n'est pas un don de la nature, mais dépend de son exercice régulier, de l'attention avec laquelle on considère les objets dont on veut se souvenir, et de l'ordre dans lequel on range ses idées (3.3, p.262). Une sensation, éprouvée sans attention, est oubliée aussitôt. L'attention, qui consiste dans le fait d'être plus conscient d'une sensation que d'une autre, est un effet des passions (voir p.xv-xvi ci-dessous). Par "l'ordre" des idées, Helvétius entend bien une "chaîne", mais cet ordre n'est pas contingent, c'est-à-dire, une simple suite de sensations disparates. Au contraire, elle est l'effet de "l'oeil intéressé" qui nous porte à nous occuper d'un sujet, de même qu'un "défaut d'ordre" est l'effet de "l'indifférence qu'on a pour certains genres d'étude" (3.3, p.263). Helvétius ne prétend pas que la mémoire et de ce fait l'esprit, soient simplement le produit de l'environnement. Les passions forment l'esprit : elles sont "comme le germe productif de l'esprit" (3.6, p.297). L'habitude stabilise enfin en une structure relativement fixe le courant d'impressions en provenance des sens, formant ainsi l'unité de l'esprit.

La faculté de juger est aussi un effet de la sensibilité physique. Elle s'applique aux rapports des objets entre eux et aux rapports des objets avec celui qui sent. Juger est comparer, c'est-à-dire, observer alternativement deux impressions. On ne peut comparer deux sensations, même si elles sont présentes, à moins que la mémoire ne les conserve assez longtemps pour observer alternativement les différentes impressions qu'elles font (*De l'Homme*, 2.2, i, p.165). Pour juger, il faut de la mémoire. Mais ce

jugement n'est lui-même qu'une sensation aussi bien quand il s'agit de comparer, par exemple, deux couleurs que quand il s'agit de comparer la justice et la bonté (1.1, p.9). Cette observation faite, juger est rapporter exactement les sensations éprouvées (*De l'Esprit*, 1.1, p.9; *De l'Homme*, 2.4).

Le jugement est lié au langage. Les mots désignent des "images" ou des "idées", les premières étant les objets et les dernières les rapports des objets entre eux et avec nous. Les mots sont "comme la collection des signes de toutes les pensées des hommes" (1.1, p.8). L'ensemble des mots forme une langue.

Le besoin est le principe de la création et du progrès des langues : "C'est au besoin qu'on doit l'invention des langues" (1.4, p.40). Suivant Diodore de Sicile, Vitruve ou Lucrèce et plus récemment Warburton (1737), Condillac (1746), La Mettrie (1747) et Rousseau (1754), Helvétius conjecture que leur origine remonte aux cris poussés pour "exprimer les impressions de plaisir & de douleur" (3.9, p.322), impressions qui naissent des besoins (voir p.xviii-xix ci-dessous). À ce stade la langue ressemble à celle des animaux qui est composée de "cinq ou six sons ou cris" (1.1, p.4). Elle n'est donc ni un don de Dieu ni une pure convention : la nature la prépare dans les cris de la passion. D'ailleurs, certaines nations sauvages "n'ont pas deux cents idées, deux cents mots pour exprimer leurs idées" (1.1, p.4). La formation des langues est "l'oeuvre de plusieurs siècles" (*De l'Homme*, 4.8, i, p.488). Elle est le produit du développement de l'esprit et évolue parallèlement à l'histoire de l'humanité.

L'épistémologie helvétienne s'inscrit dans la tradition de l'associationnisme de Locke et de Condillac. Les connaissances augmentent progressivement : "La loi de continuité est toujours exactement observée, & [...] il n'y a point de sauts dans la nature" (4.1, p.478). Helvétius parle de "l'enchaînement universel qui lie ensemble toutes les idées des hommes" (4.17, p.629). C'est

cette chaîne qui permet l'accroissement du savoir. On s'élève par analogie des idées connues aux idées inconnues (2.4, p.65). L'analogie repose sur la ressemblance du contenu représentatif des idées. La promptitude avec laquelle on est frappé d'une vérité dépend de l'analogie de cette vérité avec les objets qu'on a habituellement présents à la mémoire (3.3, p.263). Une fois cette habitude formée, les idées qui lui sont étrangères (qui ne présentent aucune analogie avec elle), sont plus ou moins difficilement entendues. Par conséquent, les jeunes gens qui n'ont pas encore contracté d'habitudes sont beaucoup plus susceptibles d'accepter des idées nouvelles (2.3, p.56). L'esprit consiste donc "à comparer & nos sensations & nos idées" (1.1, p.8) et se mesure par le nombre d'idées qu'il contient : "L'esprit n'est qu'un assemblage d'idées neuves" (3.3, p.268, voir aussi 4.3, p.501). L'homme d'esprit se distingue de l'érudit : le premier est inventif et le second savant, c'est-à-dire, qu'il répète les combinaisons d'idées établies (4.3, p.501). Helvétius voit, il est vrai, un terme à ce progrès où "il ne resteroit plus de découvertes à faire en aucun genre" et où "on auroit remonté jusqu'aux premiers principes des choses" (4.3, p.501). Mais l'esprit ne naît pas à toutes les époques et sous toutes les formes de gouvernement (2.26, p.243). L'accroissement du savoir est donc soumis aux aléas de l'histoire. Par ailleurs, l'empirisme d'Helvétius, fondé sur la comparaison des idées, ne permet qu'un progrès lent jonché d'erreurs.

L'erreur n'est pas inhérente à la nature de l'esprit humain, elle est accidentelle (1.4, p.40; 3.4, p.287 et 3.27, p.438). Elle ne vient pas, comme chez Descartes, de la dualité entendement-volonté qu'Helvétius récuse, mais est occasionnée par les passions qui fixent notre attention sur un aspect de ce que nous observons (1.2). C'est en fait pour démontrer que l'erreur ne suppose pas, comme on l'avait pensé, une faculté de juger distincte de la

faculté de sentir qu'Helvétius aborde ce sujet (*De l'Esprit*, Préface, p.vij; 1.1, p.11-12). L'esprit affirme ce qu'il voit, il ne peut affirmer autre chose. On n'a l'esprit juste qu'à certains égards, c'est-à-dire, dans les genres sur lesquels on a médité. Pour avoir des jugements toujours justes, "il faudroit avoir habituellement présentes à la mémoire les idées dont la connoissance nous donneroit celle de toutes les vérités humaines : pour cet effet, il faudroit tout savoir" (4.8, p.548). Alors, pour Helvétius comme pour Spinoza, se tromper c'est sentir inadéquatement, l'erreur c'est l'ignorance, c'est ne pas savoir suffisamment.

Helvétius affirme que l'erreur vient également de l'abus des mots (1.4), dont la source est dans "les idées peu nettes qu'on y attache" (1.4, p.31). Dès qu'on ne se borne pas à l'observation, on tombe dans l'erreur. Le mot "matière", par exemple, n'est pas un "être" mais une création de l'esprit, car "dans la nature" il n'y a "que des individus" et "matiere" signifie "la collection des propriétés communes à tous les corps" (1.4, p.32). D'après Helvétius :

> Les hommes, qui s'entendent assez bien lorsqu'ils prononcent des mots qui peignent des objets sensibles, tels que *chêne, océan, soleil,* ne s'entendent plus lorsqu'ils prononcent les mots *beauté, justice, vertu,* dont la signification embrasse un grand nombre d'idées. Il leur est presque impossible d'attacher la même collection d'idées au même mot; & de-là ces disputes éternelles & vives qui, si souvent, ont ensanglanté la terre (4.2, p.490-491).

Pour remédier à cette confusion, Helvétius, à la suite de Leibniz, prône une "langue philosophique".

L'égalité naturelle et l'homme exceptionnel

Helvétius écarte, l'une après l'autre, les possibilités que la

finesse des sens (3.2) ou l'étendue de la mémoire (3.3) soient à l'origine de l'inégalité des esprits. Ces thèses avaient été soutenues par Locke, La Mettrie, Condillac, Rousseau et d'autres. Pour Helvétius l'esprit est entièrement l'effet de l'éducation, il est malléable et donc susceptible d'être perfectionné.

La finesse des sens n'influence pas "la vue nette des véritables rapports que les objets ont entr'eux", elle n'influence donc pas la "justesse de l'esprit" (3.2, p.258). La finesse des sens n'influence pas non plus "l'étendue de l'esprit", puisque d'autres faits (par exemple, historiques) peuvent remplacer ceux qu'un moindre degré de finesse des sens n'a pas permis d'apercevoir. Quant à la mémoire, même ceux chez qui cette faculté est commune ont la capacité d'apercevoir de nouveaux rapports entre leurs idées (3.3, p.268) et de "s'élever aux plus hautes idées" (3.3, p.269). La mémoire la moins étendue contient assez d'idées pour que le philosophe, le poète, etc., en les comparant, en puissent tirer des vérités nouvelles, de grandes images, etc. Helvétius ajoute pourtant que des idées stériles telles que les dates, les noms, etc. ne produisent pas d'idées neuves ou intéressantes pour le public.

L'inégalité des esprits dépend de l'attention plus ou moins grande avec laquelle on observe les rapports des objets entre eux. Helvétius pense que l'esprit "n'est proprement qu'un effet de l'attention" (4.4, p.507). Tous sont capables de l'attention la plus pénible, c'est-à-dire, celle que suppose la comparaison des objets qui nous sont peu familiers, et tous sont, par conséquent, doués "d'une force & d'une capacité d'attention suffisante pour s'élever au rang des hommes illustres" (3.4, p.287). Il s'agit seulement d'avoir des "motifs suffisants pour surmonter la peine de l'*application*" (*De l'Esprit*, Table sommaire, p.xiij). Mais, si personne n'est absolument privé de passions (car leur absence totale produirait le "parfait abrutissement" [3.8, p.319]), il y a

peu de gens qui soient animés d'une passion assez forte pour les arracher à la paresse, à leur tendance naturelle vers le repos (3.7, p.313). Déjà pour Hobbes (*Leviathan*, 1.8), les passions faibles impliquent une lourdeur de l'esprit. Dans un peuple l'intensité de cette passion est un effet de la forme de gouvernement sous laquelle il vit (3.16), et dans l'individu une conséquence de son éducation (concept, qui pour Helvétius comprend toutes les influences subies par un individu) :

> Il est donc certain que l'inégalité d'esprit [...] dépend [...] de l'éducation différente qu'ils reçoivent, des circonstances diverses dans lesquelles ils se trouvent, enfin du peu d'habitude qu'ils ont de penser, de la haine qu'en conséquence ils contractent, dans leur premiere jeunesse, pour l'application dont ils deviennent absolument incapables dans un âge plus avancé (3.26, p.438-439).

Helvétius réserve une place privilégiée à ceux qui sont doués de passions fortes (3.6, p.298). Les êtres animés de telles passions "sont les seuls qui avancent l'esprit humain" (3.7, p.309). "On est passionné, dit-il, lorsqu'on est animé d'un seul desir, & que toutes nos pensées & nos actions sont subordonnées à ce desir" (4.16, p.623). Les passions fortes inspirent de la "constance" et de la "force" à celui qui veut "s'illustrer dans les sciences & les arts" et "déterminent les citoyens à des actions [...] courageuses" (3.6, p.301). C'est plus précisément au "desir vif de la gloire" que le génie doit "l'opiniâtreté avec laquelle il se concentre dans un seul genre" (4.1, p.480-481), concentration qui est la source des découvertes. Ce "desir vif de la gloire" est avec le temps secondé par l'habitude : "C'est à l'habitude de la méditation qu'on doit la capacité de méditer" (4.15, p.609, voir aussi 4.16, 627). Mais l'"amour de la gloire" est "allumé par l'amour des plaisirs physiques" et c'est donc pendant la jeunesse "qu'on est susceptible d'un plus violent amour pour la gloire" (4.16, p.626). Helvétius

prétend même que l'esprit ne peut dans les "occasions délicates" suppléer aux passions fortes (3.6, p.302) : "On ignore toujours la langue des passions qu'on n'éprouve pas" (3.6, p.303). Helvétius songe surtout aux grands capitaines (Hannibal, Sylla, Alexandre, etc.) et aux législateurs (Lycurgue). Les hommes sensés, faute d'une "certaine connoissance des passions" et retenus par la paresse, ne sont point doués de cette activité capable de mouvoir le monde (3.7, p.310).

Les passions et le bonheur

Les passions ne sont "qu'un développement" de la faculté de sentir (3.9, p.322). De la sensibilité physique provient l'amour du plaisir et la haine de la douleur (2.25, p.238), c'est-à-dire que la nature avertit l'homme de ses besoins physiques (faim, soif, etc.), dont la satisfaction procure le plaisir et la non-satisfaction la douleur (3.9, p.321). Le plaisir et la douleur donnent naissance à l'amour de soi-même (2.25, p.238) d'où viennent les passions. Celles-ci sont naturelles tant qu'elles dépendent de nos besoins physiques, mais factices lorsqu'elles supposent l'établissement des sociétés (3.9, p.321 et 4.2, p.492). Par conséquent, toutes les passions, même celles dont l'objet semble le moins appartenir aux plaisirs des sens comme l'avarice (3.10), l'ambition (3.11-12), l'orgueil (3.13) et même l'amitié (3.14), proviennent de la sensibilité physique. L'avare, par exemple, ne désire pas les richesses pour elles-mêmes, mais pour les plaisirs qu'elles peuvent un jour procurer. Il en est de même des autres.

Le bonheur est un bonheur de jouissance. L'être humain n'est, par sa nature, sensible qu'aux plaisirs des sens (3.10, p.326). Dès qu'il n'est plus remué par quelque sensation, ce qui arrive lorsque l'intervalle qui sépare les passions vives (attachées à la satisfaction des besoins physiques) n'est pas rempli d'une sensation agréable (3.5, p.291), il sombre dans l'ennui. Le bonheur

n'est donc pas dans le repos comme pour Pascal, mais dans l'action comme pour Voltaire. Si, par ailleurs, Helvétius reconnaît l'existence du bonheur apporté par "le pouvoir & la considération", il affirme qu'il n'est dû qu'au fait "que l'espoir & les moyens de se procurer des plaisirs sont déjà des plaisirs : plaisirs qui ne doivent leur existence qu'à celle des plaisirs physiques" (3.11, p.335). Notons que dans *De l'Homme*, cet espoir devient le "plaisir de prévoyance". Helvétius souligne aussi la diversité des bonheurs qui dépendent non de l'organisation physique comme pour La Mettrie, mais d'une disposition acquise différente pour chaque individu : "Les plaisirs d'un homme modéré seroient insipides pour un ambitieux" (4.11, p.571). Les hommes ne sont pas sensibles au même degré : les passions, le caractère, les habitudes mais non le climat influencent le bonheur de chacun (4.11, p.571). Helvétius conclut : "Le bonheur [...] dépend uniquement de l'accord heureux de notre caractere avec l'état & les circonstances dans lesquelles la fortune nous place" (4.13, p.590-591).

Les circonstances susceptibles d'augmenter les plaisirs et de réduire les peines peuvent être manipulées. On est à même de se procurer des plaisirs et de se soustraire aux peines lorsque l'intérêt est bien entendu. Mais bien que l'homme tende continuellement vers son bonheur réel ou apparent (1.4, p.36) et ne soit donc pas libre de se faire du mal, il n'entend pas toujours ses vrais intérêts ou les moyens de les atteindre et se rend souvent malheureux. D'où l'importance de se libérer des préjugés et d'être éclairé (voir p.xxvi ci-dessous).

Pourtant, Helvétius s'intéresse moins au bonheur de l'individu, question traitée par les libertins des dix-septième et dix-huitième siècles, qu'au bonheur du "plus grand nombre". Tout doit se rapporter au principe de l'utilité du plus grand nombre. Le bonheur du particulier ne pèse pas lourd face au bonheur public : "Les biens & la vie même d'un particulier ne sont [...] qu'un dépôt

qu'il doit toujours être prêt de restituer, lorsque le salut du public l'exige" (2.24, p.239, voir aussi 2.6, p.81). Tout au plus doit-on de la compassion à l'individu dont le bonheur est sacrifié pour le bien public (2.6, p.80). En plus, déterminé par les circonstances, le bonheur d'un individu peut venir d'actions réprouvées par la majorité. Il existe des êtres humains qui ont pris de telles habitudes qu'ils ne peuvent être heureux qu'en étant méchants (ou, par rapport à la société, criminels). Ces malheureux doivent être sévèrement punis, l'intérêt public l'exige.

Helvétius rejette tout droit prépolitique auquel l'homme pourrait prétendre en vertu de sa nature. L'être humain, dont la nature n'est qu'une "première habitude" (2.24, p.231), est malléable. Tout droit vient des lois et sans elles il n'y a que force et adresse. Ce sont les lois qui forment les hommes et doivent le faire selon le principe de l'utilité publique, principe qui "renferme toute la morale et la législation" (2.17, p.175).

Le besoin, l'intérêt et la formation de la société

C'est le besoin qui unit les hommes (*De l'Esprit*, 3.3, p.276; *De l'Homme*, 2.8, i, p.218-221; 9.2, ii, p.423). Livré à lui-même, l'homme est vulnérable et se voit donc obligé de se réunir avec ses semblables (3.4, p.275). Cependant, les hommes sont d'abord "errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs" (1.1, p.2). Ces premières associations se font pour se défendre contre les animaux et pour s'assurer une subsistance par le moyen de la chasse. Helvétius ne conçoit pas comme Rousseau un état de nature où les "hommes vivaient isolés". Au contraire, à l'instar de son ami Buffon (*Histoire naturelle*, "Animaux domestiques", 1753), il pense que l'homme sauvage est trop faible pour subsister sans ses semblables. Mais pour Helvétius les hommes se sont élevés au-dessus de l'état de troupeau surtout grâce à leurs mains sans lesquelles la sensibilité physique (qu'ils ont en commun avec les animaux)

serait restée une faculté stérile (1.1, p.2-4). Il ne croit pas, comme Buffon, qu'il y ait une différence de nature entre l'homme et l'animal (*Histoire naturelle*, "Discours sur la nature des animaux", 1753), mais seulement une différence de degré (*De l'Homme*, 2.8, i, p.219-221).

Les besoins, nés des conditions de leur existence, conduisent les hommes à se réunir, mais déterminent aussi le développement des sociétés. Plus les hommes se multiplient et se rapprochent les uns des autres, moins la chasse et par la suite les troupeaux peuvent subvenir à leurs besoins (3.9, p.323). Le besoin qui pousse les premiers hommes à se réunir pour la chasse les incite par la suite à devenir pasteurs et enfin agriculteurs. De nombreux penseurs au dix-huitième siècle avaient parlé d'une gradation historique : Fontenelle, Montesquieu, Rousseau, Turgot, etc. La nécessité dans laquelle les hommes se trouvent d'inventer les oblige à développer leur esprit et des formes de société de plus en plus perfectionnées (3.9, p.323-324) : "Le besoin plus ou moins urgent d'une chose est, en chaque genre, l'exacte mesure des efforts d'esprit qu'on fait pour se la procurer" (4.16, p.636).

Au sein des premières associations mais aussi entr'elles éclatent les premiers conflits et cela par le désir de "posséder les mêmes choses" (*De l'Esprit*, 3.4, p.275; *De l'Homme*, 5.8, ii, p.66). Contrairement à la thèse de Hobbes, l'homme n'est pas né dans un état de guerre, mais tombe dans cet état violent immédiatement après la naissance des premières sociétés. En effet, si pour Hobbes l'homme est naturellement égoïste, pour Helvétius (comme pour Rousseau) il le devient seulement avec le développement de ses passions (1.4, p.34). Par suite de ces conflits, "éclairés par leur malheur commun", tous se soumettent à de nouvelles conventions en renonçant "au droit de la force & de l'adresse" qu'ils avaient employé à se voler les uns les autres (3.4, p.276).

L'homme est intéressé et lorsqu'il est éclairé, il est

raisonnable, c'est-à-dire, capable de calculer les avantages de la paix et les moyens de l'obtenir. Il peut donc s'arracher à sa condition naturelle et, par la suite, être gouverné par les lois qui manipulent l'intérêt. Donc, si le besoin, suite naturelle de la sensibilité, oblige l'homme à s'unir avec d'autres, l'intérêt, conséquence d'une recherche raisonnée des plaisirs et des peines, rend l'homme sociable. L'intérêt participe et de la passion et de la raison. Au lieu de combattre la passion par la raison et de les opposer, Helvétius les concilie. La conduite de l'homme est entièrement déterminée par les passions et par la connaissance du monde où il faut vivre. Helvétius ne fait aucune place au libre arbitre. Ainsi, dans la société, l'homme ne renonce pas à ses désirs, ceux-ci sont conformes au bien général, ou devraient l'être. Afin que les actions et les idées de l'individu concourent à l'intérêt public, les intérêts de l'individu doivent être satisfaits. Par exemple, s'il est avide de gloire, il se dévouera à la cause publique tant que ses actions seront récompensées par la reconnaissance publique. L'intérêt de l'individu et celui de la société ne sont pas nécessairement identiques, mais ils doivent s'épauler réciproquement. Lorsque la société est organisée de sorte que l'intérêt de l'individu soit encouragé par les lois et lorsque l'individu voit son vrai intérêt, c'est-à-dire, lorsque l'un et l'autre sont éclairés, le bonheur du plus grand nombre en résulte. Une législation appropriée ne cherchera pas à forcer l'homme à renoncer à ses désirs, mais à faire en sorte que ses intérêts soient conformes au bien général. Si pour l'auteur du *De Cive* l'être humain doit être amené à faire des actes vertueux par une contrainte extérieure qui restreint ses passions, pour Helvétius les passions ne sont pas soumises à la raison, mais opposées les unes aux autres : "Les passions seules peuvent combattre contre les passions" (4.15, p.618). Helvétius croit avec des auteurs aussi divers que Nicole, Mandeville, Voltaire et Diderot qu'en supprimant

les passions, on porte atteinte au principe de toute activité.

L'intérêt est le critère d'évaluation de toute action ou idée, mais l'intérêt public en est la mesure ultime. Une action n'est pas vertueuse ni une idée estimable par sa valeur intrinsèque, mais parce qu'elles sont utiles à celui ou à ceux qui les jugent : "Des intérêts différents métamorphosent les objets" (2.2, p.53). Les jugements des individus, des sociétés particulières et du public sont déterminés par leurs intérêts. Puisque ces intérêts divergent, ils n'accordent pas leur estime aux mêmes actions ou aux mêmes idées. Avant qu'il y ait des lois, interprètes de l'intérêt public, il n'y a ni vice ni vertu. Helvétius croit avec Hobbes que dans l'état de nature "l'homme robuste" est méchant, mais que cet homme n'est ni plus ni moins juste que le faible (p.51). Les deux auteurs font naître la justice du pacte qui fonde la société civile. Par là, Helvétius se différencie nettement de Montesquieu pour qui il y a une justice naturelle, pour qui "avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles" (*De l'Esprit des lois*, 1.1; voir aussi l'histoire des Troglodytes, *Lettres persanes*, 12). Afin de préserver l'État, ces lois doivent être adaptées aux circonstances changeantes. Par conséquent, les mêmes actions deviennent tour à tour vertueuses ou vicieuses. Aussi, ce qu'un peuple juge vertueux peut être vicieux pour un autre s'il n'a pas les mêmes intérêts. C'est aussi pour cette raison qu'il n'y a pas de "probité par rapport à l'univers" (2.25). Toutefois, puisque les inventions telles que le moulin à vent peuvent contribuer au bonheur de tous les peuples, certains genres d'esprit seront estimés par le monde entier (2.25, p.241). C'est par l'habileté d'un législateur sachant exciter la vanité, passion qui surpasse les plaisirs égoïstes, que l'homme est incité à être vertueux.

Le législateur

Helvétius critique les moralistes chrétiens pour avoir "peu

contribué au bonheur de l'humanité" (2.15, p.155). Il les accuse d'avoir le projet d'"anéantir les passions", projet qui serait "la ruine des nations" (2.16, p.164) s'il réussissait. Mais, leur projet est irréalisable. Toutes les "déclamations" contre les passions sont vaines : il ne suffit pas de prêcher les "maximes de morale" pour rendre l'homme vertueux (2.15, p.155, voir aussi 2.22, p.219). Les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes et, de toute façon, l'homme n'est pas libre de ne pas les éprouver. Elles sont la source de la vertu et du vice. La morale ne dépend pas de nobles préceptes élégamment proférés, mais de la politique. Helvétius prétend que "c'est par la réforme des loix qu'il faut commencer la réforme des moeurs" (2.15, p.159), que c'est "uniquement par de bonnes loix qu'on peut former des hommes vertueux" (2.25, p.236-237). Mais le problème ne se limite pas aux efforts malencontreux des moralistes. Lorsqu'il s'agit des "progrès de la morale", Helvétius accuse l'"ambitieux", le "tyran" ainsi que le "fanatique", qui ont senti que leur pouvoir avait pour fondement "l'ignorance & l'imbécillité humaine" (2.24, p.233), de s'être toujours opposés au sage qui espérait éclairer l'humanité. Helvétius croit que "l'ignorance multiplie les crimes", et prétend que "des idées plus étendues & plus saines de la morale" procureraient des avantages à l'univers (2.16, p.165). L'ignorance cache aux individus comme aux nations leurs véritables intérêts (2.24, p.229). Assujettir la morale à la politique et éclairer les hommes sont donc les deux moyens de rendre l'homme heureux.

Helvétius fait appel à un moraliste-législateur. Le moraliste ou "ministre penseur" conseille le "législateur" (2.16, p.164-165) : "C'est au moraliste d'indiquer les loix, dont le législateur assure l'exécution par l'apposition du sceau de sa puissance" (2.15, p.161). Le premier vit plutôt à l'écart de la société, médite sur la nature humaine et propose des lois que le deuxième, actif et à l'aise dans le monde, institue. Parfois, comme dans le cas de

Lycurgue et Numa, Helvétius unit le moraliste et le législateur en un seul homme. Mais, quand il s'agit de réformer les lois des nations de son époque, Helvétius les distingue.

Le moraliste-législateur est motivé par un "désir vif de la gloire". Ce désir l'incite à oeuvrer pour l'intérêt public dans l'espoir d'être récompensé par la reconnaissance. Alors, en fait, même le désir pour l'estime n'est qu'un désir pour les "avantages qu'elle procure" (3.11, p.332). Et de même que ce désir peut le porter au bien, il peut selon les circonstances l'engager à poursuivre le crime. Par ailleurs, sans lumières, l'homme passionné a beau toujours avoir de bonnes intentions, il ne verra pas ce qui est utile au public : "Il faut donc, pour être honnête, joindre à la noblesse de l'âme les lumieres de l'esprit" (2.6, p.80). Tous ne sont pas couronnés de gloire, parce qu'il faut encore qu'on soit placé dans des circonstances ou ses actions peuvent influer sur le bien public (2.6, p.81; 3.24, p.419). Par contre, l'homme qui n'est pas animé de ce désir est incapable d'une vertu éclairée (c'est le cas de la majorité [2.2, p.51]). Il ne regarde que lui-même et ne poursuit que par hasard des buts conformes à l'intérêt public, à moins d'être incité artificiellement à le faire. Il en est de même d'une "société particulière". Helvétius loue celles qui sont motivées par un "orgueil éclairé" (2.5, p.74) comme les "sociétés académiques" parce que leur "intérêt personnel se trouve [...] confondu avec l'intérêt public" (2.8, p.94). Par contre, Helvétius critique les cours où l'intérêt personnel donne le nom de "sottise à la vérité" (2.6, p.77). Le moraliste-législateur n'est pas désintéressé comme le législateur de Rousseau (*Contrat Social*, 2.7). Le moraliste-législateur a sa contrepartie dans le despote qui, aveugle, entouré de flatteurs, ne cherche que son plaisir immédiat (3.17, p.380) et expose le peuple à la misère et lui-même aux attentats.

Le moraliste-législateur est "animé de la passion de la vérité

& du bien général", et osera "braver la fureur du puissant" (2.23, p.227). L'unique moyen "de hâter les progrès de la morale serait [...] de faire voir, dans les protecteurs de la stupidité, les plus cruels ennemis de l'humanité" (2.24, p.239). Le moraliste, ou du moins le législateur qu'il conseille, doit éliminer ceux qui abrutissent les hommes et dévoiler "aux nations les vrais principes de la morale" (2.24, p.230). Le moraliste est éducateur. Tout autre est le "moraliste hypocrite" qui est trop occupé de lui-même et indifférent aux "vices destructeurs des empires" pour faire avancer la morale (2.16, p.162). Plus important encore, le vrai moraliste, grâce à sa connaissance profonde des hommes, perfectionne les lois et permet ainsi au législateur de manipuler l'intérêt particulier en vue de réunir les hommes et de les rendre heureux : "C'est à l'esprit qu'il est réservé d'établir la meilleure législation, de rendre par conséquent les hommes le plus heureux qu'il est possible" (2.25, p.241). Il est réservé au moraliste-législateur de voir ce qui est en fait utile au public : "Ce sont les philosophes qui, de l'état des sauvages, ont porté les sociétés au point de perfection où maintenant elles semblent parvenues" (2.12, p.126).

Une législation ne peut être réformée qu'à mesure qu'un peuple est éclairé. Helvétius ne souscrit pas à cette tradition pour laquelle la majorité des hommes forme un troupeau à conduire bien au-dessous d'une élite d'hommes éclairés. Si de bonnes lois font le bonheur d'un État (et assurent sa force et sa durée), celles-ci ne peuvent cependant être l'oeuvre d'un peuple, mais uniquement d'un moraliste-législateur qui les lui fait accepter. Il est malaisé d'imposer une réforme des lois face à "la stupide vénération des peuples pour les loix & les usages anciens" (2.17, p.169). Helvétius ne prône pas l'emploi de la force pour convertir un peuple. Cela n'occasionnerait que des troubles civils. L'utilitarisme d'Helvétius est moins normatif qu'évaluatif : il ne cherche pas à supprimer des préjugés ou des lois si leurs effets

sont indifférents ou utiles à la société (2.24, p.229). Au contraire, il s'agit d'éclairer et de persuader le peuple. Toute réforme des lois est donc une question de siècles : "La morale & la législation [...] ne feront [...] que des progrès insensibles" (2.24, p.239). Helvétius admet qu'à la naissance de certaines nations les législateurs ont eu recours à la ruse pour instituer les premières lois en se disant inspirés par une divinité (2.13, p.140), et il voit même l'utilité d'un "catéchisme de probité" (2.17, p.168) propre à révéler les principes de la morale de l'intérêt.

L'harmonie des intérêts

L'harmonie des intérêts ne se fait pas d'elle-même, elle est artificielle. La société ne peut être que le résultat d'un artifice politique et n'est ni immédiate ni naturelle, mais découverte par la raison. Pour Helvétius, l'homme n'est pas doué d'un sentiment qui le rend sociable comme le proposent Shaftesbury, Hutcheson et Voltaire. Par ailleurs, Helvétius ne croit pas comme Mandeville que les passions égoïstes qui conduisent l'homme à ne chercher rien d'autre que son intérêt personnel, contribuent automatiquement au bien public. Au contraire, il voit la misère et le despotisme (3.17) menacer les peuples où les passions ne sont pas dirigées vers le bien public par une législation appropriée.

Motivé par ses propres intérêts particuliers, l'homme ne se sent en rien attaché à l'esprit public. Mais il importe peu que personne ne fasse le bien pour le bien, que l'homme désintéressé n'existe pas, puisque tous naissent susceptibles de passions pouvant les rendre vertueux : "L'amour du plaisir [...] est un frein avec lequel on peut toujours diriger au bien général les passions des particuliers" (3.16, p.376).

La législation doit régler les intérêts des individus de façon à ce qu'ils concourent au bien public. Ce sont les lois qui lient

l'intérêt particulier à l'intérêt général. L'honneur et le mépris sont, sous les meilleures formes de gouvernement (voir p.xxix ci-dessous), suffisants pour créer cette harmonie, mais sous d'autres, les peines et, au pire des cas, le supplice attend celui qui s'oppose aux intérêts publics. Helvétius ne fait pas appel à d'autres motifs. Les peines et plaisirs éternels proposés par la religion sont trop faibles pour être efficaces (2.24, p.233). Par ailleurs, l'histoire où on "voit différentes religions évoquer toutes le fanatisme, & l'abreuver de sang humain" (2.24, p.234), montre que les religions sont loin de rendre les hommes vertueux. En tout cas, comme dans le *Contrat social* de Rousseau, les magistrats doivent être armés de la puissance nécessaire pour assurer le respect des lois, car dès que celles-ci sont enfreintes, elles cessent d'être des lois, et chacun retombe dans l'état qui précédait le contrat où la force et l'adresse faisaient justice.

Helvétius touche au calcul des peines et des plaisirs lorsqu'il aborde brièvement le rapport entre le crime et sa punition. Il affirme qu'il ne faut laisser aucune proportion entre l'avantage qu'on se promet de gagner par le crime et la punition à laquelle on s'expose (3.16, p.377). Toutefois, il voit bien que l'indigent ayant plus à gagner, aurait plus d'intérêt à commettre un crime que le riche. Dans *De l'Homme*, Helvétius voit dans l'inégalité l'origine du crime et du déclin d'un État. Toutefois, la vraie vertu n'est pas fondée sur la crainte, mais sur le désir de l'estime et de la gloire.

En fait, celui qui aurait toujours ses passions à vaincre cédrait de temps à autre au vice (3.16, p.373). La vertu n'est ni un don naturel ni un mérite, mais un effet nécessaire. Celui dont la passion la plus forte est conforme à l'intérêt général est presque toujours nécessité à la vertu. Dès qu'elle ne l'est plus, elle est l'occasion du vice (3.16, p.369). L'intensité de cette passion, qui se mesure sur le plaisir qu'on trouve à la satisfaire,

et sa conformité au bien public, déterminent l'excellence de notre vertu. Cependant, on est entraîné tour à tour par des passions différentes, conformes et contraires à l'intérêt général (3.16, p.371). Personne n'est à l'abri du vice (2.2, p.49). Même ceux qui sont animés d'un désir vif de la gloire, comme Caton et Brutus, ne sont pas doués d'une vertu pure (3.16, p.372). Helvétius appelle probité (qu'il regarde comme la vertu mise en action), "l'habitude des actions utiles à sa nation" (2.13, p.141).

La force des passions est proportionnée à la force des moyens employés pour les exciter. C'est le travail du législateur de déterminer "jusqu'à quel point on doit exalter ou modérer le feu des passions" (2.16, p.164). Helvétius prétend que même parmi les "hommes ordinaires [...] il n'en est aucun qui ne fût utile à ses concitoyens, & qui n'eût droit à leur reconnoissance, s'il étoit précisément placé dans le poste qui lui convient" (4.14, p.602). En morale comme en physique et en mécanique, les effets sont toujours proportionnés aux causes (3.25, p.430). Plus les "passions sont vives plus les effets qu'elles produisent sont grands" (3.25, p.430). Les deux objets les plus désirés des hommes sont les richesses et les honneurs (2.20, p.201, voir aussi 3.24, p.419). C'est ainsi que les hommes illustres ne croissent "que dans les pays où les honneurs & les richesses sont le prix des grands talents" (2.20, p.201). Mais, le désir des honneurs est plus grand que celui des richesses lorsqu'ils sont dispensés d'une manière flatteuse comme dans les républiques pauvres et guerrières (3.24, p.419). Helvétius évoque l'exemple des républiques de Sparte et de Rome où les dignités flattaient l'orgueil parce qu'elles étaient réellement le prix de la vertu (3.11, p.331). La sage administration des honneurs est donc le lien le plus fort qu'un législateur puisse employer pour unir l'intérêt particulier à l'intérêt public (3.24, p.422). Par contre, lorsque les dignités sont plutôt la récompense de la flatterie, de l'intrigue ou du

vice, elles ne sont convoitées que pour les avantages qu'elles procurent (3.11, p.331; 3.13, p.347-348). Cela est surtout le cas dans les pays despotiques (3.24, p.420). Aussi, Helvétius prétend-il que les nations pauvres sont plus avides de gloire, plus fécondes en grands hommes, que les nations opulentes (3.23, p.414). Le désir de la gloire suppose toujours le désir de se rendre utile à sa nation, mais le désir des richesses qui sont souvent le prix du crime ne porte pas à l'amour de la vertu (3.23, p.415). L'esprit de commerce préfère les richesses à la gloire parce que les richesses "sont l'échange de tous les plaisirs" (3.23, p.415). Helvétius remarque que "l'or est maintenant d'un [...] grand prix aux yeux de toutes les nations" et que "la possession de l'or est presque toujours regardée comme le premier mérite" (2.20, p.201). Toutefois, on ne désire pas l'estime pour l'estime, mais pour les avantages qu'elle procure (3.13, p.348). Helvétius prétend que pour que l'amour de la gloire "s'allume en nous, il faut que la gloire soit, comme l'argent, l'échange d'une infinité de plaisirs, & que les honneurs soient le prix du mérite" (4.17, p.637). Donc, les vertus sont les plus communes quand elles sont encouragées par l'espoir des plaisirs des sens, c'est-à-dire, de l'amour - le plus vif des plaisirs (3.15, p.361) : "La force de la vertu est toujours proportionnée au degré de plaisir qu'on lui assigne pour récompense" (3.15, p.364).

L'éducation

L'éducation forme des hommes vertueux en leur enseignant l'habitude des actions vertueuses. Alors, quand les hommes ont acquis l'habitude de certaines passions, peu de lois sont nécessaires. Par contre, ceux qui par malheur ont acquis des habitudes qui vont à l'encontre du bien public, sont perdus : "Il est même des hommes, & l'expérience ne l'a que trop démontré, qui sont assez malheureusement nés pour ne pouvoir être heureux que par

des actions qui les menent à la greve" (4.11, p.574, voir aussi 3.12, p.337-338 et 3.16, p.373). Changer les habitudes d'un individu est impossible (4.11, p.571). Néanmoins, Helvétius ne doute pas qu'une réforme de l'éducation des enfants et des jeunes gens puisse rendre les hommes meilleurs : "J'ai senti [...] ce qu'une bonne éducation répandroit de lumieres, de vertus, & par conséquent de bonheur dans la société" (3.30, p.474). Mais il est d'avis que les moeurs de son époque rendent inutiles tous les moyens qu'on pourrait indiquer à cette fin (4.16, p.631). Par ailleurs, l'éducation est aussi liée à la forme du gouvernement. Mais si les problèmes de la réforme de l'éducation publique ne sont pas insurmontables dans les grandes monarchies de l'Europe comme ils le sont dans les États despotiques de l'orient, ces problèmes sont néanmoins très difficilement réglés. Les monarchies sont rarement exposées à de grands dangers et n'ont par conséquent aucun intérêt à introduire des réformes, et, de toute façon, l'intérêt personnel des grands met trop d'obstacles à la production des génies (4.17, p.636-637). Ces conditions sont importantes puisque "tout l'art de l'éducation consiste à placer les jeunes gens dans un concours de circonstances propres à développer en eux le germe de l'esprit & de la vertu" (3.30, p.474).

Introduction - Seconde partie

La composition et la publication de l'ouvrage *De l'Esprit*

L'édition en cours de la *Correspondance générale* d'Helvétius, et notamment le deuxième tome, apporte de nouvelles précisions à notre connaissance de la publication de l'édition originale de *L'Esprit*, déjà décrite par D.W. Smith dans son *Helvétius: A Study in Persecution*.

Selon Duclos, le premier chapitre de *L'Esprit* est le fruit d'une étude de Locke qu'Helvétius entreprend aux côtés de Madame de Villette (née Thérèse Charlotte Cordier de Launay) : "Il fit le premier chapitre pour lui expliquer un passage de Locke qu'elle n'entendait pas".[2] Ce fait est attesté par Lefebvre de La Roche dans son "Supplément à la Vie d'Helvétius" : "Il avoit 22 ans. Une femme qui, aux agrémens de son sexe, avoit la noble ambition de joindre les avantages d'une raison saine et éclairée, changea bientôt le poëte en philosophe. Elle lisoit Locke. Helvetius lui en faisoit le commentaire."[3] À en croire La Roche (source peu fiable, il est vrai), l'histoire de *L'Esprit* remonterait donc à 1737.

La correspondance de Madame de Graffigny recèle les premiers indices sûrs qu'Helvétius travaille à une oeuvre. La future romancière est enchantée par notre auteur dont elle fait la connaissance en janvier 1744. Elle le surnomme "le Génie". La même année, elle entretient François-Antoine Devaux d'un livre qu'Helvétius lui décrit lors de ses visites :

> Ie ne sais par quel hazard ie m'avisai de nommer la metaphisique. Voila la corde qui fait danser tout le reste. Il parle, il ouvre son ame. Il me fait le resumé d'un livre qu'il va faire imprimer. Ah quel livre! Lok n'est pas son decroteur. Le grand Lok, cet homme que jusqu'ici j'ai seul admiré, sera

touiours grand, mais ce sera d'avoir indiqué ce que le Genie devoit dire. Son livre sera à portée de tout le monde par les details et l'adresse dont il est ecrit. Tout ce qu'il m'en a dit me le prouve comme si ie l'avais lu.[4]

Quelques mois plus tard Madame de Graffigny laisse entendre qu'Helvétius a presque fini son livre :

I'ai encore eu pendant deux heures ce plaisir des anges que tu sais bien. Il [Helvétius] me parla des subdivisions de son livre avec une netteté, un ordre, et une presision si parfaite que, quand il ne seroit ecrit que comme il parle, il seroit admirable. [...] Il va bien tot en Lorraine. [...] Il compte finir son livre pendant sa tournée, mais il ne peut pas le donner tant que la guerre durera par des raisons de convenances et de politique qui sont tres sensée.[5]

Helvétius continue à travailler sur son ouvrage dans les années suivantes. Il se réfère même dans *De l'Esprit* (2.22, p.217) à un épisode de 1746 de la guerre de succession d'Autriche à laquelle Madame de Graffigny fait allusion. D'autres citations et références, telles que celles à l'*Année littéraire* de 1756 à la page 254, indiquent qu'Helvétius travaille à *De l'Esprit* tout au long des années 1750. Le 18 juillet 1751, Madame de Graffigny mentionne à nouveau *De l'Esprit* : "La metaphysique avance toujours; il m'en lut un peu dernierement. Ma foy, cela est bien beau."[6] C'est la dernière fois que Mme de Graffigny parle de *L'Esprit* avant sa parution en 1758.

Dans les lettres d'Helvétius qui sont parvenues jusqu'à nous, il ne mentionne pas *De l'Esprit* avant avril 1757, date à laquelle il informe sa femme qu'il montrait son manuscrit à des amis. À cette époque Helvétius apporte "les 1ers cahiers" de *L'Esprit* à Mme Dupré de Saint-Maur et la prie de les communiquer, "si elle en est contente", à son ami Trudaine de Montigny. L'auteur espère que son ouvrage est acceptable et s'inquiète quant à son succès :

> Je souhaite fort que mon ouvrage leur plaise et qu'ils n'y trouvent rien de trop fort. J'auray, comme tu le juges bien, un peu la venette jusqu'au moment que je seray à cet egard tiré d'inquiétude.[7]

Quelques jours plus tard, rassuré, il écrit à sa femme qu'il est "assez content" de la réaction de Mme de Saint-Maur. Ces remarques montrent de toute évidence qu'Helvétius est conscient de la nature dangereuse des idées exprimées dans *De l'Esprit*. D'après Madame de Graffigny, les idées controversées de l'ouvrage étaient bien dissimulées :

> Mais de la facon dont son livre sera tourné, il peut dir comme ton Idole [Voltaire] : "Ils n'y entendront rien." Le materialisme est presque demontré mais caché sous tant de fleurs que la vuë des gens ne poura les percer.[8]

Le diplomate Pierre Michel Hennin (1728-1807) affirme dans sa "Relation de l'affaire de *L'Esprit*" qu'Helvétius avait lu *De l'Esprit* à d'autres, dont Diderot, Duclos et Le Roy.[9]

Hennin prétend qu'un ami intime d'Helvétius, Charles Georges Le Roy (1728-1789), peut-être avec l'aide de Duclos, a dissipé les appréhensions de l'auteur et l'a convaincu de publier ses idées. Le Roy, qui publiera un *Examen des critiques du livre intitulé «De l'Esprit»* (Londres, 1760), aurait eu ses propres raisons pour convaincre Helvétius :

> Il imagina qu'un des plus sûrs moyens d'en imposer à leurs adversaires etoit de faire imprimer avec privilege un sisteme complet de morale par un encyclopediste et, le plaisant de cette idée lui en derobant les dangers, s'offrit à en faciliter les moyens. Helvetius, qui scavoit tres bien que son livre n'etoit pas de nature à etre approuvé d'un censeur, y resista quelque tems. Enfin, l'esperance de faire taire par là les ennemis de ceux aux quels il s'etoit uni le décida. Il consentit à tout et promit même de sacrifier quelque passages,

s'il etoit necessaire.[10]

Thieriot remarque, à propos de l'influence de Duclos que "c'est lui enfin qui l'a déterminé à faire imprimer à Paris, ce qui a entraîné la condamnation personnelle".[11] Hennin, plus prudent, conseille à Helvétius de faire imprimer son ouvrage à l'étranger et offre de porter le manuscrit en Hollande.[12]

Helvétius avait raison lorsqu'il pensait qu'un privilège le protégerait. Le Parlement reconnaît qu'Helvétius a "suivi les formes établies pour rendre un ouvrage publique [*sic*]".[13] Par ailleurs, dans sa première rétractation, Helvétius cherche refuge derrière le privilège : "Pour completter ma justification, il me suffit, mon révérend père, de vous faire observer que si mes intentions eussent été telles qu'on a pu me les supposer, je n'aurois point fait imprimer mon livre en France."[14] Pourtant, le privilège royal, loin de "faire taire les ennemis" comme Duclos, Le Roy et Helvétius l'espéraient, ne fera qu'exaspérer les adversaires des encyclopédistes (voir, par exemple, les lettres 294 et 300).[15]

Le Roy prend l'initiative de faire passer *De L'Esprit* par la censure. Dans le courant de l'été 1757,[16] il persuade Jean-Pierre Tercier, un de ses amis,[17] de se charger de la censure du livre d'Helvétius.[18] Tercier (1704-1767), qui à cette époque était premier commis des Affaires étrangères et attaché à la correspondance secrète du roi,[19] était aussi l'un des censeurs désignés en matière d'histoire et de belles lettres, domaines où sa compétence était reconnue.[20] Néanmoins, Malesherbes, le 8 août 1758, juge Tercier "complaisant",[21] bien que la veille il ait écrit : "Il passe pour homme de bien [...], fait pour sentir les conséquences de ce qu'il laisse passer".[22] La complaisance de Tercier occasionne sans doute sa perte. Non seulement il s'est laissé tromper par Le Roy qui lui disait que *De l'Esprit* "ne rouloit [...] que sur la littérature" pour qu'il accepte d'en être le censeur,[23] mais il "se retractoit par complaisance pour ne pas

se donner la reputation d'un pédant" quand Le Roy contestait les changements qu'il exigeait.[24] Selon Hennin, Malesherbes et Helvétius ont aidé Le Roy à convaincre Tercier. Malesherbes lui aurait écrit, et Helvétius, qui a rencontré Tercier pour la première fois le 24 juin 1757,[25] l'aurait "accaparé",[26] afin qu'il accepte d'être le censeur.

Pendant l'hiver 1757-1758, Helvétius termine la rédaction de *L'Esprit*. Il écrit à sa femme fin septembre, pour lui dire qu'il a hâte de finir son ouvrage "pour être en repos".[27] Mais, il n'achève probablement pas son travail avant février-mars 1758 puisque dans une note il cite le *Journal étranger* du mois de février 1758 (*De l'Esprit*, p.562). Malesherbes accorde à Tercier le brevet de censeur en février 1758 (d'après Tercier, "Vers le Careme" qui avait commencé le 8 février), mais il est possible que Tercier ait déjà commencé à lire l'ouvrage avant cette date sans qu'Helvétius l'ait terminé.

Tercier, dans une lettre adressée au roi mais qu'il ne lui a jamais envoyée, a allégué aussi qu'il avait été la victime innocente des ruses employées par Helvétius, Le Roy et Duclos. Puisqu'on a commencé par lui montrer le dernier discours et qu'ensuite on lui a apporté les autres en ordre renversé, puisqu'on ne lui montrait que de petits cahiers de 30 pages et cela irrégulièrement et qu'on le pressait de les rendre, il n'a "pu voir ny le fil ny les principes de l'ouvrage, et [...que] les idées se perdoient."[28] D'après le comte d'Angivillier, écrivant après la Révolution, Helvétius avait reconnu avoir remis à Tercier "des chapitres détachés, tantôt du commencement, du milieu ou de la fin"[29] de sorte que le censeur n'a pu suivre le fil des idées.[30]

Certains contemporains de Tercier prétendent même qu'il n'a jamais lu *De l'Esprit*. Le nonce Gualtieri écrit au Vatican :

> [Le censeur] s'était excusé en disant [...] que lorsqu'il l'avait lu, il n'avait lui-même rien pu y découvrir

d'offensant pour la religion. C'est d'ailleurs là un argument difficile à admettre s'il a vraiment fait cette lecture, mais on suppose généralement qu'il a pu accorder son approbation sans y avoir procédé."[31]

La source de Gualtieri est le ministre des affaires étrangères, le futur cardinal de Bernis. Selon Thieriot, celui-ci aurait conseillé à Tercier de ne pas s'attarder sur *De l'Esprit* afin de se consacrer pleinement aux affaires du ministère des affaires étrangères.[32] Ces affirmations, sans doute exagérées, indiquent que Tercier n'est pas sans blâme. S'il avait lu *De l'Esprit* attentivement, il aurait probablement vu sa nature dangereuse.

Tercier avoue qu'il n'avait pas paraphé le manuscrit, omission qui était contraire aux règlements de la Librairie. Toutefois, c'était une pratique assez courante parmi les censeurs de ne signer que les épreuves et Tercier accuse Durand de ne les lui avoir pas envoyées "pendant le cours de l'impression". Selon lui, Durand "vint un matin avec ce gros volume sous le bras", mais ne le lui a laissé que pendant une journée et par conséquent, il n'a pu voir ce qu'il aurait dû voir.[33]

D'après divers témoignages, il semble que Tercier ait supprimé certains passages dans le manuscrit mais qu'il ait paraphé l'imprimé (c'est-à-dire, le "gros volume"[34]) sans l'avoir lu attentivement.

En l'absence du manuscrit les passages retranchés par Tercier ne peuvent être connus.[35] Hennin précise que d'après Tercier "ce livre feroit du bruit, qu'il y avoit des choses hardies, et qu'il en avoit deja rayé plusieurs".[36] Cependant, il est probable que Tercier n'a pas exigé de modifications dans le quatrième discours puisqu'il avoue dans sa lettre au roi que le dernier discours ne contenait "rien de reprehensible".[37] De son côté, Helvétius affirme dans une lettre écrite à Malesherbes le 4 juillet 1758 : "J'ay raié ou changé exactement tout ce qu'il [Tercier] m'a conseillé de

changer ou de supprimer".[38]

Il est possible que certains passages n'aient jamais été montrés à Tercier ou encore, qu'on en ait réintroduit d'autres qu'il avait déjà supprimés. Jean Michel Hennin écrit dans une lettre que d'après Tercier on ne lui a pas montré certaines notes qui figurent dans l'imprimé[39] et il donne comme exemple la dernière partie de la note (a) du premier chapitre.[40] Il est également possible que la citation du *Journal étranger* de février 1758 à laquelle nous nous sommes déjà référé soit une autre note que Tercier n'aurait pas vue.

Tercier accorde son approbation le 27 mars 1758.[41] Peu après, le 12 mai 1758, un privilège du Roi est émis. *De l'Esprit* sera imprimé par Nicolas François Moreau "imprimeur de la Reine et de monseigneur le Dauphin" et vendu par le libraire Durand. L'impression, terminée avant fin juin, a dû être commencée fin avril ou au plus tard au début du mois de mai puisqu'il fallait au moins six à sept semaines pour imprimer un in-quarto de quelque 666 pages. S'il est possible que les épreuves aient été envoyées à Voré (l'un des châteaux d'Helvétius, situé dans le Perche) par la poste, rien dans la correspondance n'indique qu'Helvétius les a corrigées. Il est à Versailles au moins du 19 jusqu'au 28 mai,[42] et le registre-journal de Voré indique qu'Helvétius y arrive le 5 juin. Le même document mentionne la présence de l'abbé Pluquet à Voré pendant la deuxième semaine de juin. Mme de Graffigny affirme dans une lettre du 12 juin 1758 que l'abbé de Boufflers (le futur chevalier) "est parti avant-hier" pour Voré, et, dans une autre lettre (du 19 juin 1758), que l'abbé Pluquet en revient. La présence des deux abbés à Voré suggère qu'Helvétius s'y trouvait également.

Fin juin, Malesherbes, directeur de la Librairie de 1750 à 1763, averti par un de ses inspecteurs, Charles Alexandre Salley (auquel Durand avait "procuré" la lecture de *L'Esprit*[43]), interrompt le

débit du livre. Un certain nombre d'exemplaires de cette première émission de l'édition originale (désignée 1A ci-dessous) avait été distribués à des amis d'Helvétius dont Diderot, mais on ne sait pas si Durand l'avait déjà mise en vente. Malesherbes convoque Helvétius, qui quitte Voré vendredi le 30 juin pour Paris. Il a dû arriver dans la capitale tard le samedi soir et se présenter chez Malesherbes. Mais on l'informe que Malesherbes s'était absenté et qu'il ne reviendrait à Paris avant mardi le 4 juillet. Entre-temps, Helvétius, inquiet du sort de son livre, écrit trois billets à Malesherbes : il le prie de ne parler à personne de son ouvrage; il l'interroge sur la possibilité d'un deuxième examen dont Malesherbes lui avait parlé dans ses lettres;[44] il espère que celui-ci n'a pas mis *De l'Esprit* "entre les mains d'un théologien ridicule";[45] enfin, il professe son innocence en disant "voila une affaire fort desagreable pour moy et [...] etant en regle, je n'imaginois pas qu'on me fit de tracasserie".[46] Un entretien a probablement eu lieu le jour même du retour de Malesherbes. Helvétius, peut-être même avec l'aide de Malesherbes, rédige une lettre soignée où il se montre entièrement soumis à la volonté des autorités bien qu'il réitère son innocence, tant juridique que morale :

> Je n'ay été animé en composant mon livre que du désir d'être utile à l'humanité autant qu'un écrivain peut l'être. Je me suis defié, non de mes intentions, mais de mes lumieres. Je me suis en consequence soumis à la censure, et ce n'est qu'apres avoir été sûr de l'approbation, et même du privilege, que j'ay fait imprimer mon livre.[47]

Il est probable que Malesherbes a consulté Helvétius sur le choix d'un second censeur lors de leur entretien.[48] Toujours est-il que le choix tomba finalement sur l'abbé Jean-Jacques Barthélemy, membre de l'Académie des inscriptions.

Ce n'est qu'à titre officieux que le deuxième examen est confié

à Barthélemy : l'approbation restera officiellement celle de Tercier. Peut-être Helvétius avait-il voulu éviter que le public soit mis au courant de cette deuxième censure.[49] Barthélemy aura lu cent vingt-huit pages avant le samedi 8 juillet et il aura terminé l'examen, au plus tard, le mercredi 12 juillet. Si dans une lettre à Malesherbes, Barthélemy critiquant Tercier, se demande comment il a pu laisser passer certaines remarques,[50] il n'exprime cependant aucune appréhension sur le fond de l'oeuvre et n'exige la suppression que de quelques passages épars.

Helvétius, manifestement soulagé après les péripéties des derniers jours et content de rejoindre sous peu sa femme à Voré (ce qu'il fait vers le 14 juillet),[51] rédige probablement lui-même des passages d'une longueur à peu près égale à ceux qu'il fallait supprimer. Durand imprime de nouvelles feuilles (des cartons) et les incorpore à la première émission. Selon le "Journal de la Librairie" de Joseph d'Hémery l'ouvrage paraît le 27 juillet, mais il est déjà entre les mains de Mme de Graffigny dès le matin du 25 juillet.[52] Il s'agit de la seconde émission de l'édition originale (désignée 1B ci-dessous). D'Alembert a achevé sa lecture de *L'Esprit* le 31 juillet et entrevoit déjà les troubles qu'occasionnerait "[l]'impression d'un tel ouvrage, avec approbation et privilege".[53]

Vers le premier août Malesherbes convie Tercier afin de se concerter sur le parti à prendre.[54] *De l'Esprit* avait provoqué un "grand bruit" aussitôt après sa parution et les voix de la reine Marie Leszczynska et du Dauphin n'étaient pas les moindres[55]. Au plus tard le 5 août,[56] Malesherbes ordonne la suspension de la distribution du livre. Il devance ainsi la suggestion d'arrêter la vente qui lui parvient le lendemain de l'avocat général du parlement de Paris, Jean-Omer Joly de Fleury. Enfin, le 10 août 1758, un arrêt du Conseil d'État du roi révoque le privilège du livre.[57] Ainsi Malesherbes écarte toute responsabilité d'avoir

approuvé un livre destiné à être condamné par les autorités civiles et religieuses.

Au sujet de l'histoire des rétractations et des condamnations, que nous n'allons pas aborder ici, on peut consulter le livre de D.W. Smith, Helvétius a *Study in Persecution* (Oxford, Clarendon Press, 1965). Toutefois, mentionnons l'*Indiculus propositionum extractarum ex libro cui titulus* "De l'Esprit", (Durand, 1758), liste des propositions extraites de *L'Esprit* que la Faculté de théologie de Paris se préparait à censurer.[58] Ce n'est que par la suite, en mai 1759, qu'elle publie sa *Censure* contre *De l'Esprit* (voir, *Smith*, ii, Appendice 14). Helvétius précise sa pensée sur ces passages dans les "Éclaircissements sur les propositions extraites du livre *De l'Esprit* dans l'*Indiculus* publié par la Faculté de théologie de Paris" (*Smith*, ii, Appendice 7). Ces "Éclaircissements" sont cités de façon systématique dans les notes explicatives.

L'histoire de la seconde édition, publiée clandestinement et probablement par Durand, reste peu connue. Toutefois, nous savons que Voltaire possédait deux exemplaires de cette seconde édition : l'un qu'Helvétius lui avait fait envoyer par Durand "peu après" le 24 septembre[59] et l'autre que Thieriot lui avait fait parvenir le 26 septembre par l'intermédiaire de Madame Fontaine.[60] La seconde édition aurait donc été imprimée dans les premières semaines du mois de septembre. Elle a souvent été confondue avec l'originale.

Introduction - Troisième partie

Choix du texte

L'histoire textuelle de *L'Esprit* est assez compliquée. Le manuscrit de *L'Esprit* ne nous est pas parvenu. Par conséquent, une étude précise des premières éditions in-quarto de *L'Esprit* est nécessaire afin de choisir le texte de base d'une édition critique. Ce n'est que récemment qu'un chercheur américain, Charles B. McNamara, dans une communication faite à Toronto en 1985, a clarifié les différences entre les éditions in-quarto de 1758. Son étude, qui porte sur le papier de ces éditions, démontre l'existence de deux éditions publiées en 1758, dont la première comporte deux émissions. Nous les désignons ainsi : 1A, 1B et 2.

1A : La première émission de l'édition originale

Cette émission comporte le texte tel qu'il a été censuré par Tercier. À part quelques références à Voltaire et à Hume (voir la note 35), nous ne savons pas quels passages Tercier a retranchés. Ces coupures ont dû être faites dans le manuscrit, car 1A ne comporte aucun carton.

Nous ne savons pas si cette émission a été mise en vente. Dans l'affirmative, les termes que nous avons employés pour la décrire sont justes. Dans la négative, nous aurions dû parler plutôt de pré-édition. En tout cas, peu d'exemplaires de cette émission sont disponibles dans les bibliothèques publiques (voir p.lii ci-dessous) et aucun dans celles de France.

Cette émission de l'édition originale est notre texte de base. L'exemplaire de référence est celui qui appartenait à Diderot et qui se trouve maintenant à la Bibliothèque nationale russe (Saint-Pétersbourg) sous la cote P∋ Did/H-52 f. Aucun éditeur n'a pris cette émission comme texte de base bien qu'elle comporte le texte

le plus proche des intentions de l'auteur.

1B : La seconde émission de l'édition originale

Cette émission comporte le texte tel que censuré par l'abbé Barthélemy. Elle diffère textuellement de 1A par les passages supprimés et ajoutés pour satisfaire aux exigences du deuxième censeur. De nombreux exemplaires de cette émission sont disponibles (voir p.liii ci-dessous). L'exemplaire de référence est celui qui appartient à D.W. Smith. Les exemplaires suivants ont également été consultés : Dijon (Bibliothèque municipale, Breuil), Heidelberg (Universitätsbibliothek, T 1475), Wolfenbüttel (Herzog August Bibliothek, LM 4° 38).

2 : La seconde édition

La seconde édition, entièrement récomposée, est matériellement tout à fait différente de l'édition originale. Par contre, elle est textuellement presque identique à l'émission 1B, celle-ci ayant été sans doute employée comme texte de base par le compositeur (voir la page xliv-xlv). L'exemplaire de référence est celui appartenant à D.W. Smith. Les exemplaires suivants ont également été consultés : Dijon (Bibliothèque municipale, 17421), Toronto (Thomas Fisher Rare Book Library, D-10 3157).

L'"édition" mixte

Il ne s'agit pas d'une véritable édition, mais d'un certain nombre d'exemplaires, confectionnés probablement par Helvétius lui-même, lesquels comportent surtout des feuilles de la seconde édition, mais aussi quelques feuilles de l'édition originale. Lorsqu'on a retiré de l'émission 1A les feuilles supprimées par suite de l'intervention de l'abbé Barthélemy, Helvétius (ou son libraire) les a soigneusement conservées. À une date ultérieure, il a réinséré ces feuilles originales dans un certain nombre

d'exemplaires de la seconde édition. Matériellement, ces exemplaires constituent donc une "édition" mixte, mais textuellement ils sont presque identiques à l'édition originale. Signalons enfin que si l'on a un exemplaire de cette édition mixte et un exemplaire de l'édition 1B - on trouve les deux à Gotha, Harvard, Oxford et Paris (Arsenal et B.N.F.) - on peut reconstituer la première émission (1A) sur les plans matériel et textuel.

C'est ce qu'on a fait dans au moins un exemplaire (celui de Thieriot à l'université Cornell [B2043 E7 1758c]) : la substitution des feuilles supprimées de l'édition originale (1A) a été effectuée dans la seconde émission de l'édition originale (1B), de sorte qu'on a reconstitué un exemplaire intégral de l'émission 1A. En d'autres termes, cet exemplaire avait commencé par être un exemplaire de l'édition originale, puis on y avait inséré des cartons pour en faire un 1B, enfin on en avait retiré les cartons et y avait réinséré les feuilles appropriées de l'édition originale pour reconstituer un 1A intégral. Ce n'est qu'en étudiant le papier qu'on peut détecter cette double substitution.

Puisque cette "édition" mixte ne comporte rien de nouveau sur les plans textuel et matériel, nous n'en tenons aucun compte dans notre édition.[61]

Variantes : l'édition originale et la seconde édition

Les variantes textuelles de l'émission 1B ne se réduisent pas aux seuls passages de remplissage qu'Helvétius rédige suite à l'examen du second censeur. Il y en a d'autres (ponctuation, mots omis, ajoutés ou remplacés) qui portent sur les passages non affectés par la censure dans les feuilles en question. La majorité de ces variantes sont des coquilles dues à la recomposition du texte et n'ont le plus souvent que peu d'influence sur son sens. Le compositeur des nouvelles feuilles de 1B étant sans doute pressé, n'a pas été très soigneux. Par contre, certaines des variantes

peuvent être qualifiées de révisions. Dans certains cas elles sont peut-être dues au compositeur qui aurait corrigé de petites erreurs. Mais il est également possible que la plupart soient du cru d'Helvétius. Bien que ses lettres ne mentionnent pas son rôle dans la rédaction des cartons, c'est sans doute lui qui a rédigé des passages anodins pour remplacer ceux que l'abbé Barthélemy avait retranchés. En insérant ces passages dans un exemplaire de 1A, il a probablement révisé en même temps le texte non affecté par la censure dans les feuilles en question.

Par conséquent, il n'est pas toujours possible de distinguer avec certitude entre un changement exigé par le censeur et un changement introduit par le compositeur ou par Helvétius. Notons qu'Helvétius ne rédige pas systématiquement des textes de remplissage. Parfois il supprime quelques mots ou phrases, parfois il remplace le texte supprimé par un autre, parfois il ajoute quelques mots ou phrases. Ces changements sont faits du moins en partie, afin que l'éditeur ait assez de copie pour remplacer une feuille ou un cahier par un autre sans être obligé de changer la feuille ou le cahier suivant.

Dans la seconde édition, la majorité des coquilles de l'édition originale sont corrigées. Par exemple, on lit "despotiques" au lieu de "despotisques" (p.16), ou "remportée" au lieu de "remporté" (p.116). Ces changements sont dûs, soit au soin qu'on a pris lors de la composition, soit à Helvétius. Celui-ci aurait pu corriger un exemplaire de l'édition originale; il était revenu à Paris vers le 8 août pour s'occuper de l'affaire suscitée par son livre et ne repart que vers le 29 du même mois.[62] Aurait-il eu l'occasion de corriger son texte pendant ce séjour? Aurait-il osé le faire alors qu'on l'obligeait à rétracter son livre? De toute manière, il est sûre que la seconde édition est d'une meilleure qualité (même si elle introduit quelques nouvelles erreurs). C'est le cas pour l'oeuvre entière et non seulement pour les cartons de l'édition 1B.

Le compositeur de la seconde édition a probablement suivi un exemplaire corrigé de l'édition 1B. Quand la pagination de 1B et de 2 diffère de celle de 1A, elle est le plus souvent identique ou presque identique dans 1B et 2. Si le compositeur de l'édition 2 avait suivi l'exemplaire de 1A et le texte manuscrit qu'Helvétius rédige pour le deuxième censeur, il n'y aurait pas eu cette similarité entre 1B et 2.

Variantes : les éditions clandestines et modernes

Une liste des éditions clandestines publiées à partir de 1758, en France et à l'étranger, a été dressée par D.W. Smith dans son article *A Preliminary Bibliographical List of Editions of Helvétius's Works*.[63] Dans plusieurs autres articles, il décrit l'histoire de la publication de certaines de ces éditions. D'autres, comme Belin, Froidcourt et Kirsop ont également contribué à notre connaissance de cette histoire.

Le texte de *L'Esprit* (tel qu'on le trouve dans l'édition 1B) ne change pas dans les éditions publiées entre 1758 et 1781. Par contre, l'édition qui fait partie des *Oeuvres* de 1781 et dont le texte fut établi par l'abbé Lefebvre de La Roche, héritier littéraire d'Helvétius, prétend être "corrigée et augmentée sur les manuscrits de l'auteur". Curieusement, La Roche ne publie pourtant pas les passages que Tercier aurait supprimés et qui auraient dû se trouver dans le manuscrit.[64] Son souci d'être authentique est pour le moins douteux.

L'édition de 1781 comprend les cartons rédigés par Helvétius pour le second censeur ainsi que les passages qu'ils remplacent (sans les distinguer). Cette édition diffère légèrement des éditions in-4° par sa ponctuation et par certains mots qu'on a remplacés (par exemple, à la première page, "l'on le" est remplacé par "on le" et "occasionneroient" est remplacé par "fourniroient"). Ces changements sont dûs, selon toute probabilité, à La Roche.[65]

Helvétius n'a jamais envisagé de republier *De l'Esprit* de son vivant.

L'édition de 1795 est également mise au point par l'abbé Lefebvre de La Roche. D'après lui, elle a été préparée sur les manuscrits qu'on lui avait confiés. Cette édition ressemble à celle de 1781, du moins en ce qui concerne les premiers chapitres de *L'Esprit*.[66] Toutefois, il y a certaines différences entre elles : la perluète "&" est remplacée par "et", la ponctuation et l'orthographe sont de nouveau changées, et certains mots sont remplacés.

D'après "l'avis de l'éditeur" de l'édition Lepetit de 1818, l'éditeur suit le texte de l'édition in-18° de 1795 mis au point par l'abbé Lefebvre de La Roche tout en rétablissant "des passages qui se trouvent dans les anciennes éditions in-4°, et qui manquent dans l'édition in-18°."[67] Pour l'éditeur de cette édition, le texte de 1795 est donc suspect. Les différences entre l'édition de 1818 et les in-4° de 1758 sont encore plus importantes que les différences entre les éditions de La Roche et les in-4°. Cependant, en gros, le texte de cette édition est identique à celui des éditions in-4° : elle comprend les cartons ainsi que les passages censurés.

Aucune des éditions modernes n'identifie les passages destinés à remplacer ceux que le second censeur a supprimés ni les passages qui n'apparaissent que dans les éditions publiées par La Roche.

L'édition Fayard (1988), la plus récente, retient comme texte de base l'édition de 1758 "qui fut condamnée par le Parlement le 6 février 1759". Cependant, afin de ne pas entériner les effets de la censure, l'original d'Helvétius est restitué "autant que possible" en suivant le texte de l'édition Lepetit de 1818, qui, elle, "reprend et complète l'édition de 1795". Les éditeurs mettent entre crochets les passages "figurant dans l'édition de 1758, mais non dans l'original", c'est-à-dire, ceux qu'ils ne trouvent pas dans

l'édition Lepetit. Ils espèrent ainsi rétablir un texte fidèle au manuscrit, mais ne font, en fait, que valoriser les modifications dues à La Roche. Par ailleurs, les éditeurs prétendent avoir mis entre parenthèses angulaires <...> les "passages de l'original modifiés ou supprimés pour satisfaire aux exigences de la censure". Cependant, certains mots, comme "<fourniroient>" (p.16, Fayard) ne se trouvent dans aucune des éditions in-4°. Enfin, cette édition reproduit, sans les identifier, les passages destinés à remplacer ceux qui sont supprimés par le second censeur.[68]

L'édition Marabout (1973) suit également l'édition Lepetit. Elle n'indique pas les différences entre (a) l'édition Lepetit et les éditions in-4° et (b) les deux éditions in-4°.

Le texte de base d'une édition critique doit être celui de la première émission de l'édition originale in-4° de 1758. Il est impossible de déterminer avec certitude si Helvétius a eu une influence sur le texte de *L'Esprit* après l'édition 1A. Le texte des cartons de 1B est sans doute dû à la plume d'Helvétius, mais il s'agit de remplissage, c'est-à-dire de passages que l'auteur a dû rédiger pour remplacer ceux qu'on avait retranchés suite à l'examen du deuxième censeur et qui ne méritent donc de figurer que dans l'apparat critique. La provenance des autres variantes est souvent incertaine, mais elles méritent aussi de figurer dans l'apparat critique puisqu'il est possible qu'elles proviennent d'Helvétius. Cependant, seulement les plus importantes (celles qui affectent le sens du texte) ont été retenues afin d'alléger la présentation. De toute évidence, les éditions publiées après les in-quartos de 1758 n'ont pas été influencées par Helvétius et ne méritent donc pas d'être prises en considération.

Les notes marginales de Diderot, Rousseau et Voltaire

Diderot a annoté un exemplaire de la première émission de

l'édition originale (1A), Rousseau un exemplaire de la seconde émission de l'édition originale (1B) et Voltaire un exemplaire de la seconde édition (2A). Ces annotations sont présentées dans l'apparat critique.

L'exemplaire de l'édition originale ayant appartenu à Diderot est conservé à la Bibliothèque nationale russe (Saint-Pétersbourg) sous la cote PƎ Did/H-52 f. Pour les besoins de la thèse, j'ai reproduit les notes marginales de Diderot telles qu'elles se trouvent dans le 9e volume des *OEuvres complètes* (éd. Jean Varloot et al., Paris, Hermann, 1975-1986, 25 vol.) dans une excellente édition préparée par Georges Dulac.

L'exemplaire de la seconde émission de l'édition originale ayant appartenu à Rousseau se trouve à la Bibliothèque Nationale de France (Rés. R. 895). Pour les besoins de cette thèse, j'ai reproduit le texte de Rousseau tel qu'il paraît dans l'article de P.-M. Masson, "Rousseau contre Helvétius" (*Revue d'Histoire littéraire de la France*, 18 (1911), p.103-124). Sur l'histoire de cette édition, voir *De l'Esprit* (1.1, note 3). Ces notes ont d'ailleurs été reproduites dans l'édition de la Pléiade des *OEuvres* de Rousseau (iv, p.1119-1130).

L'exemplaire de la seconde édition annoté par Voltaire est également conservé à la Bibliothèque nationale russe (BV 1609). Pour les besoins de la thèse, j'ai reproduit les notes marginales de Voltaire telles qu'elles se trouvent dans le *Corpus des notes marginales de Voltaire* (éd. Olga Golubiéva et al., Berlin, Akademie-Verlag, 1979-1994, 5 vol., p.279-326). Toutefois, Edith Philips et Jean A. Perkins ("Some Voltaire marginalia", *Studies*, 114 [1974], p.7-78) ont signalé trois signets qui ne se trouvent pas dans le *Corpus des notes marginales de Voltaire*. Sur ces signets voir *De l'Esprit* (2.3, note 21).

Principes de la présente édition

Le texte

Le principe fondamental de la présente édition est de respecter l'authenticité du texte de l'édition originale publiée par Durand à Paris en juin 1758.

Cette édition adopte l'orthographe et la ponctuation de la première émission de l'édition originale. Les changements apportés au texte de base, quand il est jugé défectueux, font toujours l'objet d'une note qui indique la version originale du texte. Cinq cas font exception à cette règle : (1) Le "s" allongé n'est pas reproduit typographiquement; (2) les marques de ponctuation qui suivent immédiatement les lettres italiques sont systématiquement mises en italiques (ceci n'est pas toujours le cas dans les éditions in-quarto de 1758); (3) l'emploi de trois points au lieu de quatre ou cinq, etc. est généralisé; (4) les guillemets placés à gauche de toutes les lignes d'une citation sont supprimés et sont remplacés par des guillemets ouvrants et fermants placés au début et à la fin des citations; au début d'une citation le guillemet renversé est remplacé par le guillemet actuel ("«" remplace "»"); (5) l'emploi de la perluète "&" est généralisé (elle se trouve sous deux autres formes dans les éditions in-quarto).

L'apparat critique est relatif : (1) aux cartons rédigés par Helvétius pour le second censeur, (2) aux corrections apportées au texte de base, (3) aux autres différences textuelles jugées intéressantes. Dans chaque cas, une lettre romaine minuscule renvoyant à une variante en bas de page, est placée dans le texte immédiatement après le passage en question.

(1) Pour les passages de remplissage qu'Helvétius écrit pour le deuxième censeur, 1B a été adopté comme texte de base. Les

variantes de la seconde édition quand elles sont jugées intéressantes sont indiquées.

(2) Les corrections apportées au texte de base visent à rétablir un texte cohérent facilitant ainsi la lecture. Lorsque la seconde émission de l'édition originale ou la seconde édition diffèrent du texte de base, une correction est envisagée. Nous plaçons ainsi l'autorité dans le texte lui-même. Cette règle a quatre exceptions (pp.60, 73, 201 et 228).

(3) Les autres variantes jugées d'intérêt (ponctuation, orthographe, mots omis, ajoutés ou remplacés) concernent l'édition 1B et la seconde édition.

L'accentuation, la capitalisation, la liaison graphique des mots et les procédés de mise en relief de l'édition 1A sont respectés.

Les notes marginales

Les lettres grecques qui figurent dans le texte placent les notes marginales de Diderot, Rousseau et Voltaire par rapport au texte de l'exemplaire annoté.

Pagination

La pagination de l'édition 1A a été retenue. Des chiffres arabes entre crochets, indiquant les débuts de page dans l'édition de référence (ceux du texte ainsi que celles des notes), sont placés dans le texte. Ces chiffres correspondent aux numéros de page entre crochets des titres courants, par exemple : [2,2-3] (le premier numéro est relatif au texte, le deuxième est relatif aux notes). Toutefois, à la fin d'une note d'Helvétius où à la fin d'un chapitre l'indication de page est omise. Généralement, la pagination est identique ou du moins très similaire dans les deux émissions de l'édition originale et dans la seconde édition, mais dans certains discours où le deuxième censeur a exigé beaucoup de

changements, la pagination de l'édition 1A diffère sensiblement de celle de l'édition 1B et de la deuxième édition.

Mise en page

Le texte et les notes d'Helvétius paraissent en blocs tandis que dans les éditions in-quarto de 1758 les notes d'Helvétius paraissent en deux colonnes. Le nombre de mots de chaque ligne de l'original ainsi que la taille des caractères n'ont pas été conservés. La ligne qui sépare le texte et les notes dans l'original n'est pas reproduite afin de clarifier la présentation. Les signatures de l'original ne sont pas reproduites. Le format des titres courants est légèrement modifié par les chiffres entre crochets.

Les éditions in-4° de 1758

La description suivante est valable pour les exemplaires consultés des deux émissions de l'édition originale. Celle de la seconde édition de 1758 n'en diffère que par la page 251 qui n'est pas numerotée.

Titre :

DE L'ESPRIT. / [.....*Unde animi conſtet natura videndum, / Qua fiant ratione & qua vi quaeque gerantur / In terris.* / LUCRET. De rerum natura. *Lib. I.* / [ornement typographique signé "Papillon sc."] / *A PARIS*, / CHEZ DURAND, LIBRAIRE, RUE DU FOIN. / [filet maigre - 69 mm] / M. DCC. LVIII. / AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

Note : La page de titre des deux émissions de l'édition originale est identique, mais celle de la seconde édition, recomposée, comporte une mise en page légèrement différente.

Formule :

4°. π^2 a-b^4 c^4 (-c4) A-4L^4 4M^2; pag.[4] j-xxij [1] 2-41 [42-43] 44-249 [250] 251-643 [1]

Localisations des exemplaires :

Les quatre exemplaires de 1A sont les seuls à être connus de nous. Pour 1B, 2 et "l'édition" mixte, nous ne mentionnons que les exemplaires consultés et ceux figurant dans les collections principales des quartos de *L'Esprit*.

1A : Ithaca, Cornell U. : B2043 E7
B2043 E7 + 1758c
Munich, Bayerische Staatsbibliothek : 4° Ph.Sp.88
Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale russe : L'exemplaire a porté plusieurs cotes dont la plus récente est PƏ Did/H-52 f.

1B : Dijon, Bibliothèque municipale : Breuil
Gotha : Poes. 4° 1003/2
Harvard, Baker Library
Heidelberg, Universitätsbibliothek : T 1475
Ithaca, Cornell U. : B2043 E7+ 1758a
Oxford, Bodley : 2652 d 32
Paris, Arsenal : 4° Sc. A. 299
4° Sc. A. 301
Paris, B.N.F. : R 2847
Rés. M.R.196 2851
Rés. R. 894a
Rés. R 895
Toronto, exemplaire appartenant à D.W. Smith
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek : LM 4° 38

2 : Dijon, Bibliothèque municipale : 17421
Harvard, Houghton : * FC7.H3698.758d
Ithaca, Cornell U. : B2043 E7 1758b

Paris, B.N.F. : ms. fr., n. a. 12415

Saint-Pétersbourg, Bibliothèque nationale russe : BV 1609

Toronto, Thomas Fisher Rare Book Library : D-10 3157

Toronto, exemplaire appartenant à D.W. Smith

L'"édition mixte" :

Gotha

Harvard, Baker Library

Oxford, Taylor : Arch. 8° F 1758

Paris Arsenal : 4° Sc. A. 300

4° Sc. A. 302

Paris, B.N.F. : Rés. R. 896

Notes : 1. Dans 1A et 1B la page 539 est numérotée 953.

2. Dans 1B les pages affectées par la censure sont : 1-16 (A^4 et B^4), 35-38 (E2.3), 59-62 (H2.3), 67-70 (I2.3), 75-78 (K2.3), 139-142 (S2.3), 145-152 (T^4), 153-154 et 159-160 (V1.4), 169-176 (Y^4), 187-190 (2A2.3), 227-230 (2F2.3), 233-234 et 239-240 (2G1.4), 459-462 (3M2.3), 547-550 (3Z2.3), 603-606 (4G2.3)

D E L'E S P R I T.

..... Undè animi constet natura videndum,
Quâ fiant ratione et quâ vi quaeque gerantur
In terris.

LUCRET. De rerum natura Lib.I[1]

2

PRÉFACE.

L'OBJET que je me propose d'examiner dans cet ouvrage est intéressant;[a] il est même neuf. L'on n'a jusqu'à présent considéré l'esprit que sous quelques-unes de ses faces. Les grands écrivains n'ont jeté qu'un coup d'oeil rapide sur cette matiere; & c'est ce qui m'enhardit à la traiter.

La connoissance de l'esprit, lorsqu'on prend ce mot dans toute son étendue, est si étroitement liée à la connoissance du coeur & des passions de l'homme, qu'il étoit impossible d'écrire sur ce sujet, sans avoir du moins à parler de cette partie de la morale commune aux hommes de toutes les nations, & qui ne peut avoir, dans tous les gouvernements, que le bien public pour objet.

Les principes que j'établis sur cette matiere sont, je pense, conformes à l'intérêt général & à l'expérience. C'est par les faits que j'ai remonté aux causes. J'ai cru qu'on devoit traiter la morale comme toutes les autres sciences, & [ij] faire une morale comme une physique expérimentale.[2] Je ne me suis livré à cette idée que par la persuasion où je suis que toute morale dont les principes sont utiles au public est nécessairement conforme à la morale de la religion, qui n'est que la perfection de la morale humaine. Au reste, si je m'étois trompé, & si, contre mon attente, quelques-uns de mes principes n'étoient pas conformes à l'intérêt général, ce seroit une erreur de mon esprit, & non pas de mon coeur; & je déclare d'avance que je les désavoue.[3]

NOTE MARGINALE
a [Diderot met un trait dans la marge.[4]]

Je ne demande qu'une grace à mon lecteur, c'est de m'entendre avant que de me condamner; c'est de suivre l'enchaînement qui lie ensemble toutes mes idées; d'être mon juge, & non ma partie. Cette demande n'est pas l'effet d'une sotte confiance; j'ai trop souvent trouvé mauvais le soir, ce que j'avois cru bon le matin, pour avoir une haute opinion de mes lumieres.

Peut-être ai-je traité un sujet au-dessus de mes forces : mais, quel homme se connoît assez lui-même pour n'en pas trop présumer? Je n'aurai [iij] pas du moins à me reprocher de n'avoir pas fait tous mes efforts pour mériter l'approbation du public. Si je ne l'obtiens pas, je serai plus affligé que surpris : il ne suffit point, en ce genre, de desirer, pour obtenir.[α]

Dans tout ce que j'ai dit, je n'ai cherché que le vrai, non pas uniquement pour l'honneur de le dire, mais parce que le vrai est utile aux hommes. Si je m'en suis écarté, je trouverai dans mes erreurs même des motifs de consolation. *Si les hommes,* comme le dit M. de Fontenelle, *ne peuvent, en quelque genre que ce soit, arriver à quelque chose de raisonnable, qu'après avoir, en ce même genre, épuisé toutes les sottises imaginables;* mes erreurs pourront donc être utiles à mes concitoyens : j'aurai marqué l'écueil par mon naufrage.[β] *Que de sottises,* ajoute M. de Fontenelle, *ne dirions-nous pas maintenant, si les anciens ne les avoient pas déjà dites avant nous, & ne nous les avoient, pour ainsi dire, enlevées!*[5]

Je le répete donc : je ne garantis de mon ouvrage que la pureté & la droiture des intentions. Cependant, quelque assuré qu'on soit de ces intentions, les cris de l'envie sont si favora- [iv] blement écoutés, & ses fréquentes déclamations sont si propres à séduire des ames plus honnêtes qu'éclairées, qu'on n'écrit, pour ainsi dire, qu'en tremblant. Le découragement dans lequel des imputations, souvent calomnieuses, ont jeté

NOTES MARGINALES

α [Diderot met un trait dans la marge.]

β [Diderot souligne "concitoyens" et "naufrage" et met un trait dans la marge.]

les hommes de génie, semble déjà présager le retour des siecles d'ignorance. Ce n'est, en tout genre, que dans la médiocrité de ses talents qu'on trouve un azyle contre les poursuites des envieux.[6] La médiocrité devient maintenant une protection; & cette protection, je me la suis vraisemblablement ménagée malgré moi.

D'ailleurs, je crois que l'envie pourroit difficilement m'imputer le desir de blesser aucun de mes concitoyens. Le genre de cet ouvrage, où je ne considere aucun homme en particulier, mais les hommes & les nations en général, doit me mettre à l'abri de tout soupçon de malignité. J'ajouterai même qu'en lisant ces discours, on s'appercevra que j'aime les hommes, que je desire leur bonheur, sans haïr ni mépriser aucun d'eux en particulier.

Quelques-unes de mes idées paroîtront peut- [v] être hazardées. Si le lecteur les juge fausses, je le prie de se rappeller, en les condamnant, que ce n'est qu'à la hardiesse des tentatives qu'on doit souvent la découverte des plus grandes vérités; & que la crainte d'avancer une erreur ne doit point nous détourner de la recherche de la vérité. En vain des hommes vils & lâches voudroient la proscrire, & lui donner quelquefois le nom odieux de licence; en vain répetent-ils que les vérités sont souvent dangereuses. En supposant qu'elles le fussent quelquefois, à quel plus grand danger encore ne seroit pas exposée la nation qui consentiroit à croupir dans l'ignorance? Toute nation sans lumieres, lorsqu'elle cesse d'être sauvage & féroce, est une nation avilie, & tôt ou tard subjuguée.[7] Ce fut moins la valeur que la science militaire des Romains qui triompha des Gaules.[a8]

Si la connoissance d'une telle vérité peut avoir quelques inconvénients dans un tel instant; cet instant passé, cette même vérité redevient utile à tous les siecles & à toutes les nations.[a]

NOTES MARGINALES
a [Diderot met trois traits dans la marge.]

Tel[α] est enfin le sort des choses humaines : il n'en est aucune qui ne puisse devenir dange- [vj] reuse dans de certains[β] moments; mais ce n'est qu'à cette condition qu'on en jouit. Malheur à qui voudroit, par ce motif, en priver l'humanité.

Au moment même qu'on interdiroit la connoissance de certaines[δ] vérités, il ne seroit plus permis d'en dire aucune.[9] Mille gens puissants & souvent même mal intentionnés, sous prétexte qu'il est quelquefois sage de taire la vérité, la banniroient entiérement de l'univers. Aussi le public éclairé qui seul en connoît tout le prix la demande sans cesse : il ne craint point de s'exposer à des maux incertains, pour jouir des avantages réels qu'elle procure. Entre les qualités des hommes, celle qu'il estime le plus est cette élévation d'ame qui se refuse au mensonge. Il sait combien il est utile de tout penser & de tout dire;[10] & que les erreurs même cessent d'être dangereuses, lorsqu'il est permis de les contredire. Alors elles sont bientôt reconnues pour erreurs; elles se déposent bientôt d'elles-mêmes dans les abymes de l'oubli, & les vérités seules surnagent sur la vaste étendue des siecles.[γ]

NOTES MARGINALES

α [Diderot souligne "Tel" et met un trait dans la marge.]

β [Diderot souligne "certains" et met un trait dans la marge.]

δ [Diderot souligne "certaines" et met un trait dans la marge.[11]]

γ [Diderot met des traits dans la marge.]

TABLE SOMMAIRE.

DISCOURS I.

DE L'ESPRIT EN LUI-MÊME.

L'OBJET de ce discours est de prouver que la *sensibilité physique* & la *mémoire* sont les causes productrices de toutes nos *idées;* & que tous nos *faux jugements* sont l'effet ou de nos *passions,* ou de notre *ignorance.*

CHAPITRE PREMIER, *pag.*1
Exposition des principes.

CH. II. *Des erreurs occasionnées par nos passions,* 13

CH. III. *De l'ignorance,* 16
On prouve, dans ce chapitre, que la seconde source de nos erreurs consiste dans l'ignorance des faits de la comparaison desquels dépend, en chaque genre, la justesse de nos décisions.

CH. IV. *De l'abus des mots,* 31
Quelques exemples des erreurs occasionnées par l'ignorance de la vraie signification des mots.

IL résulte de ce discours, que c'est dans nos *passions* & notre *ignorance* que sont les sources de nos *erreurs;*

que tous nos *faux jugements* sont l'effet de causes accidentelles qui ne supposent point, dans *esprit*, une *faculté de juger* distincte de la *faculté de sentir*. [viij]

DISCOURS II.

DE L'ESPRIT PAR RAPPORT A LA SOCIÉTÉ.

On se propose de prouver, dans ce discours, que le même *intérêt*, qui préside au jugement que nous portons sur les *actions*, & nous les fait regarder comme *vertueuses*, *vicieuses* ou *permises*, selon qu'elles sont *utiles*, *nuisibles* ou *indifférentes* au public, préside pareillement au jugement que nous portons sur les *idées*; & qu'ainsi, tant en matiere de *morale* que d'*esprit*, c'est l'*intérêt* seul qui dicte tous nos *jugements* : vérité dont on ne peut appercevoir toute l'étendue qu'en considérant la *probité* & l'*esprit* relativement, 1°. *à un particulier*, 2°. *à une petite société*, 3°. *à une nation*, 4°. *aux différents siecles & aux différents pays*, & 5°. *à l'univers*.

Chapitre premier. *pag.*43
Idée générale.

Ch. II. *De la probité par rapport à un particulier*, 49

Ch. III. *De l'esprit par rapport à un particulier*, 55
On prouve, par les faits, que nous n'estimons, dans les autres, que les idées que nous avons intérêt d'estimer.

Ch. IV. *De la nécessité où nous sommes de n'estimer que nous dans les autres*, 63

On prouve encore, dans ce chapitre, que nous sommes, par la paresse & la vanité, toujours forcés de proportionner notre estime pour les idées d'autrui, à l'analogie & à la conformité que ces idées ont avec les nôtres.

CH. V. *De la probité par rapport à une société particuliere,* 73

L'objet de ce chapitre est de montrer que les sociétés parti- [ix] culieres ne donnent le nom d'honnêtes qu'aux actions qui leur sont utiles : or l'intérêt de ces sociétés se trouvant souvent opposé à l'intérêt public, elles doivent souvent donner le nom d'honnêtes à des actions réellement nuisibles au public; elles doivent donc, par l'éloge de ces actions, souvent séduire la probité des plus honnêtes gens, & les détourner, à leur insu, du chemin de la vertu.

CH. VI. *Des moyens de s'assurer de la vertu,* 77

On indique, en ce chapitre, comment on peut repousser les insinuations des sociétés particulieres, résister à leurs séductions, & conserver une vertu inébranlable au choc de mille intérêts particuliers.

CH. VII. *De l'esprit par rapport aux sociétés particulieres,* 84

On fait voir que les sociétés pesent à la même balance le mérite des idées & des actions des hommes. Or, l'intérêt de ces sociétés n'étant pas toujours conforme à l'intérêt général, on sent qu'elles doivent, en conséquence, porter, sur les mêmes objets, des jugements très-différents de ceux du public.

CH. VIII. *De la différence des jugements du public, & de ceux des sociétés particulieres,* 93

Conséquemment à la différence qui se trouve entre l'intérêt du public & celui des sociétés particulieres, on prouve, dans ce chapitre, que ces sociétés doivent attacher une grande estime à ce qu'on appelle le *bon ton* & le *bel usage*.

CH. IX. *Du bon ton & du bel usage,* 100

Le public ne peut avoir, pour ce bon ton & ce bel usage, la même estime que les sociétés particulieres.

CH. X. *Pourquoi l'homme admiré du public n'est pas toujours estimé des gens du monde,* 110

On prouve qu'à cet égard la différence des jugements du public & des sociétés particulieres, tient à la différence de leurs intérêts.

CH. XI. *De la probité par rapport au public,* 119
En conséquence des principes ci-devant établis, on fait [x] voir que l'intérêt général préside au jugement que le public porte sur les actions des hommes.

CH. XII. *De l'esprit par rapport au public,* 121
Il s'agit de prouver, dans ce chapitre, que l'estime du public pour les idées des hommes est toujours proportionnée à l'intérêt qu'il a de les estimer.

CH. XIII. *De la probité par rapport aux siecles & aux peuples divers,* 133
L'objet qu'on se propose, dans ce chapitre, c'est de montrer que les peuples divers n'ont, dans tous les siecles & dans tous les pays, jamais accordé le nom de vertueuses qu'aux actions ou qui étoient, ou du moins qu'ils croyoient utiles au public. C'est pour jeter plus de jour sur cette matiere, qu'on distingue, dans ce même chapitre, deux différentes especes de vertus.

CH. XIV. *Des vertus de préjugé, & des vraies vertus,* 142
On entend, par *vertus de préjugé*, celles dont l'exacte observation ne contribue en rien au bonheur public; &, par *vraies vertus*, celles dont la pratique assure la félicité des peuples. Conséquemment à ces deux différentes especes de vertus, on distingue, dans ce même chapitre, deux différentes especes de *corruption de moeurs*; l'une *religieuse*, & l'autre *politique* : connoissance propre à répandre de nouvelles lumieres sur la science de la morale.

CH. XV. *De quelle utilité peut être à la morale la connoissance des principes établis dans les chapitres précédents,* 155
L'objet de ce chapitre est de prouver que c'est de la législation meilleure ou moins bonne que dépendent les vices ou les vertus des peuples; & que la plupart des moralistes, dans la peinture qu'ils font des vices, paroissent moins inspirés par l'amour du bien public, que par des intérêts personnels, ou des haines particulieres.

CH. XVI. *Des moralistes hypocrites,* 162
Développement des principes précédents. [xi]

CH. XVII. *Des avantages que pourroient procurer aux hommes les principes ci-dessus exposés,* 167
Ces principes donnent aux particuliers, aux peuples, & même aux législateurs, des idées plus nettes de la vertu, facilitent les réformes dans les loix, nous apprennent que la science de la morale n'est autre chose que la science même de la législation; & nous fournissent enfin les moyens de rendre les peuples plus heureux & les empires plus durables.

CH. XVIII. *De l'esprit, considéré par rapport aux siecles & aux pays divers,* 176
Exposition de ce qu'on examine dans les chapitres suivants.

CH. XIX. *Que l'estime pour les différents genres d'esprit est, dans chaque siecle, proportionnée à l'intérêt qu'on a de les estimer,* 177

CH. XX. *De l'esprit, considéré par rapport aux différents pays,* 198
Il s'agit, conformément au plan de ce discours, de montrer que l'intérêt est, chez tous les peuples, le dispensateur de l'estime accordée aux idées des hommes; & que les nations, toujours fidelles à l'intérêt de leur vanité, n'estiment, dans les autres nations, que les idées analogues aux leurs.

CH. XXI. *Que le mépris respectif des nations tient à l'intérêt de leur vanité,* 208
Après avoir prouvé que les nations méprisent, dans les autres, les moeurs, les coutumes & les usages différents des leurs; on ajoute que leur vanité leur fait encore regarder comme un don de la nature la supériorité que quelques-unes d'entr'elles ont sur les autres : supériorité qu'elles ne doivent qu'à la constitution politique de leur état. [xij]

CH. XXII. *Pourquoi les nations mettent au rang des dons de la nature des qualités qu'elles ne*

doivent qu'à la forme de leur gouvernement, 216

On fait voir, dans ce chapitre, que la vanité commande aux nations comme aux particuliers; que tout obéit à la loi de l'intérêt; & que, si les nations, conséquemment à cet intérêt, n'ont point, pour la morale, l'estime qu'elles devroient avoir pour cette science, c'est que la morale, encore au berceau, semble n'avoir jusqu'à présent été d'aucune utilité à l'univers.

CH. XXIII. *Des causes qui jusqu'à présent ont retardé les progrès de la morale,* 222

CH. XXIV. *Des moyens de perfectionner la morale,* 228

CH. XXV. *De la probité par rapport à l'univers,* 240

CH. XXVI. *De l'esprit par rapport à l'univers,* 243

L'objet de ce chapitre est de montrer qu'il est des idées utiles à l'univers; & que les idées de cette espece sont les seules qui puissent nous faire obtenir l'estime des nations.

LA conclusion générale de ce discours, c'est que l'*intérêt,* ainsi qu'on s'étoit proposé de le prouver, est l'unique dispensateur de l'*estime* & du *mépris* attachés aux *actions* & aux *idées* des hommes. [xiij]

DISCOURS III.

SI L'ESPRIT DOIT ETRE CONSIDÉRÉ COMME UN DON DE LA NATURE, OU COMME UN EFFET DE L'EDUCATION.

POUR résoudre ce problême, on recherche, dans ce discours, si la nature a doué les hommes d'une égale *aptitude* à l'*esprit,* ou si elle a plus favorisé les uns que les autres; & l'on examine si *tous les hommes,* communément bien organisés, n'auroient pas en eux la

puissance physique de s'élever aux plus *hautes idées*, lorsqu'ils ont des motifs suffisants pour surmonter la peine de l'*application*.

CHAPITRE PREMIER, *pag.*251

On fait voir, dans ce chapitre, que, si la nature a donné aux divers hommes d'inégales dispositions à l'esprit, c'est en douant les uns, préférablement aux autres, d'un peu plus de finesse de sens, d'étendue de mémoire, & de capacité d'attention. La question réduite à ce point simple, on examine, dans les chapitres suivants, quelle influence a sur l'esprit des hommes la différence qu'à cet égard la nature a pu mettre entr'eux.

CH. II. *De la finesse des sens*, 257

CH. III. *De l'étendue de la mémoire*, 261

CH. IV. *De l'inégale capacité d'attention*, 271

On prouve, dans ce chapitre, que la nature a doué tous les hommes, communément bien organisés, du degré d'attention nécessaire pour s'élever aux plus hautes idées : on observe ensuite que l'attention est une fatigue & une peine à laquelle on se soustrait toujours, si l'on n'est animé d'une passion propre à changer cette peine en plaisir; qu'ainsi la question se réduit à savoir si tous les hommes sont, par leur nature, susceptibles de passions assez fortes pour les douer du degré d'attention auquel est attachée la supériorité de l'esprit. [xiv] C'est pour parvenir à cette connoissance, qu'on examine, dans le chapitre suivant, quelles sont les forces qui nous meuvent.

CH. V. *Des forces qui agissent sur notre ame*, 290

Ces forces se réduisent à deux : l'une, qui nous est communiquée par les passions fortes; & l'autre, par la haine de l'ennui. Ce sont les effets de cette derniere force qu'on examine dans ce chapitre.

CH. VI. *De la puissance des passions*, 297

On prouve que ce sont les passions qui nous portent aux actions héroïques, & nous élevent aux plus grandes idées.

CH. VII. *De la supériorité d'esprit des gens passionnés sur les gens sensés*, 305

CH. VIII. *Que l'on devient stupide, dès qu'on cesse d'être passionné,* 314

Après avoir prouvé que ce sont les passions qui nous arrachent à la paresse ou à l'inertie, & qui nous douent de cette continuité d'attention nécessaire pour s'élever aux plus hautes idées; il faut ensuite examiner si tous les hommes sont susceptibles de passions, & du degré de passion propre à nous douer de cette espece d'attention. Pour le découvrir, il faut remonter jusqu'à leur origine.

CH. IX. *De l'origine des passions,* 321

L'objet de ce chapitre est de faire voir que toutes nos passions prennent leur source dans l'amour du plaisir, ou dans la crainte de la douleur, &, par conséquent, dans la sensibilité physique. On choisit, pour exemples en ce genre, les passions qui paroissent les plus indépendantes de cette sensibilité; c'est-à-dire, l'avarice, l'ambition, l'orgueil & l'amitié.

CH. X. *De l'avarice,* 326

On prouve que cette passion est fondée sur l'amour du plaisir & la crainte de la douleur; & l'on fait voir comment, en allumant en nous la soif des plaisirs, l'avarice peut toujours nous en priver. [xv]

CH. XI. *De l'ambition,* 330

Application des mêmes principes, qui prouvent que les mêmes motifs qui nous font desirer les richesses, nous font rechercher les grandeurs.

CH. XII. *Si, dans la poursuite des grandeurs, l'on ne cherche qu'un moyen de se soustraire à la douleur ou de jouir des plaisirs physiques, pourquoi le plaisir échappe-t-il si souvent à l'ambitieux?* 337

On répond à cette objection, & l'on prouve qu'à cet égard il en est de l'ambition comme de l'avarice.

CH. XIII. *De l'orgueil,* 344

L'objet de ce chapitre est de montrer qu'on ne desire d'être estimable que pour être estimé; & qu'on ne de-

sire d'être estimé que pour jouir des avantages que l'estime procure : avantages qui se réduisent toujours à des plaisirs physiques.

CH. XIV. *De l'amitié,* 350
Autre application des mêmes principes.

CH. XV. *Que la crainte des peines ou le desir des plaisirs physiques peuvent allumer en nous toutes sortes de passions,* 361
Après avoir prouvé, dans les chapitres précédents, que toutes nos passions tirent leur origine de la sensibilité physique; pour confirmer cette vérité, on prouve, dans ce chapitre, que, par le secours des plaisirs physiques, les législateurs peuvent allumer dans les coeurs toutes sortes de passions. Mais, en convenant que tous les hommes sont susceptibles de passions, comme on pourroit supposer qu'ils ne sont pas du moins susceptibles du degré de passion nécessaire pour les élever aux plus hautes idées, & qu'on pourroit apporter en exemple de cette opinion l'insensibilité de certaines nations aux passions de la gloire & de la vertu; on prouve que l'indifférence de certaines nations, à cet égard, ne tient qu'à des causes accidentelles, telles que la forme différente des gouvernements. [xvj]

CH. XVI. *A quelle cause on doit attribuer l'indifférence de certains peuples pour la vertu,* 368
Pour résoudre cette question, on examine, dans chaque homme, le mélange de ses vices & de ses vertus, le jeu de ses passions, l'idée qu'on doit attacher au mot *vertueux;* & l'on découvre que ce n'est point à la nature, mais à la législation particuliere de quelques empires, qu'on doit attribuer l'indifférence de certains peuples pour la vertu. C'est pour jeter plus de jour sur cette matiere, que l'on considere, en particulier, & les gouvernements despotiques & les états libres, & enfin les différents effets que doit produire la forme différente de ces gouvernements. L'on commence par le despotisme; &, pour en mieux connoître la nature, on examine quel motif allume dans l'homme le desir effréné du pouvoir arbitraire.

CH. XVII. *Du desir que tous les hommes ont d'être despotes; des moyens qu'ils emploient pour*

y parvenir, & du danger auquel le despotisme expose les rois, 380

CH. XVIII. *Principaux effets du despotisme,* 388
On prouve, dans ce chapitre, que les vizirs n'ont aucun intérêt de s'instruire, ni de supporter la censure; que ces vizirs, tirés du corps des citoyens, n'ont, en entrant en place, aucuns principes de justice & d'administration; & qu'ils ne peuvent se former des idées nettes de la vertu.

CH. XIX. *Le mépris & l'avilissement où sont les peuples entretient l'ignorance des vizirs; second effet du despotisme,* 394
[xvij]

CH. XX. *Du mépris de la vertu, de la fausse estime qu'on affecte pour elle; troisieme effet du despotisme,* 398
On prouve que, dans les empires despotiques, on n'a réellement que du mépris pour la vertu, & qu'on n'en honore que le nom.

CH. XXI. *Du renversement des empires soumis au pouvoir arbitraire; quatrieme effet du despotisme,* 404
Après avoir montré, dans l'abrutissement & la bassesse de la plupart des peuples soumis au pouvoir arbitraire, la cause du renversement des empires despotiques,[a] l'on conclut, de ce qu'on a dit sur cette matiere, que c'est uniquement de la forme particuliere des gouvernements que dépend l'indifférence de certains peuples pour la vertu : &, pour ne laisser rien à desirer sur ce sujet, l'on examine, dans les chapitres suivants, la cause des effets contraires.

CH. XXII. *De l'amour de certains peuples pour la gloire & pour la vertu,* 409
On fait voir, dans ce chapitre, que cet amour pour la gloire & pour la vertu dépend, dans chaque empire, de

TEXTE
a despotiques,] 1A: despotisques,

l'adresse avec laquelle le législateur y unit l'intérêt particulier à l'intérêt général; union plus facile à faire dans certains pays que dans d'autres.

CH. XXIII. *Que les nations pauvres ont toujours été & plus avides de gloire, & plus fécondes en grands hommes que les nations opulentes,* 414

On prouve, dans ce chapitre, que la production des grands hommes est, dans tout pays, l'effet nécessaire des récompenses qu'on y assigne aux grands talents & aux grandes vertus; & que les talents & les vertus ne sont, nulle part, aussi récompensés que dans les républiques pauvres & guerrieres. [xviij]

CH. XXIV. *Preuve de cette vérité,* 419

Ce chapitre ne contient que la preuve de la proposition énoncée dans le chapitre précédent. On en tire cette conclusion : c'est qu'on peut appliquer à toute espece de passions ce qu'on dit, dans ce même chapitre, de l'amour ou de l'indifférence de certains peuples pour la gloire & pour la vertu : d'où l'on conclut que ce n'est point à la nature qu'on doit attribuer ce degré inégal de passions, dont certains peuples paroissent susceptibles. On confirme cette vérité en prouvant, dans les chapitres suivants, que la force des passions des hommes est toujours proportionnée à la force des moyens employés pour les exciter.

CH. XXV. *Du rapport exact entre la force des passions & la grandeur des récompenses qu'on leur propose pour objet,* 424

Après avoir fait voir l'exactitude de ce rapport, on examine à quel degré de vivacité on peut porter l'enthousiasme des passions.

CH. XXVI. *De quel degré de passion les hommes sont susceptibles,* 433

On prouve, dans ce chapitre, que les passions peuvent s'exalter en nous jusqu'à l'incroyable; & que tous les hommes, par conséquent, sont susceptibles d'un degré de passion plus que suffisant pour les faire triompher de leur paresse, & les douer de la continuité d'attention à laquelle est attachée la supériorité d'esprit : qu'ainsi la grande inégalité d'esprit qu'on apperçoit entre les hommes dépend & de la différente éducation qu'ils reçoivent & de l'enchaînement inconnu

des diverses circonstances dans lesquelles ils se trouvent placés. Dans les chapitres suivants, on examine si les faits se rapportent aux principes.

CH. XXVII. *Du rapport des faits avec les principes ci-dessus établis,* 440

Le premier objet de ce chapitre est de montrer que les nombreuses circonstances, dont le concours est [xix] absolument nécessaire pour former des hommes illustres, se trouvent si rarement réunies, qu'en supposant, dans tous les hommes, d'égales dispositions à l'esprit, les génies du premier ordre seroient encore aussi rares qu'ils le sont. On prouve de plus, dans ce même chapitre, que c'est uniquement dans le moral qu'on doit chercher la véritable cause de l'inégalité des esprits; qu'en vain on voudroit l'attribuer à la différente température des climats; & qu'en vain l'on essaieroit d'expliquer par le physique une infinité de phénomenes politiques qui s'expliquent très-naturellement par les causes morales. Telles sont les conquêtes des peuples du nord, l'esclavage des orientaux, le génie allégorique de ces mêmes peuples; & enfin la supériorité de certaines nations dans certains genres de sciences ou d'arts.

CH. XXVIII. *Des conquêtes des peuples du nord,* 445

Il s'agit, dans ce chapitre, de faire voir que c'est uniquement aux causes morales qu'on doit attribuer les conquêtes des septentrionaux.

CH. XXIX. *De l'esclavage, & du génie allégorique des orientaux,* 455

Application des mêmes principes.

CH. XXX. *De la supériorité que certains peuples ont eu[a] dans les divers genres de sciences ou d'arts,* 463

Les peuples qui se sont le plus illustrés par les arts & les sciences, sont les peuples chez lesquels ces mêmes arts & ces mêmes sciences ont été le plus honorés : ce n'est donc point dans la différente température des climats, mais dans les causes morales, qu'on doit chercher la cause de l'inégalité des esprits.

TEXTE
a *eu*] 2: *eue*

LA conclusion générale de ce discours, c'est que tous les hommes, communément bien organisés, ont en eux la *puissance physique* de s'élever aux *plus hautes idées;* & que la *différence d'esprit* qu'on remarque entr'eux dépend des *diverses circonstances* dans lesquelles ils se trouvent placés, [xx] & de l'*éducation différente* qu'ils reçoivent. Cette conclusion fait sentir toute l'importance de l'*éducation.*

DISCOURS IV.

DES DIFFÉRENTS NOMS DONNÉS A L'ESPRIT.

POUR donner une connoissance exacte de l'*esprit* & de *sa nature,* on se propose, dans ce discours, d'attacher des idées nettes aux divers *noms* donnés à l'*esprit.*

CHAPITRE PREMIER, *Du génie,* *pag.*475

CH. II. *De l'imagination & du sentiment,* 485

CH. III. *De l'esprit,* 501

CH. IV. *De l'esprit fin, & de l'esprit fort,* 506

CH. V. *De l'esprit de lumiere, de l'esprit étendu, de l'esprit pénétrant, & du goût,* 522

CH. VI. *Du bel esprit,* 531

CH. VII. *De l'esprit du siecle,* 538

CH. VIII. *De l'esprit juste,* 548

On prouve, dans ce chapitre, que, dans les questions compliquées, il ne suffit pas, pour bien voir, d'avoir l'esprit juste; qu'il faudroit encore l'avoir étendu : qu'en général les hommes sont sujets à s'enorgueillir

de la justesse de leur esprit, à donner à cette justesse la préférence sur le génie : qu'en conséquence, ils se disent supérieurs aux gens à talents; croient, dans cet aveu, simplement se rendre justice; & ne s'apperçoivent point qu'ils sont entraînés à cette erreur par une méprise de sentiment commune à pres- [xxj] que tous les hommes : méprise dont il est sans doute utile de faire appercevoir les causes.

CH. IX. *Méprise de sentiment,* 557
Ce chapitre n'est proprement que l'exposition des deux chapitres suivants. On y montre seulement combien il est difficile de se connoître soi-même.

CH. X. *Combien l'on est sujet à se méprendre sur les motifs qui nous déterminent,* 558
Développement du chapitre précédent.

CH. XI. *Des conseils,* 570
Il s'agit d'examiner, dans ce chapitre, pourquoi l'on est si prodigue de conseils, si aveugle sur les motifs qui nous déterminent à les donner; & dans quelles erreurs enfin l'ignorance où nous sommes de nous-mêmes à cet égard peut quelquefois précipiter les autres. On indique, à la fin de ce chapitre, quelques-uns des moyens propres à nous faciliter la connoissance de nous-mêmes.

CH. XII. *Du bon sens,* 580

CH. XIII. *Esprit de conduite,* 585

CH. XIV. *Des qualités exclusives de l'esprit & de l'ame,* 596
Après avoir essayé, dans les chapitres précédents, d'attacher des idées nettes à la plupart des noms donnés à l'esprit; il est utile de connoître quels sont & les talents de l'esprit qui, de leur nature, doivent réciproquement s'exclurre, & les talents que des habitudes contraires rendent pour ainsi dire inalliables. C'est l'objet qu'on se propose d'examiner dans ce chapitre & dans le chapitre suivant où l'on s'applique plus particuliérement à faire sentir toute l'injustice dont le public use, à cet égard, envers les hommes de génie.

CH. XV. *De l'injustice du public à cet égard,* 609

On ne s'arrête, dans ce chapitre, à considérer les [xxij] qualités qui doivent s'exclurre réciproquement, que pour éclairer les hommes sur les moyens de tirer le meilleur parti possible de leur esprit.

CH. XVI. *Méthode pour découvrir le genre d'étude auquel l'on est le plus propre,* 622

Cette méthode indiquée, il semble que le plan d'une excellente éducation devroit être la conclusion nécessaire de cet ouvrage : mais ce plan d'éducation, peut-être facile à tracer, seroit, comme on le verra dans le chapitre suivant, d'une exécution très-difficile.

CH. XVII. *De l'éducation,* 632

On prouve, dans ce chapitre, qu'il seroit sans doute très-utile de perfectionner l'éducation publique; mais qu'il n'est rien de plus difficile; que nos moeurs actuelles s'opposent, en ce genre, à toute espece de réforme; que, dans les empires vastes & puissants, on n'a pas toujours un besoin urgent de grands hommes; qu'en conséquence, le gouvernement ne peut arrêter longtemps ses regards sur cette partie de l'administration. On observe cependant, à cet égard, que dans les états monarchiques, tels que le nôtre, il ne seroit pas impossible de donner le plan d'une excellente éducation; mais que cette entreprise seroit absolument vaine dans des empires soumis au despotisme, tels que ceux de l'orient.

DE L'ESPRIT.

DISCOURS I.

DE L'ESPRIT EN LUI-MÊME.

CHAPITRE PREMIER.[1]

On dispute tous les jours sur ce qu'on doit appeller *Esprit :* chacun dit son mot; personne n'attache les mêmes idées à ce mot; & tout le monde parle sans s'entendre.[α]

Pour pouvoir donner une idée juste & précise de ce mot *Esprit* & des différentes acceptions dans lesquelles on le prend, il faut d'abord considérer l'esprit en lui-même.

Ou l'on regarde l'esprit comme l'effet de la faculté de penser (& l'esprit n'est, en ce sens, que l'assemblage des pensées d'un homme); ou l'on le considere comme la faculté même de penser.[β]

Pour savoir ce que c'est que l'esprit, pris dans cette derniere signification, il faut connoître quelles sont les causes productrices de nos idées.[γ]

Nous avons en nous deux facultés, ou, si je l'ose dire, [2] deux puissances passives, dont l'existence est généralement & distinctement reconnue.[δ]

NOTES MARGINALES

α [Voltaire] le mot desprit est vague cest le wit des anglais. le titre de locke valait bien mieux et son livre aussi[2]

β [Diderot met des traits dans la marge.]

γ [Diderot met un trait dans la marge.]

δ [Rousseau[3]] Il me semble qu'il faudroit distinguer les impressions purement organiques et locales des impressions *universelles* qui affectent tout l'individu. Les premières ne sont que de simples sensations, les autres sont des sentimens

L'une est la faculté de recevoir les impressions différentes que font sur nous les objets extérieurs; on la nomme *sensibilité physique*.

L'autre est la faculté de conserver l'impression que ces objets ont faite sur nous; on l'appelle *mémoire :* & la mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée, mais affoiblie.[a4]

Ces facultés, que je regarde comme les causes productrices de nos pensées, & qui nous sont communes avec les animaux, ne nous occasionneroient cependant qu'un très-petit nombre d'idées, si elles n'étoient jointes en nous à une certaine organisation extérieure.[5]

Si la nature, au lieu de mains & de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval; qui doute que les hommes, sans art, sans habitations, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture & d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts comme des troupeaux fugitifs (*a*)?[6] [3]

(*a*) On a beaucoup écrit sur l'ame des bêtes : on leur a, tour-à-tour, ôté & rendu la faculté de penser; & peut-être n'a-t-on pas assez scrupuleusement cherché, dans la différence du physique de l'homme & de l'animal, la cause de l'infériorité de ce qu'on appelle l'ame des animaux.[6]

1°. Toutes les pattes des animaux sont terminées ou par de la corne, comme dans le boeuf & le cerf; ou par des ongles, comme dans le chien & le loup; ou par des griffes, comme dans le lion & le chat. Or, cette différence d'organisation, entre nos mains & les pattes des animaux, les prive non seulement, comme le dit M. de Buffon, presque en entier du sens du tact,[7] mais encore

NOTES MARGINALES

a [Rousseau] + non pas; la mémoire est la faculté de se rappeller la sensation, mais la sensation, même affoiblie ne dure pas continuellement

6 [Voltaire met un trait après "animaux".]

Or, dans cette supposition, il est évident que la police[8] n'eût, dans aucune société, été

de l'adresse nécessaire pour manier aucun outil & pour faire aucune des découvertes qui supposent des mains.[a9]

2°. La vie des animaux, en général plus courte que la nôtre, ne leur permet ni de faire autant d'observations, ni, par conséquent, d'avoir autant d'idées que l'homme.

3°. Les animaux, mieux armés, mieux vêtus que nous par la nature, ont moins de besoins, & doivent par [3] conséquent avoir moins d'invention : si les animaux voraces ont, en général, plus d'esprit que les autres animaux, c'est que la faim, toujours inventive, a dû leur faire imaginer des ruses pour surprendre leur proie.

4°. Les animaux ne forment qu'une société fugitive devant l'homme, qui, par le secours des armes qu'il s'est forgées, s'est rendu redoutable au plus fort d'entr'eux.[10]

L'homme est d'ailleurs l'animal le plus multiplié sur la terre : il naît, il vit dans tous les climats, lorsqu'une partie des autres animaux, tels que les lions, les élephants & les rhinoceros, ne se trouvent que sous certaine latitude.[6]

Or plus l'espece d'un animal, susceptible d'observation, est multipliée, plus cette espece d'animal a d'idées & d'esprit.

Mais, dira-t-on, pourquoi les singes, dont les pattes sont, à peu près, aussi adroites que nos mains, ne font-ils pas des progrès égaux aux progrès de l'homme?[11] C'est qu'ils lui restent inférieurs à beaucoup d'égards; c'est que les hommes sont plus multipliés sur la terre; c'est que, parmi les différentes especes de singes, il en est peu dont la force soit comparable à celle de l'homme; c'est que les

NOTES MARGINALES

a [Voltaire] ce nest pas parce quils n'ont point de maine, mais parce que leur cervelle ne vaut pas la notre.[12]

6 [Voltaire] il y a plus de mouches dans un village que d'hommes sur la terre[13]

portée au degré de perfection où maintenant elle est parvenue. Il n'est aucune nation [4] qui, en fait d'esprit,[α] ne fût restée fort inférieure à certaines nations sauvages qui

singes sont frugivores,[6] qu'il sont moins de besoins, & par conséquent moins d'invention, que les hommes; c'est que d'ailleurs leur vie est plus courte, qu'ils ne forment qu'une société fugitive devant les hommes & les animaux tels que les tigres, les lions, &c; c'est qu'enfin la disposition organique de leur corps les tenant, comme les enfants, dans un mouvement perpétuel, même après que leurs besoins sont satisfaits, les singes ne sont pas susceptibles de l'*ennui*[γ] qu'on doit regarder, ainsi que je le prouverai dans le troisieme Discours, comme un des principes de la perfectibilité de l'esprit humain.[14]

C'est en combinant toutes ces différences, dans le physique de l'homme & de la bête, qu'on peut expliquer pourquoi la sensibilité & la mémoire, facultés communes aux hommes & aux animaux, ne sont, pour ainsi dire, dans ces derniers, que des facultés stériles.

Peut-être m'objectera-t-on que Dieu, sans injustice, ne peut avoir soumis à la douleur & à la mort des créatures innocentes, & qu'ainsi les bêtes ne sont que de pures machines : je répondrai à cette objection que l'écriture & l'église n'ayant dit nulle part que les animaux fussent de pures machines, nous pouvons fort bien ignorer les motifs de la conduite de Dieu envers les animaux, & supposer ces motifs justes. Il n'est pas nécessaire d'avoir recours au bon mot du P. Malebranche, qui, lorsqu'on lui soutenoit que les animaux étoient sensibles à la douleur, répondoit, en plaisantant, qu'*apparemment ils avoient mangé du foin défendu.*[15][4]

NOTES MARGINALES

α [Voltaire souligne "en fait d'esprit".] le mot desprit est trop equivoque il fallait entendement raison conception

6 [Voltaire souligne "frugivores".] mais les hommes etaient frugivores[16]

γ [Voltaire] c'est l'inquiétude

n'ont pas deux cents idées;[a] deux cents mots pour exprimer leurs idées, & dont la langue, par conséquent, ne fût[b] réduite, comme celle des animaux, à cinq ou six sons ou cris,[ca] si l'on retranchoit de cette même langue les mots d'*arcs*, de *flêches*, de *filets*, &c. qui supposent l'usage de nos mains. D'où je conclus que, sans une certaine organisation extérieure, la sensibilité & la mémoire ne seroient en nous que des facultés stériles.[6]

Maintenant il faut examiner si, par le secours de cette organisation, ces deux facultés ont réellement produit toutes nos pensées.

Avant d'entrer à ce sujet dans aucun examen, peut-être me demandera-t-on si ces deux facultés sont des modifications d'une substance spirituelle ou matérielle. Cette question, autrefois agitée par les philosophes[17] (*b*), & même débattue entre les

(*b*)[d] Quelque Stoïcien décidé[γ] que fût Sénèque; il n'étoit pas trop assuré de la spiritualité de l'ame.

TEXTE

a idées,] 1B,2: idées (*b*),
[En note:]
(*b*) Les idées des nombres, si simples, si faciles à acquérir & vers lesquelles le besoin nous porte sans cesse, sont si prodigieusement bornées dans certaines nations,[δ] qu'on en trouve qui ne peuvent compter que jusqu'à trois, & qui n'exprimant les nombres qui vont au-delà de trois, que par le mot de *beaucoup*.[ε18]

b ne fût] 1A: seroit

c cris,] 1B,2: cris (*c*),
[En note:]
(*c*) Tels sont les peuples que Dampierre trouva dans une isle qui ne produisoit ni arbre ni arbuste, & qui, vivant du poisson que les flots de la mer jettoient dans les petites bayes de l'isle, n'avoient d'autre langue qu'un gloussement semblable à celui du coq-d'Inde.[19]

d (*b*)] 1B,2: (*d*)

NOTES MARGINALES

a [Voltaire souligne "cris".]

6 [Voltaire] les animaux ont sensibilité et mémoire ont ils des mains?

γ [Voltaire souligne "décidé".]

δ [Voltaire] ou sont elles

ε [Voltaire] cependant ils avaient des mains.

anciens peres (*c*),[a] n'entre pas nécessairement [5] dans le plan de mon ouvrage. Ce que j'ai à dire de l'esprit s'accorde également bien avec l'une & l'autre de ces hypotheses.[20] J'observerai seulement à ce sujet que, si l'église n'eût pas fixé notre croyance sur ce

«Votre lettre, écrit-il à un de ses amis, est arrivée mal-à-propos : lorsque je l'ai reçue, je me promenois délicieusement dans le palais de l'espérance; je m'y assurois de l'immortalité de mon ame; mon imagination, doucement échauffée par les discours de quelques grands hommes, ne doutoit déjà plus de cette immortalité qu'ils promettent plus qu'ils ne la prouvent; déjà je commençois à me déplaire à moi-même, je méprisois les restes d'une vie malheureuse, je m'ouvrois avec délices les portes de l'éternité. Votre lettre arrive : je me réveille; & d'un songe si amusant, il me reste le regret de le reconnoître pour un songe.»[21] Une preuve qu'autrefois on ne croyoit ni à l'immortalité, ni à l'immatérialité de l'ame, c'est que, du temps de Néron, l'on se plaignoit à Rome que la doctrine de l'autre monde, nouvellement introduite, énervoit le courage des soldats, les rendoit plus timides, ôtoit la principale consolation des malheureux, & doubloit enfin la mort, en menaçant de nouvelles souffrances après cette vie.[α] *Histoire critique de la philosophie, tom. I.*[b22]

(*c*) S. Irénée avançoit que l'ame étoit un souffle : *Flatus est enim vita.* Voyez la *Théologie païenne.*[23] [5]

Tertullien, dans son traité de l'ame, prouve qu'elle est corporelle. *Tertull. de anima, cap.*7, *pag.*268.[24]

TEXTE

a philosophes (*b*) [...] peres (*c*),] 1B,2: philosophes (*d*), & renouvellée de nos jours,[25]

b Une preuve [...] *tom. I.*] 1B,2: Une preuve, dit M. Deslandes dans son *histoire critique de la philosophie*, qu'autrefois [...] cette vie.

NOTE MARGINALE

α [Voltaire] deslandes ne sait ce quil dit cette doctrine etait fort ancienne puisque lucrece lavait combatue[26]

point, & qu'on dût, par les seules lumieres de la raison, s'élever jusqu'à la connoissance du principe pensant, on ne pourroit s'empêcher de convenir que nulle opinion en ce genre n'est susceptible de démonstration;[27] qu'on doit peser les raisons pour & contre, balancer les difficultés, se déterminer en faveur du plus grand nombre de vraisemblances; & par conséquent ne porter que des jugements provisoires.[a28] Il en seroit, de ce problême, comme d'une infinité d'autres qu'on ne peut résoudre qu'à l'aide du calcul des probabilités (*d*).[a6] Je ne m'arrête [6] donc pas

S. Ambroise enseigne qu'il n'y a que la très-sainte Trinité exempte de composition matérielle. *Ambr. de Abrahamo.*[29]

S. Hilaire prétend que tout ce qui est créé est corporel. *Hilar. in Matth., pag.*633.[30]

Au second concile de Nicée, on croyoit encore les anges corporels; aussi y lut-on sans scandale ces paroles de Jean de Thessalonique : *Pingendi Angeli, quia corporei.*[31]

S. Justin & Origène croyoient l'ame matérielle; ils regardoient son immortalité comme une pure faveur de Dieu; ils ajoutoient qu'au bout d'un certain temps, les ames des méchants seroient anéanties : *Dieu*, disoient ils, *qui de sa nature est porté à la clémence, se lassera de les punir, & retirera son bienfait.*[b32]

(*d*)[c] Il seroit impossible de s'en tenir à l'axiome de Descartes, & de n'acquiescer qu'à l'évidence. Si l'on répete tous les jours cet axiome dans les écoles, c'est qu'il n'y est pas pleinement entendu; c'est que Descartes n'ayant point mis, si je peux m'exprimer

TEXTE
a (*d*).] 1B,2: (*e*).
b 1B,2: [La note entière est omise.]
c (*d*)] 1B,2: (*e*)

NOTES MARGINALES
a [Diderot souligne "provisoires" et met des traits dans la marge.]
6 [Diderot met des traits dans les marges.]

davantage à cette question; je viens à mon sujet : & je dis que la sensibilité physique & la mémoire, ou, pour parler plus exactement,

ainsi, d'enseigne à l'hôtellerie de l'évidence, chacun se croit en droit d'y loger son opinion.[a33] Quiconque ne se rendroit réellement qu'à l'évidence, ne seroit guere assuré que de sa propre existence. Comment le seroit-il, par exemple, de celle des corps? Dieu, par sa toute-puissance, ne peut-il pas faire sur nos sens les mêmes impressions qu'y exciteroit la présence des objets? Or si Dieu le peut, comment assurer qu'il ne fasse pas à cet égard usage de son pouvoir, & que tout l'univers ne soit un pur phénomene? D'ailleurs, si dans les rêves nous sommes affectés des mêmes sensations que nous éprouverions à la présence des objets, comment prouver que [6] notre vie n'est pas un long rêve?

Non que je prétende nier l'existence des corps, mais seulement montrer que nous en sommes moins assurés que de notre propre existence. Or, comme la vérité est un point indivisible, qu'on ne peut pas dire d'une vérité *qu'elle est plus ou moins vraie*, il est évident que, si nous sommes plus certains de notre propre existence que de celle des corps, l'existence des corps n'est, par conséquent, qu'une probabilité : probabilité qui sans doute est très-grande,[a] & qui, dans la conduite, équivaut à l'évidence; mais qui n'est cependant qu'une probabilité. Or, si presque toutes nos vérités se réduisent à des probabilités, quelle reconnoissance ne devroit-on pas à l'homme de génie qui se chargeroit de construire des tables physiques, métaphysiques, morales & politiques, où seroient marqués avec précision tous les divers degrés de probabilité & par conséquent de croyance qu'on doit assigner à chaque opinion?[634]

TEXTE			NOTES MARGINALES
a très-grande,] grande,	1A:	très	a [Diderot met des traits dans les marges.]
			6 [Voltaire] quelle chimere!

que la sensibilité seule produit toutes nos idées. En effet, la mémoire ne peut être qu'un des organes de la sensibilité physique : le principe qui sent en nous doit être nécessairement le principe qui se ressouvient; puisque *se ressouvenir,* comme je vais le prouver, n'est proprement que *sentir.*[α]

L'existence des corps, par exemple, seroit placée dans les tables physiques comme le premier degré de certitude; on y détermineroit ensuite ce qu'il y a à parier que le soleil se levera demain, qu'il se levera dans dix, dans vingt ans, &c. Dans les tables morales ou politiques, on y placeroit pareillement, comme premier degré de certitude, l'existence de Rome ou de Londres, puis celle des héros tels que César ou Guillaume le conquérant; l'on descendroit ainsi, par l'échelle des probabilités, jusqu'aux faits les moins certains, & enfin jusqu'aux prétendus miracles de Mahomet, jusqu'à ces prodiges attestés par tant d'Arabes, & dont la fausseté cependant est encore très-probable ici bas, où les menteurs sont si communs & les prodiges si rares.[δ35]

Alors, les hommes, qui le plus souvent ne different de sentiment que par l'impossibilité où ils sont de trouver des signes propres à exprimer les divers degrés de croyance qu'ils attachent à leur opinion, se communiqueroient plus facilement leurs idées; puisqu'ils pourroient, pour m'exprimer ainsi, toujours rapporter leurs [7] opinions à quelques-uns[a] des numeros de ces tables de probabilités.[δ]

TEXTE

a quelques-uns] 1A: quelques uns

NOTES MARGINALES

α [Rousseau] je ne sais pas encore comment il va prouver cela; mais je sais bien que sentir l'objet présent et sentir l'objet absent sont deux opérations dont la différence mérite bien d'être examinée

δ [Rousseau met une accolade et une croix.]

γ [Voltaire] chimere

Lorsque, par une suite de mes idées ou par l'ébranlement que certains sons causent dans l'organe de mon oreille, [7] je me rappelle l'image d'un chêne; alors mes organes intérieurs doivent nécessairement se trouver à peu près dans la même situation où ils étoient

Comme la marche de l'esprit est toujours lente, & les découvertes dans les sciences presque toujours éloignées les unes des autres, on sent que les tables de probabilités une fois construites, on n'y feroit que des changemens légers & successifs, qui consisteroient, conséquemment à ces découvertes, à augmenter ou diminuer la probabilité de certaines propositions que nous appellons vérités, & qui ne sont que des probabilités plus ou moins accumulées. Par ce moyen, l'état de doute, toujours insupportable à l'orgueil de la plupart des hommes, seroit plus facile à soutenir : alors les doutes cesseroient d'être vagues; soumis au calcul & par conséquent appréciables, ils se convertiroient en propositions affirmatives : alors la secte de Carnéade,[36] regardée autrefois comme la philosophie par excellence, puisqu'on lui donnoit le nom d'*élective*, seroit purgée de ces légers défauts que la querelleuse ignorance a reprochés avec trop d'aigreur à cette philosophie dont les dogmes étoient également propres à éclairer les esprits & à adoucir les moeurs.

Si cette secte, conformément à ses principes, n'admettoit point de vérités, elle admettoit du moins des apparences, vouloit qu'on réglât sa vie sur ces apparences, qu'on agit[a] lorsqu'il paroissoit plus convenable d'agir que d'examiner, qu'on déliberât mûrement[b] lorsqu'on avoit le temps de délibérer; qu'on se décidât par conséquent plus sûrement, & que dans son ame on laissât toujours aux vérités nouvelles une entrée que leur ferment les dogmatiques. Elle vouloit, de plus,

TEXTE
a agit] 1B,2: agIt b mûrement] 1A: murement

à la vue de ce chêne.[α] Or cette situation des organes doit incontestablement produire une sensation :[β] il est donc évident que se ressouvenir, c'est sentir.[γ637]

Ce principe posé, je dis encore que c'est dans la capacité que nous avons d'appercevoir les ressemblances ou les différences, les convenances ou les disconvenances qu'ont entr'eux les objets divers, que consistent toutes les opérations de l'esprit. Or cette capacité n'est que la sensibilité physique même :[ε] tout se réduit donc à sentir.[ζ38][8]

qu'on fût moins persuadé de ses opinions, plus lent à condamner celles d'autrui, par conséquent plus sociable; enfin, que l'habitude du doute, en nous rendant moins sensibles à la contradiction, étouffât un des plus féconds germes de haine entre les hommes.[a] [8]

TEXTE

a les hommes.] 1B,2: les hommes. Il ne s'agit point ici, des vérités révélées, qui sont des vérités d'un autre ordre.

NOTES MARGINALES

α [Rousseau] ils s'y trouvent à la vérité; mais par l'effet d'une opération très différente

β [Rousseau] Qu'appellez-vous sensation? si une sensation est l'impression transmise par l'organe extérieur à l'organe intérieur, la situation de l'organe intérieur a beau être supposé la même, celle de l'organe extérieur manquant, ce défaut seul suffit pour distinguer le souvenir de la sensation. D'ailleurs il n'est pas vrai que la situation de l'organe intérieur soit la même dans la mémoire et dans la sensation. Autrement il serait impossible de distinguer le souvenir de la sensation d'avec la sensation. Aussi l'auteur se sauve-t-il par un À PEU PRÈS. Mais une situation d'organes qui n'est qu'à peu près la même, ne doit pas produire exactement le même effet

γ [Rousseau] il y a cette différence que la memoire produit une sensation semblable, et non pas le sentiment, et cette autre différence encore que la cause n'est pas la même

δ [Voltaire] bon

ε [Rousseau] Voici qui est plaisant! après avoir légèrement affirmé qu'appercevoir et comparer sont la m(ême) chose, l'auteur conclud en grand appareil que juger, est sentir. La conclusion me paroit claire, mais c'est de l'antécédant qu'il s'agit[39]

ζ [Voltaire] equivoque

Pour nous assurer de cette vérité, considérons la nature. Elle nous présente des objets, ces objets ont des rapports avec nous & des rapports entr'eux; la connoissance de ces rapports forme ce qu'on appelle l'*Esprit* :[α] il est plus ou moins grand, selon que nos connoissances en ce genre sont plus ou moins étendues. L'esprit humain s'éleve jusqu'à la connoissance de ces rapports; mais ce sont des bornes qu'il ne franchit jamais. Aussi tous les mots qui composent les diverses langues, & qu'on peut regarder comme la collection des signes de toutes les pensées des hommes, nous rappellent ou des images, tels sont les mots, *chêne, océan, soleil;* ou désignent des idées,[6] c'est-à-dire, les divers rapports que les objets ont entr'eux, & qui sont ou simples, comme les mots, *grandeur, petitesse,* ou composés, comme, *vice, vertu;*[ϒ] ou ils expriment enfin les rapports divers que les objets ont avec nous, c'est-à-dire notre action sur eux, comme dans ces mots, *je brise, je creuse, je souleve;* ou leur impression sur nous, comme dans ceux-ci, *je suis blessé, ébloui, épouvanté.*

Si j'ai resserré ci-dessus la signification de ce mot, *Idée,* qu'on prend dans des acceptions très-différentes, puisqu'on dit également l'*idée d'un arbre* & l'*idée de vertu,* c'est que la signification indéterminée de cette expression peut faire quelquefois tomber dans les erreurs qu'occasionne toujours l'abus des mots.

NOTES MARGINALES

α [Rousseau] l'aptitude plus ou moins grande à les connoitre est ce qui fait le plus ou le moins d'esprit

6 [Voltaire souligne "idées".] idees sont proprement images.[40]

ϒ [Voltaire] il faudrait fait <!> voir comment vice et vertu est phisique

La conclusion de ce que je viens de dire, c'est que, si tous les mots des diverses langues ne désignent jamais que des objets ou les rapports de ces objets avec nous & entre eux, tout l'esprit par conséquent consiste à comparer & nos sensations & nos idées; c'est-à-dire, à voir les ressemblances & les différences, les convenances & les disconvenances [9] qu'elles ont entr'elles.[α] Or, comme le jugement n'est que cette appercevance elle-même,[β] ou du moins que le prononcé de cette appercevance,[γ] il s'ensuit que toutes les opérations de l'esprit se réduisent à juger.[δε41]

La question renfermée dans ces bornes, j'examinerai maintenant si *juger* n'est pas *sentir*. Quand je juge la grandeur ou la couleur des objets qu'on me présente, il est évident que le jugement porté sur les différentes impressions que ces objets ont faites sur mes sens n'est proprement qu'une sensation; que je puis dire également, Je juge ou je sens que, de deux objets, l'un, que j'appelle *toise*, fait sur moi une impression différente de celui que j'appelle *pied;* que la couleur que je nomme *rouge* agit sur mes yeux différemment de celle que je nomme *jaune;*[ζ] &

NOTES MARGINALES

α [Diderot met des traits dans la marge.]

β [Diderot met "+" au-dessus de la virgule.] + pour nous +

γ [Diderot met "+" au-dessus de la virgule.] + pour les autres +

δ [Rousseau] appercevoir les objets c'est sentir; appercevoir les rapports c'est juger[42]

ε [Voltaire] tout a lheure tout se reduisait a sentir

ζ [Rousseau] il y a ici un sophisme très subtil et très important à remarquer. Autre chose est sentir une différence entre une toise et un pied; et autre chose mesurer cette différence, dans la première opération l'esprit est purement passif, mais dans l'autre il est actif. Celui qui a plus de justesse dans l'esprit pour transporter par la pensée le pied sur la toise, et voir combien de fois il y est contenu est celui qui en ce point a l'esprit le plus juste et juge le mieux

j'en conclus qu'en pareil cas *juger* n'est jamais que *sentir*.[α] Mais, dira-t-on, supposons qu'on veuille savoir si la force est préférable à la grandeur du corps, peut-on assurer qu'alors juger soit sentir? Oui, répondrai-je : car, pour porter un jugement sur ce sujet, ma mémoire doit me tracer successivement les tableaux des situations différentes où je puis me trouver le plus communément dans le cours de ma vie.[6] Or, juger, c'est voir, dans ces divers tableaux, que la force me sera plus souvent utile[a] que la grandeur du corps. Mais, répliquera-t-on, lorsqu'il s'agit de juger si, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, peut-on imaginer qu'un jugement ne soit alors qu'une sensation?

Cette opinion, sans doute, a d'abord l'air d'un paradoxe : cependant, pour en prouver la vérité, supposons dans un homme la connoissance de ce qu'on appelle le bien & le mal; & que cet homme sache encore qu'une action est plus ou moins mauvaise, selon qu'elle nuit plus ou moins au [10] bonheur de la société. Dans cette supposition, quel art doit employer le poëte ou l'orateur, pour faire plus vivement appercevoir que la justice, préférable, dans un roi, à la bonté, conserve à l'état plus de citoyens?

L'orateur présentera trois tableaux à l'imagination de ce même homme : dans l'un, il lui peindra le roi juste qui condamne & fait exécuter un criminel; dans le second, le roi

TEXTE

a sera plus souvent utile] 2: sera souvent plus utile

NOTES MARGINALES

α [Rousseau] c'est autre chose; parce que la comparaison du jaune et du rouge n'est pas la sensation du jaune ni celle du rouge

6 [Rousseau] Comment! la comparaison successive de mille idées est aussi un sentiment? Il ne faut pas di[s]puter des mots; mais l'auteur se fait là un étrange dictionnaire

bon qui fait ouvrir le cachot de ce même criminel & lui détache ses fers; dans le troisieme, il représentera ce même criminel qui, s'armant d'un poignard[a] au sortir de son cachot, court massacrer cinquante citoyens : or, quel homme, à la vue de ces trois tableaux, ne sentira[α] pas que la justice, qui, par la mort d'un seul, prévient la mort de cinquante hommes, est, dans un roi, préférable à la bonté?[43] Cependant ce jugement n'est réellement qu'une sensation.[6γ] En effet, si, par l'habitude d'unir certaines idées à certains mots, on peut, comme l'expérience le prouve, en frappant l'oreille de certains sons, exciter en nous à peu près[δ] les mêmes sensations qu'on éprouveroit à la présence même des objets; il est évident qu'à l'exposé de ces trois tableaux, juger que, dans un roi, la justice est préférable à la bonté, c'est sentir & voir que, dans le premier tableau, on n'immole qu'un citoyen; & que, dans le troisieme, on en massacre cinquante : d'où je conclus que tout jugement n'est qu'une sensation.[ε]

Mais, dira-t-on, faudra-t-il mettre encore au rang des sensations les jugements portés, par exemple, sur l'excellence plus ou moins grande de certaines méthodes, telles que la méthode propre à placer beaucoup d'objets dans notre mémoire, ou la méthode des abstractions, ou celle de l'analyse?[b]

TEXTE

a d'un poignard] 1B: de son poignard

b l'analyse?] 1B,2: l'analyse.

NOTES MARGINALES

α [Voltaire souligne "sentira" et écrit au-dessus "concluera".]

6 [Diderot] + d'où il s'en suit que l'imagination, ou la faculté de faire des tableaux est la plus importante

γ [Rousseau] Nous avons vû qu'il est autre chose

δ [Rousseau] *voici encore le même* A PEU PRÈS *que ci-derrière employé d'une maniere aussi sophistique*

ε [Voltaire] tout cela n'est quune malheureuse equivoque. il faut d'abord sentir, puis se souvenir, puis combiner, comparer juger. ce sont la nos facultés d'ou nous viennent elles? qui nous les donne?

Pour répondre à cette objection, il faut d'abord détermi- [11] ner la signification de ce mot *méthode :* une méthode n'est autre chose que le moyen dont on se sert pour parvenir au but qu'on se propose. Supposons qu'un homme ait dessein de placer certains objets ou certaines idées dans sa mémoire, & que le hazard les y ait rangés de maniere que le ressouvenir d'un fait ou d'une idée lui ait rappellé le souvenir d'une infinité d'autres faits ou d'autres idées, & qu'il ait ainsi gravé plus facilement & plus profondément certains objets dans sa mémoire : alors, juger que cet ordre est le meilleur & lui donner le nom de *méthode,* c'est dire qu'on a fait moins d'efforts d'attention, qu'on a éprouvé une sensation moins pénible, en étudiant dans cet ordre que dans tout autre : or, se ressouvenir d'une sensation pénible, c'est sentir; il est donc évident que, dans ce cas, *juger* est *sentir.*[a]

Supposons encore que, pour prouver la vérité de certaines propositions de géométrie & pour les faire plus facilement concevoir à ses disciples, un géometre se soit avisé de leur faire considérer les lignes indépendamment de leur largeur & de leur épaisseur : alors, juger que ce moyen ou cette méthode d'abstraction est la plus propre à faciliter à ses éleves l'intelligence de certaines propositions de géometrie, c'est dire qu'ils font moins d'efforts d'attention, & qu'ils éprouvent une sensation moins pénible, en se servant de cette méthode que d'une autre.

Supposons, pour dernier exemple, que, par un examen séparé de chacune des vérités que

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] est conclure de ce quon a senti. tout cela est pitoiable

renferme une proposition compliquée, on soit plus facilement parvenu à l'intelligence de cette proposition : juger alors que le moyen ou la méthode de l'analyse est la meilleure, c'est pareillement dire qu'on a fait moins d'efforts d'attention, & qu'on a par conséquent éprouvé une sensation moins pénible, lorsqu'on a [12] considéré en particulier chacune des vérités renfermées dans cette proposition compliquée, que lorsqu'on les a voulu saisir toutes à la fois.

Il résulte, de ce que j'ai dit, que les jugements portés sur les moyens ou les méthodes que le hazard nous présente pour parvenir à un certain but, ne sont proprement que des sensations; & que, dans l'homme, tout se réduit à sentir.α

Mais, dira-t-on, comment jusqu'à ce jour a-t-on supposé en nous une faculté de juger distincte de la faculté de sentir? L'on ne doit cette supposition, répondrai-je, qu'à l'impossibilité où l'on s'est cru jusqu'à présent d'expliquer d'aucune autre maniere certaines erreurs de l'esprit.βγ

Pour lever cette difficulté, je vais, dans les chapitres suivants, montrer que tous nos faux jugements & nos erreurs se rapportent à deux causes qui ne supposent en nous que la faculté de sentir; qu'il seroit, par conséquent, inutile & même absurde d'admettre en nous une faculté de juger qui n'expliqueroit rien qu'on ne puisse expliquer

NOTES MARGINALES

α [Rousseau] même sophisme dans ce chapitre d'un bout à l'autre

β [Rousseau] point du tout. c'est qu'il est très simple de supposer que deux opérations d'espèces différentes se font par deux différentes facultés

γ [Voltaire] et les veritez encor plus

sans elle. J'entre donc en matiere; & je dis qu'il n'est point de faux jugement qui ne soit un effet ou de nos passions ou de notre ignorance.[a644] [13]

NOTES MARGINALES

a [Diderot] beaucoup de belles [choses?] à dire sur la vitesse avec laquelle on s'entretient

6 [Voltaire] ce nest pas conclure logiquement. il fallait dire que tout jugement vient et ne peut venir que de nos sensations or voyla ce que vous voulez prouver. or ignorance nest pas sensation

CHAPITRE II.

Des erreurs occasionnées par nos passions.

Les passions nous induisent en erreur, parce qu'elles fixent toute notre attention sur un côté de l'objet qu'elles nous présentent, & qu'elles ne nous permettent point de le considérer sous toutes ses faces.[a] Un roi est jaloux du titre de conquérant : La victoire, dit-il, m'appelle au bout de la terre; je combattrai, je vaincrai; je briserai l'orgueil de mes ennemis, je chargerai leurs mains de fers; & la terreur de mon nom, comme un rempart impénétrable, défendra l'entrée de mon empire.[6] Enivré de cet espoir, il oublie que la fortune est inconstante, que le fardeau de la misere est presque également supporté par le vainqueur & par le vaincu; il ne sent point que le bien de ses sujets ne sert que de prétexte à sa fureur guerriere, & que c'est l'orgueil qui forge ses armes & déploie ses étendard : toute son attention est fixée sur le char & la pompe du triomphe.

Non moins puissante que l'orgueil, la crainte produira les mêmes effets; on la verra créer des spectres, les répandre autour des tombeaux, & dans l'obscurité des bois les offrir aux regards du voyageur effrayé, s'emparer de toutes les facultés de son ame, &

NOTES MARGINALES
a [Diderot] (il faut peut-être retourner ce chapitre)
6 [Voltaire] declamation puerile

n'en laisser aucune de libre[a] pour considérer l'absurdité des motifs d'une terreur si vaine.

Non seulement les passions ne nous laissent considérer que certaines faces des objets qu'elles nous présentent; mais elles nous trompent encore, en nous montrant souvent ces mêmes objets où ils n'existent pas.[1] On fait le conte d'un [14] curé & d'une dame galante[a] : ils avoient oui dire que la lune étoit habitée, ils le croyoient; &, le télescope en main, tous deux tâchoient d'en reconnoître les habitants. *Si je ne me trompe,* dit d'abord la dame, *j'apperçois deux ombres; elles s'inclinent l'une vers l'autre : je n'en doute point, ce sont deux amants heureux... Eh! fi donc, madame,* reprend le curé, *ces deux ombres que vous voyez sont deux clochers d'une cathédrale.*[62] Ce conte est notre histoire; nous n'appercevons le plus souvent dans les choses que ce que nous desirons y trouver : sur la terre, comme dans la lune, des passions différentes nous y feront toujours voir ou des amants ou des clochers. L'illusion est un effet nécessaire des passions, dont la force se mesure presque toujours par le degré d'aveuglement où elles nous plongent.[3] C'est ce qu'avoit très-bien senti je ne sais quelle femme, qui, surprise par son amant entre les bras de son rival, osa lui nier le fait dont il étoit témoin : *Quoi!* lui dit-il, *vous poussez à ce point l'impudence?...*[b] *Ah, perfide!* s'écria-t-elle, *je le vois, tu ne m'aimes plus; tu crois plus ce que tu vois que ce que je te dis.*[γ4] Ce mot n'est pas seulement

TEXTE

a aucune de libre] 2: aucune libre

b l'impudence?...] 1B,2: l'impudence...

NOTES MARGINALES

α [Diderot] en note ou commencer par là[5]

β [Voltaire] plat et hors doeuvre

γ [Voltaire] quelle pitié! cest un vieux conte dune fille de la dancour[6]

applicable à la passion de l'amour, mais à toutes les passions. Toutes nous frappent du plus profond aveuglement. Pour s'en convaincre, qu'on transporte ce même mot à des sujets plus relevés : qu'on ouvre le temple de Memphis : en présentant le boeuf Apis aux Egyptiens craintifs & prosternés, le prêtre, à l'exemple de cette femme, ne pouvoit-il pas s'écrier : «Peuples, sous cette métamorphose, reconnoissez la divinité de l'Egypte; que l'univers entier l'adore; que l'impie, qui raisonne & qui doute, exécration de la terre, vil rebut des humains,[a] soit frappé du feu céleste : qui que tu sois, tu ne crains point les dieux, mortel superbe, qui, [15] dans ce boeuf, n'apperçois pas le dieu Apis; & qui crois plus ce que tu vois que ce qu'il te dit par ma bouche.» Tels étoient sans doute les discours des prêtres de Memphis, qui devoient se persuader, comme la femme déjà citée, qu'on cessoit d'être animé d'une passion forte au moment même qu'on cessoit d'être aveugle. Comment ne l'eussent-ils pas cru?[7] on voit tous les jours de bien plus foibles intérêts produire sur nous de semblables effets.[a] Lorsque l'ambition, par exemple, met les armes à la main à deux nations puissantes, & que les citoyens inquiets se demandent les uns aux autres des nouvelles : d'une part, quelle facilité à croire les bonnes! de l'autre, quelle incrédulité sur les mauvaises! Combien de fois une trop sotte confiance en des moines ignorants n'a-t-elle pas fait nier à des chrétiens la possibilité des antipodes?[8] Il n'est point de siecle qui, par quelque affirmation ou quelque négation ridicule, n'ap-

TEXTE
a Pour s'en convaincre, [...] effets.] 1B,2: [Omis.[9]]

NOTE MARGINALE
a [Diderot met un croix dans la marge et souligne "[re]but des humains".]

prête à rire au siecle suivant. Une folie passée éclaire rarement les hommes sur leur folie présente.

Au reste, ces mêmes passions, qu'on doit regarder comme le germe d'une infinité d'erreurs, sont aussi la source de nos lumieres. Si elles nous égarent, elles seules nous donnent la force nécessaire pour marcher; elles seules peuvent nous arracher à cette inertie & à cette paresse toujours prête à saisir[α] toutes les facultés de notre ame.

Mais ce n'est pas ici le lieu d'examiner la vérité de cette proposition.[10] Je passe maintenant à la seconde cause de nos erreurs.[6γ]
[16]

NOTES MARGINALES

α [Diderot souligne "saisir" et met une croix dans la marge.]

6 [Voltaire] en quoy tout cela peut il avoir le moindre raport avec les sensations sources de toutes nos jugements?

γ [Voltaire] il fallait montrer que tout est phisique dans nos passions qui semblent apartenir a lesprit pur. comme a lambition. quil est impossible de desirer quelque chose sans se representer une image, etc

CHAPITRE III.

De l'ignorance.

Nous nous trompons, lorsqu'entraînés par une passion, & fixant toute notre attention sur un des côtés d'un objet, nous voulons, par ce seul côté, juger de l'objet entier. Nous nous trompons encore, lorsque, nous établissant juges sur une matiere, notre mémoire n'est point chargée de tous les[a] faits de la comparaison desquels dépend en ce genre la justesse de nos décisions. Ce n'est pas que chacun n'ait l'esprit juste;[6] chacun voit bien ce qu'il voit : mais, personne[a] ne se défiant assez de son ignorance, on[a] croit trop facilement que ce que l'on voit dans un objet est tout ce que l'on y peut voir.

Dans les questions un peu difficiles, l'ignorance doit être regardée comme la principale cause de nos erreurs. Pour savoir combien, en ce cas, il est facile de se faire illusion à soi-même; & comment, en tirant des conséquences toujours justes de leurs principes, les hommes arrivent à des résultats entierement[a] contradictoires, je choisirai pour exemple une question un peu compliquée : telle est celle du luxe, sur laquelle on a porté des jugements très-différents, selon qu'on l'a considérée sous telle ou telle face.[1]

TEXTE
a entierement] 2: entiérement

NOTES MARGINALES
a [Diderot souligne "point chargée de tous les", "personne" et "on" et met cinq traits dans la marge.]
6 [Voltaire souligne "n'ait l'esprit juste".] helas as tu lesprit juste?

Comme le mot de *luxe* est vague, n'a aucun sens bien déterminé, & n'est ordinairement qu'une expression relative; il faut d'abord attacher une idée nette à ce mot de *luxe* pris dans une signification rigoureuse; & donner ensuite une définition du luxe considéré par rapport à une nation & par rapport à un particulier. [17]

Dans une signification rigoureuse, on doit entendre, par *luxe*, toute espece de superfluités; c'est-à-dire, tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la conservation de l'homme. Lorsqu'il s'agit d'un peuple policé & des particuliers qui le composent, ce mot de *luxe* a une tout[a] autre signification; il devient absolument relatif. Le luxe d'une nation policée est l'emploi de ses richesses à ce que nomme superfluités le peuple avec lequel on compare cette nation.[2] C'est le cas où se trouve l'Angleterre par rapport à la Suisse.

Le luxe, dans un particulier, est pareillement l'emploi de ses richesses à ce que l'on doit appeller superfluités, eu égard au poste que cet homme occupe dans un état, & au pays dans lequel il vit : tel étoit le luxe de Bourvalais.[3]

Cette définition donnée, voyons sous quels aspects différents on a considéré le luxe des nations, lorsque les uns l'ont regardé comme utile, & les autres comme nuisible à l'état.[4]

Les premiers ont porté leurs regards sur ces manufactures que le luxe construit, où l'étranger s'empresse d'échanger ses trésors contre l'industrie d'une nation. Ils voient l'augmentation des richesses amener à sa suite l'augmentation du luxe & la perfection des

TEXTE
a tout] 2: toute

arts propres à le satisfaire. Le siecle du luxe leur paroît l'époque de la grandeur & de la puissance d'un état. L'abondance d'argent qu'il suppose & qu'il attire rend, disent-ils, la nation heureuse au-dedans, & redoutable audehors. C'est par l'argent qu'on soudoie un grand nombre de troupes, qu'on bâtit des magasins, qu'on fournit des arcenaux, qu'on contracte, qu'on entretient alliance avec de grands princes, & qu'une nation enfin peut non seulement résister, mais encore commander à des peuples plus nombreux & par conséquent plus réellement puissants qu'elle. Si le luxe rend un état redoutable au dehors, quelle [18] félicité ne lui procure-t-il pas au-dedans? Il adoucit les moeurs; il crée de nouveaux plaisirs, fournit par ce moyen à la subsistance d'une infinité d'ouvriers. Il excite une cupidité salutaire qui arrache l'homme à cette inertie, à cet ennui qu'on doit regarder comme une des maladies les plus communes & les plus cruelles de l'humanité. Il répand par tout une chaleur vivifiante, fait circuler la vie dans tous les membres d'un état, y réveille l'industrie, fait ouvrir des ports, y construit des vaisseaux, les guide à travers l'océan, & rend enfin communes à tous les hommes les productions & les richesses que la nature avare enferme dans les gouffres des mers, dans les abymes de la terre, ou qu'elle tient éparses dans mille climats divers. Voilà, je pense, à peu près le point de vue sous lequel le luxe se présente à ceux qui le considerent comme utile aux états.[5]

Examinons maintenant l'aspect sous lequel il s'offre aux philosophes qui le regardent comme funeste aux nations.

Le bonheur des peuples dépend, & de la félicité dont ils jouissent au-dedans, & du respect qu'ils inspirent au-dehors.

A l'égard du premier objet, nous pensons, diront ces philosophes, que le luxe & les richesses qu'il attire dans un état n'en rendroient les sujets que plus heureux, si ces richesses étoient moins inégalement partagées, & que chacun pût se procurer les commodités dont l'indigence le force à se priver.[a]

Le luxe n'est donc pas nuisible comme luxe, mais simplement comme l'effet d'une grande disproportion entre les richesses des citoyens (*a*). Aussi le luxe n'est-il jamais extrême, [19] lorsque le partage des richesses n'est pas trop inégal; il s'augmente à mesure qu'elles se rassemblent en un plus petit nombre de mains; il parvient enfin à son dernier période,[6] lorsque la nation se partage en deux classes, dont l'une abonde en superfluités, & l'autre manque du nécessaire.

(*a*) Le luxe fait circuler l'argent; il le retire des coffres où l'avarice pourroit l'entasser : c'est donc le luxe, disent quelques gens, qui remet l'équilibre [19] entre les fortunes des citoyens.[7] Ma réponse à ce raisonnement, c'est qu'il ne produit point cet effet. Le luxe suppose toujours une cause d'inégalité de richesses entre les citoyens. Or cette cause, qui fait les premiers[6] riches, doit, lorsque le luxe les a ruinés, en reproduire toujours de nouveaux : si l'on détruisoit cette cause d'inégalité de richesses, le luxe disparoîtroit avec elle. Il n'y a pas de ce qu'on appelle *luxe* dans les pays où les fortunes des citoyens sont à peu près égales. J'ajouterai à ce que je viens de dire que, cette inégalité de richesses une fois établie, le luxe lui-même est en partie cause de la reproduction perpétuelle du luxe. En effet, tout homme qui se ruine par son luxe transporte la plus grande partie de ses

NOTES MARGINALES

a [Voltaire met une ligne verticale.] ces philosophes diraient une grande sottise

6 [Diderot souligne "les premiers" et met un "+" dans la marge.]

Arrivé une fois à ce point, l'état d'une nation est d'autant plus cruel qu'il est incurable. Comment remettre alors quelque égalité dans les fortunes des citoyens? L'homme riche aura acheté de grandes seigneuries : à portée de profiter du dérangement de ses voisins, il aura réuni, en peu de temps, une infinité de petites propriétés à son domaine. Le nombre des propriétaires diminué, celui des journaliers sera augmenté : lorsque ces derniers seront assez multi- [20] pliés pour qu'il y ait plus d'ouvriers que d'ouvrage, alors le journalier suivra le cours de toute espece de marchandise, dont la valeur diminue lorsqu'elle est commune.[a] D'ailleurs, l'homme riche, qui a plus de luxe encore que de richesses, est intéressé à baisser le prix des journées, à n'offrir au journalier que la paye[6]

richesses dans les mains des artisans du luxe; ceux-ci, enrichis des dépouilles d'une infinité de dissipateurs, deviennent riches à leur tour, & se ruinent de la même maniere. Or, des débris de tant de fortunes, ce qui reflue de richesses dans les campagnes n'en peut être que la moindre partie, parce que les productions de la terre, destinées à l'usage commun des hommes, ne peuvent jamais excéder un certain prix.

Il n'en est pas ainsi de ces mêmes productions, lorsqu'elles ont passé dans les manufactures & qu'elles ont été employées par l'industrie; elles n'ont alors de valeur que celle que leur donne la fantaisie; le prix en devient excessif. Le luxe doit donc toujours retenir l'argent dans les mains de ses artisans, le faire toujours circuler dans la même classe d'hommes, & par ce moyen entretenir toujours l'inégalité des richesses entre les citoyens. [20]

NOTES MARGINALES

a [Diderot met deux traits.]

6 [Diderot souligne "la paye" et met un trait.] salaire/[6]

absolument nécessaire pour sa subsistance (*b*) : le besoin contraint ce dernier à s'en contenter; mais s'il lui survient quelque maladie ou quelque augmentation de famille,

(*b*) On croit communément que les campagnes sont ruinées par les corvées, les impositions, & sur tout par celle des tailles; je conviendrai volontiers qu'elles sont très-onéreuses : il ne faut cependant pas imaginer que la seule suppression de cet impôt rendît la condition des paysans fort heureuse.[9] Dans beaucoup de provinces, la journée est de huit sols.[a] Or, de ces huit sols, si je déduis l'imposition de l'église, c'est-à-dire, à peu près quatrevingt-dix fêtes ou dimanches,[10] & peut-être une trentaine de jours dans l'année où l'ouvrier est incommodé, sans ouvrage, ou employé aux corvées, il ne lui reste, l'un portant l'autre, que six sols par jour : tant qu'il est garçon, je veux que ces six sols fournissent à sa dépense, le nourrissent, le vêtent, le logent : dès qu'il sera marié, ces six sols ne pourront plus lui suffire; parce que, dans les premieres années du mariage, la femme, entiérement occupée à soigner ou à allaiter ses enfants, ne peut rien gagner : supposons qu'on lui fît alors remise entiere de sa taille, c'est-à-dire cinq ou six francs, il auroit à peu près un liard de plus à dépenser par jour; or ce liard ne changeroit surement rien à sa situation : que[a] faudroit-il donc faire pour la rendre heureuse? hausser considérablement le prix des journées. Pour cet effet, il faudroit que les seigneurs vécussent habituellement dans leurs terres : à l'exemple de leurs peres, ils récompenseroient les services de leurs domestiques par le don de quelques arpents de terre; le nombre des propriétaires augmenteroit insensiblement; celui des journaliers diminueroit; & ces derniers, devenus plus rares, mettroient leur peine à plus haut prix. [21]

TEXTE

a situation : que] 2: situation. Que

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] cela nest pas vrai. personne ne moissonne ne vendange pour huit sous

alors faute d'une nourriture saine ou assez abondante, il devient infirme, il meurt, & laisse à l'état une famille de mendiants.[11] Pour prévenir un pareil malheur, il faudroit avoir recours à un nouveau partage des terres : partage toujours injuste & impraticable.[12] Il est donc évident [21] que, le luxe parvenu à un certain période, il est impossible de remettre aucune égalité entre la fortune des citoyens.[13] Alors les riches & les richesses se rendent dans les capitales, où les attirent les plaisirs & les arts du luxe : alors la campagne reste inculte & pauvre; sept ou huit millions d'hommes languissent dans la misere (*c*), & cinq ou six mille vivent [22] dans une opulence qui les rend odieux, sans les rendre plus heureux.

(*c*) Il est bien singulier que les pays vantés par leur luxe & leur police soient les pays où le plus grand nombre des hommes est plus malheureux que ne le sont les nations sauvages, si méprisées des nations policées. Qui doute que l'état du sauvage ne soit préférable à celui du paysan? Le sauvage n'a point, comme lui, à craindre la prison, la surcharge des impôts, la vexation d'un seigneur, le pouvoir arbitraire d'un subdélégué;[14] il n'est point perpétuellement humilié & abruti par la présence journaliere d'hommes plus riches & plus puissants que lui; sans supérieur, sans servitude, plus robuste que le paysan parce qu'il est plus heureux, il jouit du bonheur de l'égalité, & surtout du bien inestimable de la liberté si inutilement réclamée[a] par la plupart des nations.[a15]

Dans les pays policés, l'art de la législation n'a souvent consisté qu'à faire concourir[b] une infinité d'hommes au bonheur d'un petit nombre; à tenir, pour cet effet, la multitude dans l'oppression, & à violer envers elle tous les droits de l'humanité.

TEXTE
a réclamée] 1A,1B: reclamée
b concourir] 1A,1B: coucourir

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] ajoutez quil manque de tout, d'aliments de remedes, de societé, de secours

En effet, que peut ajouter au bonheur d'un homme l'excellence plus ou moins grande de sa table? Ne lui suffit-il pas d'attendre la faim, de proportionner ses exercices ou la longueur de ses promenades au mauvais goût de son cuisinier, pour trouver délicieux tout mets qui ne sera pas détestable? D'ailleurs, la frugalité & l'exercice ne le font-ils pas échapper à toutes les maladies qu'occasionne

Cependant, le vrai esprit législatif ne devroit s'occuper que du bonheur général. Pour procurer ce bonheur aux hommes, peut-être faudroit-il les rapprocher de la vie de pasteur; peut-être les découvertes en législation nous rameneront-elles, à cet égard, au point d'où l'on est d'abord parti. Non que je veuille décider une question si délicate, & qui exigeroit l'examen le plus profond : mais j'avoue qu'il est bien étonnant que tant de formes différentes de gouvernement établies du moins sous le prétexte du bien public, que tant de loix, tant de réglements, n'aient été, chez la plupart des peuples, que des instruments de l'infortune des hommes. Peut-être ne peut-on échapper à ce malheur, sans revenir à des moeurs infiniment plus simples. Je sens bien qu'il faudroit alors renoncer à une infinité de plaisirs dont on ne peut se détacher sans peine; mais ce sacrifice cependant seroit un devoir, si le bien général l'exigeoit. N'est-on pas même en droit de soupçonner que l'extrême félicité de quelques particuliers est toujours attachée au malheur du plus grand nombre?[16] Vérité assez heureusement exprimée par ces deux vers sur les sauvages :

Chez eux tout est commun, chez eux tout est égal;
Comme ils sont sans palais, ils sont sans hôpital.[a17]
[22]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] cest a dire quils n'ont point de retraite car un hopital bien regi est une retraitte fort douce. voiez celui des invalides[18]

la gourmandise irritée par la bonne chere? Le bonheur ne dépend donc pas de l'excellence de la table.

Il ne dépend pas non plus de la magnificence des habits ou des équipages : lorsqu'on paroît en public couvert d'un habit brodé & traîné dans un char brillant, on n'éprouve pas des plaisirs physiques, qui sont les seuls plaisirs réels; on est, tout au plus, affecté d'un plaisir de vanité, dont la privation seroit peut-être insupportable, mais dont la jouissance est insipide.[α] Sans augmenter son bonheur, l'homme riche ne fait, par l'étalage de son luxe, qu'offenser l'humanité & le malheureux qui, comparant les haillons de la misere aux habits de l'opulence, s'imagine qu'entre le bonheur du riche & le sien il n'y a pas moins de différence qu'entre leurs vêtements; qui se rappelle, à cette occasion, le souvenir douloureux des peines qu'il endure; & qui se trouve ainsi privé du seul soulagement de l'infortuné, de l'oubli momentané de sa misere.[19]

Il est donc certain, continueront ces philosophes, que le luxe ne fait le bonheur de personne; & qu'en supposant une trop grande inégalité de richesses entre les citoyens, il suppose le malheur du plus grand nombre d'entr'eux. Le peuple, chez qui le luxe s'introduit, n'est donc pas [23] heureux au-dedans : voyons s'il est respectable au-dehors.[a6]

L'abondance d'argent que le luxe attire dans un état en impose d'abord à l'imagination; cet

TEXTE
a au-dehors.] 1A,1B: au dehors.

NOTES MARGINALES
α [Diderot souligne "est insipide" et met un trait dans la marge.]

6 [Voltaire] quel raport tout ce fatras peut il avoir avec la connaissance de lesprit humain?

état est, pour quelques instants, un état puissant : mais cet avantage (supposé qu'il puisse exister quelque avantage indépendant du bonheur des citoyens) n'est, comme le remarque M. Hume, qu'un avantage passager. Assez semblables aux mers, qui successivement abandonnent & couvrent mille plages différentes, les richesses doivent successivement parcourir mille climats divers. Lorsque, par la beauté de ses manufactures & la perfection des arts de luxe, une nation a attiré chez elle l'argent des peuples voisins, il est évident que le prix des denrées & de la main d'oeuvre doit nécessairement baisser chez ces peuples appauvris; & que ces peuples, en enlevant quelques manufacturiers, quelques ouvriers à cette nation riche, peuvent l'appauvrir à son tour en l'approvisionnant, à meilleur compte, des marchandises dont cette nation les fournissoit[20] (*d*). Or, sitôt que la disette d'argent se [24] fait sentir dans un état accoutumé au luxe, la nation tombe dans le mépris.

(*d*) Ce que je dis du commerce des marchandises de luxe ne doit pas s'appliquer à toute espece de commerce. Les richesses que les manufactures & la perfection des arts du luxe attirent dans un état, n'y sont que passageres & n'augmentent pas la félicité des particuliers. Il n'en est pas de même des richesses qu'attire le commerce des marchandises qu'on appelle de premiere nécessité. Ce commerce suppose une excellente culture des terres, une subdivision de ces mêmes terres en une infinité de petits domaines, & par conséquent un partage bien moins inégal des richesses. Je sais bien que le commerce des denrées doit, après un certain temps, occasionner aussi une très-grande disproportion entre les fortunes des citoyens, & amener le luxe à sa suite;[a] mais peut-être

NOTE MARGINALE
a [Diderot] + la population qui marche avec l'accroissement de la richesse également partagée, y remédie

Pour s'y soustraire, il faudroit se rapprocher d'une vie simple; & les moeurs, ainsi que les loix, s'y opposent. Aussi l'époque du plus grand luxe d'une nation

n'est-il pas impossible d'arrêter, dans ce cas, les progrès du luxe. Ce qu'on peut du moins assurer, c'est que la réunion des richesses en un plus petit nombre de mains se fait alors bien plus lentement, & parce que les propriétaires sont à la fois cultivateurs & négociants, & parce que, le nombre des propriétaires étant plus grand & celui des journaliers plus petit, ceux-ci, devenus plus rares, sont, comme je l'ai dit dans une note précédente, en [24] état de donner la loi, de taxer leurs journées, & d'exiger une paye suffisante pour subsister honnêtement eux & leurs familles. C'est ainsi que chacun a part aux richesses que procure aux états le commerce des denrées. J'ajouterai de plus que ce commerce n'est pas sujet aux mêmes révolutions[21] que le commerce des manufactures de luxe : un art, une manufacture passe aisément d'un pays dans un autre; mais quel temps ne faut-il pas pour vaincre l'ignorance & la paresse des paysans, & les engager à s'adonner à la culture d'une nouvelle denrée? Pour naturaliser cette nouvelle denrée dans un pays, il faut un soin & une dépense qui doit presque toujours laisser, à cet égard, l'avantage du commerce au pays où cette denrée croît naturellement & dans lequel elle est depuis longtemps cultivée.[22]

Il est cependant un cas, peut-être imaginaire, où l'établissement des manufactures & le commerce des arts de luxe pourroit être regardé comme très-utile. Ce seroit lorsque l'étendue & la fertilité d'un pays ne seroient pas proportionnées au nombre de ses habitants, c'est-à-dire, lorsqu'un état ne pourroit nourrir tous ses citoyens. Alors une nation qui ne sera point à portée de peupler un pays tel que l'Amérique, n'a que deux partis à prendre; l'un d'envoyer des colonies ravager les contrées voisines, & s'établir, comme certains peuples, à main armée, dans des pays assez

est-elle ordinairement l'époque la plus prochaine de sa chûte & de son avilissement. La félicité & la puissance apparente que le luxe communique, durant quelques instants, aux nations, est comparable à ces fievres violentes qui prêtent, dans le transport, une force incroyable au malade qu'elles dévorent; & qui semblent ne multiplier les forces d'un homme, que [25] pour le priver, au déclin de l'accès, & de ces mêmes forces & de la vie.

Pour se convaincre de cette vérité, diront encore les mêmes philosophes, cherchons ce qui doit rendre une nation réellement respectable à ses voisins : c'est, sans contredit, le nombre, la vigueur de ses citoyens, leur attachement pour la patrie, & enfin leur courage & leur vertu.

Quant au nombre des citoyens, on sait que les pays de luxe ne sont pas les plus peuplés; que, dans la même étendue de terrein, la Suisse peut compter plus d'habitants que l'Espagne, la France & même l'Angleterre.[a b 23]

fertiles pour les nourrir; l'autre, d'établir des manufactures, de forcer les nations voisines d'y lever des marchandises, & de lui apporter en échange les denrées nécessaires à la subsistance d'un certain nombre d'habitants.[24] Entre ces deux partis, le dernier est sans contredit le plus humain : quel que soit le sort des armes, victorieuse ou vaincue, toute colonie qui entre, à main armée, dans un pays, y répand certainement plus de désolation & de maux que n'en peut occasionner la levée d'une espece de tribut, moins exigé[a] par la force que par l'humanité. [25]

TEXTE
a exigé] 2: exigée

NOTES MARGINALES
a [Voltaire] il traitte de tout hors de son sujet, exagere et se trompe[25]
b [Voltaire] cela est tres faux

La consommation d'hommes, qu'occasionne nécessairement un grand commerce[26] (*e*), n'est pas en ces pays l'unique cause de la dépopulation : le luxe en crée mille autres, puisqu'il attire les richesses dans les

(*e*) Cette consommation d'hommes est cependant si grande, qu'on ne peut sans frémir considérer celle que suppose notre commerce d'Amérique. L'humanité, qui commande l'amour de tous les hommes, veut, que dans la traite des negres, je mette également au rang des malheurs & la mort de mes compatriotes & celle de tant d'Africains, qu'anime au combat l'espoir de faire des prisonniers & le desir de les échanger contre nos marchandises. Si l'on suppute le nombre d'hommes qui périt, tant par les guerres que dans la traversée d'Afrique en Amérique; qu'on y ajoute celui des negres qui, arrivés à leur destination, deviennent la victime des caprices, de la cupidité & du pouvoir arbitraire d'un maître; & qu'on joigne à ce nombre celui des citoyens qui périssent par le feu, le naufrage ou le scorbut; qu'enfin on y ajoute celui des matelots qui meurent pendant leur séjour à S. Domingue,[a] ou par les maladies affectées à la température particuliere de ce climat, ou par les suites d'un libertinage toujours si dangereux en ce pays : on conviendra qu'il n'arrive point de barrique de sucre en Europe qui ne soit teinte de sang humain.[a27] Or quel homme, à la vue des malheurs qu'occasionnent la culture & l'exportation de cette denrée, refuseroit de s'en priver, & ne renonceroit pas à un plaisir acheté par les larmes & la mort de tant de malheureux? Détournons nos regards d'un spectacle si funeste, & qui fait tant de honte & d'horreur à l'humanité. [26]

TEXTE	NOTE MARGINALE
a S. Domingue,] 2: saint Domingue,	a [Diderot met des traits.] ces deux lignes ont empoisonné tout le sucre que je mang[erai] de ma vie et je l'aime beaucou[p]

capitales, laisse les cam- [26] pagnes dans la disette, favorise le pouvoir arbitraire[28] & par conséquent l'augmentation des subsides, & qu'il donne enfin aux nations opulentes la facilité de contracter des dettes (*f*) dont elles ne peuvent ensuite s'acquitter sans surcharger les peuples d'impôts onéreux. Or ces différentes causes de dépopulation, en plongeant tout un pays dans la misere, y doivent nécessairement affoiblir la constitution des corps. Le peuple adonné au luxe n'est jamais un peuple robuste : de ses citoyens, les uns sont énervés par la mollesse, les autres exténués par le besoin.

Si les peuples sauvages ou pauvres, comme le remarque le chevalier Folard, ont à cet égard une grande supériorité sur les peuples livrés au luxe; c'est que le laboureur est, chez les nations pauvres, souvent plus riche que chez les nations opulentes; c'est qu'un paysan Suisse est plus à son aise qu'un paysan François[29] (*g*).

Pour former des corps robustes, il faut une nourriture simple, mais saine & assez abondante;[a] un exercice qui, sans être excessif, soit fort; une grande habitude à supporter les intempéries des saisons, habitude que contractent les paysans, qui, par cette raison, sont infiniment plus propres à

(*f*) La Hollande, l'Angleterre, la France sont chargées de dettes; & la Suisse ne doit rien.[a30]

(*g*) Il ne suffit pas, dit Grotius, que le peuple soit pourvu des choses absolument nécessaires à sa conservation & à sa vie; il faut encore qu'il l'ait agréable.[31] [27]

TEXTE		NOTE MARGINALE
a assez abondante;] abondante;	2:	a [Voltaire] mais elle a peu

soutenir les fatigues de la guerre que des manufacturiers, la plupart habitués à une vie sédentaire. C'est aussi chez les nations pauvres que se forment ces armées infatigables qui changent le destin des empires.[32]

Quels remparts opposeroit à ces nations un pays livré au luxe & à la mollesse? Il[a] ne peut leur en imposer ni par le [27] nombre, ni par la force de ses habitants. L'attachement pour la patrie, dira-t-on, peut suppléer au nombre & à la force des citoyens. Mais qui produiroit en ces pays cet amour vertueux de la patrie? L'ordre des paysans, qui compose à lui seul les deux tiers de chaque nation, y est malheureux : celui des artisans n'y possede rien; transplanté de son village dans une manufacture ou une boutique, & de cette boutique dans une autre, l'artisan est familiarisé avec l'idée du déplacement; il ne peut contracter d'attachement pour aucun lieu; assuré presque partout de sa subsistance, il doit se regarder non comme le citoyen d'un pays, mais comme un habitant du monde.[a33]

Un pareil peuple ne peut donc se distinguer longtemps par son courage; parce que, dans un peuple, le courage est ordinairement, ou l'effet de la vigueur du corps, de cette confiance aveugle en ses forces qui cache aux hommes la moitié du péril auquel ils s'exposent, ou l'effet d'un violent amour pour la patrie qui leur fait dédaigner les dangers : or le luxe tarit, à la longue, ces deux sources de courage (*h*). Peut-être la

(*h*) En conséquence, l'on a toujours regardé l'esprit militaire comme incompatible avec l'esprit de commerce :

TEXTE
a Il] 2: il

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] tres mauvais raisonement. il suppose des bataillons de travailleurs robustes contre des petits maitres enervez il ne songe pas que dans toutte nation il ya cent travailleurs contre un petit maitre

cupidité en ouvriroit-elle une troisieme, si nous vivions encore dans ces siecles barbares où l'on réduisoit les peuples en servitude, & l'on abandonnoit les villes au pillage.[34] [28] Le soldat n'étant plus maintenant excité par ce motif, il ne peut l'être que par ce qu'on appelle l'honneur; or le desir de l'honneur s'attiédit chez un peuple, lorsque l'amour des richesses s'y allume[35] (*i*). En vain diroit-on que les nations riches gagnent du moins en bonheur & en plaisirs ce qu'elles perdent en vertu & en courage : un Spartiate (*k*) n'étoit

ce n'est pas qu'on ne puisse du moins les concilier jusqu'à un certain point; mais c'est qu'en politique ce problême est un des plus difficiles à résoudre. Ceux qui, jusqu'à présent, ont écrit sur le commerce, l'ont traité comme une question isolée; ils n'ont pas assez fortement senti que tout a ses reflets; qu'en[a] fait de gouvernement, il n'est point proprement de question isolée; qu'en ce genre, le mérite d'un auteur consiste à lier ensemble toutes les parties de l'administration; & qu'enfin un état est une machine mue par différents ressorts, dont il faut augmenter ou diminuer la force proportionnément au jeu de ces ressorts entre eux, & à l'effet qu'on veut produire. [28]

(*i*) Il est inutile d'avertir que le luxe est, à cet égard, plus dangereux pour une nation située en terre ferme que pour des insulaires; leurs remparts sont leurs vaisseaux, & leurs soldats les matelots.

(*k*) Un jour qu'on faisoit devant Alcibiade l'éloge de la valeur des Spartiates : *De quoi s'étonne-t-on,* disoit-il? *à la vie malheureuse qu'ils menent, ils ne doivent avoir rien de si pressé que de mourir.* Cette plaisanterie étoit celle d'un jeune homme nourri dans le luxe : Alcibiade se trompoit, & Lacédémone n'envioit pas

NOTE MARGINALE
a [Voltaire souligne "ses reflets" et "qu'en".]

pas moins heureux qu'un Perse; les premiers Romains, dont le courage étoit récompensé par le don de quelques denrées, n'auroient point envié le sort de Crassus.[36]

Caïus Duillius, qui, par ordre du sénat, étoit tous les soirs reconduit à sa maison à la clarté des flambeaux & au son des flûtes, n'étoit pas moins sensible à ce concert grossier que nous le sommes à la plus brillante sonate.[a][6][37] Mais, en accordant que les nations opulentes se procurent quelques commodités inconnues aux peuples pauvres, qui jouira de ces commodités? un petit nombre d'hommes privilégiés & riches, qui, se prenant pour la nation entiere, concluent de leur aisance particuliere que le paysan est heureux.[γ] Mais quand même ces commodités seroient reparties entre un plus grand nombre de citoyens, de quel prix est cet avantage comparé à ceux que procurent à des peuples pauvres une ame forte, courageuse & ennemie de l'esclavage? Les na- [29] tions chez qui le luxe s'introduit sont tôt ou tard victimes du despotisme; elles présentent des mains foibles & débiles aux fers dont la tyrannie veut les charger. Comment s'y soustraire? Dans ces nations, les uns vivent dans la mollesse, & la

le bonheur d'Athenes. C'est ce qui faisoit dire à un ancien, qu'il étoit plus doux de vivre, comme les Spartiates, à l'ombre des bonnes loix, qu'à l'ombre des boccages, comme les Sybarites.[38] [29]

NOTES MARGINALES

a [Diderot souligne "sonate" et met un trait dans la marge.]

6 [Voltaire] ce concert flattait son amour propre plus que son oreille. mais quesce que tout cela fait a lesprit humain?

γ [Diderot] (Il faut que la misère soit bien augmentée, ma servante rappelée dans son village par la maladie du pays, n'y retournera de sa vie. La misère l'a effrayée. Elle ne l'effrayait [illisible] pas auparavant)

mollesse ne pense ni ne prévoit : les autres languissent dans la misere; & le besoin pressant, entiérement occupé à se satisfaire, n'éleve point ses regards jusqu'à la liberté. Dans la forme despotique, les richesses de ces nations sont à leurs maîtres; dans la forme républicaine, elles appartiennent aux gens puissants, comme aux peuples courageux qui les avoisinent.[a]

«Apportez-nous vos trésors, auroient pu dire les Romains aux Carthaginois; ils nous appartiennent : Rome & Carthage ont toutes deux voulu s'enrichir, mais elles ont pris des routes différentes pour arriver à ce but. Tandis que vous encouragiez l'industrie de vos citoyens, que vous établissiez des manufactures, que vous couvriez la mer de vos vaisseaux, que vous alliez reconnoître des côtes inhabitées, & que vous attiriez chez vous tout l'or des Espagnes & de l'Afrique; nous, plus prudents, nous endurcissions nos soldats aux fatigues de la guerre, nous élevions leur courage, nous savions que l'industrieux ne travailloit que pour le brave. Le temps de jouir est arrivé; rendez-nous des biens que vous êtes dans l'impuissance de défendre.» Si les Romains n'ont pas tenu ce langage, du moins leur conduite prouve-t-elle qu'ils étoient affectés des sentiments que ce discours suppose. Comment la pauvreté de Rome n'eût-elle pas commandé à la richesse de Carthage, & conservé, à cet égard, l'avantage que presque toutes les nations pauvres ont eu sur les nations opulentes?[39] N'a-t-on pas vu la frugale Lacédémone triompher de la riche & [30] commerçante Athenes? les Romains fouler

NOTE MARGINALE
α [Voltaire met une ligne verticale.] louche et faux

aux pieds les sceptres d'or de l'Asie? N'a-t-on pas vu l'Egypte, la Phénicie, Tyr, Sidon, Rhodes, Genes, Venise, subjuguées ou du moins humiliées par des peuples qu'elles appelloient barbares? Et qui sait si on ne verra pas un jour la riche Hollande, moins heureuse au-dedans[a] que la Suisse, opposer à ses ennemis une résistance moins opiniâtre? Voilà sous quel point de vue le luxe se présente aux philosophes qui l'ont regardé comme funeste aux nations.

La conclusion de ce que je viens de dire, c'est que les hommes, en voyant bien ce qu'ils voient, en tirant des conséquences très-justes de leurs principes, arrivent cependant à des résultats souvent contradictoires; parce qu'ils n'ont pas dans la mémoire tous les objets de la comparaison desquels doit résulter la vérité qu'ils cherchent.

Il est, je pense, inutile de dire qu'en présentant la question du luxe sous deux aspects différents, je ne prétends point décider si le luxe est réellement nuisible ou utile aux états : il faudroit, pour résoudre exactement ce problême moral, entrer dans des détails étrangers à l'objet que je me propose; j'ai seulement voulu prouver, par cet exemple, que, dans les questions compliquées & sur lesquelles on juge sans passions, on ne se trompe jamais que par ignorance, c'est-à-dire, en imaginant que le côté qu'on voit dans un objet est tout ce qu'il y a à voir dans ce même objet.[α] [31]

TEXTE
a au-dedans] 1A,1B: au dedans

NOTE MARGINALE
α [Voltaire] ce discours vague sur le luxe a t'il aucun raport au sujet. il sagissait de la nature de l'ame, des sources de ses érreurs, et mon extravagant disserte sur le luxe

CHAPITRE IV.

De l'abus des mots.

UNE autre cause d'erreur, & qui tient pareillement à l'ignorance, c'est l'abus des mots, & les idées peu nettes qu'on y attache.[a] M. Locke a si heureusement traité ce sujet, que je ne m'en permets l'examen que pour épargner la peine des recherches aux lecteurs, qui tous n'ont pas l'ouvrage de ce philosophe également présent à l'esprit.[1]

Descartes avoit déjà dit, avant Locke, que les Péripatéticiens, retranchés derriere l'obscurité des mots, étoient assez semblables à des aveugles qui, pour rendre le combat égal, attireroient un homme clairvoyant dans une caverne obscure : que cet homme, ajoutoit-il, sache donner du jour à la caverne, qu'il force les Péripatéticiens d'attacher des idées nettes aux mots dont ils se servent; son triomphe est assuré.[2] D'après Descartes & Locke, je vais donc prouver qu'en métaphysique & en morale, l'abus des mots & l'ignorance de leur vraie signification est, si j'ose le dire, un labyrinthe[3] où les plus grands génies se sont quelquefois égarés. Je prendrai pour exemples quelques-uns de ces mots qui ont excité les disputes les plus longues & les plus vives entre les philosophes : tels sont, en métaphysique, les mots de *matiere*, d'*espace* & d'*infini*.[4]

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] quel passage du luxe a l'abus des mots! et cet abus des mots a eté si bien traitté dans loke!

L'on a de tout temps & tour-à-tour soutenu que la matiere sentoit ou ne sentoit pas, & l'on a sur ce sujet disputé très-longuement & très-vaguement. L'on s'est avisé très-tard de se demander sur quoi l'on disputoit, & d'attacher une idée [32] précise à ce mot de *matiere*. Si d'abord l'on en eût fixé la signification, on eût reconnu que les hommes étoient, si je l'ose dire, les créateurs de la matiere, que la matiere n'étoit pas un être, qu'il n'y avoit dans la nature que des individus auxquels on avoit donné le nom de corps, & qu'on ne pouvoit entendre par ce mot de matiere que la collection des propriétés communes à tous les corps.[5] La signification de ce mot ainsi déterminée, il ne s'agissoit plus que de savoir si l'étendue, la solidité, l'impénétrabilité étoient les seules propriétés communes à tous les corps; & si la découverte d'une force, telle, par exemple, que l'attraction, ne pouvoit pas faire soupçonner que les corps eussent encore quelques propriétés inconnues, telle que la faculté de sentir,[a] qui, ne se manifestant que dans les corps organisés des animaux, pouvoit être cependant commune à tous les individus. La question réduite à ce point, on eût alors senti[6] que, s'il est, à la rigueur, impossible de démontrer que tous les corps soient absolument insensibles, tout homme, qui n'est pas, sur ce sujet, éclairé par la révélation, ne peut décider la question qu'en calculant & comparant la probabilité de cette opinion avec la probabilité de l'opinion contraire.[6]

NOTES MARGINALES

a [Voltaire] loke est bien plus sensé. il examine s'il ya contradiction a dire que Dieu puisse acorder la pensee a une portion organisee de letre appellé matiere[7]

6 [Diderot souligne "senti" et met un trait dans la marge.[8]]

Pour terminer cette dispute, il n'étoit donc point nécessaire de bâtir différents systêmes du monde, de se perdre dans la combinaison des possibilités, & de faire ces efforts prodigieux d'esprit qui n'ont abouti & n'ont dû réellement aboutir qu'à des erreurs plus ou moins ingénieuses. En effet (qu'il me soit permis de le remarquer ici), s'il faut tirer tout le parti possible de l'observation, il faut ne marcher qu'avec elle, s'arrêter au moment qu'elle nous abandonne, & avoir le courage d'ignorer ce qu'on ne peut encore savoir.

Instruits par les erreurs des grands hommes qui nous ont [33] précédés, nous devons sentir[a] que nos observations multipliées & rassemblées suffisent à peine pour former quelques-uns de ces systêmes partiels renfermés dans le systême général; que c'est des profondeurs de l'imagination qu'on a jusqu'à présent tiré celui de l'univers; & que, si l'on n'a jamais que des nouvelles tronquées des pays éloignés de nous, les philosophes n'ont pareillement que des nouvelles tronquées du systême du monde. Avec beaucoup d'esprit & de combinaisons, ils ne débiteront jamais que des fables, jusqu'à ce que le temps & le hazard leur aient donné un fait général auquel tous les autres puissent se rapporter.[9]

Ce que j'ai dit du mot de *matiere,* je le dis de celui d'*espace;* la plupart des philosophes en ont fait un être, & l'ignorance de la signification de ce mot a donné lieu à de longues disputes (*a*). Ils les auroient abrégées, s'ils avoient attaché une idée nette

(*a*) Voyez les disputes de Clarcke & de Leibnitz.[10]
[34]

NOTE MARGINALE
a [Diderot met un trait dans la marge.]

à ce mot : ils seroient alors convenus que l'espace, considéré abstractivement, est le pur néant; que l'espace, considéré dans les corps, est ce qu'on appelle l'étendue; que nous devons l'idée de vuide, qui compose en partie l'idée d'espace, à l'intervalle apperçu entre deux montagnes élevées; intervalle qui, n'étant occupé que par l'air, c'est-à-dire, par un corps qui d'une certaine distance ne fait sur nous aucune impression sensible, a dû nous donner une idée du vuide, qui n'est autre chose que la possibilité de nous représenter des montagnes éloignées les unes des autres, sans que la distance qui les sépare soit remplie par aucun corps.[11]

A l'égard de l'idée de l'*infini*, renfermée encore dans l'idée de l'*espace*, je dis que nous ne devons[a] cette idée de [34] l'infini qu'à la puissance qu'un homme placé dans une plaine a d'en reculer toujours les limites, sans qu'on puisse, à cet égard, fixer le terme où son imagination doive s'arrêter : l'*absence de bornes* est donc, en quelque genre que ce soit, la seule idée que nous puissions avoir de l'infini. Si les philosophes, avant que d'établir aucune opinion sur ce sujet, avoient déterminé la signification de ce mot d'*infini*, je crois que, forcés d'adopter la définition ci-dessus, ils n'auroient pas perdu leur temps à des disputes frivoles.[12] C'est à la fausse philosophie des siecles précédents qu'on doit principalement attribuer l'ignorance grossiere où nous sommes de la vraie signification des mots : cette philosophie consistoit presque entiérement dans l'art d'en abuser. Cet art, qui faisoit toute la science des scholastiques, confondoit toutes les idées; &

TEXTE
a nous ne devons] 2: nous devons

l'obscurité qu'il jetoit sur toutes les expressions se répandoit généralement sur toutes les sciences & principalement sur la morale.[a13]

Lorsque le célebre M. de la Rochefoucault dit que l'amour-propre est le principe de toutes nos actions, combien l'ignorance de la vraie signification de ce mot *amour-propre* ne souleva-t-elle pas de gens contre cet illustre auteur? On prit l'amour-propre pour orgueil & vanité; & l'on s'imagina, en conséquence, que M. de la Rochefoucault plaçoit dans le vice la source de toutes les vertus. Il étoit cependant facile d'appercevoir que l'amour-propre, ou l'amour de soi, n'étoit autre chose qu'un sentiment gravé en nous par la nature; que ce sentiment se transformoit dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts & les passions qui l'animoient; & que l'amour-propre, différemment modifié, produisoit également l'orgueil & la modestie.[14]

La connoissance de ces idées auroit préservé M. de la [35] Rochefoucault du reproche tant répété qu'il voyoit l'humanité trop en noir; il l'a connue telle qu'elle est. Je conviens que la vue nette de l'indifférence de presque tous les hommes à notre égard est un spectacle affligeant pour notre vanité; mais enfin il faut prendre les hommes comme ils sont : s'irriter contre les effets de leur amour-propre, c'est se plaindre des giboulées du printemps, des ardeurs de l'été, des pluies de l'automne, & des glaces de l'hyver.

Pour aimer les hommes, il faut en attendre peu : pour voir leurs défauts sans aigreur, il

NOTE MARGINALE
a [Diderot souligne "toute", "toutes", "toutes", "toutes" et met des traits dans la marge.]

faut s'accoutumer à les leur pardonner, sentir[a] que l'indulgence est une justice que la foible humanité est en droit d'exiger de la sagesse. Or rien de plus propre à nous porter à l'indulgence, à fermer nos coeurs à la haine, à les ouvrir aux principes d'une morale humaine & douce, que la connoissance profonde du coeur humain, telle que l'avoit M. de la Rochefoucault : aussi les hommes les plus éclairés ont-ils presque toujours été les plus indulgents. Que de maximes d'humanité répandues dans leurs ouvrages! *Vivez*, disoit Platon, *avec vos inférieurs & vos domestiques comme avec des amis malheureux.*[15] «Entendrai-je toujours, disoit un philosophe Indien, les riches s'écrier, Seigneur, frappe quiconque nous dérobe la moindre parcelle de nos biens; tandis que, d'une voix plaintive & les mains étendues vers le ciel, le pauvre dit, Seigneur, fais-moi part des biens que tu prodigues au riche; & si de plus infortunés m'en enlevent une partie, je n'implorerai point ta vengeance, & je considérerai ces larcins de l'oeil dont on voit, au temps des semailles, les colombes se répandre dans les champs pour y chercher leur nourriture.»[16]

Au reste, si le mot d'amour-propre, mal entendu, a sou- [36] levé tant de petits esprits contre M. de la Rochefoucault, quelles disputes, plus sérieuses encore, n'a point occasionné le mot de *liberté?* disputes qu'on eût facilement terminées, si tous les hommes, aussi amis de la vérité que le P. Malebranche, fussent convenus, comme cet habile théologien, dans sa *Prémotion physique,*[6] que *la liberté*

NOTES MARGINALES

a [Diderot met deux traits dans la marge.]

6 [Voltaire souligne "*Prémotion*".] le pere malbranche na point fait la prémotion phisique[17]

étoit un mystere. Lorsqu'on me pousse sur cette question, disoit-il, *je suis forcé de m'arrêter tout court.*[18] Ce n'est pas qu'on ne puisse se former une idée nette du mot de *liberté,* pris dans une signification commune. L'homme libre est l'homme qui n'est ni chargé de fers, ni détenu dans les prisons, ni intimidé, comme l'esclave, par la crainte des châtiments; en ce sens, la liberté de l'homme consiste dans l'exercice libre de sa puissance : je dis de sa puissance, parce qu'il seroit ridicule de prendre pour une *non-liberté* l'impuissance où nous sommes de percer la nue comme l'aigle, de vivre sous les eaux comme la baleine, & de nous faire roi, pape, ou empereur.[α19]

On a donc une idée nette de ce mot de *liberté,* pris dans une signification commune. Il n'en est pas ainsi lorsqu'on applique ce mot de *liberté* à la volonté. Que seroit-ce alors que la liberté? on ne pourroit entendre, par ce mot, que le pouvoir libre[6] de vouloir ou de ne pas vouloir une chose; mais ce pouvoir supposeroit qu'il peut y avoir des volontés sans motifs, & par conséquent des effets sans cause. Il faudroit donc que nous pussions également nous vouloir du bien & du mal; supposition absolument impossible. En effet, si le desir du plaisir[γ] est le principe de toutes nos pensées & de toutes nos actions, si tous les hommes tendent continuellement vers leur bonheur réel ou apparent; toutes nos volontés ne sont donc que l'effet de [37]

NOTES MARGINALES

α [Voltaire] il est pourtant certain quon nest pas plus libre dentrer dans sa chambre quand on nen a pas la clef que detre empereur quand on nen a pas les moyens

6 [Voltaire souligne "libre".]

γ [Voltaire met un trait.] le desir du plaisir nest pas le principe de lidee que vous recevez malgré vous quand vous voiez un arbre un chat un chien quand vous entendez du bruit

cette tendance : or tout effet est nécessaire.[a20] En ce sens, on ne peut donc attacher aucune idée nette à ce mot de *liberté*.[a] Mais, dira-t-on, si l'on est nécessité à poursuivre le bonheur partout où l'on l'apperçoit, du moins sommes-nous libres sur le choix des moyens que nous employons pour nous rendre heureux (*b*)? Oui, répondrai-je : mais *libre* n'est alors qu'un synonyme d'*éclairé*, & l'on ne fait que confondre ces deux notions. Or, pour être plus éclairé, on n'en est pas plus libre : selon[b] qu'un homme saura plus ou moins de procédure & de jurisprudence, qu'il sera conduit dans ses affaires par un avocat plus ou moins habile, il prendra un parti meilleur ou moins bon; mais, quelque parti qu'il prenne, le desir de son bonheur le forcera toujours à choisir[c] le

(*b*) Il est encore des gens qui regardent la suspension d'esprit comme une preuve de la liberté; ils ne s'apperçoivent pas que la suspension est aussi nécessaire que la précipitation dans les jugements : lorsque, faute d'examen, l'on s'est exposé à quelque malheur, instruit par l'infortune, l'amour de soi doit nous nécessiter à la suspension.

On se trompe pareillement sur le mot *délibération* : nous croyons délibérer lorsque nous avons, par exemple, à choisir entre deux plaisirs à peu près égaux & presque en équilibre; cependant, l'on ne fait alors que prendre pour délibération la lenteur avec laquelle, entre deux poids, à peu près égaux, le plus pesant emporte un des bassins de la balance.[21] [38]

TEXTE

a tendance : [...] nécessaire.] 1B,2: cette tendance.[22]
b notions [...] selon] 1B: notions : selon 2: notions. Selon
c bonheur [...] choisir] 1B,2: bonheur lui fera toujours choisir

NOTE MARGINALE

α [Voltaire met un trait.] loke l'a tres bien definipuissance de faire ce qu'on veut[23]

parti qui lui paroîtra le plus convenable à ses intérêts, ses goûts, ses passions, & enfin à ce qu'il regarde comme son bonheur.

Comment pourroit-on philosophiquement expliquer le problême de la liberté? Si, comme M. Locke l'a prouvé, nous sommes disciples des amis, des parents, des lectures, & enfin de tous les objets qui nous environnent; il faut que toutes nos pensées & nos volontés soient des effets immédiats ou des suites nécessaires des impressions que nous avons reçues.[24] [38]

On ne peut donc se former aucune idée de ce mot[b] *liberté,* appliqué à la volonté (*c*); il faut la considérer comme un mystere; s'écrier avec S. Paul, *O altitudo!*[25] convenir que la théologie seule peut discourir sur une pareille matiere, & qu'un traité philosophique de la liberté ne seroit qu'un traité des effets sans cause.

(*c*) «La liberté, disoient les Stoïciens, est une chimere. Faute de connoître les motifs, de rassembler les circonstances qui nous déterminent à agir d'une certaine maniere, nous nous croyons libres. Peut-on penser que l'homme ait véritablement le pouvoir de se déterminer? Ne sont-ce pas plutôt les objets extérieurs, combinés de mille façons différentes, qui le poussent & le déterminent? Sa volonté est-elle une faculté vague & indépendante, qui agisse sans choix & par caprice? Elle agit, soit en conséquence d'un jugement, d'un acte de l'entendement, qui lui représente que telle chose est plus avantageuse à ses intérêts que toute autre, soit qu'indépendamment de cet acte les circonstances où un homme se trouve l'inclinent, la forcent à se tourner d'un certain côté : & il se flatte alors qu'il s'y est tourné librement, quoiqu'il n'ait pas pu vouloir se tourner d'un autre.» *Histoire critique de la philosophie.*[26]

TEXTE
b mot] 1B: mot de

On voit quel germe éternel de disputes & de calamités renferme souvent l'ignorance de la vraie signification des mots. Sans parler du sang versé par les haines & les disputes théologiques, disputes presque toutes fondées sur un abus de mots, quels autres malheurs encore cette ignorance n'a-t-elle point produits, & dans quelles erreurs n'a-t-elle point jeté les nations?[27]

Ces erreurs sont plus multipliées qu'on ne pense. On fait ce conte d'un Suisse : on lui avoit consigné une porte des Tuileries, avec défense d'y laisser entrer personne. Un bourgeois s'y présente : *On n'entre point,* lui dit le Suisse. *Aussi,* répond le bourgeois, *je ne veux point entrer, mais sortir seulement du pont-royal..... Ah! s'il s'agit de sortir,* reprend le Suisse, *monsieur, vous pouvez passer* (*d*).[α28] Qui le [39] croiroit? ce conte est l'histoire du peuple Romain. César se présente dans la place publique, il veut s'y faire couronner; & les Romains, faute d'attacher des idées précises au mot de royauté, lui accordent, sous le nom d'*imperator,* la puissance qu'ils lui refusent sous le nom de *rex.*[6 29]

(*d*) Lorsqu'on voit un chancelier [39] avec sa simarre, sa large perruque & son air composé, s'il n'est point, dit Montaigne, de tableau plus plaisant à se faire que de se peindre ce même chancelier consommant l'oeuvre du mariage;[30] peut-être n'est-on pas moins tenté de rire, lorsqu'on voit l'air soucieux & la gravité importante avec laquelle certains visirs s'asseyent au divan pour opiner & conclurre, comme le Suisse, *Ah! s'il s'agit de*

NOTES MARGINALES

α [Diderot met un trait dans la marge.] (en note)

6 [Voltaire] il ne demanda point alors le titre de rex. il ne fut point souverain comme imperator mais comme dictateur[31]

Ce que je dis des Romains peut généralement s'appliquer à tous les divans & à tous les[a] conseils des princes. Parmi les peuples, comme parmi les souverains, il n'en est aucun que l'abus des mots n'ait précipité dans quelque erreur grossiere. Pour échapper à ce piege, il faudroit, suivant le conseil de Leibnitz, composer une langue philosophique, dans laquelle on détermineroit la signification précise de chaque mot. Les hommes alors pourroient s'entendre, se transmettre exactement leurs idées; les disputes, qu'éternise l'abus[a] des mots, se termineroient;

sortir, monsieur, vous pouvez passer. Les applications de ce mot sont si faciles & si fréquentes, qu'on peut s'en fier[b] à cet égard à la sagacité des lecteurs, & les assurer qu'ils trouveront partout des sentinelles Suisses.

Je ne puis m'empêcher de rapporter encore à ce sujet un fait[c] assez plaisant : C'est la réponse d'un Anglois à un ministre d'état. Rien de plus ridicule, disoit le ministre aux courtisans, que la maniere dont se tient le conseil chez quelques nations negres. Représentez-vous une chambre d'assemblée où sont placées une douzaine de grandes cruches ou jarres à moitié pleines d'eau : c'est là que, nuds & d'un pas grave, se rendent une douzaine de conseillers d'état : arrivés dans cette chambre, chacun saute dans sa cruche, s'y enfonce jusqu'au cou; & c'est dans cette posture qu'on opine & qu'on délibere sur les affaires d'état. Mais vous ne riez pas? dit le ministre au seigneur le plus près de lui. C'est, répondit-il, que je vois tous les jours quelque chose de plus plaisant encore. Quoi donc? reprit le ministre. *C'est un pays où les cruches seules tiennent conseil.*[6][32] [40]

TEXTE
a les] 1A,1B: le
b s'en fier] 2: se fier
c fait] 2: trait

NOTES MARGINALES
a [Diderot souligne "qu'éternise l'abus".]
6 [Voltaire] quelle platte plaisanterie!

& les hommes, dans toutes les [40] sciences, seroient bien-tôt forcés d'adopter les mêmes principes.[33]

Mais l'exécution d'un projet si utile & si desirable est peut-être impossible. Ce n'est point aux philosophes, c'est au besoin qu'on doit l'invention des langues; & le besoin, en ce genre, n'est pas difficile à satisfaire.[34] En conséquence, on a d'abord attaché quelques fausses idées à certains mots; ensuite on a combiné, comparé ces idées & ces mots entr'eux; chaque nouvelle combinaison a produit une nouvelle erreur; ces erreurs se sont multipliées, & en se multipliant, se sont tellement compliquées qu'il seroit maintenant impossible, sans une peine & un travail infini, d'en suivre & d'en découvrir la source. Il en est des langues comme d'un calcul algébrique : il s'y glisse d'abord quelques erreurs; ces erreurs ne sont pas apperçues; on calcule d'après ses premiers calculs; de proposition en proposition, l'on arrive à des conséquences entiérement ridicules. On en sent l'absurdité : mais comment retrouver l'endroit où s'est glissée la premiere erreur? Pour cet effet, il faudroit refaire & revérifier un grand nombre de calculs; malheureusement il est peu de gens qui puissent l'entreprendre, encore moins qui le veuillent, surtout lorsque l'intérêt des hommes puissants s'oppose à cette vérification.[35]

J'ai montré les vraies causes de nos faux jugements; j'ai fait voir que toutes les erreurs de l'esprit ont leur source ou dans les passions, ou dans l'ignorance, soit de certains faits, soit de la vraie signification de certains mots. L'erreur n'est donc pas essentiellement attachée à la nature de

l'esprit humain;[α] nos faux jugements sont donc l'effet de[a] causes accidentelles, qui ne supposent point en nous une faculté de juger distincte de la faculté de sentir; l'erreur n'est donc [41] qu'un accident, d'où il suit que tous les hommes ont essentiellement l'esprit juste.[36]

Ces principes une fois admis, rien ne m'empêche maintenant d'avancer, que *juger*, comme je l'ai déjà prouvé,[δ] n'est proprement que *sentir*.

La conclusion générale de ce discours, c'est que l'esprit peut être considéré ou comme la faculté productrice de nos pensées; & l'esprit, en ce sens, n'est que sensibilité & mémoire :[γ] ou l'esprit peut être regardé comme un effet de ces mêmes facultés; &, dans cette seconde signification, l'esprit n'est qu'un assemblage de pensées, & peut se subdiviser dans chaque homme en autant de parties que cet homme a d'idées.

Voilà les deux aspects sous lesquels se présente l'esprit considéré en lui-même : examinons maintenant ce que c'est que l'esprit par rapport à la société.[δ] [42]

TEXTE
a de] 2: des

NOTES MARGINALES
α [Rousseau met un "+".] + Vous n'avez point prouvé que vôtre division [biffé : vôtre conclusion] fut exacte; vôtre conclusion n'est donc pas necessaire, ce qui n'empêche pas qu'en ceci je ne sois de vôtre avis
δ [Rousseau met un "+".] + Vous n'avez rien prouvé sur ce point sinon que vous ajoûtez au sens du mot SENTIR le sens que nous donnons au mot JUGER; vous réunissez sous un mot commun deux facultés essentiellement différentes
γ [Rousseau met un "+".] + sensibilité, mémoire et jugement
δ [Voltaire] la meme futilité et les memes écarts se trouvent dans ce second chapitre. il est question de labus des mots, et lauteur sembrouille sur la liberté. et apres navoir rien prouvé, il conclut que juger cest sentir. cet homme na ny ordre ny justesse

D E L'E S P R I T.

D I S C O U R S II.

DE L'ESPRIT PAR RAPPORT A LA SOCIÉTÉ.[a]

C H A P I T R E P R E M I E R.

La *Science* n'est que le souvenir ou des faits ou des idées d'autrui : l'*Esprit*, distingué de la *Science*, est donc un assemblage d'idées neuves quelconques.[α6]1

Cette définition de l'esprit est juste; elle est même très-instructive pour un philosophe : mais elle ne peut être généralement adoptée : il faut au public[γ] une définition qui le mette à portée de comparer les différents esprits entr'eux, & de juger de leur force & de leur étendue. Or, si l'on admettoit la définition que je viens de donner, comment le public mesureroit-il l'étendue d'esprit d'un homme? qui donneroit au public une liste exacte des idées de cet homme? & comment distinguer en lui la science & l'esprit?

Supposons que je prétende à la découverte d'une idée déjà connue : il faudroit que le public, pour savoir si je mérite réellement à cet égard le titre de second inventeur, [44] sût préliminairement ce que j'ai lu, vu & entendu : connoissance qu'il ne veut ni ne peut acquérir. D'ailleurs, dans l'hypothese

TEXTE
a SOCIÉTÉ.] 1A,1B: SOCIETE.

NOTES MARGINALES
α [Voltaire] non mais un assemblage nouveau dideas reçues il semble qu'on fasse des idées? on les recoit[2]
6 [Voltaire met un "+" et écrit la note en bas de page.] + que veut tu dire barbouilleur? parles tu de l'ame parles tu du petit mérite quon apelle esprit? quentends tu? que veux tu?
γ [Diderot souligne "au public" et met un trait dans la marge.[3]]

impossible que le public pût avoir un dénombrement exact & de la quantité & de l'espece des idées d'un homme, je dis qu'en conséquence de ce dénombrement, le public seroit souvent forcé de placer au rang des génies, des hommes auxquels il ne soupçonne pas même qu'on puisse accorder le titre d'hommes d'esprit : tels sont en général tous les artistes.

Quelque frivole que paroisse un art, cet art cependant est susceptible de combinaisons infinies.[a] Lorsque Marcel, la main appuyée sur le front, l'oeil fixe, le corps immobile, & dans l'attitude d'une méditation profonde, s'écrie tout-à-coup, en voyant danser son écoliere, *Que de choses dans un menuet!* il est certain que ce danseur appercevoit alors, dans la maniere de plier, de relever & d'emboiter ses pas, des adresses invisibles aux yeux ordinaires (*a*), & que son exclamation n'est ridicule que par la trop grande importance mise à de petites choses.[4] Or, si l'art de la danse renferme un très-grand nombre d'idées & de combinaisons, qui sait si l'art de la déclamation ne suppose point, dans l'actrice qui y excelle, autant d'idées qu'en emploie un

(*a*) A la démarche, à l'habitude du corps, ce danseur prétend connoître le caractere d'un homme. Un étranger se présente un jour dans sa salle : *De quel pays êtes-vous?* lui demande Marcel. *Je suis Anglois... Vous, Anglois!* lui replique Marcel : *Vous seriez de cette isle où les citoyens ont part à l'administration publique, & sont une portion de la puissance souveraine! Non, monsieur : ce front baissé, ce regard timide, cette démarche incertaine ne m'annoncent que l'esclave titré d'un électeur.*[5] [45]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] quel polisson!

politique pour former un systême de gouvernement? Qui peut assurer, lorsqu'on consulte nos bons romans, que, dans [45] les gestes, la parure & les discours étudiés d'une coquette parfaite, il n'entre pas autant de combinaisons & d'idées qu'en exige la découverte de quelque systême du monde;[a] & qu'en des genres très-différents, la Le Couvreur[6] & Ninon de l'Enclos[7] n'aient eu autant d'esprit qu'Aristote & Solon?[8]

Je ne prétends pas démontrer à la rigueur la vérité de cette proposition; mais faire seulement sentir que, toute ridicule qu'elle paroisse, il n'est cependant personne qui puisse la résoudre exactement.

Trop souvent dupes de notre ignorance, nous prenons pour les limites d'un art celles que cette même ignorance lui donne : mais supposons qu'on pût, à cet égard, détromper le public, je dis qu'en l'éclairant on ne changeroit rien à sa maniere de juger. Il ne mesurera jamais son estime pour un art uniquement sur le nombre plus ou moins grand de combinaisons nécessaires pour y réussir; 1°. parce que le dénombrement en est impossible à faire; 2°. parce qu'il ne doit considérer l'esprit que du point de vue sous lequel il est important de le connoître, c'est-à-dire, par rapport à la société. Or, sous cet aspect, je dis que l'esprit n'est qu'un assemblage, plus ou moins nombreux, non seulement d'idées neuves, mais encore d'idées intéressantes pour le public; & que c'est moins au nombre & à la finesse, qu'au choix heureux de nos idées, qu'on a attaché la réputation d'homme d'esprit.

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] l'impertinent![9]

En effet, si les combinaisons du jeu des échecs sont infinies, si l'on n'y peut exceller sans en faire un grand nombre; pourquoi le public ne donne-t-il pas aux grands joueurs d'échecs le titre de grands esprits? C'est que leurs idées ne lui sont utiles ni comme agréables ni comme [46] instructives, & qu'il n'a par conséquent nul intérêt de les estimer : or l'intérêt (*b*) préside à tous nos jugements. Si le public a toujours fait peu de cas de ces erreurs dont l'invention suppose quelquefois plus de combinaisons & d'esprit que la découverte d'une vérité, & s'il estime plus Locke que Mallebranche,[10] c'est qu'il mesure toujours son estime sur son intérêt.[a] A quelle autre balance peseroit-il le mérite des idées des hommes? Chaque particulier juge des choses & des personnes par l'impression agréable ou désagréable qu'il en reçoit : le public n'est que l'assemblage de tous les particuliers; il ne peut donc jamais prendre que son utilité pour regle de ses jugements.[11]

Ce point de vue, sous lequel j'examine l'esprit, est, je crois, le seul sous lequel il doive être considéré. C'est l'unique maniere d'apprécier le mérite de chaque idée, de fixer sur ce point l'incertitude de nos jugements, & de découvrir enfin la cause de

(*b*) Le vulgaire restreint communément la signification de ce mot *intérêt* au seul amour de l'argent; le lecteur éclairé sentira que je prends ce mot dans un sens plus étendu, & que je l'applique généralement à tout ce qui peut nous procurer des plaisirs, ou nous soustraire à des peines.[12]

NOTE MARGINALE

α [Voltaire] cest quon prefere la verité a lerreur sans aucun interest quel interest a ton à preferer neuton a labbé de moliere?[13]

l'étonnante diversité des opinions des hommes en matiere d'esprit; diversité absolument dépendante de la différence de leurs passions, de leurs idées, de leurs préjugés, de leurs sentiments, & par conséquent de leurs intérêts.

Il seroit en effet bien singulier que l'intérêt général (*c*) eût mis le prix aux différentes actions des hommes; qu'il leur eût donné les noms de vertueuses, de vicieuses ou de permises, selon qu'elles étoient utiles, nuisibles ou indifférentes au public; & que ce même intérêt n'eût pas été [47] l'unique dispensateur de l'estime ou du mépris attaché aux idées des hommes.

On peut ranger les idées, ainsi que les actions, sous trois classes différentes.

Les idées utiles : & prenant cette expression dans le sens le plus étendu, j'entends, par ce mot, toute idée propre à nous instruire ou à nous amuser.[a]

Les idées nuisibles : ce sont celles qui font sur nous une impression contraire.[6]

Les idées indifférentes : je veux dire toutes celles qui, peu agréables en elles-mêmes ou devenues trop familieres, ne font presque aucune impression sur nous. Or, de pareilles idées n'ont presque point d'existence, & ne peuvent, pour ainsi dire, porter qu'un instant le nom d'indifférentes; leur durée ou leur succession, qui les rend ennuyeuses, les fait bientôt rentrer dans la classe des idées nuisibles.[14]

(*c*) On sent que je parle ici en qualité de politique, & non de théologien. [47]

NOTES MARGINALES

a [Voltaire met un trait.] quel abus des mots!

6 [Voltaire] le mot didees est la tres impropre ce sont les jugements

Pour faire sentir combien cette maniere de considérer l'esprit est féconde en vérités, je ferai successivement l'application des principes que j'établis, aux actions & aux idées des hommes; & je prouverai qu'en tout temps, en tout lieu, tant en matiere de morale qu'en matiere d'esprit, c'est l'intérêt personnel qui dicte le jugement des particuliers, & l'intérêt général qui dicte celui des nations : qu'ainsi c'est toujours, de la part du public comme des particuliers, l'amour ou la reconnoissance qui loue, la haine ou la vengeance qui méprise.[a]

Pour démontrer cette vérité, & faire appercevoir l'exacte & perpétuelle ressemblance de nos manieres de juger, soit les actions, soit les idées des hommes, je considérerai la probité & l'esprit à différents égards, & [48] relativement, 1°. à un particulier, 2°. à une petite société, 3°. à une nation, 4°. aux différents siecles & aux différents pays, 5°. à[6] l'univers entier[15] : & prenant toujours l'expérience pour guide dans mes recherches, je montrerai que, sous chacun de ces points de vue, l'intérêt est l'unique juge de la probité & de l'esprit. [49]

NOTES MARGINALES

a [Voltaire] je ne te hais point. je ne veux point me venger de toy et je te meprise[16]

6 [Voltaire met un "+". La note est entre le texte et le cul-de-lampe.] avec ton univers, ou vas tu t'egarer!

CHAPITRE II.

De la probité, par rapport à un particulier.[a]

CE n'est point de la vraie probité, c'est-à-dire, de la probité par rapport au public, dont il s'agit dans ce chapitre; mais simplement de la probité considérée relativement à chaque particulier.

Sous ce point de vue, je dis que chaque particulier n'appelle *probité*, dans autrui, que l'habitude des actions qui lui sont utiles : je dis l'habitude, parce que ce n'est point une seule action honnête, non plus qu'une seule idée ingénieuse, qui nous obtiennent le titre de vertueux ou de spirituel; on sait qu'il n'est point d'avare qui ne se soit une fois montré généreux, de libéral qui n'ait été une fois avare, de fripon qui n'ait fait une bonne action, de stupide qui n'ait dit un bon mot, & d'homme enfin qui, si l'on rapproche certaines actions de sa vie, ne paroisse doué de toutes les vertus & de tous les vices contraires. Plus de conséquence dans la conduite des hommes supposeroit en eux une continuité d'attention dont ils sont incapables; ils ne different les uns des autres que du plus au moins. L'homme absolument conséquent n'existe point encore; & c'est pourquoi rien de parfait sur la terre, ni dans le vice, ni dans la vertu.[61]

NOTES MARGINALES

a [Voltaire] et quel raport je te prie de la probité avec la nature de lesprit?

61 [Voltaire] parfait dans le vice! quelle expression

C'est donc à l'habitude des actions qui lui sont utiles qu'un particulier donne le nom de probité; je dis des actions, parce qu'on n'est point juge des intentions. Comment le seroit-on? Une action n'est presque jamais l'effet d'un [50] sentiment; nous ignorons souvent nous-mêmes les motifs qui nous déterminent. Un homme opulent enrichit un homme estimable & pauvre : il fait sans doute une bonne action; mais cette action est-elle uniquement l'effet du desir de faire un heureux? La pitié, l'espoir de la reconnoissance, la vanité même; tous ces divers motifs, séparés ou réunis, ne peuvent-ils pas, à son insu, l'avoir déterminé à cette action louable? Or, si le plus souvent l'on ignore soi-même les motifs de son bienfait, comment le public les appercevroit-il? Ce n'est donc que par les actions des hommes que le public peut juger de leur probité.[2]

Je conviens que cette maniere de juger est encore fautive. Un homme a, par exemple, vingt degrés de passion pour la vertu, mais il aime; il a trente degrés d'amour pour une femme, & cette femme en veut faire un assassin : dans cette hypothese, il est certain que cet homme est plus près du forfait que celui qui, n'ayant que dix degrés de passion pour la vertu, n'aura que cinq degrés d'amour pour cette méchante femme. D'où je conclus que, de deux hommes, le plus honnête dans ses actions est quelquefois le moins passionné pour la vertu.[a]

Aussi tout philosophe convient que la vertu des hommes dépend infiniment des circonstances

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] quel indigne sophisme avec tes dix degrés! et cet homme ne peut il pas avoir cent autres degrés venus d'ailleurs

dans lesquelles ils se trouvent placés. On n'a que trop souvent vu des hommes vertueux céder à un enchaînement malheureux d'événements bizarres. Celui qui, dans toutes les situations possibles, répond de sa vertu, est un imposteur ou un imbécille dont il faut également se défier.

Après avoir déterminé l'idée que j'attache à ce mot de *probité,* considérée par rapport à chaque particulier; il faut, pour s'assurer de la justesse de cette définition, avoir recours [51] à l'observation; elle nous apprend qu'il est des hommes auxquels un heureux naturel, un desir vif de la gloire & de l'estime, inspirent pour la justice & la vertu le même amour que les hommes ont communément pour les grandeurs & les richesses. Les actions personnellement utiles à ces hommes vertueux sont les actions justes, conformes à l'intérêt général, ou qui du moins ne lui sont pas contraires.[3]

Ces hommes sont en si petit nombre, que je n'en fais ici mention que pour l'honneur de l'humanité. La classe la plus nombreuse, & qui compose à elle seule presque tout le genre humain, est celle où les hommes, uniquement attentifs à leurs intérêts, n'ont jamais porté leurs regards sur l'intérêt général. Concentrés, pour ainsi dire, dans leur bien-être (*a*), ces hommes ne donnent le nom

(*a*) Notre haine ou notre amour est un effet du bien ou du mal qu'on nous fait : *Il n'est,* dit Hobbes, *dans l'état des sauvages, d'homme méchant que l'homme robuste; & dans l'état policé, que l'homme en crédit.*[a]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire souligne "*en crédit*".] faux et hobbes ne dit point cela.

d'honnêtes qu'aux actions qui leur sont personnellement utiles.[4] Un juge absout un coupable, un ministre éleve aux honneurs un sujet indigne; l'un & l'autre sont toujours justes, au dire de leurs protégés : mais que le juge punisse, que le ministre refuse, ils seront toujours injustes aux yeux du criminel & du disgracié.[a]

Si les moines, chargés, sous la premiere race, d'écrire la vie de nos rois, ne donnerent que la vie de leurs bienfaiteurs; s'ils ne désignerent les autres regnes que par ces [52] mots NIHIL FECIT; & s'ils ont donné le nom de *rois fainéants* à des princes très-estimables; c'est qu'un moine est un homme, & que tout homme ne prend, dans ses jugements, conseil que de son intérêt.

Les chrétiens, qui donnoient avec justice le nom de barbarie & de crime aux cruautés qu'exerçoient sur eux les païens, ne donnerent-ils pas le nom de zele aux cruautés qu'ils exercerent à leur tour sur ces mêmes païens?[5] Qu'on examine les hommes, on verra qu'il n'est point de crime qui ne soit mis au rang des actions honnêtes par les sociétés auxquelles ce crime est utile, ni d'action utile au public qui ne soit blâmée de quelque société particuliere à qui cette même action est nuisible.

Le puissant, pris en ces deux sens, n'est cependant pas plus méchant que le foible : Hobbes le sentoit; mais il savoit aussi qu'on ne donne le nom de méchant qu'à ceux dont la méchanceté est à redouter. On rit de la colere & des coups d'un enfant, il n'en paroît souvent que plus joli; mais on s'irrite contre l'homme fort, ses coups blessent, on le traite de brutal.[6] [52]

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] que cela est faux! tel est le pouvoir de la verité que le coupable puni avoue quil lest justement

Quel homme, en effet, s'il sacrifie l'orgueil de se dire plus vertueux que les autres à l'orgueil d'être plus vrai, & s'il fonde, avec une attention scrupuleuse, tous les replis de son ame, ne s'appercevra pas que c'est uniquement à la maniere différente dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit ses vices & ses vertus[7] (*b*)? que tous les hommes sont mus par la même force? que tous tendent également [53] à leur bonheur? que c'est la diversité des passions & des goûts, dont les uns sont conformes & les autres contraires à l'intérêt public, qui décide de nos vertus & de nos vices[8]? Sans mépriser le vicieux, il faut le plaindre, se féliciter d'un naturel heureux, remercier le ciel de ne nous avoir donné aucun de ces goûts & de ces passions, qui nous eussent forcés de chercher notre bonheur dans l'infortune d'autrui. Car enfin on obéit toujours à son intérêt; & de-là

(*b*) L'homme humain est celui pour qui la vue du malheur d'autrui est une vue insupportable; & qui, pour s'arracher à ce spectacle, est, pour ainsi dire, forcé de secourir le malheureux. L'homme inhumain, au contraire, est celui pour qui le spectacle de la misere d'autrui est un spectacle agréable; c'est pour prolonger ses plaisirs qu'il refuse tout secours aux malheureux. Or ces deux hommes si différents tendent cependant tous deux à leur plaisir, & sont mus par le même ressort.[9] Mais, dira-t-on, si l'on fait tout pour soi, l'on ne doit donc point de reconnoissance à ses bienfaiteurs? Du moins, répondrai-je, le bienfaiteur n'est-il pas en droit d'en exiger; autrement, ce seroit un contrat & non un don qu'il auroit fait. *Les Germains,* dit Tacite, *font & reçoivent des présents, & n'exigent ni ne donnent aucune marque de reconnoissance.*[10] C'est en faveur des malheureux, & pour multiplier le nombre des bienfaiteurs, que le public impose, avec raison, aux obligés le devoir de la reconnoissance. [53]

injustice de tous nos jugements, & ces noms de juste & d'injuste prodigués à la même action, rélativement[a] à l'avantage ou au désavantage que chacun en reçoit.

Si l'univers physique est soumis aux loix du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles[b] de l'intérêt.[11] L'intérêt est, sur la terre, le puissant enchanteur qui change aux yeux de toutes les créatures la forme de tous les objets. Ce mouton paisible, qui pâture dans nos plaines, n'est-il pas un objet d'épouvante & d'horreur pour ces insectes imperceptibles qui vivent dans l'épaisseur de la pampe[12] des herbes? «Fuyons, disent-ils,[c] cet animal vorace & cruel, ce monstre, dont la gueule engloutit à la fois & nous & nos cités. Que ne prend-il exemple sur le lion & le tigre? ces animaux bienfaisants ne détruisent point nos habitations, ils ne se repaissent point de notre sang; justes vengeurs du crime, ils punissent sur le mouton les cruautés que le mouton exerce sur nous.»[a] C'est ainsi que des intérêts différents métamorphosent les objets : le lion est à nos yeux l'animal cruel; à ceux de l'insecte, c'est le mouton. Aussi peut-on appliquer à l'univers moral ce que Leibnitz disoit de l'univers physique : que ce monde, toujours en mouvement, offroit à chaque instant un phénomene nouveau & différent à chacun de ses habitants.[13] [54]

Ce principe est si conforme à l'expérience, que, sans entrer dans un plus long examen, je me crois en droit de conclurre que l'intérêt

TEXTE

a rélativement] 2 : relativement
b celles] 2: celle
c disent-ils,] 2: disoient-ils,

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] cela est joli mais est il question de probité p<ou>r un mouton? et etait il question de probité dans la recherche de lesprit? ce livre me parait etre dune tête mal faitte.

personnel est l'unique & universel appréciateur du mérite des actions des hommes;[14] & qu'ainsi la probité, par rapport à un particulier, n'est, conformément à ma définition, que l'habitude des actions personnellement utiles à ce particulier[a].[15] [55]

NOTE MARGINALE

a [Rousseau met un "+".] + Si ce particulier avoit à confier un dépot ou un secret important à quelque homme de probité, iroit-il chercher celui qui n'a que l'habitude des actions qui lui ont été personnellement utiles. Point du tout, il préféreroit à l'homme de bien qui lui a vendu la justice le scelerat qui n'a pas voulu se laisser corrompre. Quel galimathias!

CHAPITRE III.

De l'esprit, par rapport à un particulier.

TRANSPORTONS maintenant aux idées les principes que je viens d'appliquer aux actions : l'on sera contraint d'avouer que chaque particulier ne donne le nom d'*esprit* qu'à l'habitude des idées qui lui sont utiles, soit comme instructives, soit comme agréables; & qu'à ce nouvel égard, l'intérêt personnel est encore le seul juge du mérite des hommes.

Toute idée qu'on nous présente a toujours quelques rapports avec notre état, nos passions ou nos opinions. Or, dans tous ces différents cas, nous prisons d'autant plus une idée que cette idée nous est plus utile. Le pilote, le médecin & l'ingénieur auront plus d'estime pour le constructeur de vaisseau, le botaniste & le méchanicien, que n'en auront, pour ces mêmes hommes, le libraire, l'orfevre & le maçon, qui leur préféreront toujours le romancier, le dessinateur & l'architecte.[a] [b]

Lorsqu'il s'agira d'idées propres à combattre ou à favoriser nos passions ou nos goûts, les plus estimables à nos yeux seront, sans contredit, les idées qui flatteront le

NOTES MARGINALES

a [Diderot met quatre traits dans la marge.]

b [Voltaire] cela n'est pas vrai. il ny a point de libraire qui ne prefere Boerhave au chevalier de mouhi.[1]

plus ces mêmes passions ou ces mêmes goûts (*a*). Une femme [56] tendre fera plus de cas d'un roman que d'un livre de métaphysique : un homme tel que Charles XII préférera l'histoire d'Alexandre à tout autre ouvrage[2] : l'avare ne trouvera certainement d'esprit qu'à ceux qui lui indiqueront le moyen de placer son argent au plus gros intérêt.

En fait d'opinions, comme en fait de passions, pour estimer les idées d'autrui, il faut être intéressé à les estimer; sur quoi j'observerai qu'à ce dernier égard les hommes peuvent être mus par deux sortes d'intérêt.

Il est des hommes animés d'un orgueil noble & éclairé, qui, amis du vrai, attachés à leur sentiment sans opiniâtreté, conservent leur esprit dans cet état de suspension qui y laisse une entrée libre aux vérités nouvelles : de ce nombre, sont quelques esprits philosophiques, & quelques gens trop jeunes pour s'être formé des opinions & rougir d'en changer; ces deux sortes d'hommes estimeront toujours, dans les autres, des idées vraies, lumineuses, & propres à satisfaire la passion qu'un orgueil éclairé leur donne pour le vrai.[3]

(*a*) Pour se moquer d'une grande parleuse, femme d'esprit d'ailleurs, on s'avisa de lui présenter un homme qu'on lui dit être un homme de beaucoup d'esprit. Cette femme le reçoit à merveilles; mais, pressée de s'en faire admirer, elle se met à parler, lui fait cent questions différentes, sans s'appercevoir qu'il ne répondoit rien. La visite faite : *Etes-vous,* lui dit-on, *contente de votre présenté? Qu'il est charmant!* répondit-elle, *qu'il a d'esprit!* A cette exclamation, chacun de rire : ce grand esprit, c'étoit un muet.[4] [56]

Il est d'autres hommes, &, dans ce nombre, je les comprends presque tous, qui sont animés d'une vanité moins noble; ceux-là ne peuvent estimer dans les autres que des idées conformes aux leurs[5] (*b*) & propres à justifier la haute [57] opinion qu'ils ont tous de la justesse de leur esprit. C'est sur cette analogie d'idées que sont fondés leur haine ou leur amour.[a] De-là cet instinct sûr & prompt qu'ont presque tous les gens médiocres pour connoître & fuir les gens de mérite (*c*) : de-là cet attrait puissant que les gens d'esprit ont les uns pour les autres; attrait qui les force, pour ainsi dire, à se rechercher, malgré le danger que met souvent dans leur commerce le desir commun qu'ils ont

(*b*) Tous ceux dont l'esprit est borné décrient sans cesse ceux qui joignent la solidité à l'étendue d'esprit. Ils les accusent de trop rafiner, & de penser en tout d'une maniere trop abstraite. «Nous n'accorderons jamais, dit M. Hume, qu'une chose est juste, lorsqu'elle passe notre foible conception. La différence, ajoute cet illustre philosophe, de l'homme commun à l'homme de génie se remarque principalement dans le plus ou le moins de profondeur des principes sur lesquels ils fondent leurs idées : avec la plupart des hommes tout jugement est particulier; ils ne portent point leurs vues jusques aux propositions universelles; toute idée générale est obscure pour eux.»[6] [57]

(*c*) Les sots, s'ils en avoient la puissance, banniroient volontiers les gens d'esprit de leur société; & répéteroient, d'après les Éphésiens : *Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs.*[7]

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] je mapercois que dans ce livre ce quil y a de bon est vieux et le mauvais est nouveau ainsi je le laisse la

de la gloire : de-là cette maniere sûre de juger du caractere & de l'esprit d'un homme par le choix de ses livres & de ses amis; un sot, en effet, n'a jamais que de sots amis : toute liaison d'amitié, lorsqu'elle n'est pas fondée sur un intérêt de bienséance, d'amour, de protection, d'avarice, d'ambition, ou sur quelqu'autre motif pareil, suppose toujours quelque ressemblance d'idées ou de sentiments entre deux hommes. Voilà ce qui rapproche des gens d'une condition très-différente (*d*) : voilà pourquoi les Auguste, les Mécene[8], les Scipion[9], les Julien[10], les Richelieu & les Condé[11] vivoient familiérement avec les gens d'esprit, & ce qui a donné lieu au proverbe dont la trivialité atteste la vérité : *Dis moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es.*[12]

L'analogie, ou la conformité des idées & des opinions, doit donc être considérée comme la force attractive & répulsive qui éloigne ou rapproche les hommes les uns des autres (*e*). [58] Qu'on transporte à Constantinople un philosophe, qui, n'étant point éclairé par les

(*d*) A la cour, les grands font d'autant plus d'accueil à l'homme d'esprit, qu'ils en ont eux-mêmes davantage.[13]

(*e*) Il est peu d'hommes, s'ils en avoient le pouvoir, qui n'employassent les tourments pour faire généralement adopter leurs opinions.[14] N'avons-nous pas vu de nos jours des gens assez fous & d'un orgueil assez intolérable pour vouloir exciter le magistrat à sévir [58] contre l'écrivain qui, donnant à la musique italienne la préférence sur la musique françoise, étoit d'un avis différent du leur?[15] Si l'on ne se porte ordinairement à certains excès que dans les disputes de religion, c'est que les autres disputes ne fournissent pas les mêmes prétextes ni les mêmes moyens d'être cruel.[a]

NOTE MARGINALE
a [Rousseau met un trait dans la marge.]

lumieres de la révélation, ne peut suivre que les lumieres de la raison; que ce philosophe nie la mission de Mahomet, les visions & les prétendus miracles de ce prophête : qui doute que ceux qu'on appelle les bons Musulmans n'aient de l'éloignement pour ce philosophe, ne le regardent avec horreur, & ne le traitent de fou, d'impie & quelquefois même de malhonnête homme? En vain diroit-il que, dans une pareille religion, il est absurde de croire aux miracles dont on n'est pas soi-même le témoin : & que, s'il y a toujours plus à parier pour un mensonge que pour un miracle (*f*); les croire trop facilement, c'est moins

Ce n'est qu'à l'impuissance, qu'on est en général redevable de sa modération. L'homme humain & modéré est un homme très-rare. S'il rencontre un homme d'une religion différente de la sienne; c'est, dit-il, un homme qui, sur ces matieres, a d'autres opinions que moi;[16] pourquoi le persécuterois-je? L'évangile n'a nulle part ordonné qu'on employât les tortures & les prisons à la conversion des hommes. La vraie religion n'a jamais dressé d'échaffauds; ce sont quelquefois ses ministres qui, pour venger leur orgueil blessé par des opinions différentes des leurs, ont armé en leur faveur la stupide crédulité des peuples & des princes. Peu d'hommes ont mérité l'éloge que les prêtres Egyptiens font de la reine Nephté, dans *Sethos : Loin d'exciter l'animosité, la vexation, la persécution, par les conseils d'une piété mal entendue; elle n'a*, disent-ils, *tiré de la religion que des maximes de douceur : elle n'a jamais cru qu'il fût permis de tourmenter les hommes pour honorer les dieux.*[17]

(*f*) Comment, dans une telle religion, le témoin d'un miracle ne seroit-il pas suspect? *Il faut*, dit M. de Fontenelle, *être si fort en garde contre soi-même pour raconter un fait, précisément comme on l'a vu, c'est-à-dire, sans y rien ajouter ou diminuer, que tout homme qui prétend qu'à cet égard il ne s'est jamais surpris en mensonge est à coup sûr un menteur.*[18] [59]

croire en Dieu qu'aux imposteurs : en vain représenteroit-il que, si Dieu eût voulu annoncer la mission de Mahomet, il n'eût [59] point fait de prodiges inutiles, mais des miracles visibles à tous les yeux, comme de détacher, à la voix du prophête, les astres du firmament, de bouleverser les éléments, &c.[a19] Quelques raisons que ce philosophe apportât de son incrédulité, il n'obtiendroit jamais la réputation de sage & d'honnête, auprès de ces bons Musulmans, qu'en devenant assez imbécille pour croire des choses absurdes, ou assez faux pour feindre de les croire. Tant il est vrai que les hommes ne jugent les opinions des autres que par la conformité qu'elles ont avec les leurs. Aussi ne persuade-t-on jamais les sots qu'avec des sottises.

Si le sauvage du Canada nous préfere aux autres peuples de l'Europe, c'est que nous nous prêtons davantage à ses moeurs, à son genre de vie; c'est à cette complaisance que nous devons l'éloge magnifique qu'il croit faire d'un François, lorsqu'il dit : *C'est un homme comme moi.*[20]

En fait de moeurs, d'opinions & d'idées, il paroît donc que c'est toujours soi qu'on estime dans les autres; & c'est la raison pour laquelle les César, les Alexandre & généralement tous les grands hommes ont toujours eu d'autres grands hommes sous leurs ordres. Un prince est habile, il prend en main le sceptre; à peine est-il monté sur le trône, que toutes les places se trouvent remplies par des hommes supérieurs : le prince ne les a

TEXTE
a fait de prodiges inutiles [...] éléments, &c.] 1B,2: fait de ces prodiges ridicules aux yeux de la raison la moins exercée.

point formés, il semble même les avoir pris au hazard; mais, forcé de n'estimer & de n'élever aux premiers postes que des hommes dont l'esprit soit analogue au sien, il est, par cette raison, toujours nécessité à faire de bons choix. Un prince, au contraire, est peu éclairé : contraint, par cette même raison, d'attirer près de lui des gens qui lui ressemblent, il est presque toujours nécessité aux mauvais choix. C'est la suite de semblables [60] princes qui souvent a fait substituer les plus grandes places de sots en sots durant plusieurs siecles. Aussi les peuples, qui ne peuvent connoître personnellement leur maître, ne le jugent-ils que sur le talent des hommes qu'il emploie & sur l'estime qu'il a pour les gens de mérite. *Sous un monarque stupide,* disoit la reine Christine, *toute sa cour ou l'est ou le devient.*[21]

Mais, dira-t-on, on voit quelquefois des hommes admirer, dans les autres, des idées qu'ils n'auroient jamais produites, & qui même n'ont nulle analogie avec les leurs.[a] On sait ce mot d'un cardinal : après la nomination du pape, ce cardinal s'approche du saint pere, & lui dit : *Vous voilà élu pape; voici la derniere fois que vous entendrez la vérité : séduit par les respects, vous allez bientôt vous croire un grand homme : Souvenez-vous qu'avant votre exaltation vous n'étiez qu'un ignorant & un opiniâtre. Adieu, je vais vous adorer.*[6][22] Peu de courtisans sans doute sont doués de l'esprit & du courage nécessaire pour

NOTES MARGINALES

a [Voltaire souligne "leurs".] on sattend icy a un exemple qui prouve qu'un genie mediocre admire un genie superieur. et on aporte un exemple contraire

6 [Diderot met un trait horizontale à côté de "On sait ce mot [...]".] cela paraît déplacé.

tenir un pareil discours; mais la plupart d'entr'eux, semblables à ces peuples qui tour à tour adorent & fouettent leur idole, sont en secret charmés de voir humilier le maître auquel ils sont soumis.[23] La vengeance leur inspire l'éloge qu'ils font de pareils traits, & la vengeance est un intérêt. Qui n'est point animé d'un intérêt de cette espece, n'estime & même ne sent que les idées analogues aux siennes : aussi la baguette, propre à découvrir un mérite naissant & inconnu, ne tourne-t-elle & ne doit-elle réellement tourner qu'entre les mains des gens d'esprit, parce qu'il n'y a que le lapidaire qui se connoisse en diamants bruts, & que l'esprit qui sente l'esprit.[24] Ce n'étoit que l'oeil d'un Turenne qui, dans le jeune Churchill[a], pouvoit appercevoir le fameux Marlborough.[25]

[61]

Toute idée trop étrangere à notre maniere de voir & de sentir nous semble toujours ridicule.[α] Le même projet, qui, vaste & grand, paroîtra cependant d'une exécution facile au grand ministre, sera traité, par un ministre ordinaire, de fou, d'insensé; & ce projet, pour me servir de la phrase usitée parmi les sots, sera renvoyé *à la république de Platon*.[26] Voilà la raison pour laquelle, en certains pays, où les esprits, énervés par la superstition, sont paresseux & peu capables des grandes entreprises, on croit couvrir un homme du plus grand ridicule, lorsqu'on dit de lui : *C'est un homme qui veut réformer l'état*.[27] Ridicule que la pauvreté, le dépeuplement de ces pays, & par conséquent la nécessité d'une réforme, fait, aux yeux des étrangers, retomber sur les moqueurs. Il en

TEXTE
a Churchill] 1A,1B,2: Curchill

NOTE MARGINALE
α [Rousseau met un trait.]

est de ces peuples comme de ces plaisants subalternes (*g*) qui croient déshonorer un homme lorsqu'ils disent de lui, d'un ton sottement malin : *C'est un Romain, c'est un esprit.*[28] Raillerie qui, rappellée à son sens précis, apprend seulement que cet homme ne leur ressemble point; c'est-à-dire, qu'il n'est ni sot, ni fripon.[α] Combien un esprit attentif n'entend-il pas, dans les conversations, de ces aveux imbécilles & de ces phrases absurdes, qui, réduites à leur signification exacte, étonneroient fort ceux qui les emploient? Aussi l'homme de mérite doit-il être indifférent à l'estime comme au mépris d'un particulier dont l'éloge [62] ou la critique ne signifient rien, sinon que cet homme pense ou ne pense pas comme lui. Je pourrois encore, par une infinité d'autres faits, prouver que nous n'estimons jamais que les idées analogues aux nôtres; mais, pour constater cette vérité, il faut l'appuyer sur des preuves de pur raisonnement.[6] [63]

(*g*) Les bourgeois opulents ajoutent en dérision qu'on voit souvent l'homme d'esprit à la porte du riche, & jamais le riche à la porte de l'homme d'esprit : *C'est,* répond le poëte Saadi, *parce que l'homme d'esprit sait le prix des richesses, & que le riche ignore le prix des lumieres.* D'ailleurs, comment la richesse estimeroit-elle la science? Le savant peut apprécier l'ignorant, parce qu'il l'a été dans son enfance; mais l'ignorant ne peut apprécier le savant, parce qu'il ne l'a jamais été.[γ29] [62]

NOTES MARGINALES

α [Diderot souligne "sot" et "fripon".] ni lâche ni sot

6 [Voltaire] chapitre tout aussi mauvais que les précédents

γ [Voltaire] cette anciene reponse est bien plus belle cest que les medecins vont chez les malades

CHAPITRE IV.

De la nécessité où nous sommes de n'estimer que nous dans les autres.[a]

Deux causes, également puissantes, nous y déterminent : l'une est la vanité, & l'autre est la paresse.[1] Je dis la vanité, parce que le desir de l'estime est commun à tous les hommes, non que quelques-uns d'entr'eux ne veuillent joindre, au plaisir d'être admirés,[a] le mérite de mépriser l'admiration; mais ce mépris n'est pas vrai, & jamais[6] l'admirateur n'est stupide aux yeux de l'admiré :[2] or, si tous les hommes sont avides d'estime, chacun d'eux, instruit par l'expérience que ses idées ne paroîtront estimables ou méprisables aux autres qu'autant qu'elles seront conformes ou contraires à leurs opinions; il s'ensuit qu'inspiré par sa vanité, chacun ne peut s'empêcher d'estimer dans les autres une conformité d'idées qui l'assure de leur estime; & de haïr en eux une opposition d'idées, garant sûr de leur haine ou du moins de leur mépris qu'on doit regarder comme un calmant de la haine.[3]

Mais, dans la supposition même qu'un homme fît, à l'amour de la vérité, le sacrifice de sa vanité, si cet homme n'est point animé du desir le plus vif de s'instruire, je dis que

TEXTE
a admirés,] 1A,1B: admiré

NOTES MARGINALES
α [Voltaire met un trait dans la marge.] fatras
6 [Diderot souligne "jamais" et met un trait dans la marge.]

sa paresse ne lui permet d'avoir, pour des opinions contraires aux siennes, qu'une estime sur parole. Pour expliquer ce que j'entends par *estime sur parole,* je distinguerai deux sortes d'estime.

L'une, qu'on peut regarder comme l'effet ou du respect [64] qu'on a pour l'opinion publique (*a*) ou de la confiance qu'on a dans le jugement de certaines personnes, & que je nomme *estime sur parole*. Telle est celle que certaines gens conçoivent pour des romans très-médiocres, uniquement parce qu'ils les croient de quelques-uns de nos écrivains célebres. Telle est encore l'admiration qu'on a pour les Descartes & les Newton; admiration qui, dans la plupart des hommes, est d'autant plus enthousiaste qu'elle est moins éclairée; soit qu'après s'être formé une idée vague du mérite de ces grands génies, leurs admirateurs respectent, en cette idée, l'ouvrage de leur imagination; soit qu'en s'établissant juges du mérite d'un homme tel que Newton, ils croient s'associer aux éloges qu'ils lui prodiguent. Cette sorte d'estime, dont notre ignorance nous force à faire souvent usage, est, par-là même, la plus commune. Rien de si rare que de juger d'après soi.

(*a*) M. de la Fontaine n'avoit que de cette espece d'estime pour la philosophie de Platon. M. de Fontenelle rapporte à ce sujet qu'un jour la Fontaine lui dit : *Avouez que ce Platon étoit un grand philosophe.... Mais, lui trouvez-vous des idées bien nettes?* lui répondit Fontenelle. *Oh! non : il est d'une obscurité impénétrable... Ne trouvez-vous pas qu'il se contredit? Oh! vraiment,* reprit la Fontaine, *ce n'est qu'un sophiste.* Puis, tout-à-coup, oubliant les aveux qu'il venoit de faire : *Platon,* reprit-il, *place si bien ses personnages! Socrate étoit sur le Pyrée lorsqu'Alcibiade la tête couronnée de fleurs.... Oh! ce Platon étoit un grand philosophe.*[4] [65]

L'autre espece d'estime est celle qui, indépendante de l'opinion d'autrui, naît uniquement de l'impression que font sur nous certaines idées, & que, par cette raison, j'appelle *estime sentie,* la seule véritable & celle dont il s'agit ici. Or, pour prouver que la paresse ne nous permet d'accorder cette sorte d'estime qu'aux idées analogues aux nôtres, il suffit de remarquer que c'est, comme le prouve sensiblement la géométrie, par l'analogie & les rapports secrets [65] que les idées déjà connues ont avec les idées inconnues, qu'on parvient à la connoissance de ces dernieres; & que c'est en suivant la progression de ces analogies qu'on peut s'élever au dernier terme d'une science.[5] D'où il suit que des idées, qui n'auroient nulle analogie avec les nôtres, seroient pour nous des idées inintelligibles. Mais, dira-t-on, il n'est point d'idées qui n'aient nécessairement entr'elles quelque rapport, sans lequel elles seroient universellement inconnues. Oui, mais ce rapport peut être immédiat ou éloigné : lorsqu'il est immédiat, le foible desir que chacun a de s'instruire le rend capable de l'attention que suppose l'intelligence de pareilles idées : mais, s'il est éloigné, comme il l'est presque toujours lorsqu'il s'agit de ces opinions qui sont le résultat d'un grand nombre d'idées & de sentiments différents, il est évident qu'à moins qu'on ne soit animé d'un desir vif de s'instruire & qu'on ne se trouve dans une situation propre à satisfaire ce desir, la paresse ne nous permettra jamais de concevoir, ni par conséquent d'avoir, d'*estime sentie* pour des opinions trop contraires aux nôtres.[6]

Peu d'hommes ont le loisir de s'instruire. Le pauvre, par exemple, ne peut ni réfléchir, ni examiner; il ne reçoit la vérité, comme

l'erreur, que par préjugé : occupé d'un travail journalier, il ne peut s'élever à une certaine sphere d'idées; aussi préfere-t-il la Bibliotheque[a] bleue aux écrits de S. Réal, de la Rochefoucault & du cardinal de Retz.[7]

Aussi dans ces jours de réjouissances publiques où le spectacle s'ouvre *gratis*, les comédiens, ayant alors d'autres spectateurs à amuser, donneront plutôt *Dom Japhet & Pourceaugnac*, qu'*Héraclius* & le *Misanthrope*.[b8] Ce que je dis du peuple peut s'appliquer à toutes les différentes classes d'hommes. Les gens du monde sont distraits par mille affaires [66] & mille plaisirs;[9] les ouvrages philosophiques ont aussi peu d'analogie avec leur esprit, que le *Misanthrope*[b] avec l'esprit du peuple. Aussi préféreront-ils en général la lecture d'un roman à celle de Locke. C'est par ce même principe des analogies qu'on explique comment les savants & même les gens d'esprit ont donné à des auteurs moins estimés la préférence sur ceux qui le sont davantage. Pourquoi Malherbe préféroit-il Stace à tout autre poëte?[10] pourquoi Heinsius (*b*) & Corneille faisoient-ils plus de cas de Lucain que de Virgile?[11] par quelle raison Adrien préféroit-il l'éloquence de Caton à celle de Cicéron?[12] pourquoi Scaliger (*c*) regardoit-il

(*b*) «Lucain, disoit Heinsius, est à l'égard des autres poëtes ce qu'un cheval superbe & hennissant fiérement est à l'égard d'une troupe d'ânes, dont la voix ignoble décele le goût qu'ils ont pour la servitude.»[13]

(*c*) Scaliger cite comme détestable la dix-septieme ode du quatrieme livre d'Horace, que Heinsius cite comme un chef-d'oeuvre de l'antiquité.[14] [67]

TEXTE

a Bibliotheque] 1A,1B: bibliotheque

b *Misanthrope.*] 1A,1B: *Misantrope.*

Homere & Horace comme fort inférieurs à Virgile & à Juvenal?[15] C'est que l'estime plus ou moins grande qu'on a pour un auteur, dépend de l'analogie plus ou moins grande que ses idées ont avec celles de son lecteur.[a]

Que, dans un ouvrage manuscrit, & sur lequel on n'a aucune prévention, l'on charge, séparément, dix hommes d'esprit de marquer les morceaux qui les auront le plus frappés : je dis que chacun d'eux soulignera des endroits différents; & que, si l'on confronte ensuite les endroits approuvés avec l'esprit & le caractere de chaque approbateur, on sentira que chacun d'eux n'a loué que les idées analogues à sa maniere de voir & de sentir; & que l'esprit est, si j'ose le dire, une corde qui ne frémit qu'à l'unisson.[16]

Si le savant abbé de Longuerue, comme il le disoit lui-même, n'avoit rien retenu des ouvrages de S. Augustin, [67] sinon que le cheval de Troie étoit une machine de guerre;[17] & si, dans le roman de Cléopatre, un avocat célebre ne voyoit rien d'intéressant que les nullités du mariage d'Elise avec Artaban;[18] il faut avouer que la seule différence qui se trouve à cet égard entre les savants ou les gens d'esprit, & les hommes ordinaires, c'est que les premiers, ayant un plus grand nombre d'idées, leur sphere d'analogies est beaucoup plus étendue. S'agit-il d'un genre d'esprit très-différent du sien? pareil en tout aux autres hommes, l'homme d'esprit n'estime que les idées analogues aux siennes. Que l'on rassemble un Newton, un Quinaut, un Machiavel;[19] qu'on ne les nomme point, & qu'on ne les mette point à portée de concevoir l'un pour l'autre cette espece d'estime, que j'appelle

NOTE MARGINALE
α [Diderot met deux traits dans la marge.]

estime sur parole, on verra qu'après avoir réciproquement, mais inutilement, essayé de se communiquer leurs idées, Newton regardera Quinaut comme un rimailleur insupportable, celui-ci prendra Newton pour un faiseur d'almanachs, tous deux regarderont Machiavel comme un politique du Palais-Royal; & tous trois enfin, se traitant réciproquement d'esprits médiocres, se vengeront, par un mépris réciproque, de l'ennui mutuel qu'ils se seront procuré.[a]

Or, si les hommes supérieurs, entiérement absorbés dans leur genre d'étude, ne peuvent avoir d'*estime sentie* pour un genre d'esprit trop différent du leur; tout auteur, qui donne au public des idées nouvelles, ne peut donc espérer d'estime que de deux sortes d'hommes : ou des jeunes gens, qui, n'ayant point adopté d'opinions, ont encore le desir & le loisir de s'instruire; ou de ceux dont l'esprit, ami de la vérité & analogue à celui de l'auteur, soupçonne déjà l'existence des idées qu'il lui présente.[20] Ce nombre d'hommes [68] est toujours très-petit : voilà ce qui retarde les progrès de l'esprit humain, & pourquoi chaque vérité est toujours si lente à se dévoiler aux yeux de tous.

Il résulte de ce que je viens de dire, que la plupart des hommes, soumis à la paresse, ne conçoivent que les idées analogues aux leurs, qu'ils n'ont d'*estime sentie* que pour cette espece d'idées; & de-là cette haute opinion que chacun est, pour ainsi dire, forcé d'avoir de soi-même; opinion que les moralistes n'eussent peut-être point attribuée à l'orgueil, s'ils eussent eu une connoissance

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] alors ne sagissant point de leurs ouvrages ces trois hommes ne se jugeront que sur la maniere dont ils auront parlé des hommes ordinaires, et des choses communes mais machiavel, estimera le grand geometre

plus approfondie des principes ci-dessus établis. Ils auroient alors senti que, dans la solitude, le saint respect & l'admiration profonde dont on se sent quelquefois pénétré pour soi-même, ne peut être que l'effet de la nécessité où nous sommes de nous estimer préférablement aux autres.[21]

Comment n'auroit-on pas de soi la plus haute idée? il n'est personne qui ne changeât d'opinions, s'il croyoit ses opinions fausses. Chacun croit donc penser juste, & par conséquent beaucoup mieux que ceux dont les idées sont contraires aux siennes. Or, s'il n'est pas deux hommes dont les idées soient exactement semblables, il faut nécessairement que chacun en particulier croie mieux penser que tout autre (*d*). La Duchesse de la Ferté disoit un jour à Madame de Staal : *Il faut l'avouer, ma chere amie, je ne* [69] *trouve que moi qui aie toujours raison* (*e*). Ecoutons le Talapoin, le Bonze, le Bramine, le Guebre, le Grec, l'Iman, l'Hérétique[a22] : lorsque, dans l'assemblée du peuple, ils prêchent les uns contre les autres, chacun d'eux ne dit-il pas

(*d*) L'expérience nous apprend que chacun met au rang des esprits faux & des mauvais livres, tout homme & tout ouvrage qui combat ses opinions; qu'il voudroit imposer silence à l'homme, & supprimer l'ouvrage. C'est un avantage que des orthodoxes peu éclairés ont quelquefois donné sur eux aux hérétiques. Si dans un procès, disent ces derniers, une partie défendoit à l'autre de faire imprimer des factums pour soutenir son droit, ne regarderoit-on pas cette violence de l'une des parties comme une preuve de l'injustice de sa cause?[α] [69]

(*e*) Voyez les *mémoires de madame de Staal*.[23]

TEXTE			NOTE MARGINALE
a l'Hérétique] Marabou[24]	1B,2:	le	α [Voltaire] bon

comme la Duchesse de la Ferté : *Peuples, je vous l'assure, moi seul j'ai toujours raison.* Chacun se croit donc un esprit supérieur, & les sots ne sont pas ceux qui s'en croient le moins (*f*) : c'est ce qui a donné lieu au conte des quatre marchands qui viennent, en foire, vendre de la beauté, de la naissance, des dignités & de l'esprit, & qui trouvent tous le débit de leur marchandise, à l'exception du dernier qui se retire sans étrenner.[25]

Mais, dira-t-on, on voit quelques gens reconnoître dans les autres plus d'esprit qu'en eux. Oui, répondrai-je, on voit des hommes en faire l'aveu;[a] & cet aveu est d'une belle ame : cependant ils n'ont, pour celui qu'ils avouent leur supérieur, qu'une *estime sur parole;* ils ne font que donner à l'opinion publique la préférence sur la leur, & convenir

(*f*) Quelle présomption, disent les gens médiocres, que celle de ceux qu'on appelle les gens d'esprit! Quelle supériorité ne se croient-ils pas sur les autres hommes? Mais, leur répondroit-on, le cerf qui se vanteroit d'être le plus vîte des cerfs, seroit sans doute un orgueilleux; mais, sans blesser la modestie, il pourroit pourtant dire qu'il court mieux que la tortue. Vous êtes la tortue; vous n'avez ni lu, ni médité : comment pourriez-vous avoir autant d'esprit qu'un homme qui s'est donné beaucoup de peine pour acquérir des connoissances?[6] Vous l'accusez de présomption : & c'est vous, qui, sans étude & sans réflexion, voulez marcher son égal. A votre avis, qui des deux est présomptueux?

NOTES MARGINALES

a [Diderot met cinq traits à côté des premières lignes de ce paragraphe.]

6 [Voltaire] bon

que ces personnes sont plus estimées, sans être intérieurement convaincus qu'elles soient plus estimables (*g*).[a] [70]

(*g*) En poésie, Fontenelle seroit, sans peine, convenu de la supériorité du génie de Corneille sur le sien; mais [70] il ne l'auroit pas sentie. Je suppose, pour s'en convaincre, qu'on eût prié ce même Fontenelle de donner, en fait de poésie, l'idée qu'il s'étoit formée de la perfection : il est certain qu'il n'auroit, en ce genre, proposé d'autres regles[6] fines que celles qu'il avoit lui-même aussi bien observées que Corneille; qu'il devoit donc se croire intérieurement aussi grand poëte que qui que ce fût; & qu'en s'avouant inférieur à Corneille, il ne faisoit, par conséquent, que sacrifier son sentiment à celui du public.[26] Peu de gens ont le

NOTES MARGINALES

a [Rousseau] Cela n'est pas vrai. J'ai longtemps médité sur un sujet, et j'en ai tiré quelques vues avec toute l'attention que j'étois capable d'y mettre. Je communique ce même sujet à un autre homme, et durant nôtre entretien je vois sortir du cerveau de cet homme des foules d'idées neuves et de grandes vües sur ce même sujet qui m'en avoit fourni si peu. Je ne suis pas assés stupide pour ne pas sentir l'avantage de ces vues et de ces idées sur les miennes; je suis donc forcé de sentir intérieurement que cet homme a plus d'esprit de [*sic*] moi, et de lui accorder dans mon coeur une estime supérieure à celle que j'ai pour moi.[27] Tel fut le jugement que Philippe *second* porta de l'esprit d'Alonso Perez et qui fit que celui-ci s'estima perdu[28]

6 [Rousseau met un "+".] + il ne s'agit pas de regles, il s'agit du genie qui trouve les grandes images et les grands sentimens. Fontenelle auroit pu se croire meilleur juge de tout cela que Corneille, mais non pas aussi bon inventeur. Il étoit fait pour sentir le génie de Corneille et non *pas* pour l'égaler. Si l'auteur ne croit pas qu'un homme puisse sentir la supériorité d'un autre dans son propre genre, assurément il se trompe beaucoup.

Moi-même je sens la sienne, quoique je ne sois pas de son sentiment. Je sens qu'il se trompe en homme qui a plus d'esprit que moi. Il a plus de vues et de plus lumineuses, mais les miennes sont plus saines. Fénelon l'emportoit sur moi à tous égards; cela est certain

Un homme du monde conviendra, sans peine, qu'il est en géométrie fort inférieur aux Fontaine, aux d'Alembert, aux Clérault,[a] aux Euler;[29] que dans la poésie il le cede aux Moliere, aux Racine, aux Voltaire : mais je dis en même temps que cet homme fera d'autant moins de cas d'un genre, qu'il reconnoîtra plus de supérieurs en ce même genre; & que d'ailleurs il se croira tellement dédommagé de la supériorité qu'ont sur lui les hommes que je viens de citer, soit en cherchant à trouver de la frivolité dans les arts & les sciences, soit par la variété de ses connoissances, le bon sens, l'usage du monde, ou par quelque autre avantage pareil; que, tout pesé, il se croira aussi estimable que qui que ce soit (*h*).

Mais, ajoutera-t-on, comment imaginer qu'un homme qui, par exemple, remplit les petits offices de la magistrature, puisse se croire autant d'esprit que Corneille? Il est vrai, répondrai-je, qu'il ne mettra personne à cet égard dans sa confidence : cependant, lorsque,

courage d'avouer que c'est pour eux qu'ils ont le plus de l'espece d'estime que j'appelle *sentie;* mais, qu'ils le nient ou qu'ils l'avouent, ce sentiment n'en existe pas moins en eux.

(*h*) On se loue de tout : les uns vantent leur stupidité sous le nom de bon sens; d'autres louent leur beauté; quelques-uns, enorgueillis de leurs richesses, mettent ces dons du hazard sur le compte de leur esprit & de leur prudence; la femme qui compte le soir avec son cuisinier, se croit aussi estimable qu'un savant.[a] Il n'est pas jusqu'à l'imprimeur d'*in-folio* qui ne méprise l'imprimeur de *romans,* & qui ne se croie aussi supérieur au dernier que l'*in-folio* l'est en masse à la *brochure.*[30] [71]

TEXTE
a Clérault,] 1B,2: Clairaut,

NOTE MARGINALE
a [Rousseau met un "+".] + elle l'est beaucoup davantage

par un examen scrupuleux, [71] l'on a découvert de combien de sentiments d'orgueil nous sommes journellement affectés, sans nous en appercevoir, & par combien d'éloges il faut être enhardi pour s'avouer à soi-même & aux autres la profonde estime qu'on a pour son esprit, on sent que le silence de l'orgueil n'en prouve point l'absence. Supposons, pour suivre l'exemple ci-dessus rapporté, qu'au sortir de la comédie le hazard rassemble trois praticiens; qu'ils viennent à parler de Corneille; tous trois, peut-être, s'écrieront à la fois que Corneille est le plus grand génie du monde : cependant, si, pour se décharger du poids importun de l'estime,[a] l'un d'eux ajoutoit que ce Corneille est à la vérité un grand homme, mais dans un genre frivole; il est certain, si l'on en juge par le mépris que certaines gens affectent pour la poésie, que les deux autres praticiens pourroient se ranger à l'avis du premier : puis, de confiance en confiance, s'ils venoient à comparer la chicane à la poésie : L'art de la procédure, diroit un autre, a bien ses ruses, ses finesses & ses combinaisons, comme tout autre art : Vraiment, répondroit le troisieme, il n'est point d'art plus difficile. Or, dans l'hypothese très-admissible, que, dans cet art si difficile, chacun de ces praticiens se crût le plus habile; sans qu'aucun d'eux eût prononcé le mot, le résultat de cette conversation seroit que chacun d'eux se croiroit autant d'esprit que Corneille.[6] Nous sommes, par la vanité &

NOTES MARGINALES

a [Rousseau] + le poids de l'estime! Eh dieu! Rien n'est si doux que l'estime, même pour ceux qu'on croit supérieurs à soi

6 [Voltaire] il serait bien plus vrai plus fin et plus utile de remarquer que ces trois procureurs cedent a corneille dans le fonds du coeur

surtout par l'ignorance, tellement nécessités à nous estimer préférablement aux autres, que le plus grand homme dans chaque art est celui que chaque artiste regarde comme le premier après lui. Du temps de Thémistocle, où l'orgueil n'étoit différent de l'orgueil du siecle présent qu'en ce qu'il étoit plus naïf, tous les capitaines, après la bataille [72] de Salamine, ayant été obligés de déclarer, par des billets pris sur l'autel de Neptune, ceux qui avoient eu le plus de part à la victoire, chacun s'y donnant la premiere part, adjugea la seconde à Thémistocle; & le peuple crut alors devoir décerner la premiere récompense à celui que chacun des capitaines en avoit regardé comme le plus digne après lui.[31]

Il est donc certain que chacun a nécessairement de soi la plus haute idée; & qu'en conséquence on n'estime jamais dans autrui que son image & sa ressemblance.

La conclusion générale de ce que j'ai dit de l'esprit, considéré par rapport à un particulier, c'est que l'esprit n'est que l'assemblage des idées intéressantes pour ce particulier, soit comme instructives, soit comme agréables : d'où il suit que l'intérêt personnel, comme je m'étois proposé de le montrer, est, en ce genre, le seul juge du mérite des hommes. [73]

CHAPITRE V.

De la probité, par rapport à une société particuliere.

Sous ce point de vue, je dis que la probité n'est que l'habitude plus ou moins grande des actions particuliérement utiles à cette petite société.[1] Ce n'est pas que certaines sociétés vertueuses ne paroissent souvent se dépouiller de leur propre intérêt, pour porter sur les actions des hommes des jugements conformes à l'intérêt public; mais elles ne font alors que satisfaire la passion qu'un orgueil éclairé leur donne pour la vertu; &, par conséquent, qu'obéir, comme toute autre société, à la loi de l'intérêt personnel. Quel autre motif pourroit déterminer un homme à des actions généreuses? Il lui est aussi impossible d'aimer le bien pour le bien, que d'aimer le mal pour le mal (*a*).[a2]

(*a*) Les déclamations continuelles des moralistes contre la méchanceté des hommes, prouvent le peu de connoissance qu'ils en ont. Les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts. Les cris des moralistes ne changeront certainement pas ce ressort de l'univers moral. Ce n'est donc point de la méchanceté des hommes dont il faut se plaindre, mais de l'ignorance des législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général.[3] Si les Scythes étoient plus vertueux que nous, c'est que leur législation & leur genre de vie leur inspiroient[a] plus de probité.[4] [74]

TEXTE		NOTE MARGINALE
a inspiroient] inspiroit	1A,1B,2:	a [Diderot met deux traits dans la marge.[5]]

Brutus ne sacrifia son fils au salut de Rome, que parce que l'amour paternel avoit sur lui moins de puissance que l'amour de la patrie; il ne fit alors que céder à sa plus forte passion : c'est elle qui, l'éclairant sur l'intérêt public, lui fit appercevoir, dans un parricide si généreux, si propre à ranimer l'amour de la liberté, l'unique ressource qui pût sauver [74] Rome & l'empêcher de retomber sous la tyrannie des Tarquins. Dans les circonstances critiques où Rome se trouvoit alors, il falloit qu'une pareille action servît de fondement à la vaste puissance à laquelle l'éleva depuis l'amour du bien public & de la liberté.[6]

Mais, comme il est peu de Brutus & de sociétés composées de pareils hommes, c'est dans l'ordre commun que je prendrai mes exemples, pour prouver que, dans chacune des sociétés, l'intérêt particulier est l'unique distributeur de l'estime accordée aux actions des hommes.

Pour s'en convaincre, qu'on jette les yeux sur un homme qui sacrifie tous ses biens pour sauver de la rigueur des loix un parent, assassin : cet homme passera certainement, dans sa famille, pour très-vertueux, quoiqu'il soit réellement très-injuste. Je dis très-injuste, parce que, si l'espoir de l'impunité doit multiplier les forfaits chez une nation, si la certitude du supplice est absolument nécessaire pour y entretenir l'ordre; il est évident qu'une grace accordée à un criminel est, envers le public, une injustice dont se rend complice celui qui sollicite une pareille grace (*b*). [75]

(*b*) *Je ne suis coupable,* disoit Chilon mourant, *que d'un seul crime : c'est d'avoir, pendant ma magistrature,*

Qu'un ministre, sourd aux sollicitations de ses parents & de ses amis, croie ne devoir élever aux premieres places que des hommes du premier mérite : ce ministre si juste passera certainement, dans sa société, pour un homme inutile, sans amitié, peut-être même sans honnêteté. Il faut le dire à la honte du siecle; ce n'est presque jamais qu'à des injustices qu'un homme en grande place doit les titres de bon ami, de bon parent, d'homme vertueux & bienfaisant que lui prodigue la société dans laquelle il vit.[7]

Que, par ses intrigues, un pere obtienne l'emploi de général pour un fils incapable de commander; ce pere sera cité, dans sa famille, comme un homme honnête & bienfaisant : cependant, quoi de plus abominable que d'exposer une nation, ou du moins plusieurs de ses provinces, aux ravages qui suivent une défaite, uniquement pour satisfaire l'ambition d'une famille?

sauvé de la rigueur des loix un criminel, mon meilleur ami.[8]

Je citerai encore, à ce sujet, un fait rapporté dans le Gulistan. Un Arabe va se plaindre au sultan des violences que deux inconnus exerçoient dans sa maison. Le sultan s'y transporte, fait éteindre les lumieres, saisir les criminels, envelopper leurs têtes d'un manteau; il commande qu'on les poignarde. L'exécution faite, le sultan fait rallumer les flambeaux, considere les corps des criminels, leve les mains, & rend graces à Dieu. *Quelle faveur,* lui dit son vizir, *avez-vous donc reçue du ciel?..... Vizir,* répond le sultan, *j'ai cru mes fils auteurs de ces violences; c'est pourquoi j'ai voulu qu'on éteignît les flambeaux, qu'on couvrît d'un manteau le visage de ces malheureux : j'ai craint que la tendresse paternelle ne me fît manquer à la justice que je dois à mes sujets. Juge si je dois remercier le ciel, maintenant que je me trouve juste, sans être parricide.*[9] [75]

Quoi de plus punissable que des sollicitations, contre lesquelles il est impossible qu'un souverain soit toujours en garde? De pareilles sollicitations, qui n'ont que trop souvent plongé les nations dans les plus grands malheurs, sont des sources intarissables de calamités : calamités auxquelles peut-être on ne peut soustraire les peuples qu'en brisant entre les hommes tous les liens de la parenté, & déclarant tous les citoyens enfants de l'état. C'est l'unique moyen d'étouffer des vices qu'autorise une apparence de vertu, d'empêcher la subdivision d'un peuple en une infinité de familles ou des petites sociétés, dont les intérêts, presque toujours opposés à l'intérêt public, éteindroient à la fin dans les ames toute espece d'amour pour la patrie.[α10]

Ce que j'ai dit prouve suffisamment que, devant le tribunal d'une petite société, l'intérêt est le seul juge du mérite [76] des actions des hommes : aussi n'ajouterai-je[a] rien à ce que je viens de dire, si je ne m'étois proposé l'utilité publique pour but principal de cet ouvrage. Or, je sens qu'un homme honnête, effrayé de l'ascendant que doit nécessairement avoir sur lui l'opinion des sociétés dans lesquelles il vit, peut craindre avec raison d'être, à son insu, souvent détourné de la vertu.

Je n'abandonnerai donc pas cette matiere sans indiquer les moyens d'échapper aux séductions, & d'éviter les pieges que l'intérêt des sociétés particulieres tend à la probité des plus honnêtes gens, & dans lesquels il ne l'a que trop souvent surprise. [77]

TEXTE
a n'ajouterai-je] 2: n'ajouterois-je

NOTE MARGINALE
α [Rousseau] à réf[uter][11]

CHAPITRE VI.

Des moyens de s'assurer de la vertu.

UN homme est juste, lorsque toutes ses actions tendent au bien public. Ce n'est point assez de faire du bien pour mériter le titre de vertueux. Un prince a mille places à donner, il faut les remplir; il ne peut s'empêcher de faire mille heureux. C'est donc uniquement de la justice (*a*) ou de l'injustice de ses choix que dépend sa vertu. Si, lorsqu'il s'agit d'une place importante, il donne, par amitié, par foiblesse, par sollicitation ou par paresse, à un homme médiocre, la préférence sur un homme supérieur; il doit se regarder comme injuste, quelques éloges d'ailleurs que donne à sa probité la société dans laquelle il vit.

En fait de probité, c'est uniquement l'intérêt public qu'il faut consulter & croire, & non les hommes qui nous environnent. L'intérêt personnel leur fait trop souvent illusion.

Dans les cours, par exemple, cet intérêt ne donne-t-il pas le nom de prudence à la fausseté, & de sottise à la vérité qu'on y

(*a*) On couvroit, dans certains pays, d'une peau d'âne, les hommes en place, pour leur apprendre qu'ils ne doivent rien à ce qu'on appelle décence ou faveur, mais tout à la justice.[a1] [78]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] cest l'etre que de rapporter ces sottises

regarde du moins comme une folie, & qu'on y doit toujours regarder comme telle.

Elle y est dangereuse; & les vertus nuisibles seront toujours comptées au rang des défauts.[2] La vérité ne trouve grace qu'auprès des princes humains & bons, tels que les [78] Louis XII, les Louis XV. Les comédiens avoient joué le premier sur le théatre;[a] les courtisans exhortoient le prince à les punir : *Non,* dit-il, *ils me rendent justice; ils me croient digne d'entendre la vérité.*[3] Exemple de modération imité depuis par le duc d'Orléans régent.[b] Ce prince, forcé de mettre quelques impositions sur le Languedoc,[c] & fatigué des remontrances d'un député des états de cette province, lui répondit avec vivacité : *Et quelles sont vos forces, pour vous opposer à mes volontés? Que pouvez-vous faire?... Obéir & haïr,* repliqua le député. Réponse noble qui fait également honneur au député & au duc d'Orléans.[d] Il étoit presque aussi difficile à l'un de l'entendre, qu'à l'autre de la faire.[4] Ce même prince avoit une maîtresse; un gentilhomme la lui avoit enlevée; le prince étoit piqué, & ses favoris l'excitoient à la vengeance : *Punissez,* disoient-ils, *un insolent.... Je sais,* leur répondit-il, *que la vengeance m'est facile, un mot suffit pour me défaire d'un rival; & c'est ce qui m'empêche de le prononcer.*[5]

Une pareille modération est trop rare; la vérité est ordinairement trop mal accueillie des princes & des grands, pour séjourner long-temps dans les cours. Comment habiteroit-elle un pays où la plupart de ceux

TEXTE
a théatre;] 2: théâtre;
b le duc d'Orléans régent.] 1B,2: M. le duc d'....
c le Languedoc,] 1B,2: une province,
d duc d'Orléans.] 1B: au Prince. 2: au prince.

qu'on appelle les honnêtes-gens, habitués à la bassesse & à la flatterie, donnent & doivent réellement donner à ces vices le nom d'usage du monde? L'on apperçoit difficilement le crime où se trouve l'utilité. Qui doute cependant que certaines flatteries ne soient plus dangereuses & par conséquent plus criminelles aux yeux d'un prince ami de la gloire, que des libelles faits contre lui? Non que je prenne ici le parti des libelles : mais enfin une flatterie peut, à son insu, détourner [79] un bon prince du chemin de la vertu, lorsqu'un libelle peut quelquefois y ramener un tyran. Ce n'est souvent que par la bouche de la licence que les plaintes des opprimés peuvent s'élever jusqu'au trône (*b*). Mais l'intérêt cachera toujours de pareilles vérités aux sociétés particulieres de la cour. Ce n'est, peut-être, qu'en vivant loin de ces sociétés qu'on peut se défendre des illusions qui les séduisent. Il est du moins certain que, dans ces mêmes sociétés, on ne peut conserver une vertu toujours forte & pure, sans avoir habituellement présent à l'esprit le principe de l'utilité publique (*c*), sans

(*b*) «Ce n'est point, dit le poëte Saadi, la voix timide des ministres qui doit porter à l'oreille des rois les plaintes des malheureux; il faut que le cri du peuple puisse directement percer jusqu'au trône.»[6]

(*c*) Conséquemment à ce principe, M. de Fontenelle a défini le mensonge : *Taire une vérité qu'on doit.* Un homme sort du lit d'une femme, il en rencontre le mari : *D'où venez-vous?* lui dit celui-ci. Que lui répondre? lui doit-on alors la vérité?[a] *Non,* dit M. de Fontenelle,

NOTE MARGINALE

a [Rousseau met un "*".] * plaisant éxemple! Comme si celui qui ne se fait pas un scrupule de coucher avec la femme d'autrui, s'en faisoit un de dire un mensonge! Il se peut qu'un adultére soit obligé de mentir; mais l'homme de bien ne veut être ni menteur ni adultére[7]

avoir une connoissance profonde des véritables intérêts de ce public, par conséquent de la morale & de la politique.[αβγ8] La parfaite probité n'est jamais le partage de la stupidité; une probité sans lumieres n'est, tout au plus, qu'une probité d'intention,[a] pour laquelle le public n'a & ne doit effectivement avoir aucun égard, 1°. parce qu'il n'est point juge des intentions; 2°. parce qu'il ne prend, dans ses jugements, conseil que de son intérêt. [80]

S'il soustrait à la mort celui qui par malheur tue son ami à la chasse, ce n'est pas seulement à l'innocence de ses intentions[δ] qu'il fait grace, puisque la loi condamne au supplice la sentinelle qui s'est involontairement laissé surprendre au sommeil. Le public ne pardonne, dans le premier cas, que pour ne point ajouter à la perte d'un citoyen celle d'un autre citoyen; il ne punit,

parce qu'alors la vérité n'est utile à personne.[9] Or la vérité elle-même est soumise au principe de l'utilité publique. Elle doit présider à la composition de l'histoire, à l'étude des sciences & des arts; elle doit se présenter aux grands, & même arracher le voile qui couvre en eux des défauts nuisibles au public; mais elle ne doit jamais révéler ceux qui ne nuisent qu'à l'homme même. C'est l'affliger sans utilité; sous prétexte d'être vrai, c'est être méchant & brutal; c'est moins aimer la vérité, que se glorifier dans l'humiliation d'autrui.[10] [80]

TEXTE

a d'intention,] 1A,1B: dintention,

NOTES MARGINALES

α [Rousseau souligne ce passage à partir de "on ne peut conserver".] à réf[uter]

β [Rousseau met un "+".] + à ce compte il n'y a de véritable probité que chez les philosophes. Ma foi, ils font fort bien de s'en faire compliment les uns aux autres

γ [Diderot] (les méchants n'entendent pas l'état de la question)

δ [Diderot met un trait dans la marge.]

dans le second, que pour prévenir les surprises & les malheurs auxquels l'exposeroit une pareille invigilance.

Il faut donc, pour être honnête, joindre à la noblesse de l'ame les lumieres de l'esprit.[11] Quiconque rassemble en soi ces différents dons de la nature, se conduit toujours sur la boussole de l'utilité publique. Cette utilité est le principe de toutes les vertus humaines, & le fondement de toutes les législations.[12] Elle doit inspirer le législateur, forcer les peuples à se soumettre à ses loix; c'est enfin à ce principe qu'il faut sacrifier tous ses sentiments, jusqu'au sentiment même de l'humanité.

L'humanité publique est quelquefois impitoyable envers les particuliers (*d*). Lorsqu'un vaisseau est surpris par de longs calmes, & que la famine a, d'une voix impérieuse,[a] commandé de tirer au sort la victime infortunée qui doit servir de pâture à

(*d*) C'est ce principe qui, chez les Arabes, a consacré l'exemple de sévérité que donna le fameux Ziad, gouverneur de Basra. Après avoir inutilement tenté de purger cette ville des assassins qui l'infestoient, il se vit contraint de décerner la peine de mort contre tout homme qu'on recontreroit la nuit dans les rues. L'on y arrêta un étranger; il est conduit devant le tribunal du gouverneur; il essaye de le fléchir par ses larmes : *Malheureux étranger,* lui dit Ziad, *je dois te paroître injuste, en punissant une contravention à des ordres que tu as pu ignorer; mais le salut de Basra dépend de ta mort : je pleure & te condamne.*[6][13] [81]

NOTES MARGINALES

a [Voltaire souligne "d'une voix impérieuse".]

6 [Voltaire met un trait à côté de cette phrase.] quel exemple! si ce Ziad etait sur que letranger ignorait la loy sa mort est un crime inutile

ses compagnons, on l'égorge sans [81] remords[α] : ce vaisseau est l'emblême de chaque nation; tout devient légitime & même vertueux pour le salut public.[δ14]

La conclusion de ce que je viens de dire, c'est qu'en fait de probité, ce n'est point des sociétés où l'on vit dont il faut prendre conseil; mais uniquement de l'intérêt public : qui le consulteroit toujours ne feroit jamais que des actions ou immédiatement utiles au public, ou avantageuses aux particuliers sans être nuisibles à l'état. Or de pareilles actions lui sont toujours utiles.

L'homme qui secourt le mérite malheureux donne, sans contredit, un exemple de bienfaisance conforme à l'intérêt général; il acquitte la taxe que la probité impose à la richesse.

L'honnête pauvreté n'a d'autre patrimoine que les trésors de la vertueuse opulence.[γ]

Qui se conduit par ce principe, peut se rendre à lui-même un témoignage avantageux de sa probité, peut se prouver qu'il mérite réellement le titre d'honnête homme : je dis mériter; car, pour obtenir quelque réputation en ce genre, il ne suffit pas d'être vertueux; il faut, de plus, se trouver, comme les Codrus & les Regulus, heureusement placé dans des temps, des circonstances & des postes où nos actions puissent beaucoup influer sur le bien public.[15] Dans toute autre position, la probité d'un citoyen, toujours ignoré[a] du public, n'est, pour ainsi dire, qu'une qualité

TEXTE
a ignoré] 2: ignorée

NOTES MARGINALES
α [Diderot met quatre traits dans la marge.]
δ [Rousseau] *Ce salut public n'est rien si tous les particuliers ne sont en sureté*[16]
γ [Voltaire met un trait verticale.] elle a le travail

de société particuliere, à l'usage seulement de ceux avec lesquels il vit.

C'est uniquement par ses talents qu'un homme privé peut se rendre utile & recommandable à sa nation. Qu'importe au public la probité d'un particulier? cette probité [82] ne lui est de presqu'aucune utilité[17] (*e*). Aussi juge-t-il les vivants comme la postérité juge les morts : elle ne s'informe point si Juvenal étoit méchant,[18] Ovide débauché,[19] Annibal cruel,[20] Lucrece impie,[21] Horace libertin,[22] Auguste dissimulé, & César la femme de tous les maris[23] : c'est uniquement leurs talents qu'elle juge.

Sur quoi je remarquerai que la plupart de ceux qui s'emportent avec fureur contre les vices domestiques d'un homme illustre, prouvent moins leur amour pour le bien public que leur envie contre les talents; envie qui prend souvent, à leurs yeux, le masque d'une vertu, mais qui n'est le plus souvent qu'une envie déguisée, puisqu'en général ils n'ont pas la même horreur pour les vices d'un homme sans mérite.[24] Sans vouloir faire l'apologie du vice, que d'honnêtes-gens auroient à rougir des sentiments dont ils se targuent, si on leur en découvroit le principe & la bassesse?

Peut-être le public marque-t-il trop d'indifférence pour la vertu; peut-être nos auteurs sont-ils quelquefois plus soigneux de la correction de leurs ouvrages que de celle

(*e*) Il est permis de faire l'éloge de son coeur, & non celui de son esprit : c'est que le premier ne tire pas à conséquence. L'envie prévoit qu'un pareil éloge en obtiendra peu du public.[a25] [83]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] cest que l'un est necessaire l'autre ne lest pas

de leurs moeurs, & prennent-ils exemple sur Averroës, ce philosophe, qui se permettoit, dit-on, des friponneries qu'il regardoit non seulement comme peu nuisibles, mais même comme utiles à sa réputation : il donnoit, disoit-il, par-là le change à ses rivaux, détournoit adroitement sur ses moeurs les critiques qu'ils eussent faites de ses ouvrages; critiques qui, sans doute, auroient porté à sa gloire de plus dangereuses atteintes.[a26] [83]

J'ai, dans ce chapitre, indiqué le moyen d'échapper aux séductions des sociétés particulieres, de conserver une vertu toujours inébranlable au choc de mille intérêts particuliers & différents; & ce moyen consiste à prendre, dans toutes ses démarches, conseil de l'intérêt public.[6]

NOTES MARGINALES
α [Voltaire] sottise
β [Voltaire] tu nas rien enseigné

CHAPITRE VII.

De l'esprit, par rapport aux sociétés particulieres.

Ce que j'ai dit de l'esprit par rapport à un seul homme, je le dis de l'esprit considéré par rapport aux sociétés particulieres. Je ne répéterai donc point, à ce sujet, le détail fatigant des mêmes preuves; je montrerai seulement, par de nouvelles applications du même principe, que chaque société, comme chaque particulier, n'estime ou ne méprise les idées des autres sociétés que par la convenance ou la disconvenance que ces idées ont avec ses passions, son genre d'esprit, & enfin le rang que tiennent dans le monde ceux qui composent cette société.

Qu'on produise un fakir dans un cercle de Sybarites, ce fakir n'y sera-t-il pas regardé avec cette pitié méprisante que des ames sensuelles & douces ont pour un homme qui perd des plaisirs réels, pour courir après des biens imaginaires?[1] Que je fasse pénétrer un conquérant dans la retraite des philosophes, qui doute qu'il ne traite de frivolités leurs spéculations les plus profondes, qu'il ne les considere avec le mépris dédaigneux qu'une ame, qui se dit grande, a pour des ames qu'elle croit petites, & que la puissance a pour la foiblesse.[a] Mais qu'à son tour, je transporte ce conquérant au portique[2] : Orgueilleux, lui dira le stoïcien outragé, toi

TEXTE
a foiblesse.] 2: foiblesse?

qui méprises des ames plus hautes que la tienne, apprends que l'objet de tes desirs est ici celui de nos mépris; que rien ne paroît grand sur la terre, à qui la contemple d'un point de vue élevé. Dans une forêt antique, c'est [85] du pied des cedres, où s'assied le voyageur, que leur faîte semble toucher aux cieux; du haut des nues, où plane l'aigle, les hautes futaies rampent comme la bruyere, & n'offrent aux yeux du roi des airs qu'un tapis de verdure déployé sur des plaines. C'est ainsi que l'orgueil blessé du stoïcien se vengera du dédain de l'ambitieux; & qu'en général se traiteront tous ceux qui seront animés de passions différentes.[a]

Qu'une femme jeune, belle, galante, telle enfin que l'histoire nous peint cette célebre Cléopatre, qui, par la multiplicité de ses beautés, les charmes de son esprit, la variété de ses caresses, faisoit goûter chaque jour à son amant les délices de l'inconstance; & dont enfin la premiere jouissance n'étoit, dit Echard,[3] qu'une premiere faveur; qu'une telle femme se trouve dans une assemblée de ces prudes, dont la vieillesse & la laideur assurent la chasteté; on y méprisera ses graces & ses talents : à l'abri de la séduction, sous l'égide de la laideur, ces prudes ne sentent pas combien l'ivresse d'un amant est flatteuse; avec quelle peine, quand on est belle, on résiste au desir de mettre un amant dans la confidence de mille appas secrets : elles se déchaîneront[a] donc avec fureur contre cette belle femme, & mettront ses foiblesses au rang des plus grands crimes.

TEXTE		NOTE MARGINALE	
a déchaîneront] déchaîneront	1A,1B:	a [Voltaire]	declamations pueriles et rebatues

Mais, si l'une de ces prudes se présente à son tour dans un cercle de coquettes, elle y sera traitée sans aucun des ménagements que la jeunesse & la beauté doivent à la vieillesse & à la laideur. Pour se venger de sa pruderie, on lui dira que la belle qui cede à l'amour & la laide qui lui résiste ne font, toutes deux, qu'obéir au même principe de vanité; que, dans un amant, l'une cherche un admirateur de ses attraits, l'autre fuit un délateur de ses disgraces; & [86] qu'animées, toutes deux, par le même motif, entre la prude & la femme galante, il n'y a jamais que la beauté de différence.

Voilà comme les passions différentes s'insultent réciproquement; & pourquoi le glorieux, qui méconnoît le mérite dans une condition médiocre, qui le dédaigne & qui voudroit le voir ramper à ses pieds, est à son tour méprisé des gens éclairés. Insensé, lui diroient-ils volontiers, homme sans mérite & même sans orgueil, de quoi t'applaudis-tu? des honneurs qu'on te rend? Mais, ce n'est point à ton mérite, c'est à ton faste & à ta puissance qu'on rend hommage. Tu n'es rien par toi-même; si tu brilles, c'est de l'éclat que réfléchit sur toi la faveur du souverain. Regarde ces vapeurs qui s'élevent de la fange des marécages; soutenues dans les airs, elles s'y changent en nuages éclatants; elles brillent comme toi, mais d'une splendeur empruntée du soleil; l'astre se couche, l'éclat du nuage a disparu.

Si des passions contraires excitent le mépris respectif de ceux qu'elles animent, trop d'opposition dans les esprits produit à peu près le même effet.

Nécessités, comme je l'ai prouvé dans le chapitre IV, à ne sentir, dans les autres, que les idées analogues à nos idées, comment

admirer un genre d'esprit trop différent du nôtre? Si l'étude d'une science ou d'un art nous y fait appercevoir une infinité de beautés & de difficultés que nous ignorerions sans cette étude, c'est donc pour la science & l'art que nous cultivons, que nous avons nécessairement le plus de cette estime que j'appelle *sentie*.

Notre estime, pour les autres arts ou sciences, est toujours proportionnée au rapport plus ou moins prochain [87] qu'ils ont avec la science ou l'art auquel nous nous appliquons. Voilà pourquoi le géometre a communément plus d'estime pour le physicien que pour le poëte, qui doit en accorder[a] davantage à l'orateur qu'au géometre.[α]

C'est aussi de la meilleure foi du monde qu'on voit des hommes illustres, en des genres différents, faire très-peu de cas les uns des autres. Pour se convaincre de la réalité d'un mépris toujours réciproque de leur part (car il n'y a point de dette plus fidellement acquittée que le mépris), prêtons l'oreille aux discours qui échappent aux gens d'esprit.

Semblables aux vendeurs de mithridate[4] répandus dans une place publique, chacun d'eux appelle les admirateurs à soi, & croit les mériter seul. Le romancier se persuade que c'est son genre d'ouvrage qui suppose le plus d'invention & de délicatesse dans l'esprit; le métaphysicien se voit comme la source de l'évidence & le confident de la nature : Moi seul, dit-il, je puis généraliser les idées, & découvrir le germe des événements qui se développent journellement dans le monde phy-

TEXTE
a accorder] 1A,1B: ccorder

NOTE MARGINALE
α [Diderot met un trait dans la marge.]

sique & moral; & c'est par moi seul que l'homme peut être éclairé. Le poëte, qui regarde les métaphysiciens comme des fous sérieux, les assure que, s'ils cherchent la vérité dans le puits où elle s'est retirée, ils n'ont, pour y puiser, que le seau[a] des Danaïdes;[5] que les découvertes de leur esprit sont douteuses, mais que les agrémens du sien sont certains.

C'est par de tels discours que ces trois hommes se prouveroient réciproquement le peu de cas qu'ils font les uns des autres; & si, dans une pareille contestation, ils prenoient un politique pour arbitre : Apprenez, leur diroit-il à tous, que les sciences & les arts ne sont que de sérieuses bagatelles & de difficiles frivolités. L'on s'y peut appliquer [88] dans l'enfance, pour donner plus d'exercice à son esprit : mais c'est uniquement la connoissance des intérêts des peuples qui doit occuper la tête d'un homme fait & sensé; tout autre objet est petit, & tout ce qui est petit est méprisable : d'où il concluroit que lui seul est digne de l'admiration universelle.

Or, pour terminer cet article par un dernier exemple, supposons qu'un physicien prêtât l'oreille à cette conclusion : Tu te trompes, répliqueroit-il à ce politique. Si l'on ne mesure la grandeur de l'esprit que par la grandeur des objets qu'il considere, c'est moi seul qu'on doit réellement estimer. Une seule de mes découvertes change les intérêts des peuples. J'aimante une aiguille, je l'enferme dans une boussole; l'Amérique se découvre; l'on fouille ses mines, mille vaisseaux chargés d'or fendent les mers, abordent en

TEXTE
a seau] 2: sceau

Europe; & la face du monde politique est changée. Toujours occupé de grands objets, si je me recueille dans le silence & la solitude, ce n'est point pour y étudier les petites révolutions des gouvernements, mais celles de l'univers; ce n'est point pour y pénétrer les frivoles secrets des cours, mais ceux de la nature : je découvre comment les mers ont formé les montagnes & se sont répandues sur la terre; je mesure & la force qui meut les astres & l'étendue des cercles lumineux qu'ils décrivent dans l'azur du ciel : je calcule leur masse, je la compare à celle de la terre; & je rougis de la petitesse du globe. Or, si j'ai tant de honte de la ruche, juge du mépris que j'ai pour l'insecte qui l'habite : le plus grand législateur n'est à mes yeux que le roi des abeilles.

Voilà par quels raisonnements chacun se prouve à lui-même qu'il est possesseur du genre d'esprit le plus estimable; [89] & comment, excités par le desir de le prouver aux autres, les gens d'esprit se déprisent réciproquement, sans s'appercevoir que chacun d'eux, enveloppé dans le mépris qu'il inspire pour ses pareils, devient le jouet & la risée de ce même public dont il devroit être l'admiration.

Au reste, c'est en vain qu'on voudroit diminuer la prévention favorable que chacun a pour son esprit. On se moque d'un fleuriste immobile près d'une platte-bande de tulipes; il tient les yeux toujours fixés sur leurs calices; il ne voit rien d'admirable sur la terre que la finesse & le mêlange des couleurs dont il a, par sa culture, forcé la nature à les peindre : chacun est ce fleuriste; s'il ne mesure l'esprit des hommes que sur la connoissance qu'ils ont des fleurs, nous ne mesurons pareillement notre estime pour eux

que sur la conformité de leurs idées avec les nôtres.[6]

Notre estime est tellement dépendante de cette conformité d'idées, que personne ne peut s'examiner avec attention sans s'appercevoir que, si, dans tous les instants de la journée, il n'estime point le même homme précisément au même degré, c'est toujours à quelques-unes de ces contradictions, inévitables dans le commerce intime & journalier, qu'il doit attribuer la perpétuelle variation du thermometre de son estime : aussi tout homme dont les idées ne sont point analogues à celles de sa société, en est-il toujours méprisé.

Le philosophe, qui vivra avec des petits-maîtres, sera l'imbécille & le ridicule de leur société; il s'y verra joué par le plus mauvais bouffon, dont les plus fades quolibets passeront pour d'excellents mots : car le succès des plaisanteries dépend moins de la finesse d'esprit de leur auteur, que de son attention à ne ridiculiser que les idées désagréables [90] à sa société. Il est des plaisanteries comme des ouvrages de parti; elles sont toujours admirées de la cabale.

Le mépris injuste des sociétés particulieres les unes pour les autres, est donc, comme le mépris de particulier à particulier, uniquement l'effet & de l'ignorance & de l'orgueil : orgueil sans doute condamnable, mais nécessaire & inhérent à la nature humaine. L'orgueil est le germe de tant de vertus & de talents, qu'il ne faut ni espérer de le détruire, ni même tenter de l'affoiblir, mais seulement de le diriger aux choses honnêtes.[7] Si je me moque ici de l'orgueil de

certaines gens, je ne le fais, sans doute, que par un autre orgueil, peut-être mieux entendu que le leur dans ce cas particulier, comme plus conforme à l'intérêt général; car la justice de nos jugements & de nos actions n'est jamais que la rencontre heureuse de notre intérêt avec l'intérêt public (*a*).

Si l'estime, que les diverses sociétés ont pour certains sentiments & certaines sciences, est différente selon la diversité des passions & du genre d'esprit de ceux qui les composent; qui doute que la différence entre les conditions des hommes ne produise à peu près le même effet; & que des idées, agréables aux gens d'un certain rang, ne soient ennuyeuses pour des hommes d'un autre état? Qu'un homme de guerre, un négociant, dissertent devant des gens de [91] robe; l'un, sur l'art des sieges, des campements & des évolutions militaires; l'autre, sur le commerce de l'indigo, de la soie, du sucre & du cacao; ils seront écoutés avec moins de plaisir & d'avidité, que l'homme qui, plus au fait des intrigues du palais, des prérogatives de la magistrature & de la maniere de conduire une affaire, leur parlera de tous les objets que le genre de leur esprit ou de leur vanité rend plus particuliérement intéressants pour eux.

(*a*) L'intérêt ne nous présente des objets que les faces sous lesquelles il nous est utile de les appercevoir. Lorsqu'on en juge conformément à l'intérêt public, ce n'est pas tant à la justesse de son esprit, à la justice de son caractere, qu'il en faut faire honneur, qu'au hazard qui nous place dans des circonstances où nous avons intérêt de voir comme le public. Qui s'examine profondément, se surprend trop souvent en erreur pour n'être pas modeste. Il ne s'enorgueillit point de ses lumieres, il ignore sa supériorité. L'esprit est comme la santé; quand on en a, l'on ne s'en apperçoit point. [91]

En général, on méprise jusqu'à l'esprit dans un homme d'un état inférieur au sien. Quelque mérite qu'ait un bourgeois, il sera toujours méprisé d'un homme en place, si cet homme en place est stupide; *quoiqu'il n'y ait,* dit Domat, *qu'une distinction civile entre le bourgeois & le grand seigneur, & une distinction naturelle entre l'homme d'esprit & le grand seigneur stupide.*[8]

C'est donc toujours l'intérêt personnel, modifié selon la différence de nos besoins, de nos passions, de notre genre d'esprit & de nos conditions, qui, se combinant, dans les diverses sociétés, d'un nombre infini de manieres, produit l'étonnante diversité des opinions.

C'est conséquemment à cette variété d'intérêt que chaque société a son ton, sa maniere particuliere de juger & son grand esprit dont elle feroit volontiers un dieu, si la crainte des jugements du public ne s'opposoit à cette apothéose.

Voilà pourquoi chacun trouve à s'assortir. Aussi n'est-il point de stupide, s'il apporte une certaine attention au choix de sa société, qui n'y puisse passer une vie douce au milieu d'un concert de louanges données par des admirateurs sinceres; aussi n'est-il point d'homme d'esprit, s'il se répand dans différentes sociétés, qui ne s'y voie successivement [92] traité de fou, de sage, d'agréable, d'ennuyeux, de stupide & de spirituel.

La conclusion générale de ce que je viens de dire, c'est que l'intérêt personnel est, dans chaque société, l'unique appréciateur du mérite des choses & des personnes. Il ne me reste plus qu'à montrer pourquoi les hommes les plus généralement fêtés & recherchés des sociétés particulieres telles que celles du grand monde, ne sont pas toujours les plus estimés du public. [93]

CHAPITRE VIII.

De la différence des jugements du public, & de ceux des sociétés particulieres.

POUR découvrir la cause des jugements différents que portent sur les mêmes gens le public & les sociétés particulieres, il faut observer qu'une nation n'est que l'assemblage des citoyens qui la composent; que l'intérêt de chaque citoyen est toujours, par quelque lien, attaché à l'intérêt public; que, semblable aux astres qui, suspendus dans les déserts de l'espace, y sont mus par deux mouvements principaux, dont le premier plus lent (*a*) leur est commun avec tout l'univers, & le second plus rapide leur est particulier, chaque société est aussi mue par deux différentes especes d'intérêt.[1]

Le premier, plus foible, lui est commun avec la société générale, c'est-à-dire, avec la nation; & le second, plus puissant, lui est absolument particulier.

Conséquemment à ces deux sortes d'intérêt, il est deux sortes d'idées propres à plaire aux sociétés particulieres.

L'une, dont le rapport, plus immédiat à l'intérêt public, a pour objet le commerce, la politique, la guerre, la législation, les sciences & les arts : cette espece d'idées intéressantes pour chacun d'eux en particulier, est en conséquence la plus généralement, mais la plus foiblement estimée

(*a*) Systême des anciens philosophes.

de la plupart des sociétés. Je dis de la plupart, parce qu'il est [94] des sociétés, telles que les sociétés académiques, pour qui les idées le plus généralement utiles sont les idées le plus particuliérement agréables, & dont l'intérêt personnel se trouve par ce moyen confondu avec l'intérêt public.

L'autre espece d'idées a des rapports immédiats à l'intérêt particulier de chaque société, c'est-à-dire, à ses goûts, à ses aversions, à ses projets, à ses plaisirs. Plus intéressante & plus agréable, par cette raison, aux yeux de cette société, elle est communément assez indifférente à ceux du public.

Cette distinction admise, quiconque acquiert un très-grand nombre d'idées de cette derniere espece, c'est-à-dire, d'idées particuliérement intéressantes pour les sociétés où il vit, y doit être, en conséquence, regardé comme très-spirituel : mais que cet homme s'offre aux yeux du public, soit dans un ouvrage, soit dans une grande place, il ne lui paroîtra souvent qu'un homme très-médiocre. C'est une voix charmante en chambre, mais trop foible pour le théâtre.

Qu'un homme, au contraire, ne s'occupe que d'idées généralement intéressantes, il sera moins agréable aux sociétés dans lesquelles il vit; il y paroîtra même quelquefois & lourd & déplacé : mais qu'il s'offre aux yeux du public, soit dans un ouvrage, soit dans une grande place; étincelant alors de génie, il méritera le titre d'homme supérieur. C'est un colosse monstrueux & même désagréable dans l'attelier du sculpteur, qui, élevé dans la place publique, devient l'admiration des citoyens.

Mais pourquoi ne réuniroit-on pas en soi les idées de l'une & l'autre espece? &

n'obtiendroit-on pas, à la fois, l'estime de la nation & celle des gens du monde? C'est, répondrai-je, parce que le genre d'étude auquel il faut se livrer pour acquérir des idées intéressantes pour le public, [95] ou pour les sociétés particulieres, est absolument différent.

Pour plaire dans le monde, il ne faut approfondir aucune matiere, mais voltiger incessamment de sujets en sujets; il faut avoir des connoissances très-variées, & dès-lors très-superficielles; savoir de tout, sans perdre son temps à savoir parfaitement une chose; & donner, par conséquent, à son esprit plus de surface que de profondeur.

Or, le public n'a nul intérêt d'estimer des hommes superficiellement universels : peut-être même ne leur rend-il point une exacte justice, & ne se donne-t-il jamais la peine de prendre le toisé d'un esprit partagé en trop de genres différents.[2]

Uniquement intéressé à estimer ceux qui se rendent supérieurs en un genre, & qui avancent, à cet égard, l'esprit humain, le public doit faire peu de cas de l'esprit du monde.

Il faut donc, pour obtenir l'estime générale, donner à son esprit plus de profondeur que de surface, & concentrer, pour ainsi dire, dans un seul point, comme dans le foyer d'un verre ardent, toute la chaleur & les rayons de son esprit.[3] Eh! comment se partager entre ces deux genres d'étude, puisque la vie qu'il faut mener pour suivre l'un ou l'autre est entiérement différente? L'on n'a donc l'une de ces especes d'esprit qu'exclusivement à l'autre.[4]

Si, pour acquérir des idées intéressantes pour le public, il faut, comme je le prouverai dans les chapitres suivants, se recueillir

dans le silence & la solitude; il faut, au contraire, pour présenter aux sociétés particulieres les idées les plus agréables pour elles, se jeter absolument dans le tourbillon du monde. Or, l'on ne peut y vivre sans se remplir la tête d'idées fausses & puériles : je dis fausses, [96] parce que tout homme qui ne connoît qu'une seule façon de penser, regarde nécessairement sa société comme l'univers par excellence; il doit imiter les nations dans le mépris réciproque qu'elles ont pour leurs moeurs, leur religion, & même leurs habillements différents; trouver ridicule tout ce qui contredit les idées de sa société; & tomber, en conséquence, dans les erreurs les plus grossieres. Quiconque s'occupe fortement des petits intérêts des sociétés particulieres, doit nécessairement attacher trop d'estime & d'importance à des fadaises.

Or, qui peut se flatter d'échapper à cet égard aux pieges de l'amour-propre, lorsqu'on voit qu'il n'est point de procureur dans son étude, de conseiller dans sa chambre, de marchand dans son comptoir, d'officier dans sa garnison, qui ne croie l'univers occupé de ce qui l'intéresse (*b*)?

(*b*) Quel plaideur ne s'extasie pas à la lecture de son factum & ne la regarde pas comme plus sérieuse & plus importante que celle des ouvrages de Fontenelle & de tous les philosophes qui ont écrit sur la connoissance du coeur & de l'esprit humain? Les ouvrages de ces derniers, dira-t-il, sont amusants, mais frivoles & nullement dignes d'être un objet d'étude. Pour mieux faire sentir quelle importance chacun met à ses occupations, je citerai quelques lignes de la préface d'un livre intitulé, *Traité du Rossignol*. C'est l'auteur qui parle :

«J'ai, dit-il, employé vingt ans à la composition de

Chacun peut s'appliquer ce conte de la mere *Jesus,* [97] qui, témoin d'une dispute entre la discrette[5] & la supérieure, demande au premier qu'elle trouve au parloir : *Savez-vous que la mere Cécile & la mere Thérese viennent de se brouiller? Mais, vous êtes surpris? Quoi! tout de bon, vous ignoriez leur querelle? Et d'où venez-vous donc?*[6] Nous sommes tous, plus ou moins, la mere Jesus : ce dont notre société s'occupe, c'est ce dont tous les hommes doivent s'occuper; ce qu'elle pense, croit & dit, c'est l'univers entier qui le pense, le croit & le dit.

Comment un courtisan qui vit répandu dans un monde où l'on ne parle que des cabales, des intrigues de la cour, de ceux qui s'élevent en crédit ou qui tombent en disgrace, & qui, dans le cercle étendu de ses sociétés, ne voit personne qui ne soit, plus ou moins, affecté des mêmes idées; comment, dis-je, ce courtisan ne se persuaderoit-il pas que les intrigues de la cour sont, pour l'esprit humain, les objets les plus dignes de méditation & les plus

cet ouvrage : aussi les gens qui pensent comme il faut ont toujours senti que le plus grand plaisir, & le plus pur qu'on puisse goûter en ce monde, est celui qu'on ressent en se rendant utile à la société : c'est le point de vue qu'on doit avoir dans toutes ses actions; & celui qui ne s'emploie pas, dans tout ce qu'il peut, pour le bien général, semble ignorer qu'il est autant né pour l'avantage des autres que pour le sien propre. Tels sont les motifs qui m'ont engagé à donner au public ce *Traité du Rossignol*». L'auteur ajoute, quelques lignes après : «L'amour du bien public, qui m'a engagé à mettre au jour cet ouvrage, ne m'a pas laissé oublier qu'il devoit être écrit avec franchise & sincérité.»[a7] [97]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] voila une bonne citation cela.

généralement intéressants? Peut-il imaginer que, dans la boutique la plus voisine de son hôtel, on ne connoît ni lui, ni tous ceux dont il parle; qu'on n'y soupçonne pas même l'existence des choses qui l'occupent si vivement; que, dans un coin de son grenier, loge un philosophe, auquel les intrigues & les cabales que forme un ambitieux pour se faire chamarrer de tous les cordons de l'Europe, paroissent aussi puériles & moins sensées qu'un complot d'écoliers pour dérober une boëte de dragées,[a] & pour qui enfin les ambitieux ne sont que vieux enfants qui ne croient pas l'être?

Un courtisan ne devinera jamais l'existence de pareilles idées : s'il venoit à la soupçonner, il feroit comme ce roi du Pégu, qui, ayant demandé à quelques Vénitiens le nom de leur souverain, & ceux-ci lui ayant répondu qu'ils [98] n'étoient point gouvernés par des rois, trouva cette réponse si ridicule, qu'il en pâma de rire.[8]

Il est vrai qu'en général les grands ne sont pas sujets à de pareils soupçons; chacun d'eux croit tenir un grand espace sur la terre, & s'imagine qu'il n'y a qu'une seule façon de penser qui doit faire loi parmi les hommes, & que cette façon de penser est renfermée dans sa société. Si, de temps en temps, il entend dire qu'il est des opinions différentes des siennes, il ne les apperçoit, pour ainsi dire, que dans un lointain confus; il les croit toutes reléguées dans la tête d'un très-petit nombre d'insensés. Il est, à cet égard, aussi fou que ce géographe Chinois, qui, plein d'un orgueilleux amour pour sa patrie, dessina une

NOTE MARGINALE
a [Diderot met un trait dans la marge.]

mappemonde dont la surface étoit presque entiérement couverte par l'empire de la Chine, sur les confins de laquelle on ne faisoit qu'appercevoir l'Asie, l'Afrique, l'Europe & l'Amérique.[9] Chacun est tout dans l'univers, les autres n'y sont rien.

On voit donc que, forcé, pour se rendre agréable aux sociétés particulieres, de se répandre dans le monde, de s'occuper de petits intérêts & d'adopter mille préjugés, on doit insensiblement charger sa tête d'une infinité d'idées absurdes & ridicules aux yeux du public.

Au reste, je suis bien aise d'avertir que je n'entends point ici, par les gens du monde, uniquement les gens de la cour : les Turenne, les Richelieu, les Luxembourg, les la Rochefoucault, les Retz & plusieurs autres hommes de leur espece, prouvent que la frivolité n'est pas l'appanage nécessaire d'un rang élevé; & qu'il faut uniquement entendre par hommes du monde, tous ceux qui ne vivent que dans son tourbillon.

Ce sont ceux-là que le public, avec tant de raison, re- [99] garde comme des gens absolument vuides de sens; j'en apporterai pour preuve leurs prétentions folles & exclusives sur le *bon ton* & le *bel usage*. Je choisis ces prétentions d'autant plus volontiers pour exemple, que les jeunes gens, dupes du jargon du monde, ne prennent que trop souvent son cailletage[10] pour esprit, & le bon sens pour sottise. [100]

CHAPITRE IX.

Du bon ton, & du bel usage.

Toute société, divisée d'intérêt & de goût, s'accuse respectivement de *mauvais ton;* celui des jeunes gens déplaît aux vieillards, celui de l'homme passionné à l'homme froid, & celui du cénobite à l'homme du monde.

Si l'on entend par *bon ton* le ton propre à plaire également dans toute société, en ce sens il n'est point d'homme de *bon ton.* Pour l'être, il faudroit avoir toutes les connoissances, tous les genres d'esprit &, peut-être, tous les jargons différents; supposition impossible à faire. L'on ne peut donc entendre par ce mot de *bon ton* que le genre de conversation, dont les idées & l'expression de ces mêmes idées doit plaire le plus généralement. Or, le *bon ton,* ainsi défini, n'appartient à nulle classe d'hommes en particulier, mais uniquement à ceux qui s'occupent d'idées grandes, & qui, puisées dans des arts & des sciences, telles que la métaphysique, la guerre, la morale, le commerce, la politique, présentent toujours à l'esprit des objets intéressants pour l'humanité. Ce genre de conversation, sans contredit le plus généralement intéressant, n'est pas, comme je l'ai déjà dit, le plus agréable pour chaque société en particulier. Chacune d'elles regarde son ton comme supérieur

à celui des gens d'esprit; & celui des gens d'esprit simplement comme supérieur à toute autre espece de ton.

Les sociétés sont, à cet égard, comme les paysans de diverses provinces, qui parlent plus volontiers le patois de [101] leur canton que la langue de leur nation, mais qui préferent la langue nationale au patois des autres provinces.[a] Le *bon ton* est celui que chaque société regarde comme le meilleur après le sien; & ce ton est celui des gens d'esprit.

J'avouerai cependant, à l'avantage des gens du monde, que, s'il falloit, entre les différentes classes d'hommes, en choisir une au ton de laquelle on dût donner la préférence, ce seroit, sans contredit, à celle des gens de la cour; non qu'un bourgeois n'ait autant d'idées qu'un homme du monde : tous deux, si j'ose m'exprimer ainsi, parlent souvent à vuide, & n'ont peut-être, en fait d'idées, aucun avantage l'un sur l'autre; mais le dernier, par la position où il se trouve, s'occupe d'idées plus généralement intéressantes.[6]

En effet, si les moeurs, les inclinations, les préjugés & le caractere des rois ont beaucoup d'influence sur le bonheur ou le malheur public; si toute connoissance, à cet égard, est intéressante; la conversation d'un homme attaché à la cour, qui ne peut parler de ce qui l'occupe sans parler souvent de ses maîtres, est donc nécessairement moins insipide que celle du bourgeois. D'ailleurs, les gens du monde étant, en général, fort au-dessus des besoins, & n'en ayant presque

NOTES MARGINALES
α [Voltaire] bonne comparaison pour un livre qui annonce la connaissance de lesprit humain
6 [Voltaire] touttes ces reflexions sont trop frivoles

point d'autre à satisfaire que celui du plaisir; il est encore certain que leur conversation doit, à cet égard, profiter des avantages de leur état[α] : c'est ce qui rend, en général, les femmes de la cour si supérieures aux autres femmes en graces, en esprit, en agréments; & pourquoi la classe des femmes d'esprit n'est presque composée que de femmes du monde.

Mais, si le ton de la cour est supérieur à celui de la bourgeoisie, les grands, n'ayant cependant pas toujours à citer [102] de ces anecdotes curieuses sur la vie privée des rois, leur conversation doit le plus communément rouler sur les prérogatives de leurs charges, sur celles de leur naissance, sur leurs aventures galantes, & sur les ridicules donnés ou rendus à un souper : or de pareilles conversations doivent être insipides à la plupart des sociétés.

Les gens du monde sont donc, vis-à-vis d'elles, précisément dans le cas des gens fortement occupés d'un métier; ils en font l'unique & perpétuel sujet de leur conversation : en conséquence, on les taxe de *mauvais ton*, parce que c'est toujours par un mot de mépris qu'un ennuyé se venge d'un ennuyeux.

On me répondra, peut-être, qu'aucune société n'accuse les gens du monde de *mauvais ton*. Si la plupart des sociétés se taisent à cet égard, c'est que la naissance & les dignités leur en imposent, les empêchent de manifester leurs sentiments, & souvent même de se les avouer à elles-mêmes.[β] Pour s'en convaincre, qu'on interroge sur ce sujet un homme de bon

NOTES MARGINALES

α [Rousseau met un trait horizontal.]

β [Diderot met un trait horizontale dans chaque marge.]

sens : Le ton du monde, dira-t-il, n'est le plus souvent qu'un persiflage[a] ridicule. Ce ton, usité à la cour, y fut sans doute introduit par quelque intrigant, qui, pour voiler ses menées, vouloit parler sans rien dire : dupes de ce persiflage, ceux qui le suivirent, sans avoir rien à cacher, empruntèrent le jargon du premier, & crurent dire quelque chose lorsqu'ils prononçoient des mots assez mélodieusement arrangés. Les gens en place, pour détourner les grands des affaires sérieuses & les en rendre incapables, applaudirent à ce ton, permirent qu'on le nommât *esprit*, & furent les premiers à lui en donner le nom. Mais, quelque éloge qu'on donne à ce jargon, si, pour apprécier le mérite de la plupart de ces bons mots si admirés dans la bonne [103] compagnie, on les traduisoit dans une autre langue, la traduction dissiperoit le prestige, & la plupart de ces bons mots se trouveroient vuides de sens. Aussi, bien des gens, ajouteroit-il, ont, pour ce qu'on appelle les gens brillants, un dégoût très-marqué, & répete-t-on souvent ce vers de la comédie :

Quand le bon ton *paroît, le* bon sens *se retire.*[1]

Le vrai *bon ton* est donc celui des gens d'esprit, de quelque état qu'ils soient.

Je veux, dira quelqu'un, que les gens du monde, attachés à de trop petites idées, soient, à cet égard, inférieurs aux gens d'esprit : ils leur sont du moins supérieurs dans la maniere d'exprimer leurs idées. Leur prétention, à cet égard, paroît sans contredit mieux fondée. Quoique les mots, en eux-mêmes,

NOTE MARGINALE
a [Voltaire souligne "persiflage".]

ne soient ni nobles, ni bas; & que, dans un pays où le peuple est respecté, comme en Angleterre, on ne fasse, ni ne doive faire cette distinction : dans un Etat monarchique, où l'on n'a nulle considération pour le peuple, il est certain que les mots doivent prendre l'une ou l'autre de ces dénominations, selon qu'ils sont usités ou rejetés à la cour; & qu'ainsi l'expression des gens du monde doit toujours être élégante; aussi l'est-elle. Mais la plupart des courtisans ne s'exerçant que sur des matieres frivoles, le dictionaire de la langue noble est, par cette raison, très-court, & ne suffit pas même au genre du roman, dans lequel ceux des gens du monde qui voudroient écrire se trouveroient souvent fort inférieurs aux gens de lettres.[2] (*a*) [104]

A l'égard des sujets qu'on regarde comme sérieux, & qui tiennent aux arts & à la philosophie, l'expérience nous apprend que, sur de tels sujets, les gens du monde ne peuvent qu'avec peine bégayer leurs pensées (*b*) : d'où il résulte qu'à l'égard même de

(*a*) Ce qui fait le plus d'illusion en faveur des gens du monde; c'est l'air aisé, le geste dont ils accompagnent leurs discours, & qu'on doit regarder [104] comme l'effet de la confiance que donne nécessairement l'avantage du rang; ils sont, à cet égard, ordinairement fort supérieurs aux gens de lettres. Or, la déclamation, comme le dit Aristote, est la premiere partie de l'éloquence[3] : ils peuvent donc, par cette raison, avoir, dans les conversations frivoles, l'avantage sur les gens de lettres. Avantage qu'ils perdent lorsqu'ils écrivent, non seulement parce qu'ils ne sont plus alors soutenus du prestige de la déclamation, mais parce que leurs écrits n'ont jamais que le style de leurs conversations; & qu'on écrit presque toujours mal, lorsqu'on écrit comme on parle.

(*b*) Je ne parle, dans ce chapitre, que de ceux des gens du monde dont l'esprit n'est point exercé. [105]

l'expression, ils n'ont nulle supériorité sur les gens d'esprit;[4] & qu'ils n'en ont, à cet égard, sur le commun des hommes, que dans des matieres frivoles sur lesquelles ils sont très-exercés, & dont ils ont fait une étude &, pour ainsi dire, un art particulier; supériorité qui n'est pas encore bien constatée, & que presque tous les hommes s'exagerent, par le respect mécanique qu'ils ont pour la naissance & pour les dignités.

Au reste, quelque ridicule que donne aux gens du monde leur prétention exclusive au *bon ton*, ce ridicule est moins un ridicule de leur état qu'un de ceux de l'humanité. Comment l'orgueil ne persuaderoit-il pas aux grands qu'eux & les gens de leur espece sont doués de l'esprit le plus propre à plaire dans la conversation, puisque ce même orgueil a bien persuadé à tous les hommes en général que la nature n'avoit allumé le soleil que pour féconder dans l'espace ce petit point nommé la terre, & qu'elle n'avoit semé le firmament d'étoiles que pour l'éclairer pendant les nuits? [105]

On est vain, méprisant, &, par conséquent, injuste, toutes les fois qu'on peut l'être impunément. C'est pourquoi tout homme s'imagine que, sur la terre, il n'est point de partie du monde; dans cette partie du monde, de nation; dans la nation, de province; dans la province, de ville; dans la ville, de société comparable à la sienne; qui ne se croie encore l'homme supérieur de sa société; & qui, de proche en proche, ne se surprenne en s'avouant à lui-même qu'il est le premier homme de l'univers (*c*). Aussi, quelque folles que soient les prétentions exclusives au *bon ton*, & quelque ridicule que le public donne à

(*c*) Voyez *le Pédant joué*, comédie de Cyrano de Bergerac.[5] [106]

ce sujet aux gens du monde, ce ridicule trouvera toujours grace devant l'indulgente & saine philosophie, qui doit même, à cet égard, leur épargner l'amertume des remedes inutiles.

Si l'animal enfermé dans un coquillage, & qui ne connoît de l'univers que le rocher sur lequel il est attaché, ne peut juger de son étendue; comment l'homme du monde, qui vit concentré dans une petite société, qui se voit toujours environné des mêmes objets, & qui ne connoît qu'une seule opinion, pourroit-il juger du mérite des choses?

La vérité ne s'apperçoit & ne s'engendre que dans la fermentation des opinions contraires.[6] L'univers ne nous est connu que par celui avec lequel nous commerçons. Quiconque se renferme dans une société ne peut s'empêcher d'en adopter les préjugés, sur-tout s'ils flattent son orgueil.

Qui peut s'arracher à une erreur, quand la vanité, complice de l'ignorance, l'y a attaché, & la lui a rendue chere?

C'est par un effet de la même vanité que les gens du [106] monde se croient les seuls possesseurs du *bel usage*, qui, selon eux, est le premier des mérites, & sans lequel il n'en est aucun. Ils ne s'apperçoivent pas que cet usage, qu'ils regardent comme l'usage du monde par excellence, n'est que l'usage particulier de leur monde. En effet, au Monomotapa, où, quand le roi éternue, tous les courtisans sont, par politesse, obligés d'éternuer, & où, l'éternuement gagnant de la cour à la ville & de la ville aux provinces, tout l'empire paroît affligé d'un rhume général, qui doute qu'il n'y ait des courtisans qui ne se piquent d'éternuer plus noblement que les autres hommes; qui ne se regardent, à cet égard, comme les possesseurs uniques du bel usage; & qui ne traitent de mauvaise compagnie, ou de nations barbares, tous les particuliers & tous

les peuples dont l'éternuement leur paroît moins harmonieux?[α7]

Les Mariannois ne prétendront-ils pas que la civilité consiste à prendre le pied de celui auquel on veut faire honneur, à s'en frotter doucement le visage, & ne jamais cracher devant son supérieur?[88]

Les Chiriguanes ne soutiendront-ils pas qu'il faut des culottes; mais que le bel usage est de les porter sous le bras, comme nous portons nos chapeaux?[9]

Les habitants des Philippines ne diront-ils pas que ce n'est point au mari à faire éprouver à sa femme les premiers plaisirs de l'amour; que c'est une peine dont il doit, en payant, se décharger sur quelque autre? N'ajouteront-ils pas qu'une fille qui l'est encore lors de son mariage, est une fille sans mérite, qui n'est digne que de mépris?[10]

Ne soutient-on pas au Pégu qu'il est du bel usage & de la décence, qu'un éventail à la main, le roi s'avance dans la salle d'audience, précédé de quatre jeunes gens [107] des plus beaux de la cour; & qui, destinés à ses plaisirs, sont en même temps ses interpretes & les hérauts qui déclarent ses volontés?[11]

Que je parcoure toutes les nations, je trouverai par tout des usages différents (*d*) : & chaque peuple, en particulier, se croira nécessairement en possession du *meilleur usage*. Or, s'il n'est rien de plus ridicule

(*d*) Au royaume de Juida, lorsque les habitants se rencontrent, ils se jettent en bas de leurs hamachs, se mettent à genoux vis-à-vis l'un de l'autre, baisant la terre, frappent des mains, se font des compliments & se relevent : les agréables du pays croient certainement que leur maniere de saluer est la plus polie.[12]

NOTES MARGINALES
α [Voltaire] quelle arlequinade!
β [Voltaire] ridicule

que de pareilles prétentions, même aux yeux des gens du monde; qu'ils fassent quelque retour sur eux-mêmes, ils verront que, sous d'autres noms, c'est d'eux-mêmes dont ils se moquent.

Pour prouver que ce que l'on appelle, ici, *usage du monde,* loin de plaire universellement, doit au contraire déplaire le plus généralement, qu'on transporte successivement à la Chine, en Hollande & en Angleterre le petit-maître le plus savant dans ce composé de gestes, de propos & de manieres, appellé *usage du monde;* & l'homme sensé, que son ignorance à cet égard fait traiter de stupide ou de [108] mauvaise compagnie; il est certain que ce dernier passera, chez ces divers peuples, pour plus instruit du véritable *usage du monde* que le premier.[13]

Les habitants des Manilles disent que la politesse exige qu'en saluant on plie le corps très-bas, qu'on mette ses deux mains sur ses joues, qu'on leve une jambe en l'air, en tenant les genoux pliés.[14]

Le sauvage de la nouvelle Orléans soutient que nous manquons de politesse envers nos rois. «Lorsque je me présente, dit-il, au grand chef, je le salue par un hurlement; puis je pénetre au fond de sa cabane sans jeter un seul coup d'oeil sur le côté droit où le chef est assis. C'est là que je renouvelle mon salut, en levant mes bras sur ma tête, & en hurlant trois fois. Le chef m'invite à m'asseoir par un petit soupir : je le remercie par un nouveau hurlement. A chaque question du chef, je hurle une fois avant que de répondre; & je prends congé de lui, en faisant traîner mon hurlement jusqu'à ce que je sois hors de sa présence.»[a15] [108]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] peut on rapporter de telles sottises

Quel est le motif d'un pareil jugement? C'est que la raison, indépendante des modes & des coutumes d'un pays, n'est nulle part étrangere & ridicule; c'est qu'au contraire l'usage d'un pays, inconnu à un autre pays, rend toujours l'observateur de cet usage d'autant plus ridicule, qu'il y est plus exercé & s'y est rendu plus habile.

Si, pour éviter l'air pesant & méthodique en horreur à la bonne compagnie, nos jeunes gens ont souvent joué l'étourderie; qui doute qu'aux yeux des Anglois, des Allemands ou des Espagnols, nos petits-maîtres ne paroissent d'autant plus ridicules qu'ils seront, à cet égard, plus attentifs à remplir ce qu'ils croiront du *bel usage?*

Il est donc certain, du moins si l'on en juge par l'accueil qu'on fait à nos agréables dans le pays étranger, que ce qu'ils appellent *usage du monde,* loin de réussir universellement, doit au contraire déplaire le plus généralement; & que cet usage est aussi différent du vrai *usage du monde,* toujours fondé sur la raison, que la civilité l'est de la vraie politesse.

L'une ne suppose que la science des manieres; & l'autre, un sentiment fin, délicat & habituel de bienveillance pour les hommes.

Au reste, quoiqu'il n'y ait rien de plus ridicule que ces prétentions exclusives au *bon ton* & au *bel usage,* il est si difficile, comme je l'ai dit plus haut, de vivre dans les sociétés du grand monde sans adopter quelques-unes de leurs erreurs, que les gens d'esprit, les plus en garde à cet égard, ne sont pas toujours sûrs de s'en défendre. Aussi [109] n'est-ce, en ce genre, que des erreurs extrêmement multipliées, qui déterminent le public à placer les agréables au rang des esprits faux & petits; je dis petits, parce

que l'esprit, qui n'est ni grand ni petit en soi, emprunte toujours l'une ou l'autre de ces dénominations de la grandeur ou de la petitesse des objets qu'il considere, & que les gens du monde ne peuvent guere s'occuper que de petits objets.

Il résulte des deux chapitres précédents, que l'intérêt public est presque toujours différent de celui des sociétés particulieres; qu'en conséquence, les hommes les plus estimés de ces sociétés ne sont pas toujours les plus estimables aux yeux du public.[a]

Maintenant je vais montrer que ceux qui méritent le plus d'estime de la part du public, doivent, par leur maniere de vivre & de penser, être souvent désagréables aux sociétés particulieres.

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] le bon ton et linterest public! ah pauvre ecolier.

CHAPITRE X.

Pourquoi l'homme admiré du public n'est pas toujours estimé des gens du monde.

POUR plaire aux sociétés particulieres, il n'est pas nécessaire que l'horizon de nos idées soit fort étendu; mais il faut connoître ce qu'on appelle le monde, s'y répandre & l'étudier : au contraire, pour s'illustrer dans quelque art, ou quelque science que ce soit, & mériter, en conséquence, l'estime du public, il faut, comme je l'ai dit plus haut, faire des études très-différentes.

Supposons des hommes curieux de s'instruire dans la science de la morale. Ce n'est que par le secours de l'histoire & sur les aîles de la méditation,[a] qu'ils pourront, selon les forces inégales de leur esprit, s'élever à différentes hauteurs, d'où l'un découvrira des villes, l'autre des nations, celui-ci une partie du monde, & celui-là l'univers entier.[a] Ce n'est qu'en contemplant la terre de ce point de vue, en s'élevant à cette hauteur, qu'elle se réduit insensiblement, devant un philosophe, à un petit espace, & qu'elle prend à ses yeux la forme d'une bourgade habitée par différentes familles qui portent le nom de Chinoise, d'Angloise, de Françoise, d'Italienne, enfin tous ceux qu'on donne aux

TEXTE

a l'autre des nations [...] l'univers entier.] 2: l'autre l'univers entier.

NOTE MARGINALE

a [Voltaire] on peut donner des ailes à l'imagination. mais on peint la meditation sedentaire est [*sic*] receuillie

différentes nations.[α] C'est de-là que, venant à considérer le spectacle des moeurs, des loix, des coutumes, des religions, & des passions différentes, un homme, devenu presque insensible à l'éloge comme à la satyre des nations, peut briser tous les liens des préjugés, [111] examiner d'un oeil tranquille la contrariété des opinions des hommes, passer sans étonnement du serrail à la chartreuse,[1] contempler avec plaisir l'étendue de la sottise humaine, voir du même oeil Alcibiade couper la queue à son chien,[2] & Mahomet s'enfermer dans une caverne,[3] l'un pour se moquer de la légéreté des Athéniens, l'autre pour jouir de l'adoration du monde.

Or de pareilles idées ne se présentent que dans le silence & la solitude. Si les Muses, disent les poëtes, aiment les bois, les prés, les fontaines, c'est qu'on y goûte une tranquillité qui fuit les villes;[β4] & que les réflexions qu'un homme, détaché des petits intérêts des sociétés, y fait sur lui-même, sont des réflexions qui, faites sur l'homme en général, appartiennent & plaisent à l'humanité. Or, dans cette solitude où l'on est, comme malgré soi, porté vers l'étude des arts & des sciences, comment s'occuper d'une infinité de petits faits qui font l'entretien journalier des gens du monde?

Aussi nos Corneille & nos la Fontaine ont-ils quelquefois paru insipides dans nos soupers de bonne compagnie; leur bonhommie même contribuoit à les faire juger[a] tels.[5] Comment les gens du monde pourroient-ils, sous le manteau de la simplicité, reconnoître

TEXTE
a juger] 2: trouver

NOTES MARGINALES
α [Rousseau] beau
β [Voltaire] tout cela est dit en deux lignes dans la bruiere[6]

l'homme illustre? Il est peu de connoisseurs en vrai mérite. Si la plupart des Romains, dit Tacite, trompés par la douceur & la simplicité d'Agricola, cherchoient le grand homme sous son extérieur modeste, sans pouvoir l'y reconnoître;[7] on sent que, trop heureux d'échapper au mépris des sociétés particulieres, le grand homme, surtout s'il est modeste, doit renoncer à l'*estime sentie* de la plupart d'entr'elles. Aussi n'est-il que foiblement animé du desir de leur plaire. Il sent confusément que l'estime de ces sociétés ne prouveroit que l'analogie [112] de ses idées avec les leurs; que cette analogie seroit souvent peu flatteuse; & que l'estime publique est la seule digne d'envie, la seule desirable, puisqu'elle est toujours un don de la reconnoissance publique, & par conséquent la preuve d'un mérite réel.[8] C'est pourquoi le grand homme, incapable d'aucun des efforts nécessaires pour plaire aux sociétés particulieres, trouve tout possible pour mériter l'estime générale. Si l'orgueil de commander aux rois dédommageoit les Romains de la dureté de la discipline militaire, le noble plaisir d'être estimé console les hommes illustres des injustices même de la fortune. Ont-ils obtenu cette estime? ils se croient les possesseurs du bien le plus desiré. En effet, quelque indifférence qu'on affecte pour l'opinion publique, chacun cherche à s'estimer soi-même, & se croit d'autant plus estimable qu'il se voit plus généralement estimé.

Si les besoins, les passions, & sur-tout la paresse, n'étouffoient en nous ce desir de l'estime, il n'est personne qui ne fît des efforts pour la mériter, & qui ne desirât le suffrage public pour garant de la haute opinion qu'il a de soi. Aussi le mépris de la réputation, & le sacrifice qu'on en fait, dit-on,

à la fortune & à la considération, est-il toujours inspiré par le désespoir de se rendre illustre.

On doit vanter ce qu'on a, & dédaigner ce qu'on n'a pas. C'est un effet nécessaire de l'orgueil; on le révolteroit, si l'on ne paroissoit pas sa dupe. Il seroit, en pareil cas, trop cruel d'éclairer un homme sur les vrais motifs de ses dédains; aussi le mérite ne se porte-t-il jamais à cet excès de barbarie. Tout homme (qu'il me soit permis de l'observer en passant), lorsqu'il n'est pas né méchant, & lorsque les passions n'offusquent pas les lumieres de sa [113] raison, sera toujours d'autant plus indulgent qu'il sera plus éclairé. C'est une vérité dont je me refuse d'autant moins la preuve, qu'en rendant justice, à cet égard, à l'homme de mérite, je puis, dans les motifs même de son indulgence, faire plus nettement appercevoir la cause du peu de cas qu'il fait de l'estime des sociétés particulieres, & en conséquence du peu de succès qu'il doit y avoir.

Si le grand homme est toujours le plus indulgent; s'il regarde comme un bienfait tout le mal que les hommes ne lui font pas, & comme un don tout ce que leur iniquité lui laisse;[a] s'il verse enfin sur les défauts d'autrui le baume adoucissant de la pitié, & s'il est lent à les appercevoir; c'est que la hauteur de son esprit ne lui permet pas de s'arrêter sur les vices & les ridicules d'un particulier, mais sur ceux des hommes en général. S'il en considere les défauts, ce n'est point de l'oeil malin & toujours injuste de l'envie; mais de cet oeil serein avec lequel s'examineroient deux hommes qui, curieux de

NOTE MARGINALE
a [Rousseau met un trait horizontal.]

connoître le coeur & l'esprit humain, se regarderoient réciproquement comme deux sujets d'instruction & deux cours vivants d'expérience morale : bien différents, à cet égard, de ces demi-esprits, avides d'une réputation qui les fuit, toujours dévorés du poison de la jalousie, & qui, sans cesse à l'affut des défauts d'autrui, perdroient tout leur petit mérite si les hommes perdoient leurs ridicules. Ce n'est point à de pareilles gens qu'appartient la connoissance de l'esprit humain. Ils sont faits pour étendre la célébrité des talents, par les efforts qu'ils font pour les étouffer. Le mérite est comme la poudre; son explosion est d'autant plus forte qu'elle est plus comprimée.[9] Au reste, quelque haine qu'on porte à ces envieux, ils sont cependant encore plus à plaindre qu'à blâmer. La [114] présence du mérite les importune : s'ils l'attaquent comme un ennemi, & s'ils sont méchants, c'est qu'ils sont malheureux; c'est qu'ils poursuivent, dans les talents, l'offense que le mérite fait à leur vanité : leurs crimes ne sont que des vengeances.

Un autre motif de l'indulgence de l'homme de mérite tient à la connoissance qu'il a de l'esprit humain. Il en a tant de fois éprouvé la foiblesse; au milieu des applaudissements d'un aréopage, il a tant de fois été tenté, comme Phocion,[10] de se retourner vers son ami pour lui demander s'il n'a pas dit une grande sottise[a], que, toujours en garde contre sa vanité, il excuse volontiers dans les autres des erreurs dans lesquelles il est quelquefois tombé lui-même. Il sent que c'est à la multi-

NOTE MARGINALE

a [Rousseau met un "+".] + l'auteur oublie qu'il a dit plus haut que le mépris de l'admira[ti]on n'est pas vrai et que jamais l'admirateur n'est stupide aux yeux de l'admiré[11]

tude des sots qu'on doit la création du mot *homme d'esprit;* & qu'en reconnoissance, il doit donc écouter, sans aigreur, les injures que lui prodiguent des gens médiocres. Que ces derniers se vantent, entr'eux & en secret, des ridicules qu'ils donnent au mérite, du mépris qu'ils ont, disent-ils, pour l'esprit; ils sont semblables à ces fanfarons d'impiété qui ne blasphêment qu'en tremblant.

La derniere cause de l'indulgence de l'homme de mérite tient à la vue nette qu'il a de la nécessité des jugements humains. Il sait que nos idées sont, si je l'ose dire, des conséquences si nécessaires des sociétés où l'on vit, des lectures qu'on fait & des objets qui s'offrent à nos yeux, qu'une intelligence supérieure pourroit également, & par les objets qui se sont présentés à nous, deviner nos pensées; &, par nos pensées, deviner le nombre & l'espece des objets que le hazard nous a offerts.[α12]

L'homme d'esprit sait que les hommes sont ce qu'ils doivent être; que toute haine contr'eux est injuste; qu'un sot porte des sottises, comme le sauvageon des fruits amers; [115] que l'insulter, c'est reprocher au chêne de porter le gland plutôt que l'olive[β13]; que, si l'homme médiocre est stupide à ses yeux, il est fou à ceux de l'homme médiocre : car, si tout fou n'est pas homme d'esprit, du moins tout homme d'esprit paroîtra toujours fou aux gens bornés. L'indulgence sera donc toujours l'effet de la lumiere, lorsque les passions

NOTES MARGINALES

α [Rousseau met un "+".] + Que l'auteur ne donne pas cette persuasion pour une raison d'indulgence aux autres hommes. Je suis bien convaincu que jamais homme n'avoit dit ni creu cela avant lui

β [Rousseau met un "+".] + Sans doute que le méchant porte aussi des crimes de la même manière, et que le pendre c'est punir le chêne de porter du gland[14]

n'en intercepteront pas l'action. Mais cette indulgence, principalement fondée sur la hauteur d'ame qu'inspire l'amour de la gloire, rend l'homme éclairé très-indifférent à l'estime des sociétés particulieres. Or cette indifférence, jointe aux genres différents de vie & d'étude nécessaires pour plaire, soit au public, soit à ce qu'on appelle la bonne compagnie, fera presque toujours, de l'homme de mérite, un homme assez désagréable aux gens du monde.

La conclusion générale de ce que j'ai dit de l'esprit par rapport aux sociétés particulieres, c'est qu'uniquement soumise à son intérêt, chaque société mesure sur l'échelle de ce même intérêt le degré d'estime qu'elle accorde aux différents genres d'idées & d'esprits. Il en est des petites sociétés comme d'un particulier. A-t-il un procès? si ce procès est considérable, il recevra son avocat avec plus d'empressement, plus de témoignages de respect & d'estime qu'il ne recevroit Descartes, Locke ou Corneille. Le procès est-il accommodé? c'est à ces derniers qu'il marquera le plus de déférence. La différence de sa position décidera de la différence de ses réceptions.

Je voudrois, en finissant ce chapitre, pouvoir rassurer le très-petit nombre de gens modestes, qui, distraits par des affaires, ou par le soin de leur fortune, n'ont pu faire preuve de grands talents; & ne peuvent, conséquemment aux principes ci-dessus établis, savoir si, quant à l'esprit, ils sont [116] réellement dignes d'estime. Quelque desir que j'aie, à cet égard, de leur rendre justice, il faut convenir qu'un homme qui s'annonce comme un grand esprit, sans se distinguer par aucun talent, est précisément dans le cas d'un homme qui se dit noble sans avoir de titres de

noblesse. Le public ne connoît & n'estime que le mérite prouvé par les faits. A-t-il à juger des hommes de conditions différentes? il demande au militaire, Quelle victoire avez-vous remportée?[a] à l'homme en place, Quel soulagement avez-vous apporté aux miseres du peuple? au particulier, Par quel ouvrage avez-vous éclairé l'humanité? Qui n'a rien à répondre à ces questions, n'est ni connu, ni estimé du public.

Je sais que, séduits par les prestiges de la puissance, par le faste qui l'environne, par l'espoir des graces dont un homme en place est le distributeur, un grand nombre d'hommes reconnoissent machinalement un grand mérite où ils apperçoivent un grand pouvoir. Mais leurs éloges, aussi passagers que le crédit de ceux auxquels ils les prodiguent, n'en imposent point à la saine partie du public. A l'abri de toute séduction, exempt de tout intérêt, le public juge comme l'étranger, qui ne reconnoît pour homme de mérite que l'homme distingué par ses talents : c'est celui-là seul qu'il recherche avec empressement; empressement toujours flatteur pour quiconque en est l'objet (*a*). Lorsqu'on n'est point constitué en dignité, c'est le signe certain d'un mérite réel. [117]

Qui veut savoir exactement ce qu'il vaut, ne peut donc l'apprendre que du public, & doit, par

(*a*) Nul éloge n'a plus flatté M. de Fontenelle, que la question d'un Suédois qui, entrant à Paris, demande aux gens de la barriere la demeure de M. de Fontenelle : Ces commis ne la lui peuvent enseigner. *Quoi!* dit-il, *vous autres François, vous ignorez la demeure d'un de vos plus illustres citoyens? Vous n'êtes pas dignes d'un tel homme.*[15] [117]

TEXTE
a remportée?] 1A,1B: remporté?

conséquent, s'exposer à son jugement. On sait les ridicules qu'à cet égard l'on s'efforce de donner à ceux qui prétendent, en qualité d'auteurs, à l'estime de leur nation : mais ces ridicules ne font nulle impression sur l'homme de mérite; il les regarde comme un effet de la jalousie de ces petits esprits, qui, s'imaginant que, si personne ne faisoit preuve de mérite, ils pourroient s'en croire autant qu'à qui que ce soit, ne peuvent souffrir qu'on produise de pareils titres. Sans ces titres cependant, personne ne mérite, ni n'obtient l'estime du public.

Qu'on jette les yeux sur tous ces grands esprits, si vantés dans les sociétés particulieres : on verra que, placés par le public au rang des hommes médiocres, ils ne doivent la réputation d'esprit, dont quelques gens les décorent, qu'à l'incapacité où ils sont de prouver leur sottise, même par de mauvais ouvrages. Aussi, parmi ces *merveilleux,* ceux-là même qui promettent le plus, ne sont, si je l'ose dire, en esprit, tout au plus que des *peut-être.*

Quelque certaine que soit cette vérité, & quelque raison qu'aient les gens modestes de douter d'un mérite qui n'a pas passé par la coupelle du public,[16] il est pourtant certain qu'un homme peut, quant à l'esprit, se croire réellement digne de l'estime générale : 1°. lorsque c'est pour les gens les plus estimés du public & des nations étrangeres qu'il se sent le plus d'attrait; 2°. lorsqu'il est loué (*b*), comme dit Ciceron, par un homme déjà loué;[17] 3°. lorsqu'enfin, il obtient l'estime [118] de ceux qui, dans des ouvrages ou de

(*b*) Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure assez exacte du degré d'esprit que nous avons. [118]

grandes places, ont déjà fait éclater de grands talents : leur estime pour lui suppose une grande analogie entre leurs idées & les siennes; & cette analogie peut être regardée, sinon comme une preuve complette, du moins comme une assez grande probabilité que, s'il se fût, comme eux, exposé aux regards du public, il eût eu, comme eux, quelque part à son estime.

CHAPITRE XI.

De la probité, par rapport au public.

CE n'est plus de la probité par rapport à un particulier ou une petite société, mais de la vraie probité, de la probité considérée par rapport au public, dont il s'agit dans ce chapitre. Cette espece de probité est la seule qui réellement en mérite & qui en obtienne généralement le nom. Ce n'est qu'en considérant la probité sous ce point de vue, qu'on peut se former des idées nettes de l'honnêteté, & trouver un guide à la vertu.

Or, sous cet aspect, je dis que le public, comme les sociétés particulieres, est, dans ses jugements, uniquement déterminé par le motif de son intérêt; qu'il ne donne le nom d'honnêtes, de grandes ou d'héroïques, qu'aux actions qui lui sont utiles; & qu'il ne proportionne point son estime pour telle ou telle action sur le degré de force, de courage ou de générosité nécessaire pour l'exécuter, mais sur l'importance même de cette action & l'avantage qu'il en retire.[1]

En effet, qu'encouragé par la présence d'une armée, un homme se batte seul contre trois hommes blessés; cette action, sans doute estimable, n'est cependant qu'une action dont mille de nos grenadiers[2] sont capables, & pour laquelle ils ne seroient jamais cités dans l'histoire : mais que le salut d'un empire, qui doit subjuguer l'univers, se trouve attaché au succès de ce combat, Horace est un héros : l'admiration de ses concitoyens & son

nom célébré[a] dans l'histoire passe aux siecles les plus reculés.[3] [120]

Que deux personnes se précipitent dans un gouffre; c'est une action commune à Sapho & à Curtius : mais la premiere s'y jette pour s'arracher aux malheurs de l'amour, & le second pour sauver Rome; Sapho est une folle,[4] & Curtius un héros.[5] En vain quelques philosophes donneroient-ils également à ces deux actions le nom de folie; le public, plus éclairé qu'eux sur ses véritables intérêts, ne donnera jamais le nom de fou à ceux qui le sont à son profit.

TEXTE
a célébré] 2: célébre

CHAPITRE XII.

De l'esprit, par rapport au public.

APPLIQUONS à l'esprit ce que j'ai dit de la probité : l'on verra que, toujours le même dans ses jugements, le public ne prend jamais conseil que de son intérêt; qu'il ne proportionne point son estime pour les différents genres d'esprit à l'inégale difficulté de ces genres, c'est-à-dire au nombre & à la finesse des idées nécessaires pour y réussir, mais seulement à l'avantage plus ou moins grand qu'il en retire.

Qu'un général ignorant gagne trois batailles sur un général encore plus ignorant que lui, il sera, du moins pendant sa vie, revêtu d'une gloire qu'on n'accordera pas au plus grand peintre du monde. Ce dernier n'a cependant mérité le titre de grand peintre, que par une grande supériorité sur des hommes habiles, & qu'en excellant dans un art, sans doute moins nécessaire, mais peut-être plus difficile que celui de la guerre. Je dis plus difficile, parce qu'à l'ouverture de l'histoire, on voit une infinité d'hommes tels que les Epaminondas, les Lucullus, les Alexandre, les Mahomet, les Spinola, les Cromwel, les Charles XII, obtenir la réputation de grands capitaines le jour même qu'ils ont commandé & battu des armées;[1] & qu'aucun peintre, quelque heureuse disposition qu'il ait reçu de la nature, n'est cité entre les peintres illustres, s'il n'a du moins consommé dix ou douze ans de sa vie en études préliminaires de

cet art. Pourquoi [122] donc accorder plus d'estime au général ignorant qu'au peintre habile?

Cet inégal partage de gloire, si injuste en apparence, tient à l'inégalité des avantages que ces deux hommes procurent à leur nation. Qu'on se demande encore pourquoi le public donne au négociateur habile le titre d'esprit supérieur, qu'il refuse à l'avocat célebre? L'importance des affaires dont on charge le premier prouve-t-elle en lui quelque supériorité d'esprit sur le second? Ne faut-il pas souvent autant de sagacité & de finesse pour discuter les intérêts & terminer les procès de deux seigneurs de paroisse, que pour pacifier deux nations? Pourquoi donc le public, si avare de son estime envers l'avocat, en est-il si prodigue envers le négociateur? C'est que le public, toutes les fois qu'il n'est pas aveuglé par quelque préjugé ou quelque superstition, est, sans s'en appercevoir, capable de faire, sur ce qui l'intéresse, les raisonnements les plus fins. L'instinct, qui lui fait tout rapporter à son intérêt, est comme l'éther, qui pénetre tous les corps sans y faire aucune impression sensible.[a] Il a moins besoin de peintres & d'avocats célebres, que de généraux & de négociateurs habiles; il attachera donc aux talents de ces derniers le prix d'estime nécessaire pour engager toujours quelque citoyen à les acquérir.

De quelque côté qu'on jette les yeux, on verra toujours l'intérêt présider à la distribution que le public fait de son estime.

Lorsque les Hollandois érigent une statue à ce Guillaume Buckelst qui leur avoit donné le

NOTE MARGINALE
a [Diderot met deux traits horizontaux dans la marge.]

secret de saler & d'encaquer les harangs, ce n'est point à l'étendue de génie nécessaire pour cette découverte[a] qu'ils déferent cet honneur, [123] mais à l'importance du secret & aux avantages qu'il procure à la nation.[2]

Dans toute découverte, cet avantage en impose tellement à l'imagination, qu'il en décuple le mérite, même aux yeux des gens sensés.

Lorsque les petits Augustins députerent à Rome pour obtenir du saint siege la permission de se couper la barbe, qui sait si le pere Eustache[3] n'employa pas dans cette négociation autant de finesse & d'esprit que le président Jeannin dans ses négociations de Hollande?[α4] Personne ne peut rien affirmer à ce sujet. A quoi donc attribuer le sentiment du rire ou de l'estime qu'excitent ces deux négociations différentes, si ce n'est à la différence de leurs objets? Nous supposons toujours de grandes causes à de grands effets. Un homme occupe une grande place; par la position où il se trouve, il opere de grandes choses avec peu d'esprit : cet homme passera, près de la multitude, pour supérieur à celui qui, dans un poste inférieur & des circonstances moins heureuses, ne peut qu'avec beaucoup d'esprit exécuter de petites choses. Ces deux hommes seront comme des poids inégaux appliqués à différents points d'un long lévier,[b] où le poids plus léger, placé à une des extrémités, enleve un poids décuple placé plus près du point d'appui.

Or, si le public, comme je l'ai prouvé, ne juge que d'après son intérêt, & s'il est in-

TEXTE
a découverte] 1A: découvere
b lévier,] 1B,2: levier,

NOTE MARGINALE
α [Voltaire] quelle pauvreté

différent à toute autre espece de considération; ce même public, admirateur enthousiaste des arts qui lui sont utiles, ne doit point exiger des artistes qui les cultivent ce haut degré de perfection auquel il veut absolument qu'atteignent ceux qui s'attachent à des arts moins utiles, & dans lesquels il est souvent plus difficile de réussir. Aussi les hommes, selon qu'ils s'appli- [124] quent à des arts plus ou moins utiles, sont-ils comparables à des outils grossiers, ou à des bijoux : les premiers sont toujours jugés bons quand l'acier en est bien trempé, & les seconds ne sont estimés qu'autant qu'ils sont parfaits. C'est pourquoi notre vanité est en secret toujours d'autant plus flattée d'un succès, que nous obtenons ce succès dans un genre moins utile au public, où l'on mérite plus difficilement son approbation, dans lequel enfin la réussite suppose nécessairement plus d'esprit & de mérite personnel.[5]

En effet, de quelles préventions différentes le public n'est-il pas affecté, lorsqu'il pese le mérite ou d'un auteur ou d'un général? Juge-t-il le premier? il le compare à tous ceux qui ont excellé dans son genre, & ne lui accorde son estime qu'autant qu'il surpasse ou qu'au moins il égale ceux qui l'ont précédé. Juge-t-il un général? il n'examine point, avant d'en faire l'éloge, s'il égale en habileté les Scipion, les César, ou les Sertorius. Qu'un poëte dramatique fasse une bonne tragédie sur un plan déjà connu, c'est, dit-on, un plagiaire méprisable; mais qu'un général se serve, dans une campagne, de l'ordre de bataille & des stratagêmes d'un

autre général, il n'en paroît souvent que plus estimable.[a]

Qu'un auteur remporte[a] un prix sur soixante concurrents, si le public n'avoue point le mérite de ces concurrents, ou si leurs ouvrages sont foibles, l'auteur & son succès sont bientôt oubliés.

Mais quand le général a triomphé, le public, avant que de le couronner, a-t-il jamais constaté l'habileté & la valeur des vaincus? Exige-t-il d'un général ce sentiment fin & délicat de gloire qui, à la mort de M. de Turenne, détermina M. de Montecuculi à quitter le commandement des [125] armées? *On ne peut plus,* disoit-il, *m'opposer d'ennemi digne de moi.*[6]

Le public pese donc à des balances très-différentes le mérite d'un auteur & celui d'un général. Or, pourquoi dédaigner dans l'un la médiocrité que souvent il admire dans l'autre? C'est qu'il ne tire nul avantage de la médiocrité d'un écrivain, & qu'il en peut tirer de très-grands de celle d'un général, dont l'ignorance est quelquefois couronnée du succès. Il est donc intéressé à priser dans l'un ce qu'il méprise dans l'autre.

D'ailleurs, si le bonheur public dépend du mérite des gens en place, & si les grandes places sont rarement remplies par de grands hommes, pour engager les gens médiocres à porter du moins dans leurs entreprises toute

TEXTE
a remporte] 2: emporte

NOTE MARGINALE
a [Rousseau met un "+".] + Vraiment je le crois bien! le p[remie]r se donne pour l'auteur d'une piéce nouvelle. Le second ne se donne pour rien. Son objet est de battre l'ennemi. S'il faisoit un livre sur les batailles on ne lui pardonneroit pas plus le plagiat qu'à l'auteur dramatique

la prudence & l'activité dont ils sont capables, il faut nécessairement les flatter de l'espoir d'une grande gloire. Cet espoir seul peut élever jusqu'au terme de la médiocrité des hommes qui n'y eussent jamais atteint, si le public, trop sévere appréciateur de leur mérite, les eût dégoûtés de son estime par la difficulté de l'obtenir.

Voilà la cause de l'indulgence secrette avec laquelle le public juge les gens en place; indulgence quelquefois aveugle dans le peuple, mais toujours éclairée dans l'homme d'esprit. Il sait que les hommes sont les disciples des objets qui les environnent; que la flatterie, assidue auprès des grands, préside à toutes les instructions qu'on leur donne; & qu'ainsi l'on ne peut, sans injustice, leur demander autant de talents & de vertus qu'on en exige d'un particulier.

Si le spectateur éclairé siffle au théâtre François ce qu'il applaudit aux Italiens; si, dans une belle femme & un joli enfant, tout est grace, esprit & gentillesse; pourquoi ne pas [126] traiter les grands avec la même indulgence? On peut légitimement admirer en eux des talents qu'on trouve communément chez un particulier obscur, parce qu'il leur est plus difficile de les acquérir. Gâtés par les flatteurs, comme les jolies femmes par les galants; occupés d'ailleurs de mille plaisirs, distraits par mille soins, ils n'ont point, comme un philosophe, le loisir de penser, d'acquérir un grand nombre d'idées (*a*), ni de

(*a*) C'est vraisemblablement ce qui a fait avancer à M. Nicole que Dieu avoit fait le don de l'esprit aux gens d'une condition commune, *pour les dédommager*, disoit-il, *des autres avantages que les grands ont sur eux.*[7] Quoiqu'en dise M. Nicole, je ne crois pas que Dieu ait condamné les grands à la médiocrité. Si la plupart

reculer & les bornes de leur esprit & celles de l'esprit humain.[8] Ce n'est point aux grands qu'on doit les découvertes dans les arts & les sciences; leur main n'a pas levé le plan de la terre & du ciel, n'a point construit des vaisseaux, édifié des palais, forgé le soc des charrues, ni même écrit les premieres loix : ce sont les philosophes qui, de l'état de sauvage,[a] ont porté les sociétés au point de perfection où maintenant elles semblent parvenues.[9] Si nous n'eussions été secourus que par les lumieres des hommes puissants, peut-être n'auroit-on point encore de bled pour se nourrir, ni de ciseaux pour se faire les ongles.[10]

La supériorité d'esprit dépend principalement, comme je le prouverai dans le discours suivant, d'un certain concours de circonstances où les petits sont rarement placés, mais dans lequel il est presque impossible que les grands se rencontrent. On doit donc juger les grands avec indulgence, [127] & sentir que, dans une grande place, un homme médiocre est un homme très-rare.[11]

Aussi le public, sur-tout dans les temps de calamités, leur prodigue-t-il une infinité d'éloges. Que de louanges données à Varron, pour n'avoir point désespéré du salut de la république! En des circonstances pareilles à celles où se trouvoient alors les Romains, l'homme d'un vrai mérite est un Dieu.[12]

Si Camille eût prévenu les malheurs dont il arrêta le cours; si ce héros, élu général à la bataille d'Allia, eût défait à cette journée

d'entr'eux sont peu éclairés, c'est par choix, c'est parce qu'ils sont ignorants & qu'ils ne contractent point l'habitude de la réflexion. J'ajouterai même qu'il n'est pas de l'intérêt des petits que les grands soient sans lumieres. [127]

TEXTE
a sauvage,] 2: sauvages,

les Gaulois qu'il vainquit au pied du Capitole; Camille, pareil alors à cent autres capitaines, n'eût point eu le titre de second fondateur de Rome.[13] Si, dans des temps de prospérité, M. de Villars eût rencontré en Italie la journée de Denain, s'il eût gagné cette bataille dans un moment où la France n'eût point été ouverte à l'ennemi, la victoire eût été moins importante, la reconnoissance du public moins vive, & la gloire du général moins grande.[14]

La conclusion de ce que j'ai dit, c'est que le public ne juge que d'après son intérêt : perd-on cet intérêt de vue? nulle idée nette de la probité, ni de l'esprit.

Si les nations enchaînées sous un pouvoir despotique sont le mépris des autres nations; si, dans les empires du Mogol & de Maroc, on voit très-peu d'hommes illustres; c'est que l'esprit, comme je l'ai dit plus haut,[15] n'étant en soi ni grand ni petit, il emprunte l'une ou l'autre de ces dénominations de la grandeur ou de la petitesse des objets qu'il considere. Or, dans la plupart des gouvernements arbitraires, les citoyens ne peuvent, sans déplaire au despote, s'occuper de l'étude du droit de nature, du droit public, de [128] la morale & de la politique. Ils n'osent remonter, en ce genre, jusqu'aux premiers principes de ces sciences, ni s'élever à de grandes idées; ils ne peuvent donc mériter le titre de grands esprits.[16] Mais, si tous les jugements du public sont soumis à la loi de son intérêt, il faut, dira-t-on, trouver dans ce même principe de l'intérêt général la cause de toutes les contradictions qu'on croit, à cet égard, appercevoir dans les idées du public. Pour cet effet, je poursuis le parallele commencé entre le général & l'auteur, & je me fais cette

question : Si l'art militaire, de tous les arts, est le plus utile, pourquoi tant de généraux, dont la gloire éclipsoit, de leur vivant, celle de tous les hommes illustres en d'autres genres, ont-ils été, eux, leur mémoire & leurs exploits, ensevelis dans la même tombe, lorsque la gloire des auteurs leurs contemporains conserve encore son premier éclat? La réponse à cette question, c'est que, si l'on en excepte les capitaines qui réellement ont perfectionné l'art militaire, & qui, tels que les Pyrrhus,[17] les Annibal, les Gustave,[18] les Condé, les Turenne,[19] doivent en ce genre être mis au rang des modeles & des inventeurs; tous les généraux moins habiles que ceux-là, cessant, à leur mort, d'être utiles à leur nation, n'ont plus de droit à sa reconnoissance, ni par conséquent à son estime. Au contraire, en cessant de vivre, les auteurs n'ont pas cessé d'être utiles au public; ils ont laissé entre ses mains les ouvrages qui leur avoient déjà mérité son estime : or, comme la reconnoissance doit subsister autant que le bienfait, leur gloire ne peut s'éclipser qu'au moment que leurs ouvrages cesseront d'être utiles à leur patrie. C'est donc uniquement à la différente & inégale utilité dont l'auteur & le général paroissent au public après leur mort, qu'on doit attribuer cette [129] successive supériorité de gloire qu'en des temps différents ils obtiennent tour à tour l'un sur l'autre.[20]

Voilà par quelle raison tant de rois, déifiés sur le trône, ont été oubliés immédiatement après leur mort : voilà pourquoi le nom des écrivains illustres, qui, de leur vivant, se trouve si rarement à côté de celui des princes, s'est, à la mort de ces écrivains, si souvent confondu avec ceux des

plus grands rois; pourquoi le nom de Confucius est plus connu, plus respecté en Europe que celui d'aucun des empereurs de la Chine; & pourquoi l'on cite les noms d'Horace & de Virgile à côté de celui d'Auguste.

Qu'on applique à l'éloignement des lieux ce que je dis de l'éloignement des temps; qu'on se demande pourquoi le savant illustre est moins estimé de sa nation que le ministre habile; & par quelle raison un Rosny,[21] plus honoré chez nous qu'un Descartes, est moins considéré de l'étranger : c'est, répondrai-je, qu'un grand ministre n'est guere utile qu'à son pays; & qu'en perfectionnant l'instrument propre à la culture des arts & des sciences, en habituant l'esprit humain à plus d'ordre & de justesse, Descartes s'est rendu plus utile à l'univers, & doit, par conséquent, en être plus respecté.

Mais, dira-t-on, si, dans tous leurs jugements, les nations ne consultoient jamais que leur intérêt, pourquoi le laboureur & le vigneron, plus utiles, sans doute, que le poëte & le géometre, en seroient-ils moins estimés?

C'est que le public sent confusément que l'estime est, entre ses mains, un trésor imaginaire, qui n'a de valeur réelle qu'autant qu'il en fait une distribution sage & ménagée;[22] que, par conséquent, il ne doit point attacher d'estime à des travaux dont tous les hommes sont capables. [130] L'estime, alors, devenue trop commune, perdroit, pour ainsi dire, toute sa vertu; elle ne féconderoit plus les germes d'esprit & de probité répandus dans toutes les ames; & ne produiroit plus enfin ces hommes illustres en tous les genres, qu'anime à la poursuite de la gloire la difficulté de l'obtenir. Le public apperçoit donc qu'à l'égard de l'agriculture,

c'est l'art & non l'artiste qu'il doit honorer; & que, s'il a jadis, sous les noms de Cérès & de Bacchus, déifié le premier laboureur & le premier vigneron, cet honneur, si justement accordé aux inventeurs de l'agriculture, ne doit point être prodigué à des manoeuvres.

Dans tout pays où le paysan n'est point surchargé d'impôts, l'espoir du gain attaché à celui de la récolte suffit pour l'engager à la culture des terres; & j'en conclus que, dans certains cas, comme l'a déjà fait voir le célebre M. Duclos (*b*), il est de l'intérêt des nations de proportionner leur estime, non seulement à l'utilité d'un art, mais encore à sa difficulté.[23]

Qui doute qu'un recueil de faits, tel que celui de la *Bibliotheque orientale*,[24] ne soit aussi instructif, aussi agréable, & par conséquent aussi utile qu'une excellente tragédie? Pourquoi donc le public a-t-il plus d'estime pour le poëte tragique que pour le savant compilateur? C'est qu'assuré, par le grand nombre des entreprises comparé au petit nombre des succès, de la difficulté du genre dramatique, le public sent que, pour former des Corneille, des Racine, des Crébillon & des Voltaire,[25] il doit attacher infiniment plus de gloire à leurs succès; & qu'au contraire, [131] il suffit d'honorer les simples compilateurs du plus foible genre d'estime, pour être abondamment pourvu de ces ouvrages dont tous les hommes sont capables, & qui ne sont proprement que l'oeuvre du temps & de la patience.[26]

Parmi les savants, tous ceux qui, totalement privés des lumieres philosophiques, ne font que

(*b*) Voyez son excellent ouvrage intitulé : *Considérations sur les moeurs de ce siecle.* [131]

rassembler dans des recueils les faits épars dans les ruines de l'antiquité, sont, par rapport à l'homme d'esprit, ce que les tireurs de pierre sont par rapport à l'architecte; ce sont eux qui fournissent les matériaux des édifices; sans eux, l'architecte seroit inutile. Mais peu d'hommes peuvent devenir bons architectes, tous sont propres à tirer la pierre; il est donc de l'intérêt du public[a] d'accorder aux premiers une paye d'estime proportionnée à la difficulté de leur art. C'est par ce même motif, & parce que l'esprit d'invention & de systême ne s'acquiert ordinairement que par de longues & pénibles méditations, qu'on attache plus d'estime à ce genre d'esprit qu'à tout autre; & qu'enfin, dans tous les genres d'une utilité à peu près pareille, le public proportionne toujours son estime à l'inégale difficulté de ces divers genres.

Je dis d'une utilité à peu près pareille; parce que, s'il étoit possible d'imaginer une sorte d'esprit absolument inutile, quelque difficile qu'il fût d'y exceller, le public n'accorderoit aucune estime à un pareil talent; il traiteroit celui qui l'auroit acquis, comme Alexandre traita cet homme qui, devant lui, dardoit, dit-on, avec une adresse merveilleuse, des grains de millet à travers le trou d'une aiguille, & qui n'obtint de l'équité du prince qu'un boisseau de millet pour récompense.[27] [132]

La contradiction, qu'on croit quelquefois appercevoir entre l'intérêt & les jugements du public, n'est donc jamais qu'apparente. L'intérêt public, comme je m'étois proposé de le prouver, est donc le seul distributeur de l'estime accordée aux différentes sortes d'esprit. [133]

TEXTE
● l'intérêt du public] 2:
l'intérêt public

CHAPITRE XIII.

De la probité, par rapport aux siecles & aux peuples divers.[1]

DANS tous les siecles & les pays divers, la probité ne peut être que l'habitude des actions utiles à sa nation. Quelque certaine que soit cette proposition, pour en faire sentir plus évidemment la vérité, je tâcherai de donner des idées nettes & précises de la vertu.

Pour cet effet, j'exposerai les deux sentiments qui, sur ce sujet, ont jusqu'à présent partagé les moralistes.

Les uns soutiennent que nous avons de la vertu une idée absolue & indépendante des siecles & des gouvernements divers; que la vertu est toujours une & toujours la même. Les autres soutiennent, au contraire, que chaque nation s'en forme une idée différente.

Les premiers apportent, en preuve de leurs opinions, les rêves ingénieux, mais inintelligibles, du Platonisme.[2] La vertu, selon eux, n'est autre chose que l'idée même de l'ordre, de l'harmonie & d'un beau essentiel. Mais ce beau est un mystere dont ils ne peuvent donner d'idée précise : aussi n'établissent-ils point leur systême sur la connoissance que l'histoire nous donne du coeur & de l'esprit humain.[3]

Les seconds, & parmi eux Montaigne, avec des armes d'une trempe plus forte que des raisonnements, c'est-à-dire, avec des faits, attaquent l'opinion des premiers; font voir

qu'une action, vertueuse au nord, est vicieuse au midi; & en concluent que l'idée de la vertu est purement arbitraire.[4] [134]

Telles sont les opinions de ces deux especes de philosophes. Ceux-là, pour n'avoir pas consulté l'histoire, errent encore dans le dédale d'une métaphysique de mots : ceux-ci, pour n'avoir point assez profondément examiné les faits que l'histoire présente, ont pensé que le caprice seul décidoit de la bonté ou de la méchanceté des actions humaines. Ces deux sectes de philosophes se sont également trompées; mais l'une & l'autre auroient échappé à l'erreur, s'ils avoient considéré, d'un oeil attentif, l'histoire du monde. Alors ils auroient senti que les siecles doivent nécessairement amener, dans le physique & le moral, des révolutions qui changent la face des empires; que, dans les grands bouleversements, les intérêts d'un peuple éprouvent toujours de grands changements; que les mêmes actions peuvent lui devenir successivement utiles & nuisibles, & par conséquent prendre tour à tour le nom de vertueuses & de vicieuses.[5]

Conséquemment à cette observation, s'ils eussent voulu se former de la vertu une idée purement abstraite & indépendante de la pratique, ils auroient reconnu que, par ce mot de vertu, l'on ne peut entendre que le desir du bonheur général; que, par conséquent, le bien public est l'objet de la vertu, & que les actions qu'elle commande sont les moyens dont elle se sert pour remplir cet objet; qu'ainsi l'idée de la vertu n'est point arbitraire; que, dans les siecles & les pays divers, tous les hommes, du moins ceux qui vivent en société, ont dû s'en former la même idée; & qu'enfin, si les peuples se la représentent sous des formes différentes, c'est qu'ils

prennent pour la vertu même les divers moyens dont elle se sert pour remplir son objet.

Cette définition de la vertu en donne, je pense, une idée nette, simple, & conforme à l'expérience; confor- [135] mité qui peut seule constater la vérité d'une opinion.

La pyramide de Venus-Uranie, dont la cime se perdoit dans les cieux, & dont la base étoit appuyée sur la terre, est l'emblême de tout systême, qui s'écroule à mesure qu'on l'édifie, s'il ne porte sur la base inébranlable des faits & de l'expérience.[6] C'est aussi sur des faits, c'est-à-dire, sur la folie & la bizarrerie jusqu'à présent inexplicables des loix & des usages divers, que j'établis la preuve de mon opinion.

Quelque stupides qu'on suppose les peuples, il est certain qu'éclairés par leurs intérêts ils n'ont point adopté sans motifs les coutumes ridicules qu'on trouve établies chez quelques-uns d'eux; la bizarrerie de ces coutumes tient donc à la diversité des intérêts des peuples : en effet, s'ils ont toujours confusément entendu, par le mot de vertu, le desir du bonheur public; s'ils n'ont, en conséquence, donné le nom d'honnêtes qu'aux actions utiles à la patrie; & si l'idée d'utilité a toujours été secrettement associée à l'idée de vertu; on peut assurer que les coutumes les plus ridicules, & même les plus cruelles, ont, comme je vais le montrer par quelques exemples, toujours eu pour fondement l'utilité réelle ou apparente du bien public.

Le vol étoit permis à Sparte, l'on n'y punissoit que la mal-adresse du voleur surpris (*a*) : quoi de plus bizarre que [136] cette

(*a*) Le vol est pareillement en honneur au royaume de Congo; mais il ne doit point être fait à l'insu du possesseur de la chose volée : il faut tout ravir de

coutume? cependant, si l'on se rappelle les loix de Lycurgue, & le mépris qu'on avoit pour l'or & l'argent, dans une république où les loix ne donnoient cours qu'à une monnoie d'un fer lourd & cassant,[7] on sentira que les vols de poules & de légumes étoient les seuls qu'on y pût commettre. Toujours faits avec adresse, souvent niés avec fermeté (*b*), de pareils vols entretenoient les Lacédémoniens dans l'habitude du courage & de la vigilance[8] : la loi qui permettoit le vol pouvoit donc être très-utile à ce peuple, qui n'avoit pas moins à redouter de la trahison des Ilotes[9] que de l'ambition des Perses, & qui ne pouvoit opposer aux attentats des uns, comme aux armées innombrables des autres, que le boulevard[10] de ces deux vertus. Il est donc certain que le vol, nuisible à tout peuple riche, mais utile à Sparte, y devoit être honoré[α].

force. Cette coutume, disent-ils, entretient le courage des peuples.[11] Chez les Scythes, au contraire, nul crime plus grand que le vol; & leur maniere de vivre exigeoit qu'on le punît sévérement : leurs troupeaux erroient çà & là dans les plaines; quelle facilité à dérober! & quel désordre, si l'on eût toléré de pareils vols! Aussi, dit Aristote, a-t-on, chez eux, établi la loi pour gardienne des troupeaux.[12] [136]

(*b*) Tout le monde sait le trait qu'on raconte d'un jeune Lacédémonien, qui, plutôt que d'avouer son larcin[β], se laissa, sans crier, dévorer le ventre par un jeune renard qu'il avoit volé & caché sous sa robe.[13] [137]

NOTES MARGINALES

α [Rousseau met un "+".] + *Oui dans les enfans; est-il dit quelque part* que les hommes volassent

β [Rousseau met un "+".] + Il n'est dit nulle part, qu'il fut questionné; il ne s'agissoit que de ne pas déceler son vol, et non de le nier, mais l'auteur est bien aise de mettre adroitement le mensonge au nombre des vertus lacédémoniennes[14]

A la fin de l'hyver, lorsque la disette des vivres contraint le sauvage à quitter sa cabane, & que la faim lui commande d'aller à la chasse faire de nouvelles provisions, quelques-unes des nations sauvages s'assemblent avant leur départ, font monter leurs sexagénaires sur des chênes, & font secouer ces chênes par des bras nerveux; la plupart des vieillards tombent, & sont massacrés dans le moment même de leur chûte. Ce fait est connu, & rien ne paroît d'abord plus abominable que cette coutume : cependant, quelle surprise, lorsqu'après avoir remonté à son origine, on voit que le sauvage regarde la chûte de ces malheureux vieillards comme la preuve de leur impuissance à soutenir les [137] fatigues de la chasse! Les laissera-t-il, dans des cabanes ou des forêts, en proie à la famine ou aux bêtes féroces? Il aime mieux leur épargner la durée & la violence des douleurs, &, par des parricides prompts & nécessaires, arracher leurs peres aux horreurs d'une mort trop cruelle & trop lente.[15] Voilà le principe d'une coutume si exécrable; voilà comme un peuple vagabond, que la chasse & le besoin de vivres retient six mois dans des forêts immenses, se trouve, pour ainsi dire, nécessité à cette barbarie; & comment, en ces pays, le parricide est inspiré & commis par le même principe d'humanité qui nous le fait regarder avec horreur (*c*).

(*c*) Au royaume de Juida, en Afrique, on ne donne aucun secours aux malades; ils guérissent comme ils peuvent : &, lorsqu'ils sont rétablis, ils n'en vivent pas moins cordialement avec ceux qui les ont ainsi abandonnés.[16]

Les habitants du Congo tuent les malades qu'ils imaginent ne pouvoir en revenir; c'est, disent-ils, pour leur épargner les douleurs de l'agonie.[17]

Mais, sans avoir recours aux nations sauvages, qu'on jette les yeux sur un pays policé, tel que la Chine; qu'on se demande pourquoi l'on y donne aux peres le droit de vie & de mort sur leurs enfants : & l'on verra que les terres de cet empire, quelque étendues qu'elles soient, n'ont pu quelquefois subvenir qu'avec peine aux besoins de ses nombreux habitants; or, comme la trop grande disproportion entre la multiplicité des hommes & la fécondité des terres occasionneroit nécessairement des guerres funestes à cet empire & peut-être même à l'univers, on conçoit que, dans un instant de disette, & pour prévenir une infinité de meurtres & de malheurs inutiles, la nation Chinoise, humaine dans [138] ses intentions, mais barbare dans le choix des moyens, a, par le sentiment d'une humanité peu éclairée, pu regarder ces cruautés comme nécessaires au repos du monde. *J'y sacrifie,* s'est-elle dit, *quelques victimes infortunées, auxquelles l'enfance & l'ignorance dérobent la connoissance & les horreurs de la mort, en quoi consiste peut-être ce qu'elle a de plus redoutable* (*d*).[18]

C'est sans doute au desir de s'opposer à la trop grande multiplication des hommes, & par conséquent à la même origine, qu'on doit attribuer la vénération ridicule que certains

Dans l'isle Formose, lorsqu'un homme est dangereusement malade, on lui passe un noeud coulant au col, & on l'étrangle pour l'arracher à la douleur.[19] [138]

(*d*) La maniere de se défaire des filles dans les pays catholiques est de les forcer à prendre le voile : plusieurs passent ainsi une vie malheureuse, en proie au désespoir. Peut-être notre coutume, à cet égard, est-elle plus barbare que celle des Chinois.[20]

peuples d'Afrique conservent encore aujourd'hui pour des solitaires qui s'interdisent avec les femmes le commerce qu'ils se permettent avec les brutes.[21]

Ce fut pareillement le motif de l'intérêt public, & le desir de protéger la pudique beauté contre les attentats de l'incontinence, qui jadis engagea les Suisses à publier un édit par lequel il étoit non seulement permis, mais même ordonné à chaque prêtre de se pourvoir d'une concubine (*e*).

Sur les côtes de Coromandel, où les femmes s'affranchissoient par le poison du joug importun de l'hymen, ce fut enfin le même motif qui, par un remede aussi odieux que le [139] mal, engagea le législateur à pourvoir à la sûreté des maris, en forçant les femmes de se brûler sur le tombeau[a] de leurs époux (*f*).[22]

D'accord avec mes raisonnements, tous les faits que je viens de citer concourent à prouver que les coutumes, même les plus cruelles & les plus folles, ont toujours pris

(*e*) Zwingle, en écrivant aux cantons Suisses, leur rappelle l'édit fait par leurs ancêtres, qui enjoignoit à chaque prêtre d'avoir sa concubine, de peur qu'il n'attentât à la pudicité de son prochain. *Fra Paolo, histoire du concile de Trente, livre I.*[23]

Il est dit, au dix-septieme canon du concile de Tolede : *Que celui qui se contente d'une seule femme à titre d'épouse ou de concubine, à son choix, ne sera pas rejeté de la communion.* C'étoit apparemment pour mettre la femme mariée à l'abri de toute insulte, qu'alors l'église toléroit les concubines.[24] [139]

(*f*) Les femmes de Mezurado sont brûlées avec leurs époux. Elles demandent elles-mêmes l'honneur du bucher : mais elles font en même temps tout ce qu'elles peuvent pour s'échapper.[25] [140]

TEXTE
a le tombeau] 1B,2: les tombeaux

leur source dans l'utilité réelle, ou du moins apparente, du bien public.[a]

Mais, dira-t-on, ces coutumes n'en sont pas moins odieuses ou ridicules : oui, parce que nous ignorons les motifs de leur établissement; & parce que ces coutumes, consacrées par leur antiquité ou par la superstition, ont, par la négligence ou la foiblesse des gouvernements, subsisté long-temps après que les causes de leur établissement avoient disparu.

Lorsque la France n'étoit, pour ainsi dire, qu'une vaste forêt, qui doute que ces donations de terres en friche, faites aux ordres religieux, ne dussent alors être permises; & que la prorogation d'une pareille permission ne fût maintenant aussi absurde & aussi nuisible à l'état qu'elle pouvoit être sage & utile lorsque la France étoit encore inculte? Toutes les coutumes qui ne procurent que des avantages passagers, sont comme des échaffauds qu'il faut abattre quand les palais sont élevés.

Rien de plus sage au fondateur de l'empire des Incas, que de s'annoncer d'abord aux Péruviens comme le fils du Soleil, & de leur persuader qu'il leur apportoit les loix que lui avoit [140] dictées le dieu son pere. Ce mensonge imprimoit aux sauvages plus de respect pour sa législation; ce mensonge étoit donc trop utile à cet état naissant, pour ne devoir point être regardé comme vertueux : mais, après avoir assis les fondements d'une bonne législation, après s'être assuré, par la forme même du gouvernement, de l'exactitude avec laquelle les loix seroient toujours observées, il falloit que, moins orgueilleux ou plus éclairé, ce législateur prévît les révolu-

TEXTE
a bien public.] 1B,2: public.

tions qui pourroient arriver dans les moeurs & les intérêts de ses peuples, & les changements qu'en conséquence il faudroit faire dans ses loix; qu'il déclarât à ces mêmes peuples, par lui ou par ses successeurs, le mensonge utile & nécessaire dont il s'étoit servi pour les rendre heureux; que, par cet aveu, il ôtât à ses loix le caractere de divinité qui, les rendant sacrées & inviolables, devoit s'opposer à toute réforme, & qui, peut-être, eût un jour rendu ces mêmes loix nuisibles à l'état, si, par le débarquement des Européans, cet empire n'eût été détruit presqu'aussitôt que formé.[26]

L'intérêt des états est, comme toutes les choses humaines, sujet à mille révolutions. Les mêmes loix & les mêmes coutumes deviennent successivement utiles & nuisibles au même peuple; d'où je conclus que ces loix doivent être tour à tour adoptées & rejetées, & que les mêmes actions doivent successivement porter les noms de vertueuses ou de vicieuses; proposition qu'on ne peut nier sans convenir qu'il est des actions à la fois vertueuses & nuisibles à l'état, sans sapper, par conséquent, les fondements de toute législation & de toute société.[27]

La conclusion générale de tout ce que je viens de dire, c'est que la vertu n'est que le desir du bonheur des hommes; [141] & qu'ainsi la probité, que je regarde comme la vertu mise en action,[28] n'est, chez tous les peuples & dans tous les gouvernements divers, que l'habitude des actions utiles à sa nation.[a]

TEXTE

a nation.] 1B,2: nation (*g*).

[En note:]

(*g*) Je crois qu'il n'est pas nécessaire d'avertir que je ne parle ici que de la *probité politique*, & non de la *probité religieuse*, qui se propose d'autres fins, se prescrit d'autres devoirs & tend à des objets plus sublimes.

Quelque évidente que soit cette conclusion, comme il n'est point de nation qui ne connoisse & ne confonde ensemble deux différentes especes de vertu; l'une, que j'appellerai *vertu de préjugé;* & l'autre, *vraie vertu;* je crois, pour ne laisser rien à desirer sur ce sujet, devoir examiner la nature de ces différentes sortes de vertu. [142]

CHAPITRE XIV.

Des vertus de préjugé, & des vraies vertus.

JE donne le nom de *vertus de préjugé* à toutes celles dont l'observation exacte ne contribue en rien au bonheur public; telles sont la chasteté des vestales, l'austérité des fakirs[a] : vertus qui, souvent indifférentes & même nuisibles à l'état, font le supplice de ceux qui s'y vouent. Ces fausses vertus sont, dans la plupart des nations, plus honorées que les vraies vertus, & ceux qui les pratiquent en plus grande vénération que les bons citoyens.

Personne de plus honoré dans l'Indoustan que les bramines (*a*) : l'on y adore jusqu'à leurs nudités (*b*); l'on y respecte aussi leurs péni-

(*a*) Les bramines ont le privilege exclusif de demander l'aumône : ils exhortent à la donner, & ne la donnent pas.[1]

(*b*) *Pourquoi*, disent ces bramines, *devenus hommes, aurions-nous honte d'aller nuds, puisque nous sommes sortis nuds sans honte du ventre de notre mere?*[2]

Les Caraïbes n'ont pas moins de honte d'un vêtement que nous en aurions de la nudité. Si la plupart des sauvages couvrent certaines parties de leur corps, ce n'est point en eux l'effet d'une pudeur naturelle, mais de la délicatesse, de la sensibilité de certaines parties, & de la crainte de se blesser en traversant les bois & les halliers.[3]

TEXTE

a sont la chasteté [...] des fakirs :] 1B,2 : sont les austérités de ces fakirs insensés dont l'Inde est peuplée;[4]

tences, & ces pénitences sont réellement affreuses (*c*) : les uns restent toute leur vie attachés à un arbre, les autres se balancent sur les flammes, ceux-ci [143] portent des chaînes d'un poids énorme,[5] ceux-là ne se nourrissent que de liquides, quelques-uns se ferment la bouche d'un cadenat, & quelques-autres s'attachent une clochette au prépuce; il est d'une femme de bien d'aller en dévotion baiser cette clochette, & c'est un honneur aux peres de prostituer leurs filles à des fakirs.[6]

Entre les actions ou les coutumes auxquelles la superstition attache le nom de sacrées, une des plus plaisantes, sans contredit, est celles des Juibus, prêtresses de l'isle Formose. «Pour officier dignement, & mériter la vénération des peuples, elles doivent, après des sermons, des contorsions & des hurlements, s'écrier qu'elles voient leurs dieux; ce cri jeté, elles se roulent par terre, montent sur le toit des pagodes, découvrent leur nudité, se claquent les fesses, lâchent leur urine, descendent nues, & se lavent en présence de l'assemblée (*d*).»

Trop heureux encore les peuples chez qui, du moins, les vertus de préjugé ne sont que ridicules; souvent elles sont barbares (*e*). Dans

(*c*) Il est, au royaume de Pégu, des anachorettes nommés *santons;* ils ne demandent jamais rien, dussent-ils mourir de faim. On prévient à la vérité tous leurs desirs. Quiconque se confesse à eux ne peut être puni, quelque crime qu'il ait commis. Ces santons logent, à la campagne, dans des troncs d'arbres : après leur mort, on les honore comme des dieux.[7] [143]

(*d*) *Voyages de la compagnie des Indes hollandoises.*[8]

(*e*) Les femmes de Madagascar croient aux heures, aux jours heureux ou malheureux. C'est un devoir de religion,

la capitale du Cochin, l'on éleve des [144] crocodiles; & quiconque s'expose à la fureur de ces animaux, & s'en fait dévorer, est compté parmi les élus.[9] Au royaume de Martemban, c'est un acte de vertu, le jour qu'on promene l'idole, de se précipiter sous les roues du chariot, ou de se couper la gorge à son passage; qui se voue à cette mort est réputé saint, & son nom est, à cet effet, inscrit dans un livre.[10]

Or, s'il est des vertus, il est aussi des crimes de préjugé. C'en est un pour un bramine d'épouser une vierge.[11] Dans l'isle Formose, si,

lorsqu'elles accouchent dans les heures ou jours malheureux, d'exposer leurs enfants aux bêtes, de les enterrer ou de les étouffer.[12]

Dans un des temples de l'empire du Pégu, on éleve des vierges.[a] Tous les ans, à la fête de l'idole, on sacrifie une de ces infortunées. Le prêtre, en habits sacerdotaux, la dépouille, l'étrangle, arrache son coeur & le jette au nez de l'idole. Le sacrifice fait, les prêtres dînent, prennent des habits d'une forme horrible, & dansent devant le peuple.[13] Dans les autres temples du même pays, on ne sacrifie que des hommes. On achete, pour cet effet, un esclave beau & bien fait. Cet esclave, vêtu d'une robe blanche, lavé pendant trois matinées, est ensuite montré au peuple. Le quarantieme[b] jour les prêtres lui ouvrent le ventre, arrachent son coeur, barbouillent l'idole de son sang, & mangent sa chair, comme sacrée. *Le sang inno-* [144] *cent,* disent les prêtres, *doit couler en expiation des péchés de la nation; d'ailleurs, il faut bien que quelqu'un aille près du grand Dieu le faire ressouvenir de son peuple.*[14] Il est bon de remarquer que les prêtres ne se chargent jamais de la commission.

TEXTE
a vierges.] 1A,1B: vierges b quarantieme] 2: quatrieme

pendant les trois mois qu'il est ordonné d'aller nud, un homme est couvert du plus petit morceau de toile, il porte, dit-on, une parure indigne d'un homme.[15] Dans cette même isle, c'est un crime aux femmes enceintes d'accoucher avant l'âge de trente-cinq ans : sont-elles grosses? elles s'étendent aux pieds de la prêtresse, qui, en exécution de la loi, les y foule jusqu'à ce qu'elles soient avortées.[a16]

Au Pégu, lorsque les prêtres ou magiciens ont prédit la convalescence ou la mort d'un malade (*f*), c'est un crime au malade condamné d'en revenir. Dans sa convalescence, chacun le fuit & l'injurie. S'il eût été bon, disent les prêtres, Dieu l'eût reçu en sa compagnie.[17]

Il n'est, peut-être, point de pays où l'on n'ait pour [145] quelques-uns de ces crimes de préjugé, plus d'horreur que pour les forfaits les plus atroces & les plus nuisibles à la société.

Chez les Giagues, peuple anthropophage qui dévore ses ennemis vaincus, on peut, sans crime, dit le P. Cavazi, piler ses propres enfants dans un mortier, avec des racines, de l'huile & des feuilles, les faire bouillir, en composer une pâte dont on se frotte pour se rendre invulnérable;[18] mais ce seroit un sacrilege abominable que de ne pas massacrer, au mois de mars, à coups de bêche, un jeune homme & une jeune femme devant la reine du pays. Lorsque les grains sont mûrs, la reine, entourée de ses courtisans, sort de son palais,

(*f*) Lorsqu'un Giague est mort, on lui demande pourquoi il a quitté la vie? Un prêtre, contrefaisant la voix du mort, répond qu'il n'a pas assez fait de sacrifices à ses ancêtres. Ces sacrifices font une partie considérable du revenu des prêtres.[19] [145]

NOTE MARGINALE
a [Diderot met deux traits dans la marge.[20]]

égorge ceux qui se trouvent sur son passage, & les donne à manger à sa suite : ces sacrifices, dit-elle, sont nécessaires pour appaiser les mânes de ses ancêtres, qui voient, avec regret, des gens du commun jouir d'une vie dont ils sont privés; cette foible consolation peut seule les engager à bénir la récolte.[21]

Au royaume de Congo, d'Angole & de Matamba, le mari peut, sans honte, vendre sa femme; le pere, son fils; le fils, son pere :[22] dans ces pays, on ne connoît qu'un seul crime (*g*), c'est de refuser les prémices de sa récolte au Chitombé, grand-prêtre de la nation. Ces peuples, dit le P. Labat,[a] si dépourvus de toutes vraies vertus, sont très- [146] scrupuleux observateurs de cet usage. On juge bien qu'uniquement occupé de l'augmentation de ses revenus, c'est tout ce que leur recommande le Chitombé : il ne desire point que ses negres soient plus éclairés; il craindroit même que des idées trop saines de la vertu ne diminuassent & la superstition & le tribut qu'elle lui paye (*h*).[b23]

(*g*) Au royaume de Lao, les talapoins, prêtres du pays, ne peuvent être jugés que par le roi lui-même. Ils se confessent tous les mois : fidelles à cette observance, ils peuvent d'ailleurs commettre impunément mille abominations. Ils aveuglent tellement les princes, qu'un talapoin, convaincu de fausse monnoie, fut renvoyé absous par le roi. *Les séculiers*, disoit-il, *auroient dû lui faire de plus grands présents*. Les plus considérables du pays tiennent à grand honneur de rendre aux talapoins les services les plus bas. Aucun d'eux ne se vêtiroit d'un habit qui n'eût pas été quelque temps porté par un talapoin.[24] [146]

(*h*) Ce Chitombé entretient, jour & nuit, un feu sacré, dont il vend les tisons fort cher; celui qui les achete

TEXTE

a le P. Labat,] 1B,2: le pere Labat,

b paye (*h*).] 1B,2: paye.

Ce que j'ai dit des crimes & des vertus de préjugé suffit pour faire sentir la différence de ces vertus aux vraies vertus; c'est-à-dire, à celles qui, sans cesse, ajoutent à la félicité publique, & sans lesquelles les sociétés ne peuvent subsister.

Conséquemment à ces deux différentes especes de vertus, je distinguerai deux différentes especes de corruption de moeurs : l'une que j'appellerai *corruption religieuse,* & l'autre *corruption politique.*[a] Mais, avant d'entrer dans cet examen, je déclare que c'est en qualité de philosophe & non de théologien que j'écris; & qu'ainsi je ne prétends, dans ce chapitre & les suivants, traiter que des vertus purement humaines.[25] Cet avertissement donné, j'entre en matiere; & je dis qu'en fait de moeurs, l'on donne le nom de corruption religieuse à toute espece de libertinage, & principalement à celui des hommes avec les femmes. Cette espece de corruption, dont je ne suis point l'apologiste, & qui est sans doute

se croit à l'abri de tout accident. Ce grand prêtre ne reconnoît aucun juge. Lorsqu'il s'absente pour visiter les pays de sa domination, on est obligé, sous peine de mort, de garder la continence. Les negres sont persuadés que, s'il mouroit de mort naturelle, cette mort entraîneroit la ruine de l'univers. Aussi le successeur désigné l'égorge-t-il, dès qu'il est malade.[b26] [147]

TEXTE

a *politique.*] 1B,2: *politique* (h).
[En note:]
(*h*) Cette distinction m'est nécessaire 1°. parce que je considere la probité philosophiquement, & indépendamment des rapports que la religion a avec la société; ce que je prie le lecteur de ne pas perdre de vue dans tout le cours de cet ouvrage. 2°. Pour éviter la confusion perpétuelle qui se trouve, chez les nations idolâtres, entre les principes de la religion & ceux de la politique & de la morale.

b 1B,2: [La note est omise.]

criminelle, puisqu'elle offense Dieu, [147] n'est cependant point incompatible avec le bonheur d'une nation. Elle n'y nuit que lorsqu'elle se trouve en opposition avec les lois du pays. En France, l'adultere est sans doute un crime politique : mais qu'on supprime la loi qui le défend, en rendant les femmes communes; que tous les enfants soient[a] déclarés enfants de l'état; ce crime, alors, n'auroit[b] politiquement plus rien de dangereux.[27] En effet, qu'on parcoure la terre; on la voit peuplée de nations différentes chez lesquelles ce que nous appellons le libertinage, non seulement n'est pas regardé comme une corruption de moeurs, mais se trouve autorisé par les loix & même[c] consacré par la religion.

Sans compter, en Orient, les serrails qui sont sous la protection des loix;[28] au Tonquin, où l'on honore la fécondité, la peine imposée, par la loi, aux femmes stériles, c'est de chercher & de présenter à leurs époux des filles qui leur soient agréables. En conséquence de cette législation, les Tonquinois trouvent les Européans ridicules de n'avoir qu'une femme; ils ne conçoivent pas comment, parmi nous, des hommes raisonnables croient honorer Dieu par le voeu de chasteté; ils soutiennent que, lorsqu'on le peut, il est aussi criminel de ne pas donner la vie à qui ne l'a pas, que de l'ôter à ceux qui l'ont déjà (*i*).[29]

(*i*) Chez les Giagues, lorsqu'on apperçoit, dans une fille, les marques de la fécondité, on fait une fête :

TEXTE
a Elle n'y nuit [...] soient] 1B,2: Différents peuples ont cru & croient encore que cette espece de corruption n'est pas criminelle; elle l'est sans doute en France, puisqu'elle blesse les loix du pays; mais elle le seroit moins, si les femmes étoient communes, & les enfants soient
b n'auroit] 1B,2: n'aura
c même] 1A: mème

C'est pareillement sous la sauvegarde des loix, que les Siamoises, la gorge & les cuisses à moitié découvertes, portées dans les rues sur des palanquins, s'y présentent dans des attitudes très-lascives. Cette loi fut établie [148] par une de leurs reines nommée Tirada, qui, pour dégoûter les hommes d'un amour plus déshonnête, crut devoir employer toute la puissance de la beauté. Ce projet, disent les Siamoises, lui réussit. Cette loi, ajoutent-elles, est d'ailleurs assez sage : il est agréable aux hommes d'avoir des desirs, aux femmes de les exciter. C'est le bonheur des deux sexes, le seul bien que le ciel mêle aux maux dont il nous afflige : & quelle ame assez barbare voudroit encore nous le ravir (*k*)![a30]

Au royaume de Batimena (*l*), toute femme, de quelque condition qu'elle soit, est, par la loi & sous la peine[b] de la vie, forcée de céder à l'amour de quiconque la desire; un refus est contr'elle un arrêt de mort.

lorsque ces marques disparoissent, on fait mourir ces femmes, comme indignes d'une vie qu'elles ne peuvent plus procurer.[31] [148]

(*k*) Un homme d'esprit disoit, à ce sujet, qu'il faut, sans contredit, défendre aux hommes tout plaisir contraire au bien général; mais qu'avant cette défense, il falloit, par mille efforts d'esprit, tâcher de concilier ce plaisir avec le bonheur public. «Les hommes, ajoutoit-il, sont si malheureux, qu'un plaisir de plus vaut bien la peine qu'on essaie de le dégager de ce qu'il peut avoir de dangereux pour un gouvernement; & peut-être seroit-il facile d'y réussir, si l'on examinoit, dans ce dessein, la législation des pays où ces plaisirs sont permis.»[32]

(*l*) *Christianisme des Indes. Liv. IV, pag. 308.*[33] [149]

TEXTE
a ravir (*k*)!] 2: ravir (*k*)? b sous la peine] 2: sous peine

Je ne finirois pas, si je voulois donner la liste de tous les peuples qui n'ont pas la même idée que nous de cette espece de corruption de moeurs : je me contenterai donc, après avoir nommé quelques-uns des pays où la loi autorise le libertinage, de citer quelques-uns de ceux où ce même libertinage fait partie du culte religieux.

Chez les peuples de l'isle Formose, l'ivrognerie & l'impudicité sont des actes de religion. Les voluptés, disent ces peuples, sont les filles du ciel, des dons de sa bonté; en jouir, c'est honorer la divinité, c'est user de ses bienfaits.[34] [149] Qui doute que le spectacle des caresses & des jouissances de l'amour ne plaise aux dieux? Les dieux sont bons; & nos plaisirs sont, pour eux, l'offrande la plus agréable de notre reconnoissance. En conséquence de ce raisonnement, ils se livrent publiquement à toute espece de prostitution (*m*).

C'est encore pour se rendre les dieux favorables, qu'avant de déclarer la guerre, la reine des Giagues fait venir, devant elle, les plus belles femmes & les plus beaux de ses guerriers, qui, dans des attitudes différentes, jouissent, en sa présence, des plaisirs de l'amour.[35] Que de pays, dit Cicéron, où la débauche a ses temples![36] Que d'autels élevés à des femmes prostituées (*n*)! Sans rappeller l'ancien culte de Vénus, de

(*m*) Au royaume de Thibet, les filles portent au col les dons de l'impudicité, c'est-à-dire les anneaux de leurs amants : plus elles en ont, & plus leurs noces sont célebres.[37]

(*n*) A Babylone, toutes les femmes, campées près le temple de Vénus, devoient, une fois en leur vie, obtenir, par une prostitution expiatoire, la rémission de leurs péchés. Elles ne pouvoient se refuser au desir

Cotytto,[38] les Banians n'honorent-ils pas, sous le nom de la déesse *Banany*, une de leurs reines, *qui*, selon le témoignage de Gemelli Carreri, *laissoit jouir sa cour de la* [150] *vue de toutes ses beautés, prodiguoit successivement ses faveurs à plusieurs amants, & même à deux à la fois.*[39]

Je ne citerai plus, à ce sujet, qu'un seul fait rapporté par Julius Firmicus Maternus, pere du deuxieme siecle de l'église, dans un traité intitulé : *De errore profanarum religionum.* «L'Assyrie, ainsi qu'une partie de l'Afrique, dit ce pere, adore l'Air, sous le nom de Junon ou de Vénus vierge. Cette déesse commande aux éléments; on lui consacre des temples : ces temples sont desservis par des prêtres qui, vêtus & parés comme des femmes, prient la déesse d'une voix languissante & efféminée, irritent les desirs des hommes, s'y prêtent, se targuent de leur impudicité; &,

du premier étranger qui vouloit purifier leur ame par la jouissance de leur corps. On prévoit bien que les belles & les jolies avoient bientôt satisfait à la pénitence : mais les laides attendoient quelquefois longtemps l'étranger charitable qui devoit les remettre en état de grace.[40]

Les couvents des bonzes sont remplis de religieuses idolâtres; on les y reçoit en qualité de concubines: En est-on las? on les renvoie, & on les remplace. Les portes de ces couvents sont assiégées par ces religieuses, qui, pour y être admises, offrent des présents aux bonzes, qui les reçoivent comme une faveur qu'ils accordent.[41]

Au royaume de Cochin, les bramines, curieux de faire goûter aux jeunes mariées les premiers plaisirs de l'amour, font accroire au roi & au peuple que ce sont eux qu'on doit charger de cette sainte oeuvre. Quand ils entrent quelque part, les peres & les maris les laissent avec leurs filles & leurs femmes.[42] [150]

après ces plaisirs préparatoires, croient devoir invoquer la déesse à grands cris, jouer des instruments, se dire remplis de l'esprit de la divinité, & prophétiser».[43]

Il est donc une infinité de pays où la corruption des moeurs, que j'appelle *religieuse*, est autorisée par la loi, ou consacrée par la religion.

Mais, que de maux, dira-t-on, attachés à cette espece de corruption! Aucun, répondrai-je :[a] le libertinage n'est politiquement dangereux dans un état, que lorsqu'il est en opposition avec les loix du pays, ou qu'il se trouve uni à quelqu'autre vice du gouvernement.[b] En vain ajouteroit-on que les peuples où regne ce libertinage sont le mépris de l'univers. Mais, sans parler des orientaux & des nations sauvages ou guerrieres, qui, livrées à toutes sortes de voluptés, sont heureuses au dedans & redoutables au dehors, quel peuple plus célebre que les Grecs! peuple qui fait encore aujourd'hui l'étonnement, l'admiration & l'honneur de l'humanité. Avant la guerre du[c] Péloponese,[44] époque fatale à leur vertu, quelle nation & quel pays plus fécond en hommes vertueux [151] & en grands hommes! On sait cependant le goût des Grecs pour l'amour le plus déshonnête.[d] Ce goût étoit si général, qu'Aristide surnommé le juste, cet Aristide qu'on étoit las, disoient les Athéniens, d'entendre toujours louer, avoit cependant aimé Thémistocle. Ce fut la beauté du jeune Stesileus, de l'isle de Céos, qui, portant dans leur ame les desirs les plus violents, alluma entr'eux les flambeaux de la

TEXTE
a Mais, que de [...] Aucun, répondrai-je :] 1B,2: Que de [...] Mais ne pourroit-on pas répondre que
b gouvernement.] 1B,2: gouvernement?
c du] 1A,1B: de
d déshonnête.] 1A,1B: deshonnête.

haine.[45] Platon étoit libertin.[46] Socrate même, déclaré, par l'oracle d'Apollon, le plus sage des hommes, aimoit Alcibiade & Archelaus; il avoit deux femmes, & vivoit avec toutes les courtisanes.[47] Il est donc certain que, relativement à l'idée qu'on s'est formée des bonnes moeurs, les plus vertueux des Grecs n'eussent passé en Europe que pour des hommes corrompus. Or cette espece de corruption de moeurs se trouvant en Grece portée au dernier excès dans le temps même que ce pays produisoit de grands hommes en tout genre, qu'il faisoit trembler la Perse, & jetoit le plus grand éclat, j'en conclus[a] que la corruption des moeurs, à laquelle je donne le nom de *religieuse*, n'est point incompatible avec la grandeur & la félicité d'un état.[48]

Il est une autre espece de corruption de moeurs qui prépare la chûte d'un empire & en annonce la ruine : je donnerai à celle-ci le nom de *corruption politique*.

Un peuple en est infecté, lorsque le plus grand nombre des particuliers qui le composent détachent leurs intérêts de l'intérêt public. Cette espece de corruption, qui se joint quelquefois à la précédente, a donné lieu à bien des moralistes de les confondre. Si l'on ne consulte que l'intérêt politique d'un état, cette derniere est la seule à redouter.[b] Un peuple, eût-il d'ailleurs[c] les moeurs les plus pures, s'il est attaqué de cette corruption, est nécessairement malheu- [152] reux au dedans, & peu redoutable au dehors. La durée d'un tel empire dépend du hazard, qui seul en retarde ou en précipite la chûte.

TEXTE

a j'en conclus] 1B,2: on pourroit penser

b est la seule à redouter.] 1B,2: seroit peut-etre la plus dangereuse.

c d'ailleurs] 1B: d'abord

Pour faire sentir combien cette anarchie de tous les intérêts est dangereuse dans un état, considérons le mal qu'y produit la seule opposition des intérêts d'un corps avec ceux de la république : donnons aux bonzes, aux talapoins, toutes les vertus de nos saints. Si l'intérêt du corps des bonzes n'est point lié à l'intérêt public; si, par exemple, le bonze ne se marie point; si son crédit[a] tient à l'aveuglement des peuples; ce bonze, nécessairement ennemi de la nation qui le nourrit, sera, à l'égard de cette nation, ce que les Romains étoient à l'égard du monde; honnêtes entr'eux, brigands par rapport à l'univers.[b] Chacun des bonzes eût-il en particulier beaucoup d'éloignement pour les grandeurs, le corps n'en sera pas moins ambitieux; tous ses membres travailleront, souvent sans le savoir, à son aggrandissement, ils s'y croiront autorisés par un principe vertueux.[c] Il n'est donc rien de plus dangereux dans un état, qu'un corps dont l'intérêt n'est pas attaché à l'intérêt général.[49]

Si les prêtres du paganisme firent mourir Socrate[50] & persécuterent presque tous les grands hommes, c'est que leur bien particulier se trouvoit opposé au bien public; c'est que les prêtres d'une fausse religion ont intérêt de retenir les peuples dans l'aveuglement, &, pour cet effet, de poursuivre tous ceux qui peuvent l'éclairer : exemple quelquefois imité par les ministres de la vraie religion, qui, sans même, il s'est trouvé des prêtres qui, dans les temps d'ignorance, ont abusé de la piété des peuples pour attenter aux droits du sceptre.[51]

TEXTE
a le bonze ne se marie point; si son crédit] 1B,2: le crédit du bonze
b l'univers.] 1A: l'univers
c vertueux.] 1B,2: vertueux (*o*).
[En note:]
(*o*) Dans la vraie religion

le même besoin, ont souvent eu recours aux mêmes cruautés, ont persécuté, déprimé les grands hommes, se sont faits[a] les panégyristes des ouvrages médiocres, & les critiques des excellents.[b] [153]

Quoi de plus ridicule, par exemple, que la défense faite dans certains pays d'y faire entrer aucun exemplaire de l'*Esprit des Loix?*

TEXTE

a faits] 1A: fait

b excellents.] 1B,2: excellents, & ont ensuite été désavoués par des théologiens plus éclairés qu'eux (*p*).

[En note:]

(*p*) Voici comme s'exprime, au sujet de M. de Montesquieu, le pere Millot, jésuite, dans un discours couronné par l'académie de Dijon, sur la question : *Est-il plus utile d'étudier les hommes que les livres?*.... «Ces regles de conduite, ces maximes de gouvernement qui devroient être gravées sur le trône des rois & dans le coeur de quiconque est revêtu de l'autorité, n'est-ce pas à une profonde étude des hommes que nous les devons? Témoin cet illustre citoyen, cet organe, ce juge des loix, dont la France & l'Europe entiere arrosent le tombeau de leurs larmes, mais dont elles verront toujours le génie éclairer les nations, & tracer le plan de la félicité publique; écrivain immortel, qui abrégeoit tout, parce qu'il voyoit tout; & qui vouloit faire penser, parce que nous en avons besoin bien plus que de lire. Avec quelle ardeur, quelle sagacité avoit-il étudié le genre humain! Voyageant comme Solon, méditant comme Pythagore, conversant comme Platon, lisant comme Cicéron, peignant comme Tacite, toujours son objet fut l'homme, son étude fut celle des hommes; il les connut. Déjà commençant à germer les semences fécondes qu'il jeta dans les esprits modérateurs des peuples & des empires. Ah ! recueillons-en les fruits avec reconnoissance, &c.» Le P. Millot ajoute dans une note :.... «Quand un auteur d'une probité reconnue, qui pense fortement & qui s'exprime toujours comme il pense, dit en termes formels : *La religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci;* quand il ajoute, en réfutant un paradoxe dangereux de Bayle : *Les principes du christianisme, bien gravés dans le coeur, seroient infiniment plus forts que ce faux honneur des monarchies, ces vertus humaines des républiques, & cette crainte servile des états despotiques;* c'est-à-dire, plus forts que les trois principes du gouvernement politique, établis dans l'*Esprit des Loix :* peut-on accuser un tel auteur, si l'on a lu son ouvrage, d'avoir prétendu y porter des coups mortels au christianisme?»[52]

ouvrage que plus d'un prince fait lire & relire à son fils.[53]

Ne peut-on pas, d'après un homme d'esprit, répéter à ce sujet, qu'en sollicitant cette défense, les moines en ont usé comme les Scythes avec leurs esclaves? Ils leur crevoient les yeux, pour qu'ils tournassent la meule avec moins de distraction.[54]

Il paroît donc que c'est uniquement de la conformité ou de l'opposition de l'intérêt des particuliers avec l'intérêt général, que dépend le bonheur ou le malheur public; qu'un homme peut être, à la fois, & de moeurs très-pures, & très-mauvais citoyen;[a55] & qu'enfin, la corruption religieuse de moeurs peut, comme l'histoire le prouve, s'allier souvent à la magnanimité, à la grandeur d'ame, à la sagesse, aux talents, enfin à toutes les qualités qui forment les grands hommes.

On ne peut nier que des citoyens tachés de cette espece de corruption de moeurs n'aient souvent rendu à la patrie des services plus importants que les plus séveres anachorettes. Que ne doit-on pas à la galante Circassienne, qui, pour assurer sa beauté, ou celle de ses filles, a, la premiere, osé les inoculer?[56] Que d'enfants l'inoculation n'a-t-elle pas arrachés à la mort? Peut-être n'est-il point de fondatrice d'ordre de religieuses qui se soit rendue recommandable à l'univers par un aussi grand bienfait, & qui, par conséquent, ait autant mérité de sa reconnoissance.

Au reste, je crois devoir encore répéter, à la fin de ce chapitre, que je n'ai point prétendu me faire l'apologiste de la débauche. J'ai seulement voulu donner des notions [154]

TEXTE
a qu'un homme peut [...] très-
mauvais citoyen;] 1B,2:
[Omis.]

nettes de ces deux différentes especes de corruption de moeurs, qu'on a trop souvent confondues, & sur lesquelles on semble n'avoir eu que des idées confuses. Plus instruit[a] du véritable objet de la question, on peut en mieux connoître l'importance, mieux juger du degré de mépris qu'on doit assigner à ces deux différentes sortes de corruption, & reconnoître qu'il est deux especes différentes de mauvaises actions; les unes qui sont vicieuses dans toutes formes de gouvernement, & les autres qui ne sont nuisibles, & par conséquent criminelles, chez un peuple, que par l'opposition qui se trouve entre ces mêmes actions & les loix du pays.

Plus de connoissance du mal doit donner aux moralistes plus d'habileté pour la cure. Ils pourront considérer la morale d'un point de vue nouveau, & d'une science vaine faire une science utile à l'univers.[57] [155]

TEXTE
a instruit] 1B,2: instruits

CHAPITRE XV.

De quelle utilité peut être, à la morale, la connoissance des principes établis dans les chapitres précédents.

SI la morale a, jusqu'à présent, peu contribué au bonheur de l'humanité, ce n'est pas qu'à d'heureuses expressions, à beaucoup d'élégance & de netteté, plusieurs moralistes n'aient joint beaucoup de profondeur d'esprit & d'élévation d'ame : mais, quelque supérieurs qu'aient été ces moralistes, il faut convenir qu'ils n'ont pas assez souvent regardé les différents vices des nations comme des dépendances nécessaires de la différente forme de leur gouvernement : ce n'est cependant qu'en considérant la morale de ce point de vue, qu'elle peut devenir réellement utile aux hommes. Qu'ont produit, jusqu'aujourd'hui, les plus belles maximes de morale? Elles ont corrigé quelques particuliers des défauts que, peut-être, ils se reprochoient; d'ailleurs, elles n'ont produit aucun changement dans les moeurs des nations. Quelle en est la cause? C'est que les vices d'un peuple sont, si j'ose le dire, toujours cachés au fond de sa législation : c'est là qu'il faut fouiller, pour arracher la racine productrice de ces vices. Qui n'est doué ni des lumieres ni du courage nécessaires pour l'entreprendre, n'est, en ce genre, de presque aucune utilité à l'univers. Vouloir détruire des vices attachés à la législation d'un peuple, sans faire aucun changement dans cette législation, c'est prétendre à l'impossible; c'est rejeter

les conséquences justes des principes qu'on admet.[1] [156]

Qu'espérer de tant de déclamations contre la fausseté des femmes, si ce vice est l'effet nécessaire d'une contradiction entre les desirs de la nature & les sentiments que, par les loix & la décence, les femmes sont contraintes d'affecter? Dans le Malabar, à Madagascar, si toutes les femmes sont vraies, c'est qu'elles y satisfont, sans scandale, toutes leurs fantaisies, qu'elles ont mille galants, & ne se déterminent au choix d'un époux qu'après des essais répétés.[2] Il en est de même des sauvages de la nouvelle Orléans, de ces peuples où les parentes du grand Soleil, les princesses du sang, peuvent, lorsqu'elles se dégoûtent de leurs maris, les répudier pour en épouser d'autres.[3] En de tels pays, on ne trouve point de femmes fausses, parce qu'elles n'ont aucun intérêt de l'être.

Je ne prétends pas inférer, de ces exemples, qu'on doive introduire chez nous de pareilles moeurs. Je dis seulement qu'on ne peut raisonnablement reprocher aux femmes une fausseté dont la décence & les loix leur font, pour ainsi dire, une nécessité; & qu'enfin l'on ne change point les effets, en laissant subsister les causes.[4]

Prenons la médisance pour second exemple. La médisance est, sans doute, un vice : mais c'est un vice nécessaire; parce qu'en tout pays où les citoyens n'auront point de part au maniement des affaires publiques, ces citoyens, peu intéressés à s'instruire, doivent croupir dans une honteuse paresse. Or, s'il est, dans ce pays, de mode & d'usage de se jeter dans le monde, & du bon air d'y parler beaucoup, l'ignorant, ne pouvant parler de choses, doit nécessairement parler des personnes. Tout panégyrique est ennuyeux, &

toute satyre agréable; sous peine d'être ennuyeux, l'ignorant est donc forcé d'être médisant. On ne [157] peut donc détruire ce vice, sans anéantir la cause qui le produit, sans arracher les citoyens à la paresse, &, par conséquent, sans changer la forme du gouvernement.

Pourquoi l'homme d'esprit est-il ordinairement moins tracassier, dans les sociétés particulieres, que l'homme du monde? C'est que le premier, occupé de plus grands objets, ne parle communément des personnes qu'autant qu'elles ont, comme les grands hommes, un rapport immédiat avec les grandes choses; c'est que l'homme d'esprit, qui ne médit jamais que pour se venger, médit très-rarement, lorsque l'homme du monde, au contraire, est presque toujours obligé de médire pour parler.[5]

Ce que je dis de la médisance, je le dis du libertinage, contre lequel les moralistes se sont toujours si violemment déchaînés. Le libertinage est trop généralement reconnu pour être une suite nécessaire du luxe, pour que je m'arrête à le prouver.[a] Or, si le luxe, comme je suis fort éloigné de le penser, mais comme on le croit communément, est très-utile à l'état;[6] si, comme il est facile de le montrer, l'on n'en peut étouffer le goût, & réduire les citoyens à la pratique des loix somptuaires, sans changer la forme du gouvernement; ce ne seroit donc qu'après quelques réformes en ce genre qu'on pourroit se flatter d'éteindre ce goût du libertinage.

Toute déclamation sur ce sujet est, théologiquement, mais non politiquement, bonne. L'objet que se proposent la politique &

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] il ny a rien de si libertin que le bas peuple[7]

la législation est la grandeur & la félicité temporelle des peuples : or, relativement à cet objet, je dis que, si le luxe est réellement utile à la France, il seroit ridicule d'y vouloir introduire une rigidité de moeurs incompatible avec le goût du luxe. Nulle proportion entre [158] les avantages que le commerce & le luxe procurent à l'état, constitué comme il l'est (avantages auxquels il faudroit renoncer pour en bannir le libertinage), & le mal infiniment petit qu'occasionne l'amour des femmes. C'est se plaindre de trouver, dans une mine riche, quelques paillettes de cuivre mêlées à des veines d'or. Partout où le luxe est nécessaire, c'est une inconséquence politique que de regarder la galanterie comme un vice moral : &, si l'on veut lui conserver le nom de vice, il faut alors convenir qu'il en est d'utiles dans certains siecles & certains pays; & que c'est au limon du Nil que l'Egypte doit sa fertilité.[8]

En effet, qu'on examine politiquement la conduite des femmes galantes : on verra que, blâmables à certains égards, elles sont, à d'autres, fort utiles au public; qu'elles font, par exemple, de leurs richesses un usage communément plus avantageux à l'état que les femmes les plus sages. Le desir de plaire, qui conduit la femme galante chez le rubanier, chez le marchand d'étoffes ou de modes, lui fait non seulement arracher une infinité d'ouvriers à l'indigence où les réduiroit la pratique des loix somptuaires, mais lui inspire encore les actes de la charité la plus éclairée. Dans la supposition que le luxe soit utile à une nation, ne sont-ce pas les femmes galantes qui, en excitant l'industrie des artisants du luxe, les rendent de jour en jour plus utiles à l'état?[9] Les femmes sages, en

faisant des largesses à des mendiants ou à des criminels, sont donc moins bien conseillées par leurs directeurs, que les femmes galantes par le desir de plaire : celles-ci nourrissent des citoyens utiles; & celles-là des hommes inutiles, ou même les ennemis de cette nation.[a]

Il suit de ce que je viens de dire, qu'on ne peut se flatter [159] de faire aucun changement dans les idées d'un peuple, qu'après en avoir fait dans sa législation; que c'est par la réforme des loix qu'il faut commencer la réforme des moeurs; que des déclamations contre un vice utile, dans la forme actuelle d'un gouvernement, seroient, politiquement, nuisibles si elles n'étoient vaines; mais elles le seront toujours, parce que la masse d'une nation n'est jamais remuée que par la force des loix.[10] D'ailleurs, qu'il me soit permis de l'observer en passant, parmi les moralistes, il en est peu qui sachent, en armant nos passions les unes contre les autres, s'en servir utilement pour faire adopter leur opinion : la plupart de leurs conseils sont trop injurieux. Ils devroient pourtant sentir que des injures ne peuvent, avec avantage, combattre contre des sentiments : que, c'est une passion qui seule peut triompher d'une passion : que, pour inspirer, par exemple, à la femme galante plus de retenue & de modestie vis-à-vis du public, il faut mettre en opposition sa vanité avec sa coquetterie; lui faire sentir que la pudeur est une invention de l'amour & de la volupté

NOTE MARGINALE

a [Rousseau] L'une soulage des gens qui souffrent, l'autre favorise des gens qui veulent s'enrichir. En excitant l'industrie des artisans du luxe, elle en augmente le nombre. En faisant la fortune de deux ou trois elle en excite vingt à prendre un état où ils resteront misérables. Elle multiplie les sujets dans les professions inutiles et les fait manquer dans les professions nécessaires.

rafinée (*a*);[11] que c'est à la gaze, [160] dont cette même pudeur couvre les beautés d'une femme, que le monde doit la plupart de ses plaisirs; qu'au Malabar, où les jeunes agréables se présentent demi-nuds dans les assemblées,[12] qu'en certains cantons de l'Amérique, où les femmes s'offrent sans voile

(*a*) C'est en considérant la pudeur sous ce point de vue, qu'on peut répondre aux arguments des stoïciens & des cyniques, qui soutenoient que l'homme vertueux ne faisoit rien dans son intérieur qu'il ne dût faire à la face des nations; & qui croyoient, en conséquence, pouvoir se livrer publiquement aux plaisirs de l'amour.[13] Si la plupart des législateurs ont condamné ces principes cyniques & mis la pudeur au nombre des vertus, c'est, leur répondra-t-on, qu'ils ont craint que le spectacle fréquent de la jouissance ne jetât quelque dégoût sur un plaisir auquel sont attachées la conservation de l'espece & la durée du monde. Ils ont d'ailleurs senti, qu'en voilant quelques-uns des appas d'une femme, un vêtement la paroit de toutes les beautés dont peut l'embellir une vive imagination; que ce vêtement piquoit la curiosité, rendoit les caresses plus délicieuses, les faveurs plus flatteuses, & multiplioit enfin les plaisirs dans la race infortunée des hommes.[14] Si Lycurgue avoit banni de Sparte une certaine espece de pudeur, & si les filles, en présence de [160] tout un peuple, y luttoient nues avec les jeunes Lacédémoniens; c'est que Lycurgue vouloit que les meres, rendues plus fortes par de semblables exercices, donnassent à l'état des enfants plus robustes.[15] Il savoit que, si l'habitude de voir des femmes nues émoussoit le desir d'en connoître les beautés cachées, ce desir ne pouvoit pas s'éteindre, surtout dans un pays où les maris n'obtenoient qu'en secret & furtivement les faveurs de leurs épouses.[16] D'ailleurs, Lycurgue, qui faisoit de l'amour un des principaux ressorts de sa législation, vouloit qu'il devînt la récompense, & non l'occupation des Spartiates.[17]

aux regards des hommes, les desirs perdent tout ce que la curiosité leur communiqueroit de vivacité; qu'en ces pays, la beauté avilie n'a de commerce qu'avec les besoins : qu'au contraire, chez les peuples où la pudeur suspend un voile entre les desirs & les nudités, ce voile mystérieux est le talisman qui retient l'amant aux genoux de sa maîtresse; & que c'est enfin la pudeur qui met aux foibles mains de la beauté le sceptre qui commande à la force.[a] Sachez de plus, diroient-ils à la femme galante, que les malheureux sont en grand nombre; que les infortunés, ennemis-nés de l'homme heureux, lui font un crime de son bonheur; qu'ils haïssent en lui une félicité trop indépendante d'eux; que le spectacle de vos amusements est un spectacle qu'il faut éloigner de leurs yeux; & que l'indécence, en trahissant le secret de vos plaisirs, vous expose à tous les traits de leur vengeance.

C'est en substituant ainsi le langage de l'intérêt au ton de l'injure, que les moralistes pourroient faire adopter leurs maximes. Je ne m'étendrai pas davantage sur cet article : je [161] rentre dans mon sujet; & je dis que tous les hommes ne tendent qu'à leur bonheur; qu'on ne peut les soustraire à cette tendance; qu'il seroit inutile de l'entreprendre, & dangereux d'y réussir;[18] que, par conséquent, l'on ne peut les rendre vertueux qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général. Ce principe posé, il est évident que la morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique & la législation :[19] d'où je conclus

NOTE MARGINALE
a [Rousseau souligne : "que c'est enfin la [...] à la force."]

que, pour se rendre utiles à l'univers, les philosophes doivent considérer les objets du point de vue d'où le législateur les contemple. Sans être armés du même pouvoir, ils doivent être animés du même esprit. C'est au moraliste d'indiquer les loix, dont le législateur assure l'exécution par l'apposition du sceau de sa puissance.[20]

Parmi les moralistes, il en est peu, sans doute, qui soient assez fortement frappés de cette vérité : parmi ceux même dont l'esprit est fait pour atteindre aux plus hautes idées, il en est beaucoup qui, dans l'étude de la morale & les portraits qu'ils font des vices, ne sont animés que par des intérêts personnels & des haines particulieres. Ils ne s'attachent, en conséquence, qu'à la peinture des vices incommodes dans la société; & leur esprit, qui, peu à peu, se resserre dans le cercle de leur intérêt, n'a bientôt plus la force nécessaire pour s'élever jusqu'aux grandes idées. Dans la science de la morale, souvent l'élévation de l'esprit tient à l'élévation de l'ame. Pour saisir, en ce genre, les vérités réellement utiles aux hommes, il faut être échauffé de la passion du bien général; & malheureusement, en morale comme en religion, il est beaucoup d'hypocrites.

CHAPITRE XVI.

Des moralistes hypocrites.

J'ENTENDS par *hypocrite* celui qui, n'étant point soutenu dans l'étude de la morale par le desir du bonheur de l'humanité, est trop fortement occupé de lui-même. Il est beaucoup d'hommes de cette espece : on les reconnoît, d'une part, à l'indifférence avec laquelle ils considerent les vices destructeurs des empires; & de l'autre, à l'emportement avec lequel ils se déchaînent contre des[a] vices particuliers. C'est en vain que de pareils hommes se disent inspirés par la passion du bien public. Si vous étiez, leur répondra-t-on, réellement animés de cette passion, votre haine pour chaque vice seroit toujours proportionnée au mal que ce vice fait à la société : &, si la vue des défauts les moins nuisibles à l'état suffisoit pour vous irriter, de quel oeil considéreriez-vous l'ignorance des moyens propres à former des citoyens vaillants, magnanimes & désintéressés? De quel chagrin seriez-vous affectés, lorsque vous appercevriez quelque défaut dans la jurisprudence ou la distribution des impôts, lorsque vous en découvririez dans la discipline militaire, qui décide si souvent du sort des batailles & du ravage de plusieurs provinces? Alors, pénétrés de la plus vive douleur, à l'exemple de Nerva,

TEXTE
a des] 2: les

on vous verroit, détestant le jour qui vous rend témoin des maux de votre patrie, vous-même en terminer le cours;[1] ou, du moins, prendre exemple sur ce Chinois vertueux, qui, justement irrité des vexations des grands, se présente à l'empereur, lui porte ses plaintes : *Je viens,* dit-il, [163] *m'offrir au supplice auquel de pareilles représentations ont fait traîner six cents de mes concitoyens; & je t'avertis de te préparer à de nouvelles exécutions : la Chine possede encore dix-huit mille bons patriotes, qui, pour la même cause, viendront successivement te demander le même salaire.* Il se tait à ces mots; & l'empereur, étonné de sa fermeté, lui accorde la récompense la plus flatteuse pour un homme vertueux; la punition des coupables & la suppression des impôts.[a2]

Voilà de quelle maniere se manifeste l'amour du bien public.[3] Si vous êtes, dirois-je à ces censeurs, réellement animés de cette passion, votre haine pour chaque vice est proportionnée au mal que ce vice fait à l'état : si vous n'êtes vivement affectés que des défauts qui vous nuisent, vous usurpez le nom de moralistes, vous n'êtes que des égoïstes.[4]

C'est donc par un détachement absolu de ses intérêts personnels, par une étude profonde de la science de la législation, qu'un moraliste peut se rendre utile à sa patrie. Il est alors en état de peser les avantages & les inconvénients d'une loi ou d'un usage, & de juger s'il doit être aboli ou conservé. L'on n'est que trop souvent contraint de se prêter à des abus & même à des usages barbares. Si, dans l'Europe, l'on a si longtemps toléré les duels; c'est qu'en des pays où l'on n'est point,

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] trop de contes

comme à Rome, animé de l'amour de la patrie, où la valeur n'est point exercée par des guerres continuelles, les moralistes n'imaginoient peut-être pas d'autres moyens & d'entretenir le courage dans le corps des citoyens & de fournir l'état de vaillants défenseurs : ils croyoient, par cette tolérance, acheter un grand bien au prix d'un petit mal; ils se trompoient dans le cas particulier du duel : mais il en est mille autres où l'on est [164] réduit à cette option.[a5] Ce n'est souvent qu'au choix fait entre deux maux qu'on reconnoît l'homme de génie. Loin de nous tous ces pédants épris d'une fausse idée de perfection. Rien de plus dangereux, dans un état, que ces moralistes déclamateurs & sans esprit, qui, concentrés dans une petite sphere d'idées, répetent continuellement ce qu'ils ont entendu dire à leurs mies,[6] recommandent sans cesse la modération des desirs, & veulent, en tous les coeurs, anéantir les passions : ils ne sentent pas que leurs préceptes, utiles à quelques particuliers placés dans certaines circonstances, seroient la ruine des nations qui les adopteroient.[7]

En effet, si, comme l'histoire nous l'apprend, les passions fortes, telles que l'orgueil & le patriotisme chez les Grecs & les Romains, le fanatisme chez les Arabes, l'avarice chez les Flibustiers, enfantent toujours les guerriers les plus redoutables; tout homme qui ne menera contre de pareils soldats que des hommes sans passions, n'opposera que de timides agneaux à la fureur des loups.[8] Aussi la sage nature a-t-elle enfermé

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] plaisante raison! les duels etaient la jurisprudence des barbares

dans le coeur de l'homme un préservatif contre les raisonnements de ces philosophes. Aussi les nations, soumises d'intention à ces préceptes, s'y trouvent-elles toujours indociles dans le fait. Sans cette heureuse indocilité, le peuple, scrupuleusement attaché à leurs maximes, deviendroit le mépris & l'esclave des autres peuples.

Pour déterminer jusqu'à quel point on doit exalter ou modérer le feu des passions, il faut de ces esprits vastes qui embrassent toutes les parties d'un gouvernement.[9] Quiconque en est doué, est, pour ainsi dire, désigné par la nature pour remplir, auprès du législateur, la charge [165] de ministre penseur (*a*), & justifier ce mot de Cicéron, qu'*un homme d'esprit n'est jamais un simple citoyen, mais un vrai magistrat.*[a10]

Avant d'exposer les avantages que procureroient à l'univers des idées plus étendues & plus saines de la morale, je crois pouvoir remarquer, en passant, que ces mêmes idées jetteroient infiniment de lumieres sur toutes les sciences, & surtout sur celle de l'histoire dont les progrès sont à la fois effet & cause des progrès de la morale.

Plus instruits du véritable objet de l'histoire, alors les écrivains ne peindroient,

(*a*) On distingue, à la Chine, deux sortes de ministres : les uns sont les ministres *signeurs;* ils donnent les audiences & les signatures : les autres portent le nom de ministres *penseurs;* ils se chargent du soin de former les projets, d'examiner ceux qu'on leur présente, & de proposer les changements que le temps & les circonstances exigent qu'on fasse dans l'administration.[11]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire] ou donc Ciceron a til dit cela?

de la vie privée d'un roi, que les détails propres à faire sortir son caractere; ils ne décriroient plus si curieusement ses moeurs, ses vices & ses vertus domestiques;[a] ils sentiroient que le public demande aux souverains compte de leurs édits, & non de leurs soupers; que le public n'aime à connoître l'homme dans le prince qu'autant que l'homme a part aux délibérations du prince; & qu'à des anecdotes puériles, ils doivent, pour instruire & plaire, substituer le tableau agréable ou effrayant de la félicité ou de la misere publique & des causes qui les ont produites. C'est à la simple exposition de ce tableau qu'on devroit une infinité de réflexions & de réformes utiles.[12]

Ce que je dis de l'histoire, je le dis de la métaphysique, [166] de la jurisprudence. Il est peu de sciences qui n'aient quelque rapport à celle de la morale. La chaîne, qui les lie toutes entr'elles, a plus d'étendue qu'on ne pense : tout se tient dans l'univers.[13]

NOTE MARGINALE
a [Voltaire met un trait vertical.] tres bon

CHAPITRE XVII.

Des avantages qui résultent des principes ci-dessus établis.

Je passe rapidement sur les avantages qu'en retireroient les particuliers : ils consisteroient à leur donner des idées nettes de cette même morale, dont les préceptes, jusqu'à présent équivoques & contradictoires, ont permis aux plus insensés de justifier toujours la folie de leur conduite par quelques-unes de ces maximes.

D'ailleurs, plus instruit de ses devoirs, le particulier seroit moins dépendant de l'opinion de ses amis : à l'abri des injustices que lui font souvent commettre, à son insu, les sociétés dans lesquelles il vit, il seroit alors, en même temps, affranchi de la crainte puérile du ridicule; fantôme qu'anéantit la présence de la raison, mais qui est l'effroi de ces ames timides & peu éclairées qui sacrifient leurs goûts, leur repos, leurs plaisirs, & quelquefois même jusqu'à la vertu, à l'humeur & aux caprices de ces atrabilaires, à la critique desquels on ne peut échapper quand on a le malheur d'en être connu.[1]

Uniquement soumis à la raison & à la vertu, le particulier pourroit alors braver les préjugés, & s'armer de ces sentiments mâles & courageux qui forment le caractere distinctif de l'homme vertueux; sentiments qu'on desire dans chaque citoyen, & qu'on est en droit d'exiger des grands. Comment l'homme élevé aux

premiers postes renversera-t-il les obstacles que certains préjugés mettent au bien général, & résistera-t-il aux menaces, aux cabales des gens puissants, [168] souvent intéressés au malheur public, si son ame n'est inabordable à toutes especes de sollicitations, de craintes & de préjugés?[2]

Il paroît donc que la connoissance des principes ci-dessus établis procure, du moins, cet avantage au particulier; c'est de lui donner une idée nette & sûre de l'honnête, de l'arracher à cet égard à toute espece d'inquiétude, d'assurer le repos de sa conscience, & de lui procurer, en conséquence, les plaisirs intérieurs & secrets attachés à la pratique de la vertu.

Quant aux avantages qu'en retireroit le public, ils seroient, sans doute, plus considérables. Conséquemment à ces mêmes principes, on pourroit, si je l'ose dire,[a] composer un catéchisme de probité, dont les maximes simples, vraies, & à la portée de tous les esprits, apprendroient aux peuples que la vertu, invariable dans l'objet qu'elle se propose, ne l'est point dans les moyens propres à remplir cet objet; qu'on doit, par conséquent, regarder les actions comme indifférentes en elles-mêmes; sentir que c'est au besoin de l'état à déterminer celles qui sont dignes d'estime ou de mépris; & enfin au législateur, par la connoissance qu'il doit avoir de l'intérêt public, à fixer l'instant où chaque action cesse d'être vertueuse & devient vicieuse.[3]

Ces principes une fois reçus, avec quelle facilité le législateur éteindroit-il les

TEXTE
a si je l'ose dire,] 2: si j'ose le dire,

torches du fanatisme & de la superstition, supprimeroit-il les abus, réformeroit-il les coutumes barbares, qui, peut-être utiles lors de leur établissement, sont devenues depuis si funestes à l'univers? coutumes qui ne subsistent que par la crainte où l'on est de ne pouvoir les abolir sans soulever les peuples toujours accoutumés à prendre la pratique de certaines actions pour la vertu même, [169] sans allumer des guerres longues & cruelles, & sans occasionner enfin de ces séditions qui, toujours hazardeuses pour l'homme ordinaire, ne peuvent réellement être prévues & calmées que par des hommes d'un caractere ferme & d'un esprit vaste.

C'est donc en affoiblissant la stupide vénération des peuples pour les loix & les usages anciens, qu'on met les souverains en état de purger la terre de la plupart des maux qui la désolent, & qu'on leur fournit les moyens d'assurer la durée des empires.[4]

Maintenant, lorsque les intérêts d'un état sont changés; & que des loix, utiles lors de sa fondation, lui sont devenues nuisibles; ces mêmes loix, par le respect que l'on conserve toujours pour elles, doivent nécessairement entraîner l'état à sa ruine. Qui doute que la destruction de la république Romaine n'ait été l'effet d'une ridicule vénération pour d'anciennes loix, & que cet aveugle respect n'ait forgé les fers dont César chargea sa patrie? Après la destruction de Carthage, lorsque Rome atteignoit au faîte de la grandeur, les Romains, par l'opposition qui se trouvoit alors entre leurs intérêts, leurs moeurs & leurs loix, devoient appercevoir la révolution dont l'empire étoit menacé; & sentir que, pour sauver l'état, la république en corps devoit se presser de faire, dans les loix & le gouvernement, la réforme

qu'exigeoient les temps & les circonstances, & surtout se hâter de prévenir les changements qu'y vouloit apporter l'ambition personnelle, la plus dangereuse des législatrices. Aussi les Romains auroient-ils eu recours à ce remede, s'ils avoient eu des idées plus nettes sur la morale. Instruits par l'histoire de tous les peuples, ils auroient apperçu que les mêmes loix qui les avoient portés au dernier degré d'éleva- [170] tion ne pouvoient les y soutenir; qu'un empire est comparable au vaisseau que certains vents ont conduit à certaine hauteur, où, repris par d'autres vents, il est en danger de périr, si, pour se parer du naufrage, le pilote habile & prudent ne change promptement de manoeuvre : vérité politique qu'avoit connue M. Locke, qui, lors de l'établissement de sa législation à la Caroline, voulut que ses loix n'eussent de force que pendant un siecle; que, ce temps expiré, elles devinssent nulles, si elles n'étoient de nouveau examinées & confirmées par la nation. Il sentoit qu'un gouvernement guerrier ou commerçant supposoit des loix différentes; & qu'une législation propre à favoriser le commerce & l'industrie, pouvoit devenir un jour funeste à cette colonie, si ses voisins venoient à s'aguerrir, & que les circonstances exigeassent que ce peuple fût alors plus militaire que commerçant.[5]

Qu'on fasse aux fausses religions l'application de cette idée de M. Locke; l'on sera bien-tôt convaincu de la sottise & de leur inventeur & de leurs sectateurs. Quiconque, en effet, examine les religions (qui, à l'exception de la nôtre, sont toutes faites de main d'homme) sent qu'elles n'ont jamais été l'ouvrage de l'esprit vaste & profond d'un législateur, mais de l'esprit étroit d'un particulier : qu'en conséquence,

ces fausses religions n'ont jamais été fondées sur la base des loix & le principe de l'utilité publique; principe toujours invariable, mais qui, pliable dans ses applications à toutes les diverses positions où peut successivement se trouver un peuple, est le seul principe que doit admettre celui qui veut,[a] à l'exemple des Anastase, des Ripperda, des Thamas-Kouli-Kan & des Gehanguir,[b6] tracer le plan d'une nouvelle religion, & la rendre utile aux hommes. Si, dans [171] la composition des fausses religions, on eût toujours suivi ce plan, on auroit conservé à ces religions tout ce qu'elles ont d'utile; on n'eût point détruit le tartare ni l'élysée; le législateur en eût toujours fait, à son gré, des tableaux plus ou moins agréables ou terribles, selon la force plus ou moins grande de son imagination. Ces religions, simplement dépouillées de ce qu'elles ont de nuisible, n'eussent point courbé les esprits sous le joug honteux d'une sotte crédulité; & que de crimes & de superstitions eussent disparu de la terre![7] On n'eût point vu l'habitant de la grande Java (*a*), persuadé à la plus légere incommodité que l'heure fatale est venue, se presser de rejoindre le dieu de ses peres, implorer la mort & consentir à la recevoir; les prêtres eussent vainement voulu lui extorquer un pareil consentement pour l'étrangler ensuite de leurs propres mains & se gorger de sa chair.[8] La Perse n'eût point nourri cette secte abominable de dervis qui

(*a*) A l'orient de Sumatra.

TEXTE
a doit admettre celui qui veut,] 1B,2: doivent admettre ceux qui veulent,

b Gehanguir,] 1B: Gehan-Guir, 2: Gehan-guir,

demande l'aumône à main armée, qui tue impunément quiconque n'admet point ses principes, qui leva une main homicide sur un sophi, & plongea le poignard dans le sein d'Amurath.[9] Des Romains, aussi superstitieux que des negres[a] (*b*), n'eussent point réglé leur cou- [172] rage sur l'appétit des poulets sacrés. Enfin, les religions n'auroient point, dans l'Orient, fécondé les germes de ces guerres[b] longues & cruelles que les Sarrasins firent d'abord aux chrétiens; que, sous les drapeaux des Omar & des Hali,[10] ces mêmes Sarrasins se firent entr'eux; &, qui, sans doute, firent inventer la fable dont se servit

(*b*) Lorsque les guerriers du Congo vont à l'ennemi, s'ils rencontrent, dans leur marche, un lievre, une corneille ou quelque autre animal timide, c'est, disent-ils, le génie de l'ennemi qui vient les avertir de sa frayeur : ils le combattent alors avec intrépidité. Mais, s'ils ont entendu le chant du coq à quelque autre heure que l'heure ordinaire; ce chant, disent-ils, est le présage certain d'une défaite à laquelle ils ne s'exposent jamais. Si le chant du coq est, à la fois, entendu des deux camps, il n'est point de courage qui y tienne, les deux armées se débandent & fuient.[11] Au moment que le sauvage de la nouvelle Orléans marche à l'ennemi avec le plus d'intrépidité, un songe ou l'abboyement d'un chien suffit pour le faire retourner sur ses pas.[12] [172]

TEXTE
a negres] 1B,2: Negres
b guerres] 1B,2: guerres (*c*)
[En note:]
(*c*) Les passions humaines ont quelquefois allumé de semblables guerres, dans le sein même du christianisme; mais rien de plus contraire à son esprit, qui est un esprit de désintéressement & de paix; à sa morale, qui ne respire que la douceur & l'indulgence; à ses maximes, qui prescrivent partout la bienfaisance & la charité; à la spiritualité des objets qu'il présente; à la sublimité de ses motifs, enfin à la grandeur & à la nature des récompenses qu'il propose.

un prince de l'Indoustan pour réprimer le zele indiscret d'un iman.

Soumets-toi, lui disoit l'iman, à l'ordre du très-haut. La terre va recevoir sa sainte loi : la victoire marche partout devant Omar. Tu vois l'Arabie, la Perse, la Syrie, l'Asie entiere subjuguée, l'aigle Romaine foulée aux pieds des fideles, & le glaive de la terreur remis aux mains de Khaled.[13] A ces signes certains, reconnois la vérité de ma religion, & plus encore à la sublimité de l'alcoran, à la simplicité de ses dogmes, à la douceur de notre loi. Notre Dieu n'est point un dieu cruel; il s'honore de nos plaisirs. C'est, dit Mahomet, en respirant l'odeur des parfums, en éprouvant les voluptueuses caresses de l'amour, que mon ame s'allume de plus de ferveur & s'élance plus rapidement vers le ciel. Insecte couronné, lutteras-tu longtemps contre ton Dieu? Ouvre les yeux, vois les superstitions & les vices dont ton peuple est infecté : le priveras-tu toujours des lumieres de l'alcoran?

Iman, répondit le prince, il fut un temps où, dans la république des castors, comme dans mon empire, l'on se plaignit de quelques dépôts volés, & même de quelques assassinats : pour prévenir les crimes, il suffisoit d'ouvrir quelques dépôts publics, d'élargir les grandes routes & d'établir quelques maréchaussées. Le sénat des castors étoit prêt à prendre ce parti, quand l'un d'eux, jetant la vue sur l'azur du firmament, s'écria tout-à-coup : Prenons [173] exemple sur l'homme. Il croit ce palais des airs bâti, habité & régi par un être plus puissant que lui : cet être porte le nom de *Michapour*. Publions ce dogme; que le peuple des castors s'y soumette. Persuadons-lui qu'un génie est, par l'ordre de ce Dieu, mis en sentinelle sur

chaque planette; que, de-là, contemplant nos actions, il s'occupe à dispenser les biens aux bons & les maux aux méchants : cette croyance reçue, le crime fuira loin de nous. Il se tait : on consulte, on délibere; l'idée plaît par sa nouveauté, on l'adopte; voilà la religion établie, & les castors vivants d'abord comme freres. Cependant, bientôt après, il s'éleve une grande controverse. C'est la loutre, disent les uns; c'est le rat musqué, répondent les autres, qui, le premier, présenta à Michapour les grains de sable dont il forma la terre. La dispute s'échauffe; le peuple se partage; on en vient aux injures, des injures aux coups; le fanatisme sonne la charge. Avant cette religion, il se commettoit quelques vols & quelques assassinats : la guerre civile s'allume, & la moitié de la nation est égorgée. Instruit par cette fable, ne prétends donc pas, ô cruel iman, ajouta le prince Indien, me prouver la vérité & l'utilité d'une religion qui désole l'univers.[14]

Il résulte de ce chapitre que, si le législateur étoit autorisé, conséquemment aux principes ci-dessus établis, à faire, dans les loix, les coutumes & les fausses religions, tous les changements qu'exigent les temps & les circonstances, il pourroit tarir la source d'une infinité de maux, &, sans doute, assurer le repos des peuples, en étendant la durée des empires.

D'ailleurs, que de lumieres ces mêmes principes ne répandroient-ils pas sur la morale, en nous faisant appercevoir la [174] dépendance nécessaire qui lie les moeurs aux loix d'un pays, & nous apprenant que la science de la morale n'est autre chose que la science même de la législation? Qui doute que, plus assidus à cette étude, les moralistes ne pussent alors porter cette science à ce haut

degré de perfection que les bons esprits ne peuvent maintenant qu'entrevoir, & peut-être auquel ils n'imaginent pas qu'elle puisse jamais atteindre (*c*)?[a]

Si, dans presque tous les gouvernements, toutes les loix, incohérentes entr'elles, semblent être l'ouvrage du pur hazard, c'est que, guidés par des vues & des intérêts différents, ceux qui les font s'embarrassent peu du rapport de ces loix entr'elles.[a15] Il en est de la formation du[b] corps entier des loix comme de la formation de certaines isles : des paysans veulent vuider leur champ des bois, des pierres, des herbes & des limons inutiles; pour cet effet, ils les jettent dans un fleuve, où je vois ces matériaux, charriés par les courants, s'amonceler autour de quelques roseaux, s'y consolider, & former enfin une terre ferme.

(*c*)[c] En vain diroit-on que ce grand oeuvre d'une excellente législation n'est point celui de la sagesse humaine, que ce projet est une chimere. Je veux qu'une aveugle & longue suite d'événements dépendants tous les uns des autres, & dont le premier jour du monde développa le premier germe, soit la cause universelle de tout ce qui a été, est & sera : en admettant même ce principe, pourquoi,[d] répondrai-je, si, dans cette longue chaîne d'événements, sont nécessairement compris les sages & les fous, les lâches & les héros qui ont gouverné le monde, n'y comprendroit-on pas aussi la découverte des vrais principes de la législation, auxquels cette science devra sa perfection, & le monde son bonheur?

TEXTE

a (*c*)?] 1B,2: (*d*)?
b du] 1B,2: de ce
c (*c*)] 1B,2: (*d*)
d pourquoi,] 1A: Pourquoi,

NOTE MARGINALE

a [Diderot] la comparaison du code et d'une ville. On remédie à l'irrégularité de l'une et point de l'autre[16]

C'est cependant à l'uniformité des vues du législateur, à la dépendance des loix entr'elles, que tient leur excellence. Mais, pour établir cette dépendance, il faut pouvoir les rap- [175] porter toutes à un principe simple, tel que celui de l'utilité du public, c'est-à-dire, du plus grand nombre d'hommes soumis à la même forme de gouvernement : principe dont personne ne connoît toute l'étendue ni la fécondité;[17] principe qui renferme toute la morale & la législation, que beaucoup de gens répetent sans l'entendre, & dont les législateurs même n'ont encore qu'une idée superficielle, du moins si l'on en juge par le malheur de presque tous les peuples de la terre (*d*).[a]

(*d*)[b] Dans la plupart des empires de l'Orient, on n'a pas même l'idée du droit public & du droit des gens. Quiconque voudroit éclairer les peuples sur ce point, s'exposeroit presque toujours à la fureur des tyrans de ces malheureuses contrées.[c] Pour violer plus impunément les droits de l'humanité, ils veulent que leurs sujets ignorent ce qu'en qualité d'hommes[d] ils sont en droit d'attendre du prince, & le contrat tacite qui le lie à ses peuples. Quelque raison qu'à cet égard ces princes apportent de leur conduite, elle ne peut jamais être fondée que sur le desir pervers de tyranniser leurs sujets.

TEXTE
a (*d*).] 1B,2: (*e*).
b (*d*)] 1B,2: (*e*)
c tyrans de ces malheureuses contrées.] 1B,2: tyrans qui désolent ces malheureuses contrées.
d d'hommes] 1A,1B: d'hommes,

CHAPITRE XVIII.

De l'esprit, considéré par rapport aux siecles & aux pays divers.

J'AI prouvé que les mêmes actions, successivement utiles & nuisibles dans des siecles & des pays divers, étoient tour à tour estimées ou méprisées. Il en est des idées comme des actions. La diversité des intérêts des peuples, & les changements arrivés dans ces mêmes intérêts, produisent des révolutions dans leurs goûts, occasionnent la création ou l'anéantissement subit & total de certains genres d'esprit; & le mépris, injuste ou légitime, mais toujours réciproque, qu'en fait d'esprit, les siecles & les pays divers ont toujours les uns pour les autres.

Proposition dont je vais, dans les deux chapitres suivants, prouver la vérité par des exemples.

CHAPITRE XIX.

L'estime pour les différents genres d'esprit est, dans chaque siecle, proportionnée à l'intérêt qu'on a de les estimer.

POUR faire sentir l'extrême justesse de cette proportion, prenons d'abord les romans pour exemple. Depuis les Amadis[1] jusqu'aux romans de nos jours, ce genre a successivement éprouvé mille changements. En veut-on savoir la cause? Qu'on se demande pourquoi les romans les plus estimés il y a trois cents ans nous paroissent aujourd'hui ennuyeux ou ridicules; & l'on appercevra que le principal mérite de la plupart de ces ouvrages dépend de l'exactitude avec laquelle on y peint les vices, les vertus, les passions, les usages & les ridicules d'une nation.

Or, les moeurs d'une nation changent souvent d'un siecle à l'autre; ce changement doit donc en occasionner dans le genre de ses romans & de son goût : une nation est donc, par l'intérêt de son amusement, presque toujours forcée de mépriser dans un siecle ce qu'elle admiroit dans le siecle précédent (*a*). Ce que

(*a*) Ce n'est pas que ces anciens romans ne soient encore agréables à quelques philosophes, qui les regardent comme la vraie histoire des moeurs d'un peuple considéré dans un certain siecle & une certaine forme de gouvernement. Ces philosophes, convaincus qu'il y auroit une très-grande différence entre deux romans, l'un écrit par un Sybarite, & l'autre par un Crotoniate,[2] aiment à juger le caractere & l'esprit d'une nation par le genre

je dis des romans peut s'appliquer à [178] presque tous les ouvrages. Mais, pour faire plus fortement sentir cette vérité, peut-être faut-il comparer l'esprit des siecles d'ignorance à l'esprit de notre siecle. Arrêtons-nous un moment à cet examen.

Comme les ecclésiastiques étoient alors les seuls qui sussent écrire, je ne peux tirer mes exemples que de leurs ouvrages & de leurs sermons. Qui les lira n'appercevra pas moins de différence entre ceux de Menot (*b*) & ceux [179]

de roman qui la séduit. Ces sortes de jugements sont d'ordinaire assez justes : un politique ha- [178] bile pourroit, avec ce secours, assez précisément déterminer les entreprises qu'il est prudent ou téméraire de tenter contre un peuple. Mais le commun des hommes, qui lit les romans moins pour s'instruire que pour s'amuser, ne les considere pas sous ce point de vue, & ne peut, en conséquence, en porter le même jugement.

(*b*) Dans un des sermons de ce Menot, il s'agit de la promesse du Messie. «Dieu, dit-il, avoit, de toute éternité, déterminé l'incarnation & le salut du genre humain; mais il vouloit que de grands personnages, tels que les saints peres, le demandassent. Adam, Enos, Enoch, Mathusalem, Lamech, Noë, après l'avoir inutilement sollicité, s'aviserent de lui envoyer des ambassadeurs. Le premier fut Moïse, le second David, le troisieme Isaïe, & le dernier l'Eglise.[a] Ces ambassadeurs n'ayant pas mieux réussi que les patriarches eux-mêmes, ils crurent devoir députer des femmes. Madame Eve se présenta la premiere, à laquelle Dieu fit réponse : *Eve, tu as péché; tu n'es pas digne de mon fils.* Ensuite, madame Sara qui dit : *O Dieu! aide nous.* Dieu lui dit : *Tu t'en es rendue indigne par l'incrédulité que tu marquas, lorsque je t'assurai que tu*

TEXTE
a l'Eglise] 2: l'église.

du P. Bourdaloue,[3] qu'entre le *Chevalier du Soleil* & *la*[a] *Princesse de Cleves*.[4] Nos moeurs ayant changé, nos lumieres s'étant augmentées, l'on se moqueroit aujourd'hui de ce qu'on admiroit autrefois. Qui ne riroit point du sermon d'un prédicateur de Bordeaux, qui, pour prouver toute la reconnoissance des trépassés pour quiconque fait prier Dieu pour eux, & donne, en conséquence, de l'argent aux moines, débitoit gravement en chaire *qu'au seul son de l'argent qui tombe dans le tronc ou le bassin, & qui fait* tin, tin, tin, *toutes les ames du purgatoire se prennent tellement à rire, qu'elles font* ha, ha, ha, hi, hi, hi (*c*)?[5]

serois mere d'Isaac. La troisieme fut madame Rebecca. Dieu lui dit : *Tu as fait, en faveur de Jacob, trop de tort à Esaü*. La quatrieme, madame Judith, à qui Dieu dit : *Tu as assassiné*. La cinquieme, madame Esther, à qui il dit : *Tu as été trop coquette; tu perdois trop de temps à t'attiffer pour plaire à Assuerus*. Enfin fut envoyée la chambriere, de l'âge de quatorze ans, laquelle, tenant la vue basse & toute honteuse, s'agenouilla, puis vint à dire : *Que mon bien-aimé vienne dans mon jardin, afin qu'il y mange du fruit de ses pommes;* & le jardin étoit le ventre virginal. Or, le fils ayant ouï ces paroles, il dit à son pere : *Mon pere, j'ai aimé celle-ci dès ma jeunesse, & je veux l'avoir pour mere*. A l'instant, Dieu appelle Gabriel, & lui dit : *O Gabriel, va-t-en vîte en Nazareth, à Marie, & lui présente de ma part ces lettres*. Et le fils y ajouta : *Dis-lui, de la mienne, que je la choisis pour ma mere. Assure-la,* dit ensuite le Saint-Esprit, *que j'habiterai en elle, qu'elle sera mon* [179] *temple, & remets-lui ces lettres de ma part.*»[6] Tous les autres sermons de ce Menot sont à peu près dans le même goût.

(*c*) Dans ces temps, l'ignorance étoit telle, qu'un curé ayant un procès avec ses paroissiens, pour savoir

TEXTE
a *la*] 2: la

Dans la simplicité des siecles d'ignorance, les objets se présentent sous un aspect très-différent de celui sous lequel on les considere dans les siecles éclairés. Les tragédies de la Passion, édifiantes pour nos ancêtres, nous paroîtroient à présent scandaleuses. Il en seroit de même de presque toutes les questions subtiles qu'on agitoit alors dans les écoles de théologie. Rien ne paroîtroit aujourd'hui plus indécent que des disputes en regle, pour savoir si Dieu est habillé ou nud dans l'hostie; si Dieu est tout-puissant, s'il a le pouvoir de pécher; si Dieu pouvoit prendre la nature de [180] la femme, du diable, de l'âne, du rocher, de la citrouille, & mille autres questions encore plus extravagantes (*d*).

Tout, jusqu'aux miracles, portoit, dans ces temps d'ignorance, l'empreinte du mauvais goût du siecle (*e*).

aux frais de qui l'on paveroit l'église; ce curé, lorsque le juge étoit prêt à le condamner, s'avisa de citer ce passage de Jérémie : *Paveant illi, & ego non paveam.* Le juge ne sut que répondre à la citation : il ordonna que l'église seroit pavée aux dépens des paroissiens.[7]

Il y eut un temps, dans l'église, où la science & l'art d'écrire furent regardés comme des choses mondaines, indignes d'un chrétien. On dit même, à ce sujet, que les anges fouetterent saint Jérôme pour avoir voulu imiter le style de Cicéron. L'abbé Cartaut prétend que c'est pour l'avoir mal imité.[8] [180]

(*d*) *Utrum Deus potuerit supposítare mulierem, vel diabolum, vel asinum, vel silicem, vel cucurbitam : &, si supposítasset cucurbitam, quemadmodum fuerit concionatura, editura miracula, & quonammodo fuisset fixa cruci.* Apolog. p. Hérodot. tom. III, p.127.[9]

(*e*) Quelque chose qu'on dise en faveur des siecles

Entre plusieurs de ces prétendus miracles rapportés dans [181] les *Mémoires de l'académie*

d'ignorance, on ne fera jamais accroire qu'ils aient été favorables à la religion; ils ne l'ont été qu'à la superstition. Aussi rien de plus ridicule que les déclamations qu'on fait ou contre les philosophes ou contre les académies de province. Ceux qui les composent, dit-on, ne peuvent éclairer la terre; ils feroient mieux de la cultiver. De pareils hommes, repliquera-t-on, ne sont pas d'état à labourer la terre. D'ailleurs, vouloir, pour l'intérêt de l'agriculture, les enregistrer dans le rôle des laboureurs, lorsqu'on entretient tant de mendiants, de soldats, d'artisans de luxe & de domestiques, c'est vouloir rétablir les finances d'un état par des ménages de bouts de chandelles. J'ajouterai même qu'en supposant que ces académies de province ne fissent que peu de découvertes, on peut du moins les considérer comme les canaux par lesquels les connoissances de la capitale se communiquent aux provinces : or rien de plus utile que d'éclairer les hommes. *Les lumieres philosophiques,* dit M. l'abbé de Fleury, *ne peuvent jamais nuire.*[10] Ce n'est qu'en perfectionnant la raison humaine, ajoute M. Hume, que les nations peuvent se flatter de perfectionner leur gouvernement, leurs loix & leur police.[11] L'esprit est comme le feu: il agit en tous sens; il y a peu de grands politiques & de grands capitaines dans un pays où il n'y a pas d'hommes illustres dans les sciences & les lettres. Comment se persuader qu'un peuple qui ne sait ni l'art d'écrire ni celui de raisonner, puisse se donner de bonnes loix, & s'affranchir du joug de cette superstition qui désole les siecles d'ignorance? Solon, Lycurgue, & ce Pythagore qui forma tant de législateurs,[12] prouvent combien les progrès de la raison peuvent contribuer au bonheur public. On doit donc regarder ces académies de province comme très-utiles. Je dirai de plus, que, si l'on considere les savants simplement comme des commerçants, & si l'on compare les cent mille livres que le roi

des inscriptions & belles-lettres (*f*),[a] j'en choisis un opéré en faveur d'un moine. «Ce moine revenoit d'une maison dans laquelle il s'introduisoit toutes les nuits. Il avoit, à son retour, une riviere à traverser : Satan renversa le bateau, & le moine fut noyé, comme il commençoit l'invitatoire des matines de la Vierge. Deux diables se saisissent de son ame, & sont arrêtés par deux anges qui la réclament en qualité de chrétienne. Seigneurs anges, disent les diables, il est vrai que Dieu est mort pour ses amis, & ce n'est pas une fable; mais celui-ci étoit du nombre des ennemis de Dieu : &, puisque nous l'avons trouvé dans l'ordure du péché, nous allons le jeter dans le bourbier de l'enfer; nous serons bien récompensés de nos prévôts. Après bien des contestations, les anges proposent de porter le différend au tribunal de la Vierge. Les diables répondent qu'ils prendront volontiers Dieu pour juge, parce qu'il jugeoit selon les loix : mais, pour la Vierge, disent-ils, nous n'en pouvons espérer de justice : elle briseroit toutes les portes de l'enfer, plutôt que d'y laisser un seul jour celui qui, de son vivant, a fait quelques révérences à son image. Dieu ne la contredit en rien; elle peut dire que la pie est noire & que l'eau trouble est claire; il lui accorde tout : nous ne savons plus où nous en sommes; d'un ambesas elle fait un terne, d'un double-deux un quine, elle a le dez & la chance : le jour que Dieu en fit sa mere fut bien fatal pour nous.»[13]

distribue aux académies & aux gens de lettres, avec le produit de la vente de nos livres à l'étranger, on peut assurer que cette espece de commerce a rapporté plus de mille pour cent à l'état. [181]

(*f*) *Histoire de l'académie des inscriptions & belles-lettres, tome XVIII.*

TEXTE
a *belles-lettres* (*f*),] 1A,1B:
belles-lettres, (*f*)

L'on seroit, sans doute, peu édifié d'un tel miracle; & l'on riroit pareillement de cet autre miracle, tiré des *Lettres édifiantes & curieuses, sur la visite de l'évêque d'Halicarnasse,* [182] & qui m'a paru trop plaisant pour résister au desir de le placer ici.

Pour prouver l'excellence du baptême, l'auteur raconte «qu'autrefois, dans le royaume d'Arménie, il y eut un roi qui avoit beaucoup de haine contre les chrétiens; c'est pourquoi il persécuta la religion d'une maniere bien cruelle. Il méritoit bien que Dieu l'eût alors puni : cependant Dieu, infiniment bon, qui ouvrit le coeur à S. Paul pour le convertir lorsqu'il persécutoit les fideles, ouvrit aussi le coeur à ce roi pour qu'il connût la sainte religion. Aussi arriva-t-il que le roi tenant son conseil dans le palais, avec les mandarins, pour délibérer sur les moyens d'abolir entiérement la religion chrétienne dans le royaume, le roi & les mandarins furent aussitôt changés en cochons. Tout le monde accourut aux cris de ces cochons, sans savoir quelle pouvoit être la cause d'une chose aussi extraordinaire. Alors il y eut un chrétien, nommé Grégoire, qui avoit été mis à la question le jour de devant, qui accourut au bruit, & qui reprocha au roi sa cruauté envers la religion. Au discours que fit Grégoire, les cochons s'arrêterent, & s'étant tus, ils leverent le museau en haut pour écouter Grégoire, lequel interrogea tous les cochons en ces termes : Désormais êtes-vous résolus de vous corriger? A cette demande, tous les cochons firent un coup de tête, & crierent *ouen, ouen, ouen,* comme s'ils avoient dit *oui*. Grégoire reprit ainsi la parole : Si vous êtes résolus de vous corriger, si vous vous repentez de vos péchés,

& que vous veuilliez être baptisés pour observer la religion parfaitement, le Seigneur vous regardera dans sa miséricorde; sinon, vous serez malheureux dans ce monde & dans l'autre. Tous les cochons frapperent de la tête, firent la révérence [183] & crierent *ouen, ouen, ouen,* comme s'ils avoient voulu dire qu'ils le desiroient ainsi. Grégoire, voyant les cochons humbles de cette sorte, prit de l'eau benite, & baptisa tous les cochons : & il arriva sur le champ un grand miracle; car, à mesure qu'il baptisoit chaque cochon, aussi-tôt[a] il se changeoit en une personne plus belle qu'auparavant.»[b14]

Ces miracles, ces sermons, ces tragédies & ces questions théologiques, qui maintenant nous paroîtroient si ridicules, étoient & devoient être admirés dans les siecles d'ignorance, parce qu'ils étoient proportionnés à l'esprit du temps, & que les hommes admireront toujours des idées analogues aux leurs.[15] La grossiere imbécillité de la plupart d'entr'eux ne leur permettoit pas de connoître la sainteté & la grandeur de la religion; dans presque toutes les têtes, la religion n'étoit, pour ainsi dire, qu'une superstition & qu'une idolâtrie.[c] A l'avantage de la philosophie, on peut dire que nous en avons des idées plus relevées. Quelque injuste qu'on soit envers les sciences, quelque corruption qu'on les accuse d'introduire dans les moeurs, il est certain que celles de notre clergé sont maintenant aussi pures qu'elles étoient alors dépravées, du moins si l'on consulte & l'histoire & les anciens prédicateurs. Maillard & Menot, les plus célebres

TEXTE
a aussi-tôt] 2: aussitôt
b qu'auparavant.»] 1A,1B: qu'auparavant».
c idolâtrie.] 1A,1B: idolatrie.

d'entr'eux, ont toujours ce mot à la bouche : *Sacerdotes, religiosi, concubinarii.*[16] «Damnés, infâmes, s'écrie Maillard, dont les noms sont inscrits dans les registres du diable; larrons, voleurs, comme dit saint Bernard; pensez-vous que les fondateurs de vos bénéfices vous les aient donnés pour ne faire autre chose que vivre à pot & à cuiller avec des filles, & jouer au glic?[17] Et [184] vous, messieurs les gros abbés, avec vos bénéfices, qui nourrissez chevaux, chiens & filles, demandez à saint Etienne s'il a eu paradis pour mener une telle vie, faisant grande chere, étant toujours parmi les festins & banquets, & donnant les biens de l'église & du crucifix aux filles de joie» (*g*).[18]

Je ne m'arrêterai pas davantage à considérer ces siecles grossiers, où tous les hommes, superstitieux & braves, ne s'amusoient que des

(*g*) Ce Maillard, qui déclamoit de cette maniere contre le clergé, n'étoit pas lui-même exempt des vices qu'il reprochoit à ses confreres. On l'appelloit *le docteur gomorrhéen.* On avoit fait contre lui cette épigramme, qui me paroît assez bien tournée pour le temps :

Nostre maistre Maillard tout par tout met le nez,
Tantost va chez le roy, tantost va chez la royne;
Il fait tout, il sçait tout & à rien n'est idoine;
Il est grand orateur, poëte des mieux nés,
Juge si bon qu'au feu mille en a condamnés,
Sophiste aussy aigu que les fesses d'un moine.
Mais il est si meschant, pour n'estre que chanoine,
Qu'auprès de luy sont saincts le diable & les damnés.
Si se fourrer par tout à gloire il le repute,
Pourquoy dedans Poissy n'est-il à la dispute?
Il dit qu'à grand regret il en est éloigné;
Car Beze il eust vaincu, tant il est habile homme.
Pourquoy donc n'y est-il? Il est embesoigné
Après les fondemens pour rebastir Sodome.[19]

contes des moines & des hauts faits de la chevalerie. L'ignorance & la simplicité sont toujours monotones : avant le renouvellement de la philosophie, les auteurs, quoique nés dans des siecles différents, écrivoient tous sur le même ton. Ce qu'on appelle le goût suppose connoissance. Il n'est point de goût, ni par [185] conséquent de révolutions de goût chez des peuples encore barbares; ce n'est du moins que dans les siecles éclairés qu'elles sont remarquables. Or ces sortes de révolutions y sont toujours précédées de quelque changement dans la forme du gouvernement, dans les moeurs, les loix, & la position d'un peuple. Il est donc une dépendance secrettement établie entre le goût d'une nation & ses intérêts.

Pour éclaircir ce principe par quelques applications, qu'on se demande pourquoi la peinture tragique des vengeances les plus mémorables, telles que celles des Atrides,[20] n'allumeroit plus, en nous, les mêmes transports qu'elle excitoit autrefois chez les Grecs; & l'on verra que cette différence d'impression tient à la différence de notre religion, de notre police, avec la police & la religion des Grecs.

Les anciens élevoient des temples à la Vengeance : cette passion, mise aujourd'hui au nombre des vices, étoit alors comptée parmi les vertus. La police ancienne favorisoit ce culte. Dans un siecle trop guerrier pour n'être pas un peu féroce, l'unique moyen d'enchaîner la colere, la fureur & la trahison, étoit d'attacher le déshonneur à l'oubli de l'injure, de placer toujours le tableau de la vengeance à côté du tableau de l'affront : c'est ainsi qu'on entretenoit, dans le coeur des citoyens, une crainte respective & salutaire, qui suppléoit au

défaut de police. La peinture de cette passion étoit donc trop analogue au besoin, au préjugé des peuples anciens, pour n'y être pas considérée avec plaisir.

Mais, dans le siecle où nous vivons, dans un temps où la police est à cet égard fort perfectionnée, où d'ailleurs [186] nous ne sommes plus asservis aux mêmes préjugés, il est évident qu'en consultant pareillement notre intérêt, nous ne devons voir qu'avec indifférence la peinture d'une passion qui, loin de maintenir la paix & l'harmonie dans la société, n'y occasionneroit que des désordres & des cruautés inutiles. Pourquoi des tragédies, pleines de ces sentiments mâles & courageux qu'inspire l'amour de la patrie, ne feroient-elles plus sur nous que des impressions légeres? C'est qu'il est très-rare que les peuples allient une certaine espece de courage & de vertu avec l'extrême soumission; c'est que les Romains devinrent bas & vils sitôt qu'ils eurent un maître; & qu'enfin, comme dit Homere :

L'affreux instant qui met un homme libre aux fers,
Lui ravit la moitié de sa vertu premiere.[21]

D'où je conclus que les siecles de liberté, dans lesquels s'engendrent les grands hommes & les grandes passions, sont aussi les seuls où les peuples soient vraiment admirateurs des sentiments nobles & courageux.

Pourquoi le genre de Corneille, maintenant moins goûté, l'étoit-il davantage du vivant de cet illustre poëte? C'est qu'on sortoit alors de la ligue, de la fronde, de ces temps de troubles où les esprits, encore échauffés du feu de la sédition, sont plus audacieux, plus estimateurs des sentiments hardis, & plus susceptibles d'ambition; c'est que les

caracteres que Corneille donne à ses héros, les projets qu'il fait concevoir à ces ambitieux, étoient par conséquent plus analogues à l'esprit du siecle, qu'ils ne le seroient maintenant qu'on rencontre peu de héros (*h*), de citoyens [187] & d'ambitieux, qu'un calme heureux a succédé à tant d'orages, & que les volcans de la sédition sont de toutes parts éteints.

Comment un artisan habitué à gémir sous le faix de l'indigence & du mépris, un homme riche & même un grand seigneur accoutumé à ramper devant un homme en place, à le regarder avec le saint respect que l'Egyptien a pour ses dieux & le negre[a] pour son fetiche,[b] seroient-ils fortement frappés de ce vers où Corneille dit :

Pour être plus qu'un roi, tu te crois quelque chose?[α22]

De pareils sentiments doivent leur paroître fous & gigantesques; ils n'en pourroient admirer l'élévation, sans avoir souvent à rougir de la bassesse des leurs : c'est pourquoi, si l'on en excepte un petit nombre d'esprits & de caracteres élevés, qui conservent encore pour Corneille une estime raisonnée & sentie, les autres admirateurs de ce grand poëte l'estiment moins par sentiment que par préjugé & sur parole.

Tout changement arrivé dans le gouvernement ou dans les moeurs d'un peuple, doit nécessairement amener des révolutions dans son

(*h*) Les guerres civiles sont un malheur auquel on doit souvent de grands hommes.

TEXTE
a negre] 1B,2: Negre
b fetiche,] 2: fétiche,

NOTE MARGINALE
α [Voltaire] pour etre plus quun Roy tu te crois quelque chose

goût. D'un siecle à l'autre, un peuple est différemment frappé des mêmes objets, selon la passion différente qui l'anime.

Il en est des sentiments des hommes comme de leurs idées; si nous ne concevons dans les autres que les idées analogues aux nôtres, nous ne pouvons, dit Salluste, être affectés que des passions qui nous affectent nous-mêmes fortement (*i*). [188]

Pour être touché de la peinture de quelque passion, il faut soi-même en avoir été le jouet.

Supposons que le berger Tircis & Catilina[23] se rencontrent, & se fassent réciproquement confidence des sentiments d'amour & d'ambition qui les agitent; ils ne pourront certainement pas se communiquer l'impression différente qu'excitent en eux les différentes passions dont ils sont animés. Le premier ne conçoit point ce qu'a de si séduisant le pouvoir suprême, & le second ce que la conquête d'une femme a de si flatteur. Or, pour faire aux différents genres tragiques l'application de ce principe, je dis qu'en tout pays où les habitants n'ont point de part au maniement des affaires publiques, où l'on cite rarement les mots de patrie & de citoyen, on ne plaît au public qu'en présentant sur le théâtre des passions convenables à des particuliers; telles, par exemple, que celle de l'amour. Ce n'est pas que tous les hommes y soient également sensibles : il est certain que des ames fieres & hardies, des ambitieux, des politiques, des avares, des vieillards ou des gens chargés d'affaires, sont peu touchés de la peinture de cette passion : & c'est précisément

(*i*) Du récit d'une action héroïque, le lecteur ne croit que ce qu'il est capable de faire lui-même; il rejette le reste comme inventé.[24]

la raison pour laquelle les pieces de théâtre n'ont de succès pleins & entiers que dans les états républicains, où la haine des tyrans, l'amour de la patrie & de la liberté, sont, si je l'ose dire, des points de ralliement pour l'estime publique.

Dans tout autre gouvernement, les citoyens n'étant pas réunis par un intérêt commun, la diversité des intérêts personnels doit nécessairement s'opposer à l'universalité des applaudissements. Dans ces pays, on ne peut prétendre qu'à des succès plus ou moins étendus, en peignant des passions plus ou moins généralement intéressantes pour [189] les particuliers. Or, parmi les passions de cette espece, nul doute que celle de l'amour, fondée en partie sur un besoin de la nature, ne soit la plus universellement sentie. Aussi préfere-t-on maintenant, en France, le genre de Racine à celui de Corneille,[25] qui, dans un autre siecle ou un pays différent tel que l'Angleterre, auroit vraisemblablement la préférence.

C'est une certaine foiblesse de caractere, suite nécessaire du luxe & du changement arrivé dans nos moeurs, qui, nous privant de toute force & de toute élévation dans l'ame, nous fait déjà préférer les comédies aux tragédies, qui ne sont plus maintenant que des comédies d'un style élevé, & dont l'action se passe dans les[a] palais des rois.

C'est l'heureux accroissement de l'autorité souveraine qui, désarmant la sédition, avilissant la condition des bourgeois, a dû presque entiérement les bannir de la scene comique, où l'on ne voit plus que des gens du bon air & du grand monde, lesquels y tiennent

TEXTE
a les] 2: le

réellement la place qu'occupoient les gens d'une condition commune, & sont proprement les bourgeois du siecle.

On voit donc qu'en des temps différents, certains genres d'esprit font sur le public des impressions très-différentes, mais toujours proportionnées à l'intérêt qu'il a de les estimer. Or cet intérêt public est quelquefois, d'un siecle à l'autre, assez différent de lui-même, pour occasionner, comme je vais le prouver, la création ou l'anéantissement subit de certains genres d'idées & d'ouvrages; tels sont tous les ouvrages de controverse, ouvrages maintenant aussi ignorés qu'ils étoient & devoient être autrefois connus & admirés.

En effet, dans un temps où les peuples, partagés sur leur croyance, étoient animés de l'esprit de fanatisme; où chaque [190] secte, ardente à soutenir ses opinions, vouloit, armée de fer ou d'arguments, les annoncer, les prouver, les faire adopter à l'univers; les controverses étoient, premiérement quant au choix du sujet, des ouvrages trop généralement intéressants, pour n'être pas universellement estimés : d'ailleurs, ces ouvrages devoient être faits, du moins de la part de certains hérétiques, avec toute l'adresse & l'esprit imaginables; car enfin, pour persuader aux nations des contes de *Peau d'âne* & de la *Barbe-bleue*,[26] comme sont la plupart des hérésies,[a] il étoit impossible que les controversistes n'employassent, dans leurs

TEXTE

a persuader [...] hérésies,] 1B,2: persuader des contes de *Peau d'âne* & de la *Barbe bleue*, comme sont quelques hérésies (a),

[En note:]

(a) Voyez l'*Histoire des hérésies*, par S. Epiphane.[27]

écrits, toute la souplesse, la force & les ressources de la logique, que leurs ouvrages ne fussent des chefs-d'oeuvre de subtilité, & peut-être, en ce genre, le dernier effort de l'esprit humain. Il est donc certain que, tant par l'importance de la matiere, que par la maniere de la traiter, les controversistes devoient alors être regardés comme les écrivains les plus estimables.

Mais, dans un siecle où l'esprit de fanatisme a presque entiérement disparu; où les peuples & les rois, instruits par les malheurs passés, ne s'occupent plus des disputes théologiques; où d'ailleurs les principes de la vraie religion s'affermissent de jour en jour, ces mêmes écrivains ne doivent plus faire la même impression sur les esprits. Aussi l'homme du monde ne liroit-il maintenant leurs écrits qu'avec le dégoût qu'il éprouveroit à la lecture d'une controverse Péruvienne, dans laquelle on examineroit si Manco-Capac est ou n'est pas fils du Soleil.[28]

Pour confirmer ce que je viens de dire par un fait passé sous nos yeux, qu'on se rappelle le fanatisme avec lequel on disputoit sur la prééminence des modernes sur les anciens. Ce fanatisme fit alors la réputation de plusieurs dissertations [191] médiocres composées sur ce sujet : & c'est l'indifférence avec laquelle on a considéré cette dispute, qui depuis a laissé dans l'oubli les dissertations de l'illustre M. de la Motte & du savant abbé Terrasson :[29] dissertations qui, regardées à juste titre comme des chefs-d'oeuvre & des modeles en ce genre, ne sont cependant presque plus connues que des gens de lettres.

Ces exemples suffisent pour prouver que c'est à l'intérêt public, différemment modifié selon les différents siecles, qu'on doit

attribuer la création & l'anéantissement de certains genres d'idées & d'ouvrages.

Il ne me reste plus qu'à montrer comment ce même intérêt public, malgré les changements journellement arrivés dans les moeurs, les passions & les goûts d'un peuple, peut cependant assurer à certains genres d'ouvrages l'estime constante de tous les siecles.

Pour cet effet, il faut se rappeller que le genre d'esprit le plus estimé dans un siecle & dans un pays, est souvent le plus méprisé dans un autre siecle & dans un autre pays; que l'esprit, par conséquent, n'est proprement que ce qu'on est convenu de nommer esprit. Or, parmi les conventions faites à ce sujet, les unes sont passageres, & les autres durables. On peut donc réduire à deux especes toutes les différentes sortes d'esprits : l'une, dont l'utilité momentanée est dépendante des changements survenus dans le commerce, le gouvernement, les passions, les occupations & les préjugés d'un peuple, n'est, pour ainsi dire, qu'un *esprit de mode* (*k*) : l'autre, dont l'utilité éternelle, [192] inaltérable, indépendante des moeurs & des gouvernements divers, tient à la nature même de l'homme, est par conséquent toujours invariable, & peut être regardée comme le vrai esprit, c'est-à-dire, comme l'esprit le plus desirable.[30]

Tous les genres d'esprit réduits ainsi à ces deux especes, je distinguerai, en conséquence, deux différentes sortes d'ouvrages.

(*k*) J'entends, par ce mot, tout ce qui n'appartient pas à la nature de l'homme & des choses : je comprends par conséquent, sous ce même mot, les ou- [192] vrages qui nous paroissent les plus durables : telles sont les fausses religions, qui, successivement remplacées les unes par les autres, doivent, relativement à l'étendue des siecles, être comptées parmi les ouvrages de mode.

Les uns sont faits pour avoir un succès brillant & rapide; les autres un succès étendu & durable. Un roman satyrique où l'on peindra, par exemple, d'une maniere vraie & maligne, les ridicules des grands, sera certainement couru de tous les gens d'une condition commune. La nature, qui grave dans tous les coeurs le sentiment d'une égalité primitive, a mis un germe éternel de haine entre les grands & les petits : ces derniers saisissent donc, avec tout le plaisir & la sagacité possibles, les traits les plus fins des tableaux ridicules où ces grands paroissent indignes de leur supériorité. De tels ouvrages doivent donc avoir un succès rapide & brillant, mais peu étendu & peu durable : peu étendu, parce qu'il a nécessairement pour limites les pays où ces ridicules prennent naissance; peu durable, parce que la mode, en remplaçant continuellement un ancien ridicule par un nouveau, efface bientôt du souvenir des hommes les ridicules anciens & les auteurs qui les ont peints; parce qu'enfin, ennuyée de la contemplation du même ridicule, la malignité des petits cherche, dans de nouveaux défauts, de nouveaux motifs [193] de justifier ses mépris pour les grands. Leur impatience, à cet égard, hâte donc encore la chûte de ces sortes d'ouvrages dont la célébrité souvent n'égale pas[a] la durée du ridicule.

Tel est le genre de réussite que doivent avoir les romans satyriques. A l'égard d'un ouvrage de morale ou de métaphysique, son succès ne peut être le même : le desir de s'instruire, toujours plus rare & moins vif que celui de censurer, ne peut fournir, dans une nation, ni un si grand nombre de lecteurs,

TEXTE
a souvent n'égale pas] 2:
n'égale pas souvent

ni des lecteurs si passionnés. D'ailleurs, les principes de ces sciences, avec quelque clarté qu'on les présente, exigent toujours des lecteurs une certaine attention qui doit encore en diminuer considérablement le nombre.

Mais si le mérite de cet ouvrage de morale ou de métaphysique est moins rapidement senti que celui d'un ouvrage satyrique, il est plus généralement reconnu; parce que des traités, tels que ceux de Locke ou de Nicole, où il ne s'agit ni d'un Italien, ni d'un François, ni d'un Anglois, mais de l'homme en général, doivent nécessairement trouver des lecteurs chez tous les peuples du monde, & même les conserver dans chaque siecle. Tout ouvrage qui ne tire son mérite que de la finesse des observations faites sur la nature de l'homme & des choses, ne peut cesser de plaire en aucun temps.

J'en ai dit assez pour faire connoître la vraie cause des différentes especes d'estime attachées aux différents genres d'esprit : s'il reste encore quelque doute sur ce sujet, on peut, par de nouvelles applications des principes ci-dessus établis, acquérir de nouvelles preuves de leur vérité.

Veut-on savoir, par exemple, quels seroient les divers [194] succès de deux écrivains, dont l'un se distingueroit uniquement par la force & la profondeur de ses pensées, & l'autre par la maniere heureuse de les exprimer? Conséquemment à ce que j'ai dit, la réussite du premier doit être plus lente; parce qu'il est beaucoup plus de juges de la finesse, des graces, des agréments d'un tour ou d'une expression, & enfin de toutes les beautés de style, qu'il n'est de juges de la beauté des idées. Un écrivain poli, comme Malherbe, doit donc avoir des succès plus rapides qu'étendus, & plus brillants que

durables. Il en est deux causes : la premiere, c'est qu'un ouvrage, traduit d'une langue dans une autre, perd toujours, dans la traduction, la fraîcheur & la force de son coloris; & ne passe par conséquent aux étrangers que dépouillé des charmes du style, qui, dans ma supposition, en faisoient le principal agrément : la seconde, c'est que la langue vieillit insensiblement; c'est que les tours les plus heureux deviennent à la longue les plus communs; & qu'un ouvrage, enfin dépourvu, dans le pays même où il a été composé, des beautés qui l'y rendoient agréable, ne doit tout au plus conserver à son auteur qu'une estime de tradition.

Pour obtenir un succès entier, il faut, aux graces de l'expression, joindre le choix des idées.[31] Sans cet heureux choix, un ouvrage ne peut soutenir l'épreuve du temps, & surtout d'une traduction, qu'on doit regarder comme le creuset le plus propre à séparer l'or pur du clinquant. Aussi ne doit-on attribuer qu'à ce défaut d'idées, trop commun à nos anciens poëtes, le mépris injuste que quelques gens raisonnables ont conçu pour la poésie.

Je n'ajouterai qu'un mot à ce que j'ai déjà dit : c'est qu'entre les ouvrages dont la célébrité doit s'étendre dans tous les [195] siecles & les pays divers, il en est qui, plus vivement & plus généralement intéressants pour l'humanité, doivent avoir des succès plus prompts & plus grands. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeller que, parmi les hommes, il en est peu qui n'aient éprouvé quelque passion; que la plupart d'entr'eux sont moins frappés de la profondeur d'une idée que de la beauté d'une description; qu'ils ont, comme l'expérience le prouve, presque tous, plus senti que vu, mais plus vu que ré-

fléchi (*1*); qu'ainsi la peinture des passions doit être plus généralement agréable, que la peinture des objets de la nature; & la description poétique de ces mêmes objets doit trouver plus d'admirateurs que les ouvrages philosophiques. A l'égard même de ces derniers ouvrages, les hommes étant communément moins curieux de la connoissance de la botanique, de la géographie & des beaux arts, que de la connoissance du coeur humain, les philosophes excellents en ce dernier genre doivent être plus généralement connus & estimés que les botanistes, les géographes & les grands critiques. Aussi, M. de la Motte (qu'il me soit encore permis de le citer pour exemple) eût-il été, sans contredit, plus généralement estimé, s'il eût appliqué à des sujets plus intéressants la même finesse, la même élégance & la même netteté qu'il a portées dans ses discours sur l'ode, la fable & la tragédie.

Le public, content d'admirer les chefs-d'oeuvre des grands poétes, fait peu de cas des grands critiques; leurs ouvrages ne sont lus, jugés & appréciés, que par les gens de l'art auxquels ils sont utiles. Voilà la vraie cause du peu [196] de proportion qu'on remarque entre la réputation & le mérite de M. de la Motte.

Voyons maintenant quels sont les ouvrages qui doivent, au succès rapide & brillant, unir le succès étendu & durable.

On n'obtient à la fois ces deux especes de succès que par des ouvrages où, conformément à

(*1*) Voilà pourquoi, dans la Grece, dans Rome, & dans presque tous les pays, le siecle des poëtes a toujours annoncé & précédé celui des philosophes.

mes principes, l'on a su joindre, à l'utilité momentanée, l'utilité durable; tels sont certains genres de poémes, de romans, de pieces de théâtre & d'écrits moraux ou politiques : sur quoi il est bon d'observer que ces ouvrages, bien-tôt[a] dépouillés des beautés dépendantes des moeurs, des préjugés, du temps & du pays où ils sont faits, ne conservent, aux yeux de la postérité, que les seules beautés communes à tous les siecles & à tous les pays; & qu'Homere, par cette raison, doit nous paroître moins agréable qu'il ne le parut aux Grecs de son temps. Mais cette perte, &, si je l'ose dire, ce déchet en mérite, est plus ou moins grand, selon que les beautés durables qui entrent dans la composition d'un ouvrage, & qui y sont toujours inégalement mêlangées aux beautés du jour, l'emportent plus ou moins sur ces dernieres. Pourquoi les *Femmes savantes* de l'illustre Moliere sont-elles déjà moins estimées que son *Avare*, son *Tartuffe* & son *Misanthrope*? L'on n'a point calculé le nombre d'idées renfermées dans chacune de ces pieces; l'on n'a point, en conséquence, déterminé le degré d'estime qui leur est dû : mais l'on a éprouvé qu'une comédie, telle que l'*Avare*, dont le succès est fondé sur la peinture d'un vice toujours subsistant & toujours nuisible aux hommes, renfermoit nécessairement, dans ses détails, une infinité de beautés analogues au choix heureux de ce sujet, c'est-à-dire, de beautés durables; qu'au contraire, une comédie telle que les *Femmes savantes*, dont la réussite [197] n'est appuyée que sur un ridicule passager, ne pouvoit étinceller que de

TEXTE
a bien-tôt] 2: bientôt

ces beautés momentanées, qui, plus analogues à la nature de ce sujet, & peut-être plus propres à faire des impressions vives sur le public, n'en pouvoient faire d'aussi durables. C'est pourquoi l'on ne voit guere, chez les différentes nations, que les pieces de caractere passer avec succès d'un théâtre à l'autre.

La conclusion de ce chapitre, c'est que l'estime accordée aux divers genres d'esprit, est, dans chaque siecle, toujours proportionnée à l'intérêt qu'on a de les estimer.

CHAPITRE XX.

De l'esprit, considéré par rapport aux différents pays.

Ce que j'ai dit des siecles divers, je l'applique aux pays différents : & je prouve que l'estime ou le mépris, attachés aux mêmes genres d'esprit, est, chez les différents peuples, toujours l'effet de la forme différente de leur gouvernement, & par conséquent de la diversité de leurs intérêts.

Pourquoi l'éloquence est-elle si fort en estime chez les républicains? C'est que, dans la forme de leur gouvernement, l'éloquence ouvre la carriere des richesses & des grandeurs. Or, l'amour & le respect que tous les hommes ont pour l'or & les dignités doit nécessairement se réfléchir sur les moyens propres à les acquérir. Voilà pourquoi, dans les républiques, on honore non seulement l'éloquence, mais encore toutes les sciences qui, telles que la politique, la jurisprudence, la morale, la poésie, ou la philosophie, peuvent servir à former des orateurs.

Dans les pays despotiques, au contraire, si l'on fait peu de cas de cette même espece d'éloquence, c'est qu'elle ne mene point à la fortune; c'est qu'elle n'est, dans ces pays, de presque aucun usage, & qu'on ne se donne pas la peine de persuader lorsqu'on peut commander.

Pourquoi les Lacédémoniens affectoient-ils tant de mépris pour le genre d'esprit propre à perfectionner les ouvrages de luxe? C'est qu'une république pauvre & petite, qui ne pouvoit opposer que ses vertus & sa valeur à la puissance redoutable des Perses, devoit mépriser tous les arts, propres [199] à amollir le courage, qu'on eût, peut-être, avec raison, déifiés à Tyr ou à Sidon.[1]

D'où vient a-t-on moins d'estime en Angleterre pour la science militaire, qu'à Rome & dans la Grece on n'en avoit pour cette même science? C'est que les Anglois, maintenant plus Carthaginois que Romains, ont, par la forme de leur gouvernement & par leur position physique,[2] moins besoin de grands généraux que d'habiles négociants; c'est que l'esprit de commerce, qui nécessairement amene à sa suite le goût du luxe & de la mollesse, doit chaque jour augmenter à leurs yeux le prix de l'or & de l'industrie, doit chaque jour diminuer leur estime pour l'art de la guerre & même pour le courage : vertu que, chez un peuple libre, soutient long-temps l'orgueil national; mais qui, s'affoiblissant néanmoins de jour en jour, est, peut-être, la cause éloignée de la chûte ou de l'asservissement de cette nation.[3] Si les écrivains célebres, au contraire, comme le prouve l'exemple des Locke & des Adisson,[4] ont été jusqu'à présent plus honorés en Angleterre que par-tout ailleurs, c'est qu'il est impossible qu'on ne fasse très-grand cas du mérite dans un pays où chaque citoyen a part au maniement des affaires générales, où tout homme d'esprit peut éclairer le public sur ses véritables intérêts. C'est la raison pour laquelle on rencontre si communément, à Londres,

des gens instruits; rencontre plus difficile à faire en France, non que le climat Anglois, comme on l'a prétendu, soit plus favorable à l'esprit que le nôtre :[5] la liste de nos hommes célebres, dans la guerre, la politique, les sciences & les arts, est peut-être plus nombreuse que la leur. Si les seigneurs Anglois sont en général plus éclairés que les nôtres, c'est qu'ils sont forcés de s'instruire; c'est qu'en dédommagement des [200] avantages que la forme de notre gouvernement peut avoir sur la leur, ils en ont, à cet égard, un très-considérable sur nous;[6] avantage qu'ils conserveront jusqu'à ce que le luxe ait entiérement corrompu les principes de leur gouvernement, les ait insensiblement pliés au joug de la servitude, & leur ait appris à préférer les richesses aux talents. Jusqu'aujourd'hui, c'est, à Londres, un mérite de s'instruire; à Paris, c'est un ridicule. Ce fait suffit pour justifier la réponse d'un étranger que M. le duc d'Orléans, régent, interrogeoit sur le caractere & le génie différent des nations de l'Europe : *La seule maniere,* lui dit l'étranger, *de répondre à votre altesse royale est de lui répéter les premieres questions que, chez les divers peuples, l'on fait le plus communément sur le compte d'un homme qui se présente dans le monde. En Espagne,* ajouta-t-il, *on demande :* Est-ce un grand de la premiere classe? *En Allemagne :* Peut-il entrer dans les chapitres? *En France :* Est-il bien à la cour? *En Hollande :* Combien a-t-il d'or? *En Angleterre :* Quel homme est-ce?[7]

Le même intérêt général qui, dans les états républicains & ceux dont la constitution est mixte, préside à la distribution de l'estime,

est aussi, dans les empires soumis au despotisme, le distributeur unique de cette même estime. Si, dans ces gouvernements, l'on fait peu de cas de l'esprit, & si l'on a plus de considération à Ispahan, à Constantinople, pour l'eunuque, l'icoglan ou le bacha,[8] que pour l'homme de mérite; c'est qu'en ces pays on n'a nul intérêt d'estimer les grands hommes : ce n'est pas que ces grands hommes n'y fussent utiles & desirables; mais aucun des particuliers, dont l'assemblage forme le public, n'ayant intérêt à le devenir, on sent que chacun d'eux estimera toujours peu ce qu'il ne voudroit pas être.[a9] [201]

Qui pourroit, dans ces empires, engager un particulier à supporter la fatigue de l'étude & de la méditation nécessaires pour perfectionner ses talents? Les grands talents sont toujours suspects aux gouvernements injustes : les talents n'y procurent ni les dignités ni les richesses. Or les richesses & les dignités sont cependant les seuls biens visibles à tous les yeux, les seuls qui soient réputés vrais biens & soient universellement desirés. En vain diroit-on qu'ils sont quelquefois fastidieux à leurs possesseurs : ce sont, si l'on veut, des décorations quelquefois désagréables aux yeux de l'acteur, & qui néanmoins paroîtront toujours admirables du point de vue d'où le spectateur les contemple : c'est pour les obtenir qu'on fait les plus grands efforts. Aussi les hommes illustres ne croissent-ils que dans les pays où les honneurs & les richesses sont le prix des grands talents; aussi les pays despotiques sont-ils, par la raison contraire, toujours stériles en grands hommes. Sur quoi j'observerai

NOTE MARGINALE
a [Diderot trace deux traits horizontales.]

que l'or est maintenant d'un si grand prix aux yeux de toutes les nations, que, dans des gouvernements infiniment plus sages & plus éclairés, la possession de l'or est presque toujours regardée comme le premier mérite. Que de gens riches, enorgueillis par les hommages universels, se croient supérieurs (*a*)[a] à l'homme de talent; se félicitent, [202] d'un ton superbement modeste, d'avoir préféré l'utile à l'agréable; & d'avoir, au défaut d'esprit, fait, disent-ils, emplette de bon sens, qui, dans la signification qu'ils attachent à ce mot, est le vrai, le bon & le suprême esprit! De telles gens doivent toujours prendre les philosophes pour des spéculateurs visionnaires, leurs écrits pour des ouvrages sérieusement frivoles, & l'ignorance pour un mérite.

Les richesses & les dignités sont trop généralement desirées, pour qu'on honore jamais les talents chez les peuples où les prétentions au mérite sont exclusives des pré-

(*a*)[a10] Séduits par leur propre vanité & les éloges de mille flatteurs, les plus médiocres d'entr'eux se croient, du moins, fort au-dessus de quiconque n'est pas supérieur en son genre. Ils ne sentent pas qu'il en est des gens d'esprit comme des coureurs : Un tel, disent-ils entr'eux, ne court pas. Cependant ce n'est ni l'impotent ni l'homme ordinaire qui l'atteindront à la course.

Si l'on se taît sur la médiocrité d'esprit de la plupart de ces gens si vains de leurs richesses, c'est qu'on ne songe pas même à les citer. Le silence sur notre compte est toujours un mauvais signe; c'est qu'on n'a point à se venger de notre supériorité. On dit peu de mal de ceux qui ne méritent pas d'éloge.

TEXTE
a (*a*)] 1A,1B,2: (*m*)

tentions à la fortune. Or, pour faire fortune, dans quel pays l'homme d'esprit n'est-il pas contraint à perdre, dans l'antichambre d'un protecteur, un temps que, pour exceller en quelque genre que ce soit, il faudroit employer à des études opiniâtres & continues? Pour obtenir la faveur des grands, à quelles flatteries, à quelles bassesses ne doit-il pas se plier? S'il naît en Turquie, il faut qu'il s'expose aux dedains d'un muphti ou d'une sultane; en France, aux bontés outrageantes d'un grand seigneur (*b*) ou d'un homme en place, qui, méprisant en lui un genre d'esprit trop différent du sien, le regardera comme un homme inutile à l'état, incapable d'affaires sérieuses, & tout au plus comme un joli enfant occupé d'ingénieuses bagatelles. D'ailleurs, secrettement jaloux de la réputation des gens de mérite (*c*), & [203] sensible à leur censure, l'homme en place les reçoit chez lui moins par goût que par faste, uniquement pour montrer qu'il a de tout dans sa maison. Or, comment

(*b*) Ils contrefont quelquefois les bonnes gens; mais, à travers leur bonté, comme à travers les trous du manteau de Diogene, on apperçoit la vanité.[11]

(*c*) «En entrant dans le monde, disoit un jour M. le président de Montesquieu, on m'annonça[a] comme un homme d'esprit, & je reçus un accueil assez favorable des gens en place : mais lorsque, par le succès des *Lettres persanes*, j'eus peut-être [203] prouvé que j'en avois, & que j'eus obtenu quelque estime de la part du public, celle des gens en place se refroidit; j'essuyai mille dégoûts. Comptez, ajoutoit-il, qu'intérieurement blessés de la réputation d'un homme célebre, c'est pour s'en venger qu'ils l'humilient; & qu'il faut soi-même mériter beaucoup d'éloges, pour supporter patiemment l'éloge d'autrui.»[12]

TEXTE
a m'annonça] 1A,1B: m'anonça

imaginer qu'un homme, animé de cette passion pour la gloire, qui l'arrache aux douceurs du plaisir, s'avilisse jusqu'à ce point? Quiconque est né pour illustrer son siecle est toujours en garde contre les grands; il ne se lie du moins qu'avec ceux dont l'esprit & le caractere, faits[a] pour estimer les talents & s'ennuyer dans la plupart des sociétés, y recherche, y rencontre l'homme d'esprit avec le même plaisir que se rencontrent, à la Chine, deux François qui s'y trouvent amis à la premiere vue.[13]

Le caractere propre à former les hommes illustres les expose donc nécessairement à la haine, ou du moins à l'indifférence des grands & des hommes en place, & surtout chez des peuples, tels que les Orientaux, qui, abrutis par la forme de leur gouvernement & par leur religion, croupissent dans une honteuse ignorance, & tiennent, si je l'ose dire,[b] le milieu entre l'homme & la brute.

Après avoir prouvé que le défaut d'estime pour le mérite est, dans l'Orient, fondé sur le peu d'intérêt que les peuples ont d'estimer les talents; pour faire mieux sentir la puissance de cet intérêt, appliquons ce principe à des objets qui nous soient plus familiers. Qu'on examine pourquoi l'intérêt public, modifié selon la forme de notre gouverne- [204] ment, nous donne, par exemple, tant de dégoût pour le genre de la dissertation; pourquoi le ton nous en paroît insupportable : & l'on sentira que la dissertation est pénible & fatigante; que les citoyens ayant, par la forme de notre gouvernement, moins besoin d'instruction que

TEXTE
a faits] 2: fait
b si je l'ose dire,] 2: si j'ose le dire,

d'amusement, ils ne desirent, en général, que la sorte d'esprit qui les rend agréables dans un souper; qu'ils doivent, en conséquence, faire peu de cas de l'esprit de raisonnement; & ressembler tous, plus ou moins, à cet homme de la cour, qui, moins ennuyé qu'embarrassé des raisonnements qu'un homme sage apportoit en preuve de son opinion, s'écria vivement : *Ah! monsieur, je ne veux pas qu'on me prouve.*[14]

Tout doit céder chez nous à l'intérêt de la paresse. Si, dans la conversation, l'on ne se sert que de phrases décousues & hyperboliques; si l'exagération est devenue l'éloquence particuliere de notre siecle & de notre nation; si l'on n'y fait nul cas de la justesse & de la précision des idées & des expressions, c'est que nous ne sommes nullement intéressés à les estimer. C'est par ménagement pour cette même paresse que nous regardons le goût comme un don de la nature, comme un instinct supérieur à toute connoissance raisonnée, & enfin comme un sentiment vif & prompt du bon & du mauvais; sentiment qui nous dispense de tout examen, & réduit toutes les regles de la critique aux deux seuls mots de *délicieux* ou de *détestable.*[15] C'est à cette même paresse que nous devons aussi quelques-uns des avantages que nous avons sur les autres nations. Le peu d'habitude de l'application, qui bientôt nous en rend tout-à-fait incapables, nous fait desirer, dans les ouvrages, une netteté qui supplée à cette incapacité d'attention : nous sommes des enfants qui voulons, dans nos lectures, être toujours soutenus par la lisiere de l'ordre. Un [205] auteur doit donc maintenant se donner toutes les peines imaginables pour en épargner à ses lecteurs; il doit souvent répéter d'après Alexandre : *O*

Athéniens, qu'il m'en coûte pour être loué de vous![16] Or la nécessité d'être clairs pour être lus, nous rend, à cet égard, supérieurs aux écrivains Anglois : si ces derniers font peu de cas de cette clarté, c'est que leurs lecteurs y sont moins sensibles, & que des esprits plus exercés à la fatigue de l'attention peuvent suppléer plus facilement à ce défaut. Voilà ce qui, dans une science telle que la métaphysique, doit nous donner quelques avantages sur nos voisins. Si l'on a toujours appliqué à cette science le proverbe, *Point de merveille sans voile,* & si ses ténebres l'ont rendue long-temps respectable, maintenant notre paresse n'entreprendroit plus de les percer, son obscurité la rendroit méprisable : nous voulons qu'on la dépouille du langage inintelligible dont elle est encore revêtue, qu'on la dégage des nuages mystérieux qui l'environnent. Or ce desir, qu'on ne doit qu'à la paresse, est l'unique moyen de faire une science de choses de cette même métaphysique, qui jusqu'à présent n'a été qu'une science de mots. Mais, pour satisfaire sur ce point le goût du public, il faut, comme le remarque l'illustre historiographe de l'académie de Berlin, «que les esprits, brisant[a] les entraves d'un respect trop superstitieux, connoissent les limites qui doivent éternellement séparer la raison de la religion; & que les examinateurs, follement révoltés contre tout ouvrage de raisonnement, ne condamnent plus la nation à la frivolité.»[17]

Ce que j'ai dit suffit, je pense, pour nous découvrir en même temps la cause de notre amour pour les historiettes & les romans, de notre habileté en ce genre, de notre supériorité dans l'art frivole & cependant

TEXTE
a esprits, brisant] 2: esprits brisent

assez difficile de dire des [206] riens, & enfin de la préférence que nous donnons à l'esprit d'agrément sur tout autre genre d'esprit; préférence qui nous accoutume à regarder l'homme d'esprit comme divertissant, à l'avilir en le confondant avec le pantomime; préférence enfin qui nous rend le peuple le plus galant, le plus aimable, mais le plus frivole de l'Europe.[18]

Nos moeurs données, nous devons être tels. La route de l'ambition est, par la forme de notre gouvernement, fermée à la plupart des citoyens; il ne leur reste que celle du plaisir. Entre les plaisirs, celui de l'amour est le plus vif; pour en jouir, il faut se rendre agréable aux femmes; dès que le besoin d'aimer se fait sentir, celui de plaire doit donc s'allumer en notre ame. Malheureusement, il en est des amants comme de ces insectes aîlés qui prennent la couleur de l'herbe à laquelle ils s'attachent;[19] ce n'est qu'en empruntant la ressemblance de l'objet aimé, qu'un amant parvient à lui plaire. Or, si les femmes, par l'éducation qu'on leur donne, doivent acquérir plus de frivolités & de graces, que de force & de justesse dans les idées, nos esprits, se modelant sur les leurs, doivent, en conséquence, se ressentir des mêmes vices.[20]

Il n'est que deux moyens de s'en garantir. Le premier, c'est de perfectionner l'éducation des femmes, de donner plus de hauteur à leur ame, plus d'étendue à leur esprit. Nul doute qu'on ne l'élevât aux plus grandes choses, si l'on avoit l'amour pour précepteur, & que la main de la beauté jetât dans notre ame les semences de l'esprit & de la vertu. Le second moyen (& ce n'est pas certainement celui que je conseillerois), ce seroit de débarrasser les femmes d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit d'exiger le culte & l'adoration perpétuelle de leurs amants. Alors

les faveurs [207] des femmes, devenues plus communes, paroîtroient moins précieuses; alors les hommes, plus indépendants, plus sages, ne perdroient près d'elles que les heures consacrées aux plaisirs de l'amour, & pourroient, par conséquent, étendre & fortifier leur esprit par l'étude & la méditation. Chez tous les peuples & dans tous les pays voués à l'idolâtrie des femmes, il faut en faire des Romaines ou des sultanes; le milieu entre ces deux partis est le plus dangereux.

Ce que j'ai dit ci-dessus prouve que c'est à la diversité des gouvernements &, par conséquent, des intérêts des peuples, qu'on doit attribuer l'étonnante variété de leurs caracteres, de leur génie & de leur goût. Si l'on croit quelquefois appercevoir un point de ralliement pour l'estime générale; si, par exemple, la science militaire est, chez presque tous les peuples, regardée comme la premiere; c'est que le grand capitaine est, presqu'en tous les pays, l'homme le plus utile, du moins jusqu'à la convention d'une paix universelle & inaltérable. Cette paix une fois confirmée, on donneroit, sans contredit, aux hommes célebres dans les sciences, les loix, les lettres & les beaux arts, la préférence sur le plus grand capitaine du monde : d'où je conclus que l'intérêt général est, dans chaque nation, le dispensateur unique de son estime.[21]

C'est à cette même cause, comme je vais le prouver, qu'on doit attribuer le mépris, injuste ou légitime, mais toujours réciproque, que les nations ont pour leurs moeurs, leurs usages & leurs caracteres différents.

CHAPITRE XXI.

Le mépris respectif des nations tient à l'intérêt de leur vanité.

Il en est des nations comme des particuliers : si chacun de nous se croit infaillible, place la contradiction au rang des offenses, & ne peut estimer ni admirer dans autrui que son propre esprit, chaque nation n'estime pareillement dans les autres que les idées analogues aux siennes; toute opinion contraire est donc entr'elles un germe de mépris.

Qu'on jette un coup d'oeil rapide sur l'univers : Ici, c'est l'Anglois qui nous prend pour des têtes frivoles, lorsque nous le prenons pour une tête brûlée. Là, c'est l'Arabe qui, persuadé de l'infaillibilité de son khalife, rit de la sotte crédulité du Tartare qui croit le grand lama immortel.[1] Dans l'Afrique, c'est le negre qui, toujours en adoration devant une racine, une patte de crabe, ou la corne d'un animal, ne voit dans la terre qu'une masse immense de divinités, & se moque de la disette où nous sommes de dieux;[2] tandis que le musulman, peu instruit, nous accuse d'en reconnoître trois. Plus loin, ce sont les habitans de la montagne de Bata : ils sont persuadés que tout homme qui mange avant sa mort un coucou roti, est un saint;[3] ils se moquent en conséquence de l'Indien : Quoi de plus ridicule, lui disent-ils, que d'approcher une vache du lit d'un malade, & d'imaginer que, si la vache, dont on tire la queue, vient à pisser, & qu'il tombe quelques

gouttes de son urine sur le moribond, ce moribond est un saint?[4] Quoi de plus absurde aux bramines [209] que d'exiger de leurs nouveaux convertis que, pendant six mois, ils se tiennent pour toute nourriture à la fiente de vache (*a*).[a]

C'est toujours sur une semblable différence de moeurs & de coutumes qu'est fondé le mépris respectif des nations. C'est par ce motif (*b*) que l'habitant d'Antioche méprisoit jadis, dans l'empereur Julien, cette simplicité de moeurs & cette frugalité qui lui méritoient l'admiration des Gaulois.[5] La différence de religion & par conséquent d'opinion déterminoit, dans le même temps, des chrétiens, plus zélés[6] que justes, à noircir, par les plus infâmes calomnies, la mémoire d'un prince qui, diminuant les impôts, rétablissant la discipline militaire & ranimant la vertu expirante des Romains, a si justement mérité d'être mis au rang de leurs plus grands empereurs (*c*).[7]

(*a*) *Théâtre de l'idolâtrie, par Abraham Roger.*[8]

La vache, au rapport de Vincent le Blanc, est réputée sainte & sacrée au Calicut.[9] Il n'est point d'être qui, généralement,[b] ait plus de réputation de sainteté : il paroît que la coutume de manger, par pénitence, de la fiente de vache, est fort ancienne en Orient.[10]

(*b*) Blessé de nos mépris, «Je ne connois de sauvage, dit le Caraïbe, que l'Européan, qui n'adopte aucun de mes usages.» *De l'origine & des moeurs des Caraïbes, par La Borde.*[11]

(*c*) On grava, à Tarse, sur le tombeau de Julien : *Ci git Julien, qui perdit la vie sur les bords du Tigre. Il fut un excellent empereur & un vaillant guerrier.*[12]

TEXTE
a vache (*a*).] 2: vache (*a*)!
b généralement,] 1A,1B: géralement,

Qu'on jette les yeux de toutes parts; tout est plein de ces injustices. Chaque nation, convaincue qu'elle seule possede la sagesse, prend toutes les autres pour folles; & ressemble assez au Marianois (*d*) qui, persuadé que sa langue est la seule de l'univers, en conclut que les autres hommes ne savent pas parler.

S'il descendoit du ciel un sage, qui, dans sa conduite, [210] ne consultât que les lumieres de la raison, ce sage passeroit universellement pour fou. Il seroit, dit Socrate, vis-à-vis des autres hommes, comme un médecin que des pâtissiers accuseroient, devant un tribunal d'enfants, d'avoir défendu les pâtés & les tartelettes, & qui sûrement y paroîtroit coupable au premier chef.[13] En vain appuieroit-il ses opinions sur les démonstrations les plus fortes; toutes les nations seroient, à son égard, comme ce peuple de bossus, chez lequel, disent les fabulistes Indiens, passa un[a] dieu beau, jeune & bienfait : ce[b] dieu, ajoutent-ils, entre dans la capitale; il s'y voit environné d'une multitude d'habitants; sa figure leur paroît extraordinaire; les ris & les brocards annoncent leur étonnement : on alloit pousser plus loin les outrages, si, pour l'arracher à ce danger, un des habitants, qui sans doute avoit vu d'autres hommes que des bossus, ne se fût tout-à-coup écrié : Eh! mes amis, qu'allons-nous faire? N'insultons point ce malheureux contrefait : si le ciel nous a fait

(*d*) *Voyages de la compagnie des Indes Hollandoise.*[14]

TEXTE
a un] 1A,1B: un un
b bienfait : ce] 2: bien fait. Ce

à tous le don de la beauté, s'il a orné notre dos d'une montagne de chair; pleins de reconnoissance pour les immortels, allons au temple en rendre graces aux Dieux.[15] Cette fable est l'histoire de la vanité humaine. Tout peuple admire ses défauts, & méprise les qualités contraires : pour réussir dans un pays, il faut être porteur de la bosse de la nation chez laquelle on voyage.

Il est, dans chaque pays, peu d'avocats qui plaident la cause des nations voisines, peu d'hommes qui reconnoissent en eux le ridicule dont ils accusent l'étranger; & qui prennent exemple sur je ne sais quel Tartare qui fit, à ce sujet, adroitement rougir le grand lama lui-même de son injustice. [211]

Ce Tartare avoit parcouru le Nord, visité le pays des Lappons, & même acheté du vent de leurs sorciers (*e*). De retour en son pays, il raconte ses aventures : le grand lama veut les entendre, il pâme de rire à ce récit.[a] De quelle folie, disoit-il, l'esprit humain n'est-il pas capable! que de coutumes bizarres! quelle crédulité dans les Lappons! Sont-ce des hommes? Oui, vraiment, répondit le Tartare : Apprends même quelque chose de plus étrange; c'est que ces Lappons, si ridicules avec leurs sorciers, ne rient pas moins de notre crédulité que tu ris de la leur. Impie! répond le grand lama, oses-tu bien prononcer ce blasphême, & comparer ma religion avec la leur? Pere éternel, reprit le Tartare, avant que l'imposition sacrée de ta main sur ma tête m'ait lavé de mon péché, je te représenterai

(*e*) Les Lappons ont des sorciers qui vendent aux voyageurs des cordelettes, dont le noeud, délié à certaine hauteur, doit donner un certain vent.[16]

TEXTE
a récit.] 1A,1B: recit.

que, par tes ris, tu ne dois pas engager tes sujets à faire un profane usage de leur raison. Si l'oeil sévere de l'examen & du doute se portoit sur tous les objets de la croyance humaine, qui sait si ton culte même seroit à l'abri des railleries de l'incrédule? Peut-être que ta sainte urine & tes saints excréments, que tu distribues en présent aux princes de la terre, leur paroîtroient moins précieux; peut-être n'y trouveroient-ils plus la même saveur (*f*), n'en saupoudreroient-ils plus leurs ragoûts, & n'en mêleroient-ils plus dans leurs sausses. Déjà l'impiété nie à la Chine les neuf incarnations de Visthnou. Toi, dont la vue embrasse le passé, le présent & l'avenir, tu nous l'as répété souvent; c'est au talisman d'une croyance aveugle [212] que tu dois ton immortalité & ta puissance sur la terre : sans la soumission entiere à tes dogmes, obligé de quitter ce séjour de ténebres, tu remonterois au ciel, ta patrie. Tu sais que les lamas, soumis à ta puissance, doivent un jour t'élever des autels dans toutes les parties du monde : qui peut t'assurer qu'ils exécutent ce projet sans le secours de la crédulité humaine; & que, sans elle, l'examen, toujours impie, ne prît les lamas pour des sorciers Lappons qui vendent du vent aux sots qui l'achetent? Excuse donc, ô Fo vivant, les discours que me dicte l'intérêt de ton culte; & que le Tartare apprenne de toi à respecter l'ignorance & la crédulité dont le ciel, toujours impénétrable dans ses vues, paroît se servir pour te soumettre la terre.[17]

Peu d'hommes font, à cet exemple, sentir à leur nation le ridicule dont elle se couvre aux

(*f*) On donne au grand lama le nom de *pere éternel*. Les princes sont friands de ces excréments. *Histoire générale des voyages, tome VII.*[18]

yeux de la raison, lorsque, sous un nom étranger, elle rit de sa propre folie : mais il est encore moins de nations qui sussent profiter de pareils avis. Toutes sont si scrupuleusement attachées à l'intérêt de leur vanité, qu'en tout pays l'on ne donnera jamais le nom de sages qu'à ceux *qui,* comme disoit M. de Fontenelle, *sont fous de la folie commune.*[19] Quelque bizarre que soit une fable, elle est toujours crue de quelques nations; & quiconque en doute est traité de fou par cette même nation. Dans le royaume de Juida, où l'on adore le serpent, quel homme oseroit nier le conte que les Marabous font d'un cochon qui, disent-ils, insulta à la divinité du serpent (*g*) & le mangea. Un saint Marabou, ajoutent-ils, s'en apperçoit, en porte ses plaintes au roi. Sur le champ, arrêt de mort contre tous les cochons : l'exécution s'ensuit; & la race en alloit être anéantie, lorsque les peuples [213] représenterent au roi que, pour un coupable, il n'étoit pas juste de punir tant d'innocents : ces remontrances suspendent la colere du prince, on appaise le grand Marabou, le massacre cesse, & les cochons ont ordre, à l'avenir, d'être plus respectueux envers la divinité. Voilà, s'écrient les Marabous, comme le serpent fait allumer la colere des rois, pour se venger des impies : que l'univers reconnoisse sa divinité, à son temple, à son sacrificateur, à l'ordre de Marabou destiné à le servir, enfin aux vierges consacrées à son culte. Si, retiré au fond de son sanctuaire, le dieu serpent, invisible aux yeux même du roi, ne reçoit ses demandes & ne rend ses réponses que par l'organe des prêtres, ce n'est point aux mortels à porter sur ces mys-

(*g*) *Voyages de Guinée & de la Cayenne, par le pere Labat.*

teres un oeil profane : leur devoir est de croire, de se prosterner & d'adorer.[20]

En Asie, au contraire, lorsque les Perses, tout souillés (*h*) du sang des serpents immolés au dieu du Bien, couroient au temple des mages se vanter de cet acte de piété, s'imagine-t-on qu'un homme qui les auroit arrêtés pour leur prouver le ridicule de leur opinion en eût été bien reçu? Plus une opinion est folle, plus il est honnête & dangereux d'en démontrer la folie.[21]

Aussi M. de Fontenelle a-t-il toujours répété que, *s'il tenoit toutes les vérités dans sa main, il se garderoit bien de l'ouvrir pour les montrer aux hommes.*[22] En effet, si la découverte d'une seule a, dans l'Europe même, fait traîner Galilée dans les prisons de l'inquisition,[23] à quel supplice ne condamneroit-on pas celui qui les révéleroit toutes (*i*)? [214]

Parmi les lecteurs raisonnables qui rient dans cet instant de la sottise de l'esprit humain, & qui s'indignent du traitement fait à Galilée, peut-être n'en est-il aucun qui, dans le siecle de ce philosophe, n'en eût sollicité la mort. Ils eussent alors eu des opinions différentes : & dans quelles cruautés ne nous précipite pas le barbare & fanatique attachement pour nos opinions? Combien cet attachement n'a-t-il pas semé de maux sur la

(*h*) Beausobre. *Hist.*[a] *du Manichéisme.*

(*i*) Penser, dit Aristippe, c'est s'attirer la haine irréconciliable des ignorants, des foibles, des superstitieux & des hommes corrompus, qui tous se déclarent hautement contre tous ceux qui veulent saisir, dans les choses, ce qu'il y a de vrai & d'essentiel.[24]

TEXTE
a *Hist.*] 2: *Histoire*

terre? attachement cependant dont il seroit également juste, utile & facile de se défaire.

Pour apprendre à douter de ses opinions, il suffit d'examiner les forces de son esprit, de considérer le tableau des sottises humaines, de se rappeller que ce fut six cents ans après l'établissement des universités qu'il en sortit enfin un homme extraordinaire (*k*), que son siecle persécuta, & mit ensuite au rang des demi-dieux, pour avoir enseigné aux hommes à n'admettre pour vrais que les principes dont ils auroient des idées claires; vérité dont peu de gens sentent toute l'étendue : pour la plupart des hommes, les principes ne renferment point de conséquences.

Quelle que soit la vanité des hommes, il est certain que, s'ils se rappelloient souvent de pareils faits; si, comme M. de Fontenelle, ils se disoient souvent à eux-mêmes : *Personne n'échappe à l'erreur, serois-je le seul homme infaillible? ne seroit-ce pas*[a] *dans les choses mêmes que je soutiens avec le plus de fanatisme que je me tromperois?*[25] Si[b] les hommes avoient cette idée habituellement présente à l'esprit, ils seroient plus en garde contre leur vanité, plus attentifs aux objections de leurs adversaires, plus à portée [215] d'appercevoir la vérité; ils seroient plus doux, plus tolérants, & sans doute auroient une moins haute opinion de leur sagesse. Socrate répétoit souvent : *Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien.*[26] On sait tout dans notre siecle, excepté ce que Socrate savoit. Les hommes ne se surprennent si souvent en erreur, que parce qu'ils sont

(*k*) DESCARTES.[27]

TEXTE
a *pas*] 1A,1B: *past*
b Si] 2: si

ignorants; & qu'en général leur folie la plus incurable, c'est de se croire sages.

Cette folie, commune à toutes les nations & produite en partie par leur vanité, leur fait non seulement mépriser les moeurs & les usages différents des leurs, mais leur fait encore regarder comme un don de la nature la supériorité que quelques-unes d'entr'elles ont sur les autres : supériorité qu'elles ne doivent qu'à la constitution politique de leur état.

CHAPITRE XXII.

Pourquoi les nations mettent au rang des dons de la nature les qualités qu'elles ne doivent qu'à la forme de leur gouvernement.

LA vanité est encore le principe de cette erreur : & quelle nation peut triompher d'une pareille erreur? Supposons, pour en donner un exemple, qu'un François accoutumé à parler assez librement, à rencontrer çà & là quelques hommes vraiment citoyens, quitte Paris, & débarque à Constantinople; quelle idée se formera-t-il des pays soumis au despotisme, lorsqu'il considérera l'avilissement où s'y trouve l'humanité? qu'il appercevra partout l'empreinte de l'esclavage? qu'il verra la tyrannie infecter de son souffle les germes de tous les talents & de toutes les vertus, porter l'abrutissement, la crainte servile & la dépopulation du Caucase jusqu'à l'Egypte? qu'enfin il apprendra qu'enfermé dans son serrail, tandis que le Persan bat ses troupes & ravage ses provinces, le tranquille sultan, indifférent aux calamités publiques, boit son sorbet, caresse ses femmes, fait étrangler ses bachas & s'ennuie? Frappé de la lâcheté & de la servitude de ces peuples, à la fois animé du sentiment de l'orgueil & de l'indignation; quel François ne se croira pas d'une nature supérieure au Turc? En est-il beaucoup qui sentent que le mépris pour une nation est

toujours un mépris injuste? que c'est de la forme plus ou moins heureuse des gouvernements que dépend la supériorité d'un [217] peuple sur un autre? & qu'enfin ce Turc peut lui faire la même réponse qu'un Perse fit à un soldat Lacédémonien, qui lui reprochoit la lâcheté de sa nation : Pourquoi m'insulter? lui disoit-il; sache qu'il n'est plus de nation partout où l'on reconnoît un maître absolu. Un roi est l'ame universelle d'un état despotique; c'est son courage ou sa foiblesse qui fait languir ou qui vivifie cet empire. Vainqueurs sous Cyrus, si nous sommes vaincus sous Xerxès, c'est que Cyrus eût[a] à fonder le trône où Xerxès s'est assis en naissant; c'est que Cyrus eut, en naissant, des égaux; c'est que Xerxès fut toujours environné d'esclaves : & les plus vils, tu le sais, habitent le palais des rois. C'est donc la lie de la nation que tu vois aux premiers postes; c'est l'écume des mers qui s'est élevée sur leur surface. Reconnois l'injustice de tes mépris. Et si tu en doutes, donne-nous les loix de Sparte, prends Xerxès pour maître; tu seras le lâche, & moi le héros.[1]

Rappellons-nous le moment où le cri de la guerre avoit réveillé toutes les nations de l'Europe, où son tonnerre se faisoit entendre du nord au midi de la France (*I*) : supposons qu'en ce moment un républicain, encore tout échauffé de l'esprit de citoyen, arrive à Paris, & se présente dans la bonne compagnie; quelle surprise pour lui de voir chacun y traiter avec indifférence les affaires pub-

(*I*) Dans la derniere guerre, lorsque les ennemis entrerent en Provence.[2]

TEXTE
a eût] 1A,1B: eut

liques, & ne s'y occuper vivement que d'une mode, d'une histoire galante, ou d'un petit chien!

Frappé, à cet égard, de la différence qui se trouve entre notre nation & la sienne, il n'est presque point d'Anglois qui ne se croie un être d'une nature supérieure; qui ne [218] prenne les François pour des têtes frivoles, & la France pour le royaume Babiole :[3] ce n'est pas qu'il ne pût facilement s'appercevoir que c'est non seulement à la forme de leur gouvernement que ses compatriotes doivent cet esprit de patriotisme & d'élévation inconnu à tout autre pays qu'aux pays libres, mais qu'ils le doivent encore à la position physique de l'Angleterre.

En effet, pour sentir que cette liberté, dont les Anglois sont si fiers & qui renferme réellement le germe de tant de vertus, est moins le prix de leur courage qu'un don du hazard, considérons le nombre infini de factions qui jadis ont déchiré l'Angleterre : & l'on sera convaincu que, si les mers, en embrassant cet empire, ne l'eussent rendu inaccessible aux peuples voisins; ces peuples, en profitant des divisions des Anglois, ou les eussent subjugués, ou du moins eussent fourni à leurs rois des moyens de les asservir; & qu'ainsi leur liberté n'est point le fruit de leur sagesse. Si, comme ils le prétendent, ils ne la tenoient que d'une fermeté & d'une prudence particuliere à leur nation; après le crime affreux commis dans la personne de Charles I, n'auroient-ils pas du moins tiré de ce crime le parti le plus avantageux? Auroient-ils souffert que, par des services & des processions publiques, on mît au rang des martyrs un prince qu'il étoit de leur intérêt, disent quelques-uns d'entr'eux, de faire regarder comme une victime immolée au bien

général; & dont le supplice, nécessaire au monde, devoit à jamais épouvanter quiconque entreprendroit de soumettre les peuples à une autorité arbitraire & tyrannique?[4] Tout Anglois sensé conviendra donc que c'est à la position physique de son pays qu'il doit sa liberté; que la forme de son gouvernement ne pourroit sub- [219] sister telle qu'elle est en terre ferme, sans être infiniment perfectionnée; & que l'unique & légitime sujet de son orgueil se réduit au bonheur d'être né insulaire plutôt qu'habitant du continent.[5]

Un particulier fera sans doute un pareil aveu, mais jamais un peuple. Jamais un peuple ne donnera à sa vanité les entraves de la raison : plus d'équité dans ses jugements supposeroit une suspension d'esprit, trop rare dans les particuliers, pour la trouver jamais dans une nation.

Chaque peuple mettra donc toujours au rang des dons de la nature les vertus qu'il tient de la forme de son gouvernement. L'intérêt de sa vanité le lui conseillera : & qui résiste au conseil de l'intérêt?

La conclusion générale de ce que j'ai dit de l'esprit considéré par rapport aux pays divers, c'est que l'intérêt est le dispensateur unique de l'estime ou du mépris que les nations ont pour leurs moeurs, leurs coutumes & leurs genres d'esprit différents.

La seule objection qu'on puisse opposer à cette conclusion est celle-ci : si l'intérêt, dira-t-on, étoit le seul dispensateur de l'estime accordée aux différents genres de science & d'esprit, pourquoi la morale, utile à toutes les nations, n'est-elle pas la plus honorée? Pourquoi le nom des Descartes, des Newton est-il plus célebre que ceux des Nicole, des La Bruyere & de tous les moralistes, qui peut-être ont, dans leurs

ouvrages, fait preuve d'autant d'esprit? C'est, répondrai-je, que les grands physiciens ont, par leurs découvertes, quelquefois servi l'univers; & que la plupart des moralistes n'ont été, jusqu'à présent, d'aucun secours à l'humanité. Que sert de répéter sans cesse qu'il est beau de mourir pour la patrie? Un apophtegme ne fait point un héros. Pour [220] mériter l'estime, les moralistes devoient employer, à la recherche des moyens propres à former des hommes braves & vertueux, le temps & l'esprit qu'ils ont perdu à composer des maximes sur la vertu. Lorsqu'Omar écrivoit aux Syriens, *J'envoie contre vous des hommes aussi avides de la mort que vous l'êtes des plaisirs;*[6] alors les Sarrasins, trompés par les prestiges de l'ambition & de la crédulité, ne voyoient, dans le ciel, que le partage de la valeur & de la victoire; &, dans l'enfer, que celui de la lâcheté & de la défaite. Ils étoient alors animés du plus violent fanatisme; & ce sont les passions & non les maximes de morale qui forment les hommes courageux. Les moralistes devoient le sentir; & savoir que, semblable au sculpteur, qui, d'un tronc d'arbre, fait un dieu ou un banc, le législateur forme à son gré des héros, des génies & des gens vertueux. J'en atteste les Moscovites, transformés en hommes par Pierre le grand.[7]

En vain les peuples, follement amoureux de leur législation, cherchent-ils, dans l'inexécution de leurs loix, la cause de leurs malheurs. L'inexécution des loix, dit le sultan Mahmouth, est toujours la preuve de l'ignorance du législateur.[8] La récompense, la punition, la gloire & l'infamie, soumises à ses volontés, sont quatre especes de divinités avec lesquelles il peut toujours opérer le bien

public, & créer des hommes illustres en tous les genres.

Toute l'étude des moralistes consiste à déterminer l'usage qu'on doit faire de ces récompenses & de ces punitions, & les secours qu'on en peut tirer pour lier l'intérêt personnel à l'intérêt général. Cette union est le chef-d'oeuvre que doit se proposer la morale.[9] Si les citoyens ne pouvoient faire leur bonheur particulier sans faire le bien public, il n'y auroit alors de vicieux que les fous; tous les hommes seroient né- [221] cessités à la vertu; & la félicité des nations seroit un bienfait de la morale : or, qui doute que, dans cette supposition, cette science ne fût infiniment honorée; & que les écrivains excellents en ce genre ne fussent, du moins par l'équitable & reconnoissante postérité, mis au rang des Solon, des Lycurgue & des Confucius?[10]

Mais, répliquera-t-on,[a] l'imperfection de la morale & la lenteur de ses progrès ne peut être qu'un effet du peu de proportion qui se trouve entre l'estime accordée aux moralistes, & les efforts d'esprit nécessaires pour perfectionner cette science. L'intérêt général, ajoutera-t-on, ne préside donc pas à la distribution de l'estime publique?

Pour répondre à cette objection, il faut, dans les obstacles insurmontables qui se sont jusqu'à présent opposés à l'avancement de la morale, chercher les causes de l'indifférence avec laquelle on a jusqu'à présent regardé une science dont les progrès annoncent toujours ceux de la législation, & que, par conséquent, tous les peuples ont intérêt de perfectionner.

TEXTE
a répliquera-t-on,] 1A,1B:
repliquera-t-on,

CHAPITRE XXIII.

Des causes qui, jusqu'à présent, ont retardé les progrès de la morale.

Si la poésie, la géométrie, l'astronomie, & généralement toutes les sciences tendent plus ou moins rapidement à leur perfection, lorsque la morale semble à peine sortir du berceau; c'est que les hommes, forcés, en se rassemblant en société, de se donner & des loix & des moeurs, ont dû se faire un systême de morale avant que l'observation leur en eût découvert les vrais principes. Le systême fait, l'on a cessé d'observer : aussi nous n'avons, pour ainsi dire, que la morale de l'enfance du monde; & comment la perfectionner?

Pour hâter les progrès d'une science, il ne suffit pas que cette science soit utile au public; il faut que chacun des citoyens, qui composent une nation, trouve quelque avantage à la perfectionner. Or, dans les révolutions qu'ont éprouvé tous les peuples de la terre, l'intérêt public, c'est-à-dire, celui du plus grand nombre, sur lequel doivent toujours être appuyés les principes d'une bonne morale, ne s'étant pas toujours trouvé conforme à l'intérêt du plus puissant; ce dernier, indifférent au progrès des autres sciences, a dû s'opposer efficacement à ceux de la morale.[1]

L'ambitieux, en effet, qui s'est le premier élevé au-dessus de ses concitoyens;[a] le tyran,

TEXTE
a concitoyens;] 2: citoyens;

qui les a foulés à ses pieds; le fanatique, qui les y tient prosternés; tous ces divers fléaux de l'humanité, toutes ces différentes especes de scélérats, forcés, par leur intérêt particulier, d'établir des loix [223] contraires au bien général, ont bien senti que leur puissance n'avoit pour fondement que l'ignorance & l'imbécillité humaine : aussi ont-ils toujours imposé silence à quiconque, en découvrant aux nations les vrais principes de la morale, leur eût révélé tous leurs malheurs & tous leurs droits, & les eût armées contre l'injustice.[2]

Mais, répliquera-t-on, si, dans les premiers siecles du monde, lorsque les despotes tenoient les nations asservies sous un sceptre de fer, il étoit alors de leur intérêt de voiler aux peuples les vrais principes de la morale; principes qui, les soulevant contre les tyrans, eût fait à chaque citoyen un devoir de la vengeance : aujourd'hui que le sceptre n'est plus le prix du crime; que, remis d'un consentement unanime entre les mains des princes, l'amour des peuples l'y conserve; que la gloire & le bonheur d'une nation, réfléchi sur le souverain, ajoute à sa grandeur & à sa félicité :[3] quels ennemis de l'humanité, dira-t-on, s'opposent encore aux progrès de la morale?

Ce ne sont plus les rois, mais deux autres especes d'hommes puissants. Les premiers sont les fanatiques, & je ne les confonds point avec les hommes vraiment pieux : ceux-ci sont les soutiens des maximes de la religion; ceux-là en sont les destructeurs : les uns sont amis de (*a*) l'humanité; les autres, doux

(*a*) Ils diroient volontiers aux persécuteurs, comme les Scythes à Alexandre : *Tu n'es donc pas dieu, puisque tu fais du mal aux hommes?*[4] Si les chrétiens, à l'occasion de Saturne ou du Moloch Carthaginois, auquel

au-dehors & barbares au-dedans, ont la voix de [224] Jacob & les mains d'Esaü :[5] indifférents aux actions honnêtes, ils se jugent vertueux, non sur ce qu'ils font, mais seulement sur ce qu'ils croient; la crédulité des hommes est, selon eux, l'unique mesure de leur probité (*b*). Ils haïssent mortellement, disoit la reine Christine, quiconque n'est pas leur dupe;[6] & leur intérêt les y nécessite : ambitieux, hypocrites & discrets, ils sentent que, pour s'asservir les peuples, ils doivent les aveugler : aussi ces impies crient-ils sans cesse à l'impiété[a] contre tout homme né pour éclairer les nations; toute vérité nouvelle leur est suspecte;[b] ils ressemblent aux enfants que tout effraie dans les ténébres.

La seconde espece d'hommes puissants, qui s'opposent aux progrès de la morale, sont les demi-politiques.[7] Entre ceux-ci, il en est qui, naturellement portés au vrai, ne sont ennemis des vérités nouvelles, que parce qu'ils sont paresseux, & qu'ils voudroient se soustraire à la fatigue d'attention nécessaire pour les examiner. Il en est d'autres qu'animent des motifs dangereux, & ceux-ci sont les plus à craindre; ce sont des hommes dont l'esprit est dépourvu de talents & l'ame

on sacrifioit des hommes, ont tant de fois répété que la cruauté d'une pareille religion étoit une preuve de sa fausseté;[8] combien de fois nos prêtres fanatiques n'ont-ils pas donné lieu aux hérétiques de rétorquer,[c] contr'eux, cet argument? Parmi nous, que de prêtres de Moloch! [224]

(*b*) Aussi ont-ils toutes les peines du monde à convenir de la probité d'un hérétique.

TEXTE
a l'impiété] 1A,1B: l'impiété,
b suspecte;] 1A,1B: supecte;
c rétorquer,] 1A,1B: retorquer,

de vertus; auxquels, pour être de grands scélérats, il ne manque que du courage : incapables de vues élevées & neuves, ces derniers croient que leur considération tient au respect imbécille ou feint qu'ils affichent pour toutes les opinions & les erreurs reçues : furieux contre tout homme qui veut en ébranler l'empire, ils arment (*c*) contre lui [225] les passions & les préjugés même qu'ils méprisent, & ne cessent d'effaroucher les foibles esprits par le mot de *nouveauté*. [226]

(*c*) L'intérêt est toujours le motif caché de la persécution : nul doute que l'intolérance ne soit, chrétiennement & politiquement, un mal. On n'en est point à se repentir de la révocation de l'édit de Nantes. Ces disputes, dira-t-on, sont dangereuses. Oui, quand l'autorité y prend part : alors l'intolérance d'un parti force quelquefois l'autre à [225] prendre les armes. Que le magistrat ne s'en mêle point, les théologiens s'accommoderont après s'être dit quelques injures.[9] Ce fait est prouvé par la paix dont on jouit dans les pays tolérants. Mais, réplique-t-on,[a] cette tolérance convenable à certains gouvernements seroit peut-être funeste à d'autres : les Turcs, dont la religion est une religion de sang & le gouvernement une tyrannie, ne sont-ils pas encore plus tolérants que nous? On voit des églises à Constantinople, & point de mosquées à Paris; ils ne tourmentent point les Grecs sur leur croyance, & leur tolérance n'allume point de guerre.[10]

A considérer cette question en qualité de chrétien, la persécution est un crime. Presque partout, l'évangile, les apôtres & les peres, prêchent la douceur & la tolérance. S. Paul & S. Chrysostôme disent qu'un évêque doit s'acquitter[b] de sa place en gagnant les hommes par

TEXTE
a réplique-t-on,] 1A,1B: replique-t-on,
b s'acquitter] 1A,1B: s'aquitter

Comme si les vérités devoient bannir les vertus de la terre; que tout y fût tellement à

la persuasion & non par la contrainte; les[a] évêques, ajoutent-ils, ne regnent que sur ceux qui le veulent, bien différents, en cela, des rois qui regnent sur ceux qui ne le veulent pas.[11]

On condamna, en Orient, le concile qui avoit consenti à faire brûler Bogomile.[12]

Quel exemple de modération saint Basile ne donna-t-il pas, dans le quatrieme siecle de l'église, lorsqu'on agitoit la question de la divinité du Saint-Esprit; question qui causoit, alors, tant de trouble. Ce saint, dit S. Grégoire de Naziance, quoiqu'attaché à la vérité du dogme de la divinité du Saint-Esprit, consentit, alors, qu'on ne donnât point le titre de Dieu à la troisieme personne de la trinité.

Si cette condescendance si sage, suivant le sentiment de M. de Tillemont, fut condamnée par quelques faux zélés, s'ils accuserent S. Basile de trahir la vérité par son silence; cette même condescendance fut approuvée par les hommes les plus célebres & les plus pieux de ce temps-là, entr'autres par le grand S. Athanase, que l'on ne soupçonnoit point de manquer de fermeté.

Ce fait est détaillé dans M. de Tillemont, *Vie de S. Basile, art.* 63, 64 & 65. Cet auteur ajoute que le concile écuménique de Constantinople approuva la conduite de S. Basile en l'imitant.[13]

S. Augustin dit qu'on ne doit ni condamner ni punir celui qui n'a pas, de Dieu, la même idée que nous; à moins, dit-il, que ce ne fût par haine pour Dieu; ce qui est impossible.[14] S. Athanase, dans ses épîtres *ad solitarios, tom. I, p.*855, dit que les persécutions des Ariens sont la preuve qu'ils n'ont ni piété, ni crainte de Dieu. Le propre de la piété, ajoute-t-il, est de persuader & non de contraindre; il faut prendre exemple

TEXTE
a contrainte; les] 2:
contrainte. Les

l'avantage du vice, qu'on ne pût être vertueux sans être imbécille; que la morale en démontrât la nécessité; & que l'étude de cette science devînt par conséquent funeste à l'univers; ils veulent qu'on tienne les peuples prosternés devant les préjugés reçus, comme devant les crocodiles sacrés de Memphis.[15] Fait-on quelque découverte en morale? C'est à nous seuls, disent-ils, qu'il faut la révéler; nous seuls, à l'exemple des initiés de l'Egypte, devons en être les dépositaires : que le reste des humains soit enveloppé des ténebres du préjugé; l'état naturel de l'homme est l'aveuglement.[16]

Assez semblables à ces médecins, qui, jaloux de la découverte de l'émétique, abuserent de la crédulité de quelques prélats pour excommunier un remede dont les secours sont si

sur le sauveur qui laisse à chacun la liberté de le suivre.[17] Il dit plus haut, *pag.*830, que[a] pour faire adopter [226] ses opinions, le diable, pere du mensonge, a besoin de haches & de coignées; mais le sauveur est la douceur même : il frappe; si on ouvre, il entre; si on le refuse, il se retire. Ce n'est point avec des épées, des dards, des prisons, des soldats, & enfin à main armée, qu'on enseigne la vérité, mais par la voix de la persuasion.[18]

On n'a réellement recours à la force qu'au défaut de raisons. Qu'un homme nie que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, on en rit, on ne le persécute point. Le feu & les gibets ont souvent servi d'arguments aux théologiens; ils ont, à cet égard, donné prise sur eux aux hérétiques & aux incrédules. Jesus-Christ ne faisoit violence à personne; il disoit seulement : *Voulez-vous me suivre?*[19] L'intérêt n'a pas toujours permis à ses ministres d'imiter sa modération.

TEXTE
a que] 2: que,

prompts & si salutaires, ils abusent de la crédulité de quelques hommes honnêtes, mais dont la probité stupide & séduite pourroit, sous un gouvernement moins sage, traîner au supplice la probité éclairée d'un Socrate.[20]

Tels sont les moyens dont se sont servi ces deux especes d'hommes pour imposer silence aux esprits éclairés. En vain, pour leur résister, s'appuieroit-on de la faveur publique. [227] Lorsqu'un citoyen est animé de la passion de la vérité & du bien général, je sais qu'il s'exhale toujours de son ouvrage un parfum de vertu qui le rend agréable au public, & que ce public devient son protecteur : mais comme, sous le bouclier de la reconnoissance & de l'estime publique, on n'est pas à l'abri des persécutions de ces fanatiques; parmi les gens sages, il en est très-peu d'assez vertueux pour oser braver leur fureur.[21]

Voilà quels obstacles insurmontables se sont, jusqu'à présent, opposés aux progrès de la morale; & pourquoi cette science, presque toujours inutile, a, conséquemment à mes principes, toujours mérité peu d'estime.

Mais ne peut-on faire sentir aux nations l'utilité qu'elles tireroient d'une excellente morale? & ne pourroit-on pas hâter les progrès de cette science en honorant davantage ceux qui la cultivent? Vu l'importance de la matiere, au risque d'une digression, je vais traiter ce sujet.

CHAPITRE XXIV.[a]

Des moyens de perfectionner la morale.

IL suffit, pour cet effet, de lever les obstacles que mettent à ses progrès les deux especes d'hommes que j'ai cités.[1] L'unique moyen d'y réussir est de les démasquer; de montrer, dans les protecteurs de l'ignorance, les plus cruels ennemis de l'humanité; d'apprendre aux nations que les hommes sont, en général, encore plus stupides que méchants; qu'en les guérissant de leurs erreurs, on les guériroit de la plupart de leurs vices; & que s'opposer, à cet égard, à leur guérison, c'est commettre un crime de lèse-humanité.

Tout homme qui, dans l'histoire, considere le tableau des miseres publiques, s'apperçoit bien-tôt[b] que c'est l'ignorance qui, plus barbare encore que l'intérêt, a versé le plus de calamités sur la terre. Frappé de cette vérité, on est toujours tenté de s'écrier : Heureuse la nation où, du moins, les citoyens ne se permettroient que des crimes d'intérêt! Combien l'ignorance les multiplie-t-elle! Que de sang n'a-t-elle pas fait répandre sur les autels (*a*)! Cependant [229] l'homme est fait pour être vertueux : en effet, si c'est dans

(*a*) Un roi du Mexique, dans la consécration d'un temple, fit sacrifier, en quatre jours, six mille quatre

TEXTE
a XXIV.] 1A,1B,2: XXIX
b bien-tôt] 2: bientôt

le plus grand nombre que réside essentiellement la force, & dans la pratique des actions utiles au plus grand nombre que consiste la justice, il est évident que la justice est, par sa nature, toujours armée du

cents huit hommes, au rapport de Gemelli Carreri, *tom. VI, pag. 56.*[2]

Dans l'Inde, les brachmanes de l'école de Niagam profiterent de leur faveur auprès des princes, pour faire massacrer les baudhistes dans plusieurs royaumes : Ces baudhistes sont athées & les autres déistes. Balta fut le prince qui fit répandre le plus de sang : pour se purifier de ce crime, il se brûla en grande solemnité sur la côte d'Oricha. Il est à remarquer[a] que ce furent les déistes qui firent couler le sang humain. Voyez *les lettres du pere Pons jésuite.*[3]

Les prêtres de Meroé, dans l'Ethiopie, [229] dépêchoient, quand il leur plaisoit, un courrier au roi, pour lui ordonner de mourir. Voyez *Diodore.*[4]

Quiconque tue le roi de Sumatra est élu roi. C'est, disent les peuples, par cet assassinat que le ciel déclare ses volontés.[5] Chardin rapporte qu'il a entendu un prédicateur, qui, déclamant sur le faste des sophis, disoit qu'ils étoient athées à brûler; qu'il s'étonnoit qu'on les laissât vivre; & que de tuer un sophi, étoit une action plus agréable à Dieu, que de conserver la vie à dix hommes de bien.[6] Combien de fois a-t-on fait parmi nous le même raisonnement!

C'est, sans doute, à la vue de tant de sang, répandu par le fanatisme, que l'abbé de Longuerue, si profond dans l'histoire, disoit que, si l'on mettoit, dans les deux bassins d'une balance, le bien & le mal que les religions ont fait, le mal l'emporteroit sur le bien. *Tom. I, pag.* II.[7]

Ne prenez point de maison, dit, à ce sujet, une sentence persane, *dans un quartier dont le menu peuple soit ignorant & dévot.*[8]

TEXTE
a remarquer] 1A,1B: remarque

pouvoir nécessaire pour réprimer le vice & nécessiter les hommes à la vertu.[9]

Si le crime audacieux & puissant met si souvent à la chaîne la justice & la vertu, & s'il opprime les nations, ce n'est que par le secours de l'ignorance : c'est elle qui, cachant à chaque nation ses véritables intérêts, empêche l'action & la réunion de ses forces, & met, par ce moyen, le coupable à l'abri du glaive de l'équité.

A quel mépris faut-il donc condamner quiconque veut retenir les peuples dans les ténébres de l'ignorance? L'on n'a point jusqu'à présent assez fortement insisté sur cette vérité; non qu'on doive renverser en un jour tous les autels de l'erreur; je sais avec quel ménagement on doit avancer une opinion nouvelle; je sais même qu'en les détruisant, on doit respecter les préjugés, & qu'avant d'attaquer une [230] erreur généralement reçue, il faut envoyer, comme les colombes de l'arche, quelques vérités à la découverte, pour voir si le déluge des préjugés ne couvre point encore la face du monde, si les erreurs commencent à s'écouler, & si l'on apperçoit ça & là dans l'univers quelques isles où la vertu & la vérité puissent prendre terre pour se communiquer aux hommes.[10]

Mais tant de précautions ne se prennent qu'avec des préjugés peu dangereux. Que doit-on à des peuples qui, jaloux de la domination, veulent abrutir les hommes[a] pour les tyranniser? Il faut, d'une main hardie, briser le talisman d'imbécillité auquel est attachée la puissance de ces génies malfaisants;[11] découvrir aux nations les vrais principes de la morale; leur apprendre qu'insensiblement

TEXTE
a peuples [...] les hommes] 1B,2: hommes [...] les peuples[12]

entraînées vers le bonheur apparent ou réel, la douleur & le plaisir sont les seuls moteurs de l'univers moral; & que le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile.[a13]

Comment se flatter de dérober aux hommes la connoissance de ce principe? Pour y réussir, il faut donc leur défendre de sonder les[a] coeurs, d'examiner leur conduite, d'ouvrir ces livres d'histoire où l'on voit les peuples, de tous les siecles & de tous les pays, uniquement attentifs à la voix du plaisir, immoler leurs semblables, je ne dis pas à de grands intérêts, mais à leur sensualité & à leur amusement. J'en prends à témoin, & ces viviers où la gourmandise barbare des Romains noyoit des esclaves & les donnoit en pâture à leurs poissons, pour en rendre la chair plus délicate;[14] & cette isle du Tibre où la cruauté des maîtres transportoit les esclaves infirmes, vieux & malades, & les y laissoit périr dans le supplice de la faim :[15] j'en atteste encore les débris [231] de ces vastes & superbes arènes, où sont gravés les fastes de la barbarie humaine; où le peuple le plus policé de l'univers sacrifioit des milliers de gladiateurs au seul plaisir que produit le spectacle des combats; où les femmes accouroient en foule; où ce sexe, nourri dans le luxe, la mollesse & les plaisirs, ce sexe qui, fait pour l'ornement & les délices de la terre, semble ne devoir respirer que la volupté, portoit la barbarie au point d'exiger des gladiateurs blessés, de tomber, en mourant, dans une attitude agréable.[16] Ces

TEXTE
a les] 1B,2: leurs

NOTE MARGINALE
a [Rousseau met un trait horizontal.]

faits, & mille autres pareils, sont trop avérés, pour se flatter d'en dérober aux hommes la véritable cause. Chacun sait qu'il n'est pas d'une autre nature que les Romains, que la différence de son éducation produit la différence de ses sentiments, & le fait frémir au seul récit d'un spectacle que l'habitude lui eût sans doute rendu agréable, s'il fût né sur les bords du Tibre.[17] En vain quelques hommes, dupes de leur paresse à s'examiner, & de leur vanité à se croire bons, s'imaginent devoir à l'excellence particuliere de leur nature les sentiments humains dont ils seroient affectés à un pareil spectacle : l'homme sensé convient que la nature, comme le dit Pascal (*b*), & comme le prouve l'expérience, n'est rien autre chose que notre premiere habitude.[18] Il est donc absurde de vouloir cacher aux hommes le principe qui les meut.

Mais supposons qu'on y réussît : quel avantage en retireroient les nations? On ne feroit certainement que voiler aux yeux des gens grossiers le sentiment de l'amour de soi; on n'empêcheroit point l'action de ce sentiment sur eux; [232] on n'en changeroit point les effets; les hommes ne seroient point autres qu'ils sont : cette ignorance ne leur seroit donc point utile. Je dis de plus qu'elle leur seroit nuisible : c'est, en effet, à la connoissance du principe de l'amour de soi, que les sociétés doivent la plupart des avantages dont elles jouissent : cette connoissance, toute imparfaite qu'elle est encore, a fait sentir aux peuples la né-

(*b*) Sextus Empiricus avoit dit, avant lui, que nos principes naturels ne sont peut-être que nos principes accoutumés.[19]

cessité d'armer de puissance la main des magistrats; elle a fait confusément appercevoir au législateur la nécessité de fonder sur la base de l'intérêt personnel les principes de la probité. Sur quelle autre base, en effet, pourroit-on les appuyer? Seroit-ce sur les principes de ces fausses religions, qui, dira-t-on, toutes fausses qu'elles sont, pourroient être utiles au bonheur temporel des hommes (*c*)? Mais la plupart de ces religions sont trop absurdes pour donner de pareils étais à la vertu. On ne l'appuiera pas non plus sur les principes de la vraie religion; non que la morale n'en soit excellente, que ses maximes n'élevent l'ame jusqu'à la sainteté, & ne la remplissent d'une joie intérieure, avant-goût de la joie céleste; mais parce que ses[a] principes ne pourroient convenir qu'au petit nombre de chrétiens répandus sur la terre; & qu'un philosophe qui, dans ses écrits, est toujours censé parler à l'univers, doit donner à la vertu des fondements sur lesquels toutes les nations puissent également bâtir, & par conséquent l'édifier sur la base de l'intérêt personnel.[20] Il doit se tenir d'autant plus fortement attaché à ce principe, que des motifs d'intérêt temporel, maniés avec adresse par un législateur habile, suffisent pour former des hommes vertueux.[21] [233] L'exemple des Turcs qui, dans leur religion, admettent le dogme de la nécessité, principe destructif de toute religion, & qui peuvent, en conséquence,

(*c*) Cicéron ne le pensoit pas; puisque, tout homme en place qu'il étoit, il croyoit devoir montrer au peuple le ridicule de la religion païenne.[22]

TEXTE
a ses] 1A,1B: ces

être regardés comme des déistes;[23] l'exemple des Chinois matérialistes (*d*); celui des Saducéens qui nioient l'immortalité de l'ame, & qui recevoient chez les Juifs le titre de justes par excellence;[24] enfin l'exemple des Gymnosophistes, qui, toujours accusés d'athéisme, & toujours respectés pour leur sagesse & leur retenue, remplissoient avec la plus grande exactitude les devoirs de la société;[25] tous ces exemples, & mille autres pareils, prouvent que l'espoir ou la crainte des peines ou des plaisirs temporels, sont aussi efficaces, aussi propres à former des hommes vertueux, que ces peines & ces plaisirs éternels qui, considérés dans la perspective de l'avenir, font communément une impression trop foible pour y sacrifier des plaisirs criminels, mais présents.[26]

Comment ne donneroit-on pas la préférence aux motifs d'intérêt temporel? Ils n'inspirent aucune de ces pieuses & saintes cruautés que condamne (*e*) notre religion, cette loi [234]

(*d*) Le pere le Comte & la plupart des jésuites conviennent que tous les lettrés sont athées. Le célebre abbé de Longuerue est de ce sentiment.[27]

(*e*) Lorsque Bayle dit que la religion, humble, patiente & bienfaisante dans les premiers siecles, est devenue depuis une religion ambitieuse & sanguinaire; qu'elle fait passer au fil de l'épée tout ce qui lui résiste; qu'elle appelle les bourreaux, invente les supplices, envoie des bulles pour exciter les peuples à la révolte, anime les conspirations, & enfin ordonne le meurtre des princes; Bayle prend l'oeuvre de l'homme pour celui de la religion; & les chrétiens n'ont que trop souvent été des hommes.[28] Lorsqu'ils étoient en petit nombre, ils ne parloient que de tolérance : leur nombre & leur crédit s'étant accrus, ils prêcherent contre la tolérance. Bellarmin dit à ce sujet que, si

d'amour & d'humanité, mais dont ses ministres ont fait si souvent usage; cruautés qui seront à jamais la honte des siecles passés, l'horreur & l'étonnement des siecles à venir.

De quelle surprise, en effet, ne doit point être saisi, je ne dis pas le citoyen vertueux, mais le chrétien[a] pénétré de cet esprit de charité tant recommandé dans l'évangile, lorsqu'il jette un coup d'oeil sur l'univers passé! Il y voit différentes religions évoquer toutes le fanatisme, & l'abbreuver[b] de sang humain.

Ici, ce sont des chrétiens, libres, comme le prouve Warburton, d'exercer leur culte, s'ils n'eussent pas voulu détruire celui des idoles, qui par leur intolérance (*f*) excitent la

les chrétiens ne détrônerent pas les Néron & les Dioclétien, ce n'est pas qu'ils n'en eussent le droit, mais ils n'en avoient pas la force :[29] aussi faut-il convenir qu'ils en ont fait usage dès qu'ils l'ont pu. Ce fut à main armée que les empereurs [234] détruisirent le paganisme, qu'ils combattirent les hérésies, qu'ils prêcherent l'évangile aux Frisons, aux Saxons, & dans tout le Nord.[30]

Tous ces faits prouvent qu'on n'abuse que trop souvent des principes d'une religion sainte.

(*f*) Les païens n'accuserent pas d'abord les chrétiens d'assassinats ni d'incendies; mais ils les convainquirent, dit Tacite, du crime d'*insociabilité; crime,* ajoute l'historien, *qui leur fut toujours commun avec les Juifs, gens opiniâtrement attachés à leur croyance; & qui, pénétrés de l'esprit de fanatisme, portoient aux autres nations une haine implacable.*

TEXTE

a saisi [...] chrétien] 1B: saisi, & le citoyen vertueux, & le chrétien 2: saisi le citoyen vertueux, & le chrétien

b l'abbreuver] 1B,2: s'abbreuver

persécution des païens :[31] là,[a] ce sont différentes sectes de chrétiens acharnées les unes contre les autres qui déchirent l'empire de Constantinople : plus loin, s'éleve en Arabie une religion nouvelle; elle commande aux Sarrazins de parcourir la terre le fer & la flamme à la main.[32] Aux irruptions de ces barbares, il voit succéder la guerre contre les infideles : sous l'étendard des croisés, des nations entieres désertent l'Europe pour inonder l'Asie, pour exercer sur leur route les plus affreux brigandages, & courir s'ensevelir [235] dans les sables de l'Arabie & de l'Egypte. C'est ensuite le fanatisme qui met les armes à la main des princes chrétiens; il ordonne aux catholiques le massacre des hérétiques; il fait reparoître sur la terre ces tortures inventées par les Phalaris, les

Plusieurs autres auteurs, cités dans Grotius, en portent le même témoignage.[33] Abdas, évêque de Perse, renversa un temple de mages; & son fanatisme excita une longue persécution contre les chrétiens, & des guerres cruelles entre les Romains & les Perses.[b34]

TEXTE

a humain. [Alinéa] Ici, [...] là,] 1B,2: humain (*f*). [Alinéa] Là,
[En note:]
(*f*) Dans l'enfance du monde, le premier usage que l'homme fait de sa raison, c'est de se créer des Dieux cruels; c'est par l'effusion du sang humain qu'il pense se[c] les rendre propices; c'est dans les entrailles palpitantes des vaincus qu'il lit les arrêts du destin. Après d'horribles imprécations,[d] le Germain voue à la mort tous ses ennemis; son ame ne s'ouvre plus à la pitié;[e] la commisération lui paroîtroit[f] un sacrilege.[35]
Pour calmer la colere des Néréides, des peuples policés attachent Andromede au rocher;[36] pour[g] appaiser Diane & s'ouvrir la route de Troie, Aganemnon lui-même traîne Iphigénie à l'autel, Calchas la frappe, & croit honorer les Dieux.[37]

b 1B,2: [La note est omise.]
c pense se] 2: pense à se
d imprécations,] 1B: imprécations
e pitié;] 1B: pitié,
f paroîtroit] 2: paroît
g rocher; pour] 2: rocher. Pour

Busiris[38] & les Néron; il dresse, il allume, en Espagne, les buchers[a] de l'inquisition, tandis que les pieux Espagnols quittent leurs ports, traversent les mers, pour planter la croix & la désolation en Amérique (*g*). Qu'on jette les yeux sur le nord, le midi, l'orient & l'occident du monde, par-tout l'on voit le couteau sacré de la religion levé sur le sein des femmes, des enfants, des vieillards; & la terre, fumante du sang des victimes immolées aux faux dieux ou à l'être suprême, n'offrir de toutes parts que le vaste, le dégoûtant & l'horrible charnier de l'intolérance. Or quel homme vertueux, & quel chrétien, si son ame tendre est remplie de la divine onction qui s'exhale des maximes de l'évangile, s'il est sensible aux plaintes des malheureux, & s'il a quelquefois essuyé leurs larmes, ne seroit point, à ce spectacle, touché de compassion pour l'humanité (*h*), & [236] n'essaieroit point de fonder la probité, non sur des principes aussi respectables que ceux de la religion, mais sur des principes dont il soit moins facile d'abuser, tels que sont les motifs d'intérêt personnel?

(*g*) Aussi, dans une épître qu'on suppose adressée à Charles-quint, on fait ainsi parler un Américain :

... Ce n'est point nous qui sommes les barbares :
Ce sont, seigneur, ce sont vos Cortez, vos Pizarres,
Qui, pour nous mettre au fait d'un système nouveau,
Assemblent, contre nous, le prêtre & le bourreau.[39]

(*h*) C'est à l'occasion de la persécution, que Thémiste le sénateur, dans un écrit adressé à l'empereur Valens, lui dit : «Est-ce un crime de penser autrement que vous? Si les chrétiens sont divisés entr'eux, les philosophes

TEXTE
a buchers] 2: bûchers

Sans être contraires aux principes de notre religion, ces motifs suffisent pour nécessiter les hommes à la vertu.[40] La religion des païens, en peuplant l'olympe de scélérats, étoit sans contredit moins propre que la nôtre à former des hommes justes : qui peut, cependant douter que les premiers Romains n'aient été plus vertueux que nous?[41] qui peut nier que les maréchaussées n'aient désarmé plus de brigands que la religion? que l'Italien, plus dévôt que le François, n'ait, le chapelet en main, fait plus d'usage du stylet & du poison? & que, dans les temps où la dévotion est plus ardente & la police plus imparfaite, il ne se commette infiniment plus de crimes (*i*) que dans les siecles où la dévotion s'attiédit & la police se perfectionne?[42]

C'est donc uniquement par de bonnes loix (*k*) qu'on peut [237] former des hommes vertueux.

le sont bien. La vérité a une infinité de faces, sous lesquelles on peut l'envisager. Dieu a gravé dans tous les coeurs du respect pour ses attributs; mais chacun est le maître de témoigner ce respect de la maniere qu'il croit la plus agréable à la divinité : personne n'est en droit de le gêner sur ce point.»[43]

S. Grégoire de Nazianze estimoit [236] beaucoup ce Thémiste; c'est à lui qu'il écrit : «Vous êtes le seul, ô Thémiste, qui luttiez contre la décadence des lettres : vous êtes à la tête des gens éclairés; vous savez philosopher dans les plus hautes places, joindre l'étude au pouvoir, & les dignités à la science.»[44]

(*i*) Il est peu de gens que la religion retienne. Que de crimes commis même par ceux qui sont chargés de nous guider dans les voies du salut! La saint Barthelemy, l'assassinat de Henry III, le massacre des templiers,[45] &c, &c, en sont la preuve.

(*k*) Eusebe, *Préparation évangélique, livre VI, ch.* 10, rapporte ce fragment remarquable d'un philosophe Syrien,

Tout l'art du législateur[a] con- [238] siste donc à forcer les hommes, par le sentiment de

nommé Bardezanes : *Apud Seras, lex est qua coedes, scortatio, furtum & simulachrorum cultus omnis prohibetur; quare in amplissima regione, non templum videas, non lenam, non meretricem, non adulteram, non furem in jus raptum, non homicidam, non toxicum.* «Chez les Seres, la loi défend le meurtre, la fornication, le vol & toute espece de culte religieux; de sorte que, dans cette vaste région, on ne voit ni temple, ni adultere, ni maquerelle, ni fille [237] de joie, ni voleur, ni assassin, ni empoisonneur.»[46] Preuve que les loix suffisent pour contenir les hommes.

On ne finiroit point, si l'on vouloit donner la liste de tous les peuples qui, sans idée de Dieu, ne laissent pas de vivre en société, & plus ou moins heureusement, selon l'habileté plus ou moins grande de leur législateur. Je ne citerai que les noms de ceux qui, les premiers, s'offriront à ma mémoire.

Les Marianois, avant qu'on leur prêchât l'évangile, n'avoient, dit le pere Jobien jésuite, ni autels, ni temples, ni sacrifices, ni prêtres : ils avoient seulement chez eux quelques fourbes, nommés *macanas*, qui prédisoient l'avenir. Ils croient cependant un enfer & un paradis : l'enfer est une fournaise où le diable bat les ames avec un marteau, comme le fer dans la forge : le paradis est un lieu plein de coco, de sucre, & de femmes. Ce n'est ni le crime ni la vertu qui ouvrent l'enfer ou le paradis; ceux qui meurent d'une mort violente ont l'enfer pour partage, & les autres le paradis.[47] Le pere Jobien ajoute qu'au sud des isles Mariannes, sont trente-deux isles habitées par des peuples qui n'ont absolument ni religion, ni connoissance de la divinité, & qui ne s'occupent qu'à boire, manger, &c.[48]

Les Caraïbes, au rapport de la Borde, employé à leur conversion, n'ont ni prêtres, ni autels, ni sacrifices,

TEXTE
a législateur] 1A,1B: legislateur

l'amour d'eux-mêmes, d'être toujours justes les uns envers les autres. Or, pour composer de pareilles loix, il faut connoître le coeur humain; & préliminairement savoir que les hommes, sensibles pour eux seuls, indifférents pour les autres, ne sont nés ni bons ni méchants, mais prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les réunit ou les

ni idée de la divinité. Ils veulent être bien payés par ceux qui veulent les faire chrétiens. Ils croient que le premier homme, nommé[a] *Longuo*, avoit un gros nombril d'où sortirent les hommes. Ce Longuo est le premier agent; il avoit fait la terre sans montagnes, qui, selon eux, furent l'ouvrage d'un déluge. L'Envie fut une des premieres créatures; elle répandit beaucoup de maux sur la terre : elle se croyoit très-belle; mais, ayant vu le soleil, elle alla se cacher & ne parut plus que de nuit.[49]

Les Chiriguanes ne reconnoissent aucune divinité. *Lett. édiff. recueil* 24.[50]

Les Giagues, selon le pere Cavassy, ne reconnoissent aucun être distinct de la matiere, & n'ont pas même, dans leur langue, de mot pour exprimer cette idée : leur seul culte est celui de leurs ancêtres, qu'ils croient toujours vivants : ils s'imaginent que leur prince commande à la pluie.[51]

Dans l'Indoustan, dit le pere Pons jésuite, il est une secte de brachmanes qui pense que l'esprit s'unit à la matiere & s'y embarrasse; que la sagesse, qui purifie l'ame, & qui n'est autre chose que la science de la vérité, produit la délivrance de l'esprit, par le moyen de l'analyse. Or l'esprit, selon ces brachmanes, se dégage tantôt d'une forme, tantôt d'une qualité, par ces trois vérités : *Je ne suis en aucune chose, aucune chose n'est en moi, le moi n'est point.* Lorsque l'esprit sera délivré de toutes ses formes, voilà la fin du monde. Ils ajoutent que, loin d'aider l'esprit à se dégager de ses formes, les religions ne font que serrer les liens dans lesquels il s'embarrasse.[52]

TEXTE
a nommé] 1A,1B: nomme

divise; que le sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi, sentiment auquel est attaché la conservation de l'espece, est gravé par la nature d'une maniere ineffaçable (*l*); que la sensibilité physique a produit en nous l'amour du plaisir & la haine de la douleur; que le plaisir & la douleur ont ensuite déposé & fait éclorre dans tous les coeurs le germe de l'amour de soi, dont le développement a donné naissance aux passions, d'où sont sortis tous nos vices & toutes nos vertus.[53]

C'est par la méditation de ces idées préliminaires, qu'on apprend pourquoi les passions, dont l'arbre défendu n'est, selon quelques rabbins, qu'une ingénieuse image, portent également sur leur tige les fruits du bien & du mal; qu'on apperçoit le méchanisme qu'elles emploient à la production de nos vices & de nos vertus; & qu'enfin un législateur découvre le moyen de nécessiter les hommes à la probité, en forçant les passions à ne porter que des fruits de vertu & de sagesse.

Or si l'examen de ces idées, propres à rendre les hommes vertueux, nous est interdit par les deux especes d'hommes [239] puissants, cités ci-dessus,[54] l'unique moyen de hâter les progrès de la morale seroit donc, comme je l'ai dit plus haut, de faire voir, dans ces protecteurs de la stupidité, les plus cruels ennemis de l'humanité; de leur arracher le sceptre qu'ils tiennent de l'ignorance, & dont ils se servent pour commander aux peuples abrutis. Sur quoi j'observerai que ce moyen, simple & facile dans la spéculation, est très-

(*l*) Le soldat & le corsaire desirent la guerre; & personne ne leur en fait un crime. On sent qu'à cet égard leur intérêt n'est point assez lié à l'intérêt général.

difficile dans l'exécution; non qu'il ne naisse des hommes qui, à des esprits vastes & lumineux, unissent des ames fortes & vertueuses. Il est des hommes qui, persuadés qu'un citoyen sans courage est un citoyen sans vertu, sentent que les biens & la vie même d'un particulier ne sont, pour ainsi dire, entre ses mains, qu'un dépôt qu'il doit toujours être prêt de restituer, lorsque le salut du public l'exige : mais de pareils hommes sont toujours en trop petit nombre pour éclairer le public; d'ailleurs, la vertu est toujours sans force, lorsque les moeurs d'un siecle y attachent la rouille du ridicule. Aussi la morale & la législation, que je regarde comme une seule & même science, ne feront-elles que des progrès insensibles.

C'est uniquement le laps du temps qui pourra rappeller ces siecles heureux, désignés par les noms d'Astrée ou de Rhée,[55] qui n'étoient que l'ingénieux emblême de la perfection de ces deux sciences. [240]

CHAPITRE XXV.

De la probité, par rapport à l'univers.

S'IL existoit une probité par rapport à l'univers, cette probité ne seroit que l'habitude des actions utiles à toutes les nations : or il n'est point d'action qui puisse immédiatement influer sur le bonheur ou le malheur de tous les peuples. L'action la plus généreuse, par le bienfait de l'exemple, ne produit pas, dans le monde moral, un effet plus sensible que la pierre, jetée dans l'océan, n'en produit sur les mers, dont elle éleve nécessairement la surface.

Il n'est donc point de probité pratique, par rapport à l'univers.[1] A l'égard de la probité d'intention, qui se réduiroit au desir constant & habituel du bonheur des hommes, & par conséquent au voeu simple & vague de la félicité universelle, je dis que cette espece de probité n'est encore qu'une chimere platonicienne. En effet, si l'opposition des intérêts des peuples les tient, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre perpétuelle; si les paix conclues entre les nations ne sont proprement que des treves comparables au temps qu'après un long combat deux vaisseaux prennent pour se ragréer & recommencer l'attaque; si les nations ne peuvent étendre leurs conquêtes & leur commerce qu'aux dépens de leurs voisins; enfin si la félicité & l'aggrandissement d'un peuple est presque toujours attaché au malheur & à l'affoiblissement d'un autre; il est évident

que la passion du patriotisme, passion si desirable, si vertueuse & si estimable dans un citoyen, est, comme le prouve l'exemple des Grecs [241] & des Romains, absolument exclusive de l'amour universel.[2]

Il faudroit, pour donner l'être à cette espece de probité, que les nations, par des loix & des conventions réciproques, s'unissent[a] entr'elles, comme les familles qui composent un état; que l'intérêt particulier des nations fût soumis à un intérêt plus général; & qu'enfin l'amour de la patrie, en s'éteignant dans les coeurs, y allumât le feu de l'amour universel : supposition qui ne se réalisera de long-temps. D'où je conclus qu'il ne peut y avoir de probité pratique, ni même de probité d'intention, par rapport à l'univers; & c'est en ce point que l'esprit differe de la probité.[a3]

En effet, si les actions d'un particulier ne peuvent en rien contribuer au bonheur universel, & si les influences de sa vertu ne peuvent sensiblement s'étendre au-delà des limites d'un empire, il n'en est pas ainsi de ses idées : qu'un homme découvre un spécifique, qu'il invente une machine, telle qu'un moulin à vent, ces productions de son esprit peuvent en faire un bienfaiteur du monde (*a*).[4]

(*a*) Aussi l'esprit est-il le premier des avantages, & peut-il infiniment plus contribuer au bonheur des hommes que la vertu d'un particulier. C'est à l'esprit qu'il est réservé d'établir la meilleure législation, de rendre

TEXTE

a s'unissent] 1A,1B: s'unissent

NOTE MARGINALE

a [Diderot met un trait.] Je m'afflige des calamités qui sont loin de moi, com[me] misère, disette, volcan, tremb[lement[5]] de terre etc.[6]

D'ailleurs, en matiere d'esprit, comme en matiere de probité, l'amour de la patrie n'est point exclusif de l'amour universel. Ce n'est point aux dépens de ses voisins qu'un peuple acquiert des lumieres : au contraire, plus les nations sont [242] éclairées, plus elles se réfléchissent réciproquement d'idées, & plus la force & l'activité de l'esprit universel s'augmente. D'où je conclus que, s'il n'est point de probité relative à l'univers, il est du moins certains genres d'esprit qu'on peut considérer sous cet aspect.

par conséquent les hommes le[a] plus heureux qu'il est possible. Il est vrai que même le roman de cette législation n'est pas encore fait, & qu'il s'écoulera bien des siecles avant qu'on en réalise la fiction : mais enfin, en s'armant de la patience de M. l'abbé de Saint Pierre, on peut prédire d'après lui que tout l'imaginable existera.[7]

Il faut bien que les hommes sentent confusément que l'esprit est le premier des dons, puisque l'envie permet à chacun d'être le panégyriste de sa probité, & non de son esprit.[aβ8]

TEXTE
a le] 2: les

NOTES MARGINALES
α [Voltaire] tout le contraire lesprit est un ornement dont on n'ose se vanter la probité une chose necessaire dont il est honteux de manquer[9]

β [Rousseau met un "x".] x ce n'est point cela, mais c'est qu'en prémier lieu la probité est indispensable et non pas l'esprit, et qu'en second lieu il depend de nous d'être honnêtes gens et non pas gens d'esprit

CHAPITRE XXVI.

De l'esprit, par rapport à l'univers.

L'ESPRIT, considéré sous ce point de vue, ne sera, conformément aux définitions précédentes, que l'habitude des idées intéressantes pour tous les peuples, soit comme instructives, soit comme agréables.

Ce genre d'esprit est, sans contredit, le plus desirable. Il n'est aucun temps où l'espece d'idées réputée *esprit* par tous les peuples, ne soit vraiment digne de ce nom. Il n'en est pas ainsi du genre d'idées, auquel une nation donne quelquefois le nom d'esprit. Il est, pour chaque nation, un temps de stupidité & d'avilissement, pendant lequel elle n'a point d'idées nettes de l'esprit; elle prodigue alors ce nom à certains assemblages d'idées à la mode, & toujours ridicules aux yeux de la postérité : ces siecles d'avilissement sont ordinairement ceux du despotisme. Alors, dit un poëte, Dieu prive les nations de la moitié de leur intelligence, pour les endurcir contre les miseres & le supplice de la servitude.[1]

Parmi les idées propres à plaire à tous les peuples, il en est d'instructives; ce sont celles qui appartiennent à certains genres de science & d'art : mais il en est aussi d'agréables;[2] telles sont, premiérement, les idées & les sentiments admirés dans certains morceaux d'Homere, de Virgile, de Corneille, du Tasse, de Milton; dans lesquels, comme je l'ai déjà dit,[3] ces illustres écrivains ne

s'arrêtent point à la peinture d'une nation ou d'un siecle en particulier, mais à celle [244] de l'humanité; telles sont, en second lieu, les grandes images dont ces poëtes ont enrichi leurs ouvrages.

Pour prouver qu'en quelque genre que ce soit, il est des beautés propres à plaire universellement, je choisis ces mêmes images pour exemple : Et je dis que la grandeur est, dans les tableaux poétiques, une cause universelle de plaisir (*a*); non que tous les hommes en soient également frappés : il en est

(*a*) Si les grands tableaux ne nous frappent pas toujours fortement, ce manque d'effet dépend ordinairement d'une cause étrangere à leur grandeur. C'est, le plus souvent, parce que ces tableaux se trouvent unis dans notre mémoire à quelque objet désagréable. Sur quoi j'observerai qu'il est très-rare, à la lecture d'une description poétique, de recevoir uniquement l'impression pure que doit faire sur nous la vue exacte de cette image. Tous les objets participent à la laideur ainsi qu'à la beauté des objets ausquels[a] ils sont le plus communément unis; c'est à cette cause qu'on doit attribuer la plupart de nos dégoûts & de nos enthousiasmes injustes. Un proverbe usité dans les places publiques, fût-il d'ailleurs excellent, nous paroît toujours bas; parce qu'il se lie nécessairement dans notre mémoire à l'image de ceux qui s'en servent.[4]

Peut-on douter que, par la même raison, les contes d'esprits & de revenants ne redoublent pendant la nuit, aux yeux du voyageur égaré, les horreurs d'une forêt? que, sur les pyrénées, au milieu des deserts, des abysmes & des rochers, l'imagination frappée de l'estampe du combat des Titans, ne croie y reconnoître les montagnes d'Ossa & de Pelion, & ne regarde avec frayeur le champ de bataille de ces géants?[5] Qui doute

TEXTE
a ausquels] 2: auxquels

même d'insensibles aux beautés de description comme aux charmes de l'harmonie,[a] & qu'il seroit, à [245] cet égard, aussi injuste qu'inutile de vouloir désabuser : ils ont, par leur insensibilité, acquis le droit malheureux de nier un plaisir qu'ils n'éprouvent pas : mais ces hommes sont en petit nombre.

En effet, soit que le desir habituel & impatient de la félicité, qui nous fait souhaiter toutes les perfections comme des moyens d'accroître notre bonheur, nous rende agréables tous ces grands objets, dont la contemplation semble donner plus d'étendue à notre ame, plus de force & d'élévation à nos idées; soit que par eux-mêmes les grands objets fassent sur nos sens une impression plus forte, plus continue & plus agréable; soit enfin quelqu'autre cause, nous éprouvons que la vue hait tout ce qui la resserre; qu'elle se trouve gênée dans les gorges d'une montagne, ou dans l'enceinte d'un grand mur; qu'elle aime au contraire à parcourir une vaste plaine, à s'étendre sur la surface des mers, à se perdre dans un horizon reculé.[6]

que le souvenir de ce bocage, décrit par le Camoëns, où les nymphes, nues, fugitives & poursuivies par les desirs ardents, tombent aux pieds des Portugais, où l'amour étincelle en leurs yeux, circule en leurs veines, où les paroles se confondent, où l'on n'entend enfin que le murmure des soupirs de l'amour heureux; qui doute, dis-je, que le souvenir d'une description si voluptueuse n'embellisse à jamais tous les bocages?[7]

Voilà la raison pour laquelle il est si difficile de séparer du plaisir total que nous recevons à la présence d'un objet, tous les plaisirs particuliers qui sont, pour ainsi dire, réfléchis de la part des objets ausquels[b] ils se trouvent unis.

TEXTE
a l'harmonie,] 1A,1B: l harmonie, b ausquels] 2: auxquels

Tout ce qui est grand a droit de plaire aux yeux & à l'imagination des hommes : cette espece de beautés l'emporte, dans les descriptions, infiniment sur toutes les autres beautés, qui dépendantes, par exemple, de la justesse des proportions, ne peuvent être ni aussi vivement ni aussi généralement senties, puisque toutes les nations n'ont pas les mêmes idées des proportions.

En effet, si l'on oppose aux cascades que l'art proportionne, aux souterrains qu'il creuse, aux terrasses qu'il éleve, les cataractes du fleuve Saint-Laurent, les cavernes creusées dans l'Ethna, les masses énormes de rochers entassés sans ordre sur les Alpes; ne sent-on pas que le plaisir produit par cette prodigalité, cette magnificence rude & grossiere que la nature met dans tous ses ouvrages, est [246] infiniment supérieur au plaisir qui résulte de la justesse des proportions?

Pour s'en convaincre, qu'un homme monte la nuit sur une montagne, pour y contempler le firmament : quel est le charme qui l'y attire? est-ce la symmétrie agréable dans laquelle les astres sont rangés? Mais, ici, dans la voie lactée, ce sont des soleils sans nombre amoncelés, sans ordre, les uns sur les autres; là, ce sont de vastes deserts. Quelle est donc la source de ses plaisirs? l'immensité même du ciel. En effet, quelle idée se former de cette immensité, lorsque des mondes enflammés ne paroissent que des points lumineux semés çà & là dans les plaines de l'éther, lorsque des soleils plus avant engagés dans les profondeurs du firmament, n'y sont apperçus qu'avec peine? L'imagination qui s'élance de ces dernieres spheres, pour parcourir tous les mondes possibles, ne doit-elle pas s'engloutir dans les vastes & immesurables concavités des cieux; se plonger dans le ravissement que

produit la contemplation d'un objet qui occupe l'ame toute entiere, sans cependant la fatiguer? C'est aussi la grandeur de ces décorations, qui, dans ce genre, a fait dire que l'art étoit si inférieur à la nature; ce qui, en termes intelligibles, ne signifie rien autre chose, sinon que les grands tableaux nous paroissent préférables aux petits.

Dans les arts susceptibles de ce genre de beautés, tels que la sculpture, l'architecture & la poésie, c'est l'énormité des masses qui place le colosse de Rhodes & les pyramides de Memphis au rang des merveilles du monde. C'est la grandeur des descriptions qui nous fait regarder Milton du moins comme l'imagination la plus forte & la plus sublime. Aussi son sujet, peu fertile en beautés d'une autre espece, l'étoit-il infiniment en beautés de descriptions. [247] Devenu, par ce sujet, l'architecte du paradis terrestre, il avoit à rassembler, dans le court espace du jardin d'Eden, toutes les beautés que la nature a dispersées sur la terre pour l'ornement de mille climats divers. Porté, par le choix de ce même sujet, sur les bords[a] de l'abysme informe du chaos,[b] il avoit à en tirer cette matiere premiere propre à former l'univers, à creuser le lit des mers, à couronner la terre de montagnes, à la couvrir de verdure, à mouvoir les soleils, à les allumer, à déployer autour[c] d'eux le pavillon des cieux, à peindre enfin la beauté du premier jour du monde, & cette fraîcheur printaniere dont sa vive imagination embellit la nature nouvellement éclose.[8] Il avoit donc non seulement à nous présenter les plus grands tableaux, mais encore les plus neufs & les plus variés, qui,

TEXTE
a sur les bords] 2: sur le bord
b chaos,] 1A,1B: cahos,
c autour] 2: auprès

pour l'imagination des hommes sont,[a] encore deux causes universelles de plaisir.

Il en est de l'imagination comme de l'esprit : c'est par la contemplation & la combinaison, soit des tableaux de la nature, soit des idées philosophiques, que, perfectionnant leur imagination ou leur esprit, les poétes[b] & les philosophes parviennent également à exceller dans des genres très-différents, & dans lesquels il est également rare &, peut-être, également difficile de réussir.

Quel homme, en effet, ne sent pas que la marche de l'esprit humain doit être uniforme, à quelque science ou à quelque art qu'on l'applique? Si, pour plaire à l'esprit, dit M. de Fontenelle, il faut l'occuper sans le fatiguer; si l'on ne peut l'occuper qu'en lui offrant de ces vérités nouvelles, grandes & premieres, dont la nouveauté, l'importance & la fécondité fixent fortement son attention; si l'on n'évite de le fatiguer qu'en lui présentant des idées rangées avec ordre, [248] exprimées par les mots les plus propres, dont le sujet soit un, simple, & par conséquent facile à embrasser, & où la variété se trouve identifiée à la simplicité (*b*); c'est pareillement à la triple combinaison, de la grandeur, de la nouveauté, de la variété & de la simplicité dans les tableaux, qu'est attaché le plus grand plaisir de l'imagination.[9] Si, par exemple, la vue ou la

(*b*) Il est bon de remarquer que la simplicité, dans un sujet & dans une image, est une perfection relative à la foiblesse de notre esprit.

TEXTE
a hommes sont,] 2: hommes, b poétes] 2: poëtes sont

description d'un grand lac nous est agréable, celle d'une mer calme & sans bornes nous est sans doute plus agréable encore; son immensité est pour nous la source d'un plus grand plaisir. Cependant, quelque beau que soit ce spectacle, son uniformité devient bien-tôt ennuyeuse. C'est pourquoi, si, enveloppée de nuages noirs, & portée par les aquilons, la tempête, personnifiée par l'imagination du poëte, se détache du midi en roulant devant elle les mobiles montagnes des eaux; qui doute que la succession rapide, simple & variée des tableaux effrayants que présente le bouleversement des mers, ne fasse, à chaque instant, sur notre imagination, des impressions nouvelles, ne fixe fortement notre attention, ne nous occupe sans nous fatiguer, & ne nous plaise par conséquent davantage? Mais, si la nuit vient encore redoubler les horreurs de cette même tempête; & que les montagnes d'eau, dont la chaîne termine & ceintre l'horizon, soient à l'instant éclairées par les lueurs répétées & réfléchies des éclairs & des foudres; qui doute que cette mer obscure, changée tout-à-coup en une mer de feu, ne forme, par la nouveauté unie à la grandeur & à la variété de cette image, un des tableaux les plus propres à étonner notre imagination? Aussi l'art du poëte, considéré [249] purement comme descripteur, est de n'offrir à la vue que des objets en mouvement; & même de frapper, s'il peut, dans ses descriptions, plusieurs sens à la fois.[10] La peinture du mugissement des eaux, du sifflement des vents & des éclats du tonnerre, pourroit-elle ne pas ajouter encore à la terreur secrette, &, par conséquent, au plaisir que nous fait éprouver le spectacle d'une mer en furie?[11] Au retour du printemps, lorsque l'aurore descend dans les jardins de

Marly,[12] pour entr'ouvrir le calice des fleurs, en cet instant les parfums qu'elles exhalent, le gazouillement de mille oiseaux, le murmure des cascades, n'augmente-t-il pas encore le charme de ces bosquets enchantés? Tous les sens sont autant de portes par lesquelles les impressions agréables peuvent entrer dans nos ames : plus on en ouvre à la fois, plus il y pénetre de plaisir.

On voit donc que, s'il est des idées généralement utiles aux nations comme instructives (telles sont celles qui appartiennent directement aux sciences), il en est aussi d'universellement utiles comme agréables; & que, différent, en ce point, de la probité, l'esprit d'un particulier peut avoir des rapports avec l'univers entier.

La conclusion de ce discours c'est que, tant en matiere d'esprit qu'en matiere de morale, c'est toujours, de la part des hommes, l'amour ou la reconnoissance qui loue, la haine ou la vengeance qui méprise. L'intérêt est donc le seul dispensateur de leur estime : l'esprit, sous quelque point de vue qu'on le considere, n'est donc jamais qu'un assemblage d'idées neuves, intéressantes, & par conséquent utiles aux hommes, soit comme instructives, soit comme agréables.

UNE ÉDITION CRITIQUE DES DISCOURS I ET II DU LIVRE *DE L'ESPRIT* D'HELVÉTIUS

by

Jonas Steffen

A thesis submitted in conformity with the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy
Graduate Department of French
University of Toronto

© Copyright by Jonas Steffen 2000

UNE ÉDITION CRITIQUE DES DISCOURS I ET II DU LIVRE *DE L'ESPRIT*

Volume II

Notes explicatives

Les indications bibliographiques complètes des oeuvres citées dans les notes se trouvent dans la bibliographie. Dans certains cas une abréviation est employée.

Introduction

1. Nos renvois à *De l'Esprit* se font aux chapitres et aux pages de la présente édition. Dans cette introduction le titre n'est pas indiqué chaque fois.
2. Duclos, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., ix, p.138.
3. "Supplément à la Vie d'Helvétius", *Smith*, iv, p.262.
4. *Smith*, lettre 46 (13 décembre 1744).
5. *Smith*, lettre 49 (28 mars 1745).
6. *Smith*, lettre 49, note 2.
7. *Smith*, lettre 253.
8. *Smith*, lettre 46 note 3, 23 décembre 1744.
9. "Relation de l'affaire de L'Esprit faite par Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.423. La date de la rédaction de cette relation est incertaine : après la Terreur (Ozanam, 1955), 1767 (Anderson, 1966), et 1760 (D.W. Smith, 1984). Si le premier a raison, la fiabilité de Hennin est sensiblement réduite.

Apparemment, Helvétius lit aussi des passages à Brecourt et Saurin (*Smith*, lettre 253). Salley et Tercier indiquent que plusieurs personnes avaient lu le livre avant sa parution (*Smith*, lettres 287 et 425).

10. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.423.
11. *Smith*, lettre 422. L'expérience de Duclos avec la publication de l'*Histoire de Louis XI* (1745) l'a peut-être convaincu qu'on ne risquait rien à braver la censure, voir David Smith "Duclos vu par Mme de Graffigny" (*Studies*, 371 [1999], p.221-256). Duclos aurait

abusé de la confiance des censeurs (deux confrères à l'Académie des inscriptions) en ne faisant pas les changements exigés. En plus, les attaques de la censure font que l'ouvrage se vend à prix exorbitant.

12. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.423.

13. "Journal de la première chambre des enquêtes", *Smith*, ii, p.381.

14. "Lettre au Révérend Pere "" Jésuite", *Smith*, ii, p.310.

15. L'importance d'un privilège explique l'indignation face à un livre tel que *De l'Esprit* : "En conférant un privilège, le roi n'autorise pas seulement la parution d'un livre, il lui accorde son *approbation*, il le recommande à ses sujets par l'intermédiaire des censeurs [...]". (Robert Darnton, *L'Aventure de l'Encyclopédie 1775-1800 Un best-seller au siècle des Lumières*, trad. Marie-Alyx Revellat, Paris, Librairie Académique Perrin, 1982.) Même Malesherbes, qui reconnaît qu'Helvétius s'est soumis aux lois, écrit : "Il n'y a aucune injustice à rendre l'auteur responsable de ses faits." (*Smith*, ii, p.431.)

16. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.426.

17. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.423. Voir aussi : "Relation de l'affaire de *L'Esprit* faite par Jean-Baptiste Daragon", *Smith*, ii, p.384.

18. *Smith*, lettre 425.

19. *Smith*, lettre 258.

20. *Smith*, lettres 296 et 425.

21. *Smith*, lettre 296. Bernis qualifie Tercier de "docile" (*Smith*, lettre 296).

22. *Smith*, lettre 302. Voir aussi : "Relation de l'affaire de *L'Esprit* faite par Jean-Baptiste Daragon", *Smith*, ii, p.384.

23. *Smith*, lettre 425.

24. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.424.

25. *Smith*, lettre 258.

26. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.424.

27. *Smith*, lettre 265.

28. *Smith*, lettres 425 et 325. L'interprétation des faits fournie par Tercier dans la lettre 425 (écrite en février 1759), est souvent douteuse. Les témoignages sur le temps et l'attention que Tercier a pris en lisant *De l'Esprit*, et ainsi, de la conception qu'il en a pu former, se contredisent.

29. *Smith*, lettre 425, note 13.

30. *Smith*, lettre 425. *La Relation de l'affaire de L'Esprit faite par Jean-Baptiste Daragon* (*Smith*, ii, p.384) donne une autre version des faits :

> Soit négligence, ou occupation plus sérieuse, ce manuscrit resta entre les mains du censeur plus d'un an sans examen. Les amis de M. Helvétius s'impatientoient des delais continuels de M. Tercier. Ils lui demandèrent un diner. Vers la fin du repas, on parla du manuscrit, on pressa le censeur. Chacun lui protesta qu'il n'y avoit rien à reprendre dans le livre de leur ami commun, qu'ayant d'ailleurs une charge honorable chez la Reine, son caractère et son intérêt l'empechoient également de se compromettre. On entraina M. Tercier dans son cabinet, on parcourut avec lui chaque page qu'on lui faisoit parapher à mesure. On lui dressa une approbation qu'on fit signer, et on emporta le tout.
>
> On voit par ce récit naïf, dont j'atteste la verité, que les plus coupables ne sont ni l'auteur ni le censeur.

La première partie de ce récit est manifestement fausse puisqu'Helvétius n'avait pas terminé son ouvrage "un an" avant sa publication.

D'après les éditeurs de la *Correspondance générale d'Helvétius*, Daragon était "principal commis dans un bureau spécial créé par le cardinal de Bernis pour s'occuper 'd'affaires étrangeres contentieuses et d'affaires de religion qui devoient être jugées au

Conseil d'État'."

31. *Smith*, lettre 316. Choiseul et Louis XV se font l'écho de cette accusation (*Smith*, lettres 376 et 427).

32. *Smith*, lettre 406, remarques.

33. *Smith*, lettre 425.

34. *Smith*, lettre 425.

35. Une lettre de Thieriot à Voltaire suggère que Tercier a supprimé dans le manuscrit certains passages dans lesquels il s'agit de Voltaire : "Il [Helvétius] m'a reproché avec raison de ne vous avoir pas specifié les retranchements qu'on avoit fait dans son ouvrage de tout ce qui vous regardoit et des traits honorables qu'il y ajoutoit. Je puis vous certifier que depuis dix ans il m'a leu et m'a fait lire plusieurs fois ce que j'ai eté bien surpris de ne pas trouver à cet egard. Il s'est même engagé de me faire voir à son retour cet hyver ces endroits raturés sur le ms. qui lui est resté." (*Smith*, lettre 364.) Dans une lettre qu'Helvétius a adressée à Hume, on lit : "Votre nom honore mon livre, et je l'aurois cité plus souvent, si la sévérité du censeur me l'eût permis." Helvétius parle ici de Tercier (le deuxième censeur n'a supprimé nulle part le nom de Hume).

Notons que les éditions dues à La Roche (voir la p.li-liii de l'introduction) ne contiennent pas de passages sur Voltaire et Hume autres que ceux qui se trouvent déjà dans l'édition originale de 1758, ce qui indique qu'il n'a pas en fait employé le manuscrit comme texte de base.

36. "Relation de Pierre-Michel Hennin", *Smith*, ii, p.424.

37. *Smith*, lettre 425.

38. *Smith*, lettre 284. Tercier a supprimé une louange de Voltaire et un passage sur Hume (voir note 11).

39. *Smith*, lettre 325.

40. Ce fait est attesté par la "Relation de l'affaire de *L'Esprit* faite par Jean-Baptiste Daragon" (*Smith*, ii, p.384) : "Le bruit

couroit alors que M. Helvetius n'avoit ajouté de notes à son livre qu'à mesure qu'il revoyoit les 1ères feuilles d'impression." Cependant, Daragon ajoute : "C'est un fait que je n'ai point approfondi." Une observation de Duclos (ami d'Helvétius) met en question la sincérité de l'allégation de Tercier : "Tercier, le censeur du livre *De l'Esprit*, dit qu'il n'avoit pas vu la note sur Mallebranche dans le livre dont il s'agit, tandis qu'elle étoit paraphée de sa main; il vouloit plus, il vouloit nier qu'il eût vu le livre, et assurer qu'on lui en avoit fourni un autre qui n'étoit point celui qui parut. Ses amis l'empêchèrent de se déshonorer, sous prétexte de se tirer d'affaire." (*O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., ix, p.139.)

41. *Smith*, lettres 268 et 425.

42. *Smith*, lettres 274-278.

43. *Smith*, lettre 287.

44. *Smith*, lettres 281 et 282.

45. *Smith*, lettre 283.

46. *Smith*, lettre 283.

47. *Smith*, lettre 284. Notons que l'impression de *L'Esprit* a dû commencer avant le 12 mai, date du privilège, voir les pages xli-xlii.

48. Dans un billet daté par les éditeurs de la correspondance "vers le 6 juillet" (lettre 285), Helvétius écrit à Malesherbes : "Puisque vous me permettez de prendre un amy pour juge, c'est vous que je prends." Or, le deuxième censeur n'a pas encore été choisi.

49. *Smith*, lettre 285.

50. Barthélemy : "L'auteur [...] cherche avec affectation à détruire tout ce qui est établi. Avait-il besoin, pour remplir le titre de son ouvrage, de tous ces systèmes extraordinaires sur la probité et sur la vertu? En vérité, je ne conçois pas le censeur." (*Smith*, lettre 290.)

51. *Smith*, lettre 291.

52. *Smith*, lettre 292.
53. *Smith*, lettre 292bis.
54. *Smith*, lettre 296.
55. Voir : *Smith*, lettre 293.
56. *Smith*, lettres 299 et 294.
57. Voir *Smith*, ii, p.307.
58. Voir *Smith*, ii, p.327.
59. *Smith*, lettres 346 et 353.
60. *Smith*, lettre 347.
61. On trouve aussi des exemplaires de 1B dans lesquels les feuilles supprimées ont été reliées à la fin du volume (Madison, Munich, B.N.F.) et un exemplaire qui ne contient que ces feuilles supprimées (Arsenal).
62. *Smith*, lettres 307, 329.
63. D.W. Smith, "A Preliminary Bibliographical List of Editions of Helv6tius's Works", *Australian Journal of French Studies*, vol.7 #3 (1970), p.299-347.
64. Au sujet de ces passages, voir la note 35 ci-dessus.
65. La Roche a retranché et remanié des passages de *L'Homme* dans l'édition des *Oeuvres* de 1781 (D.W. Smith, "Helvétius problèmes de recherches", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, p.152).
66. La Roche, tout en utilisant comme texte de base l'édition de 1781, a de nouveau retranché et remanié des passages de *L'Homme* dans cette nouvelle édition des *Oeuvres* ("Helvétius problèmes de recherches", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, p.152-155).
67. Helvétius, "De l'Esprit", *O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., i, p.vj.
68. Voir le compte rendu de D.W.Smith dans *Dix-huitième siècle*, 21 (1989), p.479-480.

De l'Esprit - Préface

1. Helvétius modifie le passage du célèbre poème de Lucrèce qu'il cite en épigraphe. Il place le vers 131, dont il supprime les mots "anima atque", avant les vers 129-130 :

> Quapropter bene cum superis de rebus habenda
> nobis est ratio, solis lunaeque meatus
> qua fiant ratione, et qua ui quaeque gerantur
> in terris, tum cum primis ratione sagaci
> unde anima atque animi constet natura uidendum

Traduction: "Aussi non contents de connaître exactement la raison des phénomènes d'en haut, de savoir comment se font les mouvements du soleil et de la lune, et par quelle force chaque chose s'accomplit sur terre, nous devons encore et surtout découvrir par une méthode pénétrante de quoi sont formés l'esprit et l'âme" (Lucrèce, *De la Nature*, éd. & trad. Alfred Ernout, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1942, p.35 [livre 1, vers 127-131]). Ce n'est sans doute pas par hasard qu'Helvétius cite le *De natura rerum*. Lucrèce y adopte l'atomisme d'Épicure afin de donner une explication rationnelle des phénomènes sans avoir recours aux réponses religieuses. D'après l'exposé de Lucrèce, l'esprit et l'âme sont corporels.

Sur l'importance de Lucrèce au dix-huitième siècle, voir Wolfgang Bernard Fleischmann ("The Debt of the Enlightenment to Lucretius", *Studies*, 25 [1963], p.631-643), et C.A. Fusil ("Lucrèce et les littérateurs du XVIII^{e} siècle", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 37 [1930], p.161-176).

2. Helvétius propose d'établir l'éthique sur de nouvelles bases. Elle ne relève plus de l'autorité de l'Église, mais de l'enquête scientifique. Il écarte explicitement la religion dans un passage de son ouvrage posthume, *De l'Homme*, où il décrit également sa méthode avec plus de précision :

> En morale comme en toute autre Science, avant d'édifier un Systême, que faire? Ramasser les matériaux nécessaires pour le construire. On ne peut plus maintenant ignorer qu'une morale expérimentale & fondée sur l'étude de l'homme & des choses, ne l'emporte autant sur une morale spéculative & théologique, que la Physique expérimentale sur une Théorie vague & incertaine. C'est parce que la morale Religieuse n'eut jamais l'expérience pour base, que l'Empire théologique fut toujours réputé le Royaume des ténebres. (*De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Société typographique, 1773, 2 vol. [lxiv + 639p.; [2] + 760p.], i, p.389 [2.17 note 17] - C'est à cette édition originale que nous nous référerons en utilisant l'abréviation *De l'Homme*.)

Dans la pensée française, c'est depuis Bayle qu'on voit la possibilité, l'avantage, et même la nécessité de se passer de la religion révélée pour asseoir la morale sur d'autres fondements.

Helvétius abandonne l'autorité de l'Église mais aussi l'idée d'un sens moral défendue par Hutcheson, Shaftesbury, Rousseau, etc. (voir *De l'Esprit* 2.2 note 9). Il seroit "impossible de se former des idées nettes" à propos de ce sens : la science de la morale "est comme les autres, le produit de l'expérience, de la méditation, [...] elle peut comme les autres Sciences de jour en jour se perfectionner" (*De l'Homme*, 5.3, ii, p.20).

La pensée d'Helvétius s'inscrit dans le développement de l'éthique au dix-huitième siècle, qui, du moins pour les écrivains et philosophes partisans des Lumières, consistait à appliquer la méthode expérimentale à la morale. Remonter des faits aux causes

est la méthode déjà recommandée par Francis Bacon dans son *Novum Organum* (section 19). Elle est reprise par Locke dont l'empirisme influence Helvétius comme tant d'autres de son époque. Au fond, Helvétius s'intéresse surtout aux conséquences éthiques et politiques de l'empirisme et bien peu à ses fondements épistémologiques.

À l'image de ce que Newton avait fait dans le monde physique, ou Locke dans l'épistémologie, Helvétius a pour ambition de réduire la morale à un seul principe, à savoir, la sensibilité physique. Sur cette simplification, qu'on trouve chez un grand nombre de penseurs de la première moitié du dix-huitième siècle, et le parallèle avec Newton voir *De l'Esprit* (3.9). L'adoption de la méthode expérimentale, aussi ambiguë qu'elle se révèle chez Helvétius, implique aussi un choix quant à la forme de l'argumentation : le recours constant à des exemples. La redéfinition des fondements de l'éthique implique également un abandon de son caractère téléologique.

Il commente le passage présent dans ses "Éclaircissements" :

> On a vu des peuples comme toute l'histoire le prouve, se rendre recommandables par telle ou telle vertu, selon qu'ils ont eté gouvernés par telle ou telle loi. Or, ce n'est que par l'expérience qu'on a pu s'assurer que telle loi produisoit tel effet sur telle nation, & c'est en ce sens que, dans un ouvrage où je confons toujours la morale avec la science de la législation, j'ai dit que la morale devoit comme la physique être fondée sur l'expérience. (*Smith*, ii, p.333.)

Helvétius joue sur le sens du mot "expérience". Dans *De l'Esprit*, il emploie le mot "expérience" dans le sens anglais d'"experiment" tandis qu'ici il s'agit plutôt du sens anglais d'"experience".

3. Comme d'autres auteurs, Helvétius essaie de faire prévaloir sa bonne foi, mais c'est sans doute aussi par prudence qu'il ajoute

ces mots dans la préface. Peu après la suspension du débit du livre *De l'Esprit*, Helvétius exprime son "desir d'être utile à l'humanité" dans une lettre à Malesherbes, voir l'introduction (p.xliii).

4. Diderot développe ces notes marginales sur *De l'Esprit* dans ses *Réflexions sur le livre* De l'Esprit, texte que Grimm insère déjà dans la *Correspondance littéraire* du 15 août 1758.

Sur Diderot et *De l'Esprit* on peut consulter : Jørn Schøsler, "Rousseau et Diderot, critiques de la philosophie égalitaire d'Helvétius" (*Revue romane*, 15-16 [1980-1981], p.68-83); Smith, *Helvétius A Study in Persecution* (Oxford, Clarendon Press, 1965, p.185-217); Douglas George Creighton, "Man and mind in Diderot and Helvétius" (*P.M.L.A.*, 71 [1956], p.705-724); Virgil W. Topazio, "Diderot's supposed contribution to Helvétius' works" (*Philological quarterly*, 33-34 [1954-1955], p.313-329). Il existe également de nombreux articles sur la *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme* où Diderot amplifie les objections qu'il formule ici; voir, par exemple, Gerhardt Stenger, "Diderot lecteur de *L'Homme* : une nouvelle approche de la *Réfutation* d'Helvétius" (*Studies*, 228 [1984], p.267-291).

5. Citation approximative de la *Digression sur les Anciens et les Modernes* :

> Telle est notre condition, qu'il ne nous est point permis d'arriver tout d'un coup à rien de raisonnable sur quelque matière que ce soit; il faut avant cela que nous nous égarions long-temps, et que nous passions par diverses sortes d'erreurs et par divers degrés d'impertinences. [...] Nous avons l'obligation aux Anciens de nous avoir épuisé la plus grande partie des idées fausses qu'on se pouvoit faire [...]; il y a je ne sais combien de sottises que nous dirions si elles

> n'avoient pas été dites, et si on ne nous les avoit pas, pour ainsi dire, enlevées. (Fontenelle, *OEuvres complètes*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 1990-1996, 8 vol., ii, p.418-419.)

La comparaison du pilote qui évite les écueils avec le philosophe qui évite les erreurs est courante à l'époque; voir, par exemple, La Mettrie (*Discours préliminaire*) et Condillac (*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, Introduction). Elle illustre, dans chaque cas, un aspect de la théorie du progrès. L'erreur dévoilée est utile.

Helvétius mentionne également l'utilité de l'erreur dans les sciences (*De l'Esprit*, 3.7, i, p.309). Notons que nos renvois à *De l'Esprit* fournissent le numéro de la page dans l'édition 1A (voir l'introduction, p.xlvi) que nous indiquons entre crochets dans l'en-tête de chaque page.

6. Voir à ce sujet le chapitre de *L'Homme* (9.5) intitulé : "La révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit." Helvétius tient aussi des propos similaires dans une lettre à Berny d'Ouville du 15 avril 1759 : "C'est le siecle des verités et des lumieres qui amenera sur la terre le siecle du bonheur. Mais si les sciences sont utiles à l'univers, elles sont souvent fort nuisibles à ceux qui les cultivent." (*Smith*, lettre 437.)

Dans la préface de *L'Homme* (p.viij-ix), Helvétius croit constater un changement dans "les maux & le gouvernement de [s]es Concitoyens", ce qui le fait désespérer de pouvoir être utile à sa patrie en publiant son livre. Il le remet donc à sa mort. D'autres commentaires sur l'état déplorable des lettres en France se trouvent dans la correspondance des dernières années de sa vie; voir *Smith*, 652, 666. Helvétius accuse en général la censure des pays catholiques (*De l'Homme*, 1.2 note 3, i, p.119).

7. Voir à ce sujet le chapitre de *L'Homme* (9.7) intitulé : "Que la révélation de la vérité ne trouble jamais les Empires".

8. Maurice, comte de Saxe, fait la même observation dans ses *Mémoires sur l'art de la guerre* :

> Les Romains ont vaincu toutes les nations par leur discipline; ils se sont fait de la guerre une méditation continuelle; & ils ont toujours renoncé à leurs usages, si-tôt qu'ils en ont trouvé de meilleurs; différens en cela des Gaulois, qu'ils ont battus pendant plusieurs siecles, sans que ces derniers aient songé à se corriger. (*Édition portative des Reveries, ou Memoires sur l'art de la guerre*, Dresde, Aux dépens de l'Éditeur, 1757, p.63-64 [1.2])

Helvétius cite cet ouvrage dans *De l'Esprit* (3.28, p.449).

9. Serait-ce là une allusion aux nouvelles mesures récemment prises par le pouvoir royal contre la liberté d'expression? Voir le décret de Louis XV du 16 avril 1757 :

> Tous ceux qui seront convaincus d'avoir composé, fait composer et imprimer des écrits tendants à attaquer la religion, à émouvoir les esprits, à donner atteinte à notre autorité, et à troubler l'ordre et la tranquillité de nos Etats, seront punis de mort. (Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris, 1821-33, 29 vol., xxii, p.273.)

10. Cette proposition, prise hors contexte, figure dans l'*Indiculus* de la Faculté de théologie de Paris. Helvétius la commente dans ses "Éclaircissements" :

> Dans cette prefaçe je dis qu'il est util de tout dire et de tout penser parce qu'en effet ce n'est souvent qu'à la decouverte de ses erreurs qu'on doit sa connoissançe de la verité. La maniere dont je parle de mon ouvrage dans cette

meme preface montrera clairement la pureté de mes intentions à ceux qui voudront la voir. (*Smith*, ii, p.340-341.)

11. Georges Dulac, l'éditeur des notes marginales de Diderot, remarque : "Le soulignement de *certaines* semble viser la répétition maladroite du mot; plus loin d'autres soulignements ont cette valeur, p.34, 43, 256 du livre d'Helvétius. Rappelons ce qu'écrira D. du «travail de la lime [qui] ne finit point, surtout chez une nation [...] où l'on est blessé de la répétition d'un même mot quelquefois dans une page» (*Mémoires pour Catherine II*, pub. p. P. Vernière, Paris, Garnier, p.248 : «Sur ma manière de travailler».)" (*Hermann*, ix, p.271.) Dulac renvoie à l'exemplaire de *L'Esprit* qui appartenait à Diderot, c'est-à-dire, à l'exemplaire de référence de notre texte.

De l'Esprit 1.1

1. Les remarques d'Helvétius dans le premier chapitre sont brèves et discontinues, et les longues notes en rendent la lecture encore plus ardue.

Helvétius observe à la première page que la faculté de penser se réduit à la "sensibilité physique", une "puissance passive". Cette remarque, reprise et développée (pages 6-12), l'amène d'abord à écarter deux objections. Premièrement, il explique que l'homme et l'animal, dotés tous les deux de sensibilité, diffèrent pourtant à cause de leur "organisation physique" (pages 2-4). Deuxièmement, il affirme que la réduction de la faculté de penser à la sensibilité "s'accorde également bien" avec l'hypothèse qu'elle est "la modification d'une substance spirituelle ou matérielle" (pages 4-5).

2. Voltaire développe cette critique du titre d'Helvétius dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie* (1772) :

> Il aurait pu remarquer que ce mot *esprit*, étant seul, ne signifie pas l'entendement humain, titre convenable au livre de Locke; qu'en français le mot *esprit* ne veut dire ordinairement que pensée brillante. Ainsi la manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit signifie, dans le titre de ce livre, la manière de mettre de la justesse dans les ouvrages agréables, dans les ouvrages d'imagination. Le titre *Esprit*, sans aucune explication, pouvait donc paraître équivoque; et c'était assurément

une bien petite faute. (*Moland*, xx, p.321.)

Les remarques de Voltaire sur *De l'Esprit* dans les *Questions sur l'Encyclopédie* sont refutées par Charles Georges Le Roy dans ses *Réflexions sur la jalousie*; voir *Smith* (lettre 687) et *Trivium 2* (1967, p.80-82). Sur la critique de Voltaire du mot "esprit", voir également *De l'Esprit* (2.1 note 2). En préparant les *Questions* où il critique plusieurs passages de *L'Esprit*, Voltaire semble avoir suivi ses notes marginales.

3. Rousseau approfondit sa critique de *L'Esprit* dans "La Profession de foi du vicaire savoyard" et dans *La Nouvelle Héloïse*. Il vend l'exemplaire de *L'Esprit* annoté de sa main à Vincent Louis Dutens en 1767. Dutens envoie le texte des notes marginales de Rousseau à Helvétius et ils s'entretiennent d'elles en 1771 (*Smith*, 663n1, 665bis, 666, 667bis). Helvétius consacre plusieurs chapitres de *L'Homme* à réfuter les critiques de Rousseau.

Dans un passage des "Lettres écrites de la montagne" Rousseau évoque les conditions dans lesquelles il a entrepris sa critique de *L'Esprit* :

> Il y a quelques années qu'à la premiere apparition d'un Livre célebre je résolus d'en attaquer les principes, que je trouvois dangereux. J'exécutois cette entreprise quand j'appris que l'Auteur étoit poursuivi. A l'instant je jettai mes feuilles au feu, jugeant qu'aucun devoir ne pouvoit autoriser la bassesse de s'unir à la foule pour accabler un homme d'honneur opprimé. Quand tout fut pacifié j'eus occasion de dire mon sentiment sur le même sujet dans d'autres Ecrits; mais je l'ai dit sans nommer le Livre ni L'Auteur. J'ai cru devoir ajouter ce respect pour son malheur à l'estime que j'eus toujours pour sa personne. (*Gagnebin*, iii, p.693.)

Les éditeurs ajoutent : "Or, à la date du 22 octobre, Jean-Jacques n'avait pas encore lu l'ouvrage (voir sa lettre à Vernes : *C.G.*,

t.IV, p.92). Il est donc impossible qu'il ait abandonné une réfutation du livre *De l'Esprit* en apprenant «que l'auteur était poursuivi». Pour le reste, le récit de Rousseau est exact."

Voir les articles de Masson et Schinz sur la rédaction des notes de Rousseau : P.-M. Masson, "Rousseau contre Helvétius", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 18 (1911), p.103-124; A. Schinz, "La Profession de foi du vicaire savoyard et le livre «De l'Esprit»", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 17 (1910), p.225-261.

4. Tout dans l'esprit, les "causes productrices de nos idées" qui constituent la faculté de penser et, par conséquent, les pensées elles-mêmes, provient de la "sensibilité physique" (voir aussi *De l'Homme*, 2.1, i, p.149-157). Helvétius précise (page 6) qu'en fait la mémoire n'est pas une faculté distincte, comme il semble le suggérer ici, mais qu'elle est, ainsi que le jugement (page 7), un effet de la "sensibilité physique". Ainsi l'esprit, étant entièrement le fruit de la sensibilité, n'est, pour emprunter une image de Hume, qu'un faisceau d'impressions.

Helvétius n'est pas le premier à soutenir que nos idées viennent uniquement des sens. Dans le *Traité des sensations* (1754), Condillac, comme Helvétius, soutient que la sensation est la seule source des idées et des facultés de l'esprit. Cette thèse élimine l'autonomie que Locke (*Essai*, 2.1.2), d'Alembert ("Discours préliminaire", *Encyclopédie*, 1751, i, p.i-ij), et Condillac lui-même, dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1.1.1.3-5) de 1746, accordent aux qualités innées de l'esprit, c'est-à-dire, à la réflexion.

Comme l'esprit prend son essor dans la sensibilité, son activité est nécessairement imposée du dehors. Helvétius et La Mettrie (*Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, Jean Neaulme, 1745, p.107 sqq. [10.10]) croient que la faculté de recevoir les impressions et

la mémoire sont passives. Mais Helvétius n'entre pas dans des considérations sur la neurophysiologie mécaniste presque dominante à l'époque, comme le fait La Mettrie afin de rendre compte du fonctionnement de l'esprit. Par contre, pour Locke (*Essai*, 2.1.25 et 2.10.7), Condillac (*Traité des sensations*, 1.2.11) et d'autres comme Quesnay, l'auteur de l'article "Évidence" de l'*Encyclopédie* (1755, ii, p.146-157), la sensation est passive tandis que la mémoire est active. Alors que la statue de Condillac "est active, lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire la mémoire" (*Traité des sensations*, 1.2.11), selon Helvétius un souvenir se réveille automatiquement dans la mémoire puisque la cause qui le produit ne dépend pas de l'esprit (voir la note 37 ci-dessous). Rousseau oscille entre la notion de la passivité et de l'activité (*Gagnebin*, iv, p.1295-1296).

D'après Condillac, la faculté de sentir, l'âme, sent ce qui se produit en elle à l'*occasion* des impressions faites par les objets sur les sens. Comme Malebranche il emploie ce terme et résiste ainsi aux accusations de matérialisme lancées contre le cartésianisme. Condillac affirme "que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme" (*Traité des sensations*, 2.11.1; voir aussi l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1.1.8). D'ailleurs, Condillac se distancie nettement de l'hypothèse lockienne selon laquelle la matière pourrait penser (voir la note 28 ci-dessous). Helvétius emploie le verbe "occasionner" dans le paragraphe suivant, mais sépare-t-il la faculté qui sent de l'objet extérieur? ou établit-il un rapport immédiat entre eux? La concision des remarques d'Helvétius sur le rapport de la sensation et de l'objet extérieur rend sa pensée obscure d'autant plus qu'il évite de se prononcer sur la nature de la faculté qui sent (voir la note 22 ci-dessous). Il semble bien qu'Helvétius aborde

l'épistémologie afin d'étayer ses idées sur la morale et l'éducation et non pour développer un système cohérent. Il élimine toute qualité innée susceptible d'influer sur le développement de l'esprit, ce qui lui permet de soutenir la thèse que l'esprit dépend entièrement de l'éducation sans rien devoir à la nature. Sans doute s'agissait-il également d'éviter de se prononcer trop clairement dans un ouvrage destiné à passer par la censure.

Sur Condillac et Helvétius, voir C. Kiernan ("Helvétius and a science of ethics", *Studies*, 60 [1968], p.237).

Notons en dernier lieu que dans *De l'Homme* (2.2, i, p.158-174), où Helvétius considère les "différences remarquables entre l'esprit et l'ame", il explique que "l'âme" est la faculté de sentir :

> L'existence de nos idées & de notre esprit suppose celle de la faculté de sentir. Cette faculté est l'ame elle-même. D'où je conclus que si l'ame n'est pas l'esprit, l'esprit est l'effet de l'ame ou de la faculté de sentir. (*Ibid.*, i, p.174.)

5. Selon Helvétius, il n'existe pas de différence essentielle entre la nature de l'homme et celle de l'animal. L'homme ne se distingue pas de l'animal par la faculté de penser, car celle-ci se réduit à la sensibilité physique dont ils jouissent l'un et l'autre. Ils diffèrent par la puissance de cette faculté, différence qui tire son origine de leur "organisation extérieure".

La thèse de la ressemblance de l'homme et de l'animal, lieu commun de l'antiquité, mais proscrite par l'Église, est redécouverte pendant la Renaissance. En France, c'est surtout après la publication de l'"Apologie de Raimond Sebond" (1580) que la controverse sur la nature des animaux prend de l'importance. Comme Montaigne, Charron (*De la Sagesse*, 1601, 1.8) et d'autres défendaient cette parenté. Sur ces disputes, voir *The Happy Beast* de George Boas (Baltimore, Johns Hopkins Press, 1933). Mais, ce sont les thèses de Gassendi (voir les cinquièmes *Objectiones* aux

Méditations de Descartes), pour qui l'homme ne diffère que plus ou moins de l'animal selon l'excellence de son organisation physique, qui exercent une influence d'abord sur Bayle, puis sur Voltaire, d'Argens, La Mettrie et Helvétius, entre autres. Selon Bayle, par exemple, l'"*âme d'un chien, dans les organes d'Aristote, ou de Cicéron, n'eût pas manqué d'acquérir toutes les lumières de ces deux grands hommes.*" (*Dictionnaire*, article "Rorarius", remarque E.) La Mettrie (*L'Homme machine*, éd. Aram Vartanian, Princeton, Princeton University Press, 1960, p.158) explique la différence entre l'homme et l'animal spécifiquement par la taille et la forme du cerveau. Pour Condillac, dans le *Traité des animaux* (1755), cette différence se révèle dans le cercle des besoins, les principes de l'organisation, la lenteur ou la rapidité dans le dressage des organes, et la présence ou l'absence de situations imitatives. Toutefois, dans le *Traité des sensations* ("Dessein de cet ouvrage"), Condillac avait dit que "l'organe du tact est en elles [les bêtes] moins parfait; et par conséquent il ne sauroit être pour elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous."

Sur le rapport de l'homme et l'animal, voir L.C. Rosenfield (*From Beast-Machine to Man-Machine, Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, 1968) et Werner Krauss (*Werner Krauss zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, éd. Hans Kortum & Christa Gohrisch, München & Wien, Carl Hanser Verlag, 1979, p.136-175).

Rousseau commente les remarques d'Helvétius sur l'homme et les animaux dans le passage suivant de la "Profession de foi du vicaire savoyard" :

> Qu'on me montre un autre animal sur la terre qui sache faire usage du feu, et qui sache admirer le soleil. Quoi! je puis observer, connoitre les êtres et leurs raports, je puis sentir ce que c'est qu'ordre, beauté, vertu, je

> puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne, je puis aimer le bien, le faire, et je me comparerois aux bêtes? Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable à elles; ou plutôt tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes, ton coeur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. ("Émile", *Gagnebin*, iv, p.582.)

Notons que le terme "organisation", que La Mettrie utilise abondamment avant Helvétius, se réfère, au dix-huitième siècle, aux structures du corps et en particulier du cerveau.

6. Diderot oppose "l'état de troupeau" à "l'état de société" ("Suite de l'Apologie de l'abbé de Prades", *Hermann*, iv, p.334).

7. Buffon trouve que l'homme et l'animal se ressemblent quant au "fondement de l'économie animale", c'est-à-dire quant aux organes essentiels à la vie comme le coeur et les poumons, mais que "l'enveloppe extérieure est très-différente" ("Discours sur la nature des animaux", *Histoire naturelle*, 1753, iv, p.9). Rien ne se ressemble moins, pense-t-il, "que la main humaine, & le pied d'un cheval ou d'un boeuf" ("Discours sur la nature des animaux", *Histoire naturelle*, iv, p.11). La main de l'homme est unique parce qu'elle peut "s'ajouster sur la surface des corps étrangers" et nous donner ainsi "des idées distinctes de la forme des corps" ("Des sens en général", *Histoire naturelle*, 1749, iii, p.358). Le toucher, plus développé chez l'homme que chez l'animal grâce à l'adresse de la main, est "le sens le plus relatif à la pensée & à la connoissance" ("Discours sur la nature des animaux", *Histoire naturelle*, iv, p.31). Buffon s'explique dans "De l'enfance" : les "sensations ne produiroient que des jugemens faux, s'ils n'étoient à tout instant rectifiés par le témoignage du toucher; celui-ci est

le sens solide, c'est la pierre de touche & la mesure de tous les autres sens" ("De l'Homme", *Histoire naturelle*, 1749, ii, p.451).

Pour Buffon, les ressemblances entre l'homme et certains animaux sont secondaires. Il attribue à l'homme comme à l'animal "les sens extérieurs" et "un sens intérieur" qu'il qualifie de "mécaniques" et "matériels". Le second reçoit et est "capable de conserver longtemps" les impressions faites sur les premiers. Toutefois, pour Buffon, l'homme se distingue radicalement de l'animal : nous avons un sens "qui réside dans la substance spirituelle qui nous anime et nous conduit" ("Discours sur la nature des animaux", *Histoire naturelle*, iv, pp.22-24). Helvétius réduit l'esprit à la sensibilité physique, et, pourvu qu'il soit secondé par une certaine organisation extérieure, lui accorde ce que Buffon avait réservé à la substance spirituelle. Buffon réagit à cette thèse soutenue aussi par d'autres (voir la note 9 ci-dessous), dans le tome 14 de son *Histoire naturelle* publié en 1766 :

> L'ame, la pensée, la parole ne dépendent donc pas de la forme ou de l'organisation du corps; rien ne prouve mieux que c'est un don particulier, & fait à l'homme seul, puisque l'orang-outang qui ne parle ni ne pense, a néanmoins le corps, les membres, les sens, le cerveau & la langue entièrement semblables à l'homme, puisqu'il peut faire ou contrefaire tous les mouvemens, toutes les actions humaines, & que cependant il ne fait aucun acte de l'homme ("Nomenclature des singes", p.30).

Helvétius voit lui-même la difficulté de sa position, d'où l'importance de cette note (*a*). Il a recours à d'autres différences - différences qui incitent l'homme à l'activité - pour expliquer la supériorité de l'homme sur le singe : une vie plus longue, une faiblesse naturelle plus grande, une société plus constante, une capacité d'adaptation plus marquée, enfin une propension à l'ennui.

8. Police :

> Loix, ordre & conduite à observer pour la subsistence & l'entretien des États & des Sociétés. [...] En général il [ce terme] est opposé à *barbarie*. Les sauvages de l'Amérique n'avoient ni loix, ni *police*, quand on en fit la découverte. Les États différens ont diverses sortes de *police* pour leurs moeurs & pour leur gouvernement. (*Trévoux*, 1743.)

9. Afin de distinguer l'homme de l'animal, Helvétius insiste moins sur le toucher que sur l'adresse acquise par l'homme grâce à la main. L'esprit et la langue se sont développés avec nos activités, qui, elles, dépendent de nos mains.

L'importance des mains a été soulignée depuis l'antiquité. Selon Aristote, Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux (*Les Parties des animaux*, 4.10). Mais, Aristote lui-même, et après lui Galien (*De l'utilité des parties du corps* [*De usu partium*], 1.3) et d'autres, défendent la thèse finaliste selon laquelle l'homme a des mains parce qu'il est plus intelligent. Cicéron s'intéresse surtout à l'usage de la main dans les arts, la construction, l'agriculture, la confection des habits, la métallurgie :

> Ce qui signifie que pour ce qu'a trouvé l'esprit par l'expérience des sens, tout cela nous l'avons réalisé par les mains des ouvriers pour pouvoir être couverts, vêtus, protégés, pour avoir des villes, des remparts, des maisons, des temples. (*De natura deorum*, 2.60.150.)

Dans les "Éclaircissements", Helvétius déclare qu'il s'est appuyé sur Lactance en parlant de la différence des hommes et des animaux (*Smith*, ii, p.330). À coup sûr, Lactance considère la main comme un des organes les plus importants de l'homme et qui le distingue des autres êtres vivants (voir *De opifico Dei*, 3), mais

elle n'intervient que comme un des facteurs dans son développement. Michel Perrin conclut dans son ouvrage sur Lactance que :

> Pour lui, la colonne vertébrale, les côtes, les mains, les jambes et les pieds, sont conçus par le divin Créateur en vue de *la station droite*. A son tour, celle-ci libère la main, et cela permet à la bouche d'être l'organe qui émet la voix. Enfin cette dernière, selon un lieu commun antique, est à l'origine de la civilisation. (*L'Homme antique et chrétien, l'anthropologie de Lactance 250-325*, Paris, Beauchesne, 1981, p.86).

D'autres insistent également sur l'adresse de la main. Charron qualifie de miracle la "souplesse et mobilité de la main ouvriere de tant de choses" (*De la Sagesse*, 1.5). L'abbé Pluquet (*De la Sociabilité*, 1767), et Herder (*Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 1784-1791) en parlent aussi.

10. Sur la sociabilité de l'homme, voir *De l'Esprit* (3.4 et 3.9). Helvétius attribue la sociabilité de l'homme et de l'animal au besoin (*De l'Homme*, 2.8, i, p.220-221). Les hommes, comme les renards et les loups, dit-il, se réunissent afin "d'attaquer, chasser & combattre leur proie". Rousseau critique ce passage dans l'*Essai sur l'origine des langues* (*Gagnebin*, v, p.403).

11. Buffon relève également la similarité de la patte du singe à la main de l'homme ("Des sens en général", *Histoire naturelle*, iii, p.360).

Sur les thèses avancées au sujet du rapport de l'homme au singe au dix-huitième siècle, voir Robert Wokler, "The ape debates in Enlightenment anthropology" (*Studies*, 192 [1980], p.1164-1175).

12. Dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire remarque à propos de la différence de

l'homme et de l'animal que "ce n'est point parce que les singes ont les mains différentes de nous qu'ils ont moins de pensées, car leurs mains sont comme les nôtres" (*Moland*, xx, p.321). Pourtant, le sauvage, dans les *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier* (1761) de Voltaire, attribue la supériorité de l'homme sur l'animal à une "mémoire infiniment supérieure, beaucoup plus d'idées [...], une langue qui forme incomparablement plus de sons que la langue des bêtes, et des mains plus adroites, avec la faculté de rire qu'un grand raisonneur me fait exercer." (*Moland*, xxiv, p.267.)

13. Voltaire fait la même remarque dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie* : "Il n'est pas vrai que l'homme soit l'animal le plus multiplié sur la terre, car dans chaque maison il y a deux ou trois mille fois plus de mouches que d'hommes" (*Moland*, xx, p.321).

14. Au sujet de l'ennui, voir *De l'Esprit* (3.5) et *De l'Homme* (2.8).

15. L'origine de cette citation n'a pas encore pu être établie.

16. Buffon affirme dans l'*Histoire naturelle* (1753, viii, p.89) que "l'homme pourroit comme le boeuf vivre de végétaux".

17. La Mettrie dans une longue note de son *Histoire naturelle de l'ame* (La Haye, Jean Neaulme, 1745, p.328-337 [14]) récapitule l'opinion des philosophes, médecins et poètes de l'antiquité, des auteurs patristiques, des théologiens scolastiques ainsi que l'opinion des penseurs plus récents. De nombreux écrivains faisaient la même chose, par exemple Toland (*Letters to Serena*, 2), d'Argens (*La Philosophie du bon sens*, 1737, 4.10 sqq.), Meslier (*Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*, 1718-1729, 87),

Lévesque de Burigny (*Histoire de la philosophie payenne*, 1724), Bernier (*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 1674-1684, 5.6.1), et l'ouvrage anonyme l'*Ame matérielle* (éd. Niderst, Paris, P.U.F., 1973). Sur les opinions des philosophes de l'antiquité, voir aussi Cicéron (*Tusculanes*, 1.9.19-22).

18. Helvétius s'inspire de la *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale* (Paris, veuve Pissot, 1745, p.66-67) de La Condamine :

> [Les Yameos] ont des mots que nous ne pourrions écrire, même imparfaitement, sans employer moins de 9. ou 10. syllabes; & ces mots prononcés par eux semblent n'en avoir que trois ou quatre. *Poettarrarorincouroac* signifie en leur langue le nombre *Trois* : heureusement pour ceux qui ont affaire à eux, leur arithmétique ne va pas plus loin. Quelque peu croyable que cela paroisse, ce n'est pas la seule nation Indienne qui soit dans ce cas. La langue *Brasilienne* parlée par des peuples moins grossiers, est dans la même disette, & passé le nombre *Trois*, ils sont obligés, pour compter, d'emprunter le secours de la langue Portugaise.

D'autres, comme Charles Bonnet dans son *Essai de psychologie* (Londres, 1755, chapitre 4.17), avaient déjà retenu le même fait d'après La Condamine. Rousseau s'y réfère dans la "Profession de foi du Vicaire Savoyard" (*Gagnebin*, iv, p.572). Cette caractéristique des peuples de l'Amérique du sud était connue depuis longtemps; voir Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil*, 1578, chapitre 20.

19. Helvétius se réfère au peuple que le navigateur anglais Dampierre, ou Dampier (1652-1715), rencontre en 1688 au "Buccaneer Archipelago" sur la côte nord-ouest de l'Australie pendant son

premier voyage autour du monde. Il le décrit dans *A New Voyage round the World* :

> Their only Food is a small sort of Fish, which they get by making Wares [weirs] of Stone across little Coves or Branches of the Sea; every Tide bringing in the small fish [...]. These People speak somewhat thro' the Throat [...] and when they ran away in haste, they would cry *Gurry, Gurry* (Dampier, *A New Voyage round the World*, London, Argonaut Press, 1927, p.312-316).

Dampier rencontre ce peuple de nouveau en août 1699 au "Dampier Archipelago", situé, lui aussi, sur la côte nord-ouest de l'Australie (Dampier, *A Voyage to New Holland*, éd. James A. Williamson, London, Argonaut Press, 1939, p.103 [1.3]). Publié en 1697, le *New Voyage* de Dampier est traduit en français dès 1698 et réédité de nombreuses fois. Helvétius ne tire pas ces détails de l'*Histoire générale des voyages*.

20. Les nombreuses remarques d'Helvétius sur la nature matérielle ou spirituelle de la faculté de penser se contredisent. D'après l'"Épître sur l'orgueil et la paresse de l'esprit", la question dépasse la compréhension :

> L'âme fut tour à tour une vive étincelle,
> Un atome subtil, un souffle aérien :
> Chacun en discourut, mais aucun n'en sut rien.
> (*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.143.)

Helvétius évite de préciser sa pensée sur cette question dans ce premier chapitre ainsi que dans *De l'Esprit* (1.4). François Châtelet explique ce silence comme Keim (*Helvétius*, p.237) l'avait fait avant lui :

> Il est trop facile de mettre au compte de la prudence une telle formulation. Sans doute était-il dangereux à l'époque d'afficher le matérialisme [...]. Il semble

> toutefois qu'il y ait autre chose dans les énoncés d'Helvétius : une belle et saine décision de ne pas tomber dans les disputes de la philosophie spéculative (Helvétius, *De l'Esprit*, éd. F. Châtelet, Éditions Gérard & C°, 1973, p.6).

Abandonnant toute hypothèse sur la nature profonde des choses, Helvétius refuse de se prononcer sur la sensibilité de la matière. Il demeure, comme Locke (*Essai*, Avant-propos, 4 sqq.), dans les bornes étroites de l'expérience. Par son silence, il adopte une position déjà tenue par le philosophe anglais (voir la note 28 ci-dessous et *De l'Esprit*, 1.4 note 6). Toutefois, d'après les "Éclaircissements", ce qui sent en nous est une substance spirituelle :

> Je crois devoir, pour terminer cet article, ajouter qu'en réduisant toutes les opérations de l'esprit à sentir, je ne crois point avoir donné atteinte au dogme de la spiritualité de l'âme, car le corps ne pouvant sentir par lui-meme, ce qui sent en lui ne peut être que cette substance immortelle et immatérielle à laquelle on a donné le nom d'ame. (*Smith*, ii, p.329-330.)

On peut sans doute expliquer cet écart par le fait que les "Éclaircissements", écrits après la publication de *L'Esprit*, étaient probablement destinés à justifier Helvétius devant la censure de la Faculté de théologie. Dans une note de son oeuvre posthume, *De l'Homme*, (2.2, p.177), où Helvétius prétend suivre le *Treatise on the principles of Chimistry*, il affirme que dans le "regne animal" la faculté de sentir (qui dans *De l'Homme* est l'âme) est le résultat de la "structure de leur corps [celui des animaux], que ce pouvoir commence avec la formation de leurs organes, se conserve tant qu'ils subsistent, & se perd enfin par la dissolution de ces mêmes organes." Une dernière remarque (tout à fait similaire à cette dernière) se trouve dans les *Notes* (p.16) où Helvétius

suggère que l'âme est matérielle : "La raison et l'ame suit [*sic*] les progres du corps elle est plus foible dans l'enfançe et la vieillesse ainsy que le corps il se pourroit bien faire qu'elle fut matiere". Il est pourtant possible que cet argument, qui remonte à l'antiquité et qui est courant au dix-huitième siècle, soit simplement une note de lecture.

Bernier admet que la question de la nature de l'âme dépasse l'entendement humain et la relègue au domaine de la foi :

> Je rapporte volontiers tout cecy, quand ce ne seroit que pour insinuer que l'homme devroit bien avoir honte de se vanter avec tant d'orgueil, comme il fait souvent, de sçavoir toutes choses, et cependant de ne sçavoir pas quelle est cette partie de luy-mesme qui le fait vivre, qui le fait sentir, et par le mouvement de laquelle il croit sçavoir et estre sage. La Foy nous enseigne une chose dont nous ne devons point douter, asçavoir *Que l'Ame humaine est une substance incorporelle, et immortelle, qui n'est point tirée de l'essence Divine, ni de quelque domicile Celeste où elle existast auparavant; mais qu'elle est cré[é]e de rien, multipliée selon le nombre des corps, existante par soy, et essentiellement forme*. C'est ainsi que les derniers Conciles l'ont defini. De sorte que les SS.Peres, S.Hierôme, S.Augustin, S.Gregoire, ne peuvent plus dire à l'égard de l'Origine de l'Ame, *Qu'ils n'en ont rien de certain, rien qui soit defini, que cette question est indissoluble dans cette vie, et autres choses semblables*. La chose nous est maintenant marquée, et definie, l'Eglise ne souffrant pas que nous balancions entre tant de differentes Opinions de Philosophes, et d'Heretiques : Aussi ne devons-nous pas la certitude de cette Opinion au raisonnement naturel; car cette grande discorde des Philosophes fait assez voir

> qu'il n'est rien de plus foible, de plus obscur, de plus inconstant (François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Paris, Fayard, Coll. Corpus des oeuvres de philosophie en langue française, 1992, 7 vol., v, p.292-293).

21. Le passage de Sénèque, qu'Helvétius modifie considérablement, est extrait des *Lettres à Lucilius* (17.102). Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 187) et David-Renaud Boullier (*Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, 1737 [2ième édition], 2.13) font allusion au même passage. Mais, comme la Faculté de théologie le remarque dans la censure contre *De l'Esprit* (*Smith*, ii, p.406), Helvétius (ainsi que Bayle et Boullier) manque de citer la suite de cette lettre et déforme ainsi la pensée de Sénèque. Par exemple, le stoïcien écrit quelques pages plus loin : "Le séjour qu'on fait dans cette vie mortelle, n'est qu'une préparation à une meilleure & plus longue vie." Par contre, La Mettrie est plus équitable. Il cite l'épître 107 et range Sénèque parmi "ceux qui ont souhaité que l'Ame fût immortelle" (*Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, Jean Neaulme, 1745, p.329 [14]).

22. Helvétius paraphrase un passage tiré de l'*Histoire critique de la philosophie* (2.10.6), de Deslandes :

> On se plaignoit à Rome du temps de Néron, que la doctrine de l'autre Monde, que quelques-uns vouloient introduire, énervoit le courage, refroidissoit les soldats, les rendoit plus timides & plus incertains, ôtoit la principale consolation des malheureux, doubloit enfin la mort, en faisant craindre de souffrir encore après cette vie. (A.F.B. Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., i, p.358-359.)

Helvétius possédait peut-être une des trois autres éditions de cette oeuvre publiées en 1737 (Amsterdam, François Changuion, 3 vol.), en 1742 (Londres, J. Nourse, 3 vol.) et en 1756 (Amsterdam, François Changuion, 4 vol.). L'édition citée ci-dessus ne figure ni dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale de France ni dans celui de la British Library ni dans le National Union Catalogue. À ce sujet voir D.W. Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.158. L'*Histoire critique de la philosophie* fut interdite.

André François Boureau Deslandes (1690-1757), commissaire général de la marine à Rochefort, était aussi l'auteur d'un *Traité des différents degrés de certitude morale* (1750) et d'un *Discours sur la grandeur*. Voir l'étude de R. Geissler, *Boureau-Deslandes: Ein Materialist der Frühaufklarung* (Berlin, Rütten und Loening, 1967).

23. Irénée, *Contra haereses*, 2.33.4 (*Patrologiae cursus, series graeca*, éd. Migne, Paris, [1882], vii, p.833).

Des listes telles que celle qu'Helvétius dresse dans cette note, ou celles de La Mettrie et d'autres (voir la note 17 ci-dessus), étaient courantes au dix-huitième siècle. L'abbé Claude Yvon, auteur de l'article "Ame" de l'*Encyclopédie*, rapporte également les opinions de certains philosophes et auteurs patristiques sur la nature de l'âme. Il admettait que "pour les Pères, rien n'est plus aisé que d'alléguer des témoignages de leur hétherodoxie [sic] sur ce sujet", et comme Helvétius, il cite S. Irénée et Tertullien : "S. Irénée [...] dit que l'*ame* est un souffle [...] Tertullien suppose que l'*ame* est corporelle" (1751, i, p.331). Par ailleurs, Helvétius avait lu l'*Histoire critique de Manichée et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre (Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 2 vol., 1734-1739) qui cite Tertullien, Justin et d'autres (ii, p.350-352). Toutefois, comme Helvétius semble avoir lu S. Ambroise - il le cite de nouveau dans les "Éclaircissements"

(*Smith*, ii, p.436) - il est fort probable que les autres auteurs patristiques lui étaient connus.

24. Tertullien, *De anima*, 7 (*Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. Migne, Paris, 1844, ii, p.656-657). L'auteur de l'article "Ame" de l'*Encyclopédie* (1751) cite au même propos *De anima*, 22.

Helvétius remarque déjà dans ses *Notes* (p.17) "tertullien et quelques peres ont cru l'ame corporelle".

25. Helvétius songe sans doute à Locke et à ses disputes avec Stillingfleet, Clarke, Leibniz et d'autres après la publication de l'*Essay concerning Human Understanding* en 1690. Pour le texte de Locke qui a suscité la controverse, voir la note 28 ci-dessous. D'autres penseurs français du dix-huitième siècle ont également parlé d'une substance matérielle pensante, par exemple : Meslier (*Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier*, 1729, 91), Voltaire (*Lettres philosophiques*, 1734, 13, *Traité de métaphysique*, 1734, 5-6 et *Éléments de la philosophie de Newton*, 1741, 1.6) et d'Argens (*La Philosophie du bon sens*, 1737, 4.10-11). Plus récemment encore, La Mettrie avait publié son *Histoire naturelle de l'âme* (1745) et *L'Homme machine* (1747) qui avaient aussi ranimé la controverse.

John W. Yolton étudie ces débats en France et en Angleterre : *Locke and French Materialism*, 1991, et *Thinking Matter : Materialism in Eighteenth-Century Britain*, 1983. Voir aussi Ross Hutchison, *Locke in France 1688-1734* (Oxford, Voltaire Foundation, 1991).

26. Dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie* Voltaire ajoute :

> Qu'il est faux que du temps de Néron on se plaignît de

> la doctrine de l'autre monde nouvellement introduite, laquelle énervait les courages : car cette doctrine était introduite depuis longtemps (*Moland*, xx, p.321).

27. Dans les "Éclaircissements", Helvétius précise l'argument de ce passage et ce qu'il entend par le mot "démonstration" :

> Je prennois ce mot de demonstration dans le sens qu'y attache le P. Malbranche lorsqu'il assure que nous avons des preuves de l'existence des corps, mais que nous n'en avons point de démonstration (*Réponse au livre Des vraies & fausses idées*), & qu'il soutient ailleurs (*Recherche sur la vérité*, tom. IV, Éclaircissement 6^e^ sur le 1^er^ livre) qu'il n'y a réellement que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a des corps. Qu'est-ce en effet qu'une vraie *démonstration? C'est*, dit l'auteur de la *Logique de Port-Royal*, livre approuvé & reçu dans toutes les écoles, *une espèce de preuve qui produit une science parfaite*. Ors, l'on n'a point la vraye sciençe ou la sciençe parfaite d'une chose lorsque l'esprit n'est point pleinement satisfait et qu'il cherche encor une plus grande connoissançe de cette même chose. (*Smith*, ii, p.329.)

Notons également que, comme Rousseau, qui ne mentionne qu'en passant ce que la "Religion nous ordonne de croire" (*Gagnebin*, iii, p.133), Helvétius écarte la "croyance" que "l'église" a "fixé[e]". La Mettrie donne un titre ambigu au chapitre 14 de l'*Histoire naturelle de l'ame* : "Que la foi seule peut fixer notre croyance sur la nature de l'âme raisonnable".

28. Helvétius s'inspire ici de l'argument de Locke, qui avait suscité beaucoup de controverses :

> Nous avons des idées de la *Matiére* & de la *Pensée*; mais

> peut-être ne serons-nous jamais capables de connoître si un Etre purement matériel pense ou non, par la raison qu'il nous est impossible de découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans Révélation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de matiére disposés comme il le trouve à propos, la puissance d'appercevoir & de penser; ou s'il a joint & uni à la Matiére ainsi disposée une Substance immatérielle qui pense. (*Essai*, 4.3.6, p.440-443.)

Locke n'exclut pas *a priori* la possibilité métaphysique que la pensée soit la faculté d'une substance matérielle. La tradition philosophique qui traitait ce genre de problème était étrangère à l'épistémologie lockienne. Notons, toutefois, que selon Locke "l'opinion la plus probable" est celle qui croit dans l'existence d'une âme immatérielle (*Ibid.*, 2.27.25, p.274). Pourtant, les philosophes du dix-huitième siècle, comme Voltaire dans ses *Lettres philosophiques*, ont souvent prêté une interprétation matérialiste à ce texte. Helvétius arrive à la même conclusion que Locke :

> Je ne parle point ici de probabilité, mais d'une connoissance évidente; & je crois que non seulement c'est une chose digne de la modestie d'un Philosophe de ne pas prononcer en maître, lorsque l'évidence requise pour produire la connoissance, vient à nous manquer, mais encore qu'il nous est utile de distinguer jusqu'où peut s'étendre notre connoissance; car l'état où nous sommes présentement, n'étant pas un *état de vision*, comme parlent les Théologiens, la Foi & la Probabilité nous doivent suffire sur plusieurs choses; & à l'égard de l'*Immatérialité de l'Ame* dont il s'agit présentement, si nos facultés ne peuvent parvenir à une certitude démonstrative sur cet article, nous ne le devons pas trouver étrange. (*Essai*, 4.3.6, p.447-448).

Dans les chapitres 1 à 13 du livre 4 de son *Essai*, Locke parle des principes et des limites du savoir. Les chapitres suivants traitent des divers degrés de probabilité. Cependant, Locke n'envisage pas l'utilité d'établir des tables de probabilité comme le fait Helvétius (voir la note e).

Helvétius lisait sans doute Locke en français. La lettre 18N de la *Correspondance générale* d'Helvétius, indique que celui-ci apprenait déjà l'anglais en 1739. Les remarques de la lettre 488 indiquent qu'il continue ses études en 1762 en vue du voyage qu'il projetait de faire en Angleterre. L'auteur anglais sera donc cité par nous d'après l'édition de la traduction de Coste publiée en 1755, la dernière avant la publication de *L'Esprit*.

29. Ambroise, *De Abrahamo*, 2.8.58 (*Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. Migne, Paris, xiv[i] [1882], p.506). Dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.329), Helvétius cite le même passage d'après l'édition de l'*Opera* de S. Ambroise (Paris Coignard, 1686-1690, 2 vol., i, p.338).

30. Hilaire, *Commentarius in Matthaeum*, 5.8 (*Patrologiae cursus completus, series latina*, éd. Migne, 1844, ix, p.946).

31. Jean, évêque de Thessalonique, lit le discours contenant les paroles citées par Helvétius le 4 octobre 787 au second concile de Nicée, le septième et dernier concile dont l'Église d'Orient et l'Église d'Occident s'accordent à reconnaître l'oecuménicité. Pour le texte grec et une traduction latine, voir le *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, de Giovanni Domenico Mansi (Paris et Leipzig, Welter, 1902-1927, 58 vol., xiii, p.163-166). Claude Fleury décrit ce concile dans l'*Histoire ecclésiastique* (Paris, P.G. Le Mercier, Desaint & Saillant, Jean-Th. Herissant, Durand, Le Prieur, 1728-1768, 36 vol., ix, p.508-509

[20.35]) dont Helvétius possédait un exemplaire (D.W. Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.156).

32. Helvétius paraphrase un passage tiré de l'*Histoire critique de la philosophie* de Deslandes :

> Quelques uns cependant, comme Saint Justin, Saint Irénée & sur tout Arnobe, avouoient que cette immortalité est une pure faveur de Dieu, & ils ajoutoient qu'au bout d'un certain nombre de siecles, les ames des méchans & des impies seront anéanties. «Dieu, disoient ils, qui de sa nature est porté a la clémence & à la miséricorde, se lassera de les punir & retirera son bienfait.» (Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, 1741, 3 vol., iii, p.166-167 [8.37.5].)

Deslandes mentionne Origène dans le même alinéa.

33. Helvétius critique le premier des quatre préceptes décrit dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* :

> Le premier estoit de ne recevoir jamais aucune chose pour vraye, que je ne la connusse evidemment estre telle : c'est a dire, d'eviter soigneusement la Precipitation, & la Prevention; & de ne comprendre rien de plus en mes jugemens, que ce qui se presenteroit si clairement & si distinctement a mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. (Descartes, *OEuvres*, éd. Charles Adam & Paul Tannery, 1965-1975, 12 vol., vi, p.18.)

L'évidence cartésienne est la base de la connaissance métaphysique; l'évidence dont se contente Helvétius est celle qui donne les certitudes pratiques.

Selon Yvon Belaval ("Présentation d'Helvetius", *OEuvres*, Olms, 1969, p.xxi), Helvétius "formule une objection leibnizienne :

seulement, Leibniz se place sur le terrain même de Descartes et non pas sur celui de Locke." Dans son *Leibniz critique de Descartes* (Paris, Gallimard, 1960), Belaval mentionne les oeuvres dans lesquelles Leibniz critique la règle d'évidence de Descartes : "*Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, Dutens, t.IV, Pars III, #25, p.174 [...] *Confessio Naturae contra Atheistas*, R. VI, i, p.493 [...] *Elementa juris naturalis*, ibid., pp.482sqq [...] *De Vita Beata*, *De la Sagesse* (1676), P.VII, pp.82-87, E, p.673" (p.138). Belaval commente la critique de la règle d'évidence aux pages 138-159.

Helvétius explique dans *De l'Homme* (2.23 note 40, i, p.418) ce qu'il entend par le mot "évidence" :

> Chacun demande qu'est-ce que vérité ou évidence? La racine des mots indique l'idée qu'on y doit attacher. Evidence est un dérivé de *videre, video,* je vois.
>
> Qu'est-ce qu'une proposition évidente pour moi? C'est un fait de l'existence duquel je puis m'assurer par le témoignage de mes Sens, jamais trompeurs, si je les interroge avec la précaution & l'attention requise.

Voir également *De l'Homme* (9.15, ii, p.516-517).

34. Jakob Bernoulli, dans son oeuvre posthume *Ars conjectandi* (1713), est le premier à avoir interprété la probabilité comme un degré de la certitude. D'après Lorraine Daston, "the mathematical theory of probability [de Bernoulli] supposed a continuous spectrum of probabilities, spanning the extremes of impossibility and certainty, which require a method of quantifying, or at least ordering *degrees* of certainty." (*Classical Probability in the Enlightenment*; Princeton University Press, 1988, p.38.) Ainsi, d'après Bernoulli la probabilité et la certitude ne sont plus des catégories antithétiques.

35. Locke, dans le chapitre "Des Degrés d'Assentiment" de son *Essai*, traite du même sujet. Pour lui, un fait particulier comme l'existence de Rome et de César tombe dans le troisième degré de probabilité, c'est-à-dire, "des choses qui arrivent indifféremment" et qui sont "attesté[s] par le témoignage uniforme de témoins non-suspects" (4.16.8, p.552). Contrairement à Helvétius, Locke dit qu'une fois que les "*Miracles*" sont bien attestés, ils "trouvent non seulement créance pour eux-mêmes, mais la communiquent aussi à d'autres vérités qui ont besoin d'une telle confirmation." (4.16.13, p.556-557.) Mais, il les traite lui aussi en dernier lieu.

Les miracles de Mahomet étaient contestés au dix-huitième siècle. Dans son *Dictionnaire* (art. "Mahomet"), Bayle écrit : "C'est une chose bien notable, qu'il disait lui-même qu'il ne faisait point de miracles, et cependant ses sectateurs lui en attribuent beaucoup." Sur les miracles de Mahomet, voir aussi *De l'Esprit* (3.25).

36. Carnéade (vers 214-vers 129 av. J.-C.), philosophe sceptique de Cyrène qui fonda la Nouvelle Académie. Il estimait que nos connaissances ne sont qu'une échelle de probabilités.

37. Helvétius considère la mémoire, (1) comme une suite d'idées capable d'éveiller des souvenirs et (2) comme la réaction à une sensation actuelle. Dans chaque cas la mémoire constitue un retour à l'empreinte physique produite par la sensation. Condillac (*Traité des sensations*, 1.2.20), La Mettrie (*Histoire naturelle de l'ame*, 1745, p.107-109 [10.10]), Quesnay ("Évidence", *Encyclopédie*, 1755, ii, p.149) lient aussi la mémoire à "une suite d'idées". "La mémoire", écrit Condillac, "est donc une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre, et de se rappeler les plus

éloignées." Si pour Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1.2.3.28) et Quesnay, la liaison de plusieurs idées s'effectue surtout en fonction de nos besoins qui rendent l'esprit attentif, pour Helvétius elle se fait grâce aux passions. Pour La Mettrie (*Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, Jean Neaulme, 1745, p.113 [x.x]) elle se fait parce qu'elles sont "semblables". L'hypothèse de ces auteurs est une reprise des idées exposées par Malebranche (*De la recherche de la vérité*, 2.1.5). Sur cette conception de la mémoire, voir aussi *De l'Esprit* (3.3).

À la première page de ce chapitre, Helvétius appelle cette sensation conservée "une sensation continuée, mais affoiblie". Les termes employés par Helvétius évoquent Hobbes, qui appelle la mémoire "decaying sense" (*Leviathan*, 1.1). Similairement, Locke dit : "Il me semble qu'il arrive toujours du déchet ["decay"] dans toutes nos idées" et ajoute qu'on renouvelle nos idées "par le moyen des Sens, ou par la réflexion de l'Esprit" (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 2.10.5, p.105). Par contre, dans *De l'Homme* (2.3, i, p.174), Helvétius change d'opinion : "Le Livre de l'*Esprit* dit que la mémoire n'est en nous qu'une sensation continuée mais affoiblie. Dans le vrai, la mémoire n'est qu'un effet de la faculté de sentir." Voir à ce sujet la note 41 ci-dessous.

Dans *De l'Homme*, Helvétius précise que "l'organe de la Mémoire est physique; que son office consiste à nous rendre présentes les impressions passées, & [...] qu'elle excite en nous des sensations actuelles" (*De l'Homme*, 2.10, i, p.242-243). C'est-à-dire que la mémoire affecte jusqu'à un certain point les organes afin de réveiller une sensation. Condillac, pour qui la réminiscence est un processus physiologique propre au cerveau, partage cette opinion (*Lettres inédites à Gabriel Cramer*, éd. Georges Le Roy, Paris, P.U.F., 1953, p.100).

38. L'esprit ne se borne pas à percevoir les rapports de "ressemblance" et de "convenance" entre les objets, mais également, comme Helvétius l'explique à la page suivante, entre les objets et nous. C'est la thèse des sensualistes. Locke écrit déjà : "Il me semble donc que *la Connoissance n'est autre chose que la perception de la liaison & de la convenance, ou de l'opposition & de la disconvenance qui se trouve entre deux de nos idées.*" (*Essai*, 4.1.2, p.427, voir aussi 4.14.1-3, p.543-545.) Pour Fréret, cette "faculté de comparer ensemble, non seulement les objets présens [...] mais encore les objets absens et qui n'existent que dans notre mémoire, c'est ce qui constitue la raison." (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.325 [vi].) Voir également Buffon ("De l'Homme", *Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol., ii [1749], p.431) :

> Pour peu qu'on ait réfléchi sur l'origine de nos connoissances, il est aisé de s'apercevoir que nous ne pouvons en acquérir que par la voie de la comparaison; ce qui est absolument incomparable, est entièrement incompréhensible [...] tout ce qui est susceptible de comparaison, tout ce que nous pouvons apercevoir par des faces différentes, tout ce que nous pouvons considérer relativement, peut toujours être du ressort de nos connoissances; plus nous aurons de sujets de comparaison, de côtés différens, de points particuliers sous lesquels nous pourrons envisager notre objet, plus aussi nous aurons de moyens pour le connoître & de facilité à réunir les idées sur lesquelles nous devons fonder notre jugement.

Helvétius précise la nature des rapports qui concernent l'esprit dans *De l'Homme* (2.3-4, i, p.176-180) :

> Quel peut être dans l'Univers l'emploi de l'esprit? celui d'observateur des rapports que les objets ont entr'eux & avec nous. Les rapports des objets avec moi sont en petit

dépeint dans le chapitre précédent (p.51). L'intérêt du dernier, animé d'un "desir vif de la gloire", est conforme à l'intérêt général, tandis que le premier, "animé d'un orgueil noble & éclairé [...] laisse une entrée libre aux vérités nouvelles". Leur passion dominante étant la gloire, ces hommes sont portés à poursuivre la vérité et le bien public : la "passion ardente pour la gloire [...] est l'ame des hommes de génie & de talent" (*De l'Esprit*, 3.7, p.313). Helvétius fait appel à ces hommes pour éclairer l'humanité; voir *De l'Esprit* (2.17, p.167-168). Il reparle des jeunes gens mentionnés ici dans *De l'Esprit* (4.16, p.624).

Même cet homme exceptionnel ne poursuit le vrai, ne se consacre à l'étude, qu'autant qu'il y trouve son intérêt :

> Si telle est la nature de chaque Individu qu'il soit nécessité de s'aimer de préférence à tous, l'amour du vrai est toujours en lui subordonné à l'amour de son bonheur : il ne peut aimer dans le vrai que le moyen d'accroître sa félicité. (*De l'Homme*, 4.6, i, p.482-483.)

Il s'agit alors d'établir les conditions dans lesquelles cet homme aime le vrai. C'est alors qu'on trouve "des hommes doués à la fois, & du degré de lumiere & du degré de désintéressement nécessaire pour distinguer le vrai du faux." Sur cette question voir également l'article de Smith "Helvétius and the Problems of Utilitarianism" (*Utilitas*, 5.2 [1993], p.277-278).

L'influence de l'éducation est telle qu'elle peut "multiplier" les hommes de génie et "faire du plus grand nombre des Citoyens des hommes de sens & d'esprit" (*De l'Homme*, 3.3, i, p.433-434). C'est en réveillant "les passions de l'émulation, de la gloire & de la vérité" qu'on peut "habituer de bonne heure les enfans à la fatigue de l'attention", et cette attention "féconde" les "semences des découvertes présentées à tous par le hazard" (*Ibid.*, 3.3, i, p.434) :

> Quelle est cependant la nouriture commune du talent & de la

> sentira l'objet total formé des deux, mais n'ayant aucune force pour les replier l'un sur l'autre, il ne les comparera jamais, il ne les jugera point. (*Gagnebin*, iv, p.571-572.)

40. Voltaire répète cette définition dans l'article "Idée" du *Dictionnaire philosophique* (*OEuvres complètes*, Voltaire Foundation, xxxvi, p.201). Dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie*, il remarque : "Qu'il est faux que les mots nous rappellent des images ou des idées: car les images sont des idées; il fallait dire des idées simples ou composées" (*Moland*, xx, p.321).

41. Helvétius affirme d'abord que la mémoire et le jugement sont des "organes" de la "sensibilité physique". Paradoxalement, il dit ici que la mémoire et le jugement "se réduisent" à cette "sensibilité physique". Dans *De l'Homme* (2.4, i, p.183-184), il revient sur ce point :

> Pourquoi donc admettre en nous une faculté de juger distincte de la faculté de sentir. [...] Ce mot [comparer] éclairci, on reconnoît qu'il ne désigne aucune opération réelle de l'esprit; que l'opération de comparer [...] n'est autre chose *que se rendre attentif aux impressions différentes qu'excitent en nous des objets ou actuellement sous nos yeux, ou présens à notre mémoire.*

Voir aussi *De l'Homme*, (2.6, i, p.184-193). L'argument d'Helvétius implique que la mémoire et le jugement diffèrent de la sensibilité et pourtant il s'efforce dans chaque cas de ramener ces facultés à la sensibilité. L'opération fondamentale de l'esprit, sentir, est apparemment indépassable. D'autres, pour qui l'esprit prend son essor dans la sensation mais qui n'ont pas vu le caractère dialectique du développement de l'esprit, adoptent la même thèse.

Quesnay ("Évidence", *Encyclopédie*, 1755, ii, p.148) affirme que : "Juger qu'une porte est fermée, qu'un ruban est blanc, qu'un bâton est plus grand qu'un autre, n'est autre chose que sentir ou appercevoir ces sensations telles qu'elles sont. Il est donc évident que ce sont les sensations elles-mêmes qui produisent les jugemens." Alors, si, pour Condillac, l'esprit, tout en ayant son origine dans la faculté de sentir, se développe et atteint la réflexion, pour Helvétius il reste au niveau même de la sensation.

Helvétius passe de la sensibilité à la mémoire, au jugement : il n'y a pas de mémoire sans sensibilité ni jugement sans mémoire. La Mettrie (*Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, Jean Neaulme, 1745, p.105 [10.10]) et Quesnay ("Évidence", *Encyclopédie*, ii, p.148), entre autres, soulignent également l'importance de la mémoire et croient que la faculté de juger en dépend.

Dans *De l'Homme*, Helvétius distingue plus clairement l'esprit qui compare deux impressions et le jugement qui exprime ce qui est senti : "Tout jugement n'est donc *que le récit* de *deux sensations, ou actuellement éprouvées, ou conservées dans ma mémoire*." (*De l'Homme*, 2.4, p.181.) Voir également la note 37 ci-dessus.

42. Helvétius répond à cette objection de Rousseau ainsi qu'à celle figurant à la fin de *L'Esprit* (3.1) dans une lettre à Dutens du 26 septembre 1771 (*Smith*, 666) : "Je m'attendois, lorsque je le [*De l'Esprit*] donnois au public, qu'on m'attaqueroit sur ces deux points, et j'avois deja tracé l'esquisse d'un ouvrage [*De l'Homme*] dont le plan me permettoit de m'etendre sur ces deux questions." Certaines réflexions dans cette lettre se rapportent à l'argument dans *De l'Homme* (2.5). Voir aussi, à ce sujet, la note 5 des lettres 665bis et 667bis.

43. Dans ses *Notes* (p.18), Helvétius avait observé : "Les anciens avocats exposoient devant les juges un tableau ou etoit peint le

crime de leur adverse parties".

44. Helvétius explore déjà dans ses *Notes* (pp. 6-7, 42) et dans les premières dissertations versifiées soumises au jugement de Voltaire, le lien entre les passions, l'ignorance et l'erreur; voir, par exemple, l'*Épître sur l'orgueil et la paresse de l'esprit*.

Sur l'ignorance et l'erreur, Helvétius écrit dans les *Notes* (p.6) :

> tout esprit limité tel que celuy de l'homme est sujet a l'erreur parce que les moindres choses ont entre elles un infinité de Rapports et qu'un esprit limité ne peut comprendre d'autant qu'il croit volontiers que les rapports qu'il n'appercoit pas n'existent pas

Duclos avait parlé des deux sources de l'erreur décrites par Helvétius dans les chapitres suivants :

> Dans les choses purement intellectuelles, nous ne ferions jamais de faux jugements, si nous avions présentes toutes les idées qui regardent le sujet dont nous voulons juger. L'esprit n'est jamais faux que parcequ'il n'est pas assez étendu, au moins sur le sujet dont il s'agit, quelque étendue qu'il pût avoir d'ailleurs sur d'autres matières; mais dans celles où nous avons intérêt, les idées ne suffisent pas à la justesse de nos jugements. La justesse de l'esprit dépend alors de la droiture du coeur, et du calme des passions; car je doute qu'une démonstration mathématique parût une vérité à quelqu'un dont elle combattroit une passion forte; il y supposeroit du paralogisme. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [14], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.174.)

De l'Esprit 1.2

1. Condillac (*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1.2.1.14) avait mentionné cet effet des passions mais sans le développer comme Helvétius :

> Les choses attirent notre attention par le côté où elles ont le plus de rapport avec notre tempérament, nos passions et notre état. Ce sont ces rapports qui font qu'elles nous affectent avec plus de force, et que nous en avons une conscience plus vive. D'où il arrive que, quand ils viennent à changer, nous voyons les objets tout différemment, et nous en portons des jugemens tout-à-fait contraires.

Voir également Locke (*Essai*, 2.21.67, p.216).

2. L'origine de cette anecdote reste inconnue. Elle fait songer aux *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686). La marquise, qu'on prenait pour Madame de La Mésangère, passait pour "dame galante", mais Fontenelle n'était pas "curé".

3. Locke, dans le chapitre "De l'Erreur" de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, énumère quatre causes de l'erreur, à savoir : "1. Le manque de preuves. 2. Le peu d'habileté à faire valoir les preuves. 3. Le manque de volonté d'en faire usage. 4. Les fausses règles de Probabilité." (*Essai*, 4.20.1, p.591.) Helvétius reprend ici un argument qui tombe sous la quatrième catégorie et qui est intitulé : "Des passions ou des Inclinations dominantes". D'ailleurs, il emprunte l'exemple employé par Locke : les "probabilités", dit celui-ci, "qui sont contraires aux désirs

& aux passions dominantes des Hommes, courent le [...] danger d'être rejettées. [...] Dites à un Homme passionnément amoureux, qu'il est duppé, apportez-lui vingt témoins de l'infidélité de sa Maîtresse, il y a à parier dix contre un, que trois paroles obligeantes de cette infidelle renverseront en un moment tous leurs témoignages. *Nous croyons facilement ce que nous désirons;* c'est une vérité dont je crois que chacun a fait l'épreuve plus d'une fois" (*Ibid.*, 4.20.12, p.597-598).

Dans le chapitre suivant, "De l'ignorance", Helvétius reprend les deux premières des quatre causes de l'erreur.

4. Sur cette anecdote, voir la note marginale de Voltaire et la note explicative 6 ci-dessous.

5. En marge d'une autre anecdote (*De l'Esprit*, 1.4, p.38), on lit une remarque analogue. Diderot, dans ses *Réflexions sur «De L'Esprit»*, reproche à Helvétius d'avoir rempli son livre d'«historiettes» :

> Or les historiettes vont à merveilles dans la bouche et dans l'écrit d'un homme qui semble n'avoir aucun but, et marcher en dandinant et nigaudant au lieu que ces historiettes n'étant que des faits particuliers, on exige de l'auteur méthodique, des raisons en abondance, et des faits, avec sobriété... ("Réflexions sur *De l'Esprit*", *Hermann*, ix, p.311).

6. L'éditeur du *Corpus des notes marginales de Voltaire* (Berlin, Akademie-Verlag, 1988, 4 vol, iv, p.692) suggère que Voltaire a en vue le théâtre de F.C. Dancourt (1661-1725). Mais, Voltaire parle d'une fille de "*la* dancour". Il pourrait alors s'agir d'une des deux filles de l'auteur dramatique et de sa femme Thérèse Lenoir de La Thorillière, à savoir, Thérèse-Anne-Armande Carton, dite Manon (1684-1745), ou Marie-Anne-Michelle Carton, dite Mimi (1685-1780),

dont les moeurs étaient bafouées dans force chansons. La cadette, actrice, était femme de Samuel Boutinon Deshayes.

Notons qu'Anthony Collins raconte une anecdote similaire à celle d'Helvétius pour illustrer l'imposture des prêtres :

> A Man's Wife, who, when her Husband caught her in bed with a Priest, told him, *It was nothing but a Deception of the Devil to abuse a Man of God,* and that she *hoped he would believe his own dear Wife before his Eyes.* (*A Discourse of Free-Thinking Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*, London, 1713, p.25.)

7. De nombreux historiens classiques décrivent le culte que l'on rendait à Memphis au boeuf sacré Apis. Ce culte était lié à celui du dieu Osiris. Voir, par exemple, Hérodote (*Histoire*, 3.27), le premier à en parler, Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, 1.85), Pline (*Histoire naturelle*, 8.46), etc. Helvétius possédait une édition de l'*Histoire naturelle* (Smith, "Helvétius's library", *Studies* 79 [1971], p.155). Il avait sans doute lu Diodore qu'il cite dans les *Notes* (p.102) ainsi que dans *De l'Esprit* (p.229).

Au dix-huitième siècle, les historiens estiment que les animaux adorés par les Égyptiens furent d'abord des symboles que le peuple prit ensuite pour des dieux, distinction qui remonte à l'antiquité gréco-latine. Helvétius, ainsi que d'autres, accusent les prêtres d'avoir encouragé cette superstition dans le peuple afin de se les soumettre. Voir, par exemple, Cartaud de la Vilate, qu'Helvétius cite à ce sujet dans *De l'Esprit* (4.4), et l'abbé Lenglet Du Fresnoy (*Supplement de la méthode pour étudier l'histoire*, Paris, Rollin fils et De Bure l'aîné, 1740-1741, 3 vol., i, pp.137-139, 263-264). Diderot se moque du culte d'Apis dans l'article "Apis" de l'*Encyclopédie* (1751, i, p.526).

Dans *De l'Esprit* (2.23), Helvétius, se servant de nouveau de l'exemple des prêtres égyptiens, dénonce ceux qui empêchent le

progrès en aveuglant l'humanité.

8. "Antipodes", d'après l'*Encyclopédie* (1751, i, p.512), "est un terme relatif par lequel on entend, en Géographie, les peuples qui occupent des contrées diamétralement opposées les unes aux autres."

Les chrétiens, même ceux qui comme saint Augustin (*Cité de Dieu*, 16.9) croyaient la terre sphérique, ne pouvaient accepter la théorie des anciens pour qui les "antipodes" occupaient une des quatre "zones" du globe et avait une origine différente de la nôtre. Toutefois, comme le remarque Moréri (*Dictionnaire*, 1717, art. "Antipodes"), depuis les voyages de découverte, l'existence des antipodes n'était plus mise en doute.

La croyance aux antipodes est souvent alléguée par les adversaires du christianisme; voir par exemple Robert Challe ("Difficultés sur la religion", *Studies*, 209 [1982], pp.132, 243). Helvétius vise, dans l'exemple présent, le même but que dans celui des prêtres de Memphis. L'article de l'*Encyclopédie* mentionné ci-dessus affiche un anticléricalisme similaire.

Sur l'histoire du concept des antipodes, voir Gabriella Moretti, "The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of the Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance", *The Classical Tradition and the Americas*, éd. Wolfgang Haase & Reinhold Meyer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1994, p.241-284.

9. L'exemple du boeuf Apis a sans doute été retranché par le deuxième censeur parce qu'il faisait trop clairement allusion aux mystères chrétiens.

10. Helvétius développe sa théorie des passions dans *De l'Esprit* (3.5 sqq.). Voir également la note 18 dans *De l'Esprit* (2.15) sur l'apologie des passions.

Sur l'erreur, voir également les derniers chapitres dans ce

discours et *De l'Esprit* (2.4, p.65-66; 3.4, p.287).

De l'Esprit 1.3

1. Helvétius commence son analyse du problème du luxe en en donnant une définition (pages 16-17). Par la suite (pages 17-18), il énumère brièvement quelques arguments employés par ceux qui le défendent. Cependant, la plus grande partie du chapitre est consacrée aux censeurs du luxe (pages 18-30).

Tout l'argument contre le luxe tourne autour du fait qu'il rend les hommes malheureux. Le pauvre vit dans la misère, le riche dans l'oisiveté, les nations s'exposent à être conquises par des peuples plus vigoureux.

Notons d'emblée qu'il ne faut pas s'attendre à trouver dans ce chapitre l'écho de l'expérience d'Helvétius comme fermier général. Selon Desné, on "s'étonne [...] de constater qu'Helvétius a écrit *De l'Esprit* et même *De l'Homme* comme s'il avait oublié ou écarté toute cette partie de sa vie passée au service de la Ferme." ("Helvétius, Fermier-Général", *Beiträge zur Französischen Aufklärung und zur Spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag*, éd. Werner Bahner, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, p.71.)

2. On a donné diverses définitions du luxe au dix-huitième siècle. Helvétius reprend celle de Mandeville :

> If every thing is to be Luxury (as in strictness it ought) that is not immediately necessary to make Man subsist as he is a living Creature, there is nothing else to be found in the World, no not even among the naked Savages (*The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol., i, p.107 [Remark L]).

Voltaire ("Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le commerce, le luxe, les monnaies, et les impots" [1738], *Moland*, xxii, p.363), Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 7.1) et Saint Lambert ("Luxe", *Encyclopédie*, 1765, xi, p.763) se font l'écho de cette définition. Elle fait du luxe un aspect inéluctable de la vie en société puisqu'elle n'en exclut que le strict nécessaire aux premiers besoins de l'homme. Par ailleurs, elle s'écarte de la définition plus traditionnelle donnée par les dictionnaires, à savoir : "dépense superflue, somptuosité excessive, soit dans les habits, soit dans les meubles, soit dans la table, &c." (*Dictionnaire de Trévoux*, 1743; voir aussi les cinq éditions du *Dictionnaire de l'Académie française*, entre 1694 et 1789). Mandeville ajoute que, même si l'on rejette cette définition, qu'il qualifie lui-même de "rigorous", il faut convenir que l'idée de luxe est relative aux individus (*The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, 1924, i, p.108 [Remark L]) et aux époques (*Ibid.*, i, p.169-170 [Remark P]). Comme Melon (*Essai politique sur le commerce*, 1734, chapitre 9), Helvétius se limite dans *De l'Homme* (6.3, ii, p.124) à ce dernier aspect de la définition donnée par Mandeville :

> Qu'est-ce que le Luxe? En vain voudroit-on en donner une définition précise. Le mot de Luxe comme celui de grandeur est une de ces expressions comparatives, qui n'offrent à l'esprit aucune idée nette & déterminée. Ce mot n'exprime qu'un rapport entre deux ou plusieurs objets. Il n'a de sens fixe qu'au moment où l'on les met, si je l'ose dire, en équation, & qu'on compare le Luxe d'une certaine Nation, d'une certaine Classe d'hommes, d'un certain Particulier, avec le Luxe d'une autre Nation, d'une autre Classe d'hommes, & d'un autre Particulier.

Cette définition met l'accent sur l'inégalité qu'Helvétius condamne.

Helvétius possédait la traduction que J. Bertrand avait faite de *La Fable des abeilles* à Londres en 1750 (Smith, "Helvétius's

library", *Studies*, 79 [1971], p.158). Faute d'avoir accès à ce texte, nous citons l'édition critique de Kaye. Par ailleurs, Helvétius parle de "la ruche de la Société humaine" dans *De l'Homme* (6.5).

3. Paul Poisson (mort en 1719), fils d'un paysan des environs de Rennes, était devenu, en partie grâce à de hautes protections, un des plus fameux "traitants" de l'époque après avoir été commis, adjoint, etc. Il prit le nom de Bourvalais et parvint à posséder plusieurs charges, dont celles de secrétaire du conseil, secrétaire du roi et deux fois contrôleur général des finances. Le château de Champs, qu'il fit bâtir, éclipsait par son faste les demeures des autres financiers.

4. La polémique sur le luxe émerge au début du dix-huitième siècle. Les crises de la fin du règne de Louis XIV et le pouvoir grandissant de l'argent accumulé dans le commerce colonial, les manufactures et la finance, éveillent toute une littérature qui dénonce le luxe en s'appuyant sur une tradition fondée sur l'autorité de l'église et celle de l'antiquité. Selon l'*Histoire de la population française* (éd. Jacques Dupâquier, Paris, P.U.F., 4 vol., 1988, ii, p.547) :

> On peut distinguer la branche catholique, exemple : Girard de Villethierry, *La vie des riches et des pauvres...*, Paris, 1700; la branche utopique : le *Télémaque* de Fénelon; Cl. Gilbert, *Histoire de Caléjava...*, s.l.; Tyssot de Patot, *Voyages et avantures de Jacques Massé*, Bordeaux, 1710; Lesconvel, *Relations de voyage du prince de Montbéraud* (Paris), 1706; il existe enfin des ouvrages de morale : Du Pradel, *Traité contre le luxe des hommes et des femmes*, Paris, 1705.

Pour les apologistes du luxe qui s'inspirent de Mandeville, et dont

Melon et Voltaire sont les principaux représentants, le luxe est bénéfique et même nécessaire au bien-être de la société. Ils posent la question en termes d'utilité économique et sociale pour la dégager du terrain moral. Cette redéfinition du problème se trouve également chez Helvétius.

Pour l'auteur de *L'Esprit*, la corruption des moeurs n'est pas l'effet du luxe mais de l'inégalité. C'est la thèse qu'il défend dans *De l'Homme* (6.4-18) tout en critiquant les moralistes et les auteurs de l'antiquité pour avoir soutenu le contraire. Les moralistes, écrit-il, "s'élevent [...] contre ce Luxe destructeur qui produit l'intempérance & sur-tout cette avidité de richesses corruptrice des moeurs d'une Nation & présage de sa ruine." (*De l'Homme*, 6.4, ii, p.126.) Ils ont tort :

> Qu'on consulte l'Histoire : l'on apprend [...] que les Nations réputées les plus vertueuses, sont [...] ces Nations libres, aisées dont les richesses sont les plus également réparties, & dont les Citoyens en conséquence ne sont pas toujours les plus tempérans. (*Ibid.*, 6.5, ii, p.130.)

Après Mandeville (*Fable des abeilles* [Remark Q]) et Voltaire (*Défense du mondain*, lignes 97-98), Helvétius est convaincu que la tempérance et la frugalité, tant prônées par les moralistes, sont plutôt l'effet de la nécessité que de la vertu. Et, en plus, il prône le luxe justement parce qu'il est une puissante incitation au travail. Le luxe est utile dans le sens que "les esprits ne pouvant être arrachés à une stagnation nuisible à la Société, que par l'espoir des récompenses, c'est-à-dire, des superfluités, la nécessité du luxe est démontrée" (*De l'Homme*, 6.4, ii, p.126). Helvétius défend l'espoir du gain que les moralistes critiquent.

Toutefois, Helvétius ne souscrit pas à l'avis de Melon et de Voltaire. Il critique le luxe quand celui-ci est accompagné d'une trop grande inégalité parmi les citoyens d'un État. Il emploie le même argument contre le mercantilisme : "Ce n'est pas dans la masse

plus ou moins grande des richesse Nationales, mais de leur plus ou moins inégale répartition que dépend le bonheur ou le malheur des Peuples." (*De l'Homme*, 6 note 19, ii, p.205.) Dans *De l'Homme* (6.5 note 6, ii, p.198), Helvétius parle de deux sortes de luxe. L'une "où tout l'argent est rassemblé dans un petit nombre de mains [...] est sans doute une calamité publique", mais l'autre où chacun "vit dans un état d'aisance [...] par rapport aux Citoyens d'une autre Nation, & n'a cependant que peu d'argent à mettre en ce qu'on appelle magnificence [...] loin d'être un malheur est un bien public."

Les désordres que les moralistes attribuent au luxe sont en fait la conséquence d'un mauvais gouvernement. La félicité publique dépend des lois. Dans l'*Épître sur les arts*, comme dans *De l'Esprit* et *De l'Homme*, Helvétius attribue les méfaits du luxe au gouvernement. Il y aborde certains thèmes qu'il traite également dans ce chapitre de *L'Esprit* :

> Mais, dira-t-on, quel bien produisit le commerce?
> D'un espoir fastueux vainement on nous berce :
> Le luxe qui le suit dans les états divers
> N'a-t-il pas augmenté les maux de l'univers?
> Que de maux, en effet, sont prêts à s'introduire
> Chez le peuple où le luxe établit son empire!
> L'artisan y gémit sous le faix des impôts;
> Le courage avili s'y perd dans le repos;
> Le puissant sans pudeur y brigue l'esclavage;
> De sa soumission son faste est un otage.
> Ces superfluités, ce faste, ces plaisirs,
> Ces vains amusemens qui charment nos loisirs,
> Ce commerce, ces arts dont chaque ville abonde,
> Sont moins les bienfaiteurs que les fléaux du monde.
> Mais le mal que nous fait notre luxe effronté
> Au luxe proprement doit-il être imputé?

N'est-il pas un effet d'une cause étrangère,
Le produit d'un pouvoir avide et sanguinaire?
Les hommes, par leurs lois sages ou corrompus,
Doivent à leurs tyrans leurs vices, leurs vertus.
(*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.164.)

Cette épître serait "la dernière épître en vers du jeune écrivain" (Momdjian, *La Philosophie d'Helvétius*, trad. Katsovitch, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1959, p.70). Dans certaines éditions du poème *Le Bonheur* (Londres, 1772, 1773), on trouve un fragment d'*Épître sur le luxe* contenant "des idées et un enchaînement d'idées analogues" (Keim, *Helvétius sa vie et son oeuvre*, p.100).

Mandeville avait déjà critiqué les moralistes pour avoir accusé le luxe d'être à l'origine des vices :

> What is laid to the Charge of Luxury besides, is, that it increases Avarice and Rapine: And where they are reigning Vices, Offices of the greatest Trust are bought and sold; the Ministers that should serve the Public, both great and small, corrupted, and the Countries every Moment in danger of being betray'd to the highest Bidders: And lastly, that it effeminates and enervates the People, by which the Nations become an easy Prey to the first Invaders. These are indeed terrible Things; but what is put to the Account of Luxury belongs to Male-Administration, and is the Fault of bad Politicks. (Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1924, i, p.115 [Remark L].)

Notons, toutefois, que si les moralistes de la tradition augustinienne ont condamné les passions intéressées, principes du commerce, ils ont également vu son effet bénéfique pour la société :

> C'est ainsi que par le moyen de ce commerce, tous les

besoin de la vie sont en quelque sorte remplis, sans que la charité s'en mêle. De sorte que dans les Etats où elle n'a point d'entrée, parceque la vraie Religion en est bannie; on ne laisse pas de vivre avec autant de paix, de sureté & de commodité, que si l'on étoit dans une république de Saints. (Nicole, "De la charité, & de l'amour propre", *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., iii, p.140 [chapitre 2].)

Sur la polémique concernant le luxe au dix-huitième siècle voir : Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury*, Cambridge, University Press, 1994; Pierre Rétat, "Luxe", *Dix-huitième siècle*, 26 (1994), p.79-88; R. Galliani, "Le Débat en France sur le luxe : Voltaire ou Rousseau", *Studies*, 161 (1976), p.205-217; Ellen Ross, "Mandeville, Melon, and Voltaire: the origins of the luxury controversy in France", *Studies*, 155 (1976), p.1897-1912; Hans Kortum, "Frugalité et luxe à travers la querelle des anciens et des modernes", *Studies*, 56 (1967), p.765-775; M. R. de Labriolle-Rutherford, "L'Évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution", *Studies*, 26 (1963), p.1025-1036; André Morize, *L'Apologie du Luxe au dix-huitième siècle*, Paris, H. Didier, 1909.

5. Parmi les nombreux auteurs qui ont défendu le luxe et qui ont développé les arguments qu'Helvétius mentionne ici, citons Bayle (*Continuation des Pensées diverses*, 1704, chapitre 124), qui l'évoque comme un aspect de son paradoxe sur une société de chrétiens; Mandeville (*The Fable of the Bees*), pour qui il est la condition de la satisfaction des passions de l'homme ainsi que de la richesse et de la puissance des nations; Montesquieu (*Lettres persanes*, 1721, lettre 106, *Esprit des lois*, 1748), qui en fait un trait constitutif de la monarchie, mais le considère pernicieux aux républiques; Melon (*Essai politique sur le commerce*, 1734);

Voltaire (*Le Mondain*, 1736, *L'Homme du monde ou Défense du Mondain*, 1737, *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le commerce, le luxe, les monnaies, et les impots*, 1738) qui se fait l'apologiste de la vie épicurienne, mais aussi de l'utilité économique du luxe, et Hume (*Essai sur l'argent* ["Of Money", 1752]).

6. Période : "Période, se dit aussi du plus haut point d'élévation d'un astre; mais il est plus en usage au figuré pour signifier, le comble, le plus haut point d'élévation. L'Academie le fait masculin en ce sens." (*Trévoux*, 1743.)

7. Parmi ceux qui soutiennent que le luxe fait circuler l'argent et fait vivre le pauvre, citons Montesquieu (*Lettres persanes*, 106), Melon (*Essai politique sur le commerce*, 9), Voltaire ("Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le commerce, le luxe, les monnaies, et les impôts", *Moland*, xxii, p.363-364; *L'Homme du monde ou Défense du Mondain*, ligne 57 sqq.) et Hume (*Essai sur l'argent*). Ces auteurs emploient également l'exemple du riche qui se ruine par son luxe, exemple critiqué par Helvétius dans les lignes suivantes. Il est possible que la remarque d'Helvétius vise surtout Hume qui soutient l'opinion que le luxe efface l'inégalité entre les hommes.

Contrairement à ce qu'Helvétius avance dans ce passage, il écrit dans *De l'Homme* (6.18, ii, p.192-193) que "la magnificence des Grands [...] reporte journellement l'argent & la vie dans la Classe inférieure des Citoyens."

8. Le *Dictionnaire de Trévoux* (1743) définit le terme "salaire" : "Prix, ou récompense du travail, des services qu'on a rendus, des bonnes actions qu'on a faites." D'après le même dictionnaire, la paye est une "Chose dûe pour avoir servi. Solde qu'on donne aux gens de guerre pour leur subsistance". Georges Dulac, l'éditeur des

notes marginales de Diderot, ajoute que la "distinction à faire entre *paye* et *salaire* est précisée dans les *Synonymes français* de l'abbé Girard : «Le salaire est le prix de la rétribution due à un travail, à un service. La *paye* est le *salaire* continu d'un travail ou d'un service continu rendu chaque jour [...] Le *salaire* concerne proprement l'ouvrier qui pour gagner chaque jour sa vie, travaille pour autrui chaque jour» (*Synonymes*, Bordeaux, 1802, t.III, p.264)" (*Hermann*, ix, p.277).

9. À la fin du dix-septième et au début du dix-huitième siècle, de nombreux auteurs condamnent la politique fiscale du règne de Louis XIV : Vauban (*Dîme royale*, 1707, Préface), Boisguillebert (*Détail de la France*, 1697, 2.2 sqq.), Fénelon (*Lettre au roi*), Jean Le Pelletier (*Mémoire sur le rétablissement du commerce*, Rouen, 1701), Jean Meslier (*Mémoire*, 1727, 53), etc. Ils critiquent "l'assiette arbitraire de l'impôt direct [aussi bien que sa répartition et son mode de recouvrement], les méfaits des traitants et des financiers parasites, l'incidence des taxes qui réduisent la demande puis la production, et freinent l'établissement d'un marché national" (*Histoire de la population française*, éd. Jacques Dupâquier, Paris, P.U.F., 1988, 4 vol., ii, p.506-507). Ces auteurs encouragent et valorisent l'agriculture comme on l'a fait tout au long du dix-huitième siècle.

La corvée, forme la plus typique de l'exploitation féodale, était constituée par le travail gratuit que le paysan devait accomplir au bénéfice du seigneur. En 1736 et 1738, la corvée royale fut généralisée. Weulersse décrit la réaction contre cette réforme :

> Dès 1740 [Daniel] Trudaine avait adressé au contrôleur-général Orry «les représentations les plus vives à ce sujet». Dès 1750, Mirabeau s'était élevé contre cet «impôt désastreux», et d'Argenson avait fait écho à ses plaintes. A partir de 1758

> les réclamations se multiplient. (*Le Mouvement physiocratique en France*, Paris, Félix Alcan, 1910, 2 vol., i, p.442-443.)

La taille (personnelle, réelle ou mixte), perçue annuellement sur les personnes, sur les biens ou sur les personnes en proportion avec leurs biens, pesait principalement sur la paysannerie. D'après le *Dictionnaire de Trévoux* (1743) :

> On a beaucoup parlé depuis quelques années de rendre la taille proportionnelle, c'est-à-dire, de trouver un moyen d'éviter les désordres & les injustices qui se font dans l'imposition & la répartition de la *taille*, & de faire en sorte que chacun en paye à proportion de ce qu'il en peut & doit porter.

La critique des premières années du siècle se retrouve aussi chez le physiocrate Quesnay qui déplore les "impositions arbitraires & indéterminées", la menace de "la milice" ("Fermiers", *Encyclopédie*, 1756, vi, p.536; "Grains", *Encyclopédie*, 1757, vii, p.822) ainsi que les corvées ("Grains", *Encyclopédie*, 1757, vii, p.824), puisqu'elles menacent l'agriculture. Notons qu'Helvétius se réunissait avec d'autres philosophes et économistes dans l'appartement de Quesnay à Versailles (*Smith*, lettres 252, 274 et 425).

Selon Jean Meyer : "Le poids total des impôts a beaucoup varié, s'alourdissant entre 1635 et 1660, puis entre 1688 et 1715, pour baisser entre 1715 et 1755, et remonter ensuite au cours de la deuxième moitié du XVIII^{e} siècle." (*Histoire de France*, Paris, Fayard, 1985-1988, 6 vol., iii, p.438.)

10. L'obligation de se reposer les jours de fête fut critiquée pour diverses raisons au dix-huitième siècle. L'abbé de Saint-Pierre est frappé par le besoin d'améliorer le revenu du paysan (voir le texte cité dans *Moland*, xviii, p.80). D'autres, comme Montesquieu, déplorent la perte de revenu national ("Pensées", *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1949-1951, 2 vol., i, p.1488). Voltaire

regrette la dissolution des moeurs les jours de fête (*Dictionnaire philosophique*, article "Catéchisme du curé"). Pour ces auteurs, comme pour Helvétius, le temps consacré au culte ne devrait pas être déterminé par des considérations relatives à la destinée future et transcendante de l'homme, mais par le souci de son bonheur terrestre.

Le calcul d'Helvétius de quatre-vingt-dix fêtes ou dimanches ne diffère pas de celui de l'auteur de l'article "Fêtes" (*Encyclopédie*, 1756, vi, p.565) qui parle de "trente-sept *fêtes* à Paris". Pourtant, celui-ci ajoute qu'on a retranché certaines fêtes dernièrement. Sur le salaire du travailleur, il fait les remarques suivantes :

> Nous pouvons évaluer les journées pour les hommes & pour les femmes dans les campagnes éloignées à six sous prix commun pour toutes les saisons, & c'est mettre les choses fort au-dessous du vrai. Mais, la bonne moitié de nos travailleurs, je veux dire tous ceux qui sont employés dans les villes considérables & dans les campagnes qui en sont voisines, tous ceux-là, dis-je, gagnent au moins du fort au foible quatorze sous par jour. Mettons donc quatorze sous pour la plus forte journée, & six sous pour la plus foible, c'est-à-dire dix sous pour la journée commune. (*Ibid.*, 1756, vi, p.566.)

Notons que dans *De l'Homme* (1.15, i, p.109), Helvétius loue la religion païenne pour célébrer les fêtes dans les saisons où elles ne présentent pas d'inconvénients pour les paysans.

11. Deux conditions ont exercé une influence sur le milieu rural au dix-huitième siècle. D'abord, la croissance démographique (voir la note 23 ci-dessous), en augmentant la densité de la population rurale, s'est traduite par une diminution des superficies moyennes possédées. Ensuite, une période privilégiée pour le développement des grandes fermes à production commercialisée aboutit à des

transferts importants d'emplois, qui, toutefois, correspondaient à une augmentation globale de l'offre (*Histoire de la population française*, Paris, P.U.F., 1988, 4 vol., ii, p.439-440). Or, du fait de l'augmentation de la population, et donc de la concurrence entre travailleurs, le salaire tend à se réduire au minimum nécessaire.

La description d'Helvétius est proche de la théorie du salaire minimum qui fut assez répandue au dix-huitième siècle : "L'idée d'une loi unissant la population aux subsistances s'accompagne chez la plupart des auteurs du XVIII[e] siècle [...] du postulat de la fixation du salaire au minimum physiologique." (J.-F. Faure-Soulet, *Economie politique et progrès au "Siècle des lumières"*, Paris, Gauthier-Villars, 1964, p.133.) Selon Quesnay, par exemple, "Le prix des salaires, et par conséquent les jouissances que les salariés peuvent se procurer, sont fixés et réduits au plus bas par la concurrence extrême qui est entre eux" ("Second problème économique" [1767], *Quesnay et la physiocratie*, Paris, Institut national d'études démographiques, 1958, 2 vol., ii, p.984).

Helvétius étudie l'effet de la croissance de la population dans *De l'Homme*. Si son analyse y est plus détaillée, elle ne diffère pourtant pas de celle qu'il développe ici. L'indigence de la plupart des habitants est une conséquence de la concurrence qui les oblige à vendre leur travail de moins en moins cher. Par contre, ceux qui s'enrichissent réunissent une infinité de petites propriétés, devenant ainsi de plus en plus puissants (*De l'Homme*, 6.7, ii, p.146-147; 6.8, ii, p.155-156). Quant aux moyens proposés par Helvétius de contrôler la population, voir la note 26 ci-dessous.

Selon Olwen Hufton, les rapports concernant les pauvres dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle, soulignent surtout l'incapacité du paysan à subvenir aux besoins de sa famille. C'est également cette incapacité qui frappe Helvétius. Hufton cite un curé du Calvados qui écrit en 1774 :

> Les journaliers, les manoeuvres, les compagnons de métier et tous ceux dont la profession ne fournit pas beaucoup plus que le vivre et le vêtement sont ceux qui produisent les mendiants. Étant garçons, ils travaillent et lorsque par leur travail ils se sont procurés un bon vêtement et de quoi faire les frais d'une noce, ils se marient. Ils nourrissent un premier enfant, ils ont beaucoup de peine à en nourrir deux et s'il en survient un troisième leur travail n'est plus suffisant à la dépense. (*The Poor of Eighteenth-Century France 1750-1789*, Oxford, Clarendon Press, 1974, p.11.)

Hufton conclut : "The *enquêtes* of the 1770s help in answering the question 'Who were the poor?' by their unanimous insistence upon answering: 'The family of the working man where such an individual cannot earn enough to support every member and where the individual members cannot support themselves.'" (*Ibid.*, p.12.) Sur les conditions du début du siècle voir Vauban (*Dîme royale*, 1707, préface).

12. Parmi les économistes du début du siècle, Boisguillebert "est le seul à préconiser l'intensification du travail sur de petites exploitations [...]. A ses yeux, la France rurale restera longtemps dans la zone des dépenses rentables si la liberté des grains assure leur rémunération" (*Histoire de la population française*, éd. Jacques Dupâquier, Paris, P.U.F., 1988, 4 vol., ii, p.509). Au milieu du dix-huitième siècle, Cantillon (*Essai sur la nature du commerce en général*, 1755, 1.15) et Mirabeau (*L'Ami des hommes*, 1.5-6) préconisent le retour des grands seigneurs sur leurs terres et une répartition plus égale des propriétés. Forbonnais (*Principes et observations économiques*, Amsterdam, M. Rey, 1767) plaide également en faveur d'une distribution plus équitable des terres. Cette thèse fut défendue par les "populationistes", se proposant de procurer à l'État la plus grande puissance plutôt que la plus

grande richesse comme le veulent les physiocrates. (Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, Paris, Félix Alcan, 1910, 2 vol., ii, p.269 sqq.) Quesnay ne préconise pas une augmentation du nombre des propriétaires, mais défend au contraire le développement de grands domaines efficaces ("Grains", *Encyclopédie*, 1757, vii, p.821). La petite culture est pour le physiocrate l'image même d'une agriculture de subsistance qui se fait aux dépens de la nation (Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p.185). Ces auteurs n'ont pas recours à la mesure extrême d'un partage nouveau des terres et encore moins à l'abolition de la propriété privée suggérée par Jean Meslier (*Mémoire*, 48), Morelly (*Code de la nature*, 1755) et Mably (*De la législation ou Principes des lois*, 1778).

Montesquieu avait signalé la possibilité d'un nouveau partage des terres pour remédier à l'inégalité :

> Les loix du nouveau partage des champs, demandées avec tant d'instance dans quelques républiques, étoient salutaires par leur nature. Elles ne sont dangereuses que comme action subite. En ôtant tout à coup les richesses aux uns, et augmentant de même celles des autres, elles font dans chaque famille une révolution, et en doivent produire une générale dans l'État. (*Esprit des lois*, 7.2.)

D'autres, comme Boulainvilliers, au début du siècle, se lamentent du "déracinement de la noblesse" et prônent un retour sur les terres afin de prévenir la décadence qui en résulte (*Essais sur la noblesse de France, contenans une dissertation sur son origine et abaissement*, Amsterdam, 1732). Le souci de Boulainvilliers n'est pas l'inégalité, mais la prééminence de la noblesse; voir, R. Galliani, "L'Idéologie de la noblesse dans le débat sur le luxe (1699-1756)", *Etudes sur le XVIII^e siècle*, 11 [1984], éd. Roland Mortier & Hervé Hasquin, Bruxelles, Editions de l'Université de

Bruxelles, p.58-59.

13. Helvétius n'est pas aussi catégorique dans *De l'Homme* (6.7, ii, p.149) où il qualifie un nouveau partage des terres de "difficile dans l'exécution". Or, quand il considère "l'état actuel de la plupart des Nations", ce n'est "que par des changemens continus & insensibles" qu'un gouvernement pourrait "remettre plus d'égalité" entre les fortunes (*Ibid.*, 8.4, ii, p.307). Il voit "mille moyens" de l'entreprendre et préconise spécifiquement des lois sur l'héritage, un impôt proportionné à la richesse (*Ibid.*, 6.11, ii, p.165-166), et même "une taxe sur l'Etat ou le Clergé" employée "à l'achat de petits fonds" qui seraient distribués aux pauvres (*Ibid.*, 9.2, ii, p.427). Toutefois, Helvétius pense qu'à la longue il est impossible de maintenir un juste équilibre entre les fortunes des citoyens (*Ibid.*, 6.11, ii, p.166). D'autres, comme Meslier (*Mémoire*, 48), Morelly (*Code de la nature*, Par-tout, Chez le vrai sage, 1755, p.77-78) et Mirabeau (*Ami des hommes*, 1756, 1.5) avaient vu le même problème, sans pour autant proposer les mêmes solutions. Pour Helvétius, il serait même dangereux d'entreprendre ce nouveau partage par des lois supprimant le libre usage de l'argent. Des lois somptuaires donnent "trop d'atteinte au droit de propriété, le premier & le plus sacré des droits" (*De l'Homme*, 6.15 note 21, ii, p.207); elles entraîneraient la destruction de l'État : "En tout Empire où l'argent a cours [...] que le Magistrat se garde bien d'affoiblir ou d'éteindre dans les Citoyens le desir de l'Argent & du Luxe. Il étoufferoit en eux tout Principe de mouvement & d'action." (*Ibid.*, 6.16, ii, p.187-188). Helvétius affirme aussi que la loi "qui promet à chacun la propriété" est "la premiere & la plus sacrée" (*De l'Homme*, 2.13, i, p.91-92). Tout travail cesse dès qu'on est propriétaire incertain. Dans sa *Réfutation de* L'Homme Diderot critique les mesures qu'Helvétius propose pour prévenir l'inégalité :

> Les moyens que l'auteur propose pour prévenir l'inégalité des fortunes me déplaisent. Ils gênent la liberté, ils doivent nuire à l'industrie et au commerce, et donner aux citoyens un esprit de fausseté (*OEuvres complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, 1875-1877, 20 vol., ii, p.419).

La réunion des richesses dans un nombre limité de mains dépend aussi de la forme du gouvernement. Elle se fait plus lentement sous une république que sous un régime despotique (*De l'Homme*, 6.10 note 15, ii, p.203). Alors, pour les nations qui souffrent d'une inégale répartition des richesses, "le Luxe devient, sinon un remede efficace, du moins un palliatif à ce mal. C'est la magnificence des Grands qui reporte journellement l'argent & la vie dans la Classe inférieure des Citoyens." (*Ibid.*, 6.18, ii, p.192-193.) Si la disproportion des fortunes est limitée, elle n'est pas nécessairement destructive du bonheur général :

> Des Loix sages pourroient sans doute opérer le prodige d'une félicité universelle. Tous les Citoyens ont-ils quelque propriété? Tous sont-ils dans un certain état d'aisance, & peuvent-ils par un travail de sept ou huit heures subvenir abondamment à leurs besoins & à ceux de leur famille? Ils sont aussi heureux qu'ils peuvent être. (*Ibid.*, 8.1, ii, p.294.)

Helvétius considère également le cas, aussi "curieux" qu'il soit, d'un pays où l'argent n'a pas cours (*Ibid.*, 6.12, ii, p.168-173). Le pouvoir arbitraire ne s'établira que difficilement dans ce pays où les habitants seront "sainement nouris [*sic*], bien vêtus" et surtout heureux. Le principe d'activité dans ce pays serait l'estime publique :

> Si j'allois fonder un nouvel Empire, & que je pusse à mon choix enflammer mes Colons de la passion de la gloire ou de l'argent, c'est celle de la gloire que je devrois leur inspirer. C'est en faisant de l'estime publique & des avantages attachés à cette estime, le Principe d'activité de

> ces nouveaux Citoyens, que je les nécessiterois à la vertu. (*Ibid.*, 6.13, ii, p.175-176.)

Toutefois, considéré l'état de l'Europe au dix-huitième siècle, une telle réforme lui semble impraticable (*Ibid.*, 6.14).

14. Subdélégué : "Il y a en France des subdélégués de l'Intendant, qui ont été érigés en titre d'Office depuis quelques années." (*Trévoux*, 1743). L'intendant était lui-même le représentant du pouvoir royal à la tête d'une généralité.

Dans les "Éclaircissements", Helvétius commente ce passage :

> Il est vray qu'en parlant du luxe et des maux qu'il produit j'ay dit que chez les peuples où le luxe s'etablit la condition de sauvage est ordinairement preferable à celui du paisan. C'est un fait à verifier si dans le Canada l'on voit plus d'Europeans fuir dans les forets avec les sauvages que de sauvages venir s'etablir dans les villes. Il paroit que la condition de sauvage n'est pas malheureuze. (*Smith*, ii, p.340.)

15. L'idéalisation du sauvage se rattache à une ancienne tradition chère aux moralistes. Partant de sources antiques, elle fut réactualisée en France au seizième siècle surtout par Montaigne. Lieu commun depuis la Rennaissance, la "liberté" du sauvage, est souvent commentée au dix-huitième siècle dans les récits de voyage ainsi que par les philosophes. Citons : La Hontan (*Dialogues*, chapitre "Des loix"), Charlevoix (*Histoire et description générale de la Nouvelle France*, Paris, 1744, 3 vol., iii, p.344), l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., x, p.366 [2.2 "Description des Iles Marianes"]), et parmi les philosophes, Bayle (*Continuation des Pensées diverses*, chapitre 118), Buffier (*Cours de science*, Paris, G. Cavelier & P.F. Giffart, 1732, p.974 sqq.), Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 11.5) et Boulanger

("Recherches sur l'origine du despotisme oriental" [1761], *Oeuvres*, Amsterdam, 1794, 3 vol., iii, p.13).

Chez Helvétius, la référence à l'état du sauvage est, comme chez La Hontan et plus récemment chez Rousseau ("Discours sur les sciences et les arts", *Gagnebin*, iii, p.7) et Morelly (*Code de la nature*, 1755, Par-tout, Chez le vrai sage, p.45 sqq.), d'abord un instrument critique destiné à dénoncer les maux engendrés par l'inégalité. La Hontan, par exemple, dénonce dans les *Dialogues* ("Des lois" et "Du Bonheur", 1703) simultanément la propriété individuelle et l'autorité politique, leur attribuant "tous les maux qui sont au Monde".

Sur cette littérature du "bon sauvage", souvent étudiée, voir : Stelio Cro ("Classical Antiquity, America, and the Myth of the Noble Savage", *The Classical Tradition and the Americas*, éd. Wolfgang Haase & Reinhold Meyer, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, p.379-418) et Gilbert Chinard (*L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Paris, Librairie E. Droz, 1934).

16. Cette note laisse entrevoir un moment rare d'hésitation et de pessimisme quant au pouvoir de la législation à réformer la société. Si Helvétius semble préférer l'état des peuples pasteurs à celui des peuples agriculteurs, c'est que la propriété n'apparaît que parmi ces derniers (voir *De l'Esprit*, 3.4 et 3.9). Elle est source d'inégalité et donc condamnable. Par contre, elle est aussi le principe d'activité et de conservation dans les pays où elle s'introduit (voir la note 13 ci-dessus). Or, lorsqu'il s'agit d'un gouvernement idéal régnant sur un peuple heureux, Helvétius favorise l'abolition de la propriété à l'exemple de la république de Sparte. Mais, face aux conditions existantes, il se voit obligé de défendre une réforme des lois visant à atténuer l'inégalité. C'est également faute d'une politique efficace et équitable qu'il

voit, comme Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, que la vie du sauvage est à certains égards préférable à celle du paysan français.

Sur cette note voir aussi Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p.395-396.

17. L'origine de cette citation reste inconnue.

18. Dans l'introduction (chapitre 7) de l'*Essai sur les moeurs*, Voltaire compare le "sauvage" et le "rustre". Il insiste sur la misère du paysan plutôt que sur l'inégalité. Au sujet de la liberté il écrit :

> Il faut convenir surtout que les peuples du Canada et les Cafres, qu'il nous a plu d'appeler sauvages, sont infiniment supérieurs aux nôtres. [...] Les peuplades d'Amérique et d'Afrique sont libres, et nos sauvages n'ont pas même d'idée de la liberté.

Néanmoins, il va sans dire que pour Voltaire, qui lie le bonheur à la civilisation, le prétendu bonheur des peuples du nouveau monde est illusoire.

Diderot fera des remarques sur la question du relatif bonheur du sauvage et de l'homme civilisé dans sa *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé* L'Homme (*OEuvres complètes*, 1875-1877, ii, pp.287, 411-412, 430-432) et dans le *Supplément au voyage de Bougainville*.

19. Dans *De l'Homme* (6.5, ii, p.135), Helvétius reprend cet argument :

> En est-il que leurs richesses & leur naissance dispensent de tout service? [...] les Oisifs y meurent d'ennui; ils sont enviés, sans être enviables, parce qu'ils ne sont pas heureux.

> Leur oisiveté cependant fatiguante pour eux-mêmes, est destructive du bonheur général.

Helvétius compare le bonheur de l'artisan qui travaille avec l'ennui de l'oisif dans *De l'Homme* (6.12 et 8.2). D'un côté il prétend que le riche se crée "sans cesse de nouveaux besoins" qui "donnent quelques sensations agréables" (*Ibid.*, 6.12, ii, p.170-171), mais de l'autre qu'il est forcé d'attendre que "la Nature renouvelle en lui quelque besoin" (*Ibid.*, 8.2, ii, p.301). Toujours est-il que, pendant cet intervalle, l'artisan est occupé par le travail, alors que l'oisif souffre d'ennui et ne peut qu'attendre l'éventuelle résurrection du désir. Sur le bonheur de l'homme qui travaille et le riche inoccupé, voir également Robert Mauzi (*L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e^ siècle*, Paris, Armand Colin, 1960, p.172 [4.3].)

Helvétius ajoute que l'idée exagérée que le pauvre se forme de la félicité du riche est "productrice [...] d'inimitiés entre les hommes & [...] d'indifférence pour le bien public" (*Ibid.*, 9.2, ii, p.427-428).

Helvétius, qui était lui même très riche et qui avait la réputation de détester le faste, accuse, dans *De l'Homme*, les riches et les princes d'inhumanité :

> Le spectacle du luxe est sans doute un accroissement de malheur pour le pauvre. Le riche le sait, & ne retranche rien de ce luxe. Que lui importe le malheur de l'indigent? Les Princes eux-mêmes y sont peu sensibles : ils ne voient dans leurs Sujets qu'un vil bétail. S'ils le nourissent [*sic*], c'est qu'il est de leur intérêt de le multiplier [...] c'est fournir à la tyrannie de nouveaux instrumens pour s'asservir de nouvelles Nations (*Ibid.*, 9.2, ii, p.427-428).

Duclos critique l'ostentation dans *Les Considérations sur les moeurs de ce siècle* : "Les malheureux sont déja assez humiliés par l'éclat seul de la prospérité; faut-il les outrager par

l'ostentation qu'on en fait?" (*Considérations* [10], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.123-124.) Voir également Toussaint (*Les Moeurs*, 1748) et Shaftesbury (*Essai sur le mérite et la vertu*, trad. Diderot).

20. Helvétius suit l'argument de Hume dans l'*Essai sur l'argent* :

> Un peuple en possesion d'un grand commerce paraît, à la première inspection, pouvoir acquérir et s'attirer à lui seul les richesses du monde entier; mais tout, dans les affaires humaines, dépend heureusement d'une concurrence de causes propres à arrêter l'accroissement du commerce et des richesses d'une nation, et à les partager successivement entre tous les peuples.
>
> Il est très difficile à une nation, supplantée par une autre dans le commerce, de regagner le terrain qu'elle a perdu; l'industrie de ses rivaux, leur habileté dans le commerce, et les gros fonds de leurs négociants, les mettent en état de se contenter de plus petits profits, leur donnent une supériorité presque impossible à vaincre; mais tous ces avantages sont heureusement compensés par le bas prix de la main d'oeuvre dont jouit tout État qui n'a pas un commerce étendu, et qui n'abonde pas en espèces d'or et d'argent. Les manufactures ne restent pas toujours dans les mêmes lieux; elles abandonnent les provinces et les pays qu'elles ont enrichis, pour se réfugier dans des terres nouvelles, où elles sont attirées par le bon marché des denrées et de la main-d'oeuvre; elles y restent jusqu'à ce que ces nouveaux pays étant enrichis à leur tour, elles en soient bannies par les mêmes causes qui les y ont attirées. (*Mélanges d'économie politique*, éd. Eugène Daire & G. de Molinari, Paris, Guillaumin & C^e^, 1847, p.34.)

L'*Essai sur l'argent* fut publié sous le titre "Of Money" en 1752

dans les *Political Discourses*. Deux traductions de ces essais furent publiées avant 1758 : *Discours politiques de Hume* (trad. Eléazar de Mauvillon, [s.l.] 1753) et *Discours politiques* (trad. Jean Bernard Le Blanc, Amsterdam & Paris, M. Lambert, 1754). Cette dernière traduction a été rééditée en 1755 (Dresde, M. Groell).

A la fin du dix-septième et au début du dix-huitième siècle, on insistait couramment sur les avantages d'une main-d'oeuvre économique; voir, par exemple, l'abbé de Saint-Pierre (*Annales politiques*, Londres, 1758, p.709-710).

Helvétius décrit de nouveau dans *De l'Homme* (6.15), ce phénomène du mouvement des richesses d'un pays à un autre et ses conséquences. Il "doute que les Loix somptuaires puissent s'opposer à cette dispersion" des richesses puisqu'elles sont "toujours faciles à éluder" (*De l'Homme*, 6.15 note 21, ii, p.207).

Sur Helvétius et Hume, voir David Raynor ("Hume's critique of Helvétius's *De l'esprit*", *Studies*, 215 [1982], p.223-229).

21. D'après le *Dictionnaire de Trévoux* (1743), révolution "se dit [...] des changemens extraordinaires qui arrivent dans le monde : des disgraces, des malheurs, des decadences."

22. Spengler décrit ainsi le développement de la politique agricole en France dans la première moitié du dix-huitième siècle :

> Jusqu'en 1740, en dépit des travaux d'approche théoriques ou pratiques de Vauban, de Boisguillebert et de Fénelon, et en dépit des avertissements de Montesquieu et de Voltaire pour faire prévaloir des méthodes efficientes de critique sociale, la déplorable situation de l'agriculture française ne devait inspirer aucune attaque de la part des milieux spécialisés contre le colbertisme et l'industrialisme. C'est seulement vers la fin des années 1740-1750 et au début de la période allant de 1750 à 1760 que le *Journal Economique*, - avec

> Herbert, Forbonnais, Goudar, Dangeul et d'autres - commencèrent à insister sur l'importance de l'agriculture (*Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, trad. Georges Lecarpentier & Anita Fage, Paris, P.U.F., 1954, p.63).

Helvétius pense que c'est surtout la production agricole qui permet de créer la richesse. Comme pour le physiocrate Quesnay, la terre est donc pour lui le facteur de production essentiel.

Au dix-huitième siècle, certains (Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, 3.1; Mirabeau, *L'Ami des hommes*, 3.2) préconisent l'exportation de produits fabriqués afin d'importer des produits alimentaires et de favoriser ainsi le bien-être et l'accroissement de la population. Plus un pays attire de matière première, plus il peut s'accroître. Mais, puisqu'un tel commerce est peu certain et placerait un pays comme la France, du fait de son développement agricole insuffisant, à la merci d'autres pays, les physiocrates et d'autres auteurs s'y opposent. Selon Quesnay :

> Les productions de nos terres doivent être la matiere premiere des manufactures & l'objet du commerce : tout autre commerce qui n'est pas établi sur ces fondemens, est peu assûré; plus il est brillant dans un royaume, plus il excite l'émulation des nations voisines, & plus il se partage. (*Encyclopédie*, "Fermiers", 1756, vi, p.538.)

23. Montesquieu (*Lettres persanes*, 122; *Esprit des lois*, 13.12) et Hume (*Of the Populousness of Ancient Nations*, 1752) pensent aussi que la Suisse est un des pays les plus peuplés de l'Europe, mais ils l'attribuent à la douceur du gouvernement. Par contre, Montesquieu croit ce pays misérable, les "montagnes [sont] stériles" (*Esprit des lois*, 13.12) et l'industrie, les arts et les manufactures sont gênés (*Ibid.*, 13.2). Voltaire conteste l'affirmation d'Helvétius dans sa note marginale.

Dans la première moitié du dix-huitième siècle, on croyait constater une diminution de la population en Europe; problème étudié d'abord par Vauban (*Dîme royale*, 1707) et puis par Montesquieu (*Esprit des lois*, 23), dont les arguments exercent une longue influence : Herbert (*Essai sur la police générale des grains*, Londres, 1753), Buffon ("Du lièvre", *Histoire naturelle*), Mirabeau (*L'Ami des hommes*, 1756), Quesnay (*Encyclopédie*, articles "Fermiers", 1756, et "Grains", 1757), Damilaville (*Encyclopédie*, article "Population", 1765). Toutefois, on sait aujourd'hui, qu'après la "crise" résultant des guerres et de la famine qui marquaient les dernières années du règne de Louis XIV (1693-1694, 1709-1715), la population française entame dès le début du dix-huitième siècle une nouvelle période d'expansion. Elle est pourtant classée parmi les pays européens à croissance démographique faible :

> La France comptait probablement 19 millions d'habitants en 1700 et, dans les mêmes limites, 25,3 en 1790 (+33%), 26,3 avec les provinces conquises depuis le début du XVIII[e] siècle. [...] La croissance se situa essentiellement après 1740-1750.

Parmi les pays à croissance moyenne :

> L'Angleterre et le Pays de Galles avaient 5,826 millions d'habitants en 1700, 8,247 en 1790 (+41,5%) [...] L'Espagne : 6 millions (?) [*sic*] en 1717, 9,308 en 1768, 10,409 en 1787 (+73,3%) par rapport à 1700 [...]. Dans ce deuxième groupe de pays, la croissance a commencé aussi après 1740-1750 (Albert Soboul, Guy Lemarchand, Michèle Fogel, *Le Siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1977, 2 vol., i, p.282-283).

Sur ce sujet voir également l'*Histoire de la population française* (Paris, P.U.F., 1988, 4 vol., ii, pp.206-212, 437-438). Les statistiques concernant la Suisse n'ont pu être trouvées.

Jusqu'à la fin du dix-septième siècle, on attribuait la prospérité d'un pays à la grandeur de sa population. C'est elle qui

faisait la force d'un État. Mais, avec Boisguillebert (*Dîme royale*) et Vauban (*Détail de la France*), ce postulat mercantiliste est abandonné. Dès lors, la population devient le signe des conditions économiques. Jacqueline Hecht remarque que c'est ainsi qu'une "nouvelle idée se dessine : à la population maximale se substitue la population optimale, et à l'économie de puissance, un optimum d'aisance, de bien-être et de bonheur partagé par le plus grand nombre, dans une parfaite harmonie des intérêts individuels et collectifs." (Jacqueline Hecht, "Malthus avant Malthus : concepts et comportements prémalthusiens dans la France d'ancien régime", *Dix-huitième siècle*, 26 [1994], p.71.)

Sur les théories de la population au dix-huitième siècle, on peut consulter l'*Histoire de la population française* et l'article de Jacqueline Hecht cités ci-dessus; l'ouvrage de Joseph J. Spengler, *French Predecessors of Malthus* (Duke University Press, 1942) dont la traduction française s'intitule *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet* (trad. Georges Lecarpentier & Anita Fage, Paris, P.U.F., 1954), et l'article d'Agnes Raymond ("Le Problème de la population chez les encyclopédistes", *Studies*, 26, [1963], p.1379-1388).

24. Dans l'*Épître sur les arts*, Helvétius approuve sans réserve les bénéfices du commerce :

> Le commerce a construit, sur des côtes fertiles,
> Des comptoirs qui bientôt, magasins de nos villes,
> Rendront communs à tous, les arts et les présens
> Partagés par le ciel aux peuples différens.
> N'est-ce pas le commerce, à chaque peuple utile,
> Qui nourrit le Batave en son marais stérile?
> Il fonda son empire; il en reste l'appui :
> La Hollande lui doit ce qu'elle est aujourd'hui.
> Il la soustrait au joug dont l'Espagne l'accable;

Il lui donne une armée, il la rend redoutable;
Et, versant la richesse au sein de ses états,
Y sème les lauriers cueillis par ses soldats.
Les arts commandent-ils: la nature est docile;
[...]
Amis de nos plaisirs, leurs libérales mains
Ont de bienfaits sans nombre enrichi les humains.
(*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.159-160.)

Parmi les défenseurs du luxe, Mandeville avait déjà insisté sur le fait que l'industrie attire les hommes et que l'agriculture fournit à leurs besoins, "for as the one is an infallible Maxim to draw vast Multitudes of People into a Nation, so the other is the only Method to maintain them." (*Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 2 vol., 1924, i, p.197, [Remark Q].)

25. Dans l'article "Quisquis. De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire remarque : "Qu'il est faux que la Suisse ait à proportion plus d'habitants que la France et l'Angleterre" (*Moland*, xx, p.321).

26. Dans *De l'Homme*, Helvétius avance que le despotisme est un effet de la surpopulation et défend cette "consommation d'hommes" :

> La dépense & la consommation d'hommes occasionnée par le Commerce, la Navigation & l'exercice de certains Arts est, dit-on, très-considérable. Tant mieux : il faut pour la tranquilité d'un Pays très-peuplé, ou que la dépense en ce genre soit, si je l'ose dire, égale à la recette, ou que l'Etat prenne, comme en Suisse, le parti de consommer dans des guerres étrangeres, le surplus de ses Habitans. (*De l'Homme*, 6.7 note 10, ii, p.200.)

Les autres manières de limiter la population proposées par Helvétius incluent l'émigration et l'exposition des enfants. Mais

quand l'offre de la subsistance ne suffit plus à l'entretien des habitants, Helvétius préfère que le surplus de la population soit occupé dans l'industrie afin d'échanger des produits manufacturés contre des aliments. Ce souci d'une population constante existe également chez Morelly. Celui-ci brosse le tableau d'une société toujours semblable à elle-même, de sorte que le nombre des citoyens qui naissent se trouve à peu près égal au nombre de ceux qui cessent de vivre (*Code de la nature*, 1755, Par-tout, Chez le vrai sage, p.72-74).

Montesquieu avait cité le commerce comme une cause de la dépopulation (*Esprit des lois*, 23.25).

27. Au sujet du traitement des esclaves voir *Candide* (chapitre 19) :

> Est-ce Monsieur Vanderdendur, dit Candide, qui t'a traité ainsi? - Oui, Monsieur, dit le Négre, c'est l'usage. On nous donne un caleçon de toile pour tout vêtement deux fois l'année. Quand nous travaillons aux sucreries, & que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main : quand nous voulons nous enfuir, on nous coupe la jambe [...]. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe.

Montesquieu n'est pas ironique lorsqu'il prétend que "le sucre seroit trop cher, si l'on ne faisoit travailler la plante qui le produit par des esclaves [...]. De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. (*De l'Esprit des lois*, 15.5) Pour Montesquieu, l'esclavage est nécessaire afin de conserver le commerce de la France avec ses colonies antillaises. Helvétius ne voit pas les "impératifs" du commerce mais des êtres humains qui souffrent et qui meurent. Dans *De l'Esprit* (3.4, p.278), il condamne "l'église & les rois" qui "permettent la traite des negres". Son appel d'humaniste condamnant l'esclavage est entendu par Diderot, voir sa note marginale.

L'effet du climat de Saint-Domingue (Haiti) et les moeurs des Européens y séjournant, notoires au dix-huitième siècle, sont décrits dans l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., xii, p.214-215 [5]), ouvrage qu'Helvétius cite souvent dans *De l'Esprit*. Voltaire les mentionne dans l'*Essai sur les moeurs* (chapitre 152). Voir également Jean-Baptiste Labat (*Voyage aux Iles de l'Amérique*, 4.9).

28. Helvétius développe cet argument dans *De l'Homme*. L'inégalité favorise la division de l'intérêt particulier et l'intérêt public :

> Lorsqu'en conséquence de la multiplication de ses Habitants, un Peuple se subdivise en plusieurs & qu'on compte dans la même Nation celle des Riches, des Indigens, des Propriétaires, des Négocians &c., il n'est pas possible que les intérêts de ces divers Ordres de Citoyens soient toujours les mêmes. Rien à certains égards de plus contraire à l'intérêt National qu'un trop grand nombre d'hommes sans propriétés. (*De l'Homme*, 6.8, ii, p.152-153.)

Selon Helvétius cette division n'apparaît pas parmi les "bourgeois" qui sont "sollicit[és]" à la vertu par leur intérêt, mais parmi les "grands" :

> Il n'en est pas de même de l'Ordre des Grands. L'intérêt de qui veut être impunément injuste, c'est d'étouffer dans les coeurs tout sentiment d'équité. Cet intérêt commande impérieusement aux Puissans, mais non au reste de la Nation. (*Ibid.*, 6.5, ii, p.132-133.)

L'inégalité et la trop grande multiplication des hommes sans propriété favorisent également l'infraction contre la loi par le pauvre ainsi qu'un endurcissement de ces lois (*Ibid.*, 6.7, ii, p.147-149). Ainsi, l'excessif pouvoir d'une minorité indifférente au bonheur de ses concitoyens, facilite l'avènement du pouvoir arbitraire. Par contre, dans un pays où les hommes jouissent tous

du même niveau de vie, les intérêts s'harmonisent.

> Il n'en est pas ainsi dans un Pays où les richesses sont à peu-près également réparties entre les Citoyens, où tous sont aisés par rapport aux Citoyens des autres Nations. Dans ce Pays nul homme assez riche pour se soumettre ses Compatriotes. Chacun contenu par son Voisin est plus occupé de conserver que d'envahir. Le desir de la conservation y devient donc le voeu général & dominant de la plus grande & la plus riche partie de la Nation. Or c'est, & ce desir, & l'état d'aisance des Citoyens, & le respect de la propriété d'autrui qui chez tous les Peuples, seconde les germes de la vertu, de la justice & du bonheur. C'est donc à la cause productrice d'un certain Luxe qu'il faut rapporter presque toutes les calamités qu'on lui impute." (*Ibid.*, 6.9 note 13, ii, p.202.)

29. Helvétius se réfère sans doute à l'*Histoire de Polybe* (Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729-1730, 6 vol.) de Jean-Charles de Folard (1669-1752), officier sous le roi de Suède Charles XII et auteur d'ouvrages militaires. Mais, nous n'avons pu consulter l'ouvrage entier. Notons que Folard intitule un chapitre de l'*Histoire de Polybe* (3.17.4, iv, p.223-224) : "La lâcheté naît du luxe & de la superfluité. Rien de plus dangereux pour un Etat que ce vice. L'éducation peut en guérir."

30. Helvétius touche à la controverse concernant l'utilité des dettes publiques. Montesquieu (*Esprit des lois*, 22.17) et Hume (*Of Public Credit*, 1752) en énumèrent les inconvénients parmi lesquels ils comptent l'augmentation des impôts. Ce dernier s'inquiète de la croissance de la dette publique en Angleterre. Par contre, ceux qui défendent les dettes publiques, comme Melon (*Essai politique sur le commerce*, 23) et Voltaire ("Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot sur le commerce, le luxe, les monnaies, et les impôts",

Moland, xxii, p.370), croient que s'ils endettent le Trésor, ils enrichissent le pays en augmentant la circulation monétaire.

À titre indicatif, notons que la dette de l'Angleterre est passée de 3.1 million livres à 54 million livres entre 1691 et 1720 (Ellen Ross, "Mandeville, Melon, and Voltaire : the origins of the luxury controversy", *Studies*, 155 [1976], p.1898). En France, avant la Révolution, Colbert fut le dernier ministre des finances à laisser un bénéfice net annuel.

Par ailleurs, dans *De l'Homme* (1.15 note 47, i, p.147), Helvétius suggère que les revenus du clergé soient employés à rembourser la dette nationale de la France.

31. Le passage auquel Helvétius fait allusion n'a pas pu être retrouvé. Toutefois, Helvétius suit probablement l'oeuvre principale de Grotius, le célèbre jurisconsulte hollandais, *De jure belli ac pacis* (Paris, 1625). La traduction française la plus diffusée est celle donnée par Jean Barbeyrac en 1724 sous le titre *Le Droit de la guerre et de la paix* (Amsterdam, Pierre de Coup, 2 vol.).

L'humanisme de Grotius se distingue nettement du mépris que le gouvernement manifeste à l'homme du commun au dix-septième siècle :

> Le programme de Colbert semble avoir eu pour base le principe, alors généralement accepté, selon lequel les masses - corrompues par la bienveillance, le bien-être et la richesse - ne sont de bonnes bêtes de somme qu'en bénéficiant d'un salaire leur permettant juste de subsister, et en travaillant dans de pénibles conditions. (Joseph John Spengler, *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, trad. Georges Lecarpentier & Anita Fage, Paris, P.U.F., 1954, p.33.)

Ce ne fut pas avant les écrits de Fénelon, Vauban et Boisguillebert, à la fin du dix-septième siècle, qu'on commença à

s'occuper de l'état misérable dans lequel vivait le paysan.

L'argument de Grotius est repris au dix-huitième siècle par la plupart des auteurs, y compris par ceux qui défendent le luxe. Hume est de ce nombre : "La grande disproportion des richesses affaiblit une nation; il ne suffit pas, pour qu'elle soit puissante, que chaque citoyen ait par son travail les nécessités de la vie, il faut encore qu'il puisse y joindre les commodités qui peuvent s'allier avec son état." ("Essai sur le commerce" ["Of Commerce", 1752], *Mélanges d'économie politique*, éd. Eugène Daire & G. de Molinari, Paris, Guillaumin et C^e^, 1847, p.18.) Les termes de Hume sont presque identiques à ceux qu'Helvétius attribue à Grotius. L'argument est également employé par Rousseau : "Il est manifestement contre la Loi de Nature [...] qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire." (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*, *Gagnebin*, iii, p.194.) Voir aussi Jean Meslier (Jean Meslier, "Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier", *OEuvres complètes*, éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 vol., ii, p.97 [53]).

32. L'idée que l'agriculture est la source de la vertu des peuples et de la force des États, déjà défendue dans l'antiquité, est courante au milieu du dix-huitième siècle; voir, par exemple, Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts*, seconde partie), Claude-Jacques Herbert (*Essai sur la police générale des grains, sur leurs prix et sur les effets de l'agriculture* [1753], Berlin, 1755, p.349-351), et Mirabeau (*L'Ami des hommes*, 1.8). Par contre, les physiocrates attachaient moins d'importance à ce thème (Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, Paris, Félix Alcan, 1910, p.244-247).

Les avis varient quant à l'influence du luxe sur le soldat.

Helvétius affirme que la "plupart des Soldats sont tirés de la Classe des Cultivateurs & les Cultivateurs François ont l'habitude de la sobriété." (*De l'Homme*, 6.5, ii, p.131.) Néanmoins, il croit à la nécessité de rendre l'homme "plus fort, plus robuste, plus sain, par conséquent plus heureux, plus généralement utile à sa patrie" (*De l'Homme*, 10.4, ii, p.630). Mandeville (*The Fable of the Bees*, 1924, 2 vol, i, p.119-121 [Remark L]) et Melon (*Essai politique sur le commerce*, 9) nient que le luxe amollisse le militaire afin de parer les arguments de leurs adversaires. Selon eux, les soldats et les officiers subalternes sont bien éloignés de vivre dans l'opulence. Par contre, Montesquieu, comparant le soldat romain et le soldat français, conclut que "c'étoit par un travail immense que les Romains se conservoient [...] au lieu que nos soldats passent sans cesse d'un travail extrême à une extrême oisiveté; ce qui est la chose du monde la plus propre à les faire périr." (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, chapitre 2.) Montesquieu oppose généralement l'endurance et la vaillance des peuples habitués à la frugalité à la mollesse des peuples riches (voir *De l'Esprit des lois*, 3.3).

33. Les physiocrates et certains de leurs précurseurs attribuent en partie la précarité de l'industrie à la facilité que les ouvriers ont de passer à l'étranger (Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, Paris, Félix Alcan, 1910, 2 vol., i, p.281-282).

34. Sur le courage, voir *De l'Esprit* (3.28).

35. Helvétius est lui-même de l'avis que "l'amour de l'argent" étouffe "tout esprit, toute vertu Patriotique" et "doit à la longue engendrer tous les vices dont il est trop souvent la récompense" (*De l'Homme*, 6.13, ii, p.176). Sur le rapport du commerce et du

patriotisme chez Helvétius, voir également *De l'Esprit* (2.20, 2.23, 3.23) et *De l'Homme* (9.3).

L'opposition entre le courage, vertu militaire, et l'esprit de commerce n'était pas neuve pour les contemporains d'Helvétius. Melon (*Essai politique sur le commerce*, 7) pose ce couple antithétique : "L'esprit de conquête et l'esprit de commerce s'excluent mutuellement dans une nation" (*Économistes financiers du XVIIIe siècle*, éd. Eugène Daire, Paris, Guillaumin, 1843, p.733). Cette opposition aura une influence durable. Elle est connue de Montesquieu (*Esprit des lois*, 7.2, 20.2) et de Voltaire, qui remanie le premier alinéa de la dixième lettre philosophique (dans l'édition de 1756) pour se montrer d'accord avec cette thèse.

Sur la notion de patrie en France au dix-huitième siècle, voir Gonthier-Louis Fink ("Patriotisme et cosmopolitisme en France et en Allemagne", *Recherches Germaniques*, 22 [1992], p.3-25). Il remarque que "le luxe des uns et la misère des autres [...] étaient considérés par les philosophes comme une des raisons majeures du désintérêt national", et mentionne à ce sujet Jaucourt (*Encyclopédie*, "article "Patrie", 1765), Voltaire (*Questions sur l'Encyclopédie*, 1771) et d'Holbach (*Ethocratie*, chapitre 8, 1776). Par ailleurs, Fink touche plusieurs fois aux thèses d'Helvétius.

36. Helvétius soutient, contre l'opinion reçue, que les Lacédémoniens et les premiers Romains, qu'on prenait généralement pour des peuples austères, n'étaient pas moins heureux que les Perses et les Romains devenus maîtres du monde. Voir à ce sujet la note 38 ci-dessous.

L'État de Sparte, ville fondée par les Doriens près de l'emplacement de Lacédémone, ancienne capitale de la Laconie aux temps épiques du roi Ménélas, perpétua le souvenir de la première cité en reprenant officiellement son nom.

Marcus Licinius Crassus (114-53 avant J.-C.), le triumvir, fut

réputé l'homme le plus riche de son temps.

37. Caïus Duillius, consul en 260 avant J.-C., remporta une victoire navale célèbre sur les Carthaginois, près de Mylae et des îles Lipari. D'après Bayle (*Dictionnaire*, art. "Duellius"), certains historiens (Tite-Live, *Epitome*, 17) prétendaient que les privilèges dont parle Helvétius auraient été accordés à Duillius en reconnaissance de sa victoire, et d'autres (Valère-Maxime, *Des faits et des paroles mémorables*, 3.6.4; Cicéron, *Caton l'ancien*, 13), qu'il se les serait arrogés.

38. Helvétius se réfère, à propos de l'homme politique athénien Alcibiade (450-404 avant J.-C.), à un passage d'Élien : "Il disait que les Lacédémoniens ne faisaient rien d'étrange quand ils mouraient sans crainte à la guerre. Ils troquaient volontiers contre la mort la vie pénible qu'ils menaient, et échappaient ainsi à la misère de leur régime politique." (*Histoire variée*, trad. Alessandra Lukinovich & Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p.149 [13.38].) Folard, qu'Helvétius cite de nombreuses fois, rapporte le même texte dans son *Histoire de Polybe* (Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729-1730, 6 vol., v, p.232 [5.6.2]). Nous n'avons pas pu identifier l'"ancien" qu'Helvétius mentionne par la suite. Sur la ville de Sybaris, voir *De l'Esprit* (2.7 note 1).

Helvétius décrit le bonheur des Lacédémoniens dans *De l'Homme* (9.4, ii, p.447-448) :

> Peu de gens croient avec Xénophon au bonheur de Sparte. Quelle triste occupation, disent-ils, que des exercices militaires; que le perpétuel exercice des armes! [...] Pourquoi regarder les Lacédémoniens comme infortunés? Est-il quelque besoin qu'ils ne satisfissent? Ils étoient, dit-on, mal-nouris. La preuve du contraire, c'est qu'ils étoient forts

> & robustes. Si d'ailleurs leurs journées se passoient dans des exercices qui les occupoient sans trop les fatiguer, les Spartiates étoient à-peu-près aussi heureux qu'on le peut-être & beaucoup plus que des paysans haves & débiles, & que des riches oisifs & ennuyés.

Les Lacédémoniens jouissaient du nécessaire, mais ils étaient surtout heureux parce qu'ils étaient occupés :

> Un homme est-il bien nouri, bien vétu? Le surplus de son bonheur dépend de la manière plus ou moins agréable dont il remplit, comme je le prouverai bientôt, *l'intervalle qui sépare un besoin satisfait d'un besoin renaissant*. Or à cet égard rien ne manquoit au bonheur du Lacédémonien; & malgré l'apparente austérité de ses moeurs, de tous les Grecs, dit Xénophon, c'étoit le plus heureux. (*Ibid.*, 6.12, ii, p.171-172.)

Les images antithétiques d'une Sparte austère et vertueuse et d'une Athènes riche et brillante, héritées de l'antiquité, n'étaient pas neuves pour les contemporains d'Helvétius. Chantal Grell analyse l'opposition entre Sparte et Athènes à la lumière des débats sur le luxe :

> Les zélateurs de l'austérité et ceux de l'opulence se partagèrent ainsi l'antiquité : les premiers défendirent la cause des Spartiates et des premiers Romains; les seconds, qui s'appliquèrent à critiquer Sparte et Rome, vantèrent les mérites d'Athènes et les avantages des grands empires (Alexandre, l'Empire romain) qui favorisent la multiplication des routes commerciales et des échanges en assurant la paix des contrées. Le partage se fit donc sur des considérations économiques, voire morales. Mais les 'économistes', faute d'être parvenus à convaincre le public que l'abondance était source de vertu, durent, dans les années 1750, battre en retraite devant l'offensive de leurs adversaires qui

> dénonçaient les effets corrupteurs et délétères du luxe. ("Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680-1789", *Studies*, 330 et 331 [1995], p.460.)

Chantal Grell interprète également les remarques d'Helvétius à propos de la Sparte :

> Le fermier général était lui aussi un grand admirateur de Sparte, mais, à la différence de ses zélateurs attitrés, il n'estimait pas que la négation de l'individu fût la condition nécessaire de la liberté commune; il ne jugeait pas l'anéantissement des passions souhaitable, ni réalisable. (*Ibid.*, p.483).

Sur l'image de Sparte au dix-huitième siècle et sur les remarques d'Helvétius à propos de cette république, voir aussi Luciano Guerci (*Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979, p.81-91) et Elizabeth Rawson (*The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p.242-245).

39. La comparaison entre Carthage et Rome, comme celle entre Athènes et Sparte, était un lieu commun. Les textes traditionnels sur la frugalité des Romains et leur vertu durant les premiers temps sont de Denys d'Halycarnasse, Dion Cassius, Plutarque et Horace (André Morize, *L'Apologie du Luxe au dix-huitième siècle*, Paris, H. Didier, 1909, p.164). On retrouve l'image d'une Rome frugale et guerrière et d'une Carthage riche et commerçante chez les moralistes du dix-septième siècle. Selon Bossuet, la "philosophie" des romains, "consistoit [...] dans la frugalité, dans la pauvreté, dans les travaux de la vie rustique, et dans la guerre [...] ce qui les rendit enfin maîtres de l'Italie et de Carthage" (*Discours sur l'histoire universelle*, 8). Voir également Rollin (*Histoire ancienne*, 2.1.5).

De l'Esprit 1.4

1. Helvétius pense au chapitre (3.10) de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, intitulé "De l'abus des Mots". Locke y traite les "négligences volontaires", ayant parlé de "l'imperfection naturelle" des mots dans le chapitre précédent. Helvétius reprend ici un des arguments de Locke : "Le premier & le plus visible abus qu'on commet en ce point, c'est qu'on se sert de mots auxquels on n'attache aucune idée claire & distincte" (*Essai*, 3.10.2, p.397-398).

Voir aussi les notes suivantes pour les arguments et exemples qu'Helvétius emprunte à l'*Essai* dans ce chapitre.

Dans *De l'Homme* (2.16 sqq.), Helvétius aborde de nouveau le problème de la signification des mots. Il le mentionne brièvement dans *De l'Esprit* (4.2, p.491-492).

2. Helvétius s'inspire d'un passage de la sixième partie du *Discours de la méthode*, dans lequel Descartes reproche à la scolastique d'esquiver toute attaque en dissimulant son ignorance :

> Leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent, est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort

> obscure; et je puis dire que ceux-ci ont intérêt que je m'abstienne de publier les principes de la philosophie dont je me sers: car étant très simples et très évidents, comme ils sont, je ferais quasi le même, en les publiant, que si j'ouvrais quelques fenêtres, et faisais entrer du jour dans cette cave où ils sont descendus pour se battre. Mais même les meilleurs esprits n'ont pas occasion de souhaiter de les connaître : car, s'ils veulent savoir parler de toutes choses et acquérir la réputation d'être doctes, ils y parviendront plus aisément en se contentant de la vraisemblance, qui peut être trouvée sans grande peine en toutes sortes de matières, qu'en cherchant la vérité, qui ne se découvre que peu à peu en quelques-uns, et qui, lorsqu'il est question de parler des autres, oblige à confesser franchement qu'on les ignore. (Descartes, *OEuvres*, éd. Charles Adam & Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1965-1975, 12 vol., vi, p.70-71.)

La critique de la scolastique était un lieu commun depuis la Rennaissance. Locke dénonce l'"obscurité affectée" de la scolastique (*Essai*, 3.10.6, p.400), critique reprise par Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 2.1.11.115). Voir également Bacon (*Novum Organum*, 43, 59), Hobbes (*Leviathan*, 1.5), Voltaire (*Traité de métaphysique*, 3), etc.

Helvétius accuse les scolastiques de former des "hommes savamment absurdes & orgueilleusement stupides", de vouloir "faire des superstitieux" (*De l'Homme*, 3, i, pp.12, 15). Afin de détruire "le prestige" de leur "science", il propose d'"attacher des idées nettes" aux mots. Or, pour ceci il suffit d'employer la "langue usuelle" : "Qu'on se défie donc de tout écrit où l'on fait trop fréquemment usage du langage de l'école. La langue usuelle suffit presque toujours à quiconque a des idées claires. Qui veut instruire & non duper les hommes, doit parler leur langue." (*Ibid.*, 3 note 6, i, p.120.) Sur la critique des scolastiques, voir

également *De l'Homme* (2.18 note 25 et 2.19 note 27).

3. Locke emploie le terme "labyrinthe" pour décrire les "disputes embarrassées sur des mots inintelligibles" (*Essai*, 3.10.9, p.401).

4. Après une discussion des termes de *matière*, d'*espace* et d'*infini* (pages 31-34), Helvétius passe aux notions morales d'*amour-propre* et de *liberté* (pages 34-38). Dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Locke parle de tous ces termes sauf de l'avant-dernier.

5. Helvétius suit Locke pour lequel il n'y a dans le monde que des individus et "les idées générales sont des fictions de l'Esprit" (*Essai*, 4.7.9, p.493). Locke donne l'exemple de l'idée "générale" d'un triangle qui "ne doit être ni oblique, ni rectangle, ni équilatére, ni isoscéle, ni scaléne, mais tout cela à la fois, & nul de ces Triangles en particulier" (*Ibid.*, 4.7.9, p.494). On ne sait si Helvétius connaissait la critique de Berkeley, dans *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), de cette conception lockienne des universaux.

6. Helvétius revient à l'idée controversée de la sensibilité de la matière, à laquelle il avait déjà touché dans le premier chapitre de ce discours. Il reprend d'abord les arguments que Locke développe dans l'*Essai* pour définir le mot matière. Le quatrième abus des mots dont parle Locke, est de prendre les mots "pour des choses", ce qui arrive, dit-il, "particuliérement à l'égard des noms des Substances" (3.10.14, p.403). Locke propose l'exemple suivant :

> Combien de disputes embarrassées n'a-t-on pas excité sur la *Matiére*, comme si c'étoit un certain Etre réellement existant dans la Nature, distinct du *Corps* [...]. Car le *Corps* signifie

> une Substance solide, étendue & figurée, dont la *Matiére* n'est qu'une conception partiale & plus confuse, qu'on n'emploie, ce me semble, que pour exprimer la Substance & la solidité du Corps sans considérer son étendue & sa figure. (*Essai*, 3.10.15, p.404.)

Afin de démontrer que ce n'est pas impossible que la matière soit sensible, Helvétius s'inspire ensuite de l'argument notoire dont Locke s'était servi en répondant aux accusations de Stillingfleet (qui lui reprochait de "confondre l'idée de la Matiére avec l'idée d'un Esprit"). Pour Locke (d'après une note du traducteur Coste), les idées des substances sont toujours incomplètes, on ne sait jamais quels pouvoirs inconnus pourra nous révéler l'expérience. Si Dieu, dit Locke, ajoute à certaines parties de la matière, le sentiment et le mouvement spontané ainsi que d'autres propriétés, ne peut-il aussi ajouter la pensée, la raison & la volition? (*Essai*, p.441.) D'autres auteurs du dix-huitième siècle se sont servis du même argument; voir, par exemple, les textes de Voltaire et de La Mettrie cités dans *De l'Esprit* (1.1 notes 17 et 28). Dans l'*Homme machine* (éd. Aram Vartanian, Princeton University Press, 1960, p.149), critiquant Locke pour avoir "insinué que la Matière pourroit bien avoir la faculté de penser", La Mettrie attribue cette faculté spécifiquement aux corps organisés. Condillac critique ces arguments (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1.1.1.6-7, p.7). Quant à Rousseau, ce passage de *L'Esprit* l'avait troublé (voir *La Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Pierre-Maurice Masson, Fribourg [Librairie de l'Université] et Paris [Librairie Hachette et C^ie^], 1914, p.177).

Locke avait introduit la possibilité que la matière pense afin de montrer les bornes de nos connaissances, sujet qu'Helvétius traite dans les paragraphes suivants. Ostensiblement l'un et l'autre se contentent de la foi et de la probabilité dans ce genre de question; voir *De l'Esprit* (1.1 notes 20 et 28).

La *Censure de la Faculté de théologie* accuse Helvétius d'abuser dans ce passage de la philosophie de Newton "pour détruire la religion" (*Smith*, ii, p.405).

7. Voltaire pense sans doute au passage de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* que nous citons dans *De l'Esprit* (1.1 note 28).

8. Diderot semble être gêné par la répétition du mot "sentir". Georges Dulac remarque : "On trouve dans le même paragraphe *sentir, senti, insensibles* et en haut de la page suivante [...], de nouveau *sentir*." (*Hermann*, ix, p.279.)

Dans les "Réflexions sur le livre *De l'Esprit*", Diderot commente le style concis de ce chapitre. Helvétius y "est [...] fort court et fort serré, et il n'est pas difficile de deviner pourquoi. Il y en a assez pour mettre un bon esprit sur la voie, et pour faire jeter les hauts cris à ceux qui nous jettent de la poussière aux yeux par état..." (*Hermann*, ix, p.305.)

9. Lorsque Helvétius critique les systèmes rationalistes du dix-septième siècle qui, bâtis sur les idées innées, ne se soucient guère d'interroger les sens, et qu'en même temps il cherche à fonder nos connaissances sur un fait général lié à l'expérience, il suit la démarche de Locke. La méfiance à l'égard de la métaphysique est déjà évidente dans les premières épîtres ainsi que dans le recueil des *Notes*.

Dans *De l'Homme* (2.20, i, p.340), Helvétius suggère que c'est à cause de "l'impatience naturelle à l'esprit humain & sur-tout aux hommes de génie" qu'on "ne s'accommode pas" de la marche lente de l'expérience et qu'on se lance dans les systèmes. Condillac avait donné une explication analogue dans le *Traité des systèmes* (2). Mais, loin de les condamner d'office, Helvétius "admire" les

systèmes puisque c'est "aux efforts faits pour défendre ou détruire ces systêmes qu'on doit sans doute une infinité de découvertes." (*De l'Homme*, 2.20 note 30, i, p.399.)

10. La controverse philosophique entre Leibniz et Samuel Clarke (1675-1729), qui consiste en cinq lettres de part et d'autre, eut lieu sous l'égide de la princesse de Galles, Caroline von Anspach, entre décembre 1715 et novembre 1716, date de la mort de Leibniz. Jaucourt donne dans l'article "Espace" de l'*Encyclopédie* un précis des preuves et objections que se font Clarke, qui défend la position de Newton, et Leibniz :

> La question sur la nature de l'*espace*, est une des plus fameuses qui ayent partagé les Philosophes anciens & modernes; aussi est-elle, selon plusieurs d'entr'eux, une des plus essentielles, par l'influence qu'elle a sur les plus importantes vérités de Métaphysique.
>
> Les Philosophes en ont donné des définitions fort différentes, & même tout opposées. Les uns [Leibniz] disent que l'*espace* n'est rien sans les corps, ni même rien de réel en lui-même; que c'est une abstraction de l'esprit, un être idéal, que ce n'est que l'ordre des choses en tant qu'elles co-existent, & qu'il n'y a point d'*espace* sans corps. D'autres [Newton] au contraire soûtiennent que l'*espace* est un être absolu, réel, & distingué des corps qui y sont placés; que c'est une étendue impalpable, pénetrable, non solide, le vase universel qui reçoit les corps qu'on y place; en un mot une espèce de fluide immatériel & étendu à l'infini, dans lequel les corps nagent. (*Encyclopédie*, 1755, v, p.949.)

Smith ("Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.159), indique qu'Helvétius possédait un exemplaire de l'ouvrage *A Collection of Papers, which passed between the late learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the years 1715 and 1716. Relating to*

the Principles of Natural Philosophy and Religion (London, Printed for J. Knapton, 1717).

11. La brièveté de l'analyse du mot *espace* rend obscur l'argument d'Helvétius, sur un sujet aussi épineux. Helvétius n'adopte ni la position de Leibniz ni celle de Newton, les deux théories qui prévalaient depuis la fin du dix-septième siècle (voir la note suivante). Toutefois, Helvétius touche à divers sujets abordés par Locke dans l'*Essai* (2.13.11-28), où il critique les Cartésiens pour avoir pris le "corps" et l'"étendue" pour une même chose. Locke conclut ses arguments avec les remarques suivantes :

> Car soit que nous considérions dans la Matiére même la distance de ses parties solides jointes ensemble, & que nous lui donnions le nom d'*étendue* par rapport à ces parties solides, ou que considérant cette distance comme étant entre les extrémités d'un Corps, selon ses différentes dimensions, nous l'appellions *longueur, largeur,* & *profondeur;* ou soit que la considérant comme étant entre deux Corps, ou deux Etres positifs, sans penser s'il y a entre eux de la Matiére, ou non, nous la nommions *distance:* [...] c'est toujours la même idée simple & uniforme de l'Espace, qui nous est venue par le moyen des objets dont nos Sens ont été occupés [...]. Mais pour éviter la confusion en traitant cette matiére, il seroit peut-être à souhaiter qu'on n'appliquât le nom d'*Etendue* qu'à la Matiére ou à la distance qui est entre les extrémités des Corps particuliers, & qu'on donnât le nom d'*Expansion* à l'Espace en général, soit qu'il fût plein ou vuide de matiére solide; de sorte qu'on dît, l'Espace a de l'*expansion*, & le Corps est *étendu*. (*Essai*, 2.13.27, p.133.)

12. L'explication d'Helvétius va dans le sens de certains arguments de Locke du chapitre "De l'Infinité" de l'*Essai philosophique*

concernant l'entendement humain. Premièrement, selon Locke l'idée d'espace "contient" l'idée d'infini :

> Il me semble que le *Fini* & l'*Infini* sont regardés comme des *Modes de la Quantité*, & qu'ils ne sont attribués originairement & dans leur premiére dénomination qu'aux choses qui ont des parties, & qui sont capables du plus ou du moins par l'addition ou la soustraction de la moindre partie. Telles sont les idées de l'Espace, de la Durée & du Nombre. (*Essai*, 2.17.1, p.159.)

Deuxièmement, en examinant comment l'esprit vient à se former des idées "de l'Expansion & de la Durée", Locke conclut : "Ainsi la puissance qu'il a d'étendre sans fin son idée de l'Espace par de nouvelles additions, étant toujours la même, c'est de-là qu'il tire l'*idée d'un Espace infini*." (*Ibid.*, 2.17.3, p.160.) Enfin, Locke s'évertue à prouver que nous n'avons pas d'idée positive de l'infini (*Ibid.*, 2.17.13 sqq., p.165 sqq.).

L'origine de l'idée d'"infini", comme celle de toutes les idées, est attachée à l'expérience. Similairement, dans *De l'Homme* (2.16, i, p.296-299), Helvétius explique comment nous acquérons l'idée de "bonté".

13. Comme Helvétius, Locke critique la scolastique pour avoir fait servir le langage "à embrouiller la signification des mots plutôt qu'à découvrir la nature & la vérité des choses" (*Essai*, 3.10.6, p.400). Par ailleurs, Locke pense que "ce mal ne s'est pas arrêté aux pointilleries de Logique, ou à de vaines spéculations" mais qu'"il s'est insinué dans ce qui intéresse la plus la Vie & la Société Humaine, ayant obscurci & embrouillé les vérités les plus importantes du Droit & de la Théologie, & jetté le desordre & l'incertitude dans les affaires du Genre-Humain" (*Ibid.*, 3.10.12, p.402).

14. Helvétius se réclame de La Rochefoucauld. Comme La Bruyère ("Discours sur Théophraste", *Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.15), Voltaire (*Le Siècle de Louis XIV*, *Moland*, xiv, p.541), ainsi que d'autres, il remarque que La Rochefoucauld ramène toutes les conduites humaines au seul principe de l'amour-propre. Effectivement, La Rochefoucauld dévoile le mobile de la conduite humaine en lui arrachant le masque du désintéressement. "L'intérêt" écrit l'auteur des *Maximes*, "met en oeuvre toutes sortes de vertus et de vices." (*Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, #253 [texte de 1678].) Ou encore : "L'intérêt que l'on accuse de tous nos crimes mérite souvent d'être loué de nos bonnes actions" (*Ibid.*, #305). Cet intérêt est le principe de l'amour-propre : "L'intérêt est l'âme de l'amour-propre" (*Ibid.*, "Maxime posthumes", #26). Mais, La Rochefoucauld, s'il ne condamne pas l'amour-propre, continue à trouver le moi haïssable. Il conclut même avec les moralistes du dix-septième siècle que la nature humaine est corrompue (*Ibid.*, "L'avis au lecteur"). Helvétius, au contraire, redéfinissant la vertu non plus contre les passions, mais en continuité avec elles, voit dans l'intérêt le fondement d'une morale nouvelle. Dans l'article "La réception des *Maximes* dans la France des Lumières" (*Images de La Rochefoucauld, Actes du Tricentenaire 1680-1980*, Paris, P.U.F., 1984, p.42), Jean Deprun commente cette transformation :

> Ôté le contexte de chute et de faute, l'amour-propre devient un principe polymorphe de vice et de vertu, de guerre et de paix, de discorde et de sociabilité. Revisitées par les hommes des lumières, les *Maximes* perdent leur dimension scandaleuse et paradoxale.

En niant la corruption de la nature humaine, Helvétius s'attaque au dogme fondamental du christianisme; à ce sujet voir également *De l'Esprit* (2.2 note 8).

Les remarques sur ceux qui critiquent La Rochefoucauld visent en première ligne les apologistes de l'Église qui, en morale, défendent l'efficacité des principes religieux. Mais, sous prétexte de réhabiliter l'amour-propre, Helvétius affecte aussi de le confondre avec l'amour-de-soi. L'artifice a sans doute un but polémique car Helvétius ne peut ignorer la distinction que certains penseurs ont établie entre ces deux formes d'amour. Selon Masson, (*Profession de foi du Vicaire Savoyard*, éd. Masson, Fribourg, 1914, p.165), qui trace l'histoire de cette distinction, Abbadie serait un des premiers à la développer (*L'Art de se connoître soy-même*, Rotterdam, 1692, p.263 [2.5]). Il est suivi par d'autres comme Vauvenargues (*Introduction à la connoissance de l'esprit humain*, Paris, 1749 [24]), l'abbé Yvon (*Encyclopédie*, article "Amour"), et bien sûr, par Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, note 15 et *Gagnebin*, iii, p.154-157; *Émile; Dialogues*). À ce propos, voir également Crocker (*An Age of Crisis*, 1959, p.279 sqq.). En ne distinguant pas entre amour-propre et amour-de-soi, Helvétius réduit la conduite humaine à un seul principe et s'oppose à ceux qui critiquent cette généralisation de la morale de l'intérêt et qui ne voient dans l'amour-propre qu'une apparence.

Loin d'être le premier à réhabiliter les passions, Helvétius se place dans une tradition dont l'origine remonte à Descartes ("elles [les passions] sont toutes bonnes de leur nature, & [...] nous n'avons rien à eviter que leurs mauvais usages", *Traité des passions de l'âme*, 3.211), et qui inclut, au dix-huitième siècle, Shaftesbury (*Principes de la philosophie morale* [*An Inquiry concerning Virtue*, 1699], trad. Paillet, [S.l.], 1744), Pope (*Essay on Man*, 1732-1734), Voltaire (*Lettres philosophiques*, 1734), Diderot (*Pensées philosophiques*, 1746), etc.; voir aussi *De l'Esprit* (2.15, p.161). Au début des années 1750, Duclos, ami d'Helvétius, avait formulé une thèse similaire. Il critique "ces écrits sur la morale, où l'on commence par supposer que l'homme

n'est qu'un composé de misère et de corruption, et qu'il ne peut rien produire d'estimable." L'auteur des *Considérations* continue en expliquant :

> Ce système est aussi faux que dangereux. Les hommes sont également capables du bien et du mal [...].
>
> Les hommes sont, dit-on, pleins d'amour-propre, et attachés à leur intérêt. Partons de là. Ces dispositions n'ont par elles-mêmes rien de vicieux, elles deviennent bonnes ou mauvaises par les effets qu'elles produisent. C'est la séve des plantes; on n'en doit juger que par les fruits. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [1], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.9-10.)

Notons que Voltaire écrit au duc de Richelieu, le 22 juin 1762 (*Best.* D10522) : "Voyez comme on a traité ce pauvre Helvétius pour un livre qui n'est qu'une paraphrase des pensées du duc de La Rochefoucauld."

Sur Helvétius et La Rochefoucauld, voir également Marcel Raymond ("Du jansénisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France*, 330 [juin 1957], p.251-252) et Hermann Rose (*Über das Verhältnis der Schrift von Helvétius:* De l'Esprit *zu La Rochefoucauld's* Maximes, Lahr, Druck v. J.H.Geiger, 1890).

15. L'origine de cette citation n'a pas encore pu être établie.

16. L'origine de cette citation reste inconnue.

17. Dans l'article "Ana, anecdotes" (1770) des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire relève de nouveau l'erreur d'Helvétius concernant le titre des *Réflexions sur la prémotion physique* :

> Dans un livre qui a fait beaucoup de bruit, et où l'on trouve des réflexions aussi vraies que profondes, il est dit que le P. Malebranche est l'auteur de la *Prémotion physique*. Cette

inadvertance embarrasse plus d'un lecteur qui voudrait avoir la prémotion physique du P. Malebranche, et qui la chercherait très-vainement. (*Moland*, xvii, p.196-197.)

18. Helvétius songe, sans doute, au passage suivant des *Réflexions sur la prémotion physique* de Malebranche :

> Ceux qui disputent sur la liberté, voudroient qu'on leur donnât une idée claire de cette faculté de l'ame. Or cela n'est pas possible; puisqu'on ne connoît la nature de l'ame même, que par sentiment interieur. Il faudroit avoir l'idée claire de l'ame, c'est-à-dire, voir l'archetype sur lequel Dieu l'a formée [...]. Ainsi quand on me demande ce que c'est que la liberté; après avoir repondu en termes generaux, que c'est le pouvoir de suspendre ou de donner son consentement, ou fait quelque reponse équivalente : si l'on insiste, & qu'on veuille sçavoir précisément ce que c'est que ce pouvoir, cette activité de l'ame, ces actes immanens de la volonté : je reponds, que c'est ce que chacun sent en soi à tous momens; que l'acte du consentement est ce que l'on sent en soi même, quand on consent, & que je n'en sçai pas davantage. ("Réflexions sur la prémotion physique", *OEuvres de Malebranche*, éd. André Robinet et al., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1958-1968, 20 vol., xvi, p.29-30.)

Dans le même ouvrage, Malebranche considère la "suspension d'esprit" et la "délibération" comme des preuves de la liberté, arguments qu'Helvétius critique dans la note *d*, de ce chapitre. Par ailleurs, Malebranche soulève le problème de la "liberté d'indifférence pure" et ce qu'Helvétius appelle les "volontés sans motifs". Il ne conclut pas dans le sens du déterminisme d'Helvétius.

19. Locke cherche à éclaircir les controverses sur la question de

la liberté dans le chapitre "De la Puissance" (*Essai*, 2.21). Dans le présent paragraphe, Helvétius critique son analyse d'après laquelle la liberté dépend de la puissance. Il discute d'autres aspects de l'argument, notamment celui de la volonté, dans le paragraphe suivant.

Locke ne conçoit pas, comme Helvétius, la liberté dans les bornes qui délimitent la condition humaine. Selon lui :

> *Liberté* [...], c'est la puissance qu'un Homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particuliére, conformément à la préférence actuelle que notre esprit a donnée à l'action ou à la cessation de l'action, qui est autant que si l'on disoit, conformément à ce qu'il *veut* lui-même. (*Essai*, 2.21.15, p.186-187.)

Locke illustre son argument par plusieurs exemples, dont le suivant :

> Un Homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont sur lequel il marchoit, s'est rompu sous lui, n'a point de liberté, & n'est pas un Agent libre à cet égard. Car quoiqu'il ait la *volition*, c'est-à-dire qu'il préfére de ne pas tomber à tomber, cependant comme il n'est pas en sa puissance d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne suit pas sa *volition;* c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. (*Ibid.*, 2.21.9, p.184.)

Bref, on est libre quand on peut agir selon sa volonté, mais on est contraint quand on n'a pas la puissance d'agir par rapport aux contraintes extérieures (*Ibid.*, 2.21.13, p.185).

20. Helvétius ne reprend pas l'argument de Locke concernant la liberté de la volonté, question que Locke traite dans l'*Essai* à partir du deuxième livre (chapitre 21.14). Selon Locke, parler de la liberté de la volonté est "absurde". La "Liberté" dit-il, "qui n'est qu'une Puissance, appartient uniquement à des Agens, & ne

sauroit être un attribut ou une modification de la *Volonté*, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une puissance." (*Essai*, 2.21.14, p.186.) De ce fait Locke se tourne vers la question de la liberté de l'homme (*Ibid.*, 2.21.21, p.189).

Pour Locke, comme pour Helvétius, l'homme désire le bonheur et agit en conséquence. Il explique que l'inquiétude, qui naît du désir, détermine l'esprit, qui lui, dirige la volonté (*Ibid.*, 2.21.29, p.192-193). Toutefois, Locke, qui voit aussi dans l'homme la puissance de suspendre le désir, ne souscrit pas au déterminisme. Sans cette puissance, la liberté serait détruite :

> Ainsi, *suspendre* un désir particulier, c'est comme s'*arrêter* où l'on n'est pas assez bien assuré du chemin. *Examiner*, c'est *consulter un guide; & Déterminer* sa volonté après un solide examen, c'est *suivre la direction de ce guide* : & celui qui a *le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon qu'il est dirigé par une telle détermination*, est un *Agent libre*; & cette détermination ne diminue en aucune maniére ce pouvoir, en quoi consiste la Liberté. (*Essai*, 2.21.50, p.206.)

L'homme est libre, bien qu'il soit contraint d'agir selon le bonheur : "Personne", écrit Locke, "ne regarde le désir constant d'être heureux, & la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté" (*Essai*, 2.21.50, p.206). La difficulté, comme Helvétius le remarque par la suite, est de reconnaître le véritable bonheur : "Le soin que nous devons avoir de ne pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement nécessaire de notre liberté." (*Essai*, 2.21.51, p.206).

De même que *De l'Esprit*, le traité "Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi" (9.6) fait le procès de la liberté :

> On croit agir volontairement, lorsqu'on agit dans la passion : on croit penser avec liberté, lorsqu'on rêve. Un fou

croit faire librement tout ce qu'il fait; & nous croyons agir librement dans nos actions ordinaires : cependant un certain mouvement des liqueurs ou une certaine disposition des organes fait l'homme passionné, une autre, l'homme sage, & une autre, l'homme fou. [...]

La volonté de l'homme ne veut, que parce qu'elle est déterminée; elle se porte à ce qui lui paroît bien, elle ne peut aimer que le bien; ainsi elle ne peut qu'être déterminée, & il faut qu'elle sente l'impression du bien & même du mal.

L'horloge ne va que parce qu'elle est montée. Disons-nous que nous ne devons pas monter l'horloge? Ainsi, quoique l'homme n'agisse que selon qu'il est déterminé, il faut pourtant montrer l'homme, le déterminer selon nos intérêts. La crainte du châtiment l'empêche de nuire à la société, les récompenses l'attirent. (*L'Évangile de la raison, ouvrage philosophique*, 1765, [s.l.], p.182-183.)

21. Dans cette note, Helvétius critique un autre argument formulé par Locke, qui, en fin de compte, voit la source de la liberté dans la possibilité que l'homme a de suspendre chacun de ses désirs pour les examiner en vue du bien qu'il pourrait espérer en tirer (*Essai*, 2.21.47, p.204). Helvétius objecte que le moment d'hésitation ne représente que le temps nécessaire pour que le désir prépondérant s'impose. Effectivement, à moins que l'homme s'élève au-dessus de l'influence naturelle du désir et qu'il procède à un choix éclairé et raisonné par la connaissance du vrai bien, il n'est pas plus libre lorsqu'il suspend ses désirs que lorsqu'il se laisse déterminer par eux immédiatement. L'argument d'Helvétius est déjà employé par Hobbes :

In *Deliberation*, the last Appetite, or Aversion, immediately adhæring to the action, or to the omission thereof, is that wee call the WILL; the Act, (not the faculty,) of *Willing*. And

> Beasts that have *Deliberation*, must necessarily also have *Will*. The Definition of the *Will*, given commonly by the Schooles, that it is a *Rationall Appetite*, is not good. For if it were, then could there be no Voluntary Act against Reason. For a *Voluntary Act* is that, which proceedeth from the *will*, and no other. But if in stead of a Rationall Appetite, we shall say an Appetite resulting from a precedent Deliberation, then the Definition is the same that I have given here. *Will* therefore *is the last Appetite in Deliberating*. (Hobbes, *Leviathan*, éd. C.B. Macpherson, Penguin Books, 1974, p.127-128 [1.6].)

Helvétius réfléchit déjà au lien entre la liberté et la suspension de l'esprit dans le recueil des *Notes* (p.26) :

> des principes innés il suit qu'il n'y a pas de liberté comme je le scay et on peut repondre a ceux qui diroient que l'on peut toujours suspendre son jugement donc on a de la liberté que cette meme reflection qui nous engage n'est pas plus volontaire que les autres et que c'est de certaines fautes et les objets exterieurs que l'on condui a cette reflection etc.

Fréret, dans un passage qui est remarquablement proche d'Helvétius par l'analyse de la faculté de sentir, lie cette faculté à la volonté :

> Mais, si nous considérons que nous recevons les impressions des objets d'une manière absolument passive et à laquelle nous ne pouvons apporter aucun changement, que nous ne produisons pas nos perceptions, mais qu'elles sont excitées par l'action de quelque chose qui est hors de nous, nous penserons que la volonté en nous n'a pas une autre force que celle de la faculté d'appercevoir, et que, de même que nous ne contribuons en rien à l'évidence des objets que nous appercevons, de même aussi nous ne contribuons en rien à l'apparence des motifs qui nous déterminent à vouloir. (Nicolas Fréret, *Lettre de*

> *Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.364-365.)

L'éditeur de Fréret renvoie à Boulainvilliers. Celui-ci avoue que la volonté "est véritablement le principe et le ressort de toutes nos actions", mais il nie qu'elle soit "une faculté libre et indéterminée par une autre cause qu'elle-même". Boulainvilliers ajoute :

> Quant au désir [...] il n'en est aucun qui ne se rapporte à quelque objet, pour se convaincre qu'il n'en est point aussi qui ne soit nécessairement déterminé, et par conséquent incapable d'aucune autre espèce de liberté que de la spontanéité, par laquelle vouloir et désirer deviennent une même chose. Ainsi, comme il est vrai de dire que l'exclusion de l'objet exclut conséquemment la réalité du désir, il faut avouer que l'impression de l'objet est la cause nécesssaire de la détermination du désir. (Henry de Boulainvilliers, "Essai de Métaphysique dans les Principes de B... de Sp...", *OEuvres philosophiques*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, 2 vol., p.138-139.)

La thèse défendue par ces penseurs se distingue évidement de celle de Descartes pour qui "la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais estre contrainte" (*Traité des passions de l'âme*, 41).

22. L'abbé Barthélemy, le deuxième censeur de *L'Esprit*, n'a pas supprimé un passage similaire dans *De l'Esprit* (3.9, p.322) où Helvétius écrit que dans l'univers moral et l'univers physique tout n'est qu'un "développement nécessaire".

23. Dans l'article "Quisquis de Ramus ou la Ramée" (1772) des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire commente l'argument d'Helvétius : "Qu'il est faux que le mot de *libre* soit le synonyme

d'*éclairé* : lisez le chapitre de Locke sur la puissance" (*Moland*, xx, p.321).

Dans une lettre à Helvétius écrite en 1738 (*Smith*, lettre 7), Voltaire parle du chapitre de l'*Essai* consacré à la puissance. Par ailleurs, il remarque : "Vous avez raison assurément de trouver de grandes difficultéz dans le chapitre de Loke de la puissance, ou de la liberté."

24. Locke mentionne l'influence des parents, nourrices, amis, etc. sur l'enfant dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* (voir, par exemple, 1.2.22, p.39 ou 4.20.9, p.595) ainsi que dans le traité *Quelques pensées sur l'éducation* (voir, par exemple, 68, 71, 146). Mais aucun passage ne semble correspondre de près au texte d'Helvétius.

25. Helvétius emploie le "O altitudo" de la Vulgate. "O altitudo divitiarum, sapientiae, scientiae Dei" ("Ô profondeur des trésors, de la sagesse et de la science de Dieu!"), dit saint Paul (*Epître aux Romains*, 11.33). Les philosophes du dix-huitième siècle se servaient de ces paroles à des fins d'auto-défense. Bernier y a recours dans l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi* et d'Alembert dans l'article "Optimisme" de l'*Encyclopédie*. Toutefois, en juxtaposant ce commentaire avec les arguments précédents et avec la citation de Deslandes, dans la note *c* ci-dessous, Helvétius se contredit.

Les propositions sur la liberté et la référence à saint Paul ont été relevées comme "impies" dans la *Censure de la Faculté de théologie* (*Smith*, ii, p.406). Helvétius justifie ses propos à ce sujet dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, pp.330-331).

Pierre Rétat suggère que dans ces paragraphes sur la liberté, Helvétius se souvient de Bayle (*Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Lyon, Imprimerie Audin, 1971,

p.354).

26. Helvétius paraphrase une citation provenant des *Pensées* de l'empereur Marc Aurèle dans l'*Histoire critique de la philosophie* de Deslandes (5.28.5, ii, p.408-409) :

> La Liberté, ajoutoient-ils [les Stoïciens], est une chimére d'autant plus flâteuse, que l'amour-propre s'y prête tout entier. Elle consiste en un point assez délicat; en ce qu'on se rend témoignage à soi-même de ses actions, & qu'on ignore les motifs qui les ont fait faire. Il arrive de-là, que méconnoissant ces motifs, & ne pouvant rassembler les circonstances qui l'ont déterminé à agir d'une certaine maniére, chaque homme se félicite de ses actions, & se les attribuë. Mais quoi! peut-il penser qu'il ait véritablement le pouvoir de se déterminer? Ne sont-ce point plûtôt les objets extérieurs combinés de mille façons différentes, qui le poussent, le déterminent? Sa volonté est-elle une faculté vague & indépendante, qui agisse sans choix & par caprice? Elle agit, soit en conséquence d'un jugement, d'un acte de l'entendement qui lui represente que telle chose est plus avantageuse, plus convenable à ses intérêts que toute autre; soit parce qu'indépendamment de cet acte, les circonstances où un homme se trouve, l'inclinent, le forcent à se tourner d'un certain côté; & il se flâte de s'y être tourné librement, parce qu'il n'a pu vouloir se tourner d'un autre.

Dans le même chapitre, Deslandes convient qu'il y a une infinité de choses qui dépassent notre entendement et qui dépendent de la révélation (*Ibid.*, 5.28.1, p.397-401).

Helvétius évoque de nouveau le dogme des Stoïciens sur la liberté dans *De l'Homme* (7.1).

27. Des réflexions similaires sur l'abus des mots se trouvent dans

De l'Esprit (4.2, p.491) ainsi que dans *De l'Homme* (2.19, i, p.395-396) où Helvétius estime qu'il "peut encore rallumer le fanatisme & faire de nouveau ruisseler le sang humain".

Pierre Juliard (*Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, Paris, Mouton, 1970, p.54-55) remarque que l'argument d'Helvétius dans ce passage dénote une position extrême. Pourtant, Andrew Large (*The Artificial Language Movement*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p.15) explique :

> At the same time, a different impetus was provided by a desire to ameliorate the religious conflicts in Europe between Catholic and Protestant sects. Many believed that these conflicts were exacerbated by misunderstandings resultant upon a lack of precision in language. Wilkins, himself a bishop and writer on ecclesiastical matters, considered that his project would «contribute much to the clearing of some of our Modern differences in Religion, by unmasking many wild errors, that shelter themselves under the disguise of affected phrases».

28. La source de cette anecdote demeure inconnue.

29. Comme Voltaire le suggère dans sa note marginale, Helvétius confond le titre d'"imperator" et celui de "dictateur". Parmi les honneurs qu'on décernait à César après sa victoire sur le fils de Pompée en 45 avant J.C., on lui donna le titre d'"imperator" (Suétone, *César*, 76; Dion Cassius, *Histoire romaine*, 43.44; Appian, *Histoire romaine*, 106). Sous la république le titre d'"imperator" était décerné à un général victorieux. Il fut attribué à César d'une manière nouvelle pour signifier le commandement en chef de toutes les forces de la république, puis passa à Auguste et à tous ses successeurs. César est proclamé "dictator perpetuus" par un sénatus-consulte du 14 février 44. Déjà en 49 et 48 on l'avait proclamé dictateur pour un an et en 46 pour dix ans. Plutarque

observe que, par ce titre, on le faisait véritablement monarque, puisqu'à l'autorité illimitée que portait cette charge suprême on ajoutait la perpétuité (Plutarque, *César*, 57.1). César se contentait d'être dictateur à Rome et en Italie, mais il désirait être roi en vue de ses relations avec les souverains orientaux qu'il s'apprêtait à aller combattre. Les historiens rapportent plusieurs incidents où le peuple, fier de sa liberté, quoiqu'elle ne fût plus que nominale, refuse le nom de "roi" à César (Plutarque, *César*, 60-61; Suétone, *César*, 78-79; Dion Cassius, *Histoire romaine*, 44.9-11; Appian, *Histoire romaine*, 107-110).

Bayle (*Dictionnaire*, "César"), Rollin (*Histoire romaine*, 47.1) et Montesquieu (*Considérations*, 11) mentionnent aussi la polémique concernant le titre de roi.

30. Il est probable que cette anecdote ne provient pas d'une oeuvre de Montaigne puisqu'elle ne semble se trouver ni dans les *Essais* ni dans ses lettres. L'anecdote n'apparaît pas non plus dans le *Voyage en Italie* qui ne fut découvert qu'en 1774. Curieusement, le chevalier de Boufflers trace un tableau similaire dans *Aline, reine de Golconde* (1761) : "Un vieux président; une des premières personnes de l'État pour la dignité était une des dernières pour l'amour, et il se trouvait réduit à bien peu de chose quand il était dépouillé de sa perruque, de sa simarre et de son portefeuille." (Stanislas Boufflers, *OEuvres*, Paris, Briand, 1813, 2 vol., ii, p.20-21.)

31. Dans l'article "Quisquis de Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire remarque : "Qu'il est faux que les Romains aient accordé à César, sous le nom d'*imperator*, ce qu'ils lui refusaient sous le nom de *rex* : car ils le créèrent dictateur perpétuel, et quiconque avait gagné une bataille était *imperator*; Cicéron était *imperator*" (*Moland*, xx, p.321).

César jouissait du pouvoir absolu grâce au titre de "dictateur", comme Voltaire le suggère. Par contre, le nom "imperator" n'avait donc pas dans ce cas la même signification que dans celui de Cicéron (voir la note 29 ci-dessus).

32. L'origine de cette anecdote reste inconnue.

33. Les principaux textes relatifs au projet de Leibniz, auquel il n'a consacré aucun ouvrage spécial, mais qu'il considère déjà dans sa *Dissertatio de arte combinatoria* (1660), sont cités par L. Couturat (*La Logique de Leibniz : d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1901, et *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, Alcan, 1903). Voir aussi au sujet de ce projet : Olga Plombo (*Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Münster, Nodus Publikationen, 1987).

Le thème d'une langue philosophique était apparu dans l'Europe du dix-septième siècle chez Descartes (lettre au P. Mersenne du 20 novembre 1629), et chez John Wilkins (1614-1672), *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668). Ils ont, tous les deux, exercé une influence sur Leibniz.

34. Helvétius touche brièvement au sujet de l'origine des langues dans *De l'Esprit* (3.9). Son analyse se borne à la constatation que les premières langues se limitent à des cris exprimant des impressions de plaisir et de douleur. Pour d'autres commentaires sur l'invention des langues, voir *De l'Homme* (2.5 et 8.19).

35. La comparaison d'Helvétius entre "l'erreur" inhérente aux langues et l'erreur de calcul a son origine dans la tradition, d'après laquelle, depuis Descartes, l'idée d'une langue philosophique comprenait des analogies entre d'un côté les idées et leurs combinaisons et de l'autre côté les notions de nombre et les

opérations arithmétiques. On trouve aussi ce parallèle chez Leibniz. Olga Plombo explique :

> Like Descartes, Leibniz is fully aware of the fact that the creation of a universal language implies the logical analysis of the contents of thought; but unlike Descartes, he believes that he already has at his disposal the necessary means for the effective launching of such a project. [...] it was the then recently introduced algebraic analysis, which shows how each number is constituted from its original elements as a product of primal factors, that lay at the basis of the possibility opened up by Leibniz in *De Arte Combinatoria* of extending this method to all the contents of knowledge. (Olga Plombo, *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, 1987, p.99.)

Plus récemment, d'autres avaient établi un parallèle similaire : par exemple, Boindin, dans ses *Réflexions sur le livre intitulé «Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots»* (1750), reproche à Maupertuis d'expliquer la formation du langage à l'aide de "substitutions" et de "transformations algébriques" (*Varia linguistica*, éd Charles Porset, Bordeaux, Ducros, 1970, p.73).

Dans *De l'Homme* (2.19, i, p.330-334), Helvétius évoque un autre projet pour "dissiper [...] l'obscurité mystérieuse qui enveloppe encore la Morale, la Politique, la Métaphysique, la Théologie." Il suggère que pour "déterminer la signification incertaine des mots, il faudroit composer un Dictionnaire dans lequel on attacheroit des idées nettes aux différentes expressions." Il ajoute : "Cet ouvrage est difficile [et] ne peut s'exécuter que chez un Peuple libre. L'Angleterre est peut-être en Europe la seule contrée dont l'Univers puisse attendre & tenir ce bienfait."

36. Pour Helvétius, l'erreur ne provient pas du jugement comme

l'affirment Descartes, Malebranche, Locke et Condillac. Illustrons l'argument d'Helvétius par un exemple déjà employé par Descartes (*Méditations*, 6) et par Condillac, mais qu'Helvétius interprète dans son propre sens :

> Les sens ne nous trompent jamais. Les objets font toujours sur nous l'impression qu'ils doivent faire. Une tour quarrée me paroît-elle ronde à une certaine distance? c'est qu'à cette distance les rayons réfléchis de la tour doivent se confondre & me la faire paroître telle; c'est qu'il est des cas où la forme réelle des objets ne peut être constatée que par le témoignage uniforme de plusieurs sens. (*De l'Homme*, 1.3, i, p.25.)

Ce n'est pas la défaillance d'une faculté distincte des sensations qui occasionnerait l'erreur, mais les défauts relatifs à la comparaison entre ces sensations, à savoir l'ignorance, l'abus de mots, et les passions excessives, qui fixent l'attention à un seul aspect des objets.

Condillac (ainsi que Descartes) donne une explication fort différente de ce phénomène : "Si, par exemple, je vois de loin un bâtiment quarré, il me paroîtra rond. Y a-t-il donc de l'obscurité et de la confusion dans l'idée de rondeur, ou dans le rapport que j'en fais? Non; mais je juge ce bâtiment rond; voilà l'erreur." (*Essai sur l'origine des connoissances humaines*, 1.1.2.11.)

1. Helvétius emploie le mot "esprit" sous deux acceptions : c'est la faculté qui pense, mais aussi les effets que cette faculté produit. Dans *De l'Esprit* (4.16, p.628), comme ici, on trouve le deuxième sens : "Ce qu'on appelle *esprit* est en nous le produit des objets placés dans notre souvenir". Toutefois, l'esprit est aussi cette capacité que nous avons d'apercevoir "des ressemblances & des différences, des convenances & des disconvenances que les objets ont entr'eux & avec nous." (*De l'Homme*, 2.4, i, p.179.) Ces deux acceptions du mot "esprit" se trouvent parmi les définitions du *Dictionnaire de Trévoux* (1743).

L'esprit se caractérise aussi par son originalité. L'esprit "n'est autre chose qu'un assemblage d'idées & de combinaisons nouvelles" (*De l'Esprit*, 4.3, p.502). L'érudit et la science se distinguent de l'homme inventif et du génie de même que la mémoire se distingue de l'esprit. Ainsi, Helvétius dira dans *De l'Homme* (2.11, i, p.245) : "Les Mémoires extraordinaires sont les Erudits; la méditation fait les hommes de génie." Mais, l'esprit est "presqu'en entier l'effet de cette faculté", c'est-à-dire que c'est seulement avec "le secours d'une mémoire conservatrice des impressions reçues" que l'esprit puisse comparer des impressions (*De l'Homme*, 2.2, i, p.164-165).

2. Dans l'article "Quisquis (Du) De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire remarque : "Qu'il est faux que la science ne soit que le souvenir des idées d'autrui, car Archimède et Newton inventaient." (*Moland*, xx, p.322.) Sur la

définition que Voltaire donne du mot "esprit", voir l'article "Esprit (Philos. & Belles-Lettr.)" dans l'*Encyclopédie* (1755, v, p.973-975).

3. Georges Dulac, l'éditeur des notes marginales de Diderot, remarque que Diderot "semble avoir été heurté par la répétition du mot *public*" (*Hermann*, ix, p.281).

4. Ce mot célèbre du maître à danser Marcel (?-1759), connu pour être infatué de sa personne et de son art, est cité par d'autres comme Charles-Hubert Méreau (*Reflexions sur le maintien et sur les moyens d'en corriger les défauts*, Gotha, 1760), ou encore dans les dictionnaires de citations comme l'*Encyclopédie des citations* (éd. P. Dupré, Éditions de Trévise, Paris, 1959).

Keim (*Helvétius sa vie et son oeuvre*, 1907, p.23) assure qu'Helvétius était passionné par la danse et y excellait. La Roche nous fait savoir qu'un jour il aurait même eu "la fantaisie de se faire aplaudir à l'opéra dansant sous le masque de Javiller" (*Smith*, iv, p.261). Il se peut qu'Helvétius ait connu Marcel.

5. La source de cette citation n'a pu être identifiée. Michaud, qui la rapporte également, ajoute à cette réflexion "que Marcel avait raison, et que l'étranger était le fils du grand chambellan d'une petite cour d'Allemagne." (*Biographie universelle*, Graz, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, 1966-1970, 45 vol., xxvi, p.460 [article "Marcel"].) Rousseau cite la même anecdote d'après Helvétius dans l'*Émile* (*Gagnebin*, iv, p.667-668).

6. Adrienne Couvreur, dite Lecouvreur (1692-1730), une des plus grandes actrices du début du dix-huitième siècle.

7. Anne Lenclos, dite Ninon de Lenclos (v.1620-1705), courtisane,

femme d'esprit, est parvenue à la renommée par son art de plaire et son intelligence.

8. Solon (v.640-v.560 av. J.-C.), homme politique et poète athénien, est considéré comme un des sept Sages de la Grèce. Il élabora une constitution qui détermina l'essor d'Athènes : abolition du privilège de naissance pour obtenir une magistrature, extension du droit de vote à toutes les classes, égalité de celles-ci dans l'assemblée du peuple, etc. Aristote y vit les prémices de la démocratie athénienne.

D'Argens fait une comparaison similaire à celle d'Helvétius entre une coquette et un général (*Lettres juives*, 12). Voir également *De l'Esprit* (3.4, p.288) où Helvétius affirme qu'on n'estime pas une idée pour le degré d'esprit nécessaire pour la découvrir, mais pour l'intérêt qu'elle présente.

9. Dans une lettre à Saurin du 14 décembre 1772, Voltaire commente ce paragraphe : "J'ai été indigné de voir Marcel cité dans un livre sur l'entendement humain, et d'y lire que la Lecouvreur et Ninon ont eu autant d'esprit qu'Aristote et Solon." (*Best.* D18084.) Voir également l'article "Quisquis (Du) De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie* : "Qu'il est faux autant que déplacé de dire que la Lecouvreur et Ninon aient eu autant d'esprit qu'Aristote et Solon : car Solon fit des lois, Aristote quelques livres excellents, et nous n'avons rien de ces deux demoiselles" (*Moland*, xx, p.322).

Helvétius lui-même distingue entre des idées selon des critères d'utilité; voir *De l'Esprit* (2.12).

10. Opposer Locke et Malebranche n'était pas nouveau au dix-huitième siècle; voir, par exemple, Voltaire (*Lettres philosophiques*, 1733, lettre 13), d'Argens (*Lettres juives*, La

Haye, P. Paupie, 1738, p.175), Condillac (*Traité des systèmes*, 1749, 7) et avant eux Buffier (*Traité des premières véritez et de la source de nos jugements*, Paris, la veuve Maugé, 1724). Les systèmes de Descartes et de Malebranche, comparés à celui de Locke, sont, disait-on, comme le roman à l'histoire.

11. Dans ce discours Helvétius développe la thèse que pour l'individu comme pour le public, l'estime est relative à l'intérêt. Or, ce qui est jugé digne d'estime par certains (individus ou sociétés) en laisse d'autres indifférents ou provoque leur mépris. Toute estime est totalement dénuée d'un fondement moral *a priori*.

Tant pour l'individu que pour le public, l'intérêt ressenti n'est pas toujours un intérêt bien entendu. La sensibilité physique, l'unique principe de l'esprit, l'élève par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable, et transforme ainsi sa capacité à percevoir son intérêt. L'intérêt bien-entendu est le fruit de la méditation. Aussi, ce n'est pas le public qui voit et lutte pour ce qui lui est vraiment utile, mais un législateur éclairé. Il établit même souvent des lois à l'insu d'un public aveugle. Le public, qui le plus souvent ne voit pas ses vrais intérêts et qui est divisé par des intérêts particuliers, n'est pas l'auteur de son propre salut (voir *De l'Esprit*, 2.16 note 9 et 2.24 note 10).

Dans *De l'Homme*, la pensée d'Helvétius semble pourtant se rapprocher de celle de Diderot qui voit derrière ce relativisme de fait "une base éternelle du juste et de l'injuste" (voir *De l'Esprit*, 2.5 note 5).

12. Pour le commentaire d'Helvétius dans les "Éclaircissements" sur cette note, voir *De l'Esprit* (2.2 note 7).

13. Voltaire pense à l'abbé Joseph Privat de Molières (1677-1742),

oratorien, professeur de philosophie au Collège de France (1723) puis membre de l'Académie des sciences (1729). Son enseignement tendait à concilier les principes de Descartes avec le système de Newton. Il avait critiqué les *Éléments de la philosophie de Newton* de Voltaire.

14. Sur l'ennui, voir *De l'Esprit* (3.5).

Rousseau commente ce passage dans la "Profession de foi du vicaire savoyard" :

> Tout nous est indifferent, disent-ils, hors notre interêt; et tout au contraire, les douceurs de l'amitié, de l'humanité, nous consolent dans nos peines; et, même dans nos plaisirs, nous serions trop seuls, trop miserables, si nous n'avions avec qui les partager. S'il n'y a rien de moral dans le coeur de l'homme, d'où lui viennent donc ces transports d'admiration pour les actions heroïques, ces ravissemens d'amour pour les grandes ames? Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre interêt privé? (*Gagnebin*, iv, p.596.)

15. Cette énumération correspond approximativement aux sujets qu'Helvétius traite dans le deuxième discours. Dans les chapitres 2 à 4, Helvétius considère la probité et l'esprit par rapport à un particulier, dans les chapitres 5 à 7, il les considère par rapport à une société particulière, et dans les chapitres 8 à 12, il les considère par rapport au public. Helvétius traite la probité et l'esprit par rapport aux différents siècles et aux différents pays dans les chapitres 13, 18 et 20 (s'écartant ainsi de ses intentions dans les autres chapitres de ce groupe, à savoir 14-17, 19 et 21-24). Enfin, dans les chapitres 25 et 26, il considère la probité et l'esprit par rapport à l'univers.

16. Voltaire se refère-t-il à un événement précis? Sur les rapports

de Voltaire et d'Helvétius, voir l'article de Roland Desné, *Voltaire et Helvétius* (*Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Voltaire Foundation, 1987, p.403-415.)

De l'Esprit 2.2

1. L'homme est tour à tour entraîné par des passions différentes, voir *De l'Esprit* (3.16, p.371-372).

2. Pour Helvétius, la mesure de la vertu n'est pas le motif, mais le résultat d'une action. Cette thèse le distingue à la fois de ceux qui fondent la morale sur la révélation et de ceux qui le fondent sur un sentiment. Les moralistes de la tradition augustinienne affirment que l'homme ne peut être jugé que par rapport à ses intentions. Citons Jacques Esprit :

> Tous les philosophes demeurent d'accord aussi qu'il ne suffit pas pour être vertueux de faire des actions vertueuses, qu'il les faut faire vertueusement; et que pour les faire vertueusement, il faut les rapporter à la fin à laquelle doivent tendre toutes les actions humaines. (*La Fausseté des vertus humaines* ["Préface"], Paris, Aubier, 1996, p.78.)

À moins d'agir par *caritas*, c'est-à-dire, par amour de Dieu, l'homme est vicieux. Shaftesbury, partant d'autres principes (il pense que la vertu, indépendante de la révélation et de toute autorité, vient de la liberté de l'homme), souligne également l'importance des intentions :

> Quelque avantage que l'on ait procuré à la société, le motif seul fait le mérite. Illustrez-vous par de grandes actions, tant qu'il vous plaira! Vous serez vicieux, tant que vous n'agirez que par des principes intéressés. Vous poursuivez votre bien particulier, avec toute la modération possible; à la bonne heure : mais vous n'aviez point d'autre

> motif en rendant à votre espèce ce que vous lui deviez par inclination naturelle; vous n'êtes pas vertueux. (*Essai sur le mérite et la vertu* [1.2.2], trad. Diderot, *Hermann*, i, p.318.)

Pour Helvétius, il est vain de prétendre que l'homme agit jamais avec désintéressement. Cela revient au même que les hommes contribuent au bien public par les motifs les plus vertueux ou par les motifs les plus vicieux. Ce qui importe est le bien public. Helvétius affirme que la vertu est relative au bien public (voir la note 8 ci-dessous).

Comme Helvétius, les moralistes jansénistes du dix-septième siècle pensent que l'homme (privé de la grâce) ne connaît qu'imparfaitement les motifs qui le déterminent :

> Ce qui est de plus étrange, c'est que souvent ce mélange & cette confusion commence dans le coeur même, en sorte que nous ne saurions distinguer si c'est par charité ou par amour-propre que nous agissons, si c'est Dieu ou nous-mêmes que nous cherchons, si c'est pour le ciel ou pour l'enfer que nous travaillons. (Pierre Nicole, "De la charité, & de l'amour-propre" [12], *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., iii, p.183.)

La ressemblance entre l'effet de l'amour-propre et celui de la charité fait que souvent l'homme ne sait démêler les motifs de ses propres actions. Pour Helvétius, l'embarras où l'homme se trouve est plutôt une conséquence du développement des passions factices (voir *De l'Esprit*, 3.9). Si Nicole tarit cette source d'angoisses en se tournant vers la grâce, Helvétius se tourne vers une morale éclairée; voir *De l'Esprit* (2.17, p.168). C'est lui qui donne "une idée nette & sûre de l'honnête" et arrache l'homme "à toute espece d'inquiétude".

Helvétius se distancie dans ce passage des auteurs qui, comme Duclos ou Rousseau, font appel à la conscience. Le premier, dont l'argument est par ailleurs très proche de celui d'Helvétius,

écrit :

> Pour éclaircir enfin ce qui concerne la probité, il s'agit de savoir si l'obéissance aux lois, et la pratique des procédés d'usage, suffisent pour constituer l'honnête homme. On verra, si l'on y réfléchit, que cela n'est pas encore suffisent pour la parfaite probité. En effet on peut, avec un coeur dur, un esprit malin, un caractère féroce, et des sentiments bas, avoir, dis-je, cette probité qui met à couvert de tout reproche de la part des hommes.
>
> Mais il y a un juge plus éclairé, plus sévère et plus juste que les lois et les moeurs; c'est le sentiment intérieur qu'on appelle *la conscience*. Son empire s'étend plus loin que celui des lois et des moeurs, qui ne sont pas uniformes chez tous les peuples. La conscience parle à tous les hommes qui ne sont pas, à force de dépravation, rendus indignes de l'entendre. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vols., i, p.47-48 [4].)

Helvétius se distancie également dans ce passage de la morale de sentiment défendue au dix-huitième siècle par des penseurs tels que Shaftesbury et Voltaire. Bien qu'en disciples de Locke ils récusent les idées innées, Shaftesbury et Voltaire tiennent à un principe universel de la morale. L'Anglais parle d'un "sentiment d'injustice et d'équité" qui nous est "aussi naturel que nos affections" et qui est "un des premiers éléments de notre constitution" (*Essai sur le mérite et la vertu* [1.3.1], trad. Diderot, *Hermann*, i, p.335). Si pour Shaftesbury ce sentiment est antérieur à toute notion de la divinité, pour Voltaire il en émane et en dépend (bien que l'homme n'ait pas besoin du secours de Dieu pour faire le bien) :

> Ainsi l'Être éternel qui nous daigne animer
> Jeta dans tous les coeurs une même semence.
> Le ciel fit la vertu; l'homme en fit l'apparence.
> Il peut la revêtir d'imposture et d'erreur,

> Il ne peut la changer; son juge est dans son coeur.
>
> (Voltaire, *Poëme sur la loi naturelle*, *Moland*, ix, p.445.)

Par ailleurs, la notion que l'homme a une inclination naturelle pour la société remonte à l'antiquité (voir, Aristote, *Éthique à Eudème*, 7.10; Cicéron, *De finibus bonorum et malorum*, 3.20; etc.). Elle est défendue au dix-septième siècle par des jurisconsultes tels que Grotius et son traducteur Barbeyrac (Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre, et de la paix*, éd. Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 vol., i, p.3-5 ["Discours préliminaire", 5-6]). Selon une note de Barbeyrac, Shaftesbury "s'est servi d'un raisonnement tout semblable [...] contre Hobbes" et "son Maître Epicure" (*Ibid.*, p.5). Montesquieu se rattache aussi à cette tradition. Il voit dans le coeur "un principe intérieur qui combat en notre faveur" (*Lettres persanes*, 83). Pour l'opinion de Diderot à cet égard, voir *De l'Esprit* (2.5 note 5).

Helvétius, rejetant l'idée de toute qualité innée dans l'âme, à part la sensibilité physique, s'oppose passionnément à cette thèse. Dans *De l'Homme* (2.7 et surtout 5.3), où il critique les "Shaftsburistes", Helvétius réduit le sens moral ("moral sense" est l'expression de Shaftesbury) à l'amour-propre :

> Ce qu'on appelle dans l'homme la bonté ou le sens moral est sa bienveillance pour les autres, & cette bienveillance est toujours en lui proportionnée à l'utilité dont ils lui sont. [...] La bienveillance pour les autres est donc l'effet de l'amour de nous-mêmes. (*De l'Homme*, 5.3, ii, p.17.)

Comme Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 176), Helvétius distingue dans *De l'Homme* (3.12, i, p.513.) entre ce que l'homme dit à propos de la vertu et ce qu'il fait :

> Quelqu'amour désintéressé qu'on affecte pour elles, *sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu*. Pour connoître l'homme à cet égard, il faut l'étudier, non dans ses discours, mais dans ses actions. Quand je parle, je mets un masque :

> quand j'agis, je suis forcé de l'ôter. Ce n'est plus alors sur ce que je dis, c'est sur ce que je fais que l'on me juge: & l'on me juge bien.

Voir également *De l'Homme* (4.7, i, p.484; 7.1, ii, p.216).

3. L'amour du bien public, qui ne se manifeste que dans l'homme exceptionnel, procède d'"un heureux naturel, un desir vif de la gloire & de l'estime". Il est peu probable que cet "heureux naturel" soit une qualité innée puisque Helvétius croit qu'à la naissance l'homme n'est doué d'aucune passion qui le distingue des autres (voir *De l'Esprit*, 1.4 et 3.9). Par ailleurs, Helvétius croit que "la nature" n'est qu'une "première habitude" (*De l'Esprit*, 2.24, p.231). L'"heureux naturel" est un effet du hasard, qui, selon les circonstances déterminant l'éducation de l'homme exceptionnel, fait développer une passion forte conforme au bien public (voir *De l'Esprit*, 2.7, p.90; 4.16, p.628). Or, le "desir vif de la gloire & de l'estime" est la passion la plus adaptée à cette fin : "Cette passion est l'ame des hommes de génie & de talent en tout genre" (*De l'Esprit*, 3.7, p.313); voir *De l'Esprit* (3.6-7).

L'auteur de *L'Esprit* est loin d'être le premier à articuler l'effet bénéfique de la gloire. Les moralistes de la tradition augustinienne voient bien que cette passion contribue au bien public, mais ils ne peuvent la justifier tant qu'elle sert l'amour-propre de l'homme déchu; voir, par exemple, Jacques Esprit (*La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996, p.76 ["Préface"]). Mandeville, par contre, partant de son paradoxe "private vices, public benefits", est à même d'accepter l'utilité de cette passion ou du moins de poser les conditions susceptibles de la rendre utile. Ce paradoxe lui permet de considérer la vertu par rapport à la politique : "The nearer we search into human Nature, the more we shall be convinced, that the Moral Virtues are

the Political Offspring which Flattery begot upon Pride." (Mandeville, *The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol., i, p.51.)

Pour Helvétius, l'homme exceptionnel ne fait pas le bien public par un motif désintéressé. Ce n'est pas la raison qui maîtrise les passions. Au contraire, les passions se soumettent comme d'elles-mêmes à une passion dominante :

> L'homme vertueux n'est donc point celui qui sacrifie ses plaisirs, ses habitudes & ses plus fortes passions, à l'intérêt public, puisqu'un tel homme est impossible; mais celui dont la plus forte passion est tellement conforme à l'intérêt général, qu'il est presque toujours nécessité à la vertu. (*De l'Esprit*, 3.16, p.374-375.)

La vertu n'est pas un exercice pénible, mais l'heureuse issue du jeu des passions.

Cette conception de la vertu s'oppose à celle de Mandeville et de Fréret qui parlent de renoncement, mais elle s'approche de celle de Montesquieu, pour qui l'équité des Troglodytes leur est aussi naturelle qu'une passion égoïste. Pour Mandeville, lorsque l'homme poursuit son désir pour l'estime, il agit selon l'intérêt général au détriment de ses propres intérêts immédiats :

> The Greediness we have after the Esteem of others, and the Raptures we enjoy in the Thoughts of being liked, and perhaps admired, are Equivalents that overpay the Conquest of the strongest Passions (*Ibid.*, i, p.68).

L'analyse de Fréret ne diffère pas de celle de Mandeville :

> La vertu sublime consistera à procurer le bonheur d'autrui aux dépens du sien propre; on attachera les idées d'honneur et de gloire à ces actions (*Lettre de Thrasybule à Leucippe* [xi], éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.380-381).

Selon ces auteurs, la poursuite de la gloire implique un combat

incessant contre d'autres passions, lutte qui ne se trouve pas chez Montesquieu et La Mettrie. Les Troglodytes suivent le chemin de la vertu sans répugnance. Les leçons qu'on leur adresse sont destinées moins à l'esprit qu'à la sensibilité :

> Toute leur attention était d'élever leurs enfants à la vertu. Ils leur représentaient sans cesse les malheurs de leurs compatriotes et leur mettaient devant les yeux cet exemple si triste; ils leur faisaient surtout sentir que l'intérêt des particuliers se trouve toujours dans l'intérêt commun; que vouloir s'en séparer, c'est vouloir se perdre; que la vertu n'est point une chose qui doive nous coûter; qu'il ne faut point la regarder comme un exercice pénible; et que la justice pour autrui est une charité pour nous. (*Lettres persanes*, 12.)

Toutefois, Montesquieu explique la vertu des Troglodytes par une prédisposition que l'éducation achève. La Mettrie, qui en fin de compte attribue le penchant pour la vertu au tempérament et non à l'éducation, l'habitude et le gouvernement, évoque un "sacrifice" qui ne l'est que dans le nom :

> Donc, toute la différence qu'il y a entre les Méchants et les Bons, c'est que chez les uns l'intérêt particulier l'emporte sur l'intérêt général, promptement éclipsé à leurs yeux, tandis que les autres sacrifient volontiers, et même avec plaisir, le leur propre, à celui d'un Ami, ou du public. (*Discours sur le bonheur*, éd. John Falvey, *Studies*, 134 [1975], p.164-165.)

Pour Voltaire, "celui qui sacrifie le plus au public est celui qu'on appellera le plus vertueux." (*Traité de métaphysique* [ix], *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.475.) Il attribue ce sacrifice à une passion : "L'orgueil est surtout le principal instrument avec lequel on a bâti ce bel édifice de la société." (*Traité de métaphysique* [viii], *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.470.) Par contre, dans *Le Philosophe ignorant* (1766) Voltaire attribue ce

sacrifice au pouvoir de la raison :

> On commet prodigieusement d'injustices dans les fureurs de ses passions, comme on perd sa raison dans l'ivresse : mais quand l'ivresse est passée, la raison revient; et c'est, à mon avis, l'unique cause qui fait subsister la société humaine, cause subordonnée au besoin que nous avons les uns des autres. (*O.C.*, Voltaire Foundation, lxvi, p.87 [36].)

Citons en dernier lieu d'Alembert. Il est d'avis que l'intérêt bien compris est le fondement de ce sacrifice :

> Si l'on appelle bien-être tout ce qui est au-delà du besoin absolu, il s'ensuit que sacrifier son bien-être aux besoins d'autrui, est le grand principe de toutes les vertus sociales, et le remède à toutes les passions. Mais ce sacrifice est-il dans la nature, et en quoi doit-il consister? sans doute aucune loi naturelle ni positive ne peut nous obliger à aimer les autres plus que nous; cet héroïsme, si on peut appeler ainsi un sentiment absurde, ne saurait être dans le coeur humain; mais l'amour éclairé de notre propre bonheur nous montre comme des biens préférables à tous les autres, la paix avec nous-mêmes et l'attachement de nos semblables; et le moyen le plus sûr de nous procurer cette paix et cet attachement est de disputer aux autres le moins qu'il est possible la jouissance de ces biens de convention, si chers à l'avidité des hommes. Ainsi l'amour éclairé de nous-mêmes est le principe de tout sacrifice moral. (D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, éd. Richard N. Schwab, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, p.192 ["Division de la morale. - Morale de l'homme"].)

Dans *De l'Homme*, Helvétius affirme que la gloire, comme les autres passions factices, ne sont "que l'amour du pouvoir déguisé sous ces noms différens." (*De l'Homme*, 4.4, i, p.465-466.) La recherche du pouvoir remplace celle de la gloire. Alors, l'homme

exceptionnel n'aime "point la justice pour la justice même", mais pour "la puissance & la liberté qu'elle lui procure" (*De l'Homme*, 4.11, i, p.510-511).

4. Pour Helvétius, il n'y a qu'une petite minorité qui se trouve dans l'heureuse position où elle préfère, par "un désir vif de la gloire", le bien général. La majorité se distingue de l'homme exceptionnel, car elle ne porte pas son regard sur l'intérêt général. Sur cette distinction entre le grand homme et l'homme commun, voir également le chapitre suivant (p.56-57) et le chapitre 17 de ce discours (p.167-168).

Si les passions égoïstes et aveugles détournent la majorité du bien général, elles sont aussi le mobile par lequel Helvétius espère les y ramener : "Qu'importe que tous les hommes naissent vertueux, si tous naissent susceptibles d'une passion qui peut les rendre tels." (*De l'Homme* 4.14, i, p.524.) L'espoir fondamental de la philosophie d'Helvétius est que les fins de l'individu et celles de la société puissent s'accorder. Les passions de l'homme commun doivent être réglées de manière à ce qu'elles s'accordent avec le bien public : "*sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu*" (*De l'Homme*, 4.12, i, p.513). Puisque le "sentiment gravé en nous par la nature" se transforme "dans chaque homme en vice ou en vertu, selon les goûts & les passions qui" l'animent (*De l'Esprit*, 1.4, p.34), il est possible de former ce sentiment. L'homme commun doit être guidé par les lois, voir *De l'Esprit* (2.15 note 10). Au besoin, il faut le forcer à respecter les lois (*De l'Esprit*, 2.24, pp.229, 238).

Mais, même l'homme commun n'est pas condamné à rester aveugle. Il est capable de bien entendre ses propres intérêts (*De l'Esprit*, 2.17 note 3). Helvétius, n'affirme-t-il pas que "le législateur forme à son gré des héros, des génies & des gens vertueux"? (*De l'Esprit*, 2.22, p.220.) Dans *De l'Esprit* (4.16, p.629), Helvétius

observe "que, s'il y a des moyens faciles de remplir la mémoire d'un jeune homme d'une certaine espece d'idées & d'objets; il est, en conséquence, des méthodes sûres pour former des hommes de génie." L'homme éclairé est sociable parce qu'il voit que cela est dans son intérêt de respecter les lois.

Déjà au dix-septième siècle plusieurs auteurs connus d'Helvétius tels que La Mothe Le Vayer et Naudé distinguent entre une minorité éclairée et une vaste majorité qui n'est propre qu'à être conduite comme un troupeau. Ces auteurs sont suivis au dix-huitième siècle. Mandeville fait une distinction, entre "abject, low-minded People, [...] always hunting after immediate Enjoyment" et "lofty high-spirited Creatures, that free from sordid Selfishness, esteem'd the Improvements of the Mind [...] and [...] opposed by the Help of Reason their most violent Inclinations" (*The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol., i, p.43-44). Voir également Shaftesbury (*Freedom of Wit and Humor*, 3.4). Voltaire distingue également ces deux sortes d'homme :

> On distingua donc de bonne heure les hommes en deux classes; la première des hommes divins qui sacrifient leur amour-propre au bien public; la seconde des misérables qui n'aiment qu'eux-mêmes : tout le monde voulut et veut être encore de la première classe, quoique tout le monde soit dans le fond du coeur de la seconde (*Traité de métaphysique* [viii], *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.471).

Voir la note précédente et *De l'Esprit* (2.17 note 3) pour l'opinion de La Mettrie. Toutefois, ces auteurs parlent d'un "sacrifice". Par ailleurs, Voltaire et La Mettrie sont plus pessimistes qu'Helvétius qui, lui, espère éclairer tous les hommes.

5. Il s'agit ici d'une transformation de l'Église qu'Helvétius mentionne de nouveau dans *De l'Esprit* (2.24 note e) où il s'inspire de Bayle. Voir également à ce sujet le chapitre dans *De l'Homme*,

intitulé "L'intérêt fait estimer en soi jusqu'à la cruauté qu'on déteste dans les autres" (9.16, ii, p.519-521). Dans *De l'Homme* (9.17-18, ii, p.522-533), Helvétius énumère les protecteurs et bienfaiteurs de l'Église qui sont honorés malgré leurs crimes.

6. Helvétius modifie le texte de Hobbes (d'ailleurs, Voltaire l'indique dans ses notes marginales). Sans doute pense-t-il surtout à un passage de la *Praefatio ad lectores* du *De Cive*, passage commenté aussi par Rousseau (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Gagnebin*, iii, p.153-154), et Diderot ("Hobbisme", *Encyclopédie*, 1765, viii, p.241). Toutefois, ce qu'il dit de "l'homme en crédit", phrase qu'on ne trouve pas dans la *Praefatio*, aurait pu être déduit d'un passage du *De Cive* (13.11), ou du *Leviathan* (30.15-16).

Dans la *Praefatio*, Hobbes réfute ceux qui l'accusent d'abaisser la nature humaine en soutenant que l'homme, en autant qu'il est animal, fait ce qui lui plaît. Ce n'est pas par un défaut de la nature, dit Hobbes, que l'homme est méchant, mais plutôt par défaut de raison. L'homme dans l'état de nature n'est pas plus méchant que l'enfant qui, privé de l'usage de la raison, est responsable de ses actes.

Helvétius pense surtout à la phrase "malus est robustus puer", mais citons en entier le passage de Hobbes :

> Ainsi en la recherche du droict de l'Estat, & du devoir des subjets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considerer comme si elle estoit dissoute, c'est à dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des Citez, & comment c'est que doivent estre disposez ceux qui veulent s'assembler en un corps de Republique. Suivant donc cette methode, je mets d'abord pour un premier principe que l'experience fait cognoistre à chacun, & que personne ne nie, que les esprits des hommes sont de cette nature, que s'ils ne

sont retenus par la crainte de quelque commune puissance, ils se craindront les uns les autres, ils vivront entr'eux en une continuelle défiance, & comme chacun aura le droict d'employer ses propres forces en la poursuite de ses intérêts, il en aura aussi necessairement la volonté. [...] Au reste, quelques-uns m'ont fait cette objection, que supposant ce principe, il s'ensuivra dés là, que non seulement tous les hommes sont meschans, (ce que peut-estre il faut advoüer, bien qu'il soit un peu rude, puis que l'Escriture saincte le dit expressément) mais que leur meschanceté vient d'une imperfection naturelle (ce qu'on ne peut pas accorder sans blaspheme.) Mais cette consequence est mal tirée ce me semble [...d'abord, comme Hobbes l'explique, parce que tous ne sont pas méchants]. Et la consequence est encore moins legitime, que ceux qui sont meschans le soient par un deffaut de la nature. Certes bien que les hommes ayent cecy naturellement, c'est à dire, dés leur naissance, & de ce qu'ils naissent animaux, qu'ils desirent & taschent de faire tout ce qu'il leur plaist, & qu'ils fuyent avec crainte, ou qu'ils repoussent avec colere les maux qui les menacent, toutesfois ils ne doivent pas estre pour cela estimez meschans: parceque les affections de l'ame qui viennent de la nature animale ne sont point mauvaises en elles-mesmes, mais bien quelquesfois les actions qui en procedent; c'est à sçavoir, lors qu'elles sont nuisibles & contre le devoir. Si vous ne donnez aux enfans tout ce qu'il desirent, ils pleurent, ils se faschent, ils frappent leurs nourrices, & la nature les porte à en user de la sorte. Cependant ils ne sont pas à blasmer, & on ne dit pas qu'ils soient mauvais, premierement parce qu'ils ne peuvent point faire de dommage, en [*sic*] apres à cause qu'estant privez de l'usage de la raison, ils sont exempts de tous les devoirs des autres hommes. Mais s'ils continuent de faire la mesme chose

lors qu'ils sont plus avancez en aage, & lors que les forces leurs sont venuës avec lesquelles ils peuvent nuire, c'est alors que l'on commence de les nommer, & qu'ils sont meschans en effet. De sorte que je dirois volontiers, qu'un meschant homme est le mesme qu'un enfant robuste, ou qu'un homme qui a l'ame d'un enfant; & que la meschanceté n'est autre chose, que le défaut de raison en un aage auquel elle a accoustumé de venir aux hommes, par un instinct de la Nature, qui doit estre alors cultivée par la discipline, & qui se trouve déja assez instruite par l'experience des dangers & des infortunes passées. Si ce n'est donc que l'on veuille dire, que la Nature a produit les hommes meschans, parce qu'elle ne leur a pas donné en les mettant au monde les disciplines, ny l'usage de la raison, il faut avoüer qu'ils peuvent avoir reçeu d'elle le desir, la crainte, la colere, & les autres passions de l'ame sensitive, sans qu'il faille l'accuser d'estre cause de leur meschanceté. Ainsi le fondement que j'ay jetté demeurant ferme, je fais voir premierement que la condition des hommes hors de la société civile (laquelle condition permettez-moy de nommer l'estat de nature) n'est autre que celle d'une guerre de tous contre tous; & que durant cette querre il y a un droict general de tous sur toutes choses. (*Elemens philosophiques du bon citoyen. Traicté politique, où les fondemens de la société civile sont découverts*, Paris, la Veuve Theodore Pepingué & Est. Maucroy, 1651.)

Cette traduction par Sorbière fut publiée pour la première fois en 1649.

Dans *De l'Homme* (5.3, ii, p.29), Helvétius emploie de nouveau la comparaison de l'enfant robuste et de l'homme puissant :

> Le Puissant est souvent injuste; l'enfant robuste l'est de même. N'est-il pas contenu par la présence du Maître; à l'exemple du Puissant, il s'approprie par la force le bonbon

> ou le bijou de son camarade; il fait pour une poupée, pour un hochet ce que l'âge mûr fait pour un titre ou un Sceptre.

On peut rapprocher la première phrase de la note d'Helvétius d'un passage du *De Cive* : "Men use to repute those *evill*, that is to say, to *lay some fault* to their charge from whom they receive *evill*" (*De Cive, the English Version*, éd. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.178 [14.17]).

Sur Hobbes et Helvétius, voir Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1993, p.184-198.

7. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.333-334) :

> Il est des ames nobles et elevées qui sans une peine extreme ne pourroient commettre une action criminelle. L'habitude leur a rendu la vertu necessaire, et lorsqu'ils la pratiquent, ils obeissent par consequent à leur interest. Il est au contraire des ames viles et basses à qui la vertu peze. L'habitude du crime leur rend pour ainsy dire le crime necessaire. La crainte des suplices eternels ou temporels mele des remords à leur plaisirs mais n'etouffe point en eux le germe des viçes. Aussy vole-t-on à la Greve au moment meme qu'on y pend.

Sur l'efficacité de "la crainte des supplices" à réprimer le vice, voir *De l'Esprit* (2.24, note 21).

8. Helvétius déduit son éthique utilitaire du principe que l'homme ne cherche que son bonheur : "La vertu n'est que le désir du bonheur des hommes; [...] la probité [...] n'est [...] que l'habitude des actions utiles à sa nation" (*De l'Esprit*, 2.13, p.141-142). Ce n'est pas, comme le suggèrent les moralistes du dix-septième siècle, l'intérêt personnel, égoïste, qui rend l'homme vicieux, mais la convenance ou la disconvenance de cet intérêt avec

le bien public.

Pour les moralistes de la tradition augustinienne, la charité et l'amour-propre sont semblables dans leurs effets. Toutefois, ils condamnent l'amour-propre puisqu'il est l'antithèse même de la charité :

> On a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale, et de justice.
>
> Mais dans le fond, ce vilain fond de l'homme, ce *figmentum malum* n'est que couvert. Il n'est pas ôté. (Pascal, *Pensées*, éd. Lafuma, Paris, Éditions du Luxembourg, 1952, p.148 [211].)

Citons également un passage de Nicole, autre auteur bien connu d'Helvétius :

> On peut conclure de tout ce que l'on a dit, que pour réformer entierement le monde, c'est-à-dire pour en bannir tous les vices & tous les désordres grossiers, & pour rendre les hommes heureux dès cette vie même, il ne faudroit, au défaut de la charité, que leur donner à tous un amour-propre éclairé, qui sût discerner ses vrais intérêts & y tendre par les voies que la droite raison lui découvriroit. Quelque corrompue que cette société fût au-dedans & aux yeux de Dieu, il n'y aurait rien au-dehors de mieux reglé, de plus civil, de plus juste, de plus pacifique, de plus honnête, de plus généreux; & ce qui seroit de plus admirable, c'est que n'étant animée & remuée que par l'amour-propre, l'amour-propre n'y paroîtroit point; & qu'étant entierement vuide de charité, on ne verroit par-tout que la forme & les caracteres de la charité. (Pierre Nicole, "De la charité, & de l'amour-propre" [11], *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., iii, p.181-182.)

Si Helvétius est du même avis que Pascal et Nicole quant aux effets heureux de l'amour-propre, il ne voit pourtant pas ce principe comme étant au fond négatif. En effet, il juge l'homme uniquement

par les conséquences de ses actes sur la société et écarte définitivement toute considération liée à l'éthique religieuse. La notion de péché est sécularisée; le bien et le mal sont relatifs au bien public : "on ne peut les [les hommes] rendre vertueux qu'en unissant l'intérêt personnel à l'intérêt général" (*De l'Esprit*, 2.15, p.161).

Helvétius n'est pas le premier à prétendre que l'intérêt public est la mesure du bien et du mal. Hobbes, d'après lequel Nicole a connu la morale de l'amour-propre, pense que l'homme ne peut être amené que par une contrainte extérieure à faire des actes conformes aux lois civiles. Ces lois, établies par le souverain, sont la mesure du juste et de l'injuste, du bien et du mal (*De Cive*, 6.9). Mais, elles ne sont pas justes parce qu'elles sont une expression de l'intérêt public, au contraire, elles reposent en fin de compte sur les lois de la nature, c'est-à-dire, de Dieu (*De Cive*, 6.13). Par contre, La Mettrie écrit : "Voilà notre vertu; tout ce qui est utile à la société, en est une; le reste est son fantôme." (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.150.) Voir également le *Discours préliminaire* : "Convenez de bonne foi que celui-là est juste, qui pèse la Justice, pour ainsi dire, au poids de la Société" (Ann Thomson, *Materialism and Society in the mid-Eighteenth Century: La Mettrie's* Discours préliminaire, Genève, Droz, 1981, p.223). Au début des années 1750, Duclos, ami d'Helvétius, avait formulé une thèse similaire :

> C'est l'intérêt public [...] qui a dicté les lois et qui fait les vertus; c'est l'intérêt particulier qui fait les crimes, quand il est opposé à l'intérêt commun. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [14], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.175.)

D'autres auteurs croient que le juste et l'injuste ont leur fondement dans une loi qui émane de Dieu. Locke voit trois sortes de mesures selon lesquelles l'homme règle ses actions : la loi

divine, la loi civile et la loi d'opinion ou de réputation. Toutefois, c'est la dernière qui prévaut (*Essai philosophique concernant l'entendement humain* [2.28.7], p.280). Pour Montesquieu "la Justice est éternelle et ne dépend point des conventions humaines; et, quand elle en dépendrait, ce serait une vérité terrible, qu'il faudrait se dérober à soi-même." (*Lettres persanes*, 83).

9. L'homme est né "indifférent aux autres" (*De l'Esprit*, 2.24, p.238), et la bienveillance envers son prochain, ou compassion, qu'Helvétius appelle "la premiere des vertus [...] parce qu'elle contribuera toujours le plus au bonheur de l'humanité" (*De l'Homme*, 5.3, ii, p.27), est donc un sentiment acquis, un effet de la sensibilité physique (*Ibid.*, ii, p.25), et non un sentiment inné :

> Mais qu'est-ce qu'un homme humain? celui pour qui le spectacle de la misere d'autrui est un spectacle douloureux.
>
> Né sans idée, sans vice & sans vertu, tout jusqu'à l'humanité est dans l'homme une acquisition; c'est à son éducation qu'il doit ce sentiment. Entre tous les divers moyens de l'inspirer, la plus efficace, c'est à l'aspect d'un malheureux, d'accoutumer l'enfant, pour ainsi dire, dès le berceau à se demander par quel hazard il n'est point exposé, comme cet infortuné, aux intempéries de l'air, à la soif, à la faim, à la douleur, &c. (*Ibid.*, 2.7, i, p.202-203.)

À la suite de ce texte, Helvétius énumère quatre raisons égoïstes, de secourir autrui (*Ibid.*, 2.7, p.203-204). Elles ne se réduisent pas toutes à un sentiment immédiat, mais trouvent aussi leur ressort dans l'intérêt bien compris, par exemple : "Pour jouir du spectacle d'une reconnoissance qui produit du moins en nous l'espoir confus d'une utilité éloignée." La pitié, comme les autres passions, n'est donc qu'une forme modifiée d'amour-propre.

De nombreux auteurs ont réduit la pitié à un genre d'intérêt.

Selon Hobbes (1651) :

> *Griefe*, for the calamity of another, is PITTY; and ariseth from the imagination that the like calamity may befall himself; and therefore is called also COMPASSION, and in the phrase of this present time a FELLOW-FEELING" ("Leviathan" [1.6], *The English Works of Thomas Hobbes*, éd. William Molesworth, Scientia Aalen, 1962, iii, p.47.)

La Rochefoucauld (1665) donne une explication similaire :

> La pitié est souvent un sentiment de nos propres maux dans les maux d'autrui. C'est une habile prévoyance des malheurs où nous pouvons tomber; nous donnons du secours aux autres pour les engager à nous en donner en de semblables occasions; et ces services que nous leur rendons sont à proprement parler des biens que nous nous faisons à nous-mêmes par avance. (La Rochefoucauld, *Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, p.67-68, [♯264].)

Parmi les auteurs pour qui la pitié est un sentiment fondé sur l'intérêt, citons également Jacques Esprit : "La pitié est un sentiment secrètement intéressé; c'est une prévoyance habile" (*La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996, p.225 [1.15, "La pitié"]). Au dix-huitième siècle, mentionnons Mandeville (*The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol. i, p.254-259), et plus proche d'Helvétius, Morelly (1755) : "C'est le sentiment de l'amour de nous-mêmes, impuissant sans secours, qui nous met dans l'heureuse nécessité d'être bienfaisans." (*Code de la nature*, 1755, p.129.)

Toutefois, selon une autre tradition, défendue au dix-huitième siècle par Shaftesbury et Rousseau, la pitié n'est pas une forme d'intérêt, mais un instinct ou sentiment inné. Shaftesbury, dont Helvétius critique l'idée d'un "moral sense" dans *De l'Homme* (5.3), affirme :

> Donc la créature sera bonne en ce sens, lorsqu'en suivant la

> pente de ses affections, elle aimera le bien et le fera sans contrainte, et qu'elle haïra et fuira le mal, sans effroi pour le châtiment. La créature sera méchante au contraire, si elle ne reçoit pas de ses inclinations naturelles la force de remplir ses fonctions, ou si des inclinations dépravées l'entraînent au mal et l'éloignent du bien qui lui sont propres. (*Essai sur le mérite et la vertu* [1.2.2], *Hermann*, trad. Diderot, i, p.319.)

Notons, que pour Shaftesbury ce qui est "natural" est conforme à l'ordre de l'univers. S'y assujetir implique discipline, c'est-à-dire, la négation de ses propres désirs (*Inquiry*, 2.4). Rousseau, par contre, parle d'un sentiment inné :

> Il y a d'ailleurs un autre Principe que Hobbes n'a point apperçû et qui, ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour propre, ou le désir de se conserver avant la naissance de cet amour, tempere l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une répugnance innée à voir souffrir son semblable. (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Gagnebin*, iii, p.154.)

Voir également la "Profession de foi du vicaire savoyard" : "Les plus pervers ne sauroient perdre tout-à-fait ce penchant : souvent il les met en contradiction avec eux-mêmes." (*Gagnebin*, iv, p.597.) Mais Rousseau ne voit pas dans cet instinct l'origine de la société.

Selon Voltaire, la Nature nous a donné deux principes, à savoir l'amour-propre et la bienveillance :

> Dieu [...] à donné à l'homme certains sentiments dont il ne peut jamais se défaire [...]. La bienveillance pour notre espèce est née, par exemple, avec nous et agit toujours en nous, à moins qu'elle ne soit combattue par l'amour-propre qui doit toujours l'emporter sur elle. (Voltaire, *Traité de métaphysique* [9], *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.476.)

Voir également les *Réflexions sur la poésie et la peinture* de Jean-Baptiste Du Bos (1719, [1.4]) et l'article "Sensibilité" de l'*Encyclopédie* (1765, xv, p.38-52).

10. Helvétius cite la *Germania* de Tacite. La traduction de cette oeuvre donnée par l'abbé de la Bléterie, qu'Helvétius suit dans *De l'Esprit* (3.23, p.415), rend ce passage différemment : "Quoique les Germains aiment les présens, ils n'exigent point qu'on leur ait obligation de ce qu'ils donnent, ni ne veulent en avoir de ce qu'ils reçoivent." (*Traduction de la Vie d'Agricola et des Moeurs des Germains*, trad. [Jean Philippe René] l'abbé de La Bléterie, Nouvelle édition revue par le P. Dottenville, Paris, Froullé, 1788, p.379 [21].) Cette traduction fut publiée deux fois avant 1758 sous les titres *Description de la Germanie* ([S.l.], 1755) et *Traduction de quelques ouvrages de Tacite* ([*Germania*, *Agricola*], Paris, Duchesne, 1755, 2 vol.).

11. Le parallèle entre les lois du monde physique et celles du monde moral, déjà formulé au dix-septième siècle (voir, par exemple, Nicole, "Traité de la charité & de l'amour propre", *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., iii, p.142-143), est typique du dix-huitième siècle. Il se trouve souvent dans les écrits d'Helvétius; voir, par exemple, *De l'Esprit* (2.3, p.57; 2.8, p.93; 3.9, p.322) et *De l'Homme* (4.11, i, p.509). Parmi d'autres auteurs qui établissent ce parallèle, citons Morelly :

> Dieu à l'égard des actions des hommes, comme dans l'ordre physique du monde, a établi une loi générale, un principe infaillible de tout mouvement [...]. Comme il a livré les Etres inanimés à un mouvement aveugle et méchanique [*sic*], il a de même livré les hommes à un guide qui les pénétre, pour ainsi dire, et les posséde tout entiers. C'est le sentiment de l'amour de nous-mêmes (Morelly, *Code de la nature*, 1755,

p.128-129).

On voit la même comparaison chez Pope (*Essai sur l'homme*, voir *De l'Esprit* 2.8 note 1), chez Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 3.7), et dans le sous-titre de l'oeuvre du baron d'Holbach *Système de la Nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral* (Londres, 1770). La Mothe le Vayer, par contre, affirme que la science de la morale a des règles différentes de celles de la physique ("De la vertu des payens", *OEuvres*, Dresde, Michel Groell, 1756-1759, 14 vol., v, p.104).

Quand, par contre, il s'agit "des démonstrations les plus rigoureuses", Helvétius à recours à l'image de la géométrie (*De l'Homme*, 1.13, i, p.91). Notons que Spinoza, sous l'influence de la méthode géométrique de Descartes parle, comme le titre de son oeuvre l'indique, de l'"*Éthique démontrée selon l'ordre géométrique*".

Sur cette comparaison des lois de "l'univers physique" et "l'univers moral", voir l'article de S.A. Grave, "Some Eighteenth-Century Attempts to Use the Notion of Happiness" (*Studies in the Eighteenth Century*, éd. R.F.Brissenden, 1968, Toronto, University Press, p.155-157).

12. Terme qui n'est plus en usage. "Espèce d'herbe plate en forme de petit ruban, qui vient au tuyau du blé, lorsqu'il est pendant par les racines, & qu'il se forme en épi. [...] On dit aussi la *pampe* de l'orge, de l'avoine, &c." (*Trévoux*, 1743.)

13. Parmi les oeuvres de Leibniz que nous avons consultées et qui ont été publiées avant 1758 (*Correspondance avec Clarke*, *Monadologie*, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, *Théodicée*), il n'y a aucun passage qui corresponde de près au texte d'Helvétius. Toutefois, plusieurs passages de la *Correspondance* (cinquième lettre de Leibniz, paragraphes 23-25 et

53), dont Helvétius possédait un exemplaire, et un autre de la *Monadologie* (57) auraient pu l'inspirer. Pour une bibliographie des oeuvres de Leibniz voir, Emile Ravier (*Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1937).

14. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.334) :

> J'ai dit que le particulier, les petites sociétés et les nations ne donnoient le nom de vertueuses qu'aux actions qui leur étoient utiles, & je ne crois pas qu'il y ait rien dans cette proposition de contraire à la religion. Dieu nous commande de servir notre patrie. Il faut donc avouer que toutes les actions vraiment utiles à cette patrie sont agréables à Dieu & conséquem[men]t vertueuses, ou suppozer que Dieu puisse approuver des actions nuisibles au bien public et convenir en consequence que Dieu est un etre malfaisant.

15. Helvétius entretient Hume d'un exemple sur lequel il est tombé en lisant le *Enquiry concerning the Principles of Morals* (section 5: "Why utility pleases"), qui contredit sa thèse dans ce chapitre : "On aime, dites-vous, la vertu dans un homme mort il y a deux mille ans et dont les actions genereuses ne peuvent nous etre d'aucune utilité." Helvétius rend compte de cette situation dans la suite de la lettre :

> Mais dites-moy si, comme vous le sçavez, nous devons aux sens l'idée de vertu ou de viçe, de bien ou de mal. Cette idée suppoze la préexistençe de la sensibilité phisique, car il est, je crois, evident qu'il n'y auroit ni bien ni mal par rapport à nous si nous etions *impassible*. Cette sensibilité phisique ne seroit-elle pas une loy general dans le moral, à laquelle il faudroit tout rapporter? L'idée de vertu une fois venue, ne pourroit-il pas se faire que, par notre education,

> cette idée se lia tellement dans notre memoire avec l'idée de bonheur que l'une y rapella toujours l'autre, et que nous donnassions par cette raison, et sans y penser, une infinité d'éloges aux actions meme qui ne nous sont pas utiles? Comme le paisan loue les saints sans savoir pourquoy, quelques-uns n'en feroient-ils pas l'eloge par hypocrizie? D'ailleurs, comme les vertus sont toujours utiles à la societé et que notre interest est toujours par quelque endroit lié à l'interest public, nous aurions encor raison de louer celles qui ont fleuries dans des siecles et des pais eloignés. [...] N'avez-vous pas remarqué que nous sommes d'autant plus vivement frapés de certaines actions genereuses qu'elles sont plus analogues à notre caractere, et qu'on a pour ces actions plus de cette espeçe d'estime que j'apelle *sentie*? (*Smith*, lettre 441.)

Helvétius avoue, dans la même lettre : "En vous lisant je decouvre avec grand plaisir et grande estime pour moy, que je me suis plus souvent rencontré avec vous que je n'aurois ozé m'en flatter."

Sur l'accueil de la pensée de Hume en France, voir l'article de L.L. Bongie "Hume, 'Philosophe' and Philosopher in Eighteenth-Century France" (*French Studies*, 15 [1961], p.213-227).

Rousseau évoque le même exemple dans un passage de la "Profession de foi du vicaire savoyard" où, selon Gagnebin, il vise Helvétius : "Il nous importe sûrement fort peu qu'un homme ait été méchant ou juste il y a deux mille ans; et cependant le même intérêt nous affecte dans l'Histoire ancienne, que si tout cela s'étoit passé de nos jours. [...] Nous ne haïssons pas seulement les méchans parce qu'ils nous nuisent; mais parce qu'ils sont méchans." (*Gagnebin*, iv, p.597.) Voir également *De l'Esprit* (2.6, p.82).

La Faculté de théologie de Paris censure cette proposition. Pour

la réponse d'Helvétius dans ses "Éclaircissements", voir *De l'Esprit* (2.5 note 1).

De l'Esprit 2.3

1. Voltaire compare le célèbre médecin et chimiste hollandais Hermann Boerhaave (1668-1738), qui a exercé, par son enseignement et ses écrits, une influence considérable sur son siècle, avec Charles de Fieux, Chevalier de Mouhy (1701-1784), qui, bien que peu estimé comme écrivain, a laissé bon nombre d'ouvrages.

2. Charles XII (1682-1718), roi de Suède en 1697, a par ses aventures, fasciné ses contemporains, à commencer par Voltaire qui lui a consacré toute une biographie. Dans l'*Histoire de Charles XII* (1731), Voltaire remarque :

> Dès qu'il [Charles XII] eut quelque connaissance de la langue latine, on lui fit traduire Quinte-Curce : il prit pour ce livre un goût que le sujet lui inspirait beaucoup plus encore que le style. Celui qui lui expliquait cet auteur lui ayant demandé ce qu'il pensait d'Alexandre? *Je pense*, dit le prince, *que je voudrais lui ressembler*. Mais, lui dit-on, il n'a vécu que trente-deux ans. *Ah*! reprit-il, *n'est-ce pas assez quand on a conquis des royaumes*? (*O.C.*, Voltaire Foundation, iv, p.167)

D'après l'éditeur, Gunnar von Proschwitz, le "comte Erik Lindschöld (1634-1690), gouverneur du prince royal (1688-1690) [...] nous apprend [dans l'"Instruction pour les études du Prince" 1.11] que la *Vie d'Alexandre* faisait partie des livres que son disciple lisait."

3. Helvétius décrit l'homme d'esprit, image de l'homme vertueux

dépeint dans le chapitre précédent (p.51). Les intérêts de l'un, Animé d'un "desir vif de la gloire", sont conformes à l'intérêt général, tandis que l'autre, "animé d'un orgueil noble & éclairé [...] laisse une entrée libre aux vérités nouvelles". Leur passion dominante étant la gloire, ces hommes sont portés à poursuivre la vérité et le bien public : la "passion ardente pour la gloire [...] est l'ame des hommes de génie & de talent" (*De l'Esprit*, 3.7, p.313). Helvétius fait appel à ces hommes pour éclairer l'humanité; voir *De l'Esprit* (2.17, p.167-168). Il reparle des jeunes gens mentionnés ici dans *De l'Esprit* (4.16, p.624).

Même cet homme exceptionnel ne poursuit le vrai, ne se consacre à l'étude, qu'autant qu'il y trouve son intérêt :

> Si telle est la nature de chaque Individu qu'il soit nécessité de s'aimer de préférence à tous, l'amour du vrai est toujours en lui subordonné à l'amour de son bonheur : il ne peut aimer dans le vrai que le moyen d'accroître sa félicité. (*De l'Homme*, 4.6, i, p.482-483.)

Il s'agit alors d'établir les conditions dans lesquelles cet homme aime le vrai. C'est alors qu'on trouve "des hommes doués à la fois, & du degré de lumiere & du degré de désintéressement nécessaire pour distinguer le vrai du faux." Sur cette question voir également l'article de Smith "Helvétius and the Problems of Utilitarianism" (*Utilitas*, 5.2 [1993], p.277-278).

L'influence de l'éducation est telle qu'elle peut "multiplier" les hommes de génie et "faire du plus grand nombre des Citoyens des hommes de sens & d'esprit" (*De l'Homme*, 3.3, i, p.433-434). C'est en réveillant "les passions de l'émulation, de la gloire & de la vérité" qu'on peut "habituer de bonne heure les enfans à la fatigue de l'attention", et cette attention "féconde" les "semences des découvertes présentées à tous par le hazard" (*Ibid.*, 3.3, i, p.434) :

> Quelle est cependant la nouriture commune du talent & de la

> vertu? La considération & les éloges. Privé de cette nouriture, l'un & l'autre languit & meurt; l'activité & l'énergie de l'ame s'éteint. (*De l'Homme*, 4.6, i, p.480.)

Le rôle du gouvernement est essentiel. Helvétius accuse la plupart des gouvernements d'étouffer l'amour de la gloire (*De l'Esprit*, 3.18, p.389-390; *De l'Homme*, 3.4, i, p.435), et la théologie de déclamer contre les passions (*De l'Homme*, 1.10, i, p.77), si bien que l'étincelle du génie est éteinte; voir aussi *De l'Esprit* (2.23-24).

Helvétius attribue aux préceptes contradictoires reçus dans la jeunesse la corruption de "la lueur de la raison naturelle" :

> Tous naissent avec l'esprit juste; tous saisissent la vérité, lorsqu'on la leur présente clairement. Quant à la jeunesse, elle en est d'autant plus avide, qu'elle a moins d'habitude à rompre & d'intérêt à voir les objets différens de ce qu'ils sont. Ce n'est pas sans peine qu'on parvient à fausser l'esprit de jeunes gens. (*De l'Homme*, 1.10, i, p.82.)

L'homme aura des idées "saines" de la vertu, ajoute Helvétius, "lorsque le sistême religieux se confondra avec le système du bonheur national" (*Ibid.*, 1.10, i, p.83).

4. L'origine de cette anecdote n'a pu être identifiée.

5. Helvétius avait déjà fait une remarque analogue dans ses *Notes* :

> en general on n'estime en fait d'esprits que les I^mes^ de la sphere ou l'on est ainsy un sot ne peut estimer qu'un homme un peu moins sot que luy il ne verroit pas un homme d'esprit c'est pour luy comme une masse dont son oeil ne peut embrasser l'étendue (*Notes*, p.62).

6. Helvétius paraphrase l'"Essai sur le commerce" (1752) des *Discours politiques* de Hume :

> La plupart des hommes incapables de réflexions profondes, sont portés naturellement à décrier ces hommes rares, qui joignent la solidité du jugement à l'étendue de l'esprit; ils les regardent comme des métaphysiciens inintelligibles, toujours occupés de systèmes et d'idées abstraites; et ils croient de bonne foi que la vérité est renfermée dans le cercle étroit de leurs faibles conceptions [...]. L'homme de génie et l'homme médiocre ne sont réellement distingués l'un de l'autre que par la profondeur plus ou moins grande des principes qui servent de base à leurs raisonnements; ils ne paraissent obscurs dans l'homme de génie, que parce qu'ils embrassent une vaste série de rapports et s'étendent à la généralité de la matière en question. Il n'est pas facile, en effet, au commun des hommes d'apercevoir, dans les matières de dispute et de controverse, le point fixe dont tout le monde doit être d'accord, de le séparer de ce qui l'environne, et de le présenter pur et sans mélange. (*Mélanges d'économie politique*, éd. Eugène Daire & G. de Molinari, Paris, Guillaumin et C^e^, 1847, p.9-10.)

Sur les *Discours politiques*, voir *De l'Esprit* (1.3 note 20).

7. Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, 16 vol., ii, p.69 ["Ancillon", remarque B]) cite ce proverbe d'après Cicéron (*Tusculanes*, 5.36).

8. Auguste (63 avant J.-C. - 14 après J.-C.), est le nom donné à Octave (Caius Iulius Caesar Octavianus) par le sénat, le 16 janvier 27 avant J.-C. Mécène (Caius Maecenas, vers 74-8 avant J.-C.), apporte son soutien à Octave dans la guerre civile. Mais il préfère rester dans l'ombre, s'entourant de poètes tels que Virgile, Horace et Properce.

Sur l'image d'Auguste au dix-huitième siècle, voir Chantal

Grell, "Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680-1789" (*Studies*, 330-331 [1995], p.1071 sqq.).

9. Scipion Emilien (vers 185-129 avant J.-C.), fils de Paul Emile et adopté par le fils de Scipion l'Africain, fut instruit par des maîtres grecs, et notamment Polybe dont il devint ami. Il est élu consul pour 147, est vainqueur de Carthage, qu'il fait raser en 146, et réduit également la révolte de Numance en 133. Scipion réunit autour de lui un "cercle" d'écrivains et de poètes grecs ou influencés par l'hellénisme, tels Panétius, Laelius, Térence et Lucilius. Connu surtout comme rhétoricien, Scipion n'a pas laissé d'écrits.

Helvétius loue Scipion dans l'"Épître sur l'amour de l'étude" (*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.150) :

> Regardez Scipion, ce bouclier de Rome,
> Cet ami des vertus, lui qui fut trop grand homme
> Pour n'être pas en butte à de jaloux complots;
> L'étude en son exil assure son repos.
> Si le chagrin parvient à l'âme de ce sage,
> Du moins au fond du coeur il ne peut pénétrer :
> L'étude est à sa porte, et l'empêche d'entrer.

10. Julien (Flavius Claudius Julianus), empereur romain de 361 à 363, est moins connu par les philosophes au dix-huitième siècle pour ses qualités de savant et d'homme de lettres que pour ses vertus politiques et morales.

Les pères de l'Église tels que Grégoire de Nazianze, Cyrille, Théodoret et Chrysostome avaient noirci le nom de Julien. D'après Cotoni et Viglieno, l'image de Julien apostat, antéchrist, bourreau sanguinaire s'estompe au dix-huitième siècle, même si chez les apologistes la présentation burlesque d'un empereur superstitieux subsiste ("Julien au siècle des Lumières en France", *L'Empereur*

Julien : de la légende au mythe, éd. Jean Richer, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1981, p.31). Toutefois, la persécution des défenseurs de Julien continuait. Le premier Français à entreprendre la réhabilitation de Julien est Montaigne (*Essais*, 2.19). D'autres l'ont suivi : La Mothe Le Vayer (*De la vertu des païens*, 1642), Montesquieu (*Considérations*, 17 et *De l'Esprit des lois*, 24.10), Diderot (*Pensées*, 43; "Eclectisme", *Encyclopédie*, 1755, v, p.278) et Voltaire ("Julien le philosophe, empereur romain", *Dictionnaire philosophique*) pour ne mentionner que quelques-uns.

Éduqué dans les textes sacrés et la littérature grecque païenne, l'empereur Julien est aussi un écrivain fécond : panégyriques, satire, pamphlet, correspondance. L'abbé de La Bléterie, qu'Helvétius cite à propos de Julien dans *De l'Esprit* (2.21, p.209) et de nouveau dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.332) et probablement dans *De l'Homme* (4.2, i, p.451), estime que l'empereur "n'ignoroit rien de ce qu'il falloit savoir alors pour être un savant universel." (*Histoire de l'empereur Jovien et traduction de quelques ouvrages de l'empereur Julien*, Paris, Prault fils, 1748, p.31.) Toutefois, La Bléterie se montre plutôt critique des rapports entre l'empereur Julien et les "gens d'esprit" :

> Ce prince ne cessoit d'écrire à tous les philosophes, qu'il connoissoit de réputation ou autrement, des lettres pleines de reproches obligeans, sur ce qu'ils différoient à le venir joindre. Ils accouroient avec de grandes idées de fortune. L'empereur les caressoit, les faisoit manger avec lui, buvoit à leur santé, les appelloit ses camarades. Mais cet accüeil n'étoit souvent qu'une comédie. Plusieurs, lorsqu'ils s'imaginoient être au comble de la faveur, se voïoient congédiés tout à coup, sans savoir de quoi se plaindre davantage, ou de leur crédulité, ou du caprice de Julien. D'autres plus heureux étoient mis en place, ou restoient à la

> suite de l'empereur, qu'ils enivroient de leurs flatteries, & qui les flattoit lui-même. (*Vie de l'empereur Julien*, Paris, Desaint & Saillant, 1746, p.259-260 [livre 4].)

Sur la réputation de l'empereur Julien au dix-huitième siècle, voir également J.S. Spink ("The Reputation of Julian the 'apostate' in the Enlightenment", *Studies*, 57 [1967], p.1399-1415) et l'introduction de José-Michel Moureaux au *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens* (*Studies*, 322, 1994).

11. Louis II de Bourbon, duc d'Enghien, puis prince de Condé, dit le grand Condé (1621-1686), avait reçu une excellente éducation. Cet illustre capitaine, chef des frondeurs puis commensal de Louis XIV, fréquentait les gens de lettres, devint ami de Boileau, de Racine et de La Bruyère et protégeait une troupe de théâtre. Selon Bossuet :

> Ce n'étoit pas seulement la guerre qui lui donnoit de l'éclat : son grand génie embrassoit tout; l'antique comme le moderne, l'histoire, la philosophie, la théologie la plus sublime, et les arts avec les sciences. Il n'y avoit livre qu'il ne lût : il n'y avoit homme excellent, ou dans quelque spéculation, ou dans quelque ouvrage, qu'il n'entretînt : tous sortoient plus éclairés d'avec lui, et rectifioient leurs pensées, ou par ses pénétrantes questions, ou par ses réflexions judicieuses. (*Oraison funèbre de Louis de Bourbon*, *OEuvres*, Versailles, J.A. Lebel, 1815-1819, 43 vol., xvii, p.548.)

12. Selon Littré ce proverbe signifie qu'on "juge aisément des moeurs d'une personne par sa société habituelle" ("Hanter", *Dictionnaire de la langue française*, 1961).

13. La Bruyère fait des remarques semblables sur le rapport des

grands et les gens d'esprit : "Les grands dédaignent les gens d'esprit qui n'ont que de l'esprit; les gens d'esprit méprisent les grands qui n'ont que de la grandeur." (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.257 ["Des Grands", 12].)

14. Dans *De l'Homme* (4.15, i, p.526), Helvétius affirme que "l'intolérance civile" résulte de l'amour du pouvoir :

> Il [l'homme] ne se croit vraiment Maître que de ceux dont il s'asservit les esprits. Il emploie à cet effet la force : elle soumet à la longue la raison. Les hommes finissent par croire les opinions qu'on les force de publier. Ce que ne peut le raisonnement, la violence l'exécute.

Il en est de même de "l'intolérance religieuse" :

> Que punit-on dans l'hérétique ou l'impie? l'homme assez audacieux pour penser d'après lui, pour croire plus à sa raison qu'à celle des Prêtres & pour se déclarer leur égal. (*De l'Homme*, 4.18, i, p.548.)

15. Il s'agit sûrement de la réaction contre la *Lettre sur la musique françoise* de Rousseau qui parut vers la fin de novembre 1753. Rousseau termine sa lettre par une attaque virulente contre la musique française :

> Je crois avoir fait voir qu'il n'y a ni mesure ni mélodie dans la Musique Françoise, parce que la langue n'en est pas susceptible; que le chant François n'est qu'un aboyement continuel, insupportable à toute oreille non prévenue; que l'harmonie en est brute, sans expression et sentant uniquement son remplissage d'Ecolier; que les airs François ne sont point des airs; que le récitatif François n'est point du récitatif. D'où je conclus que les François n'ont point de Musique et n'en peuvent avoir; ou que si jamais ils en ont une, ce sera tant pis pour eux. (*Gagnebin*, v, p.328.)

La *Lettre sur la musique françoise* relance soudainement la querelle des Bouffons qui semblait alors s'apaiser. Rousseau commente l'affaire dans les *Confessions* :

> La Brochure parut; à l'instant [...] on ne songea qu'au péril de la musique françoise, et il n'y eut plus de soulévement que contre moi. [...] A la Cour on ne balançoit qu'entre la Bastille et l'exil, et la lettre de cachet alloit être expédiée, si M. de Voyer n'en eut fait sentir le ridicule. (*Gagnebin*, i, p.384.)

Ce fait est confirmé par Palissot (*Leigh*, 205), Grimm (*Correspondance littéraire*, éd. Tourneux, Garnier Frères, 1877-1882, 16 vol., ii, p.312 sqq.), d'Argenson (*Journal et Mémoires*, éd. E.J.B. Rathery, Paris, Jules Renouard, 1859-1867, 9 vol., viii, p.179-180 [15 décembre 1753]) et par un gazetier anonyme (*Leigh*, Appendice 92). Toutefois, ils ne mentionnent pas l'instigateur des poursuites. D'après Leigh, le "M. de Voyer" qui a défendu Rousseau ne serait pas "le comte d'Argenson lui-même, mais son fils aîné, Marc-René de Paulmy (1722-1782), appelé à cette époque marquis de Voyer." (*Leigh*, 205.)

Louisette Reichenburg énumère trente-deux "attaques par la plume" contre la *Lettre sur la musique françoise* de Rousseau (*Contribution à l'histoire de la "Querelle des bouffons" : guerre de brochures suscitées par le "Petit prophète" de Grimm et par la "Lettre sur la musique françoise de Rousseau"*, Philadelphie, 1937, p.76-82). Denise Launay publie intégralement une soixantaine d'opuscules (*La Querelle des Bouffons*, rééd. Genève, Minkoff, 1973, 3 vol.) Voir aussi l'introduction à la *Lettre sur la musique françoise* d'Olivier Pot (*Gagnebin*, v, p.xcix-cxliv).

Helvétius attire l'attention sur la même affaire dans *De l'Homme* (4.17, i, p.545-546), pour illustrer qu'il "n'est point assez de régner sur un Peuple, de commander aux idées de ses Concitoyens, [mais qu'] on veut encore commander à leurs goûts." Il y mentionne

qu'il s'agit de Rousseau.

16. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.332) :

> Je ne dis point dans cette proposition que l'on doit être indifferent au salut de son prochain. Lorsqu'on le croit dans l'erreur, on doit faire sans doute tous ses efforts pour lui faire connoitre la verité. Mais je soutiens seulement qu'on n'est pas en droit de persécuter un homme parce qu'il pense autrement que nous. Si l'on avoit transcrit ce que j'ajoute immédiatement après, on auroit vu que je ne l'entendois dans le sens de l'indifférence à la religion. *Pourquoi le persecuterois-je* (l'homme qui pense autrement que moi sur la relig[io]n)? *L'Evangile n'a nulle part ordonné qu'on employât les tortures & les prisons à la conversion des hommes*. Ce sont là mes prop[r]es mots. Peut-etre ne paroîtrois-je plus repréhensible, si l'on avoit cité mon passage en entier. A l'égard de l'expression de *très rare*, cela n'est malheureusement que trop prouvé par les faits. Mais si l'on eut été moins injuste et qu'on eut rapproché les propositions de mon livre qui prouvent mon respect sur la religion, avec le même soin qu'on a rassemblé celles qui lui paroissent contraires, on auroit pu lire (page 172) au sujet des guerres civiles des Sarrazins : *Les passions humaines ont quelquefois allumé de ces guerres dans le sein même du christianisme, mais rien de plus contraire à son esprit, qui est un esprit de désintéressement & de paix; à sa morale qui ne respire que la douceur & l'indulgence; à ses maximes qui prescrivent partout la bienfaisance & la charité; à la sublimité des objets qu'il présente; enfin, à la grandeur & à la nature des récompenses qu'il propose*.

La fin de ce passage est mal citée.

17. Il s'agit d'un passage du panégyrique que font les prêtres lors de l'enterrement de la reine Nephté près du lac Moeris dans le roman de l'abbé Jean Terrasson (1670-1750) intitulé *Sethos, histoire ou vie tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Égypte* :

> Elle ne s'est point laissé aller, comme bien des Rois, aux injustices, dans l'espoir de les racheter par ses offrandes; & sa magnificence à l'égard des Dieux a été le fruit de sa piété, & non le tribut de ses remords. Au lieu d'autoriser l'animosité, la vexation, la persécution, par les conseils d'une piété mal entenduë; elle n'a voulu tirer de la religion que des maximes de douceur; & elle n'a fait usage de la sévérité que suivant l'ordre de la justice generale & par apport au bien de l'Etat. (Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1732, 3 vol., i, p.36.)

La première édition de ce roman fut publiée en 1731 (Paris, J. Guérin, 3 vol.).

Helvétius cite de nouveau ce passage dans *De l'Esprit* (3.18, p.392). Notons que dans la *Connaissance des beautés et des défauts de la poésie et de l'éloquence dans la langue française* (1749) Voltaire cite non seulement ce passage, mais aussi celui du troisième discours de *L'Esprit*. Bien que l'abbé Terrasson soit le plus souvent en butte aux critiques de Voltaire, celui-ci remarque que le portrait de la reine Nephté est "le plus beau caractère que j'ai jamais lu" (*Moland*, xxiii, p.349). Il est tout a fait possible qu'Helvétius cite d'après Voltaire. Toutefois, il se réfère déjà à ce roman dans les *Notes* (p.114) qui datent, selon Keim, de 1738 à 1748.

18. Selon l'abbé Trublet (Nicolas-Charles-Joseph), Helvétius cite Fontenelle de mémoire. Dans une lettre datée du 24 août 1758, il entretient Helvétius de ce passage :

> Un autre point de votre ouvrage, sur lequel j'ai quelque envie de m'expliquer à la suite de mes *Fontenelliana* qu'on réimprime en Hollande, c'est tout ce que vous dites de M. de Fontenelle, ou d'après lui. Je n'ai pas toujours été content, mais je dois vous être suspect, je me le suis à moi-même. Par exemple, à la page 58 vous l'avés cité de memoire, et mal cité; cela étoit inévitable pour un passage un peu long que vous avés neanmoins imprimé en italique. (*Smith*, 325bis.)

Par les *Fontenelliana*, Trublet se réfère aux articles relatifs à Fontenelle publiés dans le *Mercure de France* (avril à octobre 1757 et mars à juin 1758). Ils sont réimprimés, avec un grand nombre d'additions et de corrections, sous le titre de *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de MM. de Fontenelle et de La Motte* (Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1759). Dans cet ouvrage, Trublet ne commente pas les citations d'Helvétius. Toutefois, il critique *De l'Esprit* dans un article du *Journal chrétien* (novembre 1759) ainsi que dans certaines lettres à Samuel Formey (*Smith*, 451 ter., 498 bis.).

D.W. Smith remarque que Fontenelle exprime une idée semblable à celle dont il s'agit ici dans *De l'origine des fables* (1724). Citons le passage en entier :

> Quand nous racontons quelque chose de surprenant, notre imagination s'échauffe sur un objet, et se porte d'elle-même à l'agrandir et à y ajouter ce qui y manqueroit pour le rendre tout-à-fait merveilleux, comme si elle avoit regret de laisser une belle chose imparfaite. De plus, on est flatté des sentimens de surprise et d'admiration que l'on cause à ses auditeurs, et on est bien aise de les augmenter encore, parce qu'il semble qu'il en revient je ne sais quoi à notre vanité. Ces deux raisons jointes ensemble, font que tel homme qui n'a point dessin de mentir en commençant un récit un peu extraordinaire, pourra néanmoins se surprendre lui-même en

> mensonge, s'il y prend bien garde; et de-là vient que l'on a besoin d'une espèce d'effort, et d'une attention particulière pour ne dire exactement que la vérité. (Fontenelle, *O.C.*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 8 vol., iii, p.188.)

Au sujet de l'influence de Fontenelle sur Helvétius dans le domaine de la théorie de l'erreur et du préjugé, voir Werner Krauss ("Fontenelle und Helvétius", *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der Kulturellen Beziehungen*, Berlin, Akademie Verlag, 1968, p.272-277).

19. Sur les miracles attribués à Mahomet, voir *De l'Esprit* (3.24, p.425). Notons que lorsque les libertins du dix-septième siècle, tels que Naudé, s'attardaient sur les miracles de Mahomet, il appartenait à chacun des lecteurs de s'interroger sur ceux de Jésus.

20. L'origine de cette citation reste inconnue.

21. Helvétius cite probablement cette maxime d'après les *Mémoires concernant Christine reine de Suède, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de son règne et principalement de sa vie privée, et aux événemens de l'histoire de son tems civile et littéraire* (éd. J. Arckenholtz, Amsterdam et Leipzig, Pierre Mortier, 1751-1760, 4 vol., ii, p.12) : "Quand un Prince est sot, tout le monde l'est ou le devient." L'éditeur de l'ouvrage affirme que le texte de la reine de Suède qu'il intitule "Ouvrage de loisir de Christine reine de Suède" était jusqu'alors inédit. La reine aurait elle-même indiqué que l'ouvrage avait été composé en 1680. Helvétius cite de nouveau cet ouvrage dans *De l'Esprit* (2.23, p.224).

D'autres auteurs, comme Machiavel, avait déjà exprimé des idées similaires :

> Ce n'est pas une chose de peu d'importance, que de choisir

> des ministres. Car c'est par les gens, que le prince tient auprès de sa personne, que l'on juge de son esprit et de sa prudence. Quand ils sont habiles et fidèles, on doit toujours le croire sage, pour avoir su connaître leur mérite. Mais quand ils ne le sont pas, on ne peut jamais juger favorablement de lui, après qu'il a fait un si mauvais choix. (Machiavel, *Le Prince* [chapitre 22], trad. Amelot de La Houssaye, dans *OEuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, xix, p.478.)

Voir également Thomas Gordon qu'Helvétius cite dans *De l'Esprit* (3.19, p.396) :

> C'est de leur choix [celui des ministres] prudent ou inconsidéré que dependent le crédit, la tranquillité, le deshonneur ou le danger du Souverain, de même que le salut ou le mauvais traitement des Sujets. Les Princes sages choisissent ceux qui leur ressemblent, il en est de même de ceux qui sont foibles ou vicieux. (*Discours historiques, critiques & politiques sur Tacite*, Amsterdam, François Changuion, 1742, 2 vol., ii, p.225-226 [7.1].)

Notons que d'après Edith Philips et Jean A. Perkins, Voltaire aurait collé un signet vierge ici ("Some Voltaire marginalia", *Studies*, 114 [1974], p.30). Ce signet et deux autres (voir pp.178-179 [*De l'Esprit*, 2.19], 252-253 [*De l'Esprit*, 3.1]) relevés par Philips et Perkins, ne figurent pas dans le *Corpus des notes marginales de Voltaire*, sans doute parce qu'ils ont été perdus depuis les années 1920, date à laquelle Edith Philips les étudiait. Voltaire attachait souvent les signets seulement avec de la salive. Il se peut que d'autres signets aient également été perdus, puisque Philips et Perkins ne les ont pas relevés systématiquement.

22. L'origine de la citation d'Helvétius n'a pu être établie. Toutefois, on rapportait souvent ce type de discours tenu par un

subalterne ou un ami à celui qui accède au pouvoir afin de montrer la précarité et l'ambiguïté de toute puissance. Deslandes, par exemple, cite un discours de l'historien Aurelius Victor.

> Si [...] le Sage se voit apellé au gouvernement de sa Patrie [...] il se pénétre des paroles suivantes, qu'osa dire à un Empereur Romain le plus sincère de ses amis, le jour même que cet Empereur reçut la pourpre des Césars : Tout le monde vous félicite, & moi, je vous plains; vous allez être chargé d'un fardeau immense; les périls & les inquiétudes vous suivront jusques dans le sein de votre famille; vous aurez également à vous défier de tout le monde, & de vos ennemis qui ne manqueront point de vous nuire, & de vos amis qui vous nuiront encore plus, en n'osant mettre sous vos yeux le flambeau de la vérité. (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, 1741, 3 vol., i, p.318-319 [2.9.3].)

23. Morelly (*Code de la nature*, 1755, p.102 [2]) emploie une image similaire pour décrire le rapport du monarque à ses sujets.

24. La Bruyère : "Tout ce qui est mérite se sent, se discerne, se divine réciproquement : si l'on vouloit être estimé, il faudrait vivre avec des personnes estimables." (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.168 ["De la société", 53].)

25. Il est possible qu'Helvétius s'inspire de Voltaire. D'après le *Siècle de Louis XIV* (chapitre 18) : "Il [Marlborough] avait fait autrefois ses premières campagnes, volontaire sous ce général [Turenne]. [...] Le vicomte de Turenne avait jugé que le bel Anglais serait un jour un grand homme." (*Moland*, xiv, p.356.)

John Churchill, 1[er] duc de Marlborough (1650-1722), servait dans le corps d'auxiliaires fourni par Charles II pendant la guerre de Hollande, où il se fait remarquer dès 1667. Turenne (1611-1675),

maréchal de France en 1643, fut un des plus grands capitaines du dix-septième siècle.

L'anecdote ne se trouve ni dans *La Vie du vicomte de Turenne* de Courtilz de Sandras ni dans l'*Histoire du vicomte de Turenne* (1685) de Ramsay, les deux biographies du maréchal mentionnées dans l'article à lui consacré dans le dictionnaire de *Moréri* (1759).

26. Dans l'*Émile* Rousseau remarque : "Quand on veut renvoyer au pays des chiméres, on nomme l'institution de Platon." (*Gagnebin*, iv, p.250.) La Mothe Le Vayer (*Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p.390 ["De la politique"]) donne une explication de cette phrase : "Au livre dixiesme, il [Platon] advouë que cette Republique ne se trouve nulle part en terre, et que le modelle n'en peut estre veu qu'au Ciel." Voir également Mirabeau (*L'Ami des hommes*, Avignon, 1756, 2.3, p.56).

27. Les dictionnaires du dix-huitième siècle ne mentionnent pas cet adage.

28. Cette maxime n'a pu être retrouvée dans les dictionnaires du dix-huitième siècle.

29. Helvétius prétend citer Sa'di (al-Din ibn Moslih al-Dìn 'Abdallah), célèbre poète persan (vers 1194-1292), auteur du *Gulistan*, le plus répandu de ses ouvrages, et du *Boustan*.

Les citations de Sadi dans *De l'Esprit* sont difficiles à identifier. Avant la première traduction complète du *Gulistan* en langue latine (*Rosarium Politicum sive Amoenum sortis humanoe Theatrum. De Persico in latinum versum, necessariisque notis illustratum a Georgio Gentio*, trad. Georg Van Gent, Amsterdam, J. Blaev, 1651), André Du Ryer en avait publié une traduction en

langue française sous le titre : *Gulistan ou l'Empire des roses composé par Sadi, Prince des Poëtes Turcs et Persans* (Paris, A. de Sommaville, 1634). Une autre traduction française, dont l'approbation du censeur est signée Fontenelle, porte le titre *Gulistan ou l'empire des roses, traité des moeurs des rois, composé par Musladini Saadi, prince des poetes persiens, traduit du persan par M.**** ([trad. d'Alègre, selon Quérard], Paris, la compagnie des libraires, 1704). Toutefois, le texte cité par Helvétius ne se trouve ni dans les traductions de Du Ryer ou d'Alègre ni dans les traductions modernes du *Gulistan* ou du *Boustan*.

Cependant, un bon mot similaire à celui qu'Helvétius cite ici se trouve dans un ouvrage de Sadi, traduit par Chardin dans ses *Voyages* sous le titre *Conseils au roi* : "Le savant connoit l'ignorant, parce qu'il a été ignorant; mais l'ignorant ne connoît point le savant, parce que jamais il n'a été savant." (*Voyages du chevalier Chardin*, éd. Langlès, Paris, Le Normant, 1811, v, p.6 [chapitre 12].) Helvétius semble citer la même source dans *De l'Esprit* (2.24, p.229). Le même bon mot figure dans la *Vie d'Aristippe* de Diogène Laërce et est souvent repris d'après cette source; voir, par exemple, F. de Callières (*Des bons mots et des bons contes*, Slatkine reprints, Genève, 1971, p.149 [réimpression de : Paris, Claude Barbin, 1692]). La première partie de la note d'Helvétius correspond à un autre texte des *Conseils au roi* :

> L'homme savant ne doit jamais s'assujettir à l'homme riche, parce que le premier a vu beaucoup de Dieu, et l'autre peu. Pourquoi donc voit-on souvent des gens savans aux portes des riches, et jamais des riches aux portes des savans? C'est que les savans connoissent l'utilité des richesses, au lieu que les riches ignorent pour la plupart le prix de la science. (*Voyages du chevalier Chardin*, Ibid., v, p.8 [chapitre 12].)

Ce deuxième bon mot se trouve également dans l'oeuvre du célèbre Antoine Galland, *Les Bons Mots, et les maximes des Orientaux*

(Paris, 1730, p.259). Les sources de Galland sont loin d'être limitées à Sadi.

Voltaire s'était déjà enthousiasmé pour Sadi dans l'*Essai sur les moeurs* (éd. R. Pomeau, Garnier Frères, 1963, 2 vol., i, p.768-769 [chapitre 82]), où il traduit un "passage de Sadi sur la puissance de l'Être suprême". D'après Pomeau, Voltaire suit Chardin. Diderot allait également traduire certains passages de Sadi à la fin de l'article "Sarrasins" de l'*Encyclopédie* et dans la *Correspondance littéraire* (*Hermann*, viii, p.273 sqq., xiii, pp.99 sqq. et 272 sqq.). Mais, pour Diderot, Sadi est "moraliste, et un moraliste relativement politique" (*Hermann*, xiii, p.100).

1. Helvétius mentionne cet effet de la paresse dans l'"Épître sur l'orgueil et la paresse de l'esprit" (*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.139) :

> Elle seule s'admire en sa propre ignorance,
> Par un faux ridicule avilit la science,
> Et parée au-dehors d'un dédain affecté,
> Dans son dépit jaloux prêche l'oisiveté.
> Loin des travaux, dit-elle, au sein de la mollesse,
> Vivez et soyez tous ignorans par sagesse.
> Votre esprit n'est point fait pour pénétrer, pour voir;
> C'est assez s'il apprend qu'il ne peut rien savoir.

Sur la paresse, voir aussi *De l'Esprit* (3.5).

2. La Rochefoucauld : "Nous aimons toujours ceux qui nous admirent; et nous n'aimons pas toujours ceux que nous admirons." (*Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, p.74 [294].)

3. La Bruyère : "Nous n'approuvons les autres que par les rapports que nous sentons qu'ils ont avec nous-mêmes; et il semble qu'estimer quelqu'un, c'est l'égaler à soi." (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.373 ["Les Jugements", 71].) Jacques Esprit : "Il est malaisé d'obtenir l'approbation de plusieurs personnes, à cause qu'il n'est point de plus grande diversité que celle des goûts des hommes, et que d'ordinaire leur goût a part à leurs jugements" (*La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996, p.288 [1.25 "La probité ou

l'honnêteté des hommes"]).

4. Ne faudrait-il pas attribuer ces paroles à la distraction de La Fontaine, un trait de caractère célèbre dans la petite chronique (voir Tallement des Réaux, *Historiettes*, éd. Antoine Adam, Paris, Gallimard, 1960, 2 vol., i, p.391-392), plutôt qu'à son respect pour l'opinion publique? D'autres témoignages concernant La Fontaine suggèrent qu'il connaissait très bien Platon. D'Argens cite à ce sujet l'Abbé d'Olivet : "*On ne s'imagineroit pas, que la Fontaine faisoit ses délices de Platon & de Plutarque. J'ay tenu les exemplaires, qu'il en avoit; il sont notez de sa main à chaque page*" (J.-B. de Boyer d'Argens, *Réflexions historiques et critiques sur le goût et sur les ouvrages des principaux auteurs anciens et modernes*, Genève, Slatkine reprints, 1970 [réimpression de l'édition de Paris, 1743], p.166-167). La Fontaine lui-même remarque : "Quand notre siècle aurait ses savants et ses sages, en trouverais-je un seul approchant de Platon?" (La Fontaine, "Épitre à Monseigneur l'Évêque de Soissons", *OEuvres*, éd. Henri Regnier, Paris, Hachette, 1883-1892, 11 vol., ix, p.204.)

Fontenelle, qu'Helvétius connaissait bien (voir la *Correspondance générale d'Helvétius*), n'aurait sans doute pas inventé cette anecdote par méchanceté. D'après Trublet (qui ne la rapporte pas) :

> Personne encore n'estimoit plus que lui *le naïf la Fontaine*, & n'étoit plus frappé de ce mélange de naïveté & de finesse qui fait son caractère. Il est vrai qu'il disoit quelquefois que la premiere de ces qualités, sans la seconde, n'eût pas été d'un grand prix. Mais leur union, au point qu'elle se trouve dans *la Fontaine*, lui paroissoit un prodige. (Trublet, "Suite sur M. de Fontenelle", *Mercure de France*, juin 1757, p.63.)

5. Cette conception de la liaison des idées est bien cartésienne, mais elle se trouve également chez Hobbes et Locke (voir la note 21 ci-dessous). Les déductions géométriques du philosophe du dix-septième siècle avancent d'une manière linéaire des prémisses aux conséquences, à l'opposé de la complexité des démonstrations dialectiques de la scolastique :

> Ces longues chaisnes de raisons, toutes simples & faciles, dont les Geometres ont coustume de se servir, pour parvenir a leurs plus difficiles demonstrations, m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entresuivent en même façon, & que, pourvû seulement qu'on s'abstiene d'en recevoir aucune pour vraye qui ne le soit, & qu'on garde tousiours l'ordre qu'il faut, pour les deduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si esloignées, ausquelles enfin on ne parviene, ny de si cachées qu'on ne découvre. (Descartes, *Discours de la méthode* [2], *OEuvres*, éd. Charles Adam & Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1965-1975, 12 vol., vi, p.18)

On peut comparer ce passage avec une note d'Helvétius dans *De l'Esprit* (4.5, p.523) :

> Il n'est rien que les hommes ne puissent entendre. Quelque compliquée que soit une proposition, on peut, avec le secours de l'analyse, la décomposer en un certain nombre de propositions simples; & ces propositions deviendront évidentes, lorsqu'on y rapprochera le *oui* du *non;* c'est-à-dire, lorsqu'un homme ne pourra les nier sans tomber en contradiction avec lui-même, & sans dire à la fois que la même chose *est & n'est pas*. Toute vérité peut se ramener à ce terme : &, lorsqu'on l'y réduit, il n'est plus d'yeux qui se ferment à la lumiere.

6. Dans *De l'Esprit* (3.5, p.293), Helvétius affirme que c'est à

cause de la paresse que nous sommes "plus dociles à l'opinion qu'à la raison, qui, dans tous les cas, nous imposeroit la fatigue de l'examen". Voir, à ce sujet, La Rochefoucauld : "L'esprit s'attache par paresse et par constance à ce qui lui est facile ou agréable; cette habitude met toujours des bornes à nos connaissances, et jamais personne ne s'est donné la peine d'étendre et de conduire son esprit aussi loin qu'il pourroit aller." (*Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, p.109 [#482].)

7. La Bibliothèque bleue est le nom qu'on donne à une collection de brochures imprimées à Troyes aux dix-septième et dix-huitième siècles et imitées surtout à Caen et à Limoges. D'après Poitrineau, cette littérature populaire est, justement, "destinée aux pauvres, «qui ont très peu de temps»" mais atteignait néanmoins un vaste public. ("Bibliothèque bleue", *Dictionnaire du grand siècle*, éd. François Bluche, Paris, Fayard, 1990, p.198.) Elle est constituée d'almanachs, de calendriers, de récits merveilleux et de contes stupéfiants qui avaient leurs sources dans les légendes ou les traditions orales. Voir aussi l'étude de Lise Andries intitulée *La Bibliothèque bleue au dix-huitième siècle : une tradition éditoriale* (*Studies*, 270 [1989]).

La Bibliothèque bleue visait évidemment un autre public que l'historien Saint-Réal (1643-1692), le moraliste La Rochefoucauld et le mémorialiste Retz (1613-1679). Helvétius aurait lu les *Mémoires* de Retz à l'âge de dix-huit ans (*Smith*, 2).

Notons qu'au dix-huitième siècle, on considérait souvent la surcharge de travail manuel comme une entrave au plein développement de l'individu. Voir, par exemple, Duclos :

> Mes observations ne regardent pas ceux qui, dévoués à des occupations suivies, à des travaux pénibles, n'ont par-tout que des idées relatives à leur situation, à leurs besoins, et indépendantes des lieux qu'ils habitent. On trouve plus à

> Paris qu'en aucun lieu du monde de ces victimes du travail. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.13.)

8. *Dom Japhet d'Arménie*, comédie burlesque de Scarron, représentée pour la première fois en 1652, parut en 1653. Un commentaire de Morillot sur cette pièce confirme ce qu'Helvétius en dit :

> Les personnes qui se font de la comédie une haute idée, et qui veulent y chercher la censure des moeurs humaines [...] n'y trouveront assurément pas leur compte; mais quiconque ne demande qu'à rire et à être amusé se laissera gagner par la gaieté contagieuse qui circule dans toute la pièce. (Paul Morillot, *Scarron, étude biographique et littéraire*, Paris, H. Lecène et H. Oudin, 1888, p.292.)

Monsieur de Pourceaugnac, comédie de Molière, jouée pour la première fois en 1669 à Chambord et imprimée en 1670, fut couronnée d'un très vif succès (49 représentations du vivant de Molière).

La tragédie de Corneille, *Héraclius*, représentée pour la première fois en 1647, a été jouée continûment à la Comédie-Française de 1680 à 1818. D'après Maurice Rat, *Héraclius* est "la pièce sans doute la plus compliquée - la plus «implexe», comme l'écrit l'auteur - qu'on ait mise au XVII^e^ siècle sur la scène." (Corneille, *Théâtre complet*, éd. Maurice Rat, Paris, Garnier frères, 1971, 3 vol., ii, p.455.) Helvétius fait allusion à la complexité d'*Héraclius* dans *De l'Homme* (8.15, ii, p.358).

Le succès du *Misanthrope*, donné d'abord en 1666 au Palais-Royal, fut mixte. L'accueil des connaisseurs, qui mettent la pièce hors pair, est tout autre que celui du parterre, peu chaleureux. Le *Misanthrope* cède la place au *Médecin malgré lui* après deux mois et n'est repris que trois ou quatre fois par an jusqu'à la mort de Molière.

9. Locke présente des arguments analogues dans son analyse des causes de l'erreur. Il attribue celle-ci, dont il énumère les quatre causes (voir *De l'Esprit* 1.2 note 3), en premier lieu à un "manque de preuves" dû à la besogne quotidienne qui occupe l'homme :

> Un Homme manque de preuves lorsqu'il n'a pas la commodité ou l'opportunité de faire les expériences & les observations qui servent à prouver une proposition, ou qu'il n'a pas la commodité de ramasser les témoignages des autres Hommes & d'y faire les réflexions qu'il faut. Et tel est l'état de la plus grande partie des Hommes qui se trouvent engagés au travail, & asservis à la nécessité d'une basse condition, & dont toute la vie se passe uniquement à rechercher de quoi subsister. (*Essai*, 4.20.2, p.591.)

La troisième cause d'erreur, dont parle Locke, est un défaut de volonté de faire usage des preuves :

> Un violent attachement au plaisir, ou une constante application aux affaires, détournent ailleurs les pensées de quelques-uns; une paresse & une négligence générale, ou bien une aversion particuliére pour les Livres, pour l'Etude & la Méditation, empêche d'autres d'avoir absolument aucune pensée sérieuse (*Essai*, 4.20.6, p.593).

10. Sur Malherbe et le poète Stace (45-96), voir les "Mémoires pour la vie de Malherbe" de Racan :

> Il n'estimoit point du tout les Grecs, et particulièrement il s'estoit déclaré ennemy du galimathias de Pindare. Pour les Latins, celui qu'il estimoit le plus estoit Stace, qui a fait la Thébaïde, et après luy, Senèque le tragique, Horace, Juvenal, Ovide, Martial. (Racan, *OEuvres complètes*, éd. Tenant de Latour, Paris, P. Jannet, 1857, 2 vol., i, p.262.)

D'après Albert Counson, qui analyse l'influence des poètes

latins sur Malherbe, "Virgile est trop poète : Lucain est bien plus orateur, Stace est bien plus facile, plus près de l'esprit d'un Français un peu rhéteur." (*Malherbe et ses sources*, Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1904, p.134.)

11. Corneille est connu pour avoir imité Lucain. Dans sa notice au lecteur du *Pompée*, il remarque : "Celui dont je me suis le plus servi a été le poète Lucain, dont la lecture m'a rendu si amoureux de la force de ses pensées et de la majesté de son raisonnement" (Corneille, *Théâtre complet*, éd. Maurice Rat, Paris, Garnier frères, 1971, 2 vol., ii, p.80). Sur Heinsius voir la note 13 ci-dessous.

12. Il est possible qu'Helvétius suive la *Vita Hadriani* (16.5-6) traditionnellement attribuée à Aelius Spartianus. Elle se trouve dans le recueil intitulé *Historia Augusta* : "Amauit praeterea genus uetustum dicendi, controuersias declamauit. Ciceroni Catonem, Vergilio Ennium, Salustio Coelium praetulit eademque iactatione de Homero ac Platone iudicauit." (*Histoire Auguste*, éd. et trad. J.-P. Callu, A. Gaden, O. Desbordes, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p.36.) Il y eu quatre éditions latines de l'*Histoire Auguste* entre 1725 et 1787 (*Ibid.*, p.lxxxiii). La première traduction française de cette oeuvre a été publiée en 1667 (trad. M. de M.A. de V. [Michel de Marolles, abbé de Villeloin], Paris, Jean Couterot).

Publius AElius Adrianus (76-138) montre dès sa jeunesse un goût prononcé pour les lettres. Il succède à Trajan en 117 et est connu pour ses réformes et ses vastes travaux d'utilité publique tels que le pont du Gard.

13. Helvétius cite l'oeuvre du philologue hollandais Daniel Heinsius (1580-1655) intitulée : *Laus Asini* (Lugduni Batavorum : Ex officinâ Elzeviriana, 1623, p.86) :

> Erant quidem qui aegerrime obliuisci libertatis possent, qui cum summo animi dolore ac lachrymis sublatam quererentur. Neque deerant, qui magnas ei ac victuras commodarent voces. Et quod magis admireris, etiam poëtæ. Inter quos Lucanus totum Diuae huic opus quod nunc superest, cum spiritu ac sanguine, impendit. non profecto asinus, sed equus. Qui, vt Achillei illi, in calamitate ista loqui coepit, ac, cum nemo amplius auderet, generosum, sive hinnitum sive fremitum, posteritati consecravit.

Cartaud de la Vilate cite le même passage. Sa traduction ne diffère que légèrement de celle d'Helvétius : "Lucain, dit-il, a été parmi les autres Poëtes, ce qu'un cheval superbe & hennissant fiérement, est à l'égard d'une troupe d'ânes, dont la voix ignoble décéle le goût qu'ils ont pour la servitude." (*Essai historique et philosophique sur le goût*, Paris, Maudouvt, 1736, p.123.)

14. Voir le *Hypercriticus* de Scaliger et le *Laus Asini* d'Heinsius cités respectivement dans les notes 15 et 13.

15. Helvétius fait allusion aux livres 5 et 6 des *Poetices libri septem* (Lyon, A. Vincent, 1561) de l'humaniste franco-italien Jules-César Scaliger (1484-1558). Scaliger analyse les poètes grecs et latins pour déterminer ceux qui doivent de préférence être imités. Dans le "Criticus" (le cinquième livre de la *Poétique*), il procède par comparaisons en mettant en parallèle les divers passages des poètes anciens qui ont traité un même thème, tandis que dans le "Hypercriticus" (le sixième livre), il formule ses jugements sur les poètes regroupés par époques.

Scaliger compare Homère et Virgile dans le troisième chapitre, intitulé «Passages d'Homère et de Virgile», du "Criticus". La comparaison entre le poète grec et le poète latin tourne toujours

à l'avantage du second. Scaliger écrit, par exemple, au début du deuxième chapitre : "Virgile avait reçu de lui [Homère] un art grossier, il l'a élevé au plus haut point de perfection grâce aux études et au jugement d'une nature plus raffinée." (Jules-Cesar Scaliger, *La Poétique*, trad. et éd. Jacques Chomarat, Genève, Librairie Droz, Coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance #284, 1994, p.13.)

Juvenal n'est pas mentionné dans le "Criticus" et Horace n'y est traité qu'en passant. Scaliger les juge dans le "Hypercriticus". Cartaud de la Vilate mentionne l'analyse de Scaliger dans l'*Essai historique et philosophique sur le goût* (Paris, Maudouvt, 1736, p.122), oeuvre qu'Helvétius cite dans *De l'Esprit* (2.19, p.179 et 4.4, p.519-521) :

> Jules Scaliger & Floridus Sabinus, gens sujets aux vapeurs les plus épaisses de la mélancolie, regarderent Horace comme un mauvais plaisant, & dressoient en secret des Autels à Juvenal. Ses vers, dit Scaliger dans son Hipercritique, valent beaucoup mieux que ceux d'Horace; ses Sentences sont plus vives & sa diction plus claire & plus nette.

16. Diderot, à la suite de Shaftesbury, s'était servi, lui aussi, de l'expérience classique où un instrument à cordes fait vibrer un autre instrument dont les cordes ont une tension proportionnellement harmonique, comme d'un terme de comparaison pour l'analyse des passions humaines; voir l'*Essai sur le mérite de la vertu* (*Hermann*, i, p.373-374).

17. L'origine de cette anecdote demeure inconnue. Remarquons, toutefois, que d'après la *Patrologia latina* de Migne, S. Augustin ne parle jamais du cheval de Troie.

18. Dans *Cléopatre* de Gaultier de Coste, seigneur de La Calprenède

(Paris, Chez la Veuve Nicolas de Cergy, vol.1, 1654, Anthoine de Sommaville, vol. 2-6, 1652, Augustin Covrbé, vol. 7-9, 1654, vol. 10-12, 1658), le début de l'histoire de la princesse Élise se trouve dans le troisième volume (livre 3 et 4), mais elle épouse Artaban seulement vers la fin du dernier livre du volume 12 grâce à l'intervention de l'empereur Auguste. L'objection principale à leur mariage serait sans doute que, d'après le roman, Élise avait été donnée en mariage à Tigrane, roi des Mèdes, par son père, roi des Parthes, contre sa volonté. L'identité de l'avocat mentionné par Helvétius reste inconnue.

19. Helvétius oppose ici Isaac Newton (1642-1727), le physicien, Philippe Quinault (1635-1688), l'auteur dramatique, et Nicolas Machiavel (1469-1527), le politologue.

20. Helvétius ne mentionne que les jeunes gens dans un argument similaire dans *De l'Esprit* (3.30, p.473-474).

21. C'est une conséquence de l'épistémologie sensualiste que l'homme ne peut avoir d'estime que pour les idées analogues aux siennes. D'après *De l'Esprit* (3.3, p.263), l'homme est "frappé d'une vérité" si elle présente quelque "analogie [...] avec les objets qu'il a habituellement présents à la mémoire". En effet, si la mémoire est une chaîne d'idées (voir *De l'Esprit* 1.1 note 37), l'esprit, qui ne fait que comparer les impressions que celle-ci lui présente, ne peut que difficilement apprécier ce qui habituellement est étranger à la mémoire.

Helvétius s'inspire peut-être de Locke. L'auteur de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* se sert du principe de l'"association des idées" (déjà mentionné par Hobbes, *Leviathan*, 3), pour expliquer l'attachement obstiné à une opinion :

> Chacun a la vue assez perçante pour observer dans un autre le

> moindre défaut [...] & il ne manque pas de se servir de sa Raison pour le condamner, quoiqu'il y ait dans ses opinions & dans sa conduite de plus grandes irrégularités dont il ne s'apperçoit jamais, & dont il seroit difficile, pour ne pas dire impossible, de le convaincre.
>
> Cela ne vient pas absolument de l'Amour-propre, quoique cette passion y ait souvent beaucoup de part. On voit tous les jours des gens coupables de ce défaut qui ont le coeur bien fait, & ne sont point fortement entêtés de leur propre mérite. (*Essai*, 2.33.1-2, p.315-316.)

Locke n'attribue pas "ce défaut de raison" à l'amour-propre, hypothèse qu'il écarte d'emblée (comme Helvétius), mais a une "liaison d'idées qui dépend uniquement du hazard ou de la coutume" (*Essai*, 2.33.5, p.316). De cette "combinaison d'idées" vient que la faculté qui forme l'esprit "est fort différente en diverses personnes selon la diversité de leurs inclinations, de leur éducation, & de leurs intérêts." C'est-à-dire, la "coutume forme dans l'Entendement des habitudes de penser d'une certaine manière" (*Ibid.*, 2.33.6, p.317). Mais, Locke parle également d'une "correspondance & une liaison naturelle" (*Ibid.*, 2.33.5, p.316).

Pour sa part, Helvétius parle souvent de la vanité qui nous attache à l'erreur, voir *De l'Esprit* (2.9, p.106; 2.23 note 21).

22. Helvétius énumère les noms donnés aux prêtres de certaines religions orientales : le talapoin désigne au dix-septième siècle un moine bouddhiste de Thaïlande ou de Birmanie; le bonze un prêtre chinois ou japonais de la religion bouddhiste; le bramine un membre de la caste sacerdotale en Inde; le guèbre un sectateur de Zoroastre en Perse; le grec désigne au dix-huitième siècle un schismatique de l'église grecque-orthodoxe; l'iman est un titre donné aux successeurs de Mahomet et d'Ali.

23. Helvétius ne cite qu'approximativement les *Mémoires* de Madame de Staal :

> Cependant ce que j'avais gagné dans le monde m'attira quelques retours des bonnes grâces de la duchesse de la Ferté. Mes premiers succès la piquèrent; mais enfin le suffrage public ramena le sien, et c'est par où j'y fus plus sensible. [...] Ce fut depuis le retour de ses bonnes grâces qu'elle me dit un jour: «Tiens, mon enfant, je ne vois que moi qui aie toujours raison.» Cette parole a servi, plus qu'aucun précepte, à m'apprendre la défiance de soi-même; et je me la rappelle toutes les fois que je suis tentée de croire que j'ai raison. (*Mémoires de Madame de Staal-Delaunay*, éd. Gérard Doscot, Mercure de France, Coll. "Le Temps retrouvé" #22, 1970, p.97.)

La duchesse de La Ferté est Marie Isabelle Gabrielle Angélique de la Mothe-Houdancourt, duchesse de la Ferté-Senneterre (1654-1726).

Les *Mémoires* de Marguerite Jeanne Cordier, baronne de Staal de Launay (1684-1750), ont été publiés pour la première fois en 1755 sous le titre *Mémoires de madame de Staal écrits par elle-même* (Londres, 4 vol., in-8). Une deuxième édition parut en 1756 sous le titre *Mémoires de Madame de Staal, écrits par elle-même, ou Anecdotes de la Régence* (Amsterdam et Leipzig, Arkstée et Merkus, 1756, 2 vol., in-8).

24. Le Marabou ou Marabout est "un Prêtre, ou Religieux Mahométan qui dessert une Mosquée, particulièrement en Afrique." (*Trévoux*, 1743.)

25. Ce conte n'a pu être identifié. Edme Boursault donne une fable similaire dans sa pièce "Esope à la cour" (1701). Il s'agit de Mercure qui vend de la mémoire et d'Appollon qui vend de l'esprit :

"Le marchand de mémoire en fournit la contrée; / Mais le marchand d'esprit à peine fut-il vu, / Il vendoit une denrée / Dont le plus idiot croit être assez pourvu (acte 1, scène 5). "Étrenner, [...] se dit du premier argent que reçoit un Marchand de sa marchandise, dans la journée, ou dans la semaine, &c." (*Trévoux*, 1743.)

26. Dans sa "Vie de M. Corneille", Fontenelle écrit : "Il est regardé comme le père du Théâtre François. Il lui a donné le premier une forme raisonnable; il l'a porté à son plus haut point de perfection, et a laissé son secret à qui s'en pourra servir." (Fontenelle, *OEuvres complètes*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 8 vol., iii, p.95.) Par ailleurs, Voltaire écrit dans sa notice sur Fontenelle (1752) que celui-ci "avait eu le mérite de reconnaître que, bien que son esprit s'étendît à tout, il n'avait pas le talent de Pierre Corneille, son oncle, pour la tragédie." ("Catalogue de la plupart des écrivains français qui ont paru dans le siècle de Louis XIV, pour servir à l'histoire littéraire de ce temps", *Moland*, xiv, p.72.) L'article sur Fontenelle est reproduit dans le *Mercure de France* (avril 1757, p.63) avec des notes de l'abbé Trublet.

27. Le vicaire savoyard admettra pourtant le contraire (à propos des "philosophes") :

> Quand les philosophes seroient en état de découvrir la vérité, qui d'entre eux prendroit intérest à elle? Chacun sait bien que son sistême n'est pas mieux fondé que les autres; mais il le soutient parce qu'il est à lui. Il n'y en a pas un seul qui venant à conoitre le vrai et le faux ne préferât le mensonge qu'il a trouvé à la verité découverte par un autre. (*Gagnebin*, iv, p.569.)

L'idée, que la source de la philosophie est l'orgueil ou la vanité, est banale; voir les textes auxquels renvoient Masson, dans son

édition de *La Profession de foi du vicaire savoyard* (p.57), et Gagnebin (*Gagnebin*, iv, p.1516).

28. Selon Henri Gouhier : "Antonio Perez, secrétaire de Philippe II, qui, condamné à mort trouva refuge à Paris, près de Henri IV. L'histoire de ses rapports avec le roi d'Espagne est très simplifiée par la remarque de Rousseau." (*Gagnebin*, iv, p.1804.)

29. Si aujourd'hui on peut s'étonner de voir Fontaine cité sur le même plan que d'Alembert, Clairaut et Euler, les contemporains d'Helvétius, comme Diderot, dans les *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754), n'hésitent pas à le faire : "Cette science [la géométrie] s'arrêtera tout court, où l'auront laissée les Bernouilli, les Euler, les Maupertuis, les Clairaut, les Fontaine et les d'Alembert." (*Hermann*, ix, p.30). Voir aussi la *Notice sur Clairaut* (*Ibid*, p.401).

Alexis Fontaine des Bertins (1705-1765), ami de Diderot, s'est consacré à divers problèmes de calcul intégral. Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783), scientifique et littérateur, jouissait d'une renommée qui s'établit avec la publication du *Traité de dynamique* (1743) et du *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (1744) et s'étendit au domaine littéraire par sa participation à l'aventure de l'*Encyclopédie*. Alexis Claude Clairaut (1713-1765), mathématicien, est connu surtout pour ses calculs concernant l'astronomie. Leonhard Euler (1707-1783), mathématicien, physicien, ingénieur et philosophe était un des scientifiques les plus productifs de tous les temps.

Helvétius cite de nouveau d'Alembert et Clairaut comme de grands géomètres dans *De l'Homme* (2.14, i, p.281).

30. Un in-folio est un livre dont les feuilles d'impression ne sont pliées qu'en deux, il est plus volumineux qu'une simple brochure ne

contenant que quelques feuilles :

> On donne ordinairement le nom de *brochure* à un livre non relié, mais dont les feuilles ont été simplement cousues & couvertes de papier, & dont le volume est peu considérable. Les meilleurs livres se brochent ainsi que les plus mauvais; cependant c'est aux derniers que le nom de *brochure* paroît le plus singulièrement consacré. On dit assez ordinairement : *nous avons été cette année inondés de brochures; c'est une mauvaise brochure*, &c. quand on veut se plaindre de la quantité de ces petits ouvrages nouveaux dont la lecture produit deux maux réels; l'un de gâter le goût; l'autre d'employer le tems & l'argent que l'on pourroit donner à des livres plus solides & plus instructifs. ("Brochure", *Encyclopédie*, 1751, ii, p.432-433.)

31. Thémistocle (vers 525-459 av. J.-C.), stratège athénien, était responsable de la victoire des Grecs alliés sur les Perses de Xerxès lors de la bataille de Salamine en 480 avant J.-C. Hérodote (*Histoires*, 8.123-124) raconte l'événement auquel Helvétius se réfère :

> Quand ils y furent arrivés [à l'Isthme], les stratèges se partagèrent les instruments de vote sur l'autel de Poseidon pour désigner les plus méritants de tous en première et en seconde ligne; il arriva alors que chacun vota pour soi, car chacun jugeait avoir été lui-même le meilleur; mais, en second lieu, la plupart s'accordèrent sur le nom de Thémistocle; dans un cas, donc, les votants n'avaient que leur seul suffrage, tandis que, pour la seconde place, Thémistocle l'emporta à une forte majorité. Bien que les Grecs, par jalousie, n'eussent pas voulu porter un jugement et que chacun fût retourné chez lui sans qu'ils se fussent prononcés, Thémistocle n'en fut pas moins célébré dans toute la Grèce et réputé l'homme de

beaucoup le plus avisé d'entre les Grecs. (*Histoires*, éd. Ph.-E. Legrand, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1946-1954, 11 vol., viii, p.118-119.)

D'autres historiens relatent le même événement : Plutarque (*Thémistocle*, 17; *De la malignité d'Hérodote*, 40). Voir également Rollin (*Histoire ancienne*, 6.2.8).

De l'Esprit 2.5

1. Les "sociétés particulières" telles que la famille (voir la note 10), ou les groupes d'amis (voir la note 7), dont il s'agit dans ce chapitre, s'opposent à l'intérêt qui nous attache au bien public. Ailleurs, Helvétius traite des communautés (les moines; voir, par exemple, *De l'Esprit* 2.14, page 152), ou des classes sociales (la noblesse oisive; *De l'Esprit*, 1.3, p.22).

Helvétius commente ce passage dans ses "Éclaircissements" :

> Je n'ay pas pretendu mettre au rang des actions vertueuzes celles qui, utiles à un particulier ou à une petite société, seroient nuizibles au public, et c'est pourquoy j'ay dit (page 49), au sujet de *la probité par rapport à un particulier*, que ce n'étoit point de la vraie probité dont il s'agissoit dans ce chapitre, mais de ce que chaque particulier et chaque petite societé apelloit [*sic*] *probité*. J'avois bien senti qu'une action utile à un particulier pouvoit être nuisible au public & par conséquent criminelle. Si l'on avoit cité dans l'*Indiculus* les premieres lignes du chap. XI (pag. 119), on auroit vu que je ne donnois le nom de vraie probité qu'à la probité considérée par raport au public. J'ajouteray meme [que], si l'on avoit voulu s'assurer du vrai sens dans lequel je prends ce mot de *probité* considérée par raport à un particulier & à une petite société, on auroit vu (pag. 81, Des moyens de s'assurer de la vertu) que je ne donnois le nom de vertueuses aux actions utiles à un particulier & à une petite société qu'autant qu'elles n'étoient point nuisibles à l'État. En effet, toute action qui contribue au bonheur d'un

> particulier sans nuire à l'État concourt aux vues du gouvernement qui tendent à voir tous les citoyens heureux. (*Smith*, ii, p.334-335.)

2. Helvétius défend cette proposition dans ses "Éclaircissements" :

> Si l'on soutient dans les écoles que nul homme n'aime le mal pour le mal, mais toujours pour un avantage si petit qu'il puisse être, on peut donc dire la même chose du bien? Dieu est le souverain bien. Cependant l'on a condamné dans l'illustre archeveque de Cambray cette opinion qu'on devoit n'aimer Dieu que p[ou]r lui-même. (*Smith*, ii, p.334.)

Helvétius se réfère évidemment à la condamnation du quiétisme de Fénelon.

3. Sur le rapport entre la morale et la politique voir *De l'Esprit* (2.2 note 8) ainsi que *De l'Esprit* (2.15 note 10).

4. Les Scythes sont un peuple de l'antiquité. Ils habitaient essentiellement le sud de la Russie actuelle.

L'opinion à l'égard des Scythes est partagée. Les auteurs de l'antiquité gréco-romaine avaient déjà remarqué que si ce peuple nomade mène une vie simple et frugale, il est aussi grossier, brutal et adonné à des coutumes barbares (par exemple, le sacrifice humain). À la fin du dix-septième siècle, Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 1681, 3.3), suivant une tradition qui remonte aux pères de l'Église, s'en prend à "leur impiété, leur avarice, et leur brutalité". Voltaire, dont le mépris pour les peuples primitifs est bien connu, évoque la barbarie des Scythes les accusant d'être les "déprédateurs d'une grande partie" de l'Asie (*Essai sur les moeurs*, éd. Pomeau, Paris, Garnier Frères, 1963, 2 vol., i, p.51 [Introduction, 14]). Par contre, d'autres comme Bayle soulignent leur vie modeste (*Dictionnaire historique* et

critique, Paris, Desoer, 1820, 16 vol., xv, p.278 ["Eclaircissemens", 1.15]). Rousseau loue également leur vertu, l'attribuant à la simplicité de leurs moeurs ("Discours sur les sciences et les arts", *Gagnebin*, iii, p.11). Sur ce deuxième courant pour lequel le Scythe est un sauvage noble et qui a été développé par Strabon (*Géographie*), voir A. O. Lovejoy et G. Boas (*A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, 1935, p.288 sqq.).

James William Johnson analyse l'opinion des auteurs de l'antiquité concernant les Scythes ainsi que son histoire jusqu'à la révolution ("The Scythian: His Rise and Fall", *Journal of the History of Ideas*, 20 [1959], p.250-257).

Voir aussi la description des Scythes dans *De l'Esprit* (3.23, p.414-415) où Helvétius attribue leur "vertu" à leur pauvreté.

Helvétius commente le présent passage dans les "Éclaircissements" :

> Cette proposition tient à la précedente. Si les hommes n'aiment point le mal pour le mal, il est evident que l'homme mechant a toujours quelque intérêt de l'être. Or, si la législation lioit si étroitement le bien particulier au bien public que l'homme ne fut jamais intéressé à faire une mauvaise action, il est certain, comme je l'ai déjà dit, qu'il n'y auroit de vicieux que les fous. Aussy toute nation a-t-elle d'autant plus de vertus humaines que sa legislation approche plus de ce degréz de perfection. Pourquoy les Scithes étoient-ils plus vertueux que les Perses? C'est que chez une nation pauvre qui se nourrit de la chair et du lait des bestiaux et se vet de leur toison, où les besoins sont rares et les loix simples, il est plus facile d'unir l'interest particulier à l'interest general. Aussy toute l'antiquité a-t-elle celebré la vertu des Scithes. (*Smith*, ii, p.334.)

5. Diderot fait les remarques suivantes dans les "Réflexions sur le livre *De l'Esprit*" :

> L'auteur la [la probité] considère en elle-même ou relativement à un particulier; à une petite société; à une nation; à différents siècles; à différents pays, et à l'univers entier. Dans tous ces rapports l'intérêt est toujours la mesure du cas qu'on en fait. C'est même cet intérêt qui la constitue : en sorte que l'auteur n'admet point de justice, ni d'injustice absolue. [...]
>
> Ce paradoxe est faux en lui-même, et dangereux à établir. Faux; parce qu'il est possible de trouver dans nos besoins naturels, dans notre vie, dans notre existence, dans notre organisation et notre sensibilité qui nous exposent à la douleur, une base éternelle du juste et de l'injuste dont l'intérêt général et particulier font ensuite varier la notion en cent mille manières différentes. C'est, à la vérité, l'intérêt général et particulier qui métamorphosent l'idée de juste et d'injuste; mais son essence en est indépendante. (*Hermann*, ix, p.306-307.)

6. On croit, selon une vieille tradition, que Lucius Junius Brutus (dit l'ancien) a établi la première république dans Rome en faisant chasser Tarquin le Superbe au cinquième siècle avant J.-C. Brutus aurait non seulement ordonné la condamnation de ses fils Titus et Tibérius lorsque, consul, il se trouvait confronté à une conspiration à laquelle ils participaient et qui menaçait la république naissante, mais aurait également présidé à leur exécution. Les récits des historiens à ce propos ne s'accordent pas. Helvétius ne pouvait ignorer que selon Tite-Live, Brutus n'était pas impassible devant le supplice de ses fils :

> Ils déshabillent les coupables, les battent de verges et les frappent de leur hache : pendant tout ce temps, il fallait

> voir le père, ses traits, sa physionomie, où perçait l'amour paternel au milieu de ses fonctions de justicier. (*Histoire romaine*, éd. Jean Bayet, trad. Gaston Baillet, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1962, p.8 [2.5].)

Plutarque (*Publicola*, 6.4-5) donne une autre version de cette exécution :

> Brutus seul, dit-on, n'en détourna pas les yeux, et aucune pitié n'altéra la colère et la sévérité empreintes sur son visage. Il regarda d'un oeil farouche le supplice de ses enfants [...]. Une pareille conduite, selon qu'on l'envisage, ne peut être ni assez louée ni assez blâmée, car ce fut l'effet ou d'une vertu supérieure, qui l'éleva au-dessus des affections humaines, ou d'une passion outrée qui lui ôta toute sensibilité. Ce sont là deux dispositions extraordinaires qui ne sont ni l'une ni l'autre dans la nature de l'homme : la première est d'un dieu, la seconde d'une bête sauvage. (*Publicola*, éd. et trad. Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1961, p.63-64.)

L'attitude de Brutus, chez Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, 5.8), est conforme à celle que lui prête Plutarque.

Au début du dix-huitième siècle l'historien Rollin se fait l'écho de ces deux opinions dans le *Traité des études* (2.3.2.5), dont Helvétius possédait un exemplaire (Smith, "Helvétius's library", *Studies* 79 [1971], p.159) :

> Les uns prétendent [...] que dans cette occasion la qualité de consul l'emporta sur celle de père, et que l'amour de la patrie étouffa dans Brutus tout sentiment de tendresse pour son fils [...] D'autres, au contraire, soutiennent, et leur sentiment paraît bien plus raisonnable et plus fondé dans la nature, que ces mots signifient qu'à travers ce triste ministère que la qualité de consul imposait à Brutus, quelque

> effort qu'il fît pour supprimer sa douleur, la tendresse de père éclatait malgré lui. (*O.C.*, éd. Latronne, Paris, Firmin Didot, 1821-1825, 30 vol., xxv, p.321.)

Toutefois, Helvétius s'intéresse surtout aux motifs de Brutus, attribuant sa décision au simple jeu des passions. À cet égard, citons également Duclos qui, sans mentionner Brutus, évoque cependant son cas et l'explique par l'"affection" prépondérante pour la patrie :

> Nous voyons chez les peuples où le patriotisme a régné avec plus d'éclat, les pères immoler leurs fils à l'état; nous admirons leur courage, ou sommes révoltés de leur barbarie, parce que nous jugeons d'après nos moeurs. Si nous étions élevés dans les mêmes principes, nous verrions qu'ils faisoient à peine des sacrifices, puisque la patrie concentroit toutes leurs affections (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.181-182).

L'interprétation d'Helvétius se distingue nettement de celle de Rousseau qui considère l'acte de Brutus comme le plus bel exemple de la vertu civique : "Brutus faisant mourir ses enfans pouvoit n'être que juste. Mais Brutus étoit un tendre pére; pour faire son devoir il déchira ses entrailles, et Brutus fut vertueux." ("Lettre à M. de Franquières", *Gagnebin*, iv, p.1143.) Cette interprétation est également celle de Montaigne (*Essais*, éd. Villey, Paris, P.U.F., 1988, 3 vol., ii, p.346 [2.2]). Ceux qui voient dans l'acte de Brutus la victoire de la vertu sur la passion s'opposent donc à ceux qui, au dix-huitième siècle, tentaient surtout de réhabiliter les passions.

Montesquieu ("Pensées", *O.C.*, éd. Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1949, 2 vol., i, p.1368 [1525]) et Hume, comme Helvétius, sont fascinés par l'influence bénéfique de cet acte. Le philosophe anglais :

> If on the first establishment of a republic, a BRUTUS should be placed in authority, and be transported with such an enthusiasm for liberty and public good, as to overlook all the ties of nature, as well as private interest, such an illustrious example will naturally have an effect on the whole society, and kindle the same passion in every bosom. (Hume, "Of national characters", *Essays Moral, Political, and Literary*, éd. Eugene F. Millar, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p.203.)

7. L'opposition entre les liens de parenté et l'intérêt public est soulignée par Rousseau dans l'article "Sur l'économie politique" :

> Quoique les fonctions du pere de famille et du premier magistrat doivent tendre au même but, c'est par des voies [...] différentes [...]. En effet, si la voix de la nature est le meilleur conseil que doive écouter un bon pere pour bien remplir ses devoirs, elle n'est pour le magistrat qu'un faux guide qui travaille sans cesse à l'écarter des siens (*Gagnebin*, iii, p.243).

Diderot évoque l'opposition des principes de l'État, de la famille et de la religion :

> Or comment voulez-vous que les lois s'observent quand elles se contredisent? Parcourez l'histoire des siècles et des nations tant anciennes que modernes, et vous trouverez les hommes assujettis à trois codes, le code de la nature, le code civil, et le code religieux, et contraints d'enfreindre alternativement ces trois codes qui n'ont jamais été d'accord (Diderot, "Supplément au Voyage de Bougainville" [5], *Hermann*, xii, p.629).

L'opposition entre l'amitié et l'intérêt public est déjà soulignée par Duclos :

> J'ai remarqué que ceux qui aiment le bien public, qui

> affectionnent la cause commune, et s'en occupent sans ambition, ont beaucoup de liaisons et peu d'amis. [...] C'est que nous n'avons qu'une portion déterminée de sensibilité, qui ne se répartit point sans que les portions diminuent. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.181).

Carole Dornier remarque qu'en 1598 Antoine Hotman "contre l'éloge traditionnel de l'amitié, voyait dans cette affection une sorte de trahison civique" ("Morale de l'utile et Lumières françaises : Duclos, *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1751)", *Studies*, 362 [1998], p.179).

8. L'anecdote à laquelle Helvétius fait allusion est racontée par Diogène Laërce (*Vies*, 1.3) et repris par d'autres comme Aulu-Gelle (*Les Nuits attiques*, 1.3.1-7). Toutefois, du moins selon Diogène Laërce et Aulu-Gelle, Chilon n'était pas convaincu de sa culpabilité, il disait seulement qu'il n'était pas sûr s'il avait eu tort ou raison :

> On dit qu'arrivé à la vieillesse il se rendait lui-même ce témoignage, qu'il n'avait pas conscience de s'être jamais écarté de la justice. Il disait cependant que sur un seul point il conservait des doutes : ayant à prononcer sur un de ses amis, dans une cause capitale, il avait voté conformément à la loi, mais en même temps il avait conseillé d'absoudre son ami, afin de ménager en même temps la loi et l'amitié. (Diogène Laërce, *Vies*, trad. Charles Zevort, Paris, Charpentier, 1847, 2 vol., i, p.33-34.)

Chilon de Lacédémone avait été éphore vers 560 avant J.-C. et a été classé parmi les sept Sages par Platon (*Protagoras*, 343A). Rollin (*Histoire ancienne*, 5.9) qui suit Aulu-Gelle, Fénelon (*Abrégé des vies des anciens philosophes*, "Chilon") et Diderot ("Grecs", *Encyclopédie*, 1757, vii, p.909) rapportent également

cette anecdote. L'éditeur de l'*Encyclopédie* est aussi catégorique qu'Helvétius.

D'après Chantal Grell (*Studies*, 330, p.343), "il n'existait, en France, que deux traductions intégrales de Diogène Laërce, l'une due à Fougerolles et publiée en 1601; l'autre à Gilles Boileau, en 1668; une troisième, anonyme, parut, en 1758, à Amsterdam."

9. Nous n'avons pu retrouver cette anecdote dans les éditions du *Gulistan* de Sadi que nous avons consultées (voir *De l'Esprit* 2.3 note 29). Toutefois, d'Herbelot rapporte cette anecdote avec quelques variantes dans sa *Bibliothèque orientale* (La Haye, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777-1779, 4 vol., ii, p.522-523 ["Mahmoud"]) oeuvre qu'Helvétius cite dans *De l'Esprit* (2.12, p.130) :

> Sous le regne de ce grand Prince, il arriva qu'un Turc de ses troupes entrant par force, sur le minuit, dans la maison d'un pauvre homme, le tourmenta si fort, qu'il lui fit quitter son logis, abandonner sa femme & ses enfans. Cet homme outré de douleur, s'en alla au Prince porter ses plaintes au Sultan, qu'il trouva éveillé & lui ayant representé sa disgrace, il en fut écouté si favorablement, qu'il eut tout sujet de se consoler, & pour conclusion le Sultan lui dit : Si ce Turc retourne chez vous, venez m'avertir incontinent. Le Turc ne manqua pas d'y retourner trois jours après, de quoi Mahmoud ayant eu avis, il sortit en même tems avec une petite troupe de ses gens pour se rendre en ce lieu, où d'abord qu'il fut entré, il fit éteindre la lumière & tailler en pièce cet insolent.
>
> Après cette exécution, le Sultan voulut, à la clarté d'un flambeau qu'il fit allumer, reconnoître le visage de celui qu'il avoit fait tuer, & aussi-tôt qu'il l'eut reconnu, il se prosterna à terre & rendit graces à Dieu. Ensuite, il demanda

au maître du logis qu'il lui apporta quelque chose à manger. Cet homme, qui vivoit dans une extrême pauvreté, ne put lui présenter autre chose que du pain d'orge & du vin poussé. Le Sultan s'en contenta & prit sa refection; après quoi; étant prêt à sortir pour retourner à son Palais, cet homme, à qui il avoit fait une si bonne justice, se jetta à ses genoux, & le pria très-humblement de lui dire, pour quelle raison il avoit d'abord en entrant fait éteindre la lumière? Pourquoi il s'étoit prosterné après la mort du Turc, & enfin comment il avoit pû se resoudre à prendre un si mauvais repas? Le Sultan lui répondit fort humainement : Depuis que vous m'avez porté vôtre plainte, j'ai toûjours eu dans l'esprit que ce ne pouvoit être qu'un de mes enfans, qui eut pû être assez hardi pour commettre une telle insolence; c'est pourquoi, ayant pris la resolution de vous en vanger, je n'ai pas voulu être attendri par sa vûë, & j'avois fait éteindre la lumière à cet effet; mais ayant enfin reconnu que ce n'étoit aucun de mes enfans, j'en ai loué Dieu comme vous avez vû; & je vous ai demandé à manger, parce que le chagrin que j'avois de l'outrage qui vous avoit été fait, m'avoit ôté le repos & empêché de manger. *Nighiaristan*.

Il s'agit de Mahmoud, premier sultan des Gaznevides, dont le règne s'étend de 977 à 1030. Sur ce premier empereur musulman de l'Inde voir aussi *De l'Esprit* (2.22, p.220). La première édition de la *Bibliothèque orientale* date de 1697. Elle ne fut pas rééditée avant 1777-1779.

10. Helvétius commente ce passage dans ses "Éclaircissements" :

J'avois dit deux lignes plus haut dans mon livre que, vu le danger des sollicitations et les malheurs publics qu'elles ont souvent occassionnés, il faudroit *peut-etre*, pour garantir l'état de ces malheurs, detruire la cause qui les produit. Si

> pour y parvenir il falloit relacher les liens de la parenté, il n'étoit pas douteux qu'on ne dût le faire. Conformement à cette loy la 1ere de toutes : *Salus populi suprema lex esto* [Cicéron, *De legibus*, 3.3]. (*Smith*, ii, p.339.)

Dans *De l'Homme*, Helvétius insiste sur le fait que l'amour du bien public doit l'emporter sur l'amour filial :

> Le lien qui unit les Enfans au Pere & le Pere aux Enfans est moins fort qu'on ne l'imagine. La trop grande force de ce lien seroit même funeste aux Etats. La premiere passion du citoyen doit être celle des Loix & du bien public. Je le dis à regret, l'amour filial doit-être subordonné dans l'homme à l'amour patriotique. Si ce dernier amour ne l'emporte sur tous les autres, où trouver une mesure du vice & de la vertu? dès-lors il n'en est plus & toute morale est détruite. (*De l'Homme*, 2.8, i, p.223.)

La contradiction entre l'homme et le citoyen tient à la nature sensible de l'homme qui l'oblige à poursuivre son intérêt. Les passions de l'homme et les devoirs du citoyen doivent être réconciliés par des lois ingénieuses. La détermination naturelle n'est jamais relevée par la détermination morale.

On notera qu'Helvétius voit dans le désir d'indépendance une force qui diminue les liens familiaux :

> La Nature a voulu sans doute que la reconnoissance & l'habitude fussent dans l'homme une espece de gravitation qui le portât à l'amour de ses parens : mais elle a voulu aussi que l'homme trouvât dans le desir naturel de l'indépendance une force répulsive qui diminuât du moins la trop grande force de cette gravitation. (*De l'Homme*, 2.8, i, p.224-225.)

Par ailleurs, dans *De l'Esprit* (4.10, p.559), Helvétius pense que "l'amour paternel s'éteint dans presque tous les coeurs, lorsque les enfants ont, par leur âge ou leur état, atteint l'indépendance."

Dans *De l'Homme*, Helvétius considère le mariage comme une institution civile. C'est "la profession de laboureur qu'exercerent d'abord les premiers hommes" qui "donna lieu à l'indissolubilité du mariage". Or le mariage ne "convient point également à toutes les professions". Dans "les professions du Sacerdoce, des Armes & de la Magistrature [...] les époux se sont moins nécessaires l'un à l'autre" (*De l'Homme*, 10.6 note 6, ii, p.756). Le mariage "détourne" le "Magistrat, l'homme de Lettres, l'homme en place" de ses "fonctions" et il corrompt le soldat :

> Les Peuples de l'Europe [...] l'interdisent à presque tous leurs soldats. [...] Une femme corrompt les moeurs du guerrier, éteint en lui l'amour patriotique & le rend à la longue efféminé, paresseux & timide. (*De l'Homme*, 8 note 3, ii, p.411.)

Mais si Helvétius ne propose plus dans *De l'Homme* l'abolition de la famille, il plaide néanmoins en faveur du divorce, aussi bien en vue du bonheur de l'homme et de la femme qu'en vue du bien de l'État (*De l'Homme*, 8 note 3, ii, p.410-413). Similairement, dans *De l'Homme* (10.6 note 6, ii, p.756), il propose "une nouvelle forme de mariage", où les lois du mariage concourent au bien public et au bonheur des époux.

Notons, enfin, qu'on félicite Helvétius d'être bon père. Selon Marmontel, il "était bon père; bon époux" (*Smith*, 672); voir également les remarques de Saurin (*Smith*, 677 remarques et 712 note 5).

11. Dans l'*Emile*, Rousseau affirme que c'est "par la petite patrie qui est la famille que le coeur s'attache à la grande", c'est "le bon fils, le bon mari, le bon pére qui font le bon citoyen." (*Gagnebin*, iv, p.700.) Rousseau voit dans les liens unissant une famille une forme naturelle des liens moraux propres à l'État. Toutefois, dans l'article "Sur l'Économie politique", Rousseau

avait suggéré que l'autorité publique devait remplacer la famille dans l'éducation :

> Si les enfans sont élevés en commun dans le sein de l'égalité, s'il sont imbus des lois de l'état et des maximes de la volonté générale [...] s'ils sont environnés d'exemples et d'objets qui leur parlent sans cesse de la tendre mere qui les nourrit, [...] ne doutons pas qu'ils apprennent ainsi à se chérir mutuellement comme des freres, à ne vouloir jamais ce que veut la société [...] et à devenir un jour les défenseurs et les peres de la patrie dont ils auront été si long-tems les enfans. (*Gagnebin*, iii, p.261.)

De l'Esprit 2.6

1. La source de ce fait n'a pu être identifiée.

2. Helvétius fait des remarques similaires à propos de la cour dans ses *Notes* (p.74) : "le ris dedaigneux de la cour se moque de la vertu", et "la fureur ou la disgrace y font les vertus". À ce sujet voir également *De l'Homme* (4.15).

Sur la fausseté des cours, voir La Bruyère ("De la cour", *Les Caractères*).

3. Duclos, cherchant à illustrer le fait que les réputations varient et sont souvent contradictoires, rapporte la même anecdote dans les *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1751) :

> Louis XII, un des meilleurs, et par conséquent des plus grands rois que la France ait eus, fut accusé d'avarice, parcequ'il ne fouloit pas les peuples pour enrichir des favoris sans mérite. Le peuple doit être le favori d'un roi; et les princes n'ont droit au superflu que lorsque les peuples ont le nécessaire. Les reproches qu'on osoit lui faire ne prouvoient que sa bonté. On porta l'insolence jusqu'à le jouer sur le théâtre. *J'aime mieux*, dit ce prince honnête homme, *que mon avarice les fasse rire, que si elle les faisoit pleurer.* Il ajoutoit : *Leurs plaisanteries prouvent ma bonté; car ils n'oseroient pas les faire sous tout autre prince.* Il avoit raison; les reproches des courtisans valent souvent des éloges, et leurs éloges sont des piéges." (*Considérations* [5], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.78.)

4. La source de cette anecdote n'a pu être identifiée. Il s'agit peut-être des différends entre le Parlement et le Régent. Ces paroles dateraient alors (d'un lit de justice) du 26 août 1716. D'après La Mothe :

> Ces demandes, ces supplications, n'eurent point d'autre réponse que ces courtes & efficaces paroles: *Le Roi veut être obéï, & obéï sur le champ.* (*La Vie de Philippe d'Orléans, petit-fils de France, Régent du royaume pendant la minorité de Louis XV*, Londres, Aux dépens de la compagnie, 1737, 2 vol., i, p.305.)

5. Le Régent est connu pour avoir eu d'innombrables maîtresses et pour ne pas avoir été jaloux : "S'abandonnant aux flots de la volupté, ce séducteur aguerri collectionnait les plaisirs féminins, courant les ruelles de courtisanes sans dédaigner les amours ancillaires." (Jean-Christian Petitfils, *Le Régent*, Fayard, 1986, p.73.) Nous n'avons pu retrouver l'origine de l'anecdote.

6. La source de cette citation du poëte Sadi n'a pu être identifiée (voir *De l'Esprit* 2.3 note 29).

Helvétius commente, non sans espièglerie, cette note et le texte qui la précède dans ses "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.339-340) :

> L'histoire nous apprend que la plupart des sultans detronés n'ont appris les malheurs de leur administration qu'au moment meme de leur chûte. Ors, je demande s'il n'eut pas été à souhaiter pour eux qu'un cri général, qu'une émeute populaire les eut avertis du risque qu'ils couroient et qu'alors ils eussent pu eviter. Quant au poete Saadi, je ne pouvois pas imaginer qu'en France l'on me fit un crime de repeter les vers que ce poete adressoit au Sophi Schah-Abbas à la cour duquel il vivoit.

7. Voir *Les Rêveries du promeneur solitaire* (Quatrième Promenade) : "Je me souviens d'avoir lu dans un Livre de Philosophie que mentir c'est cacher une vérité que l'on doit manifester." (*Gagnebin*, i, p.1026.)

8. Contrairement à ce qu'il avance ici, dans *De l'Esprit* (2.7, p.90) Helvétius attribue cette connaissance des véritables intérêts du public au hazard.

9. Jean Deprun n'a pu retrouver cette définition du mensonge dans les écrits de Fontenelle, "malgré toutes [ses] recherches" ("Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge", *Fontenelle, Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*, éd. Alain Niderst, P.U.F., 1989, p.424). Il ajoute dans une note : "M. Alain Niderst [...] pense que la définition citée vient d'une source orale, sans exclure l'idée que l'exemple donné à l'appui puisse être dû à Helvétius lui-même." (*Loc. cit.*) Toutefois, Deprun constate que "plusieurs textes ou propos authentiques de Fontenelle relativisent le devoir d'être vrai en toutes circonstances" (*Ibid.*, p.425); il cite : les *Entretiens sur la pluralité des mondes* ("Sixième Soir"), et une lettre à David-Renaud Boullier (*OEuvres complètes*, Paris, 1818, ii, p.572 [lettre du 13 novembre 1736]).

Rousseau reprend l'argument d'Helvétius dans *Les Rêveries du promeneur solitaire*; voir la note 7 ci-dessous. Au sujet du mensonge voir aussi *De l'Esprit* (2.21, note 25).

10. Helvétius érige l'utilité publique en principe de vérité. Il en soustrait l'intérêt personnel seulement quand celui-ci est indifférent au bonheur public ou le contredit.

Smith ("The "useful lie" in Helvétius and Diderot", *Diderot Studies*, 14 [1971], p.185-195) explique qu'Helvétius comme Diderot

"conceded that lies could be of temporary usefulness to individuals." Toutefois, Smith ajoute :

> Though, with rigorous logic, he had subordinated truth to utility, there was, in fact, no clash between them. Absolute truth could never be ultimately harmful: "Il n'est point ... de vérités dont la connaissance puisse être dangereuse." And absolute error could never be useful and thus be transformed into truth relative to utility: "C'est le vrai seul qu'il faut enseigner. Mais ne peut-on en aucun cas y substituer des erreurs utiles? Il n'en est point de telles."

Les citations d'Helvétius se trouvent dans *De l'Homme* (9.9, ii, p.484 et 9.6, ii, p.466).

11. De même qu'il faut "joindre à la noblesse de l'ame les lumieres de l'esprit" pour être "honnête", il faut être "animé d'un orgueil noble & éclairé" pour être un "esprit philosophique" (*De l'Esprit*, 2.3, p.56).

Duclos décrit une réputation honnête qui naît de "l'esprit" et d'un "coeur noble" :

> Les gens d'esprit ont plus d'avantages que les autres, non seulement pour la gloire, mais encore pour acquérir et mériter la réputation de vertu. Une intelligence fine, aussi contraire à la fausseté qu'à l'imprudence, un discernement prompt et sûr, fait qu'on place les bienfaits avec choix, qu'on parle, qu'on se tait et qu'on agit à propos. Il n'y a personne qui n'ait quelquefois occasion de faire une action honnête, courageuse, et toutefois sans danger. Le sot la laisse passer, faute de l'apercevoir; l'homme d'esprit la sent et la saisit. L'expérience prouve cependant que l'esprit seul n'y suffit pas, et qu'il faut encore un coeur noble pour employer cet art heureux. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [5], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.74-75).

12. Helvétius, sans pour autant épouser les opinions de Shaftesbury (voir, *De l'Esprit*, 2.2), emploie ici des expressions bien similaires à celles du philosophe anglais (d'après la traduction de Diderot) :

> Mais si dans notre conduite, nous ne perdons jamais de vue les intérêts généraux de notre espèce; si le bien public est notre boussole, il est impossible que nous errions jamais dans les jugements que nous porterons de la droiture et de l'injustice. (*Essai sur le mérite et la vertu* [1.3.2], trad. Diderot, *Hermann*, i, p.342.)

13. Le gouvernement de la ville de Bassorah fut confié à Zeïad (vers 623-673) par son frère le calife Moawyah I. Lorsque Zeïad y rétablit la sécurité, le calife l'investit aussi du commandement de toutes les provinces occidentales de l'empire des Ommiades.

Il se peut qu'Helvétius s'inspire de l'*Histoire des Sarrasins* de Simon Ockley :

> Lorsqu'il [Ziad] arriva à Basrah, les choses y étoient dans un si déplorable état, qu'on n'osoit presque pas paroître dans les rues, sur-tout la nuit; car il se commettoit alors mille desordres & mille assassinats. [...]
>
> Ensuite il fit publier une ordonnance, par laquelle il défendit qu'aucune personne de quelque qualité qu'elle fût, se trouvât dans les rues ou les places publiques après l'heure de la priere du soir, sous peine de la vie. [...] Une nuit les archers du guet ayant rencontré un berger qui passoit par la Ville avec son troupeau, le menerent devant Ziad. Le berger s'excusoit auprès de lui, sur ce qu'il étoit étranger, & qu'il ignoroit l'ordonnance que le Gouverneur avoit fait publier. Je veux bien croire, lui répondit Ziad, que ce que tu me dis est véritable; mais le salut des habitans de cette Ville dépendant de ta mort, il faut que tu passes le pas; & il commanda aussi

tôt qu'on lui coupât la tête. (Simon Ockley, *Histoire des Sarrasins, contenant leurs premieres conquêtes, & ce qu'ils ont fait de plus remarquable sous les onze premiers khalifes ou successeurs de Mahomet*, [trad. Augustin François Jault], Paris, Nyon, 1748, 2 vol., ii, p.129-130 et p.150-151.)

Il s'agit de la première traduction de *The History of the Saracens* (London, 1708) dont le titre original est *The Conquest of Syria, Persia and Aegypt* (1708).

D'Herbelot rapporte également cette anecdote :

Ziad étant homme de grand coeur & fort entreprenant, le Khalife Moavie, son frère naturel, pour remédier aux desordres qui se commettoient toutes les nuits dans la Ville de Bassorah, luy en donna le Gouvernement. Aussi-tost que Ziad y fut établi, il fit publier une Ordonnance, par laquelle il défendit qu'aucune personne, de quelle qualité qu'elle fut, se trouvât dans les ruës ou Places publiques, après l'huere de la Priére du soir, sur peine de la vie [...]

Khondemir rapporte que les Archers du Guet ayant rencontré la nuit, un Berger Arabe entrant avec son troupeau, par la Ville, le menerent devant Ziad. Ce Berger s'excusoit auprès de luy, sur ce qu'il étoit Etranger, & qu'il ignoroit l'Ordonnance qu'il avoit fait publier. Ziad luy dit: Je veux bien croire, que ce que tu me dis est véritable; mais le salut des Habitans de cette Ville dépendant de ta mort, il faut que tu passes le pas, & il commanda aussi-tôt qu'on luy coupast la teste. (*Bibliothèque orientale*, La Haye, J. Neaulme & N. van Daalen, 1777-1779, 4 vol., iii, p.609 ["Ziad"].)

14. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" (*Smith*, ii, p.339) : "Si l'on pend des gens à la Greve, il faut donc sacrifier l'humanité au salut public."

On retrouve souvent l'exemple des passagers d'un vaisseau

immobilisé dans une accalmie qui recourent au cannibalisme. Pufendorf justifie ce genre de sacrifice (*Le Droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac, Amsterdam, Veuve de Pierre de Coup, 1734, 2 vol., i, p.324-325 [2.6.3]). Pour La Mettrie, c'est un exemple de "la nécessité, par qui tout est permis" (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.151).

15. Codrus et Regulus sont des symboles du dévouement pour la patrie. Le deuxième est considéré comme le type même du Romain, pauvre, désintéressé, dont la passion se résume par l'amour de la patrie.

Codrus, dernier roi d'Athènes de la dynastie des Erechthéides, se fit tuer par les Doriens qui assiégeaient sa ville, l'oracle ayant révélé que leur entreprise ne réussirait que si la vie du roi était préservée. Parmi les auteurs qui rapportent son histoire citons Valère Maxime (*Des faits et des paroles mémorables*, 5.6 étr.1), Justin (*Histoires philippiques*, 2.6), Pausanias (*Description de la Grèce*, 7.25).

Marcus Attilius Regulus, consul et général romain lors de la première guerre punique, est fait prisonnier après avoir remporté de nombreuses victoires sur les Carthaginois. Envoyé à Rome, sur parole, pour négocier un échange de prisonniers, il dissuade ses compatriotes d'accepter les conditions de Carthage, persuadé que la guerre amènerait le triomphe de la république. Regulus retourne se livrer à ses ennemis malgré les larmes de sa famille et est condamné au supplice (256 avant J.-C.).

Helvétius analyse en détail le comportement de Regulus dans *Esprit* 3-22, p.410-411. Les récits concernant ce personnage sont très nombreux; voir Tite-Live (*Histoire romaine*, 17-18), Polybe (*Histoires*, 1) et Valère Maxime (*Des faits et des paroles mémorables*, 1.1 rom.14). Cet exemple de vertu héroïque et de constance est également loué par Cicéron (*De officiis*, 3.26-27; *De*

finibus, 2.20), Sénèque (*De providentia*, 3.9), Silius Italicus (*Punica*, 6), Aulu-Gelle (*Les Nuits attiques*, 7.4) et saint Augustin (*Cité de Dieu*, 1.15, 24 et 5.18). Parmi les historiens du dix-huitième siècle, on peut consulter Rollin (*Histoire romaine*, 2.2.2.1). Voir également Rousseau (*Gagnebin*, iii, p.537 et iv, p.249).

16. Sur les bornes que Rousseau prescrit à la souveraineté, voir *Du contrat social*, 2.4 (*Gagnebin*, iii, p.372 sqq.).

17. Helvétius abandonne l'éthique de renoncement pour assujettir l'éthique à l'utilité. Dans le *Discours en vers sur l'homme* (*O.C.*, Voltaire Foundation, xvii, p.524-525), Voltaire oppose l'homme qui fuit le monde à celui qui s'y rend utile :

> C'est n'être bon à rien, de n'être que bon à soi.
> [...]
> Le monde est médisant, vain, léger, envieux,
> Le fuir est très bien fait, le servir encore mieux :
> A sa famille, aux siens, je veux qu'on soit utile.

18. Helvétius songe sans doute à l'âpreté et au cynisme des *Satires* de Juvénal (vers 42-vers 125). Celui-ci flétrit la Rome impériale de son époque (les abus et les hontes de Néron, Galba, Othon, Vitellius, Vespasien, Titus et Domitien).

19. Ovide a écrit, entre autres, les *Amours*, l'*Art d'aimer*, et les *Remèdes à l'amour*. D'après Bayle, Ovide "fut adonné furieusement au plaisir vénérien, et ce fut presque son seul vice." Voir l'article «Ovide» dans le *Dictionnaire* de Bayle et aussi la première "Remarque".

20. Sur le caractère d'Hannibal (247-183 avant J.-C.), voir Polybe

(*Histoires*, 9.22.7-10 et 9.24) et Tite-Live (*Histoire romaine*, 21.4). Polybe observe qu'on "estime parfois qu'il fut cruel à l'extrême", mais évoque également l'influence qu'ont les circonstances sur nos paroles et nos actions (comme Helvétius vient de le faire dans ce chapitre).

21. Au début du *De rerum natura*, Lucrèce se félicite d'avoir osé secouer le joug de la religion. Au sujet de la réception de Lucrèce au dix-huitième siècle voir la note 1 de la préface.

22. Horace (65-8 avant J.-C.) chantait l'épicurisme mais n'était pas débauché.

23. On lit dans Suétone (*César*, 52.6) : "D'ailleurs, pour que personne ne puisse douter le moins du monde que César eut la plus triste réputation de sodomite et d'adultère, (j'ajouterai que) Curion le père l'appelle dans un de ses discours «le mari de toutes les femmes et la femme de tous les maris»." (*César*, éd. et trad. Henri Ailloud, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1967, 3 vol., i, p.37). L'oeuvre de Suétone était connue d'Helvétius puisqu'il la cite dans *De l'Esprit* (3.19, p.395).

Fénelon reproche à César ses moeurs dissolues dans les *Dialogues des morts* (42 "César et Caton", et 44 "César et Alexandre").

24. Dans les *Notes* (p.2), Helvétius écrit : "L'envie compte les defauts et non pas les vertus et ne voit les hommes que par leur aspect moins favorable". Voir, sur l'envie, *De l'Esprit* (4.15) et *De l'Homme* (4.6).

25. Helvétius se souvient de La Rochefoucauld : "Chacun dit du bien de son coeur, et personne n'en ose dire de son esprit." (*Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, p.29 [98]). La

Bruyère écrit : "Les hommes comptent presque pour rien toutes les vertus du coeur, et idolâtrent les talents du corps et de l'esprit." (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.324 ["De l'Homme", 84]). La maxime de La Rochefoucauld est reprise par Duclos dans ses *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (11) :

> On est étonné qu'il soit permis de faire l'éloge de son coeur, et qu'il soit révoltant de louer son esprit; et la vanité qu'on tireroit du dernier se pardonneroit d'autant moins, qu'elle seroit mieux fondée. On en a conclu que les hommes estiment plus l'esprit que la vertu. N'y en auroit-il point une autre raison? (Duclos, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.141-142.)

Voir également *De l'Esprit* (2.25, p.241, note 8), où Helvétius répète cette maxime.

26. La source de l'anecdote sur Averroès (Ibn Rushd), 1126-1198, n'a pu être identifiée. Sur cette ruse d'Averroès, voir *De l'Esprit* (4.10, p.567).

De l'Esprit 2.7

1. Helvétius compare l'austérité d'un fakir, une "espece de dervis ou religieux mahométan, qui court le pays & vit d'aumônes" (*Encyclopédie*, 1756, vi, p.386), avec les habitants de Sybaris (riche ville commerçante sur l'Adriatique), déjà décriés dans l'antiquité pour leur luxe et leur mollesse (voir, par exemple, Plutarque, *Pélopidas*, 1.6).

Dans les *Notes* (p.25), Helvétius avait déjà exprimé une idée similaire : "Philosophe qui n'est pas sensuel meprise le sibarite qui le meprise a son tour ils ont tort tous deux".

2. Portique : Édifice public qui servit à Zénon et ses disciples de rendez-vous pour leurs disputes. "Stoa", mot grec, signifie "portique", d'où le nom "stoicien".

3. Helvétius suit un passage de l'*Histoire romaine* de Lawrence Eachard (1660-1730) :

> Il est vrai qu'il faloit une force d'esprit qu'il n'avoit pas, pour résister aux attraits d'une volupté préparée & assaisonnée par une femme telle que la Reine d'Egypte. Elle savoit donner un air de nouveauté à tout, & la jouïssance, si fatale à l'amour, devenoit auprès d'elle un premier desir. Elle aimoit les plaisirs de la table, & tout ce qui sert à les relever. (Amsterdam, Pierre Mortier, 1730-1742, 16 vol., iii, p.147 [3.5])

Traduite pour la première fois par D. de Larroque et Pierre François Guyot Desfontaines (Paris, G. Martin, 1728-1742), cette

oeuvre fut souvent rééditée.

4. D'après le *Dictionnaire de Trévoux* (1743), le mithridate est un : "antidote, ou composition qui sert de remède, ou de préservatif contre les poisons, où il entre plusieurs drogues, comme opium, vipères, scilles, agaric, stincs, &c. [...] On appelle les vendeurs de *mitridate*, des charlatans & saltimbanques qui vendent des drogues & des remèdes sur des théatres."

5. Les Danaïdes, au nombre de cinquante, sont, dans la mythologie, les filles de Danaos, roi d'Argos. Hésiode les considère comme des nymphes des sources. D'après la fable elles tuent, à l'instigation de leur père, leurs maris, les fils d'Aegyptus, qui les avaient contraintes au mariage. En punition, les poètes (par exemple, Ovide, *Métamorphoses*, 4, vers 462, ou Horace, *Odes*, 3.11) les ont condamnées dans l'enfer à remplir continuellement un tonneau percé. Cette tradition avait commencé avec Platon (*Gorgias*, 493b-c). Elles sont aussi représentées tenant des urnes brisées.

6. La Bruyère (*Les Caractères*, "De la mode" 2) et Mandeville (*Fable of the Bees*, éd. Kaye, i, p.327-328) emploient l'exemple du fleuriste afin d'illustrer le caractère arbitraire des modes. La Bruyère évoquant l'amateur de prunes, ajoute : "Parlez à cet autre de la richesse des moissons, d'une ample récolte, d'une bonne vendange : il est curieux de fruits; vous n'articulez pas, vous ne vous faites pas entendre." (*Les Caractères*, "De la mode" 2.)

7. Sur la nécessité de diriger, de règler les passions voir *De l'Esprit* (2.15 note 20).

8. Regrettablement, l'origine de cette citation n'a pu être établie. Toutefois, Helvétius ne semble pas citer textuellement le

jurisconsulte Jean Domat (1625-1696). Dans le livre préliminaire de son oeuvre *Les Loix civiles dans leur ordre naturel* (1689), Domat distingue entre "l'état des personnes par la nature" et "l'état des personnes par les loix civiles". Il analyse également cette distinction dans le second livre d'une autre oeuvre intitulée *Des quatre livres du droit public* (1697).

1. Pope, sans parler du "systême des anciens philosophes", donne une image similaire (*An Essay on Man*, 3.6 [vers 313-318]) :

> On their own axis as the planets run,
> Yet make at once their circle round the sun:
> So two consistent motions act the soul;
> And one regards itself, and one the whole.
> Thus God and Nature linked the general frame,
> And bade self-love and social be the same.

2. Prendre le toisé, est un terme d'architecture qui signifie calculer les dimensions d'un bâtiment (*Trévoux*, 1743).

3. Un "verre ardent" est une boule de verre ou de cristal (solide ou plein d'eau) qui a la propriété de concentrer la lumière (*Trévoux*, 1743).

4. Dans *De l'Homme* (2.11, i, p.245 note *a*), Helvétius compare l'esprit original et l'esprit du monde :

> L'esprit original, l'esprit à soi suppose comparaison des objets entr'eux, & appercevance de rapports inconnus aux hommes ordinaires. Il n'en est pas ainsi de l'esprit du monde. Ce dernier est un composé de goût & de mémoire. Qui sait plus de traits d'Histoire, de bons mots, d'anecdotes curieuses, est le plus agréable dans la conversation.

En décrivant les types d'esprit dans "la république des lettres" Duclos distingue l'homme d'esprit qui fait plus d'honneur à son

siècle d'avec celui qu'on "cherche dans la société" et "qui plaît davantage". Ce dernier, dit-il, "est d'un usage plus varié, et d'une application moins décidée, mais plus étendue", tandis que le premier est plus "renfermé dans la sphère du talent" (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [11], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.137).

5. Une soeur discrète est une religieuse ancienne qu'on donne pour assistante à une supérieure pour la conduite d'une communauté (*Trévoux*, 1743).

6. Ce conte n'a pu être identifié.

7. Helvétius mélange trois passages de l'*Aëdologie, ou Traité du rossignol franc, ou chanteur* (Paris, Debure l'aîné, 1751) du médecin Louis Daniel Arnault de Nobleville (1704-1778) :

> Il est le fruit de vingt années d'observations qui ont été faites avec soin, & qui sont rapportées avec fidélité. [p.vij]
>
> Aussi les gens qui pensent comme il faut ont toujours senti, que le plus grand plaisir & le plus pur qu'on puisse goûter en ce monde, est celui qu'on ressent en se rendant utile ou agréa- [*sic*] à la société. C'est le point de vûe qu'on doit avoir dans toutes ses actions; & celui qui ne s'emploie pas dans tout ce qu'il peut pour le bien général, semble ignorer qu'il est autant né pour l'avantage des autres que pour le sien propre.
>
> Tels sont les motifs qui m'ont engagé à donner au Public l'ouvrage que je lui présente aujourd'hui. [p.ij-iij]
>
> L'amour du bien public, qui a engagé à mettre au jour ce Traité, n'a pas laissé oublier qu'il devoit être écrit avec

franchise & sincérité. [p.vi-vij]

La dernière phrase ne vient pas "quelques lignes après" comme le prétend Helvétius, mais précède immédiatement la première phrase. Notons que parmi les nombreuses espèces d'oiseaux qui peuplaient la volière de Mme Helvétius à Auteuil il y avait aussi des rossignols (*Smith*, lettres 813 et 827).

8. L'anecdote est racontée par le joaillier vénitien Gaspar Balbi dont le voyage aux Indes couvre la période de 1579 à 1588. Sa relation est publiée pour la première fois sous le titre *Viaggio dell'Indie Orientali [...]* (Venise, C. Borgominieri, 1590) et est reprise dans le recueil de Jean Théodore de Bry (Frankfort, 1605). Les descriptions de Balbi se trouvent également dans la "Relation du II. voiage d'Estienne van der Hagen" qui est reproduite dans le *Recueil des voyages* de René Augustin Constantin de Renneville. Helvétius possédait un exemplaire de ce *Recueil* de Renneville (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.161), le cite dans *De l'Esprit* (2.14, p.143), et y puise souvent sans indiquer sa source. Il le suit probablement aussi ici :

> Un peu aprés le Roi fit aprocher l'Auteur, & lui fit demander par le Naigiran, de quel païs il étoit, combien de tems il y avoit qu'il en étoit parti, comment il se nommoit, & d'où il venoit alors? [...]
>
> Toutes ces réponses aiant été mises par écrit, furent lûës distinctement au Roi par l'Orateur. Le Roi fit encore demander en quel endroit du monde Venise étoit située, & si elle étoit gouvernée par un Roi? Quand il sçût que c'étoit en Italie, & qu'il n'y avoit point de Roi, mais qu'elle étoit gouvernée par un Conseil des principaux, & par le peuple, il en parut surpris, & il en fit un si grand éclat de rire, que la toux le prit, si-bien qu'il eut de la peine à parler aux Courtisans qui étoient-là. (*Recueil des voyages qui ont servi à*

l'établissement et aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., v, p.35-36.)

Ce *Recueil* de Renneville est publié pour la première fois en 1702-1706 (Amsterdam, E. Roger), et est souvent réédité.

Le Pégu est un ancien royaume du sud-est asiatique, situé en Birmanie, sur le golfe du Bengale. Le nom désigne à la fois le pays et la capitale.

Montesquieu cite la même anecdote d'après le recueil de Renneville dans le chapitre de l'*Esprit des lois* intitulé : "Combien pour les meilleures lois il est nécessaire que les esprits soient préparés" (19.2).

9. Basil Guy dans "The French Image of China before and after Voltaire" décrit la Chine au XVI^{e} siècle, époque à laquelle l'Europe la découvre :

> Sixteenth-century China, ruled by the Ming dynasty [1368-1644], possessed not only a highly-developed culture, but a unified political entity living an all but self-contained existence behind a wall of isolationism. China was more than a state. She was a world unto herself, and a closed world. She saw her civilization as synonymous with Civilization, beyond which nothing existed but Barbarism. With this last she came to an uneasy compromise, tolerating the barbarian world only on the condition that she have as little to do with it as possible. The aggressive fever of expansion which fired the imagination of the Western world had no counterpart in late Ming China. (*Studies*, 21 [1963], p.23.)

Au dix-huitième siècle, l'admiration que l'Europe avait pour la Chine devient de plus en plus une critique, mouvement dont Helvétius fait partie. Sur Helvétius et la Chine, voir l'étude de Basil Guy (*op. cit.*, p.314-318). Mentionnons aussi l'oeuvre de René

Étiemble, *L'Europe chinoise* (Paris, Gallimard, 2 vol., 1988-1989).

La cartographie chinoise est évoquée dans plusieurs recueils de voyages (Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, iv, 2.6; Du Halde, *Description [...] de l'Empire de la Chine*, Paris, Le Mercier, 1735, 4 vol., p.79; Giovanni Filipo de Marini, *Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tonquin et de Lao*, trad. L.P.L.C.C., Paris, Gervais Clovzier, 1666, p.32-33; *Recueil de voiages au nord*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1715-1727, 8 vol., iii, p.37) ainsi que par les philosophes (Argens, *Lettres chinoises*, lettre 5). Toutefois, nous n'avons pu retrouver la source précise d'Helvétius.

10. Cailletage est ici synonyme de bavardage, babillage. *Littré* donne la définition "Propos de caillettes." Rousseau emploie le mot cailletage dans les *Confessions* (*Gagnebin*, i, p.51).

1. L'origine de ce vers reste inconnue.

En 1751, Duclos avait donné une définition du "bon ton" semblable à ce qu'Helvétius en dit dans ce dernier paragraphe :

> Toute question importante, tout raisonnement suivi, tout sentiment raisonnable, sont exclus des sociétés brillantes et sortent du *bon ton*. Il y a peu de temps que cette expression est inventée, et elle est déja triviale, sans en être mieux éclaircie (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [8], *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.102-103).

Duclos compare les hommes de la cour au commun des hommes :

> Il est vrai qu'à esprit égal ils ont un avantage sur le commun des hommes, c'est de s'exprimer en meilleurs termes et avec des tours plus agréables. Le sot de la cour dit des sottises plus élégamment que le sot de la ville ne dit les siennes. [...] Un homme de la cour qui parleroit bassement me paroîtroit presque avoir le mérite d'un savant dans les langues étrangères. (*Ibid.*, i, p.107-108 [8].)

Le caractère superficiel du "bon ton" est déjà évoqué par Claude Crébillon en 1736 :

> Les gens du bon ton laissent au vulgaire, et le soin de penser, et la crainte de penser faux. Persuadés d'ailleurs que, plus l'esprit est cultivé, moins il conserve de naturel, ils se sont volontairement bornés à quelques idées frivoles, sur lesquelles ils voltigent sans cesse; ou, si par hasard ils savent quelque chose, c'est d'une façon si superficielle, ils en font eux-mêmes si peu de cas, qu'il serait impossible de

leur donner des ridicules là-dessus. (Crébillon fils, *Les Égarements du coeur et de l'esprit*, dans *Romanciers du XVIII^e^ siècle*, éd. Étiemble, Paris, Gallimard, 1965, 3 vol., ii, p.161.)

Voir aussi Cartaud de la Vilate :

On rend cette justice aux personnes de la Cour d'avoir dans leur élocution un certain air d'élégance qui doit se faire aimer des caracteres les plus chagrins. A la vérité il ne faut pas les mettre sur des sujets étrangers aux conversations ordinaires, ni exiger d'elles une composition suivie: cependant il n'est point de meilleur ton que celui d'un homme de qualité qui auroit de l'esprit & un certain usage des Lettres. (*Essais historiques et philosophiques sur le goust*, Paris, Maudouvt, 1736, p.238-239 [Seconde partie, Réflexions sur la délicatesse du goût].)

2. Bouhours, dans *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671), établit une distinction similaire :

Quoy qu'il en soit, continua Eugene, il est certain que la nature ne fait pas toute seule un bel esprit. La plus heureuse naissance a besoin d'une bonne education, & de ce bel usage du monde, qui rafine l'intelligence, & qui subtilise le bon sens. De là vient que les sçavans de profession ne sont pas d'ordinaire de beaux esprits : comme ils sont toûjours ensevelis dans l'étude, & qu'ils ont peu de commerce avec les honnestes gens, ils n'ont pas dans l'esprit une certaine politesse, & je ne sçay quel agrément qu'il y faut avoir. Ce n'est pas que la science soit contraire d'elle-mesme à la beauté de l'esprit; mais c'est que les grands Docteurs & ceux qui sçavent le plus de Grec & de Latin, ne sçavent pas le plus souvent bien user de leur sçience. (Paris, A. Colin, 1962, p.125-126.)

3. L'origine de cette citation est inconnue.

4. Dans *De l'Homme* (8.17, ii, p.363), Helvétius avertit le philosophe de ne pas négliger le style :

> A-t-on des idées claires & vraies? Ce n'est pas assez. Il faut pour les communiquer aux autres pouvoir encore les exprimer nettement. Les mots sont les signes représentatifs de nos idées. Elles sont obscures, lorsque les signes le sont, c'est-à-dire, lorsque la signification des mots n'a pas été très-exactement déterminée.

5. Le *Pédant joué* est publié pour la première fois en 1654 (Paris, Charles de Sercy). Cyrano s'y moque de Grangier, directeur du Collège de Beauvais.

6. Sur l'importance de l'échange des idées et de la liberté de la presse, voir *De l'Esprit* (2.20, p.199-200 et 3.18, p.390).

7. Monomotapa est le nom d'un royaume bantou qui s'étendait dans la région du Zambèze dans l'Afrique orientale. Une seule référence à cet usage a été trouvée : "Qu'une personne de distinction éternue, tous les assistans tombent à genoux, baisent la terre, frappent des mains & lui souhaitent toutes sortes de prosperités." (*Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1747, iv, p.284 [10.3].)

8. Helvétius confond-il les coutumes des indigènes des îles Mariannes avec celles des indigènes de l'archipel des Carolines qui se trouve plus au sud? Il semble citer la description des habitants des Carolines du jésuite Paul Clain : "Leur civilité & la marque de leur respect consiste à prendre la main ou le pied de celui à qui ils veulent faire honneur, & à s'en froter doucement tout le visage." (*Lettres édifiantes*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1717,

recueil 1, p.131.) Une "Description des isles Marianes" qui rapporte cette coutume dans des termes similaires et mentionne en outre la deuxième partie de la remarque d'Helvétius se trouve dans l'*Histoire générale des voyages* : "Une de leurs civilités les plus ordinaires est de passer la main sur l'estomac, à ceux qu'ils veulent honorer. C'est une extrême incivilité, parmi eux, de cracher devant ceux à qui l'on doit du respect." (Paris, Didot, 1752, x, p.368.) Helvétius cite souvent ces deux ouvrages dans *De l'Esprit*. L'*Histoire des îles Mariannes* (1700) du Père Charles le Gobien cité dans *De l'Esprit* (2.24 note 45) ne rapporte pas cet usage dans les mêmes termes qu'Helvétius.

Les îles Mariannes, appelées aussi îles des Larrons, se trouvent en Micronésie dans l'océan Pacifique. Magellan est le premier européen à y avoir abordé (en 1521).

9. Helvétius semble suivre le jésuite Ignace Chomé (1696-1768) :

> Lorsqu'ils sont chez eux, ils vont d'ordinaire tout nuds : ils ont pourtant des culottes de cuir, mais le plus souvent ils les portent sous le bras. Quand ils voyagent, ils se mettent un collet de cuir, pour se garantir des épines, dont leurs Forêts sont remplies. (*Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, Nicolas Le Clerc et P.G. Le Mercier, 1739, recueil xxiv, p.316).

Helvétius suggère lui-même que cette habitude, propre aussi aux Caraïbes, est seulement une question de confort et non une affaire de mode (*De l'Esprit*, 2.14, p.142).

Les Chiriguanos sont des indiens du groupe Tupiguarani de la Bolivie.

10. Ces détails sur les habitants des Philippines proviennent sans doute de Giovanni Francesco Gemelli Careri :

> Il y avoit autrefois des gens dont le métier étoit de déflorer

> les filles qu'on alloit marier, & qui se faisoient bien payer; parce qu'ils regardoient la virginité comme un obstacle aux plaisirs du mari. Aujourd'hui même, à ce que m'ont dit les PP. Jesuites, certains Bisayas, lorsqu'ils trouvent que leur femme est pucelle, disent qu'ils en ont pris une qui n'a point de mérite, puisqu'elle n'a été souhaitée ni débauchée de personne. (*Voyage du tour du monde*, trad. L.N. [vol. 1-4, 6] et E.NR. [vol. 5], Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol., v, p.147 ["Des Isles Philippines"].)

Le *Voyage du tour du monde* (*Giro del Mundo*) publié d'abord en italien à Naples en 1699-1700 est traduit en français, d'après Conlon, par Louis François Dubois de Saint-Gelais. L'édition française est publiée en 1719 et réimprimée en 1727 (Paris, Etienne Ganeau, 6 vol.). D'après les indications qu'il donne dans *De l'Esprit* (2.24, p.228), Helvétius se réfère à une des ces éditions. Notons que Prévost place Gemelli Careri "au nombre des voyageurs les plus judicieux et les plus éclairés" (*Histoire générale des voyages*, ix, p.465).

L'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1752, x, p.421 [2.10 "Langues, & Usages des Insulaires"]) suit la relation de Careri à propos de cette coutume des Philippinois, mais le texte du voyageur est plus proche d'Helvétius. Buffon mentionne également cette coutume : "Au royaume d'Arracan & aux isles Philippines, un homme se croiroit deshonoré s'il épousoit une fille qui n'eût pas été déflorée par un autre, & ce n'est qu'à prix d'argent que l'on peut engager quelqu'un à prévenir l'époux." ("De l'Homme", *Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol., ii, p.501-502.)

A propos de l'édition du *Voyage* de Careri citée ci-dessus, voir *De l'Esprit* (2.24 note 2).

11. Cette description de la cour à Pégu vient sans doute de la

relation de Gaspar Balbi (voir *De l'Esprit* 2.8 note 8). Elle est citée dans la "Relation du II. voiage d'Estienne van den Hagen" :

> La sale, ou la chambre, où le Roi donne audience, est ornée de fort belles dorures, & peinte de bleu céleste. Il y paroît avec un éventail à la main, dont il s'évente continuellement. Quatre jeunes garçons, qui sont des enfans de soldats, dont il abuse pour d'infâmes plaisirs, se tiennent devant lui, & déclarent sa volonté à ceux qui sont-là pour ménager quelques affaires, ou pour presenter des requêtes. ([René Augustin Constantin de Renneville], *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., v, p.47-48)

Sur le Pégu, voir *De l'Esprit* (2.8 note 8). Helvétius connaissait également la relation de Vincent Le Blanc sur le Pégu, mais il ne le suit pas ici.

12. Helvétius reprend la description de Jean-Baptiste Labat (1663-1738) du chapitre "Moeurs & coutumes du royaume de Juda" :

> Si ce même particulier rencontre dans le chemin une personne plus distinguée que lui, son train s'arrête d'abord, il descend de son hamac, se met à genoux, baise la terre, bat des mains & ne se releve point que celui qui passe ne lui dise de continuer sa route.
>
> Si les personnes qui se rencontrent sont de condition égale, ils s'arrêtent en même tems, descendent de leurs hamacs s'ils en ont, se mettent à genoux, se complimentent, & après s'être fait des civilités de part & d'autre, ils partent en même tems & continuent leur chemin. (*Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727*, Paris, Saugrain l'aîné, 1730, 4 vol., ii, p.230.)

Des détails similaires se trouvent dans l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1747, iv, p.284) dont les rédacteurs suivent le Hollandais Guillaume Bosman (*Voyage de Guinée*, Utrecht, 1705, p.358-359 [lettre 18]) & Jean Barbot. Mais Bosman ne parle pas de "hamacs". L'oeuvre de Barbot n'a pu être identifiée.

Notons que Labat, missionnaire dominicain aux Antilles, décrit avec précision les peuples qu'il y a connus, mais est beaucoup moins fiable lorsqu'il s'agit d'autres pays. Néanmoins, il met à la disposition de tous, sous une forme commode, les renseignements fournis par les voyageurs. C'est lui qui attire définitivement l'attention du public français sur l'Afrique sub-saharienne.

Juda, ou Ouidah, était le nom d'un petit royaume (aujourd'hui une ville) de la Guinée supérieure.

13. Dans *De l'Homme* (9.5 note 1, ii, p.593), Helvétius fait une remarque similaire à propos des "petits-maîtres" :

> La contradiction révolte l'ignorant. Si l'homme éclairé la supporte, c'est qu'examinateur scrupuleux de lui-même, il s'est souvent surpris en erreur. L'ignorant ne sent point le besoin de l'instruction. Il croit tout savoir. Qui ne s'examine point, se croit infaillible, & c'est ce que se croient la plupart des hommes & sur-tout le petit maître François. Je l'ai toujours vu s'étonner de son peu de succès chez l'Etranger. Devroit-il ignorer que pour se faire entendre dans les échelles du Levant, s'il faut parler la langue Franque, il faut pour se faire entendre de l'Etranger parler la langue du bon sens, & qu'un petit maître y paroîtra toujours ridicule, tant qu'au langage de la raison, il substituera le jargon à la mode en son pays.

14. La source d'Helvétius n'a pu être identifiée.

15. Helvétius adapte un passage qu'il lit dans les *Lettres édifiantes* :

> Ceux qui entrent [la cabanne du chef] saluent par un hurlement, & avancent jusqu'au fond de la cabanne, sans jetter les yeux du côté droit où est le Chef : ensuite on fait un nouveau salut en élevant les bras au-dessus de la tête, & hurlant trois fois. Si c'est une personne que le Chef considére, il répond par un petit soûpir, & lui fait signe de s'asseoir : on le remercie de sa politesse par un nouvel hurlement. A toutes les questions que fait le Chef, on hurle une fois, avant que de lui répondre: & lorsqu'on prend congé de lui, on fait traîner un seul hurlement jusqu'à ce qu'on soit hors de sa présence. (*Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, Nicolas Le Clerc et P.G. Le Mercier, 1731, recueil xx, p.108-109.)

Helvétius cite la même lettre du Père Lepetit dans *De l'Esprit* (2.15, p.156 [note 3] et 4.11, p.572). Toutefois, Lepetit ne dit pas que selon les Natchez "nous manquons de politesse".

Les Natchez sont un peuple qui habitait le bord oriental du Mississippi dans la Louisiane. Ils furent presque entièrement exterminés par les Français à la suite de plusieurs guerres en 1716, 1723 et 1729. Sur l'histoire de ce peuple, voir Patricia Dillon Woods (*French-Indian Relations on the Southern Frontier 1699-1762*, Ann Arbor, UMI Research Press, 1980).

Montesquieu (*De l'Esprit des Lois*, 18.18) était intrigué par les cérémonies des Natchez : "Ce chef est traité dans sa cabane avec les cérémonies qu'on feroit à un empereur du Japon ou de la Chine." Toutefois, Montesquieu s'intéresse surtout dans ce chapitre à la force de la superstition; force à laquelle il attribue ce qu'il voit comme un gouvernement despotique chez ce peuple. Helvétius cite les Natchez comme un peuple supersitieux dans *De l'Esprit* (2.17, p.171).

De l'Esprit 2.10

1. Helvétius commente cette proposition dans les "Éclaircissements" :

> Quant à la première proposition, j'avoue que je n'aurois pas dû mettre ces mots qu'un homme passe sans étonnement *du serail à la chartreuse*. Je ne pretendois pas alors comparer le libertinage d'un de ces etats à la sainteté de l'autre mais seulement la mollesse du premier à l'austérité du 2 et je n'ay entendu icy par le mot de chartreux qu'un homme austere tel qu'un bonze ou un derviche. (*Smith*, ii, p.331.)

Saint Bruno fonda l'ordre des Chartreux avec six de ses compagnons en 1084. Les religieux de cet ordre, écrit Voltaire, sont "consacrés sans relâche au jeûne, au silence, à la prière, à la solitude" (*Essai sur les moeurs*, éd. René Pomeau, Paris, Éditions Garnier Frères, 1963, 2 vol., ii, p.283 [139]).

2. Alcibiade, l'illustre homme politique (450-404 avant J.-C.), cherchait à détourner l'attention des athéniens de ses moeurs dissolues. Plutarque (*Alcibiade*, 14) rapporte cette anecdote :

> Il avait un chien d'une taille et d'une beauté merveilleuses, qu'il avait acheté soixante-dix mines. Il lui coupa la queue, bien qu'elle fût magnifique. Comme ses familiers l'en blâmaient et lui rapportaient que tout le monde était choqué et le critiquait à propos du chien, il se mit à rire et leur dit : «C'est justement là ce que je veux; je souhaite que les Athéniens bavardent à ce sujet, afin qu'ils ne disent rien de pis sur mon compte.» (*Alcibiade*, éd. Robert Flacelière et

Émile Chambry, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1969, p.126.)

Montaigne cite le même exemple : "Pour destourner l'inclination des bruits communs, Alcibiade coupa les oreilles et la queue à son beau chien et le chassa en la place, afin que, donnant ce subject pour babiller au peuple, il laissat en paix ses autres actions." (Montaigne, *Essais*, éd. Villey, Paris, P.U.F., 3 vol., iii, p.836 [3.4].) Voir également François Garasse (*La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels*, Paris, S. Chappelet, 1623, p.552 [5.15]), et Rollin (*Histoire ancienne*, 8.1.4).

3. D'après une tradition rapportée par Aisha, femme de Mahomet, celui-ci, comme le faisaient d'ordinaire les Qurayshites, avait coutume de se retirer chaque année dans une caverne sur le mont Hira à quelques kilomètres de La Mekke; voir al-Bukhari (*Sahih*, 1.1). C'est là qu'il aurait reçu, pour la première fois (en 610), la révélation. Toutefois, les sources d'Helvétius concernant ses remarques sur Mahomet restent inconnues. Moréri (*Le Grand dictionnaire historique*, 1759), Bayle (*Dictionnaire*) et Voltaire ne mentionnent pas ces "cavernes". Selon Boulainvilliers, Mahomet se cachait "dans les montagnes voisines de la Ville, pour s'occuper, ou de Dieu, ou des projets de son ambition, & des moyens les plus propres pour les conduire au succès dont il se flatoit." (*La Vie de Mahomed; avec des réflexions sur la religion mahometane, & les coutumes des musulmans*, Amsterdam, Pierre Humbert, 1731, p.293.)

Sur l'image de l'islam dans la culture occidentale, voir la bibliographie de Venturino dans "Un Prophète 'philosophe'? Une *Vie de Mahomed* à l'aube des Lumières" (*Dix-huitième siècle*, 24 [1992], p.322).

4. Helvétius aurait-il lu le *Discours* de Montesquieu prononcé à la rentrée de l'académie de Bordeaux (le 15 novembre 1717)? En tout

cas, l'auteur *De l'esprit des lois* emploie la même image :

> Qu'on se défasse surtout de ce préjugé que la province n'est point en état de perfectionner les sciences, & que ce n'est que dans les capitales que les Académies peuvent fleurir. Ce n'est pas du moins l'idée que nous en ont donnée les poëtes, qui semblent n'avoir placé les muses dans les lieux écartés & le silence des bois, que pour nous faire sentir que ces divinités tranquilles se plaisent rarement dans le bruit & le tumulte de la capitale d'un grand empire. (*O.C.*, éd. André Masson, Paris, Les Éditions Nagel, 1955, 3 vols., iii, p.54.)

Montesquieu cite par la suite Ovide et Virgile. Dans *De l'Esprit* (3.27, p.441), où Helvétius a recours à la même image, il croit que l'homme d'esprit a besoin "du secours de la capitale."

Selon Masson, l'éditeur de Montesquieu, le *Discours* ne fut imprimé qu'en 1879 par Edouard Laboulaye (*Oeuvres complètes de Montesquieu*, vii, p.5-9). Mais Helvétius, qui connaissait bien Montesquieu et fut souvent son invité, aurait pu consulter l'original. Sur ce passage, voir également la note 6 ci-dessous.

5. Helvétius explique le manque de goût pour Corneille dans *De l'Esprit* (2.19, p.186). Selon Fontenelle :

> M. Corneille étoit assez grand et assez plein, l'air fort simple et fort commun, toujours négligé, et peu curieux de son extérieur. [...] Il n'ornoit pas ce qu'il disoit; et, pour trouver le grand Corneille, il le falloit lire. ("Vie de M. Corneille", *O.C.*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 8 vol., iii, p.108.)

Quant à La Fontaine, citons Voltaire pour qui "l'extrême simplicité" de l'auteur des *Fables*, "l'écartait d'une cour qu'il ne cherchait pas" ("Siècle de Louis XIV" [32], *Moland*, xiv, p.550).

6. Voltaire pense sans doute à Charles-Antoine Leclerc de La Bruère (1714-1754), auteur de la tragédie lyrique *Dardanus* (1739) et directeur du *Mercure* depuis novembre 1744. La Bruère est connu d'Helvétius (*Smith*, 49n3).

7. Helvétius pense à la *Vie d'Agricola* (40) de Tacite. Dans *De l'Esprit* (3.19, p.397), il cite le même passage :

> La réputation d'un homme de guerre humilie & blesse les gens oisifs. Agricola, pour tempérer l'éclat de la sienne par des vertus obscures, prit le parti de se concentrer entièrement dans une vie tranquille & retirée. Vêtu simplement, uni dans ses discours; s'il paroissoit en public, il n'avoit pour cortége qu'un ou deux amis. En voyant, en contemplant Agricola, le grand nombre, qui ne juge du mérite que par les dehors imposans, cherchoit en lui l'homme célèbre. Peu de gens le devinoient. (*Traduction de la Vie d'Agricola et des Moeurs des Germains*, trad. l'abbé [Jean Philippe René] de La Bléterie, Nouvelle édition revue par le P. Dottenville, Paris, Froullé, 1788, p.201.)

Sur la place qu'occupe Helvétius dans l'interprétation de l'histoire d'Agricola au dix-huitième siècle, voir Catherine Volpilhac-Auger (*Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, *Studies*, 313 [1993], p.435 sqq.) et *De l'Esprit* (3.19).

8. Le public a de l'"estime sentie" pour le grand homme dans la mesure où leurs préoccupations sont analogues, c'est-à-dire, dans la mesure où l'un et l'autre s'occupent du bien public.

Bien des auteurs prétendent que la reconnaissance publique n'est pas flatteuse puisque le public est ignorant; voir, par exemple, Naudé qui cite Sénèque à ce propos (Antoine Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964, p.145). Helvétius ne se demande pas ici si ce public est éclairé et si les individus qui le

composent voient le bien public, ce qui le plus souvent n'est pas le cas (voir *De l'Esprit* 2.2, p.51).

9. Helvétius avait déjà formulé la même idée dans ses *Notes* (p.1-2) :

> plus on a bandé un ressort plus il s'echape avec violence plus on a resserré un bon esprit par les liens des prejugés plus quand il commence a s'en degager il s'eloigne d'eux c'est une poutre qui s'eleve de l'eau a proportion qu'on la enfoncé.

10. Helvétius rapporte cette anecdote d'après Plutarque (*Phocion*, 8.3-5 et *Apophtegmes de rois et de généraux*) :

> Aussi les gens peu sensés s'étonnaient-ils de cette conduite du peuple à l'égard de Phocion, qui heurtait presque constamment les Athéniens et ne disait ni ne faisait jamais rien pour leur plaire. [...] Le peuple ne se servait des démagogues spirituels et plaisants qu'en guise d'amusements, mais, toujours sage et sérieux quand il s'agissait de pourvoir les charges, il y appelait le plus austère et le plus raisonnable des citoyens, celui qui, seul, ou du moins, plus que tout autre, s'opposait à ses velléités et à ses caprices. [...] Une fois même qu'exprimant son avis devant le peuple il avait du succès et voyait que tout le monde également approuvait ses paroles, il se retourna vers ses amis pour leur dire : «Ne m'est-il pas échappé quelque sottise?» (Plutarque, *Phocion*, éd. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1976, p.23-24.)

Selon Chantal Grell, on louait Phocion (402-318 avant J.C.) au dix-huitième siècle pour son amour désintéressé de la patrie, pour n'avoir jamais cédé à la démagogie, pour avoir compris qu'Athènes souffrait de la corruption et de la décadence des moeurs, etc. (Chantal Grell, "Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France

1680-1789", *Studies*, 330-331 [1995], p.471.) Montaigne écrivait : "Jusques à ce que vous ayez honte et respect de vous mesmes [...] presentez vous tousjours en l'imagination Caton, Phocion et Aristides, en la presence desquels les fols mesmes cacheroient leurs fautes" (*Essais*, éd. Villey, Paris, P.U.F., 3 vol., i, p.247 [1.39]).

Charron emploie le même exemple mais pour souligner la bêtise de la foule :

> Or celuy qui veust estre sage, doibt tenir pour suspect tout ce qui plaist et est approuvé du peuple, du plus grand nombre; et doibt regarder à ce qui est bon et vray en soy, et non à ce qui le semble et qui est le plus usité et frequenté, et ne se laisser coiffer et emporter à la multitude [...]. Et quand pour le battre et arrester court, l'on dira, tout le monde dict, croit, faict ainsi, il doibt dire en son coeur, tant pis; voicy une meschante caution; je l'en estime moins, puis que tout le monde l'approuve : comme le sage Phocion, lequel voyant le monde applaudir tout haut à quelque chose qu'il avoit prononcé, se tournant vers ses amis assistans, leur dict: me seroit-il echappé, sans y penser, quelque sottise, ou quelque lasche et meschante parole, que tout ce peuple icy m'approuve? (Pierre Charron, *De la Sagesse*, éd. Amaury Duval, Paris, 1824 [Genève, Slatkine Reprints, 1968], 3 vol., ii, p.14-15 [2.1].)

Voir, également, La Mothe Le Vayer dont l'interprétation de cette anecdote correspond à celle de Charron : "Qu'ay-je fait de mal, demandoient aussi Phocion et Antisthenes, que cette multitude m'applaudit?" (*Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p.23 ["Dialogue traictant de la philosophie sceptique"].)

11. Voir *De l'Esprit* (2.4 note 2, p.63).

12. Cette thèse sur l'origine de nos idées est souvent exprimée par Helvétius; voir, surtout *De l'Esprit* (1.4 page 37) et *De l'Esprit* (Discours 3).

Bien que Jacques Esprit fasse une distinction entre "l'indulgence chrétienne" et "l'indulgence humaine", il établit cette vertu sur le même fondement qu'Helvétius : "À mesure que nos connaissances augmentent nous devenons plus doux et plus indulgents", elles nous font "pénétrer les causes les plus cachées des fautes et des emportements des hommes, et [...] trouver des excuses pour une infinité d'actions qui [...] ont autrefois paru très offensantes et très mauvaises." (*La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996, p.211-212 [1.12].)

13. On voit une bienveillance similaire chez les moralistes de l'âge classique tels que La Bruyère :

> Ne nous emportons point contre les hommes en voyant leur dureté, leur ingratitude, leur injustice, leur fierté, l'amour d'eux-mêmes, et l'oubli des autres : ils sont ainsi faits, c'est leur nature, c'est ne pouvoir supporter que la pierre tombe ou que le feu s'élève. (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.296 ["De l'Homme", 1].)

Philinte, dans *Le Misanthrope* de Molière, exprime un avis semblable :

> Oui, je vois ces défauts dont votre âme murmure
> Comme vices unis à l'humaine nature;
> Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
> De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,
> Que de voir des vautours affamés de carnage,
> Des singes malfaisants, et des loups pleins de rage. (*Le Misanthrope* (1.1, ligne 173-178).

Helvétius commente ce passage dans ses "Éclaircissements" :

> Si l'on s'étoit rapelé ce que j'ay dit dans mon ouvrage que

> tous les hommes avoient en eux la puissance de s'elever aux plus grandes idées & par consequent la meme aptitude à l'esprit, on auroit vu qu'en considerant en cet endroit les jugements comme necessaires, je ne pretendois pas favoriser le dogme de la nécessité, mais seulement exhorter les hommes à l'indulgence les uns envers les autres. Un sot peut sans doute cesser de l'etre. Le nier, ce seroit aller contre les principes que j'ai pozé. Mais comme on ne s'eclaire que par degréz, je dis que, dans l'etat actuel de sot, il ne peut dire et faire que des sotizes, qu'en pareil cas la justice commande l'indulgence, et qu'il seroit egalement injuste de ne luy pas pardonner ses sotizes et de le haïr. (*Smith*, ii, p.337.)

14. La Mettrie tire la même conclusion de son déterminisme : "Sans doute si le coupable par rapport à la société, n'est pas libre dans ses actions, il s'ensuit clairement qu'il n'a pas été libre, de ne pas être coupable" (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.164). À ce sujet La Mettrie se réfère à Hobbes (*The Philosophical Rudiments of Government and Society*, 12.1-2).

15. L'origine de cette anecdote n'a pu être identifiée. Citons, toutefois, l'abbé Trublet, qui énumère les diverses résidences de Fontenelle :

> Mr. *de Fontenelle* ne s'étant fixé à Paris qu'en 1687 ou 1688, c'est à Rouen qu'il avoit composé ses principaux Ouvrages. Il demeura d'abord (à Paris) chez son oncle & son parrain *Thomas Corneille*, & ensuite chez Mr. *Le Haguais*, Avocat Général de la Cour des Aydes. Quelques années après, Mr. le Duc *d'Orléans*, depuis Régent du Royaume, lui donna un appartement au Palais Royal, qu'il occupa jusqu'en 1730. Il vint demeurer rue *St. Honoré*, avec Mr. *Richer d'Aube*, son neveu à la mode de Bretagne, & Auteur du Livre intitulé :

Essai sur les Principes du Droit & de la Morale in-4, Paris, 1743. Mr *d'Aube* avoit été Intendant de Soissons & de Caën. Il mourut en 1752; Madame *de Montigny*, sa soeur, vint le remplacer auprès de Mr *de Fontenelle*. (Trublet, *Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de M^r. de Fontenelle. Tirés du Mercure de France 1756, 1757, & 1758. Par M^r. L'abbé Trublet*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1759 ["Seconde édition, corrigée & augmentée"], p.302.)

16. "On dit figurément qu'un homme a passé par la *coupelle*, quand il a subi un très-sévère examen, quand il a été bien saigné & bien purgé après une grande maladie, comme on examine & on purge les métaux par la *coupelle*." (*Trévoux*, 1743.)

Serait-ce un souvenir de la formule de Bayle, que tout doit, pour être validé, "passer par l'étamine de la lumière naturelle" (*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les-d'entrer»*, 1.1)?

17. Helvétius se réfère à un passage du *Pro Publio Sestio* (65) :

> Mais, pour mettre un terme à mon discours, et ne pas abuser trop longtemps de votre patience, je finis cette digression sur les honnêtes gens, sur les chefs et les défenseurs de la république. Jeunes citoyens qui avez reçu la noblesse en partage, je vous exciterai à marcher sur les traces de vos ancêtres; et vous, que vos talents et vos vertus peuvent élever à la noblesse, je vous exhorterai à suivre la carrière où tant d'hommes nouveaux se sont couverts d'honneur et de gloire. Croyez-moi, le seul moyen d'obtenir l'estime, la considération et l'honneur, c'est de mériter les éloges et l'amour des citoyens vertueux, sages et bien nés; c'est de connaître la constitution que nos ancêtres ont établie avec tant de sagesse. (Cicéron, *O.C.*, éd. Nisard, Paris, Firmin

Didot Frères, Fils et C^ie^, 1864, 5 vol., iii, p.93-94.)

1. Sur les critères qui règlent l'estime du public, voir *De l'Esprit* (2.12 note 23).

2. Un grenadier est un "soldat d'élite, l'exemple & l'honneur de l'infanterie" ("Grenadier", *Encyclopédie*, 1757, vii, p.935). À l'origine leur objet était de se porter en avant afin de jeter des grenades parmi les troupes ennemies.

3. Horace est le nom de trois frères romains, qui, d'après la légende, auraient combattu contre les trois frères Curiace de l'armée des Albains. Selon un pacte conclu par les armées, le duel des frères devait décider du sort des deux villes. Le dernier des Horaces, ses frères étant tués, arrive à vaincre par son adresse et sa ruse, ses ennemis déjà blessés, et soumet ainsi la ville d'Albe à Rome. Voir Tite-Live (*Histoire romaine*, 1.24-25) et Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, 3.16 sqq.). Rollin (*Histoire romaine*, 1.2.3) et Vertot (*Histoire des révolutions*, Paris, F. Barois, 1719, p.25) rapportent également cette histoire.

4. La légende de l'amour désespéré de Sapho, la poétesse grecque (7e siècle avant J.-C.), pour Phaon, une figure mythique, sans doute une invention des poètes de la comédie attique du quatrième siècle avant J.-C., est développée surtout par Ovide dans les *Héroïdes* (15); voir aussi Strabon (*Géographie*, 452). Sapho, abandonnée par Phaon, se précipite dans la mer du haut des rochers à Leucade; saut qui, selon une nymphe, la guérirait de son mal d'amour. Helvétius

mentionne aussi la mort de Sapho dans les "Éclaircissements" (voir *De l'Esprit*, 3.28).

Pour Voltaire, Sapho "exprimait l'enthousiasme" de l'amour, mais il ajoute que si elle est morte de cette passion, c'est que "l'enthousiasme devint chez elle démence" (*Dictionnaire philosophique*, article "Enthousiasme"). Rollin (*Histoire ancienne*, 27.1.1.5) et Bayle (*Dictionnaire*, article "Sapho") évoquent également l'histoire de Sapho mais sans parler de "folie".

5. Au début du quatrième siècle avant J.-C., un gouffre se serait entrouvert dans le forum et un oracle déclara qu'il ne pouvait être comblé qu'en y jetant ce que le peuple romain avait de plus précieux. Alors, le jeune Marcus Curtius, convaincu que les armes et la valeur avaient toujours sauvé Rome, s'y précipite sur son cheval en brandissant son épée. Cette légende se trouve chez de nombreux historiens; voir, par exemple, Tite-Live (*Histoire romaine*, 7.6), Pline (*Histoire naturelle*, 15.78), Varron (*De la langue latine*, 5.148), Denys d'Halicarnasse (*Antiquités romaines*, 14.11). L'histoire de Curtius est évoquée également dans l'*Encyclopédie* (article "Dévouement", 1754, iv, p.921) et par Rousseau (*Lettre de J.J. Rousseau citoyen de Genève, à Monsieur de Voltaire*, *Gagnebin*, iv, p.1068).

Dans *De l'Homme* (2.9.5, p.462), Helvétius compare Curtius au philosophe qui est persécuté parce qu'il "seme [...] des vérités dont ses concitoyens" recueillent "les fruits". Dans *De l'Esprit* (3.13, p.348-349), Helvétius tente d'expliquer pourquoi ce héros légendaire se sacrifie pour le bien public.

De l'Esprit 2.12

1. Helvétius dresse une liste des grands capitaines. Rappelons leurs exploits :

Epaminondas, général thébain (vers 418-362 avant J.-C.), vainqueur des Lacédémoniens à Leuctres en 371 et à Mantinée en 362. Helvétius mentionne ses ruses de guerre dans *De l'Esprit* (3.7 et 3.15).

Lucius Licinius Lucullus (vers 106-57 avant J.-C.) se distingue sous Sylla dans la première guerre contre Mithridate. Il est, par la suite, chargé de la deuxième guerre contre Mithridate, défait l'ennemi et le poursuit jusqu'en Arménie.

La majorité des occidentaux ne cessent de répéter que Mahomet établit sa religion par la voie des armes. Voltaire, par exemple, écrit :

> De fugitif il devint conquérant [...]. Réfugié à Médine, il y persuada le peuple et l'asservit. Il battit d'abord, avec cent treize hommes, les Mecquois, qui étaient venus fondre sur lui au nombre de mille. Cette victoire, qui fut un miracle aux yeux de ses sectateurs, les persuada que Dieu combattait pour eux, comme eux pour lui. [...] Mahomet [...] conquit en neuf ans, par la parole et par les armes, toute l'Arabie (*Essai sur les moeurs*, éd. René Pomeau, Paris, Éditions Garnier Frères, 1963, 2 vol., i, p.257-258 [6]).

Ambroise, marquis de Spinola (1571-1630), de Gênes, conçoit une passion pour l'art militaire en apprenant les exploits de son frère sous Philippe III d'Espagne. Il se met à étudier la stratégie, lève une armée à ses propres frais et se rend aux Pays-Bas. S'il échoue

d'abord face au renommé Maurice de Nassau, il remporte le siège d'Ostende.

Oliver Cromwell (1599-1658) obtient dès le début de la guerre civile d'Angleterre une commission de capitaine de cavalerie. Il s'adresse à l'esprit religieux de ses officiers qu'il discipline pour combattre les troupes royales, mercenaires pour la plupart. Ses premières victoires sont à Marston Moor (1644) et à Naseby (1645).

Charles XII (voir *De l'Esprit* 2.3 note 3) s'embarque en 1700 pour les côtes du Seeland où il défait les Danois. La paix signée, il écrase la même année les Russes de Pierre le Grand devant Nerva, puis les Saxons d'Auguste de Pologne au passage de la Duna (1701). Helvétius avait sans doute lu l'*Histoire de Charles XII* de Voltaire publiée à Paris en 1730.

2. D'après le *Dictionnaire* de Moréri, ouvrage dont Helvétius possédait un exemplaire (Smith, "Helvétius's Library", *Studies*, 79 [1971], p.160), Guillaume Buckelst (ou Berkelszoom) "s'est immortalisé pour avoir trouvé le secret de saupoudrer de sel les harengs & de les encaquer, vers l'an 1416". Voltaire souligne l'importance de cette découverte apparemment anodine dans l'*Essai sur les moeurs* (chapitre 164). L'auteur de l'article "Hareng, pêche du" de l'*Encyclopédie* (1765, viii, p.47), le cite :

> La pêche du hareng, dit M. de Voltaire, & l'art de le saler, ne paroissent pas un objet bien important dans l'histoire du monde; c'est-là cependant, ajoûte-t-il, le fondement de la grandeur d'Amsterdam en particulier; & pour dire quelque chose de plus, ce qui a fait d'un pays autrefois méprisé & stérile, une puissance riche & respectable.

Selon l'*Encyclopédie* Buckelst, "natif de Biervlict dans la Flandre hollandoise", aurait fait sa découverte en 1397.

3. La *communauté* de Bourges ou la *Congrégation des petits augustins*, ainsi appelée du parisien André Boulanger (1578-1657), est une branche réformée de l'ordre dit de Saint-Augustin. Les religieux de cette congrégation portaient des vêtements plus étroits que les augustins conventuels. Leur couvent à Paris fut fondé en 1613 là où s'élève aujourd'hui l'hôpital de la Charité. Le père Eustache et sa négociation n'ont pu être identifiés.

4. Pierre Jeannin, dit le président (1540-1622), avocat au parlement de Bourgogne puis ministre sous Henri IV. Il "fut chargé de la négociation entre les Hollandois & le roi d'Espagne, une des plus difficiles qu'il y eut jamais. Il en vint à bout & fut également estimé des deux partis." (*Moréri*, 1759.)

5. Sur l'orgueil qui nous fait préférer "les lauriers des Muses" aux "lauriers de la victoire", voir *De l'Esprit* (3.13, p.345).

6. Montecucculi (1608-1681) ne quitte pas le commandement des armées autrichiennes après la mort de Turenne en 1675 mais seulement après la retraite de Condé en 1676. Helvétius aurait pu lire les remarques de Voltaire à ce propos dans le *Siècle de Louis XIV* (chapitre 12) :

> C'est un conte bien répandu et bien méprisable que Montecuculli renonça au commandement des armées après la mort de Turenne, parcequ'il n'avait, disait-il, plus d'émule digne de lui. Il aurait dit une sottise, quand même il ne fût pas resté un Condé. Loin de dire cette sottise dont on lui fait honneur, il combattit contre les Français, et leur fit repasser le Rhin cette année.

En note Voltaire ajoute : "On peut s'étonner que le président Hénault ait cru un pareil conte dans son *Abrégé chronologique*, si exact d'ordinaire et trop peu lu aujourd'hui".

Par ailleurs, Mme de Sévigné, dont Helvétius possédait le *Recueil des lettres* (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.154), écrit le 24 avril 1676 : "Ce n'est pas l'année des grands capitaines; c'est par cette raison que M. de Monetcuculi n'a pas voulu se mettre en campagne." (*Correspondance*, éd. Roger Duchêne, Paris, Gallimard, Coll. Pléiade, 1972-1978, 3 vol., ii, p.276.)

L'anecdote ne se trouve ni dans *La Vie du vicomte de Turenne* de Courtilz de Sandras ni dans l'*Histoire du vicomte de Turenne* de Ramsay, les deux biographies du maréchal mentionnées dans son article du dictionnaire de *Moréri*.

7. L'origine de la citation de Nicole n'a pu être établie (après une lecture de *La Logique*, des *Essais de morale* et du *Traité de comédie*). Toutefois, il est possible qu'Helvétius s'inspire des *Essais de morale* :

> Et par-là il est visible, que tout degré de grandeur est un obstacle à la vérité, & que vouloir s'élever plus haut dans le monde, c'est vouloir que la vérité ait plus de peine à se faire entendre à nous. [...] La vérité cherche quelquefois les petits, & elle se présente à eux sans qu'ils la demandent; mais il faut que les Grands la cherchent avec grand soin, & qu'ils aillent au-devant d'elle, s'ils la veulent trouver en ce monde. (Nicole, "De la grandeur" [2.4], *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., ii, p.207-209.)

Notons qu'Helvétius cite Nicole à côté de son héros Locke dans *De l'Esprit* (2.19, p.193). D'autres, comme La Mettrie le louent également ("Discours préliminaire", *Materialism and Society in the mid-Eighteenth Century: La Mettrie's* Discours préliminaire, éd. Ann Thomson, Genève, Droz, 1981, p.235).

8. Formey exprime des idées similaires dans les *Pensées diverses*

sur les situations de la vie, ou Le Philosophe chrétien (Amsterdam, La Compagnie, 1755, p.91-92) :

> L'éducation d'un Grand peut être excellente, mais l'est-elle? Non, ses premiers Maîtres sont ses premiers flatteurs, qui aplaudissent à ses caprices qui ne lui enseignent que ce qu'il veut sçavoir [...]. Et puisque j'ai parlé de flatteurs, cette maudite engeance n'est-elle pas la peste des Grands, pendant tout le cours de leur vie?

9. La théorie de l'intérêt appliquée aux sciences, arts et talents est un moyen de contester l'importance de la noblesse. Helvétius revendique la supériorité de ceux qui par leur travail ou leurs inventions se rendent utiles au public.

10. L'image des ongles non soignés est typique de la description de l'homme dans l'état de la nature. Voltaire l'emploie dans *Le Mondain* : "Vos ongles longs, crasseux, noirs et crochus". Voir également l'article "Luxe" du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, et le *Discours sur l'inégalité* de Rousseau (*Gagnebin*, iii, p.134).

11. Helvétius discute le rôle du hasard par rapport à l'éducation, aux découvertes et à l'histoire dans *De l'Esprit* (3.1).

12. Caïus Terentius Varro, consul en 216 avant J.-C., est défait à Cannes par Hannibal. Sur son accueil honorable à Rome, voir Plutarque (*Fabius Maximus*, 18) :

> Les magistrats et les premiers des sénateurs, parmi lesquels Fabius, le louèrent de n'avoir pas, après une si grande catastrophe, désespéré de la république et de revenir pour exercer sa charge et veiller sur les lois et les citoyens dans la pensée que leur salut restait possible. (*Fabius Maximus*,

éd. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», p.92.)

Voir également Tite-Live (*Histoire romaine*, 22.61.14).

Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1.31) explique cet accueil favorable par le fait que Varro était coupable d'ignorance et non de malice. Par contre, Folard (*Histoire de Polybe*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729-1730, 6 vol., iv, p.365), qu'Helvétius cite souvent, est plutôt surpris par cette accueil d'un consul qui aime mieux "survivre à ses malheurs & à sa honte" que de "mourir les armes à la main" comme ses prédécesseurs. Voir également Montesquieu (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 4) pour une autre explication de cet accueil.

13. Tite-Live qualifie Marcus Furius Camillus de "second fondateur de Rome" (après Romulus, et en attendant Auguste). Rappelé de l'exil, Camille défait les Gaulois sous Brennus devant les portes de Rome en 390 avant J.-C. (*Histoire romaine*, 5.49).

Lors de la bataille d'Alia, qui a eu lieu plus tôt dans la même année, les Romains n'avaient pas élu selon leur coutume un dictateur. Tite-Live (*Histoire romaine*, 5.37) et Plutarque (*Camille*, 18.6-7) attribuent la victoire des Gaulois près d'Alia à la confusion dans l'armée romaine, conséquence de la multiplicité des commandants.

14. Claude Louis Hector, duc de Villars, maréchal de France (1653-1734) répare, en remportant la victoire de Denain le 12 juillet 1712 sur le prince Eugène, les revers qui avaient mis la France à deux doigts de sa perte lors de la guerre de la succession d'Espagne. Cette victoire ouvre la voie au traité d'Utrecht (1713). Helvétius semble comparer les dernières années du règne de Louis XIV avec les jours plus heureux de son début.

Les louanges de Folard témoignent de l'importance de cette victoire à Denain :

> Nous avons vû de nos jours [...] un fait [...] qui assure une gloire immortelle au Maréchal de Villars. On comprend bien que je veux parler de l'entreprise sur le camp de Denain, qui est l'ornement & la couronne de ce Général. Quand il n'auroit aucune autre action que celle-ci, il seroit immortalisé; il mériteroit de monter au rang & au grade des capitaines les plus célébres, & de ceux auprès desquels Sylla se plaçoit. (*Histoire de Polybe*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729-1730, 6 vol., i, p.39.)

15. Voir la page 125 de ce chapitre.

16. Au sujet de l'ignorance et du découragement du peuple sous un gouvernement tyrannique, voir *De l'Esprit* (3.16 et 3.17).

17. Helvétius pense à Pyrrhus de la famille royale des Molosses. Pyrrhus (319-272 avant J.-C.) réunit sous sa domination les royaumes d'Épire, de Macédoine et de Thessalie et se rend en Italie pour défaire les Romains à Héraclée (280). Mais, il ne connaît par la suite que des succès éphémères. Selon Plutarque, le roi rappelait Alexandre à la fois "par son impétuosité et sa fougue dans les combats" et "par sa science et son habileté stratégiques et tactiques" (*Pyrrhos*, 8.2-3). Helvétius semble aussi suivre la *Vie de Pyrrhus* dans *De l'Esprit* (3.22).

Saint-Evremond, dont Helvétius possédait les *OEuvres*, mentionne Pyrrhus dans les *Réflexions sur les divers génies du peuple romain* (5) :

> Après avoir parlé des Romains, il est raisonnable de parler de Pyrrhus, qui entre ici naturellement, en tant de choses. Ç'a été le plus grand capitaine de son temps, au jugement même

d'Annibal, qui le mettoit immédiatement après Alexandre, et devant lui, comme il me paroît, par modestie. (*OEuvres mêlées*, éd. Charles Giraud, Paris, J. Léon Techener fils, 3 vol., 1865, ii, p.65.)

18. Helvétius a lu les exploits de Gustave II Adolphe (1594-1632), roi de Suède, dans l'*Histoire des révolutions de Suède et de Portugal* de Vertot (Paris, Brunet, 1695-1696). Voir à ce sujet *De l'Esprit* (3.1).

19. Sur Condé, voir *De l'Esprit* (2.3 note 11) et sur Turenne, *De l'Esprit* (2.3 note 25).

20. C'était un lieu commun au dix-huitième siècle de comparer les grands hommes. Voir, par exemple, les *Réflexions sur les hommes* de Marivaux, ou encore la douzième des *Lettres philosophiques* de Voltaire.

21. Maximilien de Béthune, baron de Rosny et duc de Sully (1559-1641), ministre sous Henri IV.

22. Ce n'est que dans certaines républiques où l'estime est réellement le prix de la vertu qu'elle peut flatter l'orgueil (*De l'Esprit*, 3.11, p.331; 3.13).

23. Dans ce paragraphe comme dans les précédents, Helvétius suit les *Considérations sur les moeurs de ce siècle* de Duclos. Celui-ci formule une théorie de la valeur comportant trois paramètres : l'utilité, la rareté et l'étendue. Si Helvétius souligne ici le critère de la rareté d'un talent, il ne mentionne pourtant pas celui de l'étendue. Duclos :

> Passons aux talents; par où les prisons-nous? Par la

combinaison de leur utilité, soit pour les commodités, soit pour les plaisirs, par le nombre de ceux qui en jouissent, et la rareté des hommes qui les exercent.

Les arts ou métiers de première nécessité sont peu estimés, parceque tout le monde est en état de les exercer, et qu'ils sont abandonnés à la partie de la société malheureusement la plus méprisée.

On n'a pas pour les laboureurs l'estime que la reconnoissance, la compassion, l'humanité devroient inspirer. Mais en supposant, par impossible, qu'il n'y eût à-la-fois qu'un homme capable de procurer les moissons, on en feroit un dieu, et la vénération ne diminueroit que lorsqu'il auroit communiqué ses lumières, et qu'il auroit acquis par-là plus de droit à la reconnoissance. On pourroit après sa mort rendre à sa mémoire ce qu'on auroit ravi à sa personne. C'est ce qui a procuré les honneurs divins à certains inventeurs; il y a eu plusieurs divinités dans le paganisme qui n'ont pas eu d'autre origine. (*O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.187-189.)

Duclos, ami d'Helvétius, fait publier ces *Considérations* en 1751 (Paris, Prault). Le texte des *Considérations* cité dans la présente édition correspond à celui de 1767, le dernier révisé par l'auteur.

24. OEuvre posthume de Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695), dont le titre complet est *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient* (éd. Antoine Galland, Paris, Compagnie des libraires, 1697). Cette oeuvre est inspirée du *Lexicon bibliographicum et enciclopedicum* d'Haji Khalfah.

25. Voltaire est mécontent d'être associé dans *De l'Esprit* à certains auteurs. Le 24 décembre 1758, il écrit à Thieriot :

"J'aurois pu me plaindre de ce livre, et je sais à qui je dois certaine affectation de me mettre à coté de certaines gens." (*Best.*, D7995; *Smith*, 364R.) D'après Thieriot, Duclos est le coupable : "C'est son celebre M. Duclos qui lui a fait mettre apres le sien les eloges revoltants des plus mediocres auteurs et qui lui a fait restreindre et retrancher tour à tour les seuls qui devoient paroitre." (*Smith*, 422.) Helvétius cite aussi Voltaire aux pages suivantes de *L'Esprit* : p.70 (2.4), p.477-478 (4.1), p.529-530 (4.5), et p.625 (4.16).

26. Le dédain des "compilateurs" est bien répandu au dix-huitième siècle. Voltaire : "Il compilait, compilait, compilait" (*Le Pauvre diable* [1760], *Moland*, x p.108). La Mettrie :

> O vous, que la démangeaison d'écrire tourmente, comme un démon; et qui pour un grain de réputation, donneriez volontiers les mines du Perou, laissez-là tout ce vil troupeau d'Auteurs vulgaires qui rampent à la suite des autres, ou dans la poussière de l'érudition; laissez-là ces ennuyeux savants, dont les ouvrages peuvent assez bien être comparès [*sic*] à ces vastes Landes, tristement uniformes, sans fleurs, et sans fin. (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.170-171.)

Montesquieu, *Lettres persanes* (lettre 66) :

> De tous les auteurs, il n'y en a point que je méprise plus que les compilateurs, qui vont de tous côtés chercher des lambeaux des ouvrages des autres, qu'ils plaquent dans les leurs, comme des pièces de gazon dans un parterre: ils ne sont point au-dessus de ces ouvriers d'imprimerie qui rangent des caractères, qui, combinés ensemble, font un livre, où ils n'ont fourni que la main. Je voudrois qu'on respectât les livres originaux; et il me semble que c'est une espèce de profanation, de tirer les pièces qui les composent du

sanctuaire où elles sont, pour les exposer à un mépris qu'elles ne méritent point.

Voir également Rousseau :

Que penserons-nous de ces Compilateurs d'ouvrages qui ont indiscrettement brisé la porte des Sciences et introduit dans leur Sanctuaire une populace indigne d'en approcher; tandis qu'il seroit à souhaiter que tous ceux qui ne pouvoient avancer loin dans la carriére des Lettres, eussent été rebuttés dès l'entrée, et se fussent jettés dans des Arts utiles à la societé. ("Discours sur les sciences et les arts", *Gagnebin*, iii, p.29.)

Ces auteurs s'inspiraient peut-être de La Bruyère :

Il y a des esprits, si je l'ose dire, inférieurs et subalternes, qui ne semblent faits que pour être le recueil, le registre, ou le magasin de toutes les productions des autres génies : ils sont plagiaires, traducteurs, compilateurs (*Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962, p.93, ["Des ouvrages de l'esprit", 62]).

27. Duclos commente le même exemple dans les *Considération sur les moeurs de ce siècle* (chapitre 15) :

La rareté d'une chose sans aucune espèce d'utilité ne peut mériter d'estime. Celui qui lançoit des grains de millet au travers d'une aiguille étoit vraisemblablement unique; mais cette adresse n'étoit d'aucune utilité; la curiosité qu'il pouvait exciter n'étoit pas même une curiosité de plaisir. (*O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.190.)

Duclos exprime à travers cette image l'idée de l'utilité étendue (voir la note 23 ci-dessus). Toutefois, il se peut qu'Helvétius ait trouvé cette anecdote chez Charron (*De la Sagesse*, i, p.289 [1.41]) ou Pufendorf (*Le Droit de la nature et des gens*, 2.6). Leibniz la cite également (*Nouveaux Essais* [1765], 2.21.58).

De l'Esprit 2.13

1. Helvétius commente différents passages de ce chapitre dans *De l'Homme* (2.18 note 24, i, p.392-395).

2. Helvétius avait également critiqué l'idée absolue de la vertu à la fin du deuxième chant du *Bonheur* (*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.97-99).

3. Helvétius pense peut-être à Grotius et l'école du droit naturel ou encore à Montesquieu pour lesquels il existe un ordre éternel, archétype des lois positives. Selon Montesquieu :

> Avant qu'il y eût des lois faites, il y avoit des rapports de justice possibles. Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étoient pas égaux. (*De l'esprit des lois*, 1.2)

Si pour le jurisconsulte néerlandais cet ordre est imité par le législateur, de même que le démiurge platonicien modèle le monde à l'image des idées (voir, le "Discours préliminaire" dans *De jure belli ac pacis*), pour Montesquieu cet ordre ne prend forme qu'avec l'établissement des lois positives. La raison, s'appliquant aux conditions qui gouvernent les sociétés (climat, religion, activités, etc.), formule des lois qui leur conviennent :

> La loi, en général, est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre; et les lois politiques et civiles de chaque nation ne doivent être que les cas particuliers où s'applique cette raison humaine. (*De l'esprit*

des lois, 1.3)

Voltaire, comme le remarque Cassirer (*La Philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p.316 [6.1]), ne diffère pas de ces auteurs. Malgré la diversité des lois positives, il y a néanmoins des lois naturelles universelles :

> Quoique ce qu'on appelle vertu dans un climat soit précisément ce qu'on appelle vice dans un autre [...], cependant il me paraît certain qu'il y a des lois naturelles dont les hommes sont obligés de convenir par tout l'univers malgré qu'ils en aient. (*Traité de métaphysique*, *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.475 [chapitre 9].)

Il faut ajouter à cette liste les penseurs chrétiens comme Malebranche pour qui l'homme, à défaut de la grâce, doit par un effort de raison retrouver au fond de son être la vraie nature, la loi originelle (non déchue), afin de se conduire selon elle.

4. Montaigne est le seul interpellé parmi les sceptiques, sans doute parce qu'il est le plus connu et le plus représentatif d'entre eux. Les textes où s'étale son pyrrhonisme sont nombreux. Helvétius se souvient peut-être des passages suivants : "Les loix de la conscience, que nous disons naistre de nature, naissent de la coustume" (*Essais*, éd. Villey, P.U.F., i, p.115 [1.23].) "Mais ils sont plaisans quand, pour donner quelque certitude aux loix, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpetuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur essence." (*Essais*, éd. Villey, P.U.F., ii, p.579-580 [2.12].) Montaigne mentionne par la suite l'exemple du vol à Sparte, exemple qu'Helvétius reprend ci-dessous (p.135-136).

Helvétius songe peut-être aussi à Fréret : "Tant il est vrai que les idées de justice et d'injustice, de vertu et de vice, de gloire et d'infamie, sont absolument arbitraires et dépendantes de l'habitude!" (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci,

Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.381-382 [11].) Voir également Mandeville ("A Search into the Nature of Society", *Fable of the Bees*, éd. Kaye, i, p.323 sqq.), et Locke (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1.2). Citons du courant libertin du dix-septième siècle La Mothe Le Vayer :

> Si nous examinons le reste de la morale, nous y trouverons par tout autant de varieté; ce qui monstre bien qu'il n'y a rien de solide et d'arresté, et que, *nostra vitia sunt, quae putamus rerum*, comme parle Seneque; cette vertu mesme que nous chimerisons dans les escholes, n'estant peut-estre qu'un tiltre vain, et un nom servant à l'ambition de ceux qui se disent Philosophes, et qui n'ont encores peu convenir de ce en quoy elle consiste. Brutus mourant semble avoir esté de ce sentiment, par ses dernieres paroles, qu'on dit estre les plus veritables,
>
> *Te colui virtus ut rem, ast tu nomen inane es.*" (*Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p.43 ["Dialogue traictant de la philosophie sceptique"].)

Toutefois, Hobbes, comme le remarque Crocker, "was universally seen as the fountainhead of the idea that virtue and justice are arbitrary conventions." (*Nature and Culture*, 1963, Baltimore, Johns Hopkins Press, p.110.)

5. C'est parce que les intérêts d'une société changent qu'Helvétius affirme dans *De l'Esprit* (2.17) qu'il faut régulièrement revoir les lois d'une nation.

Helvétius commente le début de ce chapitre dans les "Éclaircissements" :

> J'ai dit ci-dessus (article IX [2.13 note 26, p.141]) les raisons qui m'avoient determiné à definir la vertu, *le desir du bonheur des hommes*, mais cette definition de la vertu n'est

point aplicable aux actions vertueuses qui ne sont que les moyens dont la vertu se sert pour assurer le bonheur public. Cependant il semble, par la maniere dont on a rapproché dans cet article certaines propositions de mon livre, qu'on ait voulu insinuer que je regardois l'idée de la vertu comme purement arbitraire. J'ai cependant soutenu expressément le contraire (pag. 134), où je dis que la notion de la vertu n'est point arbitraire, que tous les hommes ont dû s'en former à peu près la meme idée, & que, si les différents peuples se la représentent sous des formes différentes, c'est qu'ils prennent p[ou]r la vertu même les divers moyens dont elle se sert pour remplir son objet, c'est-à-dire les actions qu'elle commande et qui doivent toutes concourir au bonheur general. Ors, s'il est absurde de soutenir que l'idée de la vertu est arbitraire, il ne l'est pas de dire que les mêmes actions peuvent, selon les diverses positions d'un Etat, devenir successivement nuisibles & utiles & mériter tour à tour le nom de vertueuses & de vicieuses. C'est une conséquence nécessaire & de la définition que j'ai donnée de la vertu & de l'objet qu'elle se propose qui n'est autre chose que le bonheur public. Eclaircissons ces idées par un exemple. Dans un pais pauvre mais abondant en paturage et en troupeaux, s'il est de l'interest de la nation de s'y habiller de drap, on ne peut sans crime s'y vetir de soye. Au contraire, dans un pais peu riche en pâturage mais abondant en muriers, s'il est de l'interest public de s'habiller d'etoffes de soye, ce seroit pareillement un crime de s'y vetir de drap. L'idée de la vertu seroit cependant la meme chez ces deux nations, quoi qu'elle commanda des actions différentes. (*Smith*, ii, p.335.)

6. On appelait Vénus Uranie "la Vénus celeste", elle "étoit fille du Ciel & de la Lumière; c'est elle, selon les anciens qui animoit

toute la nature" (article "Vénus-Uranie", *Encyclopédie*, 1765, xvii, p.37.) Aucune référence à une pyramide de ce nom n'a pu être trouvée.

7. Sur l'introduction de la monnaie de fer et l'abolition de la monnaie d'or et d'argent voir, par exemple, Plutarque (*Lycurgue*, 9) ou Xénophon (*République lacédémonienne*, 7.5), deux auteurs qui étaient bien connus d'Helvétius. Plutarque est le seul à parler d'un fer "fragile". Rollin (*Histoire ancienne*, 5.7) et l'*Encyclopédie* (article "Lacédémone", 1765, ix, p.154) mentionnent également cette loi.

Outre que le texte des lois de Lycurgue est demeuré inconnu, il est douteux que Lycurgue ait existé. Contrairement à ce que paraissent croire Helvétius et la plupart des auteurs du dix-huitième siècle, on tend aujourd'hui à considérer Lycurgue comme un héros légendaire, à qui on attribua des institutions coutumières, afin de leur donner plus de crédit et de force.

Loin de mépriser les richesses, comme Helvétius (dans *De l'Esprit* et *De l'Homme*) et d'autres au dix-huitième siècle le suggèrent, la Lacédémone, par sa frugalité, a amassé un grand trésor. Bayle (*Réponses aux questions d'un provincial*, 11) et Hume ("Of public credit", *Essays*) le font remarquer en suivant Platon (*Alcibiade*, 122d-123b). Par ailleurs, si on ne se servait pas d'or ou d'argent monnayé dans la république spartiate, on avait pourtant recours au lingot, ce qui était assez fréquent dans l'antiquité.

8. Sur le vol à Sparte, voir Plutarque (*Lycurgue*, 17.5-6; *Apophtegmes laconiens*, "Institutions" 12) Xénophon (*Republique lacédémonienne*, 2.6-8) et Aulu-Gelle (*Les Nuits attiques*, 11.17). Selon Plutarque, les jeunes gens "apprennent" par le vol "à attaquer habilement ceux qui dorment ou se relâchent de leur surveillance." Xénophon et Aulu-Gelle ne mentionnent pas la

"vigilance" mentionnée par Helvétius. L'utilité militaire de l'éducation par le vol était un thème très répandu de la littérature grecque et latine. Par ailleurs, cette coutume est bien connue au dix-huitième siècle. Montesquieu fait la remarque suivante : "Lycurge, dans la vue de donner à ses citoyens de l'adresse, de la ruse, et de l'activité, voulut qu'on exerçât les enfans au larcin" (*De l'Esprit des lois*, 29.13). Rollin donne essentiellement la même explication (*Histoire ancienne*, 5.7; *Traité des études*, 6.3.2.1).

Hobbes (*De Cive*, 6.16) se sert de cet exemple afin de montrer que ce n'est pas la nature, mais la loi qui est la mesure du juste et de l'injuste :

> *Theft, Murther, Adultery, and all injuries* are forbid by the Lawes of nature; but what is to be called *Theft,* what *Murther,* what *Adultery,* what *injury* in a Citizen, this is not to be determined by the *naturall*, but by the *civill Law:* for not every taking away of the thing which another possesseth, but onley *another mans goods* is *theft;* but what is ours, and what anothers, is a question belonging to the *civill Law*. [...] The City of *Lacedæmon* therefore rightly ordered that those young men who could so take away certain goods from others as not to be caught, should goe unpunisht; for it was nothing else, but to make a Law that what was so acquired should be *their own,* and not *anothers*. (Thomas Hobbes, *De Cive*, éd. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.101.)

Dans l'article "Sur l'économie politique", Rousseau, sans doute en s'inspirant de ce passage de Hobbes, mentionne l'exemple du vol à Sparte pour illustrer la thèse que la "volonté générale [...] qui est la source des lois, est pour tous les membres de l'état [...] la regle du juste et de l'injuste" (*Gagnebin*, iii, p.245).

Voltaire explique cette loi dans les *Éléments de la philosophie*

de Newton (1.5) :

> On a beau nous dire, par exemple, qu'à Lacédémone le larcin était ordonné; ce n'est là qu'un abus des mots. La même chose que nous appelons *larcin*, n'était point commandée à Lacédémone; mais dans une ville où tout était en commun, la permission qu'on donnait de prendre habilement ce que des particuliers s'appropriaient contre la loi, était une manière de punir l'esprit de propriété défendu chez ces peuples. *Le tien et le mien*, était un crime, dont ce que nous appelons *larcin* était la punition, et chez eux et chez nous il y avait de la règle pour laquelle Dieu nous a faits, comme il a fait les fourmis pour vivre ensemble. (Voltaire, *O.C.*, Voltaire Foundation, xv, p.222.)

Voltaire emploie également cet exemple dans le *Traité de métaphysique*, 14).

Montaigne relève l'exemple du vol ainsi que celui de l'exécution des enfants afin de montrer la relativité des coutumes :

> Il n'est chose en quoy le monde soit si divers qu'en coustumes et loix; Telle chose est icy abominable, qui apporte recommandation ailleurs, comme en Lacedemone la subtibilité de desrober. Les mariages entre les proches sont capitalement defendus entre nous, ils sont ailleurs en honneur [...]. Il n'est rien en somme si extreme qui ne se trouve receu par l'usage de quelque nation. (*Essais*, éd. Villey, Paris, P.U.F., 1965, 3 vol., ii, p.580 [2.12].)

On s'interrogeait également sur la justice de cette loi. Voir, par exemple, La Mothe le Vayer ("Problèmes sceptiques", 16, *OEuvres*).

Voir aussi *De l'Esprit* (1.3 notes 36 et 38) pour les remarques d'Helvétius à propos de Sparte.

9. Les *Ilotes*, ou *Helotes*, étaient à Lacédémone des esclaves

publics. Les Spartiates avaient réduit ce peuple de la ville d'Elos à cet état lors de la conquête du Péloponèse.

10. Le sens du terme "boulevard" a changé depuis le dix-huitième siècle; à l'époque il signifiait "figurément [...] tout ce qui sert de défense, & qui fait obstacle à l'ennemi" (*Trévoux*, 1743).

11. Helvétius s'inspire sans doute de la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, traduite par Labat de l'italien de Cavazzi :

> Ils s'imaginent, (& c'est le sentiment des plus grands & des plus puissans,) que le vol ne deshonore que quand il est commis à l'insçû des possesseurs de la chose volée. C'est, disent-ils, une action vile, méprisable, & digne de toute sorte de blâme, que de voler en cachette, & d'emporter le bien de son prochain furtivement & à son insçû; c'est une action d'esclave : mais il y a de la grandeur, de la noblesse, de l'enlever en sa présence & malgré lui : c'est une marque de courage & d'autorité! ([Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucculi], *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i, p.227 [1.13].)

Toutefois, Cavazzi ne croit pas que pour les Congolais cette coutume "entretient le courage", il ajoute seulement que ce peuple est "accoûtumez" à ce que les "grands Seigneurs [...] enlevent avec violence tout ce qui les accommode" (*Ibid.*, i, p.227-228). Le titre original de l'oeuvre de Cavazzi est *Istoria descrizione de' tre' regni Congo, Matamba, et Angola sitvati nell'Etiopia inferiore occidentale [...]* (Bologna, Per Giacomo Monti, 1687). Labat le traduit "librement" et n'hésite pas à "remplir les vuides" laissés par Cavazzi (*Ibid.*, p.7-8).

L'Ethiopie n'était pas une région bien définie au dix-huitième

siècle. Par "l'Ethiopie occidentale", Cavazzi veut dire le Congo : "le Royaume de Congo [...] renfermoit ceux d'Angolle, de Matamba, de Benguela, & d'autres" (*Ibid.*, i, p.214). D'après l'*Encyclopédie* (article "Ethiopie", 1756, vi, p.54), les "géographes ne s'accordent point sur les pays que l'on doit nommer l'Ethiopie [...]. L'opinion la plus reçûe [...] donne pour bornes à l'Ethiopie moderne la mer Rouge, la côte d'Ajan & le Zanguébar à l'orient, le Monoëmugi & la Caffrerie au midi, le Congo à l'occident, la Nubie et l'Egypte au septentrion".

Dans l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1747, iv, p.632 [13.3.1]), le *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales* ([Renneville, René Augustin Constantin de], Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., vii, p.403), ainsi que dans le *Voyage d'Afrique* (Olfert Dapper, "Description de l'Afrique" [édition de 1686], *Objets interdits*, Paris, Editions Dapper, 1989, p.277 ["Du royaume de Congo"]), toutes oeuvres connues d'Helvétius, on mentionne aussi le "penchant" pour le vol au Congo. Mais, le texte de ces autres relations ne correspond pas à ce que dit Helvétius.

Sur l'Afrique et les Lumières voir Carminella Biondi ("L'Afrique des philosophes : lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises?", *L'Homme des Lumières et la découverte de l'autre*, éd. D. Droixhe et Pol-P. Gossiaux, Editions de l'Université de Bruxelles, 1985, p.191-197), William B. Cohen (*The French Encounter with Africans. White Reponse to Blacks, 1530-1880*, Bloomington & London, Indiana University Press, 1980) et Roger Mercier (*L'Afrique noire dans la littérature française. Les premières images (XVI^e^-XVIII^e^ siècles)*, Dakar, Publications de la Faculté des Lettres, 1962). Ce dernier examine brièvement les exemples d'Helvétius concernant l'Afrique (p.98).

12. Helvétius semble se tromper à propos d'Aristote : celui-ci ne parle jamais du vol chez les Scythes.

Il est possible qu'Helvétius s'inspire de Rollin qui compare également les lois concernant le vol chez les Scythes et chez les Lacédémoniens (*Traité des études*, 6.3.2.1). Cette oeuvre faisait partie de la bibliothèque d'Helvétius (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.159).

Justin (*Histoires philippiques*, 2.2) décrit les lois contre le vol chez les Scythes :

> Ce pays n'est pas divisé par des limites entre les habitants; car ils ne cultivent pas la terre et n'ont ni maison, ni toit, ni résidence, vu qu'ils paissent sans cesse leurs troupeaux de gros et de petit bétail et qu'ils ont accoutumé d'errer à travers des solitudes incultes. [...] Le vol est chez eux le plus grand des crimes; car, n'ayant pas de maisons pour protéger leur gros et leur petit bétail, qu'en pourraient-ils sauver, si le vol était permis? (Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, trad. Émile Chambry et Lucienne Thély-Chambry, Paris, Classiques Garnier, 1936, 2 vol., i, p.37.)

13. L'anecdote est rapportée par Plutarque (*Lycurgue*, 18.1) :

> Les enfants qui volent se préoccupent tellement de n'être pas pris que l'un d'eux, qui avait dérobé un renardeau et le tenait caché sous son manteau, laissa, dit-on, la bête lui déchirer le ventre avec ses griffes et ses dents, et, pour n'être pas découvert, soutint la douleur jusqu'à en mourir. (*Lycurgue*, éd. Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1964, p.146.)

Voir également Plutarque (*Apophtegmes laconiens*, "Anonymes" 35). Cette anecdote était effectivement bien connue : Montaigne (*Essais*,

1.14, 2.32), Rollin (*Histoire ancienne*, 5.7) et Temple Stanyan (*Histoire de Grèce*, trad. Diderot, *Hermann*, i, p.104 [1.3]) la citent.

14. Dans l'article "Sur l'économie politique", Rousseau commente cette coutume propre à la république de Sparte :

> La volonté générale [...] est la source des lois [...] et [...] la regle du juste et de l'injuste; vérité qui pour le dire en passant, montre avec combien de sens tant d'écrivains ont traité de vol la subtilité prescrite aux enfans de Lacédémone, pour gagner leur frugal repas, comme si tout ce qu'ordonne la loi pouvoit ne pas être légitime. (*Gagnebin*, iii, p.245.)

Le texte de Plutarque de la note précédente confirme ce que Rousseau avance dans sa deuxième note marginale. Toutefois, il écrit dans l'*Émile* : "Vous ne parviendrez jamais à faire des sages si vous ne faites d'abord des poliçons; c'étoit l'éducation des Spartiates : au lieu de les coller sur des livres, on commençoit par leur apprendre à voler leur diner." (*Gagnebin*, iv, p.362.) Sur l'admiration de Rousseau pour Sparte, voir l'*Émile* (*Gagnebin*, iv, p.249). On peut également consulter Carlo Borghero (*Sparta tra storia e utopia: il significato e la funzione del mito di Sparta nel pensiero di J.-J. Rousseau*, Cagliari, 1973).

15. Afin de montrer la relativité des coutumes, on énumérait souvent le parricide parmi les crimes qui ne révoltaient point certaines nations; voir, par exemple, Sextus Empiricus (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, 3.210, 228).

Lafitau (*Moeurs des Sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné, Charles Estienne Hochereau 1724, p.488-490 [chapitre 5]) mentionne le parricide chez les Amérindiens sans pour autant aborder le procédé évoqué par

Helvétius.

16. Helvétius suit sans doute Jean-Baptiste Labat qu'il avait déjà cité à propos du royaume de Juda (*De l'Esprit*, 2.9, p.107). Labat décrit ce pays africain dans le *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727* (Paris, Saugrain l'aîné, 1730, 4 vol., ii, p.164) :

> Au reste rien ne marque mieux la barbarie de ces peuples, que l'abandonnement où ils laissent les personnes qui leur doivent être les plus cheres quand elles sont malades. C'est un usage établi parmi eux de ne leur pas donner le moindre secours, les femmes abandonnent leur mari, les enfans leur pere, à moins qu'ils n'ayent des esclaves pour se faire servir ou de quoi payer ceux dont ils exigent quelque service. Cela, dis-je, est tellement d'usage parmi eux qu'ils ne s'en formalisent pas. Le hazard, leur forte complexion, ou les simples remedes que l'on emploie ne les a pas plûtôt gueris, qu'ils vivent de la même maniere avec ceux qui les avoient abandonnés, comme s'ils en eusent été secourus avec la plus tendre affection.

L'Abbé Prévost, qui suit Willem Bosman dans l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., iv, p.299), attribue d'autres coutumes au peuple de Juda.

Dans *De l'Homme* (2.8, i, p.222), Helvétius cite Labat à propos des soins donnés aux malades :

> Les Negres [...], dit le P. Labbat, sans reconnoissance, sans affection pour leurs parens, sont aussi sans compassion pour les malades : c'est chez ces Peuples, ajoute-t-il; qu'on voit des Meres assez inhumaines pour abandonner dans les Campagnes leurs Enfans à la voracité des Tigres.

17. Helvétius puise, sans doute, dans la relation de Cavazzi, ce

détail relatif aux coutumes des habitants du Congo.

Voici bien une autre preuve de la dureté de leur coeur. On n'en peut pas douter, puisque mon Auteur en a été témoin oculaire plusieurs fois. Il assure donc, que c'est l'opinion communément reçûe chez tous les Negres, que quand un homme vient à mourir, son ame quitte une vie misérable, pleine de traverses & de peines, pour entrer dans une autre remplie de joye & de plaisir; & par consequent, que c'est lui avancer son veritable bonheur, que de l'aider à mourir promptement. Sur ce principe barbare & inhumain, mon Auteur a vû plus d'une fois, que les parens d'un malade qui étoit à l'agonie, au lieu des soulagemens que la tendresse naturelle devoit les porter à lui donner, lui tiroient le nez & les oreilles de toutes leurs forces, lui donnoient des coups de poing sur le visage, lui tiroient les bras et les jambes avec la derniere violence, lui bouchoient la bouche & les autres conduits de la respiration, pour l'étouffer plus promptement. Quelques-uns le prenoient par les pieds & par la tête, & l'ayant élevé le plus haut qu'il leur étoit possible, ils le laissoient tomber à terre. D'autres se mettant à genoux sur sa poitrine, la soulevoient d'une maniere, qu'ils la lui rompoient, ou lui fracassoient l'épine du dos, pour hâter sa mort. Et quand mon Auteur leur reprochoit leur cruauté & leur inhumanité, ils lui répondoient sans s'émouvoir, que ce qu'il condamnoit dans leur action, étoit au contraire, très-loüable; puisque le malade étant absolument hors d'état de revenir, c'étoit une charité de le délivrer des peines d'une agonie douleureuse: qu'ils souffroient même plus que lui, & que ce n'étoit que pour le délivrer de ses peines, qu'ils étoient obligez d'en venir à ces extrêmitez. ([Cavazzi da Montecucculi], *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732,

5 tomes, i, p.412-414 [chapitre 17].)

Cavazzi ainsi que Prévost dans l'*Histoire générale des voyages* (iv, p.643 [13.3.2]) mentionnent les remèdes de ce pays pour des maladies moins graves. Sur le Congo voir la note 11 ci-dessus.

18. De nombreux auteurs se réfèrent à l'infanticide en Chine; voir, par exemple, Montesquieu (*Esprit des lois*, 8.21 et 23.16). Helvétius suit, semble-t-il, le deuxième recueil des *Lettres édifiantes* :

> C'est que le plus riche & le plus florissant Empire du monde est avec cela dans un sens le plus pauvre & le plus miserable de tous. Le terre quelque étenduë & quelque fertile qu'elle soit, ne suffit point à nourrir ses habitans. [...]
>
> On sçait que l'extrême misere porte à de terribles excés. Quand on est à la Chine, & que l'on commence à voir les choses par soy-même, on n'est pas surpris que les meres tuent, ou exposent plusieurs de leurs enfants, que les parents vendent leurs filles pour peu de chose; que les gens soient interessez, & qu'il y ait un grand nombre de voleurs. On s'étonne plûtôt qu'il n'arrive quelque chose de plus funeste encore, & que dans les temps de disette, qui ne sont pas icy trop rares, des millions d'ames se voyent perir par la faim, sans avoir recours aux dernieres violences, dont on lit des exemples dans nos histoires d'Europe. (*Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, Nicolas Le Clerc, 1717, recueil 2, p.154-156.)

Sur la Chine en France au dix-huitième siècle, voir Robert Shackleton ("Asia as seen by the French Enlightenment", *Essays on Montesquieu and on the Enlightenement*, éd. David Gilson & Martin Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p.231-241) et Virgile Pinot (*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 [Réimpression de

l'édition de Paris, 1932]).

19. Helvétius suit la *Relation de l'etat de l'isle Formose* de George Candidius. Elle est reproduite dans le *Recueil* de Renneville cité dans *De l'Esprit* (2.14, p.143) :

> Dans celui des 7. bourgs qu'ils nomment Theosang, quand quelqu'un est dangereusement malade, & qu'il soufre de grandes douleurs, ils lui mettent un noeud coulant autour du cou; ils l'enlévent comme s'ils le vouloient jetter pour le faire étrangler & le laissent retomber, afin de faire cesser plus promtement sa douleur par une promte fin de sa vie. ([Renneville], *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 10 tomes, 1725, ix, p.242-243.)

Quand il s'agit de l'île de Formose, Helvétius semble suivre Renneville; voir les notes 8, 9, 15, et 34 dans *De l'Esprit* 2.14.

20. Hume compare ces manières de contrôler la population. Il décrie en passant la vie malheureuse menée dans les couvents :

> And though we have reason to condemn all those popish institutions, as nurseries of superstition, burthensome to the public, and oppressive to the poor prisoners, male as well as female; yet may it be questioned whether they be so destructive to the populousness of a state, as is commonly imagined. [...]
>
> The common reason, why any parent thrusts his daughters into nunneries, is, that he may not be overburthened with too numerous a family; but the ancients had a method almost as innocent, and more effectual to that purpose, to wit, exposing their children in early infancy. This practice was very common; and is not spoken of by any author of those times with

> the horror it deserves, or scarcely even with disapprobation. [...]
>
> Shall we then allow these two circumstances to compensate each other, to wit, monastic vows and the exposing of children, and to be unfavorable, in equal degrees, to the propagation of mankind? [...]
>
> CHINA, the only country where this practice of exposing children prevails at present, is the most populous country we know of; and every man is married before he is twenty." (Hume, "Of the populousness of ancient nations", *Essays Moral, Political, and Literary*, éd. Eugene F. Millar, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p.398-399)

Cet essai de Hume a été publié pour la première fois en 1752.

Voir également les *Lettres juives* (lettre 67) du marquis d'Argens qui compare l'infanticide à la pratique d'obliger sa propre fille à devenir religieuse.

21. La source d'Helvétius n'a pu être établie.

22. La coutume de *Suttie* ou *Sati* selon laquelle les femmes de certaines régions de l'Inde se brûlaient lors de la mort de leurs maris est déjà connue des Grecs. Cependant, il est probable qu'Helvétius suit ici Jean-Baptiste Labat (voir la note 25). D'autres auteurs dont les oeuvres lui sont connues en parlent également. Abraham Roger (Rogerius) distingue entre les "*Bramines*, qui [...] ne contraindront pas les femmes" à se brûler, et "la famille de *Settrea*, c'est à dire, des Nobles" qui "contraindront bien les femmes à se brusler; car ils tiennent pour une chose honteuse, que leurs femmes ne fussent pas bruslées avec eux." (*La Porte ouverte*, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.122 [1.19].) Dans une note, Abraham Roger précise qu'il s'agit bien d'une loi :

> Veu qu'il semble que cela soit comme une loy parmy eux, par

laquelle les femmes sont tenuës de faire cela. *Iean Hugues de Linschooten*, & aussi devant luy *Strabo lib.* 15. dit, que les Indiens disent, que cela auroit esté estably par un Roy; à cause qu'auparavant les femmes estant lasses de leurs maris, & en aimant mieux un autre, avoient de coustume de les empoisonner, pour fort peu de sujet : Mais *Diod. Sicul.* dit, que cette loy auroit esté donnée pour quelque femme, qui avoit empoisonné son mary. *Casaubon ad Strabo lib.* 15. (*loc. cit.*)

Strabon (*Géographie*, 15.30) décrit l'origine de cette coutume dans les mêmes termes que Labat et Helvétius. Renneville, dans un autre texte connu d'Helvétius, donne la même explication : "On tient que cette coutume a été autrefois introduite par un certain Roi, parce-que les femmes qui se lassoient de leurs maris, ou qui aimoient un autre homme, & même pour des causes plus legéres, ne craignoient pas d'empoisonner leurs maris." (*Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrès de la compagnie des Indes orientales formée dans les Provinces Unies des Païs-bas*, Amsterdam, Estienne Roger, 1702, p.472.)

Cette coutume est bien connue au dix-huitième siècle, mais l'explication de Strabon semble rarement adoptée. Montaigne et Charron la mentionnent (*Essais*, 1.14 et 2.29; *De la Sagesse*, 2.8). Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 24.21; *Pensées*, 231 [éd. Masson]) attribue cette coutume à la doctrine de la métempsycose et à la superstition. Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, article "Brachmanes, Brames") explique que "La superstition, qui allie tous les contraires, est l'unique source de cet affreux sacrifice : coutume beaucoup plus ancienne que les lois d'aucun peuple connu." (*Moland*, xviii, p.36.) Voir également l'*Essai sur les moeurs* (chapitre 157).

23. Zwingli (1484-1531), élu curé de la cathédrale de Zurich en 1518, puis ordonné chanoine du Grand-Münster en 1521, est gagné

progressivement à la Réforme. Il entre en conflit avec l'Église en 1522 lorsque l'évêque de Constance écrit au chapitre et au sénat de Zurich contre la Réforme. Paolo Sarpi continue :

> Par là Zuingle se sentit obligé de rendre compte de la doctrine au Chapitre & au Sénat, puis il écrivit à l'Evêque, s'arrêtant principalement à ce point, qu'il ne faloit pas soufrir davantage les Prêtres Concubinaires, d'où venoit l'infamie de l'Ordre Ecclésiastique, & la corruption générale des peuples, qui voioient un si mauvais exemple. A quoi, disoit-il, on ne peut remédier, qu'en introduisant le Mariage des Prêtres, conformément à la doctrine des Apôtres. Il écrivit encore une Apologie à tous les Cantons Suisses, où il raportoit un ancien Edit, fait par leurs Magistrats, lequel obligeoit tous les Prêtres d'avoir chacun leur Concubine, de peur qu'ils n'eussent envie de corrompre les honnêtes-femmes. Ajoûtant, que bien que ce Decret semblât extravagant & ridicule, il s'étoit fait néanmoins, pour s'acommoder à la nécessité; & que tout ce qu'il y avoit à réformer étoit seulement de changer le Concubinage en légitime Mariage. (Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. Amelot de La Houssaie, Amsterdam, P. & J. Blaeu, Waesbergen, Boom, 1696, livre 1, p.16.)

Pietro Sarpi (1552-1623) devint Fra Paolo à son entrée en 1565 dans l'ordre des servites. Diodati a donné la première traduction française de l'*Istoria del concilio tridentino* (1619); elle est publiée à Genève en 1635. Mais Helvétius suit probablement la traduction citée ci-dessus puisqu'elle est la seule qui fut rééditée au dix-huitième siècle. Le livre fut réfuté et mis à l'index : on reprochait à Sarpi d'avoir sous une apparente objectivité laissé deviner sa sympathie secrète pour les calvinistes et son hostilité aux papes. Dans *De l'Homme* (9.30, ii, p.578), Helvétius accuse l'Église d'avoir assassiné Sarpi : "Fra

Paolo frappé d'un coup de poignard en disant sa Messe, tombe & prononce ces mots célèbres: *agnosco Hylum Romanum.*"

Helvétius possédait une édition in-quarto de cette oeuvre (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.156).

24. Le premier concile de Tolède se réunit dans cette ville au mois de septembre 400, et fut composé de dix-huit évêques présidés par Patronus, archevêque de Tolède.

Mansi donne le texte du dix-septième canon :

> Si quis habens uxorem fidelem, si concubinam habeat, non communicet. Ceterum qui non habet uxorum, & pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris, aut uxoris, aut concubinæ (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus; alias verso vivens abjiciatur, donec desinat, & per poenitentiam revertatur. (Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, Antonii Zatta, 1759-1798, 53 tomes, iii, p.1001.)

Fleury explique ce dix-septième canon dans l'*Histoire ecclésiastique*, oeuvre qui se trouvait dans la bibliothèque d'Helvétius (voir Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.156) :

> Celui qui avec une femme fidele a une concubine, est excommunié : mais si la concubine lui tient lieu d'épouse, en sorte qu'il se contente de la compagnie d'une seule femme, à titre d'épouse ou de concubine à son choix, il ne sera point rejetté de la communion. Ce canon est très-remarquable, pour montrer qu'il y avoit des concubines légitimes approuvées par l'église. C'est que selon les lois Romaines, toute femme ne pouvoit être épouse légitime de tout homme : il falloit que l'un & l'autre fussent citoyens Romains, & qu'il y eût une proportion entre les conditions. Un sénateur ne pouvoit épouser une esclave; & les conjonctions des esclaves n'étoient

point nommées mariages. Or la femme qui ne pouvoit être tenue à titre d'épouse, pouvoit être concubine : & les lois le souffroient, pourvû qu'un homme n'en eût qu'une, & ne fût point marié. Les enfans qui en venoient, n'étoient ni légitimes ni batards, mais enfans naturels, reconnus par les peres, & capables de donations. L'église n'entroit point dans ces distinctions: & se tenant au droit naturel, approuvoit toute conjonction d'un homme & d'une femme, pourvû qu'elle fût unique & perpétuelle. D'autant plus que l'écriture sainte employe quelquefois indifféremment les noms d'épouse & de concubine. (Claude Fleury, Jean-Claude Fabre, *Histoire ecclésiastique*, Paris, P.G. Le Mercier, Desaint & Saillant, Jean-Th. Herissant, Durand, Le Prieur, 1728-1768, 36 vol., v, p.122-123 [20.48].)

Henri Estienne, qu'Helvétius cite de nombreuses fois dans *De l'Esprit* (2.19), parle également ce ce concile dans l'*Apologie pour Hérodote* :

Au concile de Tolete premier, qu'on dit avoir esté tenu du temps d'Arcadius et Honorius empereurs, pour monstrer quel sainct esprit présidoit dès lors entre plusieurs prélats assemblez en leurs conciles, fut ordonné touchant le concubinage de qui sensuit : *Caeterum is qui non habet uxorem, et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur: tamen ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus.* [...] Depuis ce temps peu à peu les prestres concluans, que puisque selon ce texte cela estoit permis au commun des Chrestiens, eux qui faisoyent les autres Chrestiens, avoyent quelque privilège d'avantage, ont quitté le mariage du tout comme une règle trop estroite : mais quant au concubinage, ils s'y sont [...] portez (éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., ii, p.6 [1.21]).

Voir également Remy Ceillier (*Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, Paulus-du-Mesnil, 1742, 23 vol., x, p.712).

Les décisions conciliaires étaient bien connues parmi ceux qui au dix-huitième siècle condamnaient le célibat ecclésiastique; voir, Voltaire (*Dictionnaire philosophique*, article "Catéchisme du curé").

25. Il est possible qu'Helvétius ait trouvé ce détail chez Labat qui décrit le supplice des femmes du pays du Mesurado (ou Montserado) et fait également des conjectures sur l'origine de cette coutume :

> Le Chevalier des M.*** étant à Sestre vit cette lugubre Cérémonie. Le Capitaine du village où l'on fait la traite étant venu à mourir, pour avoir fait une débauche excessive d'eau de vie, les cris perçans de ses femmes répandirent dans un instant cette triste nouvelle dans tout le Village. Toutes les femmes y coururent; elles pleuroient & crioient toutes comme des desesperées. La favorite se distinguoit des autres, & elle avoit raison, car elle sçavoit que la mort de son Mari étoit un arrest irrévocable prononcé contre sa vie & demandoit la mort aussi constamment, que si elle eût veritablement été la maîtresse de mourir ou de vivre. Cependant comme on sçait dans ce Païs quel fond on doit faire sur ces sortes d'instances, & qu'il est arrivé plusieurs fois que ces curieuses se sont échappées, pour n'être pas obligées de suivre leurs Maris si promptement, les autres femmes la gardoient soigneusement [...].
>
> Il seroit bon de sçavoir, qui a introduit une coutume si fâcheuse [...]. Il faudroit encore sçavoir qu'elle a été la vûë du Legislateur dans cette loy. A-t-il voulu empécher les femmes de souhaitter la mort de leurs maris, ou de l'avancer

par quelque mauvais artifice? (*Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727*, Paris, Saugrain l'aîné, 1730, 4 vol., i, p.156-158.)

Notons que d'après Labat cette coutume n'est pas propre à la région du Mesurado, un fleuve de la Guinée, mais à une région à l'est de ce pays. La confusion aurait pu venir du titre du chapitre en question : "Départ du Cap Mesurado. Route jusqu'au cap de Palme. Description de tout le Païs".

26. Helvétius commente le présent passage dans les "Éclaircissements" :

> Je n'ai pas cru pouvoir encourir le moindre blame en citant l'exemple du premier des Incas au lieu de celui de Numa Pompilius, de Cécrops, de Triptoleme, d'Orphée. Ces grands hommes avoient à donner des loix à des peuples feroçes et grossiers. Pour les leur faire reçevoir, ils usaient d'une fraude pieuse et disoient qu'ils les tenoient eux-memes d'Egerie, de Minerve, de Ceres, d'Apollon, et jusqu'à present on ne leur a point fait un crime de ce mensonge. Que me reprocheroit-on sur l'exemple que j'ai pris? Mais je ne l'ay choisi que parce qu'il est plus recent que les autres. (*Smith*, ii, p.331-332.)

Cécrops est le fondateur légendaire d'Athènes et du culte de Minerve. Triptolème, à qui Cérès enseigna l'agriculture pour qu'il la fasse connaître par toute la terre, est, de ce fait, regardé comme un propagateur de la civilisation. Au sujet du couple Numa et Égérie et d'autres législateurs qui ont recours à des divinités, voir *De l'Esprit* (3.7, p.309).

Les législateurs tels que le Péruvien Manco Capac se sont servis de la religion afin de faire accepter leurs lois. Helvétius ne condamne pas ce "mensonge" puisqu'il sert l'intérêt public. Le

législateur a recours à la ruse afin de faire concourir l'intérêt particulier au bien public. Il se sert de l'illusion pour entraîner et pour manier l'opinion en son sens, c'est-à-dire, pour éclairer un peuple. Mais, ce stratagème paradoxal doit être provisoire puisque les intérêts d'un peuple évoluent. Alors, une fois que le caractère sacré et inviolable donné aux lois s'oppose à la réforme de celles-ci, le mensonge doit être dévoilé. Les prêtres et les princes se sont trop souvent servi de la religion pour entretenir la superstition et pour mieux se soumettre les peuples; voir *De l'Esprit* (2.14, p.152, 2.16, p.163 et 2.23, p.223). La religion engendre l'ignorance, l'intolérance, le fanatisme, la cruauté, etc. (*De l'Esprit*, 2.24). Les principes religieux sont "presque toujours en contradiction avec l'intérêt général" (*De l'Homme*, 7.2, ii, p.226). Si Helvétius admet qu'éventuellement une religion aide à faire accepter une législation et qu'elle est même capable de réveiller les passions (*De l'Esprit*, 3.7, p.309), il ne croit pas que l'utilité d'une religion s'étende plus loin, voir *De l'Esprit* (2.17 note 7). Dans *De l'Homme* Helvétius se montre plus pessimiste quant aux éventuels bienfaits d'une religion. Il se rapproche des idées de Diderot et du baron d'Holbach.

Dans *De l'Esprit*, Helvétius ne s'interroge pas sur l'origine de la religion. Platon, parmi d'autres auteurs anciens, avait suggéré que la religion (comme la morale) était une invention destinée à policer le peuple (*Theaetus*, 172a-b), mais après l'avènement du christianisme cette explication de l'origine et de l'utilité de la religion se fait rare. Toutefois, Meslier (*Mémoire*, Avant-propos), La Mettrie (*Discours préliminaire*, p.208) et les auteurs de certains manuscrits clandestins affirment que la religion est une invention de la politique. Meslier et plus tard d'Holbach (*Système de la nature*, ii, p.217-222 [2.6]) condamnent l'hypocrisie de ceux qui se servent de la religion pour opprimer le peuple. La Mettrie ("Discours préliminaire", *Materialism and Society in the mid-*

Eighteenth Century: La Mettrie's Discours préliminaire, éd. Ann Thomson, Genève, Droz, 1981, p.223) et même Fréret (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, 14) défendent cette ruse au nom du "bonheur public" et pourvu qu'elle ne lui nuise pas. Ils sont de l'avis que la religion soutient l'ordre social (voir *De l'Esprit* 2.17 note 3). Helvétius est plus proche de Meslier que de La Mettrie. Celui-ci n'a que du dédain pour le peuple tandis que celui-là désire l'éclairer.

De nombreux auteurs, sans voir l'origine de la religion dans la politique évoquent, comme Helvétius, le recours que certains législateurs ont eu à l'autorité divine pour faire accepter leurs lois : Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1.11), Hobbes (*Léviathan*, 1.12) et Rousseau (*Du Contrat social*, 2.7). Citons le texte de Hobbes où il s'agit également du Péruvien :

> And therefore the first founders, and legislators of commonwealths among the Gentiles, whose ends were only to keep the people in obedience, and peace, have in all places taken care; first, to imprint in their minds a belief, that those precepts which they gave concerning religion, might not be thought to proceed from their own device, but from the dictates of some god, or other spirit; or else that they themselves were of a higher nature than mere mortals, that their laws might the more easily be received: So *Numa Pompilius* pretended to receive the ceremonies he instituted amongst the Romans, from the nymph *Egeria*: and the first king and founder of the kingdom of Peru, pretended himself and his wife to be the children of the Sun. ("Leviathan", *English Works of Thomas Hobbes*, éd. William Molesworth, Scientia Aalen, iii, p.103 [1.12].)

Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1.11-13), Hobbes et Rousseau ("Du Contrat social", 4.8, *Gagnebin*, iii, p.468)

intègrent la religion au pouvoir politique. Comme ces auteurs, Montesquieu affirme que "la religion, même fausse, est le meilleur garant que les hommes puissent avoir de la probité des hommes" (*De l'Esprit des lois*, 24.8), mais il ne l'intègre pas au pouvoir politique. Rousseau, Montesquieu et même Voltaire n'acceptent jamais la possibilité d'une société sans religion aussi virulente que soit leur dénonciation du fanatisme. Ils se distinguent de ce fait d'Helvétius.

Manco Capac, regardé comme le fils du Soleil, est le fondateur de l'empire des Incas. Il aurait donné aux Péruviens des lois conformes aux "simples aspirations de la nature" (*Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., xiii, p.509 [6.5.4]). Dans les *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (Nouvelle édition, Amsterdam, 1783, ii, p.2), Helvétius aurait pu lire le passage suivant :

> Pour donner plus de poids à ses institutions, Manco-Capac publia que sa femme & lui étoient enfans du soleil, & qu'ils avoient reçu de cet astre la commission importante de civiliser les péruviens.

Les *Cérémonies et coutumes* figurait dans la bibliothèque d'Helvétius (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.161). Mais, cette fable est controversée :

> Tous les Historiens conviennent, en effet, que l'origine des Incas est fabuleuse; mais ils ne s'accordent point sur la fable inventée par le premier Inca pour s'assurer du respect de ses Peuples, & les gouverner avec plus d'empire. (*Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., xiii, p.508.)

27. Sur le caractère temporaire de certaines lois, voir *De l'Esprit* (2.15 note 10 et 2.17, p.168 sqq.).

28. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Il ne s'agit ici que de vertus humaines & de bonheur temporel des hommes. J'ay donc cru pouvoir apeller desir du bonheur des hommes la sorte de vertu que l'Evangile nomme amour du prochain. Ce n'est que de cette sorte de vertu dont je traite dans tout mon ouvrage & non de cette espece de vertu fondée sur l'amour du vrai Dieu, puisque, comme je l'ai tant de fois répété, je parle non seulement aux chrétiens mais aux infidelles. (*Smith*, ii, p.334.)

De l'Esprit 2.14

1. Il est sans doute impossible de déterminer avec certitude la source exacte d'Helvétius, mais il se peut qu'il suive Abraham Roger. Dans *La Porte ouverte* (Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.37 [1.5]), ouvrage qu'Helvétius avait lu puisqu'il le cite dans *De l'Esprit* (2.21, p.209), Roger décrit les privilèges des bramines, y compris ceux mentionnés par Helvétius :

> Le cinquiéme privilege des *Bramines* est, qu'il ne peuvent pas seulement donner l'aumone à d'autres; mais qu'il leur est aussi permis de la demander; mais quoy que ceux, qui sont d'autres familles puissent donner l'aumone; il ne leur est pas pourtant permis de la demander, de façon que demander l'aumone est un privilege, qui n'est accordé qu'aux *Bramines*. Ils escrivent beaucoup dans leurs livres de donner l'aumone, & recommandent extrémement cet oeuvre de compassion, ou de charité; mais ils la pratiquent fort peu : car eux, qui devroient preceder les autres par leur bon exemple, sont en ceci fort defectueux, & entierement destituez de charitez, & de misericorde [...].

Helvétius critique ouvertement l'avarice de l'Église dans *De l'Homme*; voir, par exemple (1.12 note 33, i, p.139-141).

Ce genre d'attaque à peine voilée contre les pratiques ecclésiastiques à l'égard de l'aumône est courant au dix-huitième siècle. Helvétius n'est pas le premier à viser l'Église en parlant des "bramines". Sylvia Murr remarque à propos de Bayle :

> La virulence de ses charges contre le fanatisme, l'abus de pouvoir, la duplicité, la cupidité dont il accuse les jésuites

> par «bramines» interposés ouvre la voie aux Philosophes, et spécialement à Voltaire, aux encyclopédistes et à Raynal. ("Indianisme et militantisme", *Dix-huitième siècle*, 18 [1986], p.320.)

À ce propos, citons également Catherine Weinberger-Thomas qui commente l'image de l'ascète indien au dix-huitième siècle en Europe :

> Pour les hommes de raison, disciples de Gassendi ou de John Toland, de Bayle ou de Fontenelle, de Voltaire ou de Diderot, les brâhmanes incarnent au contraire le despotisme sacré d'un clergé qui maintient le peuple dans l'ignorance pour en tirer d'iniques profits, lui dérobe les vérités sublimes du théisme primitif contenues dans les célèbres Vedas pour le nourrir d'un fatras d'opinions ridicules et de superstitions extravagantes, pire encore - précipite les veuves sur le bûcher de leur mari, favorise la ségrégation des parias, bref répand partout "l'erreur et l'abrutissement". (Catherine Weinberger-Thomas, "Introduction. Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales", *L'Inde et l'imaginaire*, éd. Catherine Weinberger-Thomas, Paris, Éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, Coll. Purusartha 11, 1988, p.19.)

Diderot, par exemple, ajoute un épilogue à la fin de son article "Bramines ou Bramenes, ou Bramins ou Bramens" (*Encyclopédie*, 1751, ii, p.393-394), dans lequel il apparaît que la nuit profonde où les extravagances et les absurdités de leur religion et de leur philosophie ont plongé les Bramines, contraste vivement avec la lumière que les progrès de la philosophie, "qui s'avance à pas de géant", jettent sur le monde pour les auteurs et les chercheurs de l'*Encyclopédie*.

Par ailleurs, les philosophes retournent souvent contre l'Église les écrits des jésuites (ou ceux des apologistes protestants), d'où

ils tirent leurs informations, contre l'Église :

> Les Philosophes [...] empruntent à la fois leurs démonstrations [celles des jésuites] de la perversité des brahmanes (comme auteurs machivéliques du système socio-religieux qui abrutit le peuple tout en leur assurant une position dominante) et leurs descriptions péjoratives de leur religion : de ses superstitions et minuties. Mais comme ils suggèrent explicitement, à l'instar de P. Bayle et de M.V. de La Croze, un parallèle entre ce clergé et cette religion des Indiens et le clergé (particulièrement les Jésuites) et la religion de l'Église catholique en France, on peut dire que Voltaire et ses amis utilisent le discours jésuite sur les Indiens pour «écraser l'infâme». (Sylvia Murr, "Les conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", *Inde et littératures* [coll. Purusartha #7], éd. Marie-Claude Porcher, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p.267-268.)

Sur les avatars du mot "brâhmane" au dix-huitième siècle, dont témoigne le titre de l'article de Diderot cité ci-dessus, voir l'article de Catherine Weinberger-Thomas ("Les mystères du Véda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au Siècle des Lumières", *Inde et littératures* [coll. Purusartha #7], éd. Marie-Claude Porcher, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p.219).

Sur la découverte du monde indien au dix-huitième siècle, voir les articles de Sylvia Murr et de Catherine Weinberger-Thomas et surtout l'oeuvre de G. Gusdorf, *L'Avènement des sciences humaines au siècle des lumières*, Paris, Payot, 1973, p.266-286.

2. Il est possible qu'Helvétius s'inspire de ce que rapporte Abraham Roger :

> Ces *Avadoutas* [sorte de bramine] ne retiennent seulement qu'un

> petit morceau de linge, pour couvrir leur honte : & mesme il y en a quelques-uns d'entre-eux, qui ne se servent pas encore de celà; mais vont tous nuds, comme ils sont sortis du ventre de leur mere, sans aucune honte [...] Les Payens estiment ces *Avadoutas* fort saints, & principalement ceux, qui vont tous nuds : ils tiennent pour asseuré que ces gens-là sont parvenus au plus haut degré de la perfection; mais si l'on demandoit à quelques autres *Payens* ce qu'ils en pensoient; sans doute qu'ils ne s'accorderoient pas en cela avec eux, & n'estimeroient pas saints des gens, qui courent ainsi tous nuds. (*La Porte ouverte*, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.30-31 [1.4].)

La formule "sortir nud du ventre de sa mère" est d'actualité. On la trouve surtout dans les descriptions des Indiens de l'Amérique centrale et de l'Amérique du sud. Voir, par exemple, François Pyrard de Laval (*Voyage de François Pyrard, de Laval, contenant sa navigation aux Indes Orientales, Maldives, Moluques, Bresil*, Paris, Samuel Thiboust et veuve Remy Dallin, 1619, p.337), et Jean de Léry (*Histoire d'un voyage en terre de Brésil*, 8).

3. Il se peut qu'Helvétius suive le *Voyage curieux du R.P. Louis Hennepin* de La Borde. Cette oeuvre, qui comprend un "Voyage qui contient une relation exacte de l'Origine, Moeurs, Coutûmes, Réligion, Guerres & Voyages des Caraibes, sauvages des Isles Antilles de l'Amérique", est citée dans *De l'Esprit* (2.21 et 2.24). Mais La Borde ne mentionne pas le souci de protéger certaines parties du corps :

> Nos Caraïbes tant hommes que femmes ont autant de honte d'être vêtus que nous en aurions d'être nuds, & si quelques-uns portent des habits, ils ont la vanité de vouloir de la plus belle toile, de la plus fine, & de la plus blanche; de sorte que ce n'est pas tant pour se couvrir que pour

> paroître : ils les portent avec peine, & disent que cela les incommode pour le travail (*Voyage curieux*, Leide, Pierre Vander Aa, 1704, p.557-558 [4]).

À propos de ce qu'Helvétius dit plus généralement sur les sauvages ici, voir *De l'Esprit* (2.9 note 8), où il s'agit des Chiriguanes.

Notons qu'Helvétius connaissait également la *Description des moeurs des Sauvages de la Louïsiane* d'Hennepin puisqu'il la cite dans *De l'Homme* (2.16, i, p.311).

4. Le censeur pense sans doute qu'Helvétius évoque ici la chasteté des vestales et l'austérité des fakirs pour attaquer le célibat ecclésiastique. Selon Michel Delon :

> La morale des Lumières se heurtait à l'ascétisme chrétien et à la valorisation de la virginité. Les voeux de chasteté prononcés par les vestales romaines permettaient d'évoquer le célibat ecclésiastique. L'Antiquité servait alors de métaphore transparente pour critiquer les institutions catholiques. ("Mythologie de la Vestale", *Dix-huitième siècle*, 27 [1995], p.159-170.)

Notons que dans ce chapitre, Helvétius attaque l'Église catholique et ses doctrines en employant des exemples provenant d'autres religions. Selon Smith :

> Helvétius [...] adopted [...] the well-worn technique of Bayle and Fontenelle, Montesquieu, and Voltaire and of Utopian literature - by pointing out the futility, the dangers, and the cruelties of religions similar to Christianity he slyly levelled his attack at Christianity itself. In this way he hoped to avoid reprisals from the Church, but the real meaning of his digressions was so clear and the essence of his work so divorced from the Christian scheme of things that he failed to escape the Church's wrath. (*A Study in Persecution*, p.121.)

Par exemple, sur la condamnation du célibat voir la note 29 ci-

dessous.

Une vestale est une "fille vierge [...] qui chez les Romains, étoit consacrée toute jeune au service de Vesta, & à l'entretien perpetuel du feu de son temple." L'ordre fut établi par Numa Pompilius. (*Encyclopédie*, article "Vestale", 1765, xvii, p.211.)

5. Dans le chapitre de *La Porte ouverte* (trad. Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.258-262 [2.17]), intitulé "De quelques superstitieux Actes de Religion", Abraham Roger décrit plusieurs actes de mortification pratiqués par les bramines, dont les trois mentionnés ici. Abraham Roger explique ces actes de la manière suivante :

> On void souvent de tels superstitieux actes de religion, dont il n'est pas mesme fait mention dans le *Vedam* des Payens, & que les Payens entreprennent, à dessein d'estre quelque chose plus que d'ordinaire dans le Ciel. (*Ibid.*, p.262.)

Sur cette oeuvre d'Abraham Roger, voir *De l'Esprit* (2.21 note 9).

6. Gemelli Careri décrit ces pratiques dans le *Voyage du tour du monde* (trad. M.L.N., Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol., iii, p.290 [3.1]) :

> Les *joguis* sont des gens de toutes les Tribus, qui se sont prescrit un trés-rude genre de vie pénitente. Outre qu'ils vont toûjours entiérement nuds, il y en a que l'on voit les bras en l'air, sans pouvoir les remuer autrement; d'autres, les avoir tout-à-fait tournez en arriére, & en perdre avec le temps tout le mouvement; on en trouve, les uns qui se pendent en l'air par le moyen d'une corde, d'autres qui se ferment la bouche avec un cadenat, ensorte [sic] qu'ils ne peuvent plus vivre que du liquide que leurs camarades leur donnent; d'autres encore qui se passent un anneau de fer au prépuce, & y pendent une petite cloche, au son de laquelle accourent

toutes les femmes qui sont stériles, pour voir & toucher cette partie, croïant que cela les rendra fécondes.

Les Gentils ont une si grande vénération pour ces pénitens, que ceux qui leur prostituent leurs filles, leurs soeurs & leurs parentes, s'estiment très-heureux; c'est ce qui fait qu'on voit tant de milliers de ces *Faquirs* vagabonds dans les Indes.

Voir également, dans le même ouvrage (iii, p.36 [1.3]) :

Ces Pénitens n'ont aucune honte d'être aussi nuds, que lorsqu'ils sont venus au monde. Les femmes ont la dévotion d'aller baiser, ce qu'il n'est pas permis de nommer; & quoiqu'elles touchent ces endroits-là, il ne paroît en ces hommes-là aucun mouvement de sensualité [...].

Vincent Le Blanc décrit cette coutume différemment (*Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.189-190 [1.29]).

7. Helvétius suit *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, oeuvre éditée en 1648 (Paris, G. Clovsier), 1649 (Paris, G. Clovsier), 1658 (Troyes, N. Oudot et Paris, G. Clovsier), et 1698 (Paris). Vincent Le Blanc (1553-vers 1635) décrit la vie des "santons", sorte d'ascètes ou religieux musulman :

Au reste, comme par toute l'Arabie ils obeïssent au *Seque* pour le spirituel, ainsi font ils au Royaume de Pegu à leur *Abedale*, qui est d'une secte appellée *Abedali*, dont il y en a en *Malabar*. C'est une espece de Santons ou Hermites, qu'autrement on nomme *Ioguies*, & les Mahomettans *Marabouts*. Ce sont gens qui font voeu de pauvreté, & qui n'ont rien de propre, vivans fort austerement, & ne mangeans chose aucune qui ait eu vie comme les Guzerates. Ils ne demandent iamais rien quand mesmes ils devroient mourir de faim, mais le peuple leur fournit abandamment [*sic*] tout ce qui leur est

necessaire. Que si quelqu'un a tué, desrobé, ou commis quelqu'autre crime, il s'en va aussi-tost vers son *Charif* qui tient la place du principale *Abedale*, & luy confesse tout ce qu'il a fait, & l'autre luy donne tel chastiment & penitence que bon luy semble. Quand il auroit fait tous les maux du monde, si son superieur luy a donné l'absolution on ne luy peut rien dire ny demander. Quelquesfois aussi ils en punissent à mort [...]. Ces Santons *Ioguies*, ou Anachoretes Indiens se logent à la campagne dans des arbres, parlant fort peu, ont quelques disciples fort obeissans au moindre signe, s'adonnent à la Magie, & pour recompense de leurs austeritez, le Diable leur persuade de se precipiter, ou se faire tuer par leurs disciples, qui apres enterrent le corps, & luy bastissent un oratoire, & l'honorent comme un Dieu; Au reste, le nom general des Religieux de Pegu & Siam est *Talapoyes*. (*Voyages*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.187-188, [1.28]).

Sur le Pégu, voir *De l'Esprit* (2.8 note 8, et 2.9 note 11), où Helvétius semble suivre Gemelli Careri. Quand il s'agit de ce pays dans le chapitre présent, Helvétius s'inspire de Le Blanc, voyageur marseillais, qu'il cite en indiquant sa source dans *De l'Esprit* (2.21, p.209 et 3.11, p.334).

8. Helvétius paraphrase le *Recueil des voyages* de Renneville (voir, *De l'Esprit*, 2.8 note 8).

La cérémonie des prêtresses "Juibus" de l'île Formose (Taiwan) est décrite deux fois dans ce recueil (d'après Rechteren et d'après Candidius), essentiellement dans les mêmes termes. Dans la "Relation de l'etat de l'isle Formose" de Candidius, on lit :

> Parmi toutes les autres nations que j'ai vûës, ce sont les hommes qui font le service divin & qui instruisent le peuple; mais ici ce sont les femmes. Celles qui font cet office se

nomment Juibs, ou Juibus. Leur culte consiste dans l'invocation, & dans les sacrifices qui se font de pourceaux [...].

Aprés les orfandes [*sic*] & les sacrifices, une ou deux des Prêtresses se levent, & font de longues invocations à haute voix, & comme un sermon. Au milieu des contentions qu'elles font en criant, il arrive souvent que les yeux leur tournent dans la tête; puis elles sa laissent tomber à terre; elles font des hurlemens horribles, & elles prétendent que dans ces convulsions leurs Dieux leur aparoissent. [...]

Cette partie de leurs actes de Religion ayant duré plus d'une heure; les Prêtresses montent sur le toit de l'Eglise, se placent sur les faîtes, aux deux bouts, & y font de nouvelles priéres: puis elles ôtent ce qu'elles ont de vétemens sur elles, & se présentent ainsi nuës devant leurs Dieux, frapant de leurs mains sur leurs parties naturelles, & lâchant leur eau. Ensuite elles vont se laver tout le corps, & pour cet éfet elles s'exposent nuës aux yeux de tout le peuple. ([René Augustin Constantin de Renneville], *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales, formée dans les Provinces-Unies des Païs-Bas*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., ix, p.247-249.)

Pour la description de Rechteren, voir les pages 206-208 du même recueil.

9. Il est probable qu'Helvétius cite de nouveau le *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales* de Renneville. D'après la relation de Gaspar Balbi, qui fait partie de ce recueil, cette coutume existait au Pégu (voir *De l'Esprit*, 2.8, note 8). Helvétius semble confondre le Pégu et le Cochin dont les descriptions se suivent

immédiatement :

> Les crocodilles qu'on voit dans ces fossez, sont d'une grandeur extraordinaire. Il y en a qui ont 30. piez de long. Il ne se passe guéres de jours qu'ils ne dévorent quelqu'un. Cependant ces gens sont si sots qu'ils les ont dans une grande vénération, aussi-bien que les singes. Ils croient que les ames de ceux qui sont dévorez par cette espéce de monstres, s'envolent dés le même moment tout droit dans le Paradis. (Renneville, *Recueil des voyages*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 tomes, v, p.31.)

D'après l'*Encyclopédie* (article "Cochin", 1753, iii, p.561), le Cochin est une "ville considérable d'Asie, capitale d'un royaume de même nom sur la côte de Malabar." Elle est donc assez éloignée du Pégu qui se trouve sur le golfe de Bengale.

10. Il est possible qu'Helvétius suive Vincent Le Blanc qui décrit cette cérémonie dans *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* (éd. Pierre Bergeron, Paris, chez Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.161 [1.26]). Il s'agit du chapitre sur le "Royaume de Martaban" :

> Au reste cette canaille de *Baneans* asservit tellement ces pauvres gens qu'ils leur font accroire des choses estranges & absurdes, de sorte que quand il y a quelque feste de solemnité & devotion, comme quand ils portent leurs idoles en triomphe sur des chariots ornez de fleurs, il s'en trouve de si abusez, que par zele ils se iettent sous les rouës du chariot pour en estre brisez. D'autres mettent leurs testes dans des cercles d'acier, dits *Parochiti*, trenchans comme des rasoirs, dont ils se coupent la gorge, en mettans leurs pieds dans une corde attachée, & ceux-là sont apres adorez comme Saincts, & enregistrez en leurs Temples.

Cette cérémonie qui se célébrait dans divers lieux est décrite dans de nombreuses relations connues d'Helvétius : l'*Histoire*

générale des voyages (Paris, Didot, 1752, x, p.277-278 [2.7 "Sectes Idolâtres des Indes"]) suit Bernier et décrit "la ville de Jagannat [...] située sur le Golfe de Bengale"; *La Porte ouverte* d'Abraham Roger (trad. Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.250 [2.15]) suit Jan Huyghen van Linschoten et parle du royaume de "Narsinga" sur les côtes de "Chormandel"; le *Voyage du tour du monde* de Gemelli Careri (trad. M.L.N., Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol., iii, p.303 [3.3]) décrit le royaume de Bisnagar.

Boulanger, ami intime d'Helvétius, mentionne cette cérémonie en traçant l'origine de l'idolâtrie dans les *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (*OEuvres*, Amsterdam, 1794, 6 vol., iii, p.94-96 [10]). Il se réfère à la ville de "Jaghiuat" et suit le recueil des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1723-1743, 11 vol.). Helvétius possédait ce recueil (Smith, "Helvétius's Library", 1971, p.161). Nous n'avons pu le consulter. L'auteur de l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne* (Fréret, *O.C.*, Londres, 1775, 2 vol., i, p.102-103) rapporte cette coutume en suivant Bernier.

Le Martavan ou Martaban est un "royaume d'Asie dans la presqu'isle de l'Inde au-delà du Gange, mis par plusieurs géographes dans le Pégu, & qui prend son nom et sa ville capitale" (Bruzen de La Martinière, *Le Grand Dictionnaire géographique, historique et critique*, Paris, Libraires Associés, 1758).

11. Helvétius, se trompe-t-il? Il a sans doute lu le passage suivant d'Abraham Roger :

> Les *Bramines* cherchent les occasions de fort bonne heure pour faire en sorte que leurs fils ayent une femme, & que leurs filles ayent un mary [...]. Les *Bramines* ne peuvent pas se marier avec des filles, qui ont eu leurs fleurs : & pour ce sujet les *Bramines* font tout leur possible de marier leurs

filles de bonne heure; car en cas que la fille d'un *Bramine* ne se marie pas devant ce temps-là, personne ne la peut prendre à femme (*La Porte ouverte*, trad. Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.55-56 [1.11]).

12. Il est possible qu'Helvétius s'inspire des descriptions de Jan Janszoon Struys qui parle en détail de la pratique de l'infanticide à Madagascar (*Les Voyages de Jean Struys, en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes, & en plusieurs autres païs étrangers*, éd. Glanius, Amsterdam, la Compagnie, 1720, 3 vol., i, p.40-41 [chap.2].) Avant Struys, Flacourt avait décrit cette coutume dans son *Histoire de la Grande Isle de Madagascar* (1658). Mais ni Struys ni Flacourt ne donnent les mêmes détails qu'Helvétius qui, par ailleurs, ne mentionne pas ces auteurs dans ses oeuvres.

13. Helvétius suit la description de cette coutume donnée dans *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* (éd. Pierre Bergeron, Paris, chez Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.215-216 [1.32]) :

> Mais le sacrifice sanglant qu'ils font à leurs Dieux de leurs pauvres & miserables filles, n'est pas moins estrange & cruel. Car en certain endroit de ce grand Empire, pour celebrer la feste de leur grand *Corcouitas*, ils nourrissent dans des Temples des filles vierges adonnées au ieusne & à l'oraison, qui sont sacrées & mises en reserve pour le sacrifice solennel; de sorte que quand leurs pere, mere & parens les vont visiter, c'est avec reverence & adoration, comme des personnes celestes & sainctes, & les prient d'avoir souvenance d'eux lors qu'elles auront l'honneur de se trouver devant leur grand Dieu : & à cette consideration ils leur portent toutes sortes de viandes & autres choses en offrande. Tous les ans on prend une de ces pauvres filles pour la sacrifier. Il y a audevant de l'autel une pierre de marbre

fort luisante & de diverses couleurs, où il leur semble qu'ils voyent la forme de ce demon furieux qu'ils adorent. Cette fille despouillée de ses riches habits regarde la mine de son Dieu, & s'il l'appelle encores; car ils disent que le demon l'appelle par son nom & l'invite à venir : puis leurs *Palpes* ou Prestres vestus de leurs habits sacerdotaux, la prennent, & l'ayans mise toute nuë sur cette pierre, apres plusieurs encensemens au demon & à la fille, l'estranglent en la presence du pere & de la mere, qui prennent bien garde si elle est morte, afin qu'elle ne souffre un second martyre : & ayans fendu son corps auec une pierre tranchante comme un rasoir, ils luy arrachent le coeur, qu'ils iettent à la face du demon, le brûlent, & en iettent les cendres meslées avec de l'eau à leurs Idoles : le reste du corps est brûlé à loisir avec du bois aromatique, pour en user en leurs Temples. En d'autres pais cette chair sacrifiée est mangée par les Prestres. Le sacrifice achevé, ils vont disner, & apres le peuple assiste au service & oraisons que font les Prestres auec force encensemens sur luy : puis les Prestres changent d'habits, & en prennent d'autres, qui sont de formes horribles, & estans montez sur des eschaffaux, dés aussi-tost que les instrumens ont commencé de iouer ils se mettent à danser.

14. Helvétius suit de nouveau *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* (éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.196-197 [1.29]) :

Voila comment ils [les "Peguans"] transforment & profanent ce qui autrefois leur a esté enseigné du mystere de l'Agneau Paschal, & de la saincte Eucharistie. Au Mexique & au Perou ils avoient aussi leurs confessions & communions à leur mode. Mais ils ont une autre sorte de sacrifice bien plus estrange, c'est qu'ils acheptent à grand prix un esclaue aagé de trente

ans, beau, sein & gaillard, & l'ayans lavé par trois matins en quelque lac ou autre eau au premier lever du Soleil, ils le vestent d'une robbe blanche, le gardent quarante jours, & le monstrent au peuple, pour luy donner à entendre que c'est l'innocent qui doit estre sacrifié pour les pechez du peuple. Lors chacun luy fait des presens, & le prie en grande humilité qu'il ait souvenance d'eux quand il sera devant le grand Dieu. Cependant ils prennent soigneusement garde à luy de peur qu'il n'eschape, luy faisans faire grand chere auec l'*Areca*. Tous les matins durant les quarante iours qu'on le monstre au peuple, ils touchent certain bassin & ioüent des flustes fort melodieusement d'un son triste & lamentable pour exciter à devotion, à quoy un chacun se met afin qu'il ait memoire d'eux. Le temps de trente iours expiré, les dix Prestres, qu'ils appellent *Gaica*, gens honorables & anciens, vestus de mesme parure que le patient, luy viennent dire qu'il faut que dans dix iours il aille habiter avec le grand Dieu, & regardent bien s'il change point de couleur, pour crainte de la mort : ce qu'ils tiennent à mauvais signe & augure s'il en fait quelque demonstration : & pour ce suiet ils luy donnent au iour destiné un certain breuvage qui le rend comme hors de soy, & luy oste toute apprehension. Apres plusieurs autres ceremonies, ils le sacrifient au quarantiesme iour, & puis le mangent. Car ils le mettent sur le plus haut de leur Temple, & l'estendent comme en ovale sur une pierre de mesme forme, luy fondent le ventre tout vivant, luy arrachent le coeur, qu'ils bruslent avec des odeurs aromatiques, & l'offrent en sacrifice à leur Idole, luy en ensanglantans les ioües; ils mangent cette chair comme une viande saincte & sacrée. Durant tout ce temps ils s'abstiennent religieusement de tous plaisirs desordonnez. Voila les estranges difformations qu'ils ont fait des mysteres de nostre foy [...].

15. Voir la relation de George Candidius reproduite par Renneville :

> Ils disent que ce [*sic*] qu'ils vont tout-à-fait nuds pendant trois mois de l'année marquez pour cet éfet, c'est pour honorer leurs Dieux, qui sans cela ne leur enverroient point de pluye, & le ris ne pouroit croître. Si pendant ce tems-là les Conseillers rencontrent quelqu'un qui ait un morceau de toile sur le corps, ils ont le pouvoir de le lui ôter ou de le condamner à donner deux peaux de cerf ou du ris. (*Recueil des voyages*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., ix, p.227-228 [George Candidus, *Relation de l'etat de l'isle Formose*]).

Montesquieu mentionne également ce "crime" dans le chapitre de *L'Esprit des lois* (24.14) intitulé : "Comment la force de la religion s'applique à celle des lois civiles". De même qu'Helvétius, il suit Renneville.

16. On a souvent cité ce "crime" de l'île Formose décrit par Rechteren : Montesquieu (*De l'esprit des lois*, 23.16), Buffon (*Histoire naturelle*, tome v, "Histoire de l'homme. Variétés dans l'espèce humain."). Le *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales* (Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., ix, p.205), où Renneville cite le "Voiage de Rechteren", était connu par ces auteurs ainsi que par Helvétius. George Candidius cite également ce "crime" dans sa *Relation* (Renneville, *loc. cit.*, p.236).

17. Il est probable qu'Helvétius suit Vincent Le Blanc :

> Tous ces Prestres [les "Baneans"] sont grands Magiciens [...]. Et lors qu'il y a quelque malade on leur va demander conseils [*sic*] il moura ou non, & quand ils en ont donné leur sentence, ils la croient comme si elle venoit de leur Dieu mesme. Un

ayant esté ainsi condamné à la mort par ces Magiciens, & quasi abandonné, quelqu'un des nostres pour faire voir leurs folies, le medecina si bien qu'il en guerit (*Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, 1re partie p.160 [1.26].)

Il s'agit ici du Martaban, pays voisin du Pégu. La confusion vient sans doute du fait que ces pays sont décrits dans le même chapitre.

18. Helvétius s'inspire de nouveau de la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Cavazzi :

Elle [la "petite fille de la reine Tem-ban-Dumba", ou "la seconde Tem-ban-Dumba"] avoit un fils qui tetoit encore. Cette mégére se le fit aporter, & au lieu de le caresser comme une tendre mere, & de le serrer sur son sein, elle le prit avec fureur en presence de tout le peuple, & le jetta dans un mortier, où elle le fit piler. Elle le pila, dis-je, elle-même sans être touchée des cris de cet innocent; & après qu'elle l'eût reduit en pâte, elle le mit sur le feu, dans une marmitte, avec des poudres, des racines, des feüilles, & de l'huile; & à force d'attiser & de souffler le feu, elle en fit un onguent dont elle assura ses gens, qu'après avoir été ointe, elle seroit invulnerable; que son courage augmenteroit à l'infini; qu'elle deviendroit la terreur du monde, qu'elle subjugueroit toute la terre. C'est cet onguent, qu'on conserve, encore à present, dans des vases comme une chose sainte & precieuse, qu'ils appellent *Magija Samba*, & qu'ils croyent être le même, que celui que cette marâtre fit en cette occasion.

Cet exemple abominable fut suivi de ses sujets. On ne peut dire le nombre des petites créatures qui furent pilées & cuites, pour en faire de l'onguent.

On estimoit sur tout celui qui étoit fait des corps des

enfans des chefs.

Elle ordonna ensuite, & en fit une Loi, qui est encore observée aujourd'hui parmi les Giagues, qu'on se frotteroit de cet onguent avant de rien entreprendre de considerable (*Ibid.*, ii, p.105-106 [2.7]).

L'auteur de l'article "Jagas, Giagas *ou* Giagues" (*Encyclopédie*, 1765, viii, p.433), qui ne suit pas Cavazzi, commente également cette loi :

La plus célebre de ces furies s'appelloit Ten-ban-dumba; après avoir mérité par le meurtre de sa mere, par sa valeur & par ses talens militaires de commander aux *Jagas*, elle leur donna les lois les plus propres qu'elle put imaginer pour étouffer tous les sentimens de la nature & de l'humanité, & pour exciter une valeur féroce, & des inclinations cruelles qui font frémir la raison; ces lois, qui s'appellent *Quixillos*, méritent d'être rapportées comme des chefs-d'oeuvre de la barbarie, de la dépravation, & du délire des hommes.

19. Lorsqu'il s'agit des Giagues, Helvétius suit la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucculi (voir également les notes suivantes 21-23 et 25, ainsi que *De l'Esprit* 2.24, note 48). Helvétius s'appuie dans les deux premières phrases de sa note sur les pages 396-400 de Cavazzi et, pour la dernière, sur les pages 393-394 (*Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i [1.17]).

D'après l'*Encyclopédie* (article "Jagas, Giagas *ou* Giagues", 1765, viii, p.433), ce peuple de "la partie intérieure de l'Afrique méridionale" était connu pour sa férocité barbare :

Si l'on en croit le témoignage unanime de plusieurs voyageurs & missionnaires qui ont fréquenté les *Jagas*, nulle nation n'a porté si loin la cruauté & la superstition : en effet, ils

nous présentent le phénomène étrange de l'inhumanité la plus atroce, autorisée & même ordonnée par la religion & par la législation.

L'*Encyclopédie* décrit quelques-uns des exemples employés par Helvétius.

20. Diderot se réfère à cette coutume de l'île Formose dans le "Supplément au voyage de Bougainville" (*Hermann*, xii, p.583). Voir également la note 15 ci-dessus.

21. Helvétius cite le texte de Cavazzi tout en le réduisant considérablement :

> Dans le mois de Mars, elle [la reine des Zingha] convoquoit sa Noblesse & ses Peuples; & avec les cérémonies ordinaires, elle faisoit sacrifier un homme & une femme à coups de bêches & de houës, & faisoit enterrer ces corps au milieu du champ qui avoit été labouré : & quand les grains étoient murs [...] elle sortoit de son camp, armée de pied en cap comme une amazone; & autant d'hommes et de femmes qu'elle rencontroit dans son chemin, s'il se trouvoit qu'ils fussent riches en grains ou en semailles, elle les faisoit tuer, pour donner leur chair à manger à ceux qui la suivoient. [...]
>
> Mon Auteur nous assure, qu'il a demandé plusieurs fois à cette Princesse, quelles raisons elle avoit pour faire ces sacrifices, si contraires à l'humanité; & qu'elle n'avait pû lui répondre autre chose, sinon que c'étoit une coûtume immémoriale dans la Secte des *Giagues* [...]. Que d'ailleurs elle étoit alors persuadée, que ces sacrifices étoient necessaires pour appaiser les ames de ces ancêtres, qui ne pouvoient voir sans regret, que des gens ordinaires jouissoient des plaisirs de la vie, pendant qu'ils en étoient privés : qu'il étoit donc à propos de leur donner cette foible

consolation, afin qu'ils lui procurassent les récoltes dont elle avoit besoin. (*Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i, p.380-382 [1.16].)

22. Helvétius suit-il de nouveau la relation de Cavazzi traduite par Labat? D'après Cavazzi :

> Il faut l'avoir vû pour être persuadé de leur inhumanité & de leur ingratitude envers ceux qui leur devroient être les plus chers. Il arrive presque toûjours, qu'on en voit, qui pour quelque collier de corail, pour un morceau de toile, pour quelque eau de vie & sur-tout pour quelques bouteilles de vin d'Europe, vendent leurs pere & mere, leurs freres & soeurs, en un mot, tous leurs parens après qu'ils ont assurez les Marchands qui font cet indigne trafic, avec les plus grands juremens, que les gens qu'ils leur vendent, sont réellement leurs esclaves! (*Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i, p.231-232 [1.13]).

Cavazzi décrit ici le Congo qui selon lui "renfermoit" l'Angole et le Matamba (voir *De l'Esprit*, 2.13 note 11).

23. Helvétius suit de nouveau la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Cavazzi. Mais, tandis que Cavazzi accuse le "Chitombé" et ses ministres d'aveugler leurs sujets afin d'empêcher leur conversion au Christianisme, Helvétius pense plutôt à l'abus du pouvoir de l'Église et à son intérêt à entretenir l'ignorance et la superstition de la populace devant la lumière de l'esprit. Il s'agit du chapitre 15 intitulé "Des Ministres des idoles" :

> Ce sont ces malheureux [les ministres] qui empêchent, plus que

toute autre chose, le progrès de la Foi dans ces Pays : d'autant que les statuës muettes de ces divinités n'étant pas capables d'y apporter d'empêchement, & par consequent, d'étouffer les lumieres de l'Evangile dans les coeurs de ces barbares; le démon se sert de ces Ministres pour en empêcher le progrès, & pour faire retomber dans leurs anciennes erreurs, ceux que la grace de Jesus-Christ en avoit délivrez. On ne peut dire les ruses qu'ils mettent en usage, & les violences qu'ils commettent, pour empêcher ces peuples d'ouvrir leurs yeux & leurs coeurs aux instructions continuelles qu'ils reçoivent des Missionnaires; où pour y faire retomber ceux qui avoient eû le bonheur d'en secouer le joug!

Celui de toute cette troupe infernale, qui porte le titre de Chef souverain; [car il ne convient pas pour l'honneur de notre Religion, de lui donner le nom de souverain Pontife,] se nomme *Chitomé*, ou *Chitombé*. Sa dignité l'éleve si fort au-dessus de tous les autres Ministres, que les Negres idolâtres le regardent comme un Dieu sur terre, & comme le Tout-Puissant au Ciel.

C'est pour cela qu'ils lui offrent les prémices de toutes leurs recoltes, avant d'en avoir goûté : & ils le font avec une si grande exactitude, & un scrupule si outré, qu'ils se croiroient exposz à toutes sortes de malheurs, s'ils y avoient manqué le moins du monde. (trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i, p.253-254 [1.15]).

Notons que le texte entre crochets dans le deuxième paragraphe se trouve dans l'original.

Selon le *Dictionnaire de Trévoux* (1743), le Chitombé (ou Chitome) est "le chef de la Religion parmi les Nègres. Il est révéré de ces peuples comme Dieu lui-même."

24. Helvétius s'inspire de l'*Histoire nouvelle et curieuse des royaumes de Tonquin et de Lao* (Paris, Gervais Clovzier, 1666, p.409-426 [chapitres 5-6]) du jésuite Giovanni Filippo de Marini (1608-1682). Citons les passages qu'Helvétius suit :

> Plus ces infames donnent de marques de leur zele & de leur mauvaise humeur aux autres, plus aussi ils ont de complaisance & sont indulgens à leur égard. [...] Le Roy seul en qualité de Juge fait l'honneur à cette insolente canaille de connoistre de semblables affaires, & de toutes celles qui regardent les Talapoi, & où il y va de leurs interests; & toutes leurs causes vont immediatement à son Tribunal, où, à l'exclusion de tous les autres, elles doivent-estre decidées. Le coupable se presente devant luy, & apres avoir examiné les circonstances des faits qu'on luy impose, s'il se deffend bien, & qu'il puisse se justifier de quelque façon que ce soit, le Roy le renvoye tres volontiers pour conserver toûjours la reputation de ces Religieux, & engager d'autant plus le peuple à leur rendre l'honneur & le respect qu'il leur doit. [p.409-410]
>
> Outre toutes ces petites regularitez, ces Religieux sont encore obligez de se confesser tous les quatorziemes jours de chaque Lune. Leur façon de se confesser est semblable à celle qui se pratique dans les Couvents des Religieux Chrestiens quand ils tiennent Chapitre. Ils s'assemblent tous dans une grande sale, où estans assis selon leur rang de reception, les plus anciens sortent de leur place les uns apres les autres, & se rendent au milieu de la compagnie, où ils se mettent à genoux, & disent distinctement & à haute voix : Mes Peres je vous dis ma coulpe, si le mois passé j'ay beu, mangé, joüé, & si j'ay mal employé mon temps, & me suis extraordinairement diverty, si je me suis mis en colere, si j'ay injurié quelqu'un, & si j'ay avancé quelque chose contre la verité; &

ainsi d'autres fautes dont ils s'accusent tous, sous cette condition de, si, & de peut estre. Chacun s'estant acquité de ce petit devoir, l'absolution suit immediatement apres, & qu'ils ont tous pouvoir de donner; parce qu'il semble que comme les pechez dont chaque Talapoi s'accuse sont presque infinis, les voeux de toute la communauté en general n'y sont pas inutils; ensorte qu'ils prononcent quelques paroles confusement entre leurs dents, dont il se fait un bruit sourd & un bourdonnement quelque espace de temps. [p.411-412]

En 1640 on s'apperceut qu'il y avoit beaucoup de fausse monnoye en ce Royaume. Ceux qui eurent ordre d'empescher un progrez d'une si dangereuse consequence à l'Estat, y veillerent si bien qu'ils en decouvrirent l'Autheur. Un Talapoi en fut convaincu, & d'en avoir monstré l'invention à ses disciples, qui avoient infecté tout le païs de cette mauvaise marchandise. On en porta les informations au Conseil; mais le Roy apres avoir tout leu, & tout examiné, sans en vouloir venir à une plus grande discussion, fit expedier une lettre d'abolition, taxant les seculiers d'avarice, & loüant la religion & la pieté des Talapoi, qui faute d'estre secourus dans leurs necessitez, & voyans leurs Temples desertez & tout à fait negligez, avoient obligé ces pauvres malheureux de trouver l'invention avec peu d'argent d'en faire beaucoup, pour reparer leurs Couvens & leurs Temples, & subvenir à leurs extremes miseres. [p.418-419]

On voit tres souvent que des gens que le Roy cherit & considere particulierement & qui possedent les plus belles charges du Royaume ne dédaignent pas de s'engager au service des Talapoi dans les emplois où l'on occupe ordinairement les esclaves les plus méprisés, comme d'aller pendant l'hyver

abbatre du bois pendant dans les forests & le façonner; de se charger de celuy qui est le plus beau & le plus odoriferant; de se faire voir dans les ruës les plus frequentées de la villes avec de semblables fardeaux sur les épaules, & les porter dans les Couvents, seulement pour faire connoistre au peuple qu'il est glorieux & honnorable de servir ces hommes religieux, & que pour s'élever dans le Royaume, & esperer des graces du Roy, ou y avoir quelque accez il faut imiter ces grands Mandarins dans les mesmes services qu'ils rendent aux Talapoi. Ces mesmes Mandarins pendant les grandes chaleurs portent aux Talapoi des vases pleins d'eaux de nasle & medicinales accompagnées de simples & de parfums si precieux & si odorifiants pour leur usage quand ils se baignent, que jamais Antonin dans ses Termes, ny Diocletian dans les siens, n'ont rien esprouvé de si délicieux, ny esté servis avec tant d'honneur & de civilité. Le mal est, que plus ces seigneurs sont de naissance & puissans dans le Royaume, plus ils estiment & recherchent ces occupations serviles, comme une action pieuse & meritoire, & par cette raison tres honnorable & tres glorieuse [p.427-428].

Ils traitent autrement les pauvres gens quand ils sont malades. Ils exigent d'eux non pas comme une récompense, mais en qualité d'aumosne, autant de riz que le malade est pesant, & à cette condition ils s'obligent de le guerir de cette façon sans en rien débourser. Ils envoyent au malade une de leurs vieelles robes dont ils ne se servent plus, afin qu'il la porte au lieu de ses habits ordinaires; parce qu'ils luy persuadent que sa santé dépend de cet attouchement comme si c'estoit quelque chose de sacré : & alors s'il fait froid, le malade se fait faire une robe neuve, & avant que de s'en servir il l'envoye au Talapoi afin qu'il la porte une fois, &

par ce moyen il reçoit de cette attouchement une vertu qu'ils nomment sanctifiante, avec la santé qu'il desire : mais comme gens interessez qu'ils sont, ils taschent tousjours d'insinuer aux malades qu'il n'est point de remede semblable à leurs vieux habits déchirez, pour avoir occasion de retenir celuy qu'ils se font faire, & de leur en envoyer des plus méchans qu'ils ayent [p.426].

L'édition originale de cette oeuvre s'intitule *Delle Missioni de' Padri della Compagnia di Giesu nella provincia del Giappone, e particolarmente di quella di Tumkino* (Roma, Nicolò Angelo Tinassi, 1663). D'autres exemplaires portent le titre *Historia et relatione del Tvnchino e del Giappone [...]*. La traduction française citée ci-dessus porte dans certains exemplaires le titre *Relation nouvelle et curieuse [...]* au lieu d'*Histoire nouvelle et curieuse [...]*. Ces exemplaires donnent comme abréviation du nom du traducteur : "L.P.L.C.C.", c'est-à-dire le père le Comte, célestin. D'après Michaud (*Bibliographie universelle*), il s'agit du P. Nicolas Lecomte (vers 1620-1689). Marini s'embarque pour les Indes en 1638, devient recteur du collège de Macao, revient à Rome vers 1652 et puis repart en 1674. Dans *De l'Esprit* (3.5, p.294), Helvétius cite cette oeuvre en indiquant sa source comme étant la "relation du Tonquin par Marini, Romain".

25. Distinguer la philosophie de la religion était un lieu commun au dix-huitième siècle. Comme Helvétius, d'autres le font de façon à tourner leurs adversaires en dérision : Rousseau ("Discours sur l'inégalité", *Gagnebin*, iii, p.133); Voltaire, *Essai sur les moeurs* (éd. René Pomeau, Paris, Garnier Frères, 1963, p.129-130). Il y a sans doute dans cette distinction un écho de la phrase fameuse de Montaigne "Considerons donq pour cette heure l'homme seul, sans secours estranger" (*Essais*, éd. Villey, p.449 [2.12]).

26. Helvétius s'inspire pour les trois exemples de cette note du chapitre 15 de la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* (i, p.256-257, p.259-260 et p.260-261 respectivement [1.15]) :

> Il entretient jour & nuit dans sa case un feu allumé, que l'on regarde comme sacré, & qu'il distribue à ceux qui lui en viennent chercher, après qu'ils lui ont bien payé. On dit qu'il fait un assez bon débit de cette marchandise; parce que ces Peuples sont infatuez de l'idée, que ce feu les préserve de quantité d'accidens.
>
> [...]
>
> C'est encore une suite de cette veneration, qui oblige les personnes mariées à vivre dans la continence, tout autant de tems que le *Chitomé* est hors du lieu de sa résidence, pour faire la visite des lieux de sa jurisdiction, ou pour ses affaires particulieres. [...] Malheur à celui qui seroit accusé & convaincu de quelque transgression sur cet article : il seroit sans misericorde, condamné à la mort; & executé sans appel. [...]
>
> Les Peuples de ces malheureuses Provinces ont une superstition que rien au monde ne peut leur ôter de l'esprit. Ils croyent que leur *Chitomé* a par l'excellence de son caractere, le privilege de ne mourir jamais de mort naturelle. Ils sont infatuez, que si cela arrivoit par quelque cas tout-à fait extraordinaire, le monde périroit; & la terre qu'il soûtient tout seul par sa puissance & par son merite, retourneroit aussi-tôt dans le neant. Après de longues & serieuses reflexions sur un si étrange accident, ils ont à la fin trouvé un moyen pour détourner cet épouvantable malheur : c'est que quand le *Chitomé* tombe malade, & qu'on craint que cette maladie ne le conduise au tombeau; celui d'entre les Ministres qui est destiné pour être son successeur, entre dans sa case avec un grand bâton noueux, ou une bonne corde il

l'assomme ou il l'étrangle, comme il le juge à propos; & l'ayant ainsi fait mourir de mort accidentelle, il détourne le malheur dont la nature étoit menacée, si par cette sage précaution il ne l'avoit empêché. C'est ainsi que perissent tous les Chefs de cette Secte abominable!

27. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Je ne vois ce qu'on peut reprendre dans cette proposition. Le libertinage est sans doute un crime aux yeux de Dieu et je le dis. J'ajoute seulement que si les loix d'un pays déclaroient les femmes communes, ce même libertinage, autorisé alors par les loix, n'auroit *politiquement* plus rien de dangereux. (*Smith*, ii, p.339.)

On voit déjà ici l'argument de Diderot dans le *Supplément*. Dans *De l'Homme* (2.9, i, p.232-234), Helvétius reprend le même argument :

> Les faveurs des Femmes, selon les changemens arrivés dans les moeurs & les Gouvernemens, ou sont, ou cessent d'être des encouragemens à certaines vertus. L'amour en lui-même n'est donc point un mal. Pourquoi regarder ses plaisirs comme la cause de la corruption politique des moeurs? [...] S'il est un moment où les faveurs des femmes puissent devenir un principe de corruption, c'est lorsqu'elles sont vénales [...]. Il en est des femmes, comme des honneurs [...]; les honneurs sont-ils le prix de l'iniquité [...] alors les honneurs si heureusement inventés pour la récompense & la décoration du mérite & des talens, deviennent une source de corruption. Les femmes, comme les honneurs peuvent donc selon les tems & les moeurs successivement devenir des encouragemens au vice ou à la vertu.
>
> La corruption politique des moeurs ne consiste donc que dans la dépravation des moyens employés pour se procurer des plaisirs.

Sur la femme dans la pensée d'Helvétius voir également *De l'Esprit* (2.17) et l'oeuvre de Paul Hoffmann (*La Femme dans la pensée des Lumières*, Paris, Editions Ophrys, [s.d], p.456-470). Ajoutons qu'Helvétius a lui-même acheté les faveurs des femmes (*Smith*, 149 bis).

28. Helvétius pense-t-il à la loi musulmane qui interdisait le célibat? Cette loi est mentionnée dans *De l'Homme* (2.18, i, p.322). Il aurait pu l'apprendre dans Chardin (ii, p.257).

29. Helvétius suit sans doute la *Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tonquin et de Lao*. Du moins cite-t-il cette oeuvre de Marini dans *De l'Esprit* (3.5, p.294). Toutefois, Marini ne parle pas d'une "loi" :

> Et quoy que les Tunquinoises dont les souhaits ne butent qu'à avoir & élever des enfans, ne negligent rien pour se voir bien-tost meres d'une belle & nombreuse lignée; & d'autant plus que la sterilité parmy elles, de mesme que parmy les Hebreux, est une infamie & une malediction, s'il arrive que la premiere femme apres quelques années n'ait pû avoir d'enfans, elle en est extremément affligée & dans la derniere confusion, jusqu'à se persuader qu'elle passera pour infame & qu'elle sera le joüet & la risée du peuple : de sorte que pour s'en affranchir, elle exhorte elle-mesme son mary de prendre une autre femme; & quelquefois mesme se met en peine de luy en chercher quelqu'une qui luy plaise. Si la seconde a des enfans, selon les loix qui se pratiquent encore dans la Chine, & en d'autres endroits de cét Orient, les enfans de la seconde femme, ou de la troisiéme, ou de quelque autre que ce soit, reconnoissent & appellent du nom de mere, non pas celle qui les a mis au monde, mais la premiere femme qui est sterile [...] (*Relation nouvelle et curieuse*, trad. L.P.L.C.C., Paris,

Gervais Clovzier, 1666, p.155-158).

Plus loin (p.164-166), Marini ajoute :

Voila ce que j'avois à dire de la façon, des abus, des ceremonies, des mariages, & des divorces qui se pratiquent dans le Tunquin, où c'est se donner bien de la peine avec peu de succez, que de croire pouvoir persuader au peuple que le celibat est un estat beaucoup plus loüable & plus saint que le leur. Au contraire, comme ils ne sont pas encore animez de la grace de J.C. & qu'ils sont privez des lumieres de la Foy, il est presque impossible de leur faire croire qu'il y a une infinité de Chrétiens dans l'Europe qui vivent chastement & dans la continence depuis leur jeunesse jusqu'à la fin de leurs jours; & une prodigieuse quantité de Monasteres remplis de Saintes Vierges qui menent une vie Angelique sur la terre, dont neanmoins les nouveaux convertis sont tellement surpris qu'ils cherissent & reverent la vertu, qui ne leur a jamais esté connuë que par cette lumiere de la Foy, sans laquelle ils croyent comme une verité constante & indubitable que ceux qui ne se marient point sont homicides, dans la pensée dont ils sont prévenus, qu'on n'est pas moins criminel de ne pas donner la vie quand on le peut à qui ne l'a pas, que de l'oster à ceux qui l'ont déja receuë. Et voila pourquoy leurs infames & impudiques Bonzes qui ne vivent que d'aumosne, approuvent tout pour favoriser leurs inclinatiós & se conformer à leurs volontez : & afin que les avis & les conseils qu'ils donnent sur ce sujet, fassent plus d'impression, ils y joignent le mauvais exemple; & remplissent leurs Couvens de certaines Beguines, qui au commencement de l'année prouvent invinciblement par la quantité d'enfans qu'elles en ont eu, que la fécondité est une benediction que leurs Dieux répandent volontiers, & principalement sur leurs Ministres, pour reconnoistre les services qu'ils en reçoivent, dans

> l'assiduité qu'ils rendent au Temple, & le zele qu'ils témoignent pour leur culte & les sacrifices.

Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 165), d'après Ricaut (*Etat de l'empire Ottoman*, 2.21), attribue des remarques similaires aux Turcs.

La question du célibat ecclésiastique est souvent agitée par les philosophes. On condamne le célibat non seulement parce qu'il est incompatible avec la nature humaine (La Hontan, "Dialogues", *O.C.*, 1990, ii, p.822-823; Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu*, 2.2; d'Argens, *Lettres juives*, 42; Diderot, *Pensées philosophiques*, 6; Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, 4), mais aussi parce que c'est un obstacle à l'accroissement de la population (Melon, *Essai politique sur le commerce*, 3; Diderot, "Célibat", *Encyclopédie*, i, p.801-806; Montesquieu, *Lettres persanes*, cxvii, *De l'Esprit des lois*, 23.21 et 25.4) et pose des entraves au développement économique (Montesquieu, "Pensées", *Oeuvres complètes*, Gallimard, 1949-1951, 2 vol., i, p.1529; *Lettres persanes*, 117; *Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, 10.1). Voir également les *Observations politiques sur le célibat des prêtres* de l'abbé de Saint-Pierre. Ces auteurs revendiquent le droit de goûter les plaisirs du monde.

Dans *De l'Homme* Helvétius reprend ces arguments :

> L'amour est un besoin physique, une sécrétion nécessaire. Doit-on par le voeu d'une continence perpétuelle, s'opposer au voeu de la Nature? Le Dieu qui créa en nous des organes, ne fit rien d'inutile; il voulut qu'on en fît usage. (*De l'Homme*, 2.18, i, p.322-323.)

Voir aussi :

> C'est à l'imperfection, c'est à l'inconstance des hommes que le Monde doit sa durée. Une sorte d'incrédulité sourde s'oppose souvent aux funestes effets des Principes Religieux.

Il en est des Loix Ecclésiastiques comme des réglemens du Commerce. S'ils sont mal-faits, c'est à l'indocilité des Négocians que l'Etat doit sa richese; leur obéissance en eût été la ruine. (*De l'Homme*, 7.4, ii, p.232.)

30. Helvétius paraphrase Vincent Le Blanc :

Les femmes y sont fort gentilles & de belle humeur, & se plaisent à porter force ioyaux, & pour cela vont retroussees, la iambe nuë & les pieds, pour monstrer comme elles sont chargées de pierreries, dont aussi leurs bras & leurs cheveux sont entrelassez & couverts, imitans en cela celles de Pegu. Elles se font porter sur des *Palanquins,* avec des robes riches & fort façonnées, & si ouvertes par le devant qu'on leur voit tout le sein, leurs chemises estans coupées de mesme. Et non-obstant qu'elles marchent à petit pas, & qu'elles se mettent les deux mains devant par honneur pour se couvrir un peu; on ne laisse pas de les bien voir. Ils disent que cette loy & coustume fut establie autresfois par une Reyne, nommée *Tirada*, la plus sage de son temps, aussi revere t'on ses os comme une chose saincte & sacrée. Voyant que les hommes du pais estoient grandement addonnez au peché contre nature, elle pensa par ces attraits charmans de les retirer de cette brutalité; comme de fait, les femmes disent que depuis ce temps là les hommes se sont fort chastiez de ce vice abominable. Et à la verité toutes ces femmes-là sont belles & bien proportionnées, & ioüent de certain instrument qu'ils appellent *bembla*, dont elles apprennent curieusement l'artifice en leur ieunesse." (*Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.155-156 [1.25].)

Renneville décrit également cette coutume et son origine; voir le *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux*

progrez de la compagnie des indes orientales (Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., v, p.88). Toutefois, Renneville ne parle pas du Siam mais du Pégu.

31. Helvétius suit de nouveau la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Cavazzi. Il s'agit d'un passage tiré du chapitre intitulé : "De l'origine des Giagues établis dans le Royaume de Matamba, & dans les Provinces voisines. De leurs Rois & de leur élection. De la Reine Temban-Dumba, de ses conquêtes, & de ses loix" :

> La Legislatrice ordonna, que les jeunes filles à qui cela arriveroit pour la premiere fois, eussent à en donner avis, afin que tout le monde donnât des marques de la joye qu'on ressentoit de ce que, par cette marque d'une complexion forte & vigoureuse, elles donnoient lieu d'esperer qu'elles seroient propres à augmenter le nombre des Giagues. Elles étoient pourtant obligées de se retirer pour lors du *Chilombe* [*sic*]; mais elles s'y faisoient voir avec ce qu'elles avoient d'ornemens, & comme dans un jour de fête.
>
> Au contraire, celles qui, étant arrivées à un certain âge, ne donnoient point ces marques d'une fécondité future, étoient mises à mort comme inutiles au monde, & indignes d'une vie qu'elles n'étoient pas capables de donner à d'autres. On prétendoit recompenser par leur mort, la perte qu'elles causoient à l'État auquel elles ne devoient pas donner de sujets. (*Relation historique*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., ii, p.125 [2.7].)

32. L'origine de cette citation reste inconnue.

33. Helvétius renvoie à l'édition originale de l'*Histoire du*

christianisme des Indes de Mathurin Veyssière de La Croze (La Haye, les frères Vaillant & N. Prévost, 1724 [livre 4]). Dans la seconde édition de cette oeuvre (La Haye, aux dépens de la Compagnie, 1758, 2 vol., ii, p.40-41), dont le texte est identique à celui de la première, on lit :

> On observe en ce Royaume [Batimena] une coûtume abominable, qui n'est, à ce que je crois, en aucun autre lieu du monde. Il n'y a point de femme, de quelque rang & de quelque qualité qu'elle soit, qui ne soit obligée, sous peine de la vie, de se soumettre à la brutalité de quiconque ose lui faire des propositions deshonnêtes. Si elle les refuse, l'homme est en droit de la tuer sur le champ, & ce crime autorisé par la Loi n'est sujet à aucune punition.

D'après l'*Encyclopédie* (1765, ii, p.141), le Batimena est un "royaume de la presque île des Indes au-delà du Gange, dans le Malabar, vers les montagnes & le royaume du Cochin." Sur Mathurin Veyssière (1661-1739), qui se fit appeler ensuite La Croze ou de La Croze, ex-bénédictin de Saint-Maur devenu calviniste après la Révocation de l'Édit de Nantes et mort à Berlin, voir l'article de Sylvia Murr "Indianisme et militantisme protestant, Veyssière de La Croze et son *Histoire du christianisme des Indes*" (*Dix-huitième siècle*, 18 [1986], p.303-323). D'après Murr, l'*Histoire du christianisme des Indes* "est le meilleur exemple qu'on puisse trouver de l'utilisation exclusivement polémique du discours indologique, et ce, dans la littérature de combat des protestants contre les catholiques" (*Ibid.*, p.304). Murr ajoute que "plus on s'éloignait du premier quart de siècle où il parut effectivement, plus on oubliait le caractère polémique et partisan de l'H.C.I., pour ne retenir que les informations d'intérêt scientifique" (*Ibid.*, p.319).

34. Il est possible qu'Helvétius s'inspire de Renneville. Celui-ci

attribue également le "libertinage" des habitants de cette île à leur "religion" :

> Pour l'yvrognerie, il s'en faut beaucoup qu'ils ne l'envisagent comme un péché. C'est le plaisir à quoi les hommes & les femmes s'abandonnent de tout leur coeur, ne le regardant que comme une réjoüissance. La paillardise & l'adultére ne sont pas non plus rangez au nombre des crimes : le mal qui s'y peut trouver est de ne les pratiquer pas assez secrétement : car si ce n'est pas un péché qui soüille l'ame, c'est une grosse ofense contre le mari ou la femme, qui ne manquent pas de s'en venger. Cependant l'un & l'autre sexe est fort luxurieux, quoi-que les femmes ne veüillent nullement s'abandonner aux gens de nôtre nation.
>
> Mais bien loin de s'abstenir de ce crime, par principe de conscience, chacun me disoit, lorsque je leur en representois l'horreur, qu'ils n'en crioient rien, & qu'ils savoient même que c'étoit une chose agréable à leurs Dieux. (*Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 vol., ix, p.245-246.)

La description de Renneville est faite d'après la relation de George Candidius.

35. Helvétius s'appuie sans doute de nouveau sur la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Cavazzi. Toutefois, d'après Cavazzi, c'est une loi qui prescrit cette pratique et non le culte religieux comme le suggère Helvétius :

> La plus brutale & la plus obscéne des Quixilles [des lois] que la Legislatrice publia, & dont elle voulut que ses Officiers ne pussent jamais se dispenser, fut qu'avant de partir pour quelque expedition ou pour aller offrir quelque sacrifice, ils prissent par la main celle de leurs femmes qui

> leur est la plus chere; & que l'ayant conduite au milieu d'un grand cercle de gens assemblez dans une place publique, ils fissent avec elle, & sans honte, comme les bêtes, l'action pour laquelle on cherche les lieux les plus secrets. (Cavazzi, *Relation historique*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., ii, p.130 [2.7].)

Au sujet de cette loi, voir également l'article "Jagas, Giagas *ou* Giagues" de l'*Encyclopédie* (1765, viii, p.433). Elle aurait été instituée afin d'éteindre "toute pudeur".

36. Aucun passage de Cicéron correspondant au texte d'Helvétius n'a pu être trouvé. Sur Cicéron au dix-huitième siècle voir l'article de Günter Gawlick, "Cicero and the Enlightenment" (*Studies*, 25 [1963], p.657-682).

37. La source d'Helvétius reste inconnue. Notons toutefois, que d'après l'*Encyclopédie*, le Tibet est "très-peu connu" au dix-huitième siècle.

38. D'après l'*Encyclopédie* (article "Cotyttées", 1754, iv, p.317), le culte de Cotytto "déesse de la débauche [...] passa de la Thrace dans Athenes." L'auteur ajoute :

> Les mysteres abominables de Cotytto se célébroient avec un secret impénétrable. Il est inconcevable qu'on en vienne jusqu'à croire honorer les dieux par des actions, qu'on ne cache avec tant de soin que parce qu'on les regarde comme deshonnêtes & deshonorantes aux yeux des hommes.

39. Helvétius semble paraphraser le *Voyage du tour du monde* de Gemelli Careri. Il est également possible qu'il songe aussi à un autre auteur car son texte ne correspond pas de très près au *Voyage*

du tour du monde. Dans le chapitre intitulé "Arbres des Banianes & particularitez de ces Idolâtres" (3.7), Careri écrit :

> Il y avoit au pied de cet arbre [à Bander Congo, appellé "Wora" par les Indiens et "Graglia" par les Portugais] un petit Temple, ou Pagode en rotonde [...]. On voit devant la porte [...] sur une petite élevation une figure assise, qui represente une femme appellée *Vavani*, qui se plaisoit, a ce qu'on raconte, à montrer ses charmes, & à prodiguer généralement ses faveurs au premier venu, même à deux à la fois. La tête & les pieds sont d'argent; le corps peut avoir deux palmes; il est couvert d'une étoffe de soïe, depuis les épaules jusqu'aux talons. (Paris, Etienne Ganeau, 1727, vol.3 [De l'Indostan], p.284.)

Les banians sont les membres d'une secte de la caste brahmanique se rattachant au culte de Vishnu. D'après l'*Encyclopédie* (1751, ii, p.59), c'est une "secte d'idolatres repandus dans l'Inde, mais principalement dans le Mogol & dans le royaume de Cambaye."

40. Hérodote (*Histoires*, 1.199) est un des premiers à mentionner cette coutume de Babylone. Elle était bien connue au dix-huitième siècle; Bayle y consacre la remarque "C" de l'article "Babylone" (*Dictionnaire historique et critique*). La conclusion d'Helvétius correspond d'assez près à une observation de Bayle : "Celles qui étaient belles ou jolies étaient bientôt expédiées, et relevées de sentinelle; mais les laides attendaient long-temps l'heure propice pour satisfaire à la loi." Voltaire, sceptique, "s'étonne" que "dans toutes les histoires faites pour l'instruction de la jeunesse, on renouvelle aujourd'hui ce conte." (Voltaire, *Essai sur les moeurs*, éd. René Pomeau, Paris Éditions Garnier Frères, 1963, 2 vol., i, p.42 [Introduction, 11].) L'usage a pourtant bel et bien existé. Toutefois, il ne s'agit pas de la Vénus grecque comme le prétendent Helvétius et d'autres (par exemple, Nicolas Fréret,

Lettre de Thrasybule à Leucippe, 4), mais de la déesse assyrienne de l'amour Mylitta (une transcription de Bèlit).

41. Helvétius suit sans doute de nouveau Marini. Curieusement, il adoucit le ton du texte de ce missionnaire jésuite :

> Ils reçoivent ces Religieuses idolâtres en leurs Couvens, non pas en qualité de femmes, parce que les loix & leur profession leur deffendent, mais de Concubines : & sans faire de reflexion sur les Loix du Royaume qu'ils violent impunément, ils contractent avec elles des mariages secrets & clandestins; & puis quand apres quelque temps ils ont assouvy leur brutalité avec elles, & qu'ils ne trouvent plus rien en elles qui la puisse réveiller, ils les chassent pour en substituer d'autres en leurs places, qui se rendent importunes à la porte du Couvent, & qui demandent d'y estre admises par charité; mais de si bonne grace qu'on ne les rebute jamais, parce qu'il ne couste rien aux Bonzes de les avoir avec eux, ny pour les entretenir des choses qui leur sont necessaires; vû qu'elles y portent ordinairement & des provisions & de l'argent, qu'ils reçoivent tres-volontiers, & se rendent à leurs offres, comme s'ils traittoient avec de pauvres miserables. (Giovanni Filippo de Marini, *Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tonquin et de Lao*, trad. L.P.L.C.C., Paris, Gervais Clovzier, 1666, p.167).

42. Helvétius confond-t-il de nouveau le Cochin et le Pégu (voir la note 9 ci-dessus)? Renneville, qui cite la relation de Gaspar Balbi, écrit :

> Ni le Roi, ni ses Sujets qui se marient, n'ôtent pas la virginité à leurs femmes. Ce privilége est réservé à leurs Prêtres qu'ils nomment Bramines, ou Bramins, & qui ont de grandes libertez dans la maison du Roi, dans celles de tous

> ses Sujets, où ils font tout ce qui leur plaît. Quand ils entrent quelque part, les plus proches parens des femmes, & les maris même, leur laissent la place libre auprès d'elles, & se retirent, les estimant gens d'une grande sainteté, qui prennent la peine d'instruire dans leur Loi les femmes & les filles, en reconnoissance de quoi les peres & meres & les maris, souffrent volontiers qu'ils aient commerce avec elles, & le tiennent même à honneur. (*Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 tomes, v, p.25.)

Abraham Roger parle d'une coutume similaire aux environs de la ville de Goa et de Calicut (*La Porte ouverte*, Amsterdam, 1670, p.62 [1.11]) :

> La coustume aux environs de *Goa*, la capitale Ville des Indes, que quand quelques Seigneurs se veulent marier, qu'ils prieront tousjours leurs Roys, ou leurs Souverains de vouloir depuceler leurs Espouses, & de coucher deux ou trois nuicts aupres d'elles [...]. En quelques lieux ils le laissent faire à leurs *Pagodes*, ou *Idoles* [...] dans d'autres lieux tous les conviez couchent la premiere nuict avec l'Espouse. Le Roy de *Calicut* fait tousjours coucher le plus consideré d'entre les Prestres avec la femme, qu'il veut marier, devant qu'il couche avec elle : pour laquelle cause il luy donne la somme de cinq cens escus.

Voir également Buffon (*Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol., ii, p.501) : "La superstition a porté certains peuples à céder les prémices des vierges aux prêtres de leurs idoles, ou à en faire une espèce de sacrifice à l'idole même; les prêtres des royaumes de Cochin & de Calicut jouissent de ce droit". Dans l'article "Bramines ou Bramenes, ou Bramins ou Bramens"

(*Encyclopédie*, 1751, ii, p.394) Diderot remarque :

> Ils sont fort respectés des Benjans ou Banians dans toutes les Indes; mais surtout de ceux de la côte de Malabar, qui poussent la vénération jusqu'à leur abandonner leurs épouses avant la consommation du mariage, afin que ces hommes divins en disposent selon leur sainte volonté, & que les nouveaux mariés soient heureux & bénis.

L'existence de ce genre de coutume était déjà connue au dix-septième siècle, voir La Mothe Le Vayer (*Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p.36) :

> La virginité, dont beaucoup font tant de cas, est mesprisée en assez de lieux, comme en Islande, où les parens prestent volontiers leurs filles aux marchands pendant leur sejour dans l'isle; et elle est un grand defaut en la pluspart de l'Orient, où ils ne pensent pas qu'une pucelle puisse jamais aller en Paradis. C'est pourquoy ils ont des Idoles propres à depuceler, ou bien leurs Prestres et Bramins font cet office; si quelque homme moyennant bonne recompense ne veut prendre cette peine, aussi qu'autrement elles ne trouveroient pas à se marier. Le Roy de Calicut ne donne pas moins de quatre ou cinq cens escus à celuy qui couche pour cet effet la premiere nuict avec la Roine.

43. Helvétius paraphrase-t-il Firmicus Maternus ou tire-t-il cette citation d'un autre auteur? Le texte en question, tel qu'il a été traduit récemment par Turcan, est, en tout cas, bien différent du texte donné par Helvétius :

> Les Assyriens et une partie des Africains veulent que l'air ait la suprématie. Ils l'idolâtrent sous forme d'allégorie figurée. Ils ont en effet divinisé ce même élément (c'est-à-dire l'air) sous les noms de Junon ou de Vénus

«vierge» - si tant est que Vénus ait jamais eu le goût de la virginité... Quant à Junon, il ne fallait pas qu'une histoire d'inceste manquât non plus à son mythe : aussi veulent-ils que, de soeur, elle soit devenue l'épouse de Jupiter. Ils ont féminisé cet élément, animés par je ne sais quelle espèce de dévotion : car du fait que l'air est compris entre la mer et le ciel, ils lui rendent hommage par la voix efféminée de leur prêtres!

Dis-moi : est-ce une volonté divine qui dans un homme requiert un corps de femme et que ne peut servir le choeur de ses prêtres qu'à condition d'efféminer leur visage, de polir leur peau, d'avilir par des atours féminins leur sexe viril? On peut voir jusque dans les temples des infamies qu'il faudrait déplorer par des gémissements publics : des hommes s'y prostituent comme des femmes, ils exhibent avec une fierté ostentatoire cette dégradation de leur corps dépravé en y joignant l'incroyable ignonimie de la délectation! Comme des femmes, ils parent leurs cheveux qu'ils ont laissé pousser; vêtus de robes délicates, ils soutiennent à peine leur tête sur leur nuque fatiguée. Puis, quand ils ont ainsi aliéné leur virilité, enivrés par le chant des flûtes, ils invoquent leur déesse pour être possédés par un souffle impie qui leur fasse prédire à des gens crédules un semblant d'avenir! (Firmicus Maternus, *L'Erreur des religions paiennes*, éd. Robert Turcan, Paris, Société d'Édition «Les Belles Lettres», 1982, p.83-84 [4,1-2].)

De nombreuses éditions du *De errore* ont été publiées, soit d'après l'édition princeps de Flacius (1562), soit d'après l'édition de Jean de Wower (Hambourg, Frobenius, 1603), qui revoit et épure la première (voir les commentaires de Turcan, *Ibid.*, p.63-67). On n'a pas publié de traduction française du *De errore* avant 1837.

Firmicus Maternus n'est pas du deuxième siècle, comme le prétend Helvétius, mais est né entre 300 et 310. La date de sa mort se situe vraisemblablement autour de 360. On croit aujourd'hui qu'il a rédigé *De errore profanarum religionum* vers 346 (*Ibid.*, pp.12 et 25-27). Par ailleurs, Maternus n'est pas non plus considéré comme père de l'Église.

44. La guerre du Péloponèse commence en 460 avant J.-C. avec l'attaque de Corinthe par Athènes et se termine avec la capitulation d'Athènes, assiégée par les forces de Sparte, en 404.

45. Plutarque ne parle pas de l'amour d'Aristide pour Thémistocle. Au contraire, il suggère dans l'*Aristide* (2.2-4) qu'ils furent rivaux dès l'enfance :

> Quelques-uns prétendent qu'étant encore enfants et élevés ensemble, ils s'opposèrent dès le début en tout [...]. Ariston de Céos dit que cette inimitié qu'ils devaient pousser si loin naquit d'une rivalité amoureuse. Ils s'étaient épris tous les deux de Stésiléos, originaire de Céos, dont l'éclatante beauté surpassait de beaucoup celle de tous les autres adolescents." (*Aristide*, éd. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Société d'édition «Les Belles-Lettres», 1969, vol.5, p.18.)

Voir aussi le *Thémistocle* (3) de Plutarque. Notons que selon *Moréri*, Stesiclée était une femme.

Aristide et Thémistocle prirent part, en patriotes ardents, à la vie de leur cité depuis la bataille de Marathon (490) jusqu'à l'exil de Thémistocle (en 471-470). Chefs, l'un du parti aristocratique, l'autre du parti démocratique, ils défendirent des politiques très différentes. Leurs idées mais aussi leurs caractères et tempéraments se trouvaient en complète opposition. (*Ibid.*, p.3.)

46. Diogène Laërce (*Vies*, 3.1) parle des amours de Platon.

47. Les sources concernant la vie de Socrate sont nombreuses et variées.

D'après Diogène Laërce (*Vies*, 2.5), la beauté d'Alcibiade avait séduit Socrate, qui, lui-même, était aimé d'Archélaos dont il était le disciple.

Les femmes de Socrate serait Xantippe et Myrto (voir, par exemple, Diogène Laërce, *Vies*, 2.5, Plutarque, *Aristide*, 27.3). Toutefois, comme les témoignages sur le rapport de Myrto à Socrate sont contradictoires, il n'est pas certain que Socrate fût bigame. Au dix-huitième siècle les avis sont également partagés : François Charpentier (*Les Choses mémorables de Socrate [...] Avec la vie de Socrate*, Paris, Avgvstin Covrbé, 1650, p.17-21) parle de deux femmes, tandis que John Gilbert Cooper (*La Vie de Socrate*, trad. Combes, Amsterdam, la Compagnie, 1751, p.207-210) conclut que Socrate n'avait d'autre femme que Xantippe. Voir aussi *De l'Esprit* (3.14, p.357) au sujet des femmes de Socrate.

Quant aux courtisanes, d'après Deslandes (*Histoire critique de la philosophie*, 4.15.1, ii, p.114), Socrate "alloit aux cercles d'Aspasie & de Diotime, deux fameuses Courtisanes". Aspasie de Milet devint la deuxième femme de Périclès qui l'avait recherchée "pour sa science et pour sa sagesse politique" (Plutarque, *Périclès*, 24.5). Socrate l'a fréquentée en compagnie de ses amis et selon Platon, elle lui enseignait la rhétorique (*Ménexène*, 235e). Sa réputation fut attaquée par les comédiens encore du vivant de Périclès. Voir aussi, à son sujet, Bayle (*Dictionnaire*, article "Périclès", remarque O). Diotime, par contre, serait une figure fabuleuse, porte-parole de la métaphysique de l'amour dans le *Banquet* (201d). Socrate y avoue qu'elle l'a "instruit [...] des choses de l'Amour!"

Sur les interprétations de Socrate au dix-huitième siècle, voir

Raymond Trousson (*Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, Minard, 1967) et, en Allemagne, Benno Böhm (*Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des Persönlichkeitsbewusstseins*, Neumünster, Wachholtz, 1966).

48. Pour Helvétius, le libertinage n'est que "corruption religieuse" et n'est pas "incompatible avec la grandeur & la félicité d'un état." Au contraire, il suggère même que le législateur peut se servir de la passion de l'amour afin d'inciter l'homme à être bon citoyen (voir la note 55 ci-dessous et *De l'Esprit*, 2.15). Ce paradoxe du libertin bon citoyen se distingue nettement de celui de Bayle relatif à l'athée vertueux. Pour l'auteur des *Pensées diverses sur la comète*, le libertin est vicieux et ne peut être bon citoyen. Montesquieu, qui ne considère plus les moeurs dans un contexte théologique, condamne dans le libertinage l'opposition d'une passion égoïste à la discipline nécessaire au citoyen : "On peut regarder, dans un État populaire, l'incontinence publique comme le dernier des malheurs, et la certitude d'un changement dans la constitution." (*De l'Esprit des lois*, 7.8.)

La plupart des contemporains d'Helvétius adoptent le paradoxe de Bayle pour dégager la morale de la tutelle de la religion. Mais l'image de l'athée vertueux qui évoque l'austérité stoïque ne plaît pas toujours aux plus épicuriens. Voltaire, par exemple, avait écrit :

> L'adultère et l'amour des garçons seront permis chez beaucoup de nations : mais vous n'en trouverez aucune dans laquelle il soit permis de manquer à sa parole; parce que la société peut bien subsister entre des adultères et des garçons qui s'aiment, mais non pas entre des gens qui se feraient gloire de se tromper les uns les autres. (Voltaire, *Traité de métaphysique*, *O.C.*, Voltaire Foundation, xiv, p.476-477 [9])

Voir également La Mettrie :

> La volupté n'énerve pas toujours ses favoris; on lui sacrifie beaucoup, mais on ne lui sacrifie pas tout; et quelque puissant que soit son empire, le devoir s'allie si bien au plaisir dans une Ame raisonnable, que loin de se nuire, ils se prêtent des forces mutuelles. (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.188.)

Hélvétius remarque lui-même, dans *De l'Homme* (i, p.609, 4.10 note 30) : "Les Alexandres, les Socrates, les Solons, les Catinats étoient des Héros, des amis fidèles, des Citoyens honnêtes. On peut donc avec ce certain goût servir utilement & sa famille & sa Patrie."

49. Les corps religieux sont dangereux puisque leurs intérêts ne sont pas subordonnés à l'intérêt de l'État. Dans *De l'Homme*, Helvétius accentue encore plus cette indépendance, destructrice des intérêts de l'État :

> Si l'intérêt du Prêtre pouvoit se confondre avec l'intérêt National, les Religions deviendroient les Confirmatrices de toute Loi sage & humaine. Cette supposition est inadmissible. L'intérêt du Corps Ecclésiastique fut par-tout isolé & distinct de l'intérêt public. (*De l'Homme*, 7.2, ii, p.221-228.)

Dans *De l'Homme* (1.14, i, p.98-99), Helvétius va jusqu'à évaluer le coût énorme du clergé à l'État.

Hume, comme tant d'autres qui attaquaient les abus de l'Église, évoquait aussi cette opposition des corps religieux aux intérêts de l'État :

> The ambition of the clergy can often be satisfied only by promoting ignorance and superstition and implicit faith and pious frauds. [...]
>
> Thus many of the vices of human nature are, by fixed moral

> causes, inflamed in that profession; and though several individuals escape the contagion, yet all wise governments will be on their guard against the attempts of a society, who will for ever combine into one faction, and while it acts as a society, will for ever be actuated by ambition, pride, revenge, and a persecuting spirit. (Hume, "Of National Characters", *Essays Moral, Political, and Literary*, éd. Eugene F. Millar, Indianapolis, Liberty Classics, 1985, p.200-201.)

L'essai "Of National Characters", publié d'abord en 1748, a été traduit en français en 1752 (Amsterdam, J.H. Schneider, 1752). Citons également Morelly sur l'"esprit monacal" :

> Non, ces corps monstrueux composés de gens oisifs, qui ne tiennent à l'arbre que comme des plantes parasites, ne valent pas la branche la plus viciée. Il faut que dans l'état actuel des Nations les mieux gouvernées, ces corps isolés soient de véritables cabales de gens qui semblent conspirer de se dispenser sous mille prétextes frivoles, de tout devoir de Citoyen, et de jouir néanmoins des plus belles prérogatives. (Morelly, *Code de la nature*, Par-tout, Chez le vrai sage, 1755, p.94.)

La comparaison des bonzes aux saints remonte au moins jusqu'à Bayle (*Dictionnaire historique et philosophique*, "Japon", remarque A).

50. Socrate ne fut pas condamné par des prêtres. Le principal accusateur, Anytos, était un des chefs de la faction démocratique; il fut secondé par le médiocre poète tragique, Mélétos, et l'orateur de second ordre, Lycon.

Raymond Trousson remarque qu'au dix-huitième siècle : "Évoquer la mort de Socrate, ce n'est plus célébrer une grande âme, apprécier une noble attitude; c'est attaquer ouvertement la superstition, le fanatisme et l'intolérance." (*Socrate devant*

Voltaire, Diderot et Rousseau, Paris, Minard, 1967, p.18.)

51. Voir *De l'Homme* (1.10, i, p.81) :

> Cependant il n'est rien qu'à l'aide de la superstition, le sacerdoce n'exécute. C'est par elle qu'il dépouille les Magistrats de leur autorité, & les Rois de leur pouvoir legitime : c'est par elle qu'il soumet les Peuples, qu'il acquiert sur eux une puissance souvent supérieure aux loix; & par elle enfin qu'il corrompt jusqu'aux principes de la morale. Quel remede à ce mal? il n'en est qu'un : c'est de refondre en entier cette science. Il faudroit qu'un nouvel esprit présidât à la formation de ses nouveaux principes, & que tous tendissent à l'avantage public.

52. Helvétius cite le *Discours qui a remporté le prix, au jugement de l'Académie de Dijon* (Lyon, Aimé Delaroche, 1757) de l'historien Claude François Xavier Millot (1726-1785). Les deux parties de ce texte, dont seulement la ponctuation est changée, viennent des pages 25-26 du *Discours*. Millot se réfère à la fin de sa note au livre 24 (chapitres 3 et 6) de L'*Esprit des lois*. Le "paradoxe" réfuté par Montesquieu et auquel Millot fait allusion est "que de véritables chrétiens ne formeroient pas un État qui pût subsister." Ce passage de Montesquieu fut vivement attaqué (voir la *Défense de l'Esprit des Lois*).

Millot concède au début de la note, lignes qu'Helvétius ne cite pas, qu'il y a des passages de *L'Esprit des lois* "répréhensible[s] par rapport à la Foi", mais pour ajouter aussitôt qu'il croit "pouvoir joindre" son "foible suffrage au jugement de tant d'hommes illustres, qui admirent les vues profondes & lumineuses, la politique pleine de vertu & d'humanité dont ce Livre est presque tout rempli." (*Ibid.*, p.25-26.)

Son éloge de Montesquieu indispose contre lui ses supérieurs

jésuites qui l'incitent à quitter la Société. Lors de son élection à l'Académie française en 1777, à laquelle les philosophes s'opposaient, d'Alembert disait pour sa défense : "Je vous assure qu'il n'a de prêtre que l'habit." (*Discours prononcés dans l'Académie françoise, le lundi 19 janvier 1778, à la réception de M. l'abbé Millot*, Paris 1778; Michaud, *Biographie universelle*.) Ajoutons que, rien dans la correspondance d'Helvétius n'indique qu'il le connaissait.

Helvétius lit *De l'esprit des lois* dès sa parution en 1748 (voir *Smith*, 145). L'édition des *Oeuvres complètes* de Montesquieu, publiée à Bâle (J. Decker, 1799, 8 vol.), contiendrait dans le premier volume, selon le catalogue de la Bibliothèque nationale de France, les notes marginales d'Helvétius dans *De l'esprit des lois*. Toutefois, nous n'avons pu consulter cette oeuvre. Ces notes sont peut-être dues à La Roche.

53. Ces affirmations sur *L'Esprit des lois* sont obscures. Helvétius pense peut-être au bruit qui s'est répandu en mai 1750 que les jésuites étaient parvenus à faire interdire le débit de *L'Esprit des lois* à Vienne et qui par la suite s'est révélé faux (Louis Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986, p.381-382). En France, entre 1751 et 1754 "la Sorbonne, sans cesse hésitante, rédigea cinq projets de censure dont chacun n'aboutit [*sic*] à une condamnation publique de *L'Esprit des lois*." (Desgraves, *Ibid.*, p.394.) L'oeuvre fut dénoncée à la congrégation de l'Index vers la fin de l'année 1749, mais n'est condamnée que près de deux ans plus tard, le 29 novembre 1751 (*Ibid.*, pp.376, 386).

Quant aux princes qui lisaient *De l'Esprit des lois*, Montesquieu apprit de Venuti que "Nivernais, ambassadeur de France à Rome" disait "que le roi de Sardaigne, Charles-Emmanuel III, venait de lire l'*Esprit des lois* et qu'il l'avait donné à son fils, le duc Victor-Amédée de Savoie, qui l'avait lu deux fois" (*Ibid.*, p.354).

54. Helvétius pense-t-il à Montesquieu? Celui-ci emploie cette comparaison entre les moines et les Scythes dans les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (chapitre 22) :

> Quand je pense à l'ignorance profonde dans laquelle le clergé grec plongea les laïques, je ne puis m'empêcher de le comparer à ces Scythes dont parle Hérodote, qui crevoient les yeux à leurs esclaves, afin que rien ne pût les distraire et les empêcher de battre leur lait.

Montesquieu emprunte ce détail à Hérodote (*Histoires*, 4.2).

55. Pour Helvétius, la vertu est relative au bien public et non aux préceptes de la religion (voir *De l'Esprit* 2.2 note 8). Or, Helvétius est prêt à tolérer la "corruption religieuse" aussi longtemps qu'elle est indifférente au bien public. Et, en fait, puisqu'il est d'avis qu'elle est le plus souvent bénéfique à la société, il va même l'encourager. La "corruption religieuse", telle que le libertinage, exemple qui domine dans le présent chapitre, se caractérise par le libre épanouissement des passions. Vu que celles-ci sont le moteur de toute activité, Helvétius ne peut accepter une éthique qui les réprime. Ce que la religion nomme vice est en fait indifférent ou bénéfique au bien public, tandis que ce que la religion nomme vertu est indifférent ou nuisible à ce bien.

56. Helvétius pense-t-il aux *Lettres philosophiques*? Voltaire lie la vente des filles circassiennes, destinées aux harems de Perse, à la découverte de l'insertion de la petite vérole. Il avait tiré, selon Frédéric Deloffre, ses renseignements de La Mottraye ([Aubry de La Mottraye], *Voyages du Sr. A. de La Mottraye en Europe, Asie & Afrique*, La Haye, T. Johnson & J. van Duren, 1727). Dans la même lettre, Voltaire avait également évoqué le nombre de morts évités par l'inoculation.

L'inoculation contre la petite vérole était un sujet d'actualité au milieu du dix-huitième siècle. En 1757, *L'Année littéraire* (vi, p.239) remarque qu'il "est peu de sujets [...] sur lesquels on ait tant écrit dans ces derniers temps". Voir, par exemple, le *Recueil de pièces concernant l'inoculation de la petite vérole* ([Jean Etienne Montucla], Paris, Desaint & Saillant, Vincent, 1756). La polémique autour de l'inoculation opposant les philosophes à la faculté de théologie se développait; les uns défendant l'efficacité de la méthode, les autres déclarant que l'inoculation était incompatible avec la croyance à la providence et qu'il était illégal de jouer avec la vie de l'homme. Voir, sur cette question Rowbotham ("The philosophes and the propaganda for inoculation of smallpox in eighteenth-century France", *University of California Publications in modern philology*, 18 [1935], Berkeley, p.265-290).

Notons que selon Morellet, Helvétius avait fait inoculer ses filles par Angelo Gatti (*Mémoires*, Paris, Baudouin Frères, 1823, 2 vol., i, p.145 [chapitre 7]). Par ailleurs, dans une lettre du 2 août 1763, Gatti déclare avoir inoculé au cours des deux années précédentes les enfants du baron d'Holbach et du comte de Jaucourt (*Lettre de M. Gatti [...] à M. Roux, docteur régent de la Faculté de médecine de Paris*, [B.N.: 8° Td^{64} 122], pp.2 et 4). Le médecin guérit également Mme Helvétius de la petite vérole (*Smith*, 625).

57. La Sorbonne censure ce paragraphe dans l'*Indiculus* (voir *Smith*, ii, p.346). Helvétius le commente dans ses "Éclaircissements" :

> C'est toujours de la morale confondue avec la legislation dont il s'agit en cet endroit. Nul doute que la legislation ne puisse etre infiniment perfectionnée chez toutes les nations et qu'en ce genre les inconvenients n'indiquent les remedes. J'ay donc raison de conclure que plus les moralistes seront instruits et plus la legislation sera perfectionnée. (*Smith*, ii, p.338-339.)

De l'Esprit 2.15

1. Ce ne sont pas les "maximes de morale", mais les lois qui forment les hommes. Helvétius reprend maintes fois cette thèse; voir, par exemple, *De l'Esprit* (2.22, p.219-220; 2.24, p.232; 4.15, p.618) et *De l'Homme* (7.4, ii, p.236-237). Dans cette dernière oeuvre, Helvétius étend ouvertement sa critique des "maximes de morale" aux croyances religieuses :

> Ce n'est donc ni de la vérité d'une révélation, ni de la pureté d'un Culte, mais uniquement de l'absurdité ou la sagesse des Loix que dépendent les vices ou les vertus des Citoyens. (*De l'Homme*, 7.4, ii, p.238; voir aussi 7.1, ii, p.216.)

Helvétius affranchit l'éthique de toute influence religieuse de même que Descartes et les jusnaturalistes émancipent respectivement la physique et la législation de la théologie.

C'est surtout à la suite de Bayle qu'on avance au dix-huitième siècle que les préceptes et principes n'ont presqu'aucune influence sur la conduite :

> L'homme ne se détermine pas à une certaine action plutôt qu'à une autre, par les connoissances genérales qu'il a de ce qu'il doit faire, mais par le jugement particulier qu'il porte de chaque chose, lors qu'il est sur le point d'agir. Or ce jugement particulier [...] s'accommode presque toûjours à la passion dominante du coeur, à la pente du tempérament, à la force des habitudes contractées, et au goût ou à la sensibilité que l'on a pour certains objects. (*Pensées diverses sur la comète* [1683], éd. A. Prat, Paris, Édouard

Cornély et Cie, 1912, 2 vol., ii, p.9-10 [185].)

Bayle conclut également que "la Religion n'est pas capable de surmonter le penchant de la Nature" (*Pensées diverses sur la comète*, *Ibid.*, ii, p.86 [165]). Pour Bayle, ce n'est pas que les hommes doutent de ce qu'on leur prêche ni qu'ils le contestent (les athées ne sont qu'une petite minorité sans grande influence), mais c'est qu'ils ne suivent pas leurs propres principes religieux. Bayle critique l'Église de vouloir forcer l'adhésion bien que les moeurs ne dépendent pas des principes religieux mais des passions. Pour Helvétius, les moeurs dépendent également des passions. N'affirme-t-il pas que "tous nos vices & toutes nos vertus" proviennent d'elles (*De l'Esprit*, 2.24, p.238)? Mais, celles-ci sont formées par l'éducation, les lois, etc. Or, il critique la religion surtout parce qu'elle met l'homme en contradiction avec lui-même par l'influence qu'elle exerce sur l'éducation, les lois, etc. Afin que l'homme puisse jouir librement de ses passions, afin qu'il puisse s'épanouir, il faut abolir la religion ou du moins l'établir sur d'autres bases (voir *De l'Esprit*, 2.17 note 7). Bayle, malgré ses doutes sur l'efficacité des principes religieux, n'est pourtant pas conduit à abandonner ses croyances.

Parmi ceux qui au dix-huitième siècle évoquent l'inefficacité de la religion, citons Melon :

> Si les hommes étaient assez heureux pour se conduire par la pureté des maximes de la religion, ils n'auraient plus besoin de lois; le devoir servirait de frein au crime, et de motif à la vertu; mais malheureusement, ce sont les passions qui conduisent, et le législateur ne doit chercher qu'à les mettre à profit pour la société. ("Essai politique sur le commerce" [chapitre, ix], *Économistes financiers*, éd. Eugène Daire, Paris, Guillaumin, 1843, p.742.)

L'inefficacité des préceptes est soulignée par de nombreux penseurs au-début du dix-huitième siècle; citons Mandeville :

"Man's natural Love of Ease and Idleness, and Proneness to indulge his sensual Pleasures, are not to be cured by Precept : His strong Habits and Inclinations can only be subdued by Passions of greater Violence." (*Fable*, éd. Kaye, i, p.333). Helvétius parle de ce pouvoir d'une passion sur une autre ci-dessous à la page 159. L'éditeur Kaye mentionne d'autres auteurs qui, avant Mandeville, voient l'incapacité du seul entendement à lutter contre les passions : Spinoza (*Ethique*, 1677, 4.7) et Abbadie (*L'Art de se connoître soy-même*, The Hague, 1711, ii, p.226).

2. Helvétius paraphrase ce qu'il aurait pu lire à propos du Malabar dans les récits, descriptions et lettres des missionnaires et voyageurs. Ceux-ci accusent les indigènes de cette région de l'Inde de pratiquer la polyandrie mais ne mentionnent pas leurs "galants", leurs "fantaisies", etc.; voir, par exemple, les relations des jésuites Tachard et Lane (*Lettres édifiantes*, Paris, Jean Barbou, 1713, recueil iii, p.187-189 [de Tachard] et x, p.22-23 [où il s'agit de la région de "Malleami"]), et l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1753, xi, p.447 [4, "Description de la côte du Malabar"]). D'après Dodds (*Les Récits de voyages source de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Paris, Champion, 1929, p.80), le *Recueil des voyages* de Renneville (1705, iv, p.378), autre oeuvre connue d'Helvétius, mentionne également cette coutume. Montesquieu, qui suit les *Lettres édifiantes* et les *Voyages de François Pyrard* (Paris, 1619, 2 vol., i, p.408-409 [xxvii]), attribue cette coutume seulement à "la caste des nobles, qui sont soldats". Il explique son origine par le climat (*De l'Esprit des lois*, 16.5).

Quant à Madagascar, Helvétius a pu lire chez Buffon : "A Madagascar & dans quelques autres pays, les filles les plus libertines & les plus débauchées sont celles qui sont le plus tôt mariées". (*Histoire naturelle*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol., ii, p.502 ["De l'Homme"].)

D'après l'*Encyclopédie* ("Malabar", 1765, ix, p.921), le Malabar est une région mal définie :

> Quelques-uns comprennent sous ce nom toute la partie occidentale de la presqu'île de l'Inde en-deçà du Gange, depuis le royaume de Beylana au nord, jusqu'au cap Comorin au midi; d'autres prennent seulement cette côte à l'extrémité septentrionale du royaume de Canare, & la terminent, comme les premiers, au cap Comorin.

3. Helvétius s'inspire de nouveau de la description des Natchez faite par le missionnaire jésuite Lepetit :

> Les Princesses du Sang n'épousent jamais que des hommes de famille obscure, & n'ont qu'un mari, mais elles ont la liberté de le congedier quand il leur plaît, & d'en choisir un autre parmi ceux de la Nation, pourvû qu'il n'y ait entr'eux aucune alliance. Si le mari se rend coupable d'infidélité, la Princesse lui fait casser la tête à l'instant : elle n'est pas sujette à la même Loy, car elle se peut donner autant d'Amans qu'elle veut, sans que le mari puisse y trouver à redire. (*Lettres édifiantes*, Paris, Nicolas le Clerc et P.G. Le Mercier, 1731, recueil xx, p.116.)

Au sujet des Natchez, voir aussi *De l'Esprit* (2.9, p.107) et *De l'Esprit* (4.11, p.572). Le père Lepetit ne lie pas, comme le fait Helvétius, la polyandrie des princesses de cette tribu à un comportement ouvert et franc.

4. Helvétius critique les règles de la décence et les lois qui, en refrénant les passions, mettent la femme en contradiction avec elle-même. Il souligne ainsi le lien entre lois et moeurs. Au lieu de réprimer les passions, les lois devraient les régler et même les stimuler; voir les notes 11 et 18 ci-dessous. D'autres comme Morelly voient la même contradiction :

> Si [...] de mauvaises lois, des préjugés, des superstitions viennent faire obstacle au fonctionnement de la «machine», le plus affreux chaos ne tardera pas à régner. (*Code de la nature*, 1755.)

Par ailleurs, Helvétius constate que les lois et les moeurs se contredisent en visant des buts différents. La femme est soumise à des orientations contradictoires qui la déroutent. Dans *De l'Homme* (1.10, i, p.71-74), par exemple, Helvétius critique les préceptes contradictoires qui gouvernent l'éducation des filles en Europe; on leur enseigne tour à tour la pudeur et l'art de plaire :

> Telle est l'ignorance & la contradiction du théologien, qu'il déclame encore contre les passions au moment même qu'il veut exciter l'émulation de son disciple. Il oublie alors que l'émulation est une passion, & même une passion très-forte, à en juger par ses effets. (*De l'Homme*, 1.10, i, p.77.)

5. Sous une forme de gouvernement à laquelle l'individu ne participe pas, où le manque de l'espoir du gain ou de la gloire par le travail ou l'étude ne motive plus les citoyens, ceux-ci, désoeuvrés, ignorants, s'adonnent à la médisance. Critiquer la médisance, comme le font certains moralistes, c'est ne pas voir ce lien entre la forme de gouvernement et les moeurs.

D'autres, avant Helvétius, avaient dit que la médisance est propre au caractère français; par exemple, d'après d'Argens : "Le Génie des François est tourné à la Médisance; c'est le Foible de la Nation." (*Lettres juives*, 12.) Mais, l'analyse d'Helvétius se distingue en liant la médisance à la forme du gouvernement.

Dans *De l'Homme* (1 note 26, i, p.135), Helvétius souligne la différence entre médisance et vérité :

> Il est des hommes qui se croient vrais parce qu'ils sont médisans. Rien de plus différent que la vérité & la médisance : l'une toujours indulgente est inspirée par

> l'humanité. L'autre toujours aigre, est fille de l'orgueil, de la haine, de l'humeur & de l'envie. Le ton & les gestes de la médisance décelent toujours quel en est le Pere.

Sur la médisance, voir également *De l'Esprit* (4.7, p.539-542).

6. Le luxe avait ses apologistes dans le milieu des économistes et des philosophes (Mandeville, Melon, Voltaire, Montesquieu). Ses détracteurs s'attachaient à toute une tradition chrétienne moraliste qui invitait à se défier des biens de ce monde; voir *De l'Esprit* (1.3).

7. Sur cette remarque de Voltaire, voir *De l'Esprit* (1.3 note 10).

8. Les activités libertines d'Helvétius sont bien connues (voir *Smith*, lettre 149 bis, et Moussa Baccus, "Helvétius et la sexualité", *Sexualité, mariage et famille au XVIIIe siècle*, éd. Olga B. Cragg et Rosena Davison, Presses de l'Université Laval, 1998, p.53-59), et il est loin de considérer le libertinage comme nuisible à l'État (voir *De l'Esprit*, 2.14 note 48).

Dans son oeuvre posthume, Helvétius souligne également la contradiction des moralistes qui prônent l'austérité des moeurs tout en encourageant le commerce et le luxe :

> Conviennent-ils de la nécessité & de l'utilité du commerce en certains Pays! Ils veulent en même tems y introduire une austérité de moeurs incompatible avec l'esprit commerçant.
>
> En France le Moraliste qui le matin recommande les riches Manufactures aux soins du Gouvernement, déclame le soir contre le Luxe, les Spectacles & les moeurs de la Capitale.
>
> Mais quel est l'objet du Gouvernement, lorsqu'il perfectionne ses Manufactures, lorsqu'il étend son Commerce? C'est d'attirer chez lui l'argent de ses Voisins. Or qui doute que les moeurs, les amusemens de la Capitale, ne concourent à

> cet effet? Que les Spectacles, les Actrices, les Dépenses qu'elles font & font faire aux Etrangers, ne soient une des parties les plus lucratives du commerce de Paris? Quel est donc, ô Moralistes, l'objet de vos déclamations contradictoires? (*De l'Homme*, 6.11 note 16, ii, p.204.)

9. Au dix-huitième siècle la question de la condition des femmes est liée à la question du luxe. Mandeville (*The Fable of the Bees*, éd. Kaye, 1924, i, p.85 [Remark F] et i, p.225 sqq. [Remark T]) et Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 19.8) emploient le même argument qu'Helvétius afin de démontrer que la femme galante fait du bien en augmentant le commerce. L'auteur de la *Fable* conclut :

> I have shewn already that the worst of Women and most profligate of the Sex did contribute to the Consumption of Superfluities, as well as the Necessaries of Life, and consequently were Beneficial to many peaceable Drudges, that work hard to maintain their Families, and have no worse design than an honest Livelihood. (Mandeville, *Ibid.*, i, p.225 ["Remark T"].)

Sur ce rôle des femmes, voir la note précédente.

10. Helvétius assigne une finalité proprement éthique aux lois. Pour rendre les hommes vertueux, il faut établir de bonnes lois :

> Qu'on fasse de bonnes Loix, elles dirigeront naturellement les citoyens au bien général en leur laissant suivre la pente irrésistible qui les porte à leur bien particulier. (*De l'Homme*, 9.6, ii, p.467.)

Les lois règlent les intérêts de sorte que le citoyen concourt de lui-même, c'est-à-dire, "naturellement" au bien général. Mais, elles dépendent de la "science de la législation" :

> C'est de la perfection des Loix que dépendent les vertus des Citoyens; & des progrès de la raison humaine que dépend la

> perfection de ces mêmes Loix. Pour être honnête, il faut être éclairé. (*De l'Homme*, 7.3, ii, p.228.)

Le législateur, doué d'une connaissance approfondie de l'homme doit être capable de "diriger le mouvement de la poupée humaine" (*De l'Homme*, 1.2, i, p.6). Pour faire accepter une nouvelle législation, il doit recourir à la ruse (voir *De l'Esprit*, 2.13 note 26), ou éclairer un peuple afin qu'il y voit son intérêt sans encore sentir ses effets bénéfiques (voir *De l'Esprit*, 2.24 note 10).

Le bien public, oeuvre des lois qui assurent la vertu et le bonheur des hommes, est pour Helvétius "un Dieu" (*De l'Homme*, 1.14, i, p.104). Helvétius revêt les lois, instruments de la félicité, d'un caractère sacré : "D'excellentes Loix nécessairement l'oeuvre de l'expérience & d'une raison éclairée sont censées révélées par le Ciel lui-même" (*De l'Homme*, 10.7, ii, p.658).

L'interdépendance des lois et des moeurs est soulignée par d'autres comme La Mettrie :

> Puisque la Morale tire son origine de la Politique, comme les loix et les bourreaux, il s'ensuit qu'elle n'est point l'ouvrage de la Nature, ni par conséquent de la Philosophie, ou de la Raison, tous termes synonimes. ("Discours préliminaire", *Materialism and Society in the mid-Eighteenth Century: La Mettrie's* Discours préliminaire, éd. Ann Thomson, Genève, Droz, 1981, p.208.)

Pour Morelly, c'est aux lois de former l'homme :

> Trouver une situation dans laquelle il soit presqu'impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins, minima de malis. (*Code de la nature*, Partout, Chez le vrai sage, 1755, p.14.)

Après Helvétius, Diderot reprend le même argument :

> Si les lois sont bonnes, les moeurs sont bonnes; si les lois sont mauvaises, les moeurs sont mauvaises; si les lois, bonnes

> ou mauvaises, ne sont point observées, la pire condition d'une société, il n'y a point de moeurs. (*Supplément au voyage de Bougainville*, *OEuvres philosophiques*, éd. P.Vernière, Paris, Garnier Frères, 1964, p.504.)

Ces auteurs, comme Helvétius, supposent que l'homme n'est naturellement ni bon ni méchant, et peuvent par conséquent affirmer la possibilité de le rendre bon par la législation. D'autre part, qu'on confère un "sentiment de droiture" à l'homme, comme Shaftesbury (*Essai sur le mérite et la vertu*, 1.3.1), ou qu'on fasse appel à la conscience, comme Rousseau dans la "Profession de foi du vicaire savoyard" (*Gagnebin*, iv, p.601), la plupart des philosophes du dix-huitième siècle admettent que les lois exercent du moins quelque influence sur les moeurs. Rousseau, bien avant d'avoir lu Helvétius, affirme : "Il est certain que les peuples sont à la longue ce que le gouvernement les fait être." ("Sur l'économie politique", *Gagnebin*, iii, p.251.) Voir aussi les *Confessions* (*Gagnebin*, i, p.404). Montesquieu est d'un autre avis :

> Les moeurs et les manières sont des usages que les lois n'ont point établis, ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir.
>
> Il y a cette différence entre les lois et les moeurs, que les lois règlent plus les actions du citoyen, et que les moeurs règlent plus les actions de l'homme. (*De l'Esprit des lois*, 19.16.)

Helvétius aborde la question de la nature des lois dans son oeuvre posthume. Il explique qu'il y a deux sortes de lois : d'une part, les lois naturelles, invariables, "qu'on trouve établies chez presque toutes les nations", et qui concernent la propriété, et d'autre part des lois variables. Ces dernières "sont de deux espèces". Les unes sont "variables par leur nature" et "regardent le commerce, la discipline militaire, les impôts &c.", mais les autres sont, du moins pour le moment, "immuables". Parmi celles-ci, il compte "les Loix civiles & criminelles; celles qui regardent

l'administration des finances, le partage des biens, les testamens, les mariages, &c." Dans cette deuxième catégorie, les premières doivent "changer selon les tems & les circonstances" (*De l'Homme*, 10.7, ii, p.656) et se réduisent donc en principe aux lois "occasionnées par la position particulière d'un pays" (*De l'Homme*, 9.1, ii, p.421). Mais, les autres sont "variables, parce qu'elles ne sont point encore portées à leur perfection." (*De l'Homme*, 10.7, ii, p.655-656; voir également *De l'Esprit*, 2.13, p.140, 2.16 [note 9] et 2.24 [note 10]). Dans *De l'Homme* (9 note 8, ii, p.524-525), par exemple, Helvétius demande : "La procédure criminelle Angloise est-elle la plus propre à protéger l'innocence? Pourquoi les François, les Allemands & les Italiens ne l'adoptent-ils pas?" La législation *idéale* est du moins en partie universelle. Elle est également l'oeuvre d'un esprit supérieur, voir *De l'Esprit* (2.16 note 9).

11. C'est en établissant une juste harmonie entre les passions qu'on prévient les désordres sociaux. Bayle, dans un chapitre où il démontre "que les loix humaines font la vertu d'une infinité de personnes" (*Loc. cit.*), évoque, comme Helvétius, l'exemple de l'impudicité des femmes : "Elles sont retenuës par la dure loi de l'honneur, qui les expose à l'infamie, quand elles succombent au penchant de la nature" (*Pensées diverses sur la comète*, 162). Diderot suggère aussi qu'il faut jouer sur les passions afin de les régler : "Si l'espérance est balancée par la crainte, le point d'honneur par l'amour de la vie, le penchant au plaisir par l'intérêt de la santé; vous ne verrez ni libertins, ni téméraires, ni lâches." (*Pensées philosophiques* [4], *Hermann*, ii, p.18.) Le thème est courant, voir Mandeville (*Fable*, éd. Kaye, i, p.333).

Helvétius commente la dernière phrase de ce paragraphe dans ses "Éclaircissements" :

> Je n'ai point pretendu debiter icy un axiome de morale mais

> seulement peindre les plaisirs de l'amour, tels qu'ils le sont dans plusieurs de nos pieces de théatre. À l'égard de la pudeur, tout le monde sait que la relig[io]n chretienne en fait une vertu, mais toutes les religions ne l'ayant point considérée comme telle, j'ay [cru] pouvoir dire sans scandal que la volupté seule devroit faire un précepte de la pudeur. (*Smith*, ii, p.338.)

12. Helvétius s'inspire peut-être de la "Description de la côte du Malabar" dans l'*Histoire générale des voyages* : "Les deux Sexes se ceignent d'une piece de toile, qui les couvre de la ceinture aux genoux. Ils ont le reste du corps nud, sans en excepter la tête & les pieds" (Paris, Didot, 1753, xi, p.438 [4]). Toutefois, dans ce texte il ne s'agit pas d'"assemblées".

13. Helvétius se réfère à la fois au raisonnement et à l'exemple des philosophes cyniques. Diogène (de Sinope), par exemple, une des figures les plus marquantes du cynisme ancien, ne rougissait pas "de sacrifier en public à Démèter et Aphrodite" (Diogène Laërce, *Vies*, 6.69). Cratès et Hipparchia, disciples de Diogène, vivaient en public (Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, 3.200).

Helvétius se souvient peut-être de Montaigne :

> Ce que nous appellons honnesteté, de n'oser faire à descouvert ce qui nous est honneste de faire à couvert, ils [les cyniques] l'appelloient sottise; et de faire le fin à taire et desadvouër ce que nature, coustume et nostre desir publient et proclament de nos actions, ils l'estimoient vice. (*Essais*, éd. Villey, p.584 [2.12].)

14. Dans un développement de la *Lettre à d'Alembert* sur les fêtes de Sparte, Rousseau se laisse aller à des réflexions similaires à propos des femmes :

> Mais pense-t-on qu'au fonds l'adroite parure de nos femmes ait moins son danger qu'une nudité absolue, dont l'habitude tourneroit bientôt les prémiers effets en indifférence et peut-être en dégoût? Ne sait-on pas que les statües et les tableaux n'offensent les yeux que quand un mélange de vêtemens rend les nudités obscénes? Le pouvoir immédiat des sens est foible et borné; c'est par l'entremise de l'imagination qu'ils font leurs plus grands ravages; c'est elle qui prend soin d'irriter les désirs, en prêtant à leurs objets encore plus d'attraits que ne leur en donna la nature; c'est elle qui découvre à l'oeil avec scandale ce qu'il ne voit pas seulement comme nud, mais comme devant être habillé. Il n' y a point de vêtement si modeste au travers duquel un regard enflammé par l'imagination n'aille porter les desirs [...]. Mais quand on s'habille avec autant d'art et si peu d'exactitude que les femmes font aujourd'hui; quand on ne montre moins que pour faire désirer davantage; quand l'obstacle qu'on oppose aux yeux ne sert qu'à mieux irriter l'imagination; quand on ne cache une partie de l'objet que pour parer celle qu'on expose. *Heu! male tum mites defendit pampinus uvas*. (*Gagnebin*, v, p.122-123.)

Rousseau compose le gros de son ouvrage en février 1758, peu après son installation à Montlouis, et envoie son manuscrit à l'éditeur le 14 mai (*Gagnebin*, v, p.xxxiii). L'édition originale de la *Lettre à d'Alembert*, publiée par M.-M. Rey à Amsterdam le 15 juillet 1758, est mise en vente en France début octobre de la même année. Helvétius et Rousseau ne se sont donc pas inspirés l'un l'autre, car rien n'indique qu'ils se soient communiqué leur manuscrit. Le texte de Rousseau est cité par Jaucourt dans son article "Lacédémone" (*Encyclopédie*, 1765, ix, p.155).

15. Pour cette ordonnance de Lycurgue relative à l'éducation des

filles, voir Plutarque (*Lycurgue*, 14.3; *Apophtegmes Laconiens*, "Lycurgue" 12) et Xénophon (*République Lacédémonienne*, 1.3-4). Helvétius l'analyse de plus près dans *De l'Esprit* (3.15).

On était au dix-huitième siècle partagé sur les mérites de ce règlement : le traducteur Dacier le critique, d'autres, comme Guillet de Saint-Georges, auteur de *Lacédémone ancienne et nouvelle* (Paris, C. Barobin, 1676), l'admirent. Bayle analyse les règlements de Lycurgue sur l'éducation des filles et sur le mariage dans le *Dictionnaire historique et critique* (article "Lycurgue"). Il accuse le législateur d'encourager l'impudicité en étendant trop loin la méthode pour rendre les filles fortes et courageuses. L'historien Rollin critique tout aussi sévèrement cette mesure de Lycurgue :

> Mais ce qui rend Lycurgue plus condamnable, et ce qui fait mieux connaître dans quelles ténèbres et dans quels désordres le paganisme était plongé, c'est de voir le peu d'égard qu'il a eu à la pudeur et à la modestie dans ce qui regarde l'éducation des filles et les mariages (*Histoire ancienne*, 5.7).

16. Selon Plutarque, les processions et les luttes, loin "d'émousser" le désir des Lacédémoniens était "un moyen d'exciter au mariage" (*Lycurgue*, 15.1). Notons que Bayle, dans son analyse de ce passage de Plutarque, critique ceux qui affirment que "c'était le moyen [...] d'émousser la pointe d'une curiosité qui est fort rongeante" (*Dictionnaire*, article "Lycurgue", remarque "C"; voir aussi la remarque "H").

Au sujet des règlements relatifs aux mariés et de leurs rencontres qui se font "à la dérobée", voir Plutarque (*Lycurgue*, 15; *Apophtegmes Laconiens*, "Lycurgue", 16-17) et Xénophon (*République Lacédémonienne*, 1.5).

17. Sur le "grand amour de la gloire" et la "grande émulation pour

la vertu" que les filles inspirent aux jeunes hommes, voir Plutarque (*Lycurgue*, 14.5, 15.1). Platon adopte la même loi (*La République*, 5.9 [460b]). Voir aussi *De l'Esprit* (3.15, p.361).

Dans *De l'Homme* (2.9; i, p.229-230), Helvétius développe l'idée que le désir devrait être employé comme aiguillon pour inciter l'homme à la vertu :

> Si le besoin de la faim est le principe de tant d'actions, & s'il a tant de pouvoir sur l'homme, comment imaginer que le besoin des Femmes soit sur lui sans puissance? qu'au moment où l'adolescent est échauffé des premiers rayons de l'Amour, on lui en propose les plaisirs comme prix de son application : qu'on lui rappelle jusque dans les bras de sa Maîtresse, que c'est à ses talens & à ses vertus qu'il doit ses faveurs, ce jeune homme docile[,] appliqué, vertueux, goûtera alors d'une maniere utile à sa santé, à son ame, à son esprit, enfin au bien public, les mêmes plaisirs dont il n'eût joui dans une autre position, qu'en s'épuisant, en s'abrutissant, en se ruinant & en vivant dans la crapule.

Notons que le désir de l'homme pour la femme est purement physique; ce désir est fondé sur "le besoin" et "la curiosité" : "Lorsqu'on imagine [...] n'en vouloir qu'à l'ame d'une femme, ce n'est certainement qu'à son corps qu'on en veut" (*De l'Esprit*, 4.10, p.560).

Diderot critique Helvétius pour avoir pensé que tous les hommes sont motivés par la volupté :

> D'où naît dans l'homme cette fureur de tenter une action au moment où elle devient périlleuse? Que direz-vous de tant de philosophes, nos contemporains et nos amis, qui gourmandent si fièrement les prêtres et les rois? Ils ne peuvent se nommer; ils ne peuvent avoir en vue ni la gloire, ni l'intérêt, ni la volupté; où est la femme avec laquelle ils veulent coucher, le poste que leur ambition se promet, le flot de la richesse qui

> refluera sur eux? [...] Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie? [...] Ils se soulagent du besoin qu'ils ont de réfléchir et de méditer, et [...] ils cèdent au penchant qu'ils ont reçu de la nature cultivée par l'éducation, et à la bonté de leur coeur lassé de voir et de souffrir sans murmure les maux dont cette pauvre humanité est si cruellement et depuis si longtemps accablée. ("Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé *L'Homme*", *OEuvres complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, 1875-1877, 20 vol., ii, p.314.)

18. Helvétius réitère souvent la thèse que c'est en vain qu'on veut détruire les passions; voir, non seulement *De l'Esprit* (1.2, p.15) mais aussi *De l'Homme* (2.9, i, p.67) :

> Vouloir détruire les passions dans les hommes, c'est vouloir y détruire l'action. Le théologien insulte-t-il aux passions? c'est le pendule qui se moque de son ressort, & l'effet qui méconnoît sa cause.

Chez les auteurs qui souhaitent réhabiliter les passions, perçues par eux comme ressorts ou principes vitaux de l'existence physique et morale de l'individu et de la société, la diatribe contre les moralistes fustigeant l'amour-propre est un lieu commun. Voir, par exemple, Diderot (1746) :

> C'est le comble de la folie que de se proposer la ruine des passions. Le beau projet que celui d'un dévot qui se tourmente comme un forcené pour ne rien désirer, ne rien aimer, ne rien sentir, et qui finirait par devenir un vrai monstre, s'il réussissait! (*Pensées philosophiques* [5], *O.C.*, Hermann, ii, p.19.)

Voltaire, parmi d'autres comme Mandeville, affirme que l'amour-

propre est essentiel à la société :

> Il est impossible qu'une société puisse se former et subsister sans amour propre [...] C'est l'amour de nous-même qui assiste l'amour des autres; c'est par nos besoins mutuels que nous sommes utiles au genre humain; c'est le fondement de tout commerce; c'est l'éternel lien des hommes (*Lettres philosophiques*, 25.11).

On peut également citer Duclos (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Genève, Slatkine Reprints, 1968, 9 vol., i, p.10 [réimpression de l'édition de Paris, 1820-1821, 9 vol.]) et même Rousseau ("Sur l'économie politique", *Gagnebin*, iii, p.259). Toutefois, Helvétius ne distingue pas entre amour de soi et amour-propre comme le font les jansénistes et Rousseau; voir *De l'Esprit* (1.4, p.34).

19. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Je ne parle dans tout mon ouvrage que des moyens de rendre les hommes heureux en ce monde, abstraction faite de la religion chrét[ien]ne. Ors, ces moiens sont tous renfermés dans la legislation de chaque peuple. En effet, la morale est la même pour la pluspart des nations. Chez les Perses comme chez les Lacedemoniens on disoit egalement : "Soiez braves et vertueux." Pourquoy donc les moeurs de ces deux peuples etoient-elles à cet égard si differentes? C'est qu'ils n'etoient pas gouvernés par les memes loix et que sans la legislation la morale n'est qu'une sciençe frivole. (*Smith*, ii, p.336.)

Sur le rapport des lois aux moeurs, voir la note 10 ci-dessus.

20. Sur la séparation des rôles du moraliste et du législateur, voir *De l'Esprit* (2.16 note 9).

De l'Esprit 2.16

1. Marcus Cocceius Nerva, juriste célèbre, consul de Rome en 22 et grand-père du futur empereur Nerva, accompagne Tibère à Caprée en 26, où, rempli de dépit et de frayeur devant les maux qui accablaient l'État, il se laisse mourir de faim. Sur son suicide (en 32), voir Tacite (*Annales*, 6.26.1-2) et Dion (*Histoire romaine*, 58.21). Montaigne explique son suicide par sa "compassion du miserable estat de la chose publique Romaine" (*Essais*, 2.3). Voir également, Charron (*De la Sagesse*, 2.11).

2. L'origine de cette citation n'a pu être identifiée. Citons toutefois un passage similaire du pamphlétaire whig Thomas Gordon :

> L'exemple que je vais rapporter de la probité qu'un Empereur de la Chine trouva dans ses Mandarins est si singulier, qu'on n'en peut guère espérer un semblable. Ce Prince s'étoit porté à des actes de Tyrannie, dont il continuoit le cours. Ses Ministres lui représentérent modestement mais sincérement, l'énormité, & les dangereuses suites de sa conduite. Il fit d'abord mourir ces Ministres : d'autres firent la même représentation, & eurent le même sort. On trouva dans les suivans la même roideur & la même intégrité, & la sentence de mort fut de même prononcée contre eux. Il y en eut cependant encore qui rendirent un temoignage également vertueux et hardi. Cette persevérance si ferme & si indomptée vainquit l'opiniâtreté de l'Empereur, il fût touché, & se rendant à la vérité il changea sa manière de gouverner. (*Discours historiques, critiques & politiques sur Tacite* [7.2],

Amsterdam, François Changuion, 1742, 2 vol., ii, p.238-239.) Helvétius cite cette oeuvre de Gordon dans *De l'Esprit* (3.19, p.396). Notons, que Gordon (vers 1691-1750) a peut-être puisé cette anecdote à la même source qu'Helvétius, puisqu'il étudie lui aussi les récits de voyage.

3. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> J'ay distingué les vrais moralistes des moralistes hypocrites. Ce n'est donc pas à tous les moralistes que je donne le nom d'hipocrites. Quant aux representations qu'un Chinois vertueux fait à son empereur, je ne vois pas ce qu'on y peut trouver de reprehensible. Elles sont nobles et genereuses. Un sujet zelé pour la gloire de son prinçe lui parle avec respect mais il ne le flatte point. Il sçait que les interests du peuple sont les vrais interests du souverain et qu'il remplit par consequent les devoirs d'un bon citoien et ceux du sujet fidel lorsqu'il luy fait de pareilles representations. Si Louis douze luy-meme fit cette belle reponse à ses courtizans : *On me rend justiçe, on me croit digne d'entendre la vérité,* il est donc permis de la dire aux prinçes. (*Smith*, ii, p.340.)

Sur cette citation de Louis XII, voir *De l'Esprit* (2.6, p.78).

4. Helvétius distingue le vrai moraliste du moraliste hypocrite. L'un veut faire le bien général par amour de la gloire, l'autre, sans égard pour ce bien général, poursuit égoïstement ses propres intérêts. Or, si tous les deux tendent à leur bonheur, il n'y a que l'intérêt personnel du premier qui est uni à l'intérêt général. Les passions qui l'animent transforment pour le bien de la société le sentiment de préférence que chacun éprouve pour soi (comme l'homme exceptionnel décrit dans le deuxième chapitre de ce discours).

Helvétius n'est pas le premier à taxer certains moralistes d'hypocrisie. Fréret dépeint un homme dur et égoïste qui, épris des

préceptes chimériques de la religion, perd tout sentiment du bien public :

> Le fanatisme dont je vous parle devient encore plus dangereux lorsqu'il saisit ces hommes durs, hautains, impérieux, insociables, qui, ne regardant qu'eux-mêmes et leur propre satisfaction, n'ont jamais goûté le sentiment voluptueux que les âmes bien nées éprouvent en faisant le bonheur de la société dans laquelle elles se trouvent. Ce fanatisme éteint toutes les passions douces et naturelles, il fortifie toutes celles qui sont contraires à la nature et à l'humanité; et l'on peut dire et assurer qu'il est la source la plus abondante des maux qui affligent l'espèce humaine. (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.253 [1].)

La religion est un obstacle au bonheur terrestre des hommes, mais aussi, elle leur ôte toute dignité, niant ce qui fait leur grandeur et leur beauté.

Pour les philosophes, la religion révélée est un instrument d'oppression. Morelly dresse un tableau bien similaire au précédent, accusant les religions de vouloir s'arroger le pouvoir en prisant des "pratiques superstitieuses" au détriment des devoirs qui contribuent au bien de la société :

> Une quatriéme observation générale, c'est que comme par-tout les hommes les plus méchans, sont les plus intéressés, les plus avares, les plus fourbes; sont ceux qui cherchent et inventent plus de prétextes de se dispenser des devoirs de la bienfaisance; sont ceux qui détournent avec plus d'adresse, l'idée de ces devoirs sur des choses qui n'apportent aucun bien réel ou moral à l'humanité; qui érigent en actions importantes des pratiques superstitieuses, et font valoir comme de grands services, la peine qu'ils prennent de dresser les hommes à ce manége; puisque, dis-je, on peut dire que ceux

> qui en agissent ainsi pour s'attirer nos respects, notre vénération, pour se procurer toutes les aisances d'une vie molle et oisive, bien plus encore, pour dominer sur le reste des hommes, sont les plus méchans et les plus corrompus; que l'on examine de quels personnages ces vices ont toujours formé l'odieux caractére, on verra que chez toutes les Nations, il a toujours fait la marque distinctive de ceux qui se sont appliqués à donner aux hommes les plus monstrueuses idées de la Divinité (*Code de la nature*, Par-tout, Chez le vrai sage, 1755, p.180-181).

Helvétius avait également lu Hume qui dans les *Essais* accuse les partis ecclésiastiques, appuyés sur des "fraudes pieuses", d'être "ennemis de la liberté" (*Les Partis de la Grande-Bretagne*, trad. 1752). Sur cette opposition des intérêts du clergé en général et de ceux de l'État, voir également la note 49 dans *De l'Esprit* (2.14, p.152). Dans *De l'Esprit* (2.23), Helvétius parle des "fanatiques [...] ennemis de l'humanité".

Ceux qui privent l'homme de ses passions sont des rebelles hors société, car celle-ci est fondée sur les passions, et même hors humanité, car ils dénaturent l'homme. Helvétius accuse ceux qui ont voulu proscrire les passions d'avoir en fait dénaturé l'homme, et, au lieu de l'avoir anobli, de l'avoir corrompu. S'érigeant contre les intérêts de l'homme, ils doivent être réduits au silence et écartés de tout pouvoir :

> Ce n'est plus désormais que sur la destruction de la plupart des religions qu'on peut dans les empires jeter les fondements d'une morale saine. Plût à Dieu que les prêtres susceptibles d'une ambition noble, eussent cherché dans les principes constitutifs de l'homme, les lois invariables sur lesquelles la nature et le ciel veulent qu'on édifie le bonheur des sociétés! [...] La morale fondée sur des principes vrais, est la seule religion. (*De l'Homme*, 1.13, i, p.95-96.)

5. Louis XIV tenta de supprimer les duels par le fameux édit de 1679. Ce moyen de régler les différends entre individus ne cessait pour autant de défrayer la chronique.

6. Helvétius n'est pas le premier à railler ainsi certains moralistes. Fréret, en parlant des "prêtres crédules et intéressés, des hommes ignorans et superstitieux, des gnostiques, des illuminés, des fanatiques", affirme que leur "persuasion est le fruit de l'éducation et de l'accoutumance à regarder comme vraies des idées qu'ils ont reçues dès l'enfance." (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.390 [12].) Dans *De l'Homme* (2.9, i, p.234), Helvétius reprend la même moquerie : "Le Moraliste austere qui prêche sans cesse contre les plaisirs, n'est que l'écho de sa mie ou de son Confesseur." Le terme "mie" siginifie ici nourrice ou gouvernante (*Trévoux*, 1743).

La méfiance vis-à-vis de l'enfance, cause de l'erreur, est un lieu commun des dix-septième et dix-huitième siècles. Rappelons l'observation de Descartes : "Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables" (*Première Méditation*).

7. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Je n'ay jamais pris dans mon ouvrage le mot de *passion* dans le sens du mot de *concupiscence* et j'ay toujours défini la *passion* un *désir vif quelconque*. D'après cette définition le desir de la béatitude celeste ne peut qu'être une passion très vive puisqu'elle a conduit les martirs sur les échaffauds. C'est dans ce sens que j'ai cru ne rien avancer de contraire à la théologie en disant qu'il seroit dangereux de vouloir éteindre les passions dans tous les coeurs. (*Smith*, ii, p.337.)

Helvétius ne conçoit pas les passions dans le contexte du péché

originel et ne peut les assimiler à la concupiscence, un "appetit déréglé qui est demeuré dans l'homme depuis & par le péché" (*Trévoux*, 1743). Les passions ne sont pas corrompues mais se transforment en vice ou en vertu selon qu'elles sont nuisibles ou bénéfiques à la société. Sur l'apologie des passions, voir *De l'Esprit* (2.15 note 18).

8. Helvétius loue souvent le courage et le patriotisme des Grecs et des Romains; voir, par exemple, *De l'Esprit* (1.3, p.28). Ils sont tout autres que le "fanatisme de religion". S'il critique le christianisme par rapport au mahométanisme, c'est parce que le premier cherche à réprimer les passions que le deuxième éveille. Mais cet admirable effet du mahométanisme est éphémère :

> Or pourquoi ces Sarrasins jadis échauffés de ces passions fortes qui souvent élevent l'homme au dessus de lui-même, ne sont-ils plus aujourd'hui ce qu'ils étoient autrefois? C'est que leur courage & leur génie ne fu[ren]t point une suite de leur Législation, de l'union de l'intérêt particulier à l'intérêt public, ni par conséquent l'effet de la sage distribution des peines & des récompenses temporelles. Leurs vertus n'avoient point de fondement aussi solide. Elles étoient le produit d'un enthousiasme momentané & Religieux qui dut disparoître avec le concours singulier de circonstances qui l'avoit fait naître. (*De l'Homme*, 9.4, ii, p.446.)

Sur le courage fanatique inspiré par la religion, voir aussi *De l'Esprit* (3.26, p.436).

Bayle, comme d'autres, relève la contradiction entre les principes du christianisme et la conduite de la plupart des "chrétiens" pour l'appliquer à la guerre :

> On ne suit point dans le monde les Principes de sa Religion, puis que je fais voir, que les Chrétiens employent tout leur esprit et toutes leurs passions à se perfectionner dans l'art

de la guerre, sans que la connoissance de l'Evangile traverse le moins du monde ce cruel dessein. (*Pensées diverses sur la comète*, éd. A. Prat, Paris, Édouard Cornély et C^ie^, 1912, 2 vol., ii, p.24 [141].)

9. Il ressort de ces pages que le moraliste-législateur doit être doué d'un esprit vaste et d'un détachement absolu. Dans ce sens il ressemble au législateur de Rousseau : "il faudroit une intelligence supérieure, qui vit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouvât aucune, qui n'eut aucun rapport avec notre nature et et qui la connût à fond" ("Du contrat social", *Gagnebin*, iii, p.381). Toutefois, il ne s'agit pas pour Helvétius de s'assurer du détachement du législateur en le rendant insensible ou même indifférent. Au contraire, c'est sa passion pour la gloire qui l'engage à travailler pour le bien public. Le législateur qui n'est donc qu'en apparence désintéressé, doit être "excité par l'espoir de la plus grande gloire" et doit "se flatter de voir la reconnoissance publique lui dresser des statues" (*De l'Esprit*, 3.25, p.430). En ceci il ne diffère pas du philosophe (*De l'Homme*, 5.9, ii, p.72) ou de tout homme de génie (*De l'Esprit*, 3.7, p.313).

Il appartient au moraliste-législateur de définir et d'instituer les lois propres à rendre les hommes les plus heureux possibles. Or si la première tâche "est générale & la même pour tous les Peuples", c'est-à-dire, universelle, dans la mesure où la législation idéale est fondée sur la nature humaine (la sensibilité physique), la seconde est "différente selon la forme différente de chaque état" car les "gouvernements" se trouvent "à des distances plus ou moins inégales d'une parfaite Législation" (*De l'Homme*, 9.1, ii, p.421). Or, certaines lois, bien qu'en principe invariables, continuent à être adaptées puisqu'elles n'ont pas encore atteint leur perfection; voir *De l'Esprit* (2.15 note 10). Le moraliste-législateur doit connaître le coeur de l'homme afin de

régler l'intérêt particulier par ses lois, et, le cas échéant, les conditions particulières qui gouvernent un peuple : lois, moeurs, commerce, etc., afin de le persuader de l'adopter. Son travail est donc à la fois analytique et normatif.

Il n'y a que le moraliste-législateur d'un État nouveau qui peut espérer instituer une législation quasiment parfaite. Il établit une harmonie immédiate des intérêts :

> C'est uniquement au Fondateur d'une colonie qui commande à des hommes encore sans préjugés & sans habitudes qu'il appartient de résoudre le Problême d'une excellente Législation. Rien dans cette position n'arrête la marche de son génie, ne s'oppose à l'établissement des Loix les plus sages. Leur perfection n'a d'autres bornes que les bornes mêmes de son Esprit. (*De l'Homme*, 7.12, ii, p.273-274.)

Le moraliste-législateur favorisé par les conditions (qui lui permettent d'instituer une législation entièrement nouvelle) s'apparente, dans l'oeuvre d'Helvétius, à Lycurgue ou à William Penn. Cependant, celui qui est chargé de réformer les lois est moins heureux puisqu'il "a communément trop d'intérêts divers à ménager, trop d'opinions différentes à concilier pour pouvoir en ce genre rien faire de grand & de simple (*Ibid.*, 7.12, ii, p.273). Voir, à ce sujet, *De l'Esprit* (2.23 note 1). Ce moraliste-législateur ne peut espérer qu'établir progressivement l'harmonie des intérêts. C'est dans les "siecles où [...] la police se perfectionne" qu'il se commet moins de crimes (*De l'Esprit* 2.24, p.236).

Helvétius ne croit pas que le législateur ait achevé son rôle quand il a promulgué ses lois; il considère le législateur comme un éducateur, qui, en éveillant le sentiment de l'honneur, forme le caractère même des peuples. Les bons souverains "veulent se rendre chers à l'humanité; ils sentent le prix de la vérité : ils encouragent à la dire [...]. C'est [...] par eux que l'Univers doit

être éclairé." (*De l'Homme*, p.xi-xii.) Mais, peu de princes dans ce monde "sont animés du noble amour de l'humanité" (*De l'Homme*, 4 note 32, i, p.610).

Comme la sagesse des lois dépend des lumières du législateur, l'essentiel c'est que celui qui gouverne soit éclairé. Dans *De l'Homme*, Helvétius loue Frédéric II et Catherine II. Or, Helvétius suggère que le philosophe guide le législateur :

> Le Ministre connoît mieux que le Philosophe le détail des affaires [...] mais ce dernier a plus le loisir d'étudier le coeur humain & le connoît mieux que le Ministre. L'un & l'autre par leurs divers genres d'étude sont destinés à s'entr'éclairer. (*De l'Homme*, 1 note 2, p.118.)

Helvétius tend à distinguer le moraliste du législateur; voir, entre autres passages, *De l'Esprit* (2.15, p.161) et *De l'Homme* (10.10, ii, p.682-684). Celui-là est philosophe sans avoir le pouvoir d'instituer les lois, lequel pouvoir revient au législateur. La nature de la tâche de chacun est distincte mais ils se complètent. Dans la mesure où Helvétius sépare le pouvoir qui délibère du pouvoir qui commande, il sépare le législatif de l'exécutif.

Sur le concept du légisateur chez Helvétius, voir David A. Wisner, "The cult of the legislator in France 1750-1830: a study in the political theology of the French Enlightenment" (*Studies*, 352 [1997]), D.W. Smith, "Helvétius and the Problems of Utilitarianism" (*Utilitas*, vol.5 [1993], p.286-288), et Jean-Jacques Gislain ("Garantisme et utilitarisme des Lumières : l'éthique laïque et civique d'Helvétius", *Economies et sociétés*, 12 [1993], p.86-89).

10. L'origine de cette citation n'a pu être identifiée.

11. La source d'Helvétius n'a pu être établie.

12. Helvétius esquisse une historiographie telle qu'elle paraît après 1730 dans l'oeuvre de Rollin (*Histoire ancienne*), de Mably (*Observations sur les Grecs*) et d'autres. La monarchie absolue avait favorisé ou imposé au dix-septième siècle une historiographie centrée sur les princes. L'histoire acquiert une certaine autonomie à la suite de la disjonction de l'identité du prince et de l'État. Cette laïcisation de l'idée d'État permet désormais l'étude de l'ordre qui la forme.

Voltaire avait critiqué l'historiographie qui ne s'intéresse qu'à la vie privée d'un prince :

> Les détails domestiques amusent seulement la curiosité; les faiblesses qu'on met au grand jour ne plaisent qu'à la malignité, à moins que ces mêmes faiblesses n'instruisent, ou par les malheurs qui les ont suivies, ou par les vertus qui les ont réparées. (*Siècle de Louis XIV* [1752], *Moland*, xiv, p.421.)

13. Sur cette "chaîne" qui lie les sciences entr'elles, voir *De l'Esprit* (4.16, p.629-630).

De l'Esprit 2.17

1. L'homme éclairé, conscient des préjugés, n'en dépend pas et n'en est plus dupe. Il n'est plus borné par l'esprit des sociétés qu'il fréquente et ne s'en laisse guère imposer. C'est alors que l'"estime sur parole", une attitude non critique dont "notre ignorance nous force à faire souvent usage" (*De l'Esprit*, 2.4, p.64), est remplacée par ce qu'Helvétius appelle l'"estime sentie". A l'abri des préjugés et des superstitions, l'homme voit ses vrais intérêts qui lui étaient jusqu'alors cachés. Mieux il entend ses propres intérêts, plus il sera à même de choisir parmi ses désirs et de calculer ceux qui le rendront le plus heureux; voir *De l'Esprit* (1.4, p.37). Dans *De l'Homme*, Helvétius écrit :

> N'est-t-on [*sic*] guidé dans sa conduite & sa croyance que par l'intérêt du moment, comment à sa lueur incertaine & variable distinguer le mensonge de la vérité. (*De l'Homme*, 9.14, ii, p.514.)

La raison n'est plus ce qui reste de notre intégrité originelle, elle n'a plus la tâche de corriger la nature corrompue comme c'était encore le cas dans la perspective chrétienne de Malebranche :

> Si notre nature n'était point corrompue, il ne serait pas nécessaire de chercher par la raison, ainsi que nous allons faire, quelles doivent être les inclinations naturelles des esprits créés (Malebranche, *De la recherche de la vérité*, *OEuvres*, éd. Geneviève Rodis-Lewis et Germain Malbreil, Paris, Gallimard, 1979, 2 vol., i, p.386 [4.1.1]).

Comprendre l'homme dans le contexte de la chute, c'est mal le

comprendre, et une morale fondée sur ces bases risque d'avilir l'homme au lieu de le rendre heureux. Pour Helvétius, la raison guide la nature actuelle; elle s'occupe de ce que sont les inclinations de l'homme et non de ce qu'elles devraient être. L'esprit a la tâche de déterminer les moyens de satisfaire un besoin ressenti : "Notre esprit s'occupe, non du besoin, mais des moyens de le satisfaire" (*De l'Homme*, 2.10, i, p.236).

Avant Helvétius et la grande lutte contre les préjugés mené surtout par les encyclopédistes, Mme Du Châtelet lie bonheur et lumières :

> Une autre source de bonheur, c'est d'être exempt de préjugés, & il ne tient qu'à nous de nous en défaire. Nous avons tous la portion d'esprit nécessaire pour examiner les choses qu'on veut nous obliger de croire [...] Je sais qu'il y a d'autres préjugés que ceux de la religion, & je crois qu'ils sont très bons à secouer, quoiqu'il n'y en ait aucun qui influe autant sur notre bonheur & notre malheur que celui de la religion. Qui dit préjugé, dit une opinion qu'on a reçue sans examen, parce qu'elle ne se soutiendroit pas. L'erreur ne peut jamais être un bien, & elle est sûrement un grand mal dans les choses d'où dépend la conduite de la vie. (Mme du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, éd. Robert Mauzi, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1961, p.10-11.)

2. Il incombe au "grand homme" de renverser les obstacles au bien général en se préservant lui-même des préjugés. Ce n'est, en fait, qu'à l'aide du puissant que les préjugés qui aveuglent la grande majorité des hommes seront renversés; voir aussi *De l'Esprit* (2.24 note 10). Cet homme hors commun était déjà mentionné dans les deuxième et troisième chapitres de ce discours mais son importance pour l'humanité n'est révélée que dans celui-ci.

Sur le rôle de l'homme exceptionnel dans l'histoire, voir

également *De l'Esprit* (3.1 et 4.1).

3. Helvétius commente ce passage dans ses "Eclaircissements" :

> C'est ici une suite des IX^e^ et XII^e^ propositions que je crois avoir suffisament expliquées. À l'égard du Catéchisme de probité, je n'entends par ce mot que la regle des devoirs envers le prochain. (*Smith*, ii, p.336.)

Pour les "propositions" 11 et 12, voir respectivement les notes 1 et 5 des chapitres 2.5 et 2.13.

Helvétius reprend le concept d'un "catéchisme" dans *De l'Homme*. De même que le "catéchisme religieux [...] grave dans la mémoire d'un enfant les préceptes de la croyance souvent la plus ridicule", un catéchisme moral peut "y graver [...] les préceptes & les principes d'une équité dont l'expérience journalière lui prouveroit à la fois l'utilité & la vérité." (*De l'Homme*, 10.7, ii, p.644-645.) Par ailleurs, Helvétius affirme :

> C'est à l'aide d'un catéchisme moral, c'est en y rappellant à la mémoire des hommes, & les motifs de leur réunion en société, & leurs conventions simples & primitives qu'on pourroit leur donner des idées nettes de l'équité. (*De l'Homme*, 10.8, ii, p.667.)

Ce "catéchisme", en gravant ses principes dans la mémoire, sert surtout à "rappeler" aux hommes la nécessité de voir leur intérêt personnel dans le bien général.

Toutefois, c'est déjà grâce aux lois sages que l'homme acquiert des "idées du juste & de l'injuste" (*De l'Esprit*, 3.17, p.384). Dans *De l'Homme* (4.10 note 33, i, p.611-612), Helvétius mentionne aussi le pouvoir de l'éducation à socialiser l'homme :

> Est-il, comme on le dit, des hommes qui sacrifient leur intérêt le plus cher à celui de la justice? Non : mais il en est qui n'ont rien de plus cher que la justice. Ce sentiment généreux est en eux l'effet d'une excellente éducation. Quel

moyen de la graver dans toutes les ames? En leur présentant d'une part, l'homme injuste comme avili, méprisé & par conséquent comme foible; & de l'autre, l'homme juste, comme estimé, honoré, & par conséquent comme fort.

Les idées de justice se sont-elles par ce moyen liées dans sa mémoire aux idées de pouvoir & de bonheur? Elles se confondent & n'en forment plus qu'une. Prend-on l'habitude de se les rappeller ensemble? Bientôt il n'est plus possible de les séparer. Cette habitude une fois contractée, on met de l'orgueil à se montrer toujours juste & vertueux; & rien alors qu'on ne sacrifie à ce noble orgueil.

Voilà comme l'amour du pouvoir & de la considération engendre l'amour de la justice.

Le résultat de l'éducation est moins en effet de développer la raison que de créer des automatismes mentaux; la raison n'est-elle pas une sorte d'association mécanique d'idées pour l'empirisme sensualiste? Toutefois, avant même que la réforme des lois et de l'éducation puisse espérer rendre l'homme heureux, les préjugés existants doivent être abandonnés (voir *De l'Esprit*, 2.17 note 3 et 4).

Par ailleurs, l'homme commun n'est pas condamné à suivre d'une manière automatique un catéchisme, à être éternellement une poupée aveugle entre les mains d'un législateur. Au contraire, il est capable de bien entendre ses propres intérêts et ceux du public et de voir comment les uns peuvent concourir aux autres. Cela est même nécessaire afin que l'homme soit heureux; voir la note 1 ci-dessus et l'introduction (p.xxii). Par conséquent, Helvétius ne cesse de répéter qu'il faut éclairer les hommes.

Tous les contemporains d'Helvétius ne voient pas la nécessité ni la possibilité d'éclairer les hommes. La Mettrie, par exemple, montre un dédain pour la multitude et ne réserve qu'à une petite élite la capacité d'être éclairée par la philosophie :

> Je ne prétends pas insinuer [...] qu'on doive tout mettre en oeuvre pour endoctriner le peuple et l'admettre aux mystères de la Nature. Je sens trop bien que la tortue ne peut courir, les animaux rampans voler, ni les aveugles voir. Tout ce que je désire, c'est que ceux qui tiennent le timond de l'Etat, soient un peu philosophes : tout ce que je pense, c'est qu'ils ne sauroient l'être trop. ("Discours préliminaire", *Materialism and Society in the mid-Eighteenth Century: La Mettrie's* Discours préliminaire, éd. Ann Thomson, Genève, Droz, 1981, p.242.)

C'est pour la même raison que Fréret fait appel à la religion pour contenir la multitude :

> Le commun des hommes est trop insensé pour n'avoir pas besoin d'être conduit à la pratique des actions vertueuses, c'est-à-dire utiles à la société, par l'espoir de la récompense, et détourné des actions criminelles par la crainte des châtimens. C'est là ce qui a donné naissance aux loix; mais, comme ces loix ne punissent ni ne récompensent les actions secrettes, et que dans les sociétés les mieux réglées les coupables puissans et accrédités trouvent le secret de les éluder, il a fallu imaginer un tribunal plus redoutable que celui du magistrat. (Nicolas Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.408 [14].)

Helvétius ne pose pas la question du crime caché dans *De l'Esprit*. L'homme éclairé voit que le crime, même caché, n'est pas dans son intérêt. A ce sujet voir Smith, "Helvétius and the Problems of Utilitarianism" (*Utilitas*, 5 (1993), p.278-279).

Dans *De l'Homme*, Helvétius soutient l'opinion qu'un peuple éclairé est moins susceptible d'être assujetti par l'ambitieux :

> Point d'innovations proposées par les ambitieux, qu'ils ne colorent du vain prétexte du bien public. Un Peuple instruit, toujours en garde contre de telles innovations, les rejette

> toujours. Chez lui l'intérêt du petit nombre des forts est contenu par l'intérêt du grand nombre des foibles. L'ambition des premiers est donc enchaînée & le peuple toujours le plus puissant, lorsqu'il est éclairé, reste toujours fidele à la Législation qui le rend heureux. (*De l'Homme*, 9.4, ii, p.453.)

Voir aussi :

> C'est la raison perfectionnée par l'expérience qui seule peut démontrer aux Peuples l'intérêt qu'ils ont d'être justes, humains & fidèles à leurs promesses (*De l'Homme*, 7.4, ii, p.239).

Notons enfin que dans *De l'Esprit* (4.12, p.582-583), Helvétius suggère que même si la prudence "est utile aux particuliers" elle serait le don "le plus funeste [...] si le ciel la rendoit commune à tous les citoyens" (4.12, p.582). L'attrait du plaisir n'inciterait plus les hommes à risquer leur vie dans la guerre, ou les femmes à s'exposer aux dangers de la grossesse et à "l'humeur" d'un mari. Helvétius conclut que c'est "à l'imprudence & à la folie que le ciel attache la conservation des empires & la durée du monde" (*De l'Esprit*, 4.12, p.583). Heureusement, la prudence est rare, la plupart des hommes sont entraînés par leurs passions. Mais, serait-ce toujours le cas si, comme Helvétius le veut, on les éclairait?

4. Helvétius est conscient de la difficulté d'introduire des réformes législatives. Dans *De l'Homme*, il souligne l'idée que les nouvelles lois sont plus facilement reçues par un peuple éclairé :

> Que l'on propose chez un peuple ignorant une Loi utile, mais nouvelle, cette Loi rejettée sans examen, peut même exciter une sédition chez ce Peuple qui stupide parcequ'il est esclave, est d'autant plus irritable que le Despotisme l'a plus souvent irrité.
>
> Que l'on propose au contraire cette même Loi chez un peuple

> éclairé, où la presse est libre, où l'utilité de cette Loi est déjà pressentie & sa promulgation desirée, elle sera reçue avec reconnoissance par la partie instruite de la Nation, & cette partie contiendra l'autre. (*De l'Homme*, 9.8, ii, p.480.)

Ce lien entre les "progrès de la raison humaine", la "perfection" des "Loix" et "les vertus des Citoyens" est aussi souligné dans *De l'Esprit* (2.24, p.230) et *De l'Homme* (7.3, ii, p.228). Par ailleurs, Helvétius affirme dans *De l'Esprit* (4.1, p.632) que l'éducation et la forme du gouvernement sont intimement liées :

> L'art de former des hommes est, en tout pays, si étroitement lié à la forme du gouvernement, qu'il n'est peut-être pas possible de faire aucun changement considérable dans l'éducation publique, sans en faire dans la constitution même des états.

À ce sujet, voir, par exemple, le débat du chapitre 20 ci-dessous.

5. Helvétius se réfère aux *Constitutions fondamentales de la Caroline*, oeuvre collective à laquelle Locke a seulement participé :

> Pour éviter que la multiplicité des textes législatifs comme il arrive toujours, ne change les justes assises du gouvernement telles qu'elles ont été instituées à l'origine, toutes les lois du parlement, quelles qu'elles soient et sous quelque forme qu'elles aient été adoptées ou promulguées, deviennent caduques, à l'expiration d'un délai de cent ans à compter de leur promulgation; leur existence prend fin de plein droit et elles deviennent nulles et de nul effet, comme si elles n'avaient jamais été adoptées. (John Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil [et] Constitutions fondamentales de la Caroline*, trad. et éd. Bernard Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p.240 [79].)

Notons que Locke précise que les "constitutions fondamentales" sont

inaltérables (alinéa 120). La première traduction française de cette oeuvre date de 1691.

Les lois sont susceptibles de ne plus répondre à leur fonction. Elles sont, au même titre que les autres manifestations sociales, soumises à un devenir. Helvétius précise dans *De l'Homme* quelles lois sont variables et quelles lois sont invariables; voir la note 10 dans *De l'Esprit* (2.15). Helvétius ne s'attache plus comme Grotius ou Montesquieu et même Voltaire ou Diderot à l'universalité du principe de justice : "Cette Loi naturelle si vantée n'est comme les autres Loix que le produit de l'expérience, de la réflexion & de l'esprit." (*De l'Homme*, 7 note 8, ii, p.280.) Le rôle des lois n'est pas d'exprimer une intelligibilité, un rapport immuable. Cette "mobilité" de "l'univers moral" lui donne d'ailleurs l'espoir d'éclairer l'homme et d'améliorer sa condition (*De l'Homme*, 10.10, ii, p.680-681). Helvétius espère que l'histoire aura un caractère de plus en plus rationnel.

6. Helvétius cite quatre hommes qui se sont occupés de religion.

Anastase I^er^, pape de 398 à 402, mit fin au schisme des Églises de Rome et d'Antioche.

Jan Willem, duc van Ripperda (1680-1737), aventurier d'origine néerlandaise, servit d'abord la Hollande puis se fixa en Espagne où il se convertit au catholicisme. Fait duc et grand d'Espagne par la faveur de Philippe V, disgracié (1726) et interné à Ségovie, il s'enfuit en Angleterre puis au Maroc (1731), où il passa au service du roi et embrassa l'islam. Pendant les dernières années de sa vie, il s'occupa d'un projet de fusion du mahometisme et du judaïsme. Voir la notice sur sa vie dans le *Mercure de France* (décembre 1737, p.2924-2926).

Thamas-Kouli-Khan (1688-1747), proclamé roi de Perse en mars 1736 sous le nom de Nadir-Shah. Ses exploits guerriers qui comportent la conquête de l'Afghanistan et une invasion de l'Inde

où il prit Delhi en 1739, furent relatés par le *Mercure* (voir 1743, octobre-décembre, et 1744, janvier, mars, avril). Son histoire est racontée par Voltaire dans l'*Essai sur les moeurs* (chapitres 193-194). Plusieurs livres avaient déjà paru en Europe à son sujet.

Le dernier de la liste, "Gehanguir", n'a pu être identifié.

7. Helvétius admet l'utilité de la religion pour faire adopter des lois (*De l'Esprit*, 2.13, p.140). Mais, il n'est pas clair qu'il croie comme plusieurs de ses contemporains que son influence bénéfique s'étende plus loin. Il semble que dans le présent chapitre Helvétius croie que "le tartare" et "l'élysée" étaient utiles, sans doute parce qu'il les perçoit comme une sanction et une récompense. Dans *De l'Esprit* (2.24, p.233), par contre, il affirme que la perspective des peines et plaisirs éternels est généralement trop faible pour que l'individu leur sacrifie ses "plaisirs criminels". En tout cas, Helvétius est de l'avis que les peines et plaisirs temporels suffisent pour régler les passions et inciter les hommes à la vertu (voir *De l'Esprit*, 2.24, pp.233, 236). Cet avis est partagé par d'Holbach (*Système de la nature*, ii, p.211 [2.6]).

Dans *De l'Homme*, Helvétius est plus ouvert dans sa critique de la religion. Il pense alors que les leçons du passé, enseignent qu'il serait vain d'espérer une quelconque garantie morale de la part des religions; elles sont incapables de fonder efficacement la morale :

> Or depuis l'établissement du Christianisme dans les Monarchies de l'Europe, si les Souverains n'ont été ni plus vaillans, ni plus éclairés; si les Peuples n'ont été ni plus instruits, ni plus humains; si le nombre des Patriotes ne s'est nulle part multiplié; quel bien sont donc les Religions? (*De l'Homme*, 7.1, ii, p.218.)

La religion ne rend pas l'individu plus vertueux, au contraire,

elle encourage l'intolérance (*De l'Homme*, 4.18-20), protège et répand l'ignorance : "Presque toute Religion défend aux hommes l'usage de leur raison, les rend à la fois brutes, malheureux & cruels." (*De l'Homme*, 7.3, ii, p.284; voir aussi *De l'Homme*, 4.20.) L'intolérance et l'ignorance sont aussi évoquées dans *De l'Esprit* (2.24). Plus important, les principes religieux s'opposent à l'harmonie qu'Helvétius espère établir : "Le Systême Religieux rompt toute proportion entre les récompenses décernées aux actions des hommes, & l'utilité dont ces actions sont au Public." (*De l'Homme*, 7 note 12, ii, p.284.) La religion est une entrave au bonheur général.

Bien que les religions n'aient pas contribué au bonheur des peuples, Helvétius propose "d'imaginer" une religion instrument de "la félicité publique" (*De l'Homme*, 1.10, i, p.83). Ce n'est pas qu'il croie une telle religion nécessaire, mais il croit "que l'esprit humain produit encore de tems en tems des religions nouvelles" et "qu'il est important" de "les rendre les moins malfaisantes possible" (*Ibid.*, 1.11, i, p.85). Cette religion peut sans doute être rapprochée du "catéchisme" mentionné à la page 168.

La première condition que cette religion doit remplir est qu'elle ne doit pas rester une puissance indépendante mais qu'elle doit être résolument subordonnée aux besoins de la politique (*De l'Homme*, 1.15, i, p.116-117). La religion qu'Helvétius propose est, par ailleurs, une "Religion universelle [...] fondée [...] sur des principes éternels, invariables & qui susceptibles [...] des demonstrations les plus rigoureuses, soient puisées dans la nature de l'homme & des choses." (*De l'Homme*, 1.13, i, p.91.)

Si la religion qu'Helvétius imagine remplit les formes d'une religion périmée, c'est qu'il la conçoit au sein d'une critique de cette religion. Son principe est le vrai au lieu du merveilleux (*Ibid.*, 1.13, i, p.96), elle est gaie et agréable au lieu d'être triste et sévère (*Ibid.*, 1.14, i, p.102), elle excite les passions

dirigées au bien général et, par conséquent, vénère l'orgueil au lieu de l'humilité (*Ibid.*, 1.14, i, p.104), elle est tolérante pour ne pas semer la discorde (*Ibid.*, 1.14, i, p.101) puisqu'elle n'a aucun dogme ou que si elle en a un, alors celui-ci se réduit à "une morale saine & élevée", et ses ministres sont peu nombreux pour ne pas être à la charge de la population (*Ibid.*, 1.14, p.97-99).

8. Il est probable qu'Helvétius s'inspire des *Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc* (éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.144-146 [1.24]). Sur cette oeuvre de Le Blanc, qui ne parle pas de *prêtres*, mais de *magiciens*, voir la note 7 dans *De l'Esprit* (2.14).

Vincent Le Blanc décrit l'île de Java en Indonésie :

> La grande *Iaue* est à l'Orient de Sumatra, dont elle est a distance que de quarante cinq mil, & le destroit d'entre deux est appellé la *Sunde*, qui a donné le nom à toutes ces isles en general. Cet [*sic*] isle est fort grande & non du tout connuë, contenant plusieurs Royaumes ou Seigneuries, dont le principal est celuy de *Bentan* ou *Bantan*. (*Les Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.143 [1.24].)

9. Helvétius s'inspire toujours de Vincent le Blanc :

> Mais ces *Dervis* sont de tres-meschans voleurs & assassins, car ils tuent impunément tous ceux qu'ils rencontrent par les chemins, s'ils ne sont pas de leur Religion, pensans faire vn grand seruice à leur Prophete. Quand ils demandent l'aumosne ils disent *Ferdactiay, Malday Chinaila Eli*, c'est à dire, faites nous l'aumosne au nom du grand Hali. Cette sorte de Religieux n'est pas si bien venuë entre les Turcs depuis qu'vn d'iceux assassina Amurath, & qu'ils en voulurent faire autant à Baiazeth second, & en Perse au Sophy mesme. Il y en eut vn

aussi qui tua vn Bacha en la place de Babylone, appellée *Sambacarayma*, c'est à dire, place de liberté, & toutesfois il n'en fut recherché, pource qu'on l'estimoit estre ministre de Dieu. (*Les Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.58 [1.13].)

Il s'agit peut-être d'Amurat I^er^ (1319-1389), sultan ottoman, qui succéda à son père en 1360. Aujourd'hui, on sait qu'il fut assassiné, lorsqu'il visita un champ de bataille, par un soldat servien qui, près d'expirer, ranima ses forces pour lui porter un coup mortel.

Sur la connaissance de la Perse au dix-huitième siècle, voir J. Chaybany (*Les Voyages en Perse et la pensée française au 18^e^ siècle*, Téhéran, 1971) et Olivier Bonnerot (*La Perse dans la littérature et la pensée française au 18^e^ siècle*, Paris, H. Champion, 1988).

10. Helvétius fait allusion à la rivalité politique des Persans et des Turcs qui trouvait un prétexte dans leur rivalité religieuse. Les Persans étaient *Chiites*, sectateurs d'Ali, gendre de Mahomet, les Turcs *Sunnites*, fidèles d'Abou Bekr, beau-père du Prophète et d'Omar.

C'est à partir de 1550 qu'on s'intéressa beaucoup aux divisions entre Mahométans pour y voir des parallèles avec les troubles qui déchiraient les chrétiens (Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la renaissance française*, Paris, Droz, 1935, p.82). À ce sujet, voir aussi la note textuelle "b" de la page 172. Plusieurs voyageurs font allusion à cette rivalité, voir Tavernier (*Les Six Voyages en Turquie & en Perse*, 1676, 4.7), Ricaut (*Histoire de l'état présent de l'Empire ottoman*, Amsterdam, 1670, 2.10). Voir également Montesquieu (*Lettres persanes*, 50). Ricaut et Montesquieu emploient l'orthographe "Hali".

11. Helvétius suit la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*

de Cavazzi :

> Si une armée qui est en marche, trouve sur la route un lièvre, un lapin, une corneille, ou quelqu'autre animal timide, il n'en faut pas davantage pour lui donner un courage intrepide. Dès que le bruit de cette découverte est répandu dans les troupes, on en marque la joye par des cris d'allegresse, & par le son de tous les instrumens. Ils s'imaginent que ces animaux sont les genies de l'armée ennemie, qui leur sont apparus sous la figure de ces animaux craintifs, pour les avertir que leurs ennemis manquent de coeur, que la peur s'est emparée d'eux, & qu'ils en auront bon marché. Ils marchent aussi-tôt comme à une victoire assurée; ils triomphent par avance. Si par hasard, quelqu'un prend un de ces animaux : on le regarde comme un homme favorisé des dieux, & on ne manque pas de lui donner quelque poste d'honneur pendant toute la campagne.
>
> Mais si avec toutes ces belles dispositions, il arrive qu'ils entendent chanter un coq, hors des heures ordinaires, tous les présages heureux sont renversez : c'est le présage le plus malheureux qu'ils puissent avoir. Quand les deux armées seroient en présence l'une de l'autre, & prête à se choquer, & que la superiorité de l'une lui donneroit à bon titre, le droit d'esperer une victoire complette; les coeurs les plus intrepides, sont abattus dans le moment; les soldats se débandent, & c'est à qui fuira le plus vîte.
>
> Comme la voix du coq est souvent entenduë des deux armées : elles se regardent toutes deux comme défaites, & s'enfuïent, chacune de son côté, laissant le champ de bataille au coq. (Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucculi, *Relation historique*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol., i, p.361-362 [1.16].)

12. Helvétius suit les *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris, Nicolas le Clerc et P.G. Le Mercier, 1731, recueil xx, p.129) :

> A voir l'extrême joye qu'ils font paroître en partant, on diroit qu'ils ont déja signalé leur valeur par quelque grande victoire; mais il faut bien peu de chose pour déconcerter leurs projets. Ils sont tellement superstitieux à l'égard des songes, qu'il n'en faut qu'un seul de mauvais augure, pour arrêter l'exécution de leur entreprise, & les obliger de revenir sur leurs pas quand ils sont en marche. On voit des Partis qui après avoir fait toutes les cérémonies dont je viens de parler, rompent tout-à-coup leur voyage, parce qu'ils ont entendu un chien aboyer d'une façon extraordinaire : à l'instant leur ardeur pour la gloire se change en terreur panique.

Il s'agit du peuple que les missionnaires appellent "Natchez"; voir *De l'Esprit* (2.9 note 15).

13. S'agirait-il de Khālid ibn al-Wālid, chef de guerre mekkois, mort en 641?

14. L'origine de cette anecdote n'a pu être identifiée.

15. L'arbitraire des lois est un thème typique du libertinage érudit; voir Charron, La Mothe le Vayer, etc. On le retrouve au dix-huitième siècle, où cependant les penseurs comme Helvétius voient le hasard comme un jeu d'intérêts contraires; voir, par exemple, Fréret (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, p.381 [11]), Morelly (*Code de la nature*, 1755, p.105) et d'Holbach (*Système social*, Fayard, 1994, pp.259-260 [2.2]).

16. Diderot développe la comparaison entre le chaos des lois et des maisons d'une ville dans les *Mémoires pour Catherine II* ("Sur un

usage de mon pays").

17. Les thèses de plusieurs penseurs français et anglais préfigurent ce principe d'un gouvernement qui vise l'utilité du plus grand nombre d'hommes. D'après Hutcheson, "la meilleure action est celle qui procure un plus grand bonheur à un plus grand nombre de personnes, comme réciproquement celle-là est la plus mauvaise qui cause le plus de misère." (Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, trad. Marc-Antoine Eidous, Amsterdam, 1749, ii, p.154-155 [3.8].) Duclos applique l'observation de Hutcheson à l'État. Il affirme que "*Le meilleur des gouvernements n'est pas celui qui fait les hommes les plus heureux, mais celui qui fait le plus grand nombre d'heuruex.*" (*Considérations sur les moeurs de ce siècle* [fin février 1751], *O.C.*, Paris, 1820-1821. 9 vol., i, p.192 [15].) D'autres, comme Jaucourt dans l'article "Gouvernement" (*Encyclopédie*, 1757, vii, p.790) le suivent : "Le meilleur des *gouvernemens* est celui qui fait le plus grand nombre d'heureux." Voir également Maupertuis qui définit le problème du législateur : "Une multitude d'hommes étant rassemblée, lui procurer la plus grande somme de bonheur qu'il soit possible." (*Éloge de Montesquieu*, 1755, iv, p.401-407).

Helvétius mentionne de nouveau ce principe de l'utilité du plus grand nombre dans *De l'Esprit* (2.24, p.229) et *De l'Homme* (9.9, ii, p.481). Par ailleurs, il pense qu'on "doit à l'intérêt général le sacrifice de tous les intérêts personnels" (*De l'Homme*, 9.14, ii, p.510). Mais il ajoute :

> Le bien public ordonne-t-il le mal d'un Individu? toute compassion est due à sa misere. Point de moyen de l'adoucir qu'on ne doive employer. C'est alors que la justice & l'humanité du Prince doivent être inventives. (*Ibid.*, ii, p.510-511.)

Sur l'histoire de cet adage de l'utilitarisme, voir l'article de

Robert Shackleton "The greatest happiness of the greatest number: the history of Bentham's phrase" (*Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, éd. David Gilson & Martin Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p.375-389). Sur l'utilitarisme d'Helvétius, voir l'article de Pierre Rosanvallon "L'utilitarisme français et les ambiguïtés de la culture politique prérévolutionnaire (position d'un problème)" (*The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Pergamon Press, 1987, p.435-440) et l'article de D.W. Smith "Helvétius and the Problems of Utilitarianism" (*Utilitas*, 5.2 [1993], p.275-289). Halévy parle de l'utilitarisme (*La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1901, 3 vol.).

1. Le roman d'*Amadis de Gaule*, généralement attribué au Portugais Vasco de Lobeira (XIII[e] siècle), eut un énorme succès et beaucoup de continuateurs et d'imitateurs. Les traductions en langue française, dont la première semble être celle d'Herberay des Essarts (1540), se multiplièrent pendant le seizième et le dix-septième siècles (Hugues Vaganay, *Amadis en français, essai de bibliographie*, Firenze, 1906). Amadis est resté le type des amoureux constants, qui ne parviennent à la possession tranquille de l'objet aimé qu'après de multiples épreuves et aventures.

2. La ville de Sybaris décriée pour son luxe et pour la mollesse de ses habitants fut détruite par Crotone en 510 avant J.-C. Crotone était réputée pour la sagesse de ses institutions et pour la pureté des moeurs de ses habitants.

3. Michel Menot (vers 1440-1518) et Louis Bourdaloue (1632-1704) sont deux célèbres prédicateurs français. Les sermons macaroniques du premier, moitié en latin barbare, moitié en français burlesque, fourmillent de grossièretés, de bouffonneries, d'allusions indécentes, d'incroyables trivialités, etc. Par contre, la pureté de style du deuxième, sa clarté, sa raison pratique contrastaient avec l'enflure et le mauvais goût des sermonnaires de son temps. D'après Joseph Nève :

> Le dix-septième siècle ne s'intéressa pas à Menot, mais la curiosité du dix-huitième y revint. Le P. Nicéron, l'abbé d'Artigny, dans ses *Nouveaux Mémoires*, Voltaire, dans son

Dictionnaire philosophique lui consacrent des notices étendues et en découpent de croustillants morceaux. Mais, il faut bien l'avouer, plus personne ne le prend au sérieux; on le tient pour un bouffon, dont la verve cynique et la langue, accouplant du mauvais latin à du mauvais français, ne peut qu'étonner et amuser un instant les beaux esprits. (Menot, *Sermons choisis*, éd. J. Nève, Paris, Édouard Champion, 1924, p.v-vi.)

4. L'*Histoire du chevalier du Soleil* est le titre d'une traduction du roman espagnol *Espejo de principes y cavalleros* (ou *El Caballero del Febro*) de Diego Ortunez de Calahorra. Barbier (ii, p.774) indique une édition de 1740 pour cette traduction, de Jean-Baptiste Torchet de Boismélé. *Conlon*, par contre, en cite une de 1749 (Londres).

La *Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette (Marie Madeleine Pioche de la Vergne) est éditée pour la première fois en 1678 (Paris, Barbin).

5. Helvétius cite sans doute cette anecdote d'après l'*Apologie pour Hérodote* d'Henri Estienne (1528-1598), oeuvre qu'il suit assez souvent dans le présent chapitre. Dans le chapitre sur les "Larrecins et rapines des gens d'église", Estienne écrit :

> Or est-il bien vray que jà long temps auparavant ils avoyent dict haut et clair que paradis se vendoit [...] mais ils ne contraignoyent point d'acheter paradis, comme ils ont faict du temps de la croisade. Pour la confirmation et autorization de laquelle les prescheurs alléguoyent force textes à propos, non pas de la Bible, mais de quelques cagots : et aucuns disoyent des folies telles qu'il sera impossible à la postérité de les croire. Et entr'autres on en raconte une d'un beau père preschant à Bordeaux, qui affermoit que quand on donne de

l'argent pour les trespassez, les ames qui sont en purgatoire, oyans le son de l'argent qui en tombant dedans le bassin ou le tronc, fait Tin, tin, elles se prennent tellement à rire qu'elles font Ha ha ha, hi hi hi. (*Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., ii, p.48 [1.23].)

La seule édition de l'*Apologie pour Hérodote* publiée au dix-huitième siècle fut celle "augmentée de remarques par Mr. Le Duchat" (La Haye, H. Scheurleer, 1735, 2 vol. en 3).

6. Helvétius semble de nouveau citer un passage qu'Henri Estienne traduit du latin. Toutefois, dans l'*Apologie pour Hérodote*, le texte est sensiblement plus long :

Oyons un discours du mesme prescheur [Menot], plein de blasphèmes encore plus incroyables que les précédens, veu mesmement que par iceux est profané le principal mystère de la religion Chrestienne. Il est au fueillet 229, col.4, *Quanvis ab aeterno Deus praedestinaverit, etc.* Car d'autant qu'il est long, il me suffira d'en mettre la traduction Françoise, en abbrégeant toutefois quelques lieux. Combienque Dieu (dit-il) eust de toute éternité prédestiné l'incarnation de son fils et le salut du genre humain, il a voulu toutesfois qu'il fust impétré par les prières de nous et des saincts personnages. Tellement que les saincts Pères avec larmes ont requis ce jour : et nous appert par les Escritures combien grand a esté leur désir. Or voyans, Adam, Enos, Enoch, Mathusalem, Lamech, Noé (desquels chacun a vescu si longtemps), qu'ils n'obtenoyent point ce qu'ils demandoyent, ils prirent une résolution d'envoyer des ambassadeurs : premièrement Esaie, disant en son chapitre 16, Seigneur, envoye l'agneau dominateur de la terre. (Car il met, *agnum dominatorem terrae,*) Et au 45, Vous, cieux, envoyez la rosée de dessus,

etc. Et au 64, O si tu desrompois les cieux, et que tu descendisses : à fin que les montagnes s'escoulassent de ta présence. Et après les prophètes envoyent Moyse, *Exode*, chap.4, *Obsecro, Domine, mitte quem missurus es*. Je te prie, Seigneur, envoye celuy que tu envoiras. C'est à dire, Tu m'as envoyé parcidevant, mais ç'a esté pour une particulière délivrance : envoye maintenant pour la délivrance générale. Puis les rois envoyent David, lequel parla ainsi, Seigneur monstre nous ta miséricorde, et nous donne ton salut. Aaron vint après tous ceux-là, envoyé par les prestres, et parla ainsi, Seigneur, baisse les cieux, et descen. La dernière qui vint, fut l'église, qui dict, Excite ta puissance et vien; ô Seigneur, lève-toy. Or voyans ces patriarches qu'on ne leur ottroyoit leur requeste, ils envoyèrent des femmes. Premièrement vint madame Ève, qui usa de ce language, Tu nous a condamnées pour nostre péché : mais, ô Dieu, n'aye point esgard à cela : délivre-moy de cette obscure prison. A laquelle Dieu fit response, Ève, tu as péché : tu n'es pas digne de mon fils. La seconde fut madame Sara, qui dict, O Dieu, aide-nous. A laquelle Dieu respondit, Tu n'es pas digne : car tu as esté incrédule touchant ton fils Isaac. La troisième fut madame Rebecca : et Dieu luy dict, Tu t'es monstrée partiale en Jacob et Esaü. La quatrième, madame Judith : à qui Dieu respondit, Tu as esté meurdrière. La cinquième, madame Esther : à qui il dict, Tu as trop aimé la vanité par ta gloire, quand tu t'attifois pour plaire à Assuère. En la fin fut envoyée la chambrière de l'aage de quatorz'ans : laquelle tenant la veue basse et toute honteuse s'agenouilla, et puis vint à dire, Que mon bien-aimé vienne en son jardin, à-fin qu'il mange du fruict de ses pommes. Le jardin fut le ventre virginal. Or le fils ayant ouy ces paroles, dict à son père, Mon père, j'ay aimé ceste-ci dès ma

jeunesse, et ay cerché les moyens de l'avoir pour mon espouse. A l'instant mesme Dieu le père appela Gabriel, et luy dict, O Gabriel, va t'en vistement en Nazareth à Marie, et luy porte et présente de ma part ces lettres : et luy di que je la choisi pour mon espouse. Et le fils ajousta, Dite-luy de ma part que je la choisi pour ma mère : et que je prendray corps de ses entrailles : et je seray son fils, et elle, ma mère. Présentez-luy ces lettres. Après ces deux parla ainsi le sainct Esprit, Et j'habiteray en elle, et elle sera mon temple. Présentez-luy ces lettres de ma part. Gabriel estant arrivé vers elle, luy dit, *Ave gratia plena : Dominus tecum. Ab a (quod est sine) et ve, culpa : immunis a triplici ve : de quibus Apoc. 12, Ve ve ve habitantibus in terra. Gratia plena. Hieronymus, Bene, Gratia plena, quod caeteris per partes, etc.* Oyant les paroles de l'Ange, elle fut troublée. Or avoit-elle avec soy trois damoiselles, Prudence, Virginité, Humilité. Elle s'adressa donc premièrement à Prudence, pour avoir son conseil, disant, O ma compagne, dite-moy qu'il vous semble que je doy faire. Prudence respond, Marie, je considère ce qui est escrit au 29. chapitre de l'*Ecclésiastique*, Qui croit de léger est volage de cueur. Et pourtant est bien-dict. Marie pensoit en soy-mesme quelle estoit ceste salutation, *Ecclésiastique*, chap. 32, *Audi tacens, et pro reverentia accedet tibi bona gratia*, Escoute en te taisant, et pour révérence te viendra bonne grace. L'Ange voyant qu'elle estoit ainsi troublée, luy dict, Marie, ne craignez point. Pourquoy craignez vous? La vierge demanda conseil à sa seconde damoiselle, à-savoir Virginité. Laquelle luy dict, Marie, demandez à l'Ange le moyen d'avoir cest enfant, et s'il vous dit que ce sera par le moyen de la semence d'homme, chassez-le à coups de baston. *O juvenculae, quando vestri amatores nominant impudica, etc.* Comment se fera ceci, veu que je ne congnoy point d'homme?

> L'Ange respondit, Le S. Esprit surviendra en toy, et la vertu du Souverain t'enombrera, et pourtant, etc. Et un peu après, il y eut une dispute qui devoit faire ceste rédemption, ou le Père, ou le Fils, ou le sainct Esprit. Il fut conclu que c'estoit au Fils à la faire. Et la raison, etc. (Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., ii, p.92-95 [1.25 "Des blasphèmes des gens d'église."].)

Estienne remarque quelques lignes plus loin, comme le fait Helvétius, que ce "prescheur [...] est par tout semblable à soy-mesme".

Menot n'a été imprimé qu'après sa mort. Les premières éditions furent publiées en 1519 (*Sermones quadragesimale Parisiis declamati*, Paris, Claude Chevallon), et en 1525 (*Sermones Turonis declamati*, Paris, Claude Chevallon). D'après Edith Philips et Jean A. Perkins, Voltaire aurait collé un signet ici sur lequel il avait noté : "Sermon de Menot sur l'incarnation" ("Some Voltaire marginalia", *Studies*, 114 [1974], p.30). Sur les signets de Voltaire, voir *De l'Esprit* (2.3 note 21).

7. Anecdote également rapportée par Henri Estienne :

> Entre lesquelles braves interprétations ne doit estre oubliée celle d'un curé du pays d'Artois, qui ayant un procès contre ses paroiciens touchant quelques réparations qu'il faloit faire au temple, et entr'autres de le paver, en la fin prit le prophète Jérémie pour son avocat, au chap.17, où il dit, *Paveant illi, et non paveam ego : induc super eos, etc.* Quand (dit-il) Jérémie dit expresseement, [*sic*] Qu'ils pavent, et non pas moy, ne vous donne-il pas bien à entendre que ce n'est pas à faire au curé de paver l'église, ains aux paroiciens? (Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., ii, p.143-144 [2.29 "De

l'ignorance qui estoit spécialement ès gens d'église, et principalement ès prestres messotiers."].)

L'éditeur, Ristelhuber, ajoute dans une note :

Dans la facétie de Pogge, 198, d'où ce conte est pris, il regarde un juge et non un prélat. Cf. *Democritus ridens*, p.148 : *Judex indoctus;* - *Carpentariana*, Paris, 1724, in-12, p.325; - (Gayot de Pitaval), *Bibliothèque de cour, de ville et de campagne*, Paris, 1746, 6 v. in-12, II, 142.

Plus loin (p.145), Estienne ajoute : "Quant à se formalizer pour leur Latin, à ce qu'il soit congru, ils en sont dispensez par ces mots de leur S. Grégoire, *Non debent verba coelestis oraculi subesse regulis Donati*."

8. Helvétius ne suit pas fidèlement le texte de Cartaud de la Vilate :

Les Anges foüetterent saint Jérome pour avoir tâché d'imiter Cicéron, ou peut-être pour l'avoir sçû mal imiter, comme l'a cru Erasme. Soit que cette pieuse avanture ait quelque chose de réel, ou qu'il faille l'expliquer comme une parabole, elle nous prouve toûjours que saint Jérome regardoit comme une indécence chrétienne, les parures du langage. Le procédé des Anges eut son succès. (*Essai historique et philosophique sur le goût*, Paris, Maudouvt, 1736, p.115.)

L'édition originale de ce texte fut publiée en 1736 à Amsterdam.

9. Dans le chapitre de l'*Apologie pour Hérodote* d'où est tirée cette citation, il s'agit des "questions frivoles et inutiles, voir [...] pernicieuses" traitées par les "prescheurs" :

Mais cela n'a point gardé Thomas d'Aquin, Pierre Lombard, et autres, de mettre en avant plusieurs questions frivoles et inutiles, voire aucunes pernicieuses et ayans du blasphème : ni aussi n'a gardé les docteurs de nostre temps de tenir en

> leurs escholes disputes de telles questions, et en inventer tous les jours de nouvelles. Et touchant quoy sont ces questions? Touchant Dieu, touchant la divinité et humanité de Jésus Christ, touchant les anges [...]. Mais celles-ci principalement sont réservées aux plus illuminez docteurs (je di *illuminatis doctoribus) : Utrum plures in Christo filiationes. Item, Utrum Deus potuerit supposita*re *mulierem, vel diabolum, vel asinum, vel cucurbitam, vel silicem. Et si supposita*sset *cucurbitam, quemadmodum fuerit concionatura, editura miracula, et quonam modo fuisset fixa cruci.* (Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., ii, p.217-218 [2.35].)

En ce qui concerne la première question, à savoir "si Dieu est habillé ou nud dans l'hostie", Helvétius s'inspire peut-être de Deslandes :

> Par-là s'établit un nouveau Corps de doctrine, où l'on s'attachoit moins aux articles formellement révélés, qu'à des questions sur des articles de pure curiosité. Ces questions, par exemple, étoient de savoir [...] si le corps de Jesus-Christ est nud ou habillé dans l'Eucharistie, &c. Quand ôtera-t'on du Christianisme l'accessoire, le frivole, que les hommes y ont introduit? (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., iii, p.275-276 [9.42.3].)

Deslandes mentionne plusieurs questions similaires qu'Helvétius ne cite pas.

10. Il est possible qu'Helvétius s'inspire de l'*Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-lettres* (Paris, Imprimerie Royale, 1753, xviii, p.362-363 ["Notice d'un ancien manuscrit en vers françois."]), qu'il cite à la page 182 :

> Nous sommes las de répéter ces pieuses extravagances qu'on

pourroit à la rigueur traiter de blasphèmes, si l'on ne faisoit grace à l'intention du poëte & à l'ignorance de son siècle. M. l'abbé Fleuri disoit que *l'ignorance n'est bonne à rien;* de pareils traits ne justifient que trop cette maxime d'un écrivain si judicieux.

11. Helvétius suit l'*Essai sur le luxe* (1752) de Hume :

Les lois politiques qui maintiennent l'ordre, la police et la subordination dans la société, ne peuvent être portées à leur degré de perfection que lorsque la raison humaine a fait des progrès marqués par son application aux arts les plus ordinaires, tels que ceux du commerce et des manufactures. [...] Les siècles d'ignorance ont d'ailleurs toujours été ceux de la superstition, dont l'effet est de détourner le gouvernement de son véritable objet, et de faire perdre de vue aux hommes leur bonheur et leurs intérêts. (*Mélanges d'économie politique*, éd. Eugène Daire et G. de Molinari, Paris, Guillaumin, 1847, p.26.)

12. Sur Solon voir *De l'Esprit* (2.1 note 8), et sur Lycurgue *De l'Esprit* (2.13 note 7). Selon Diogène Laërce ("Pythagore", *Vies*, 8.16), Zaleucos, législateur de Locres, et Charondas, législateur de Thurium, auraient étudiés sous Pythagore. Voir également Jamblique (*Vie pythagoricienne*, 172-173).

13. Helvétius cite la "Notice d'un ancien manuscrit en vers françois" dans l'*Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-lettres* (Paris, Imprimerie Royale, 1717-1809, 50 vol., xviii [1753], p.361-362) :

Un autre Bénédictin reçut la même grace. En revenant d'une maison dans laquelle il s'introduisoit toutes les nuits, il avoit une rivière à traverser. Satan renversa son bateau; & le

moine fut noyé comme il commençoit l'invitatoire des matines de la Vierge. Aussi-tôt deux Diables se saisissent de son ame; mais ils sont arrêtés par deux Anges qui la réclament en qualité de Chrétienne. «Seigneurs Anges, disent les Diables, il est vrai que Dieu est mort pour ses amis; ce n'est pas une fable : mais celui-ci étoit du nombre des ennemis de Dieu; & puisque nous l'avons trouvé dans l'ordure du peché, nous allons le jeter dans le bourbier de l'enfer. Nous en serons bien mieux récompensés de nos prevôts, que si nous leur amenions quelque autre: notre gloire n'est jamais si grande que quand nous pouvons surprendre ces Moines, Chanoines & Prêtres, toûjours occupés à chanter les louanges de Dieu; nous employons pour les avoir une passion qui nous sert bien, &c.»

Les Anges proposent de porter le différend au tribunal de la Vierge; les Diables répondent qu'ils prendroient volontiers Dieu pour juge, parce qu'il jugeroit selon les loix. «Mais pour la Vierge, disent-ils, nous n'avons point de justice à en attendre : elle briseroit toutes les portes de l'enfer, plutôt que d'y laisser un seul jour celui qui de son vivant a fait quelques révérences à son image. Dieu ne la contredit en rien; elle peut dire que la pie est noire & que l'eau trouble est claire; son Fils est complaisant, il lui accorde tout. Nous ne savons plus où nous en sommes : d'un ambesas elle fait un terne, d'un double deux un quine, elle a les dez & la chance; le jour que Dieu en fit sa Mère fut bien fatale pour nous.»

Les Diables eurent beau récuser la Vierge; elle jugea le procés, & décida que l'ame du moine rentreroit dans son corps. Il avoit été retiré de la rivière & rapporté au couvent, où l'on se disposoit à l'enterrer : on fut bien surpris de le voir se relever; les moines s'enfuirent d'abord; mais quand ils furent instruits du miracle ils chantèrent le *Te Deum*. Le poëte finit néanmoins le récit de cette histoire, en exhortant

à fuir un peché si honteux, qui précipite dans le bourbier de l'enfer.

L'Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-lettres figurait dans la bibliothèque d'Helvétius (Smith, "Helvétius's Library", *Studies*, 79 [1971], p.158).

Les termes "ambesas", "double-deux", "terne", "quines", etc. sont relatifs au jeu de trictrac. Ils signifient le nombre de points obtenus : deux as, deux deux, deux trois et deux cinq, respectivement (*Trévoux*, 1743). La "chance" est la manière dont les dés tombent (*Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, Paris, Didier, 1925-1965, 6 vol., ii, p.183).

14. Helvétius cite Pierre François Favre :

> Pour prouver l'excellence du Batême, il [le Père Philipe dans l'*Instruction sur les Sacremens*] raconte que *plusieurs Docteurs nous ont apris, qu'autrefois dans le Royaume d'Armenie, il y eut un Roi qui avoit beaucoup de haine contre les chrétiens : c'est pourquoi il persécuta la Religion dans tous les lieux, d'une maniére bien cruelle, il méritoit que Dieu l'eut alors puni, cependant Dieu infiniment bon qui ouvrit le coeur à St. Paul pour le convertir lorsqu'il persécutoit les chrétiens, ouvrit aussi le coeur à ce Roi pour qu'il connut la sainte Religion.* Ainsi *il arriva que le Roi tenant conseil dans le Palais avec les Mandarins pour délibérer du moyen d'abolir entiérement la Religion dans le Royaume; le Roi & les Mandarins furent aussitôt tous changés en cochons; tout le monde acourut aux cris de ces cochons, sans savoir quelle pouvoit être la cause d'une chose aussi extraordinaire; alors il y eut un chrétien nommé Grégoire qui avoit été mis à la question le jour de devant qui acourut au bruit, & qui reprocha au Roi sa cruauté envers la Religion : au discours que fit Grégoire les cochons s'arrêterent, &*

s'étant tus, ils leverent le museau en haut pour écouter Grégoire, lequel interrogea tous ces cochons en ces termes, désormais êtes-vous résolus de vous corriger? A cette demande tous les cochons firent un coup de tête comme s'ils avoient dit oui : Grégoire reprit ainsi la Parole, si vous êtes résolu de vous corriger, si vous vous répentez de vos péchés & que vous vouliez être baptisés pour observer la Religion parfaitement, le Seigneur vous regardera dans sa miséricorde; sinon vous serez malheureux dans ce monde & dans l'autre. Tous les cochons fraperent de la tête, firent la révérence & crierent comme s'ils avoient voulu dire qu'ils le désiroient ainsi très-fort; Grégoire voyant les cochons humbles de cette sorte prit de l'eau & batisa tous les cochons, & il arriva sur le champ un grand miracle; car à mesure qu'il batisoit chaque cochon, aussitôt il se changeoit en personne plus belle qu'auparavant. (*Lettres edifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de La-Baume evêque d'Halicarnasse, a la Cochinchine en l'année 1740, Où l'on voit les Voyages & les Travaux de ce zèlé Prélat, la conduite des Missionnaires Jésuites & de quelques Autres, avec de nouvelles Observations &c. Pour servir de continuation aux Memoires Historiques du R.P. Norbert Capucin*, Venise, Fréres Barzotti, 1746, p.232-233.)

Cette édition des *Lettres* de Favre est la seule à être publiée. Favre n'estime pas l'*Instruction sur les Sacremens* qu'il prétend citer :

> Ce livre est intitulé *Instruction sur les Sacremens*; mais il n'a rien de bon que le tître; car tout le reste est un ramas d'absurdités & d'histoires ridicules, plus propres à faire douter des mistères de notre Religion qu'à instruire les Néophites, soit que cela provienne du peu de lumiére de l'auteur, ou qu'il n'est point en état d'écrire en langue

> Cochinchine, soit qu'il n'est point théologien ou qu'il a eu en vue de soutenir la fausse doctrine de M. Alexandre sur la rebâtisation &c. (*Ibid.*, p.232.)

Il s'agit sans doute ici des *Instructions sur les sacremens en général et sur chacun en particulier* (Paris, C. Robustel, 1727), ou des *Instructions sur les sacremens et sur la messe de paroisse* (Blois, P.J. Masson, 1730).

15. Sur "la nécessité où nous sommes de n'estimer que nous dans les autres", voir *De l'Esprit* (2.4).

Dans l'*Apologie* d'Estienne, il y a non seulement un tableau satirique vivant et coloré de la société de l'époque, mais bien une mise en question des superstitions, des opinions confondues avec la croyance, des abus, les vices, la perversité, etc.

Estienne constate, pour le reprocher à ses lecteurs, qu'ils font "leur naturel juge de ce qui leur est recité : et (comme nous disons communément) jugent de leur coeur l'autruy" (Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., i, p.xiii). Il tient pourtant que d'une époque à une autre, d'un gouvernement à un autre (*Ibid.*, p.15), et même d'un pays à un autre (*Ibid.*, p.27), les conditions, les habitudes, les choses changent : "Et ne se contentants de ceci, veulent trouver convenance entre l'estat des républiques et des royaumes d'alors, et autres gouvernements de peuples, avec ceux que nous voyons aujourd'huy." (*Ibid.*, p.15) Ce qui n'est pas vraisemblable aujourd'hui a pu l'être hier.

16. Helvétius suit sans doute l'*Apologie pour Hérodote* d'Henri Estienne : "Maillard, lequel ha ordinairement ces mots en la bouche, *sacerdotes concubinarii*, ou *fornicarii; aussi religiosi concubinarii*." (*Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1897, 2 vol., i, p.112 [1.7].) Si Helvétius

attribue ces mots au cordelier Olivier Maillard (1440-1502) ainsi qu'à Menot, c'est qu'Estienne cite tour à tour l'un et l'autre de ces prédicateurs afin d'illustrer les moeurs corrompues du quinzième siècle. Estienne attaque la paillardise, les blasphèmes, les larcins, etc., des hommes de loi, des grands et des ecclésiastiques. Sur l'identité de Maillard voir la note 18 ci-dessous.

17. L'expression "vivre à pot & à cuiller avec les filles" ne se trouve pas dans les dictionnaires. Toutefois, d'après le *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle* (éd. Edmond Huguet, Paris, Didier, 1925-1965, 6 vol., ii, p.674) l'expression "tenir à pot et à cueiller [ou cuiller]" signifie "nourir, entretenir". Quant au jeu de dés "glic", mentionné déjà par Rabelais (*Gargantua*, 1.22) et d'autres (voir le *Dictionnaire de la langue française du seizième siècle*, *Ibid.*, vi, p.321), il devait être le même que celui de la chance (le terme vient peut-être de l'allemand "Glück" qui signifie hasard, chance); voir *OEuvres de Rabelais* (éd. Esmangart & Éloi Johanneau, Paris, Dalibon, 1823, 9 vol., i, p.402).

18. Helvétius suit de nouveau Henri Estienne:

> Je retourne aux prélats : ausquels parlant Maillard dit (fueill. 22, col.4) : «O gros goddons damnez infames, escrits au livre du diable, larrons et sacrilèges (comme dit S. Bernard), pensez-vous que les fondateurs de vos bénéfices vous les ayent donnez pour ne faire autre chose que paillarder et jouer au glic?» Et au fueill. 107, col.1 : «Et vous, messieurs les ecclésiastiques avec vos bénéfices, qui en nourrissez des chevaux, des chiens, des paillardes.» Il adjouste encores *histriones*. Item en la page 84, col.2 : «Demandez à S. Estienne s'il a eu paradis pour avoir mené telle vie que vous

> menez, faisans grand' chère, estans tousjours parmi les festins et banquets; en donnant les biens de l'église et du crucefix aux paillards (*Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol., i, p.112 [1.7]).

Estienne renvoie dans ce texte à l'édition des *Sermones de adventu* (Strasbourg, Johannis Knoblouchi, 1512).

19. Helvétius cite sans doute ce sonnet d'après une édition de l'*Apologie pour Hérodote*. L'éditeur Duchat (voir la note 5 ci-dessus) rapporte le sonnet avec le commentaire suivant :

> Maillard s'étoit vanté qu'il se trouveroit au Colloque de Poissi, pour y confondre les Ministres : N'y aiant point paru, quelque Huguenot en marque la raison dans le Sonnet qui suit, imprimé au devant de la Comédie du *Pape malade*, Piéce ingenieuse qui est de la même année que ce Colloque.

Nostre maistre Maillard tout par tout met le nez :
Tantost va chez le Roy, tantost va chez la Roine :
Il fait tout, il sait tout, & à rien n'est idoine.
Il est grand Orateur, Poëte des mieux nez :
Juge si bon, qu'au feu mille en à condamnez.
Sophiste aussi aigu que les fesses d'un Moine.
Mais il est si meschant, pour n'etre qu'un Chanoine,
Qu'au pris de luy sont saincts le Diable & les damnez.
Si se fourrer par tout, à gloire il le repute,
Pourquoi dedans Poissy n'est-il à la dispute?
Il dit qu'à grand regret il en est esloigné,
Car Beze il eust vaincu, tant il est habile homme,
Pourquoi donc n'y est-il? Il est embesoigné
Apres les fondemens, pour rebastir Sodome.

> Il faut, au reste, que Maillard passât pour un grand maitre dans ce métier, puisque, suivant la même Epitre Dédicatoire, le Sobriquet de *Docteur Gomorrhéen* lui avoit été donné par de bons Chatholiques [*sic*]. (*Apologie pour Hérodote*, éd. Le Duchat, La Haye, Henri Scheurleer, 1735, 3 vol., i, p.159-160 [1.13].)

Ce sonnet se trouve au verso du titre de la *Comédie du pape malade et tirant à sa fin... Traduite du vulgaire arabic en bon romman et intelligible par Thrasibule Phénice* (Genève, S.l., 1562) de Conrad Badius (1510-1560). Helen A. Shaw (*Conrad Badius and the Comedie du pape malade*, Philadelphia, 1934, p.95) attribue le sonnet à Théodore de Bèze (1519-1605).

L'identité de Maillard est incertaine. Le Duchat (1735, i, p.158) ainsi que P. Ristelhuber (1879, i, p.175) remarquent dans leurs éditions de l'*Apologie* que ce sonnet vise un certain Jean Maillard (mort vers 1567), et non Olivier Maillard comme le prétend Helvétius. Par ailleurs, Alexandre Samouillan (*Olivier Maillard, sa prédication et son temps*, Paris, Ernst Thorin, 1891, p.33), affirme qu'Olivier Maillard jouissait d'une "réputation universelle de probité". Helen A. Shaw, sans préciser duquel il s'agit, ajoute que Maillard était "notorious for the infamy of his private life" (*Conrad Badius and the Comedie du pape malade*, Philadelphia, 1934, p.95).

20. Atrides, nom sous lequel on désigne Atrée et ses descendants, principalement Agamemnon et Ménélas. L'assassinat, le parricide, l'adultère et l'inceste ont donné aux Atrides une affreuse célébrité historique.

21. Helvétius cite l'*Odyssée* (17, ligne 320).

22. Helvétius cite la tragédie de Corneille, *Cinna* (3.4, ligne

990).

23. Tircis est un personnage de la pièce peu connue de Charles Simon Favart (1710-1792), *Tircis et Doristée*.

Catilina (Lucius Sergius), homme politique romain qui ourdit une conspiration contre la république, est déjà le sujet de Salluste (*Conjuration de Catilina*, 43 avant J.-C.). Champion des opprimés pour Crébillon père (*Catilina*, 1748), il est par contre un ambitieux dépravé pour Voltaire (*Rome sauvée ou Catilina*, 1752). Notons que selon Montesquieu, Helvétius trouvait "le caractère de Catilina [dans la pièce de Crébillon] peut-être le plus beau qu'il y eût au théâtre" (*Smith*, 147).

24. Helvétius suit *La Conjuration de Catilina*, de Salluste. Dans ce passage, il s'agit de la tâche de l'historien :

> Et même à mes yeux, bien que la gloire soit loin d'être la même pour celui qui écrit l'histoire et celui qui la fait, c'est une tâche des plus ardues que celle de l'historien : d'abord son récit doit être à la hauteur des faits, ensuite, s'il lui arrive de blâmer quelque faute, on le croit généralement inspiré par la malveillance et la jalousie; lorsqu'il parle de la vertu et de la gloire des grands hommes, chacun accepte avec indifférence ce qu'il se croit capable de faire lui-même; mais tout ce qui dépasse ce niveau, il le tient pour imaginaire et mensonger. (Salluste, *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires*, trad. & éd. Alfred Ernout, Paris, Société d'Édition «Les Belles-lettres», 1946, p.57 [3].)

De nombreuses éditions latines et françaises de l'oeuvre de Salluste furent publiées au dix-huitième siècle.

25. Helvétius connaissait le jugement de Cartaud de la Vilate dans

l'*Essai historique et philosophique sur le goût* (Paris, Maudouvt, 1736, p.151-152) :

> La voïe du sentiment étoit plus infaillible pour toucher les hommes. M. Racine eut plus de partisans que le grand Corneille, quoique moins d'admirateurs. L'un fut regardé comme une fiere Amazone qui ne propose que des avantures difficiles; & l'autre comme une tendre beauté qui prévient par ses soûpirs, & vous dit avec douceur, je vous aime.

26. "Barbe-bleue" et "Peau d'âne" sont des contes de Charles Perrault (1628-1703).

27. Helvétius pense à l'oeuvre, souvent rééditée, de saint Epiphane (vers 315-403), évêque de Constantia (Salamine), à Chypre, intitulée *D. Epiphanii episcopi Constantiae Cypri, Contra octoaginta haereses opvs Panarivm, sive arcvla, avt capsvla medica appellatum, continens libros tres & tomos siue sectiones ex toto septem : Iano Cornario interprete [...]* (1542).

28. Sur Manco-Capac voir, *De l'Esprit* (2.13 note 26). D'après l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., xiii, p.511) :

> La diversité, qu'on a fait remarquer sur l'origine de cet Inca [Manco Capac] dans les Historiens & les premiers Voïageurs, vient apparemment de celle des recits que les Vieillards Indiens en firent d'abord aux Espagnols, ou du peu d'intelligence de ces Conquérans mêmes [...]. Mais les témoignages sont en effet si différens, qu'il est impossible aujourd'hui d'y démêler le fil de la vérité.

29. Antoine Houdar de La Motte (1672-1731) et l'abbé Jean Terrasson (1670-1750) appartenaient au camp des "modernes". Helvétius avait

lu La Motte qu'il cite dans *De l'Homme* (5.3, ii, p.29).

30. Helvétius avait déjà dans ses *Notes* (p.19) esquissé une distinction similaire :

> Ouvrage il y a dans les ouvrages des beautés qui appartiennent a toutes les nations et il y en a qui n'appartiennent qu'a la mode et au circonstançe les unes sont des beautés du premier genre les autres du 2.

Notons que Voltaire emploie cet argument pour attaquer le théâtre anglais :

> C'est que le bon est recherché de toutes les nations. Un peuple qui aurait des tragédies, des tableaux, une musique uniquement de son goût, et réprouvés de tous les autres peuples policés, ne pourra jamais se flatter justement d'avoir le bon goût en partage. (*Essai sur les moeurs* 121, *Moland*, xii, p.247.)

31. Cette idée se trouve déjà dans les *Notes* (p.5): "il y en a de fort heureux en expressions quoique fort malheureux en Raison". Keim remarque que "dès les *Notes*, Helvétius s'inquiète beaucoup de la faculté d'avoir des idées et de l'art de les exprimer. Comme Vauvenargues et Buffon, il s'intéresse très vivement au style et à l'invention."

De l'Esprit 2.20

1. Tyr et Sidon (Liban), deux villes phénicienne célèbres dans l'antiquité, parvinrent à la richesse et à la puissance en cultivant les arts et l'industrie en même temps que le commerce.

2. Voir *De l'Esprit* (2.22, p.218) où Helvétius parle de l'avantage qu'ont les Anglais d'habiter une île.

3. Dans *De l'Homme* Helvétius précise comment l'argent corrompt un peuple :

> Pourquoi l'argent ce principe d'activité d'un Peuple riche, devient-il si souvent un principe de corruption? C'est que le Public, comme je l'ai déjà dit, n'en est pas le seul distributeur : c'est que l'argent en conséquence est souvent la récompense du vice. Il n'en est pas ainsi des récompenses dont le public est l'unique dispensateur. Toujours un don de la reconnoissance Nationale, elles supposent toujours un bienfait, un service rendu à la Patrie, par conséquent une action vertueuse. Un tel don de quelque espece qu'il soit, resserrera donc toujours le noeud de l'intérêt personnel & général. (*De l'Homme*, 9.3, ii, p.439-440.)

Dans une lettre à sa femme, datant de son séjour en Angleterre en 1764, Helvétius écrit au sujet de "l'esprit de commerce" des Anglais : "Ils aiment l'argent autant que tous les autres hommes, [...] c'est le ressort general qui me paroit mouvoir toute cette nation où les patriotes sont tres rares." (*Smith*, lettre 518.) Voir ce que disent Helvétius, Hume et d'autres dans *De l'Esprit* (1.3, et

surtout la note 35) au sujet du luxe, du mouvement de l'argent et leur influence sur l'esprit d'un peuple. Le *Journal étranger* (avril 1754, p.48) donne, par exemple, le compte rendu suivant de *L'Essai sur le commerce* de Hume :

> Le commerce, en la [la richesse] produisant, avoit multiplié les arts & les métiers; il avoit accoutumé les citoyens à des professions paisibles, lucratives, exemptes des fatigues & des dangers de la guerre : révolution lente, mais sûre, qui change le génie d'un peuple guerrier, frugal & patriote, en une douce habitude du repos, des plaisirs & du gain.

Dans *De l'Esprit* (3.23), Helvétius développe cette thèse que le commerce détruit l'esprit de courage.

Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 20.1-3) prétend que le commerce développe chez les individus la cupidité et des préoccupations trop intéressées. Les peuples volontairement pauvres ont plus de grandeur morale que ceux qui ne pensent qu'à s'enrichir :

> A mesure que le luxe s'établit dans une république, l'esprit se tourne vers l'intérêt particulier. A des gens à qui il ne faut rien que le nécessaire, il ne reste à désirer que la gloire de la patrie et la sienne propre. (*De l'Esprit des lois*, 7.2.)

Mais, les républiques qui sont de petits États, appartiennent au passé, à la Grèce, à Rome; elle sont fondées sur la vertu, qualité peu répandue à l'ère des grands empires. La république idéale de Montesquieu est une république de notables, à l'inverse de celle de Rousseau ou d'Helvétius, qui est une république du peuple (Sven Stelling-Michaud, "Le mythe du despotisme oriental", *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, vol.18/19 [1960-1961], p.337).

4. Joseph Addison, littérateur anglais (1672-1719), membre du parti Whig et un des fondateurs du *Spectator*, dont il fit en partie le

succès.

5. L'influence du climat, évoquée déjà par Hippocrate, est développée au seizième siècle par Jean Bodin et s'épanouit enfin au dix-huitième siècle. Helvétius pense peut-être ici plus particulièrement à l'abbé Dubos dont il critique la théorie de l'influence des climats dans *De l'Esprit* (3.30). Dubos prétend dans ses *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, 1719 (Paris, Pissot, 1770, 2 vol., ii, p.160 [2.13]) que "le climat d'Angleterre a bien poussé sa chaleur jusqu'à produire de grands sujets dans toutes les sciences & dans toutes les professions."

Montesquieu explique par l'influence du climat sur la nature humaine certains aspects de la politique ainsi que de la morale; voir *De l'Esprit des lois* (14). Dans l'*Essai sur les causes*, il aborde ce sujet pour conclure que les peuples du nord sont moins vifs d'esprit que les autres :

> De cette constitution physique, il doit suivre plusieurs effets. Les peuples du Nord n'auront pas cette pénétration subite, cette vivacité de conception, cette facilité de recevoir & de communiquer toutes sortes d'impressions qu'on a dans d'autres climats. Mais, s'ils n'ont pas l'avantage de la promptitude, ils auront celui du sang-froid; ils auront plus de constance dans leurs résolutions, & feront moins de fautes lorsqu'ils exécuteront.
>
> Le peuple de Hollande est fameux par la lenteur avec laquelle il reçoit ses idées. C'est à cela qu'il doit cette suite dans les principes de sa politique & cette constance dans ses passions qui lui ont fait faire de si grandes choses.
>
> L'imagination chez les peuples du Nord sera donc plus tranquille; ils seront moins capables de faire ce qu'on appelle des ouvrages d'esprit que des ouvrages de compilation; &, par la même raison, ils seront plus propres que les autres

> peuples à faire, dans les arts, ces découvertes qui demandent un travail assidu & des recherches suivies." (Montesquieu, "Essai sur les causes qui peuvent affecter les esprits & les caractères", *O.C.*, éd. André Masson, Paris, Les Éditions Nagel, 1955, 3 vols., iii, p.399.)

Dans une lettre à Jean Simon Lévesque de Pouilly de 1765 (*Smith*, lettre 546), où il examine sa *Théorie de l'imagination*, Helvétius commente aussi le problème de l'influence du climat sur l'esprit; voir également *De l'Homme* (2.12 et 5.8).

6. Helvétius se voit conforté dans ses opinions quant aux lumières des "seigneurs" anglais lors de son séjour en Angleterre en 1764. Il décrit le gouvernement dans les lettres adressées à sa femme : "Les Anglois ne doivent qu'à la forme de leur gouvernement les avantages qu'ils ont sur nous" (*Smith*, 525). Ou encore :

> Les seigneurs [...] sont fort superieurs aux notres. Ils ont leur avis à soutenir en plein Parlement où ils sont contredit sans menagement, et vous sentez qu'ils sont par cette raison forcé de s'instruire jusqu'a un certain point des affaires qu'on traitte devant eux [...]. Il suit de cette forme de gouvernement que les affaires d'Etat sont beaucoup mieux conduites que chez nous parcequ'elles sont discutées et les propositions contredites sans menagement dans le Parlement. (*Smith*, 527.)

Sur l'importance du libre échange des idées, voir *De l'Esprit* (3.18, 390 et 4.4, p.518). Voir également *De l'Homme* (6.1, ii, p.119) :

> Nul Citoyen de la Grande Bretagne qui ne soit plus ou moins instruit. Point d'Anglois que la forme de son Gouvernement ne nécessite à l'étude. Nul ministre qui doive être & qui soit en effet plus sage à certains égards.

Ces remarques rappellent les *Lettres philosophiques* (20) de

Voltaire : "toute la nation est dans la nécessité de s'instruire" ce qui "est une suite nécessaire de la forme de leur gouvernement"; elles rappellent aussi la préface du *Contrat social* : "Le droit d'y voter suffit pour m'imposer le devoir de m'[...] instruire [des affaires publiques]" (*Gagnebin*, iii, p.351). Toutefois, Helvétius trouve l'homme d'esprit français plus profond que l'homme d'esprit anglais. Il écrit dans ses lettres :

> Presque tous les Anglois qui ont de l'esprit sont acteurs et non pas comme chez nous spectateurs dans les affaires de leur gouvernement. De là il arrive que leur vues concentrées dans les affaires particulieres de leur pais ne s'eleve[nt] point à des vues aussy generales que celles de quelques hommes que nous connoissons à Paris. (*Smith*, 527.)

Helvétius réitère cette opinion dans *De l'Homme* (6.1 note 2, ii, p.195-196). Comme Hume, il juge les Français supérieurs aux Anglais; voir, à ce sujet, *Smith* (525, note 3) et la note 18 ci-dessous. Par contre, le peuple français est pour notre auteur bien ignorant :

> La France, dit-on, a dans ces derniers tems produit plus d'hommes illustres que l'Angleterre. Soit [*sic* = Soit,] il n'est pas moins vrai que le Corps de la Nation Françoise s'abrutit de jour en jour. Le François n'a ni le même intérêt, ni les mêmes moyens de s'éclairer que l'Anglois. La France est actuellement peu redoutable. Le Citoyen sans émulation y croupit dans la paresse. Le mérite sans considération est le mépris des Grands. Les hommes actuellement célebres mourront sans postérité. (*De l'Homme*, 6.1, ii, p.116.)

Sur la question du caractère des peuples, voir l'article de Earl Jeffrey Richards "The Axiomatization of National Differences and National Character in the European Enlightenment: Montesquieu, Hume, D'Alembert, Helvétius and Kant" (*Komparatistik und Europaforschung Perspektiven vergleichender Literatur- und*

Kulturwissenschaft, éd. Hugo Dyserinck & Karl Ulrich Syndram, Bonn & Berlin, Bouvier Verlag, 1992, p.137-155).

7. L'origine de cette citation reste inconnue. Toutefois, il se peut qu'elle provienne d'un certain M. de Saville dont Helvétius cite un passage similaire dans *De l'Homme* (1 note 9, i, p.122) :

> Toutes les Nations ont reproché aux François leur frivolité. "Si le François, disoit autrefois M. de Saville, est si frivole, l'Espagnol si grave & si superstitieux, l'Anglois si sérieux & si profond, c'est un effet de la différente forme de leur Gouvernement [...]."

Il se peut qu'il s'agisse ici d'Henri Saville (1549-1622), humaniste anglais; voir l'*Encyclopédie* (article "Yorck-Shire", xvii, 1765). Notons que ce genre de comparaison est typique.

Sur l'influence de la forme de gouvernement et de l'éducation sur le caractère d'un peuple, voir également *De l'Homme* (4.2, i, p.450) :

> Chaque nation a sa maniere particuliere de voir & de sentir qui forme son caractere; & chez tous les Peuples, ce caractere, ou change tout-à-coup, ou s'altere peu à peu, selon les changemens subits ou insensibles survenus dans la forme de leur Gouvernement, par conséquent dans l'éducation publique.

8. Eunuque, Ichoglan et Bacha (ou pacha) sont, en Turquie, les titres donnés respectivement à l'homme châtré responsable d'un sérail, à l'officier qui gouverne une province, et à un jeune homme, élevé par le grand seigneur, et destiné à remplir les premières dignités de l'empire (*Trévoux*, 1743). L'auteur de l'article "Ichoglan" dans l'*Encyclopédie* (1765), critiquant leur éducation, remarque qu'ils "n'ont en réalité ni capacité, ni lumières, ni expérience pour remplir leurs charges". Sur la considération dont jouissaient les eunuques, voir Chardin :

> Il y en a un grand nombre dans tout le royaume de Perse, et on peut dire en quelque manière qu'ils le gouvernent, et qu'ils en sont les maîtres, parce que dans toutes les grandes maisons, et dans celle du roi, plus qu'en nulle autre, ils ont la confiance du maître, la garde de son bien et le maniement de ses affaires. (*Voyages du chevalier Chardin*, éd. Langlès, Paris, Le Normant, 1811, 10 vol., vi, p.40.)

9. Helvétius critique les formes de gouvernement (et surtout le despotisme) qui ne s'intéressent pas aux grands hommes. Ceux-ci sont utiles au public et méritent son estime. C'est en liant les intérêts du grand homme et de l'individu en général à ceux du public qu'un gouvernement défend le bien public; voir *De l'Esprit* (2.17, p.167-168).

Déjà Platon (*Lois*, 3.13.19) et Aristote (*Politique*, 5.11.4 [1313a]) accusent le gouvernement tyrannique des Perses de la suppression de l'élite. Aristote mentionne l'interdiction de toute forme d'éducation (*Ibid*, 5.11.5). Selon Montesquieu, le savoir sous un gouvernement despotique sera "dangereux" (*De l'Esprit des lois*, 4.3); voir également *De l'Esprit* (3.19).

L'opinion d'Helvétius concernant la Turquie ne correspond nullement à la réalité historique. Il a souvent recours à des lieux communs pour illustrer ses idées, comme, par exemple dans *De l'Homme* où il prétend qu'"en Turquie [...] on n'a la propriété ni de ses biens, ni de sa vie, ni de sa liberté" et que "les Citoyens [...] ne reconnoissent d'autres droits que la force & l'adresse" (9.2, ii, p.424); voir également *De l'Homme* (9.5, ii, p.460-461).

10. La numérotation des notes d'Helvétius commence dans ce chapitre avec la lettre "m". Les notes du chapitre précédent se terminent avec la lettre "n". Dans l'édition présente cette erreur est rectifiée et les renvois aux notes suivantes sont dûment changés.

11. Diogène le cynique, disciple d'Antisthène, est né à Sinope vers la fin du quatrième siècle avant J.-C. et est mort à Corinthe vers 324. "Sous ses haillons & dans son tonneau, il cachoit un fonds d'orgueil, qui lui faisoit regarder le reste des hommes, comme étant infiniment au-dessous du degré de vertu qu'il prétendoit posséder." (*Moréri*, 1759.) Helvétius emploie la même image dans *De l'Homme* (2 note 7, i, p.383).

12. La source de cette citation n'a pu être établie. Il est possible qu'Helvétius ait été lui-même l'interlocuteur de Montesquieu.

13. Helvétius adapte à ses fins un mot de Fontenelle. Dans l'*Éloge* du mathématicien La Hire, il aurait pu lire :

> Ceux qui ne voient les Mathématiques que de loin, c'est-à-dire qui n'en ont pas de connoissance, peuvent s'imaginer qu'un Géomètre, un Méchanicien, [*sic*] un Astronome, ne sont que le même Mathématicien : c'est ainsi à-peu-près qu'un Italien, un François et un Allemand passeroient à la Chine pour Compatriotes. ("Éloge de La Hire", *O.C.*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 1990-1996, 8 vol., vi, p.437-438.)

Le mot de Fontenelle est bien connu au dix-huitième siècle. Il est cité sous différentes formes par Alexander von Gleichen-Russwurm ("Aus den Wanderjahren eines fränkischen Edelmannes", *Neujahrsblätter*, Würzburg, Kgl. Universitätsdruckerei von H. Stürtz, 1907, p.18) et Hume (*A Treatise of Human Nature*, éd. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1973, p.482 [3.2.1]).

14. L'origine de cette citation n'a pu être établie.

15. Sur la paresse, voir *De l'Esprit* (3.5), et sur le goût, voir *De l'Esprit* (4.5).

16. Alexandre prononca cette phrase célèbre, rapportée par Plutarque (*Alexandre*, 60.6), lorsqu'en traversant l'Hydaspe, rivière de l'Inde, il se trouva en danger à la suite d'une crue soudaine. Bayle (*Dictionnaire*, article "Macédoine", remarque D), Mandeville (*The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, 1924, 2 vol., i, p.55), Deslandes (*Histoire critique de la philosophie*, 1741, ii, p.39 [2.12.6]), et Rousseau ("Fragments politiques", *Gagnebin*, iii, p.503) citent également cette phrase.

17. Jean-Henri-Samuel Formey devint secrétaire perpétuel de l'Académie de Berlin en 1748. Il publie une *Histoire de l'Académie royale des sciences de Berlin* (Berlin, 1750). Nous n'avons pu consulter cet ouvrage.

18. Dans les *Notes* (p.21) Helvétius attribue des traits similaires aux Français en les comparant avec les Anglais : "anglois nous avons les graçes ils ont la forçe nous plaisons ils etonnent".

19. L'insecte n'a pu être identifié. Notons qu'Helvétius possédait les *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes* de R.A.F. de Réaumur (Paris, 1732, 6 vol.), voir Smith, "Helvétius's library" (*Studies*, 79 [1971], p.155).

20. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Si le législateur emploie utilement la crainte du supplice & par conséquent de la douleur pour arrêter le crime, nul doute qu'il ne puisse egalement employer l'espoir des plaisirs pour porter les hommes à des actions utiles à la société & par conséquent pour les encourager aux vertus humaines. Je ne connois ni n'adopte la morale des jésuites lorsqu'elle est relative à leur seul interest mais lorsqu'elle entre dans le plan de l'éducation qu'ils donnent à la jeunesse & qu'elle est

autorisée par la présence des magistrats. J'ai cru pouvoir regarder avec eux le plaisir comme un moien de conduire les hommes à la vertu. Je cite en preuve un ballet moral dansé par leurs écoliers de Rouen en 1750 pour la distribution des prix que donne le parlement de Normandie à la suite de *Périande* et de *Thémistocle*, tragéd[ie] dans lequel le plaisir conduit en dansant les jeunes gens à la pratique non seulement des vertus civiles & militaires mais même des vertus prop[r]es de la religion.

J'ai dit et j'en conviens que de tous les plaisirs l'amour étoit le plus vif. C'est peutestre le langage des mondains, mais à cet égard l'on ne peut que feliciter l'heureuse & sainte ignorance des celibataires & déplorer l'aveuglement des autres. (*Smith*, ii, p.338.)

Malgré l'apologie qu'il fait en faveur de l'éducation des femmes, elles ne sont souvent pour Helvétius qu'un objet de désir, dépossédées d'indépendance. Le désir du plaisir est, selon Helvétius, dans les sociétés policées la passion principale et donc la source de la vertu civique pour le législateur qui sait la régler : "Si le plaisir de l'amour est pour les hommes le plus vif des plaisirs, quel germe fécond de courage renfermé dans ce plaisir, & quelle ardeur pour la vertu ne peut point inspirer le desir des femmes" (*De l'Esprit*, 3.15, p.363; voir également *De l'Esprit*, 3.12, p.339). Comme l'éloge des lois de Lycurgue le démontre (*De l'Esprit*, 2.15, p.160 et 3.15, p.361-363), la femme n'est qu'un trophée accordé au plus vertueux. Diderot critique cette conception du rôle de la femme dans la *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé* l'Homme :

Quelque avantage qu'on imagine à priver les femmes de la propriété de leur corps, pour en faire un effet public, c'est une espèce de tyrannie dont l'idée me révolte, une manière raffinée d'accroître leur servitude qui n'est déjà que trop

> grande. (Diderot, *O.C.*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, 1875-1877, 20 vol., ii, p.294.)

Si le législateur d'Helvétius s'efforce d'accorder l'intérêt de l'homme et celui du bien public, il asservit celui de la femme. Les femmes, dans la prosopopée de Diderot, requièrent leur liberté :

> Lorsque vous marchâtes au combat, ce ne fut point à la loi, ce fut à votre coeur magnanime que vous obéîtes; qu'il me soit permis d'obéir au mien. (*Ibid.*, ii, p.295.)

Cependant, pour Helvétius, ce rôle de trophée n'est pas réservé uniquement aux femmes; voir ce qu'il dit à propos de la bataille de Leuctres (*De l'Esprit* 3.15, p.362).

Helvétius n'attribue pas la "frivolité" des femmes à leur spécificité organique (spécificité qu'il admet volontiers et qu'il semble à certains égards croire supérieure), mais à leur éducation : "Si les Femmes leur [aux hommes] sont en général inférieures, c'est qu'en général elles reçoivent encore une plus mauvaise éducation." (*De l'Homme* 2.12, i, p.253.) Tout être humain est le produit des circonstances où il se trouve, c'est "l'éducation & la vie" des femmes qui "s'oppose[nt] au progrès qu'elles pourroient faire dans les sciences & les arts" (*De l'Esprit*, 3.27, p.441). Or, pour Helvétius, tout être humain est potentiellement un génie. Comme preuve historique, il évoque "les Saphos, les Hyppathies, les Elizabeths, les Catherines II^{e}, &c. [qui] ne le cedent point aux hommes en génie." (*De l'Homme* 2.12, i, p.253.) Rien n'empêche que la femme ne devienne, grâce à une meilleure éducation, une compagne plus valable.

Helvétius distingue l'état de la femme occupée de celle de la femme oisive afin de montrer l'influence de l'ennui et de l'oisiveté sur les moeurs. Si la dernière poursuivie par l'ennui, prend un amant, fait des dettes et se fâche avec son mari, il en est tout autrement de la première (*De l'Homme*, 8.2, ii, p.331-332) :

> Dans cet état les Epoux s'aiment, parce qu'ils sont occupés, qu'ils se sont mutuellement utiles; parce que la femme veille sur la Basse-Cour, allaite ses enfans, tandis que le mari laboure. (*Ibid.*, 8.2, ii, p.332.)

Notons que l'attrait des femmes aurait incité Helvétius à la réflexion. Grimm, dans la notice nécrologique qu'il a consacrée à Helvétius, rapporte l'anecdote suivante :

> Les femmes recherchaient alors les géomètres, et il était de bon ton d'en avoir à souper. Helvétius remarqua un jour que Maupertuis [...] se trouvait aux Tuileries, malgré un accoutrement extrêmement ridicule, entouré et cajolé de toutes les grandes dames de la cour et de toutes les femmes brillantes de la ville. [...] Helvétius y fut pris et crut devoir s'appliquer à la géométrie. (*Corr. litt.*, ix, p.420.)

Sur Helvétius et la femme, voir Paul Hoffmann (*La Femme dans la pensée des lumières*, Paris, Editions Ophrys, [s.d], p.456-470) et Elizabeth J. Gardner ("The *Philosophes* and Women: Sensationalism and Sentiment", *Women and Society in Eighteenth-Century France: Essays in Honor of John Stephenson Spink*, London, Athlone, 1979, p.22-23).

21. Sur la comparaison du général et de l'artiste, voir *De l'Esprit* (2.12, p.121-122).

1. Helvétius aurait pu lire la description suivante dans l'*Histoire générale des voyages*, oeuvre qu'il cite à propos du dalaï-lama à la page 211 dans ce chapitre :

> Le *Grand-Lama*, qui passe pour le Dieu *Fo* incarné, porte dans le Pays, suivant Grueber, le nom de *Lama-Konju*, ou de Pere Eternel. On le nomme aussi *Lama-Dalay*. Le même Auteur dit, dans une autre Lettre, que *Grand-Lama* signifie *Grand-Prêtre* & Lama des Lamas, ou Grand-Prêtre des Grands-Prêtres. Ces derniers titres ne regardent que son office Ecclésiastique; mais, en qualité de Dieu, on le nomme Pere Céleste, & on lui attribue toutes les perfections de la Divinité, sur-tout la science universelle & la connoissance des plus intimes sécrets du coeur. (*Histoire générale des voyages*, Paris, Didot, 1746-1770, 20 vol., vii, p.122.)

Pour les philosophes du dix-huitième siècle, la prétendue immortalité du dalaï-lama était absurde. Boulanger se moque des "fourberies" et des "ruses" employées pour entretenir la crédulité du peuple quant à l'immortalité du dalaï-lama ("Recherches sur l'origine du despotisme oriental", *OEuvres*, Amsterdam, 1794, tome 3, p.142 [section 15].) Voltaire voit la vénération du dalaï-lama comme "le triomphe de la superstition humaine". D'après lui, cette secte est tolérée en "Chine pour l'usage du vulgaire, comme des aliments grossiers faits pour le nourrir; tandis que les magistrats et les lettrés, séparés en tout du peuple, se nourrissent d'une substance plus pure [le confucianisme]; il semble en effet que la populace ne mérite pas une religion raisonnable." (*Essai sur les*

moeurs, éd. Pomeau, 1963, i, p.223-224 [chapitre 2].)

2. Le texte suivi par Helvétius n'a pu être identifié.

3. Bata est le nom d'une ville portuaire de la Guinée équatoriale et autrefois d'une province au royaume de Congo (*Encyclopédie*, 1751, ii, p.131, article "Bata"). La source d'Helvétius n'a pu être établie.

4. Helvétius suit le *Voyage du tour du monde* de Gemelli Careri (trad. M.L.N., Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol., iii, p.297 [3.2]) :

> Quand un Idolâtre est prêt de mourir, les parens mettent une vache proche du lit, & lui tirent la queuë, jusqu'à ce qu'elle pisse: s'il en vient quelque goute sur le visage du moribond, c'est un bon signe pour son état à venir; autrement, & sur tout, si elle ne pisse pas, on fait les funerailles d'une maniére fort triste. Ils mettent de plus la queuë de la vache dans la main de celui qui se meurt, afin que son ame puisse passer dans le corps de la bête.

À propos des éditions du *Voyage du tour du monde*, voir la note 2 dans *De l'Esprit* (2.24).

Dans les *Cérémonies et coustumes religieuses de tous les peuples du monde*, oeuvre qui fut d'abord publiée en 1723-1743 (9 vol.) et dont Helvétius possédait un exemplaire (Smith, "Helvétius's library", *Studies*, 79 [1971], p.161), cette cérémonie est décrite différemment :

> Lorsqu'un banian est malade, tous ceux qui composent sa famille s'assemblent autour de lui, & lui offrent tous les secours dont il peut avoir besoin. Tombe-t-il dans un état qui fait présumer sa mort prochaine, on va chercher une vache, sur le dos de laquelle on le place pour y rendre l'ame, la tête

arrosée de l'urine jaillissante de cet animal. (*Cérémonies et coustumes religieuses de tous les peuples du monde*, Amsterdam, Laporte, 1783, 4 vol., i, p.24, art.1.)

5. L'Abbé de La Bléterie rapporte les exploits de l'empereur Julien dans la *Vie de l'empereur Julien* (voir, *De l'Esprit*, 2.3 note 10). L'armée nomma Julien empereur en Gaule, quoique son prédécesseur, l'empereur Constance, régnât encore.

La Bléterie attribue le mauvais accueil de Julien à Antioche à la différence de moeurs et de caractère entre l'empereur et les habitants de cette ville :

> [L]'empereur s'étoit formé l'idée la plus agréable du séjour d'Antioche. Cette grande ville étoit presque toute chrétienne [...]. Julien ne croïoit peut-être pas que les Païens y fussent en si petit nombre : & [...] des moeurs assez généralement corrompuës, & [...] un goût dominant pour le plaisir, lui persuadoit qu'ils n'avoient pour le christianisme, qu'un attachement superficiel. Il s'imaginoit les attirer insensiblement au paganisme par l'appât des fêtes païennes inséparables du spectacle & de la licence, & gagner les coeurs par cette affabilité, qui lui avoit réussi dans les Gaules & ailleurs. Mais il n'avoit assez réfléchi ni sur son propre caractère, ni sur le génie de cette capitale de l'Orient. [...] Julien [...], Païen avec des moeurs sevéres, superstitieux & philosophe tout-à-la-fois, ne pouvoit manquer de déplaire, & comme restaurateur du paganisme, & comme insensible à la volupté. (*Vie de l'empereur Julien.*, Paris, Desaint & Saillant, 1746 p.332-334 [5].)

La *Vie de l'empereur Julien* parut d'abord en 1735 chez Prault père et fut rééditée, "revûe & augmentée par l'auteur", en 1746.

Dans *De l'Homme* (1.4.2, ii, p.451), Helvétius remarque que l'"Empereur Julien dit des Parisiens, *je les aime, parce que*

leur caractere, comme le mien, est austere & sérieux."

6. ***Zélé*** : "Fervent, affectionné; qui a du zèle, ou de la passion, ou pour Dieu, ou pour la patrie, ou pour quelque autre chose [...]. ***Zélé,*** dans sa première origine, ne signifie rien que de fort bon, mais on a presque décrié ce terme, de même que celui de *dévot,* & on s'en sert en mauvaise part, aussi souvent qu'en bonne." (*Trévoux,* 1743.)

7. Dans le deuxième livre de la *Vie de l'empereur Julien,* La Bléterie décrit comment celui-ci réduisit les impôts en Gaule et comment il rétablit la discipline militaire dans les armées qui combattaient les "barbares".

Ce passage figure dans l'*Indiculus* de la Faculté de théologie de Paris. L'éloge de l'empereur Julien dans *De l'Esprit des lois* (24.10) avait, quelques années auparavant, déjà soulevé la réprobation dans les milieux religieux. D'après Spink :

> [A]ttempts to rehabilitate Julian had still to be made with great prudence and much has to be read between the lines of Diderot's statements in the *Encyclopédie* [article "Eclectisme"], whilst Voltaire could only give full vent to his enthusiasm in a clandestine work. ("The Reputation of Julian the 'apostate' in the Enlightenment", *Studies,* 57 [1967], p.1399.)

Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Je renvoie le lecteur aux historiens qui ont parlé de Julien, aux inscriptions gravées en son honneur, à M^r^ l'abbé de La Blettrie, dont la religion n'est certainement pas suspecte, & dont la plume élégante, correcte & savante a fait le portrait de ce prince. (*Smith,* ii, p.332.)

8. Helvétius suit Abraham Roger :

> *Iean de Twist* en sa description de *Guzaratte* raconte, que quand quelques Mores, ou autres, qui ont esté d'une autre Religion, se veulent ranger, ou veulent embrasser le Paganisme, ou la croyance de *Benjaens*, que cela n'est pas permis à ceux des *Bramines*; si ce n'est que pour penitence ils n'entretiennent leurs corps six mois de suite avec de la fiente de vache; & qu'ils ne mangent tous les jours du moins trois carterons ou une livre de cette excellente substance dans leurs viandes; puisque cette fiente de vache, comme provenante d'une beste, est tenuë suffisante pour un Idole, & aussi tres-pure, & propre pour purifier ces personnes la de leur pechez precedents, comme de manger de la chair, & autre chose. (*La Porte ouverte*, Amsterdam, Jean Schipper, 1670, p.41 [1.7].)

Abraham Roger ajoute que malgré cette "pénitence", on ne devient proprement brahmane que par la naissance :

> Une personne peut bien se conformer à la façon de vivre des *Bramines* par inclination, pour plus facilement venir dans le Ciel, poussé par un desir de parvenir à une plus grande perfection; mais personne ne peut proprement devenir un *Bramine*, car pour l'estre il est necessaire de prendre sa naissance d'un *Bramine*. (*Ibid.*, p.41-42.)

L'édition originale de *La Porte ouverte* date de 1651. Cette oeuvre d'Abraham Roger existe aussi sous le titre "Le théâtre de l'idolatrie" (Amsterdam, Jean Schipper, 1670).

9. Helvétius pense sans doute au passage suivant des *Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc* (éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.88 [1.18]) :

> Autour de la ville il y a force belle campagnes & de bons pasturages, mais ils ont cette superstition de ne mãger point de chair de vache, croyans que ce soient bestes saintes &

sacrées, & que leur *Dume* & son Compagnon les ont données aux hommes pour labourer la terre seulement : d'où vient qu'il y a grand peine à en acheter ou vendre.

10. La source d'Helvétius n'a pu être établie.

11. Helvétius pense sans doute au passage suivant :

> Ils s'offencent quand on les appelle Sauvages, & qu'on leur dit qu'ils n'ont point d'esprit, & qu'ils vivent en bêtes : Ils répondent que nous le sommes encore plus à leur égard, parce que nous ne vivons pas à leur mode : qu'ils ont leur science, & nous la nôtre, comme si il [sic] y avoit deux façons de savoir les choses dans la vérité. (*Voyage curieux du R.P. Louis Hennepin*, Leide, Pierre Vander Aa, 1704, p.548.)

La "Relation de l'origine, moeurs, coustumes, religion, guerres et voyages des Caraïbes, sauvages des isles Antilles de l'Amérique" de La Borde est d'abord publiée dans le *Recueil de divers voyages faits en Afrique et en Amérique, qui n'ont point esté encore publiés* (éd. Henri Justel, Paris, 1674). Elle est réimprimée sous le titre "Voyage qui contient une relation exacte de l'origine [...]" à la suite des nouvelles éditions du *Voyage curieux du R.P. Louis Hennepin*. Puisqu'Helvétius cite souvent ce *Voyage curieux* dans *De l'Esprit*, nous fournissons le texte tel qu'il s'y trouve.

12. Helvétius cite la *Vie de l'empereur Julien* (Paris, Desaint & Saillant, 1746, p.505-506 [livre 4]), de l'abbé de La Bléterie :

> On y célébra les funérailles à la maniére des Païens. Julien fut enterré assez près de la ville, vis-à-vis de Maximien-Daïa; en sorte qu'il n'y avoit que le grand chemin qui séparât les deux tombeaux des deux derniers persécuteurs. Jovien étant venu à Tarse donna ordre qu'on fît quelques ornemens à celui de Julien. Les Païens le regardérent comme un temple. Ils y

gravérent deux vers grecs, dont voici le sens (*a*) : CI GIT JULIEN QUI PERDIT LA VIE APRES AVOIR PASSÉ LE TIGRE. IL FUT A LA FOIS UN EXCELLENT EMPEREUR, ET UN VAILLANT GUERRIER.

Tarse, patrie de saint Paul, est une ville célèbre de l'ancienne Cilicie, en Asie mineure (*Trévoux*, 1743).

13. Helvétius pense sans doute à un passage du *Gorgias* (464c-d) :

> Ces quatre arts [la médecine, la gymnastique, la justice et la législation] étant ainsi constitués et visant tous au plus grand bien soit du corps soit de l'âme, la flatterie s'aperçut de la chose, non par une connaissance raisonnée, mais par une conjecture instinctive; alors, se divisant elle-même en quatre parties, puis glissant chacune de ces parties sous l'art correspondant, elle se donna pour l'art dont elle prenait le masque; du bien, elle n'a nul souci, mais, par l'attrait du plaisir, elle tend un piège à la sottise qu'elle abuse, et gagne de la sorte la considération. C'est ainsi que la cuisine contrefait la médecine et feint de connaître les aliments qui conviennent le mieux au corps, de telle façon que si des enfants, ou des hommes aussi déraisonnables que des enfants, avaient à juger, entre le médecin et le cuisinier, lequel connaît le mieux la qualité bonne ou mauvaise des aliments, le médecin n'aurait qu'à mourir de faim. (Platon, *O.C.*, éd. & trad. Alfred Groiset, Paris, Société d'édition «Les Belles-Lettres», 1923, iii (2), p.133.)

14. À défaut d'avoir pu retrouver ce passage dans les *Voyages de la compagnie des Indes Hollandoises* (voir, *De l'Esprit* 2.14 note 8), citons un passage de l'*Histoire des isles Marianes* (Paris, Nicolas Pepie, 1701, p.63), du père Charles Le Gobien où Helvétius aurait également pu trouver ces informations :

> Ils [les Mariannois] disent que toutes les nations tirent leur

origine d'une terre de l'Isle de *Guahan*; que le premier homme en fut formé; qu'il fut ensuite changé en pierre, & que de cette pierre sortirent tous les autres hommes, qui allerent s'établir en divers païs, les uns en Espagne, les autres en Hollande, & les autres ailleurs; que ces hommes se trouvant bannis & éloignez de leur païs, oublierent bien-tost leur langue, & la maniere de vivre de leurs compatriotes. *De là vient,* disent-ils, *que les autres peuples ne sçavent pas parler, & qu'ils ne nous entendent pas. S'ils articulent grossierement quelques mots, ils le font comme les foux sans s'entendre les uns les autres, & sans sçavoir ce qu'ils disent*. Voilà quelle est la vanité & la présomption de ces Insulaires. Elle est si grande, qu'ils se persuadent fortement qu'il n'y a point d'autre langue que celle qui se parle parmi eux.

Sur les îles Mariannes voir, *De l'Esprit* (2.9 note 8).

15. L'origine de ce conte n'a pu être établie. Cependant, dans la *Bibliothèque orientale* on trouve un conte similaire :

On demandoit à un bossu ce qu'il aimoit mieux, ou que Dieu le rendit droit comme les autres hommes, ou qu'il rendit les autres hommes bossus comme lui? Il répondit : J'aimerois mieux qu'il rendit les autres hommes bossus comme moi, afin que j'eusse le plaisir de les regarder du même oeil dont ils me regardent. (*Bibliothèque orientale*, éd. d'Herbelot, C. Visdelou, A. Galand, La Haye, J. Neaulme & N. van Daalen, 1779, 4 vol., iv, p.470.)

16. Helvétius aurait pu apprendre ce détail dans le *Voyage en Laponie* de Jean-François Regnard (éd. Philippe Geslin, Paris, Éditions du Griot, 1992, p.128-129). Regnard avait entrepris le voyage en 1681 et le rédige en 1682-1683, mais il n'est publié

qu'en 1731. D'autres voyageurs et littérateurs en parlent également : Johann Gerhard Scheffer (*Histoire de la Laponie*, trad. A[ugustin] L[ubin], Paris, la Veuve Olivier de Varennes, 1678, p.113 [11]). Par ailleurs, Helvétius connaissait Maupertuis et Clairaut qui avaient entrepris leur voyage en Laponie en 1736-1737 pour y déterminer la longueur d'un degré du méridien.

17. La source de cette anecdote n'a pu être établie. Serait-ce un conte inventé de toutes pièces par Helvétius afin de se moquer des rites, de la superstition, et de la hiérarchie de l'Église?

18. Helvétius pense au passage suivant de l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1770, 20 vol., vii, p.124) :

> Grueber assure que les Grands du Tibet se procurent avec beaucoup d'empressement quelque partie des excremens du Grand-Lama, pour les porter autour du col en forme de rélique. Il ajoûte, dans un autre endroit que les Lamas tirent un profit considérable de la distribution des excremens & de l'urine du Pontife. Ses Adorateurs s'imaginent qu'une petite portion de ses excremens, portée au cou, & de son urine, mêlée dans leurs alimens, garantit de toutes sortes d'infirmités corporelles.

Les auteurs suivent le missionnaire jésuite Grüber (vers 1620-1665). Ses lettres se trouvent dans les *Relations de divers voyages* (M. Thevenot, Paris, A. Cramoisy, 1696).

Les compilateurs (J.-F. Bernard, Bruzen de la Martinière, etc.) des *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde* (éd. J.C. Poncelin, Amsterdam, Laporte, 1783, 4 vol., i, p.56-57, [5]) rapportent la même coutume (aussi d'après Grüber), tout en exprimant des doutes quant à sa véracité :

> Nous n'osons répondre d'une telle assertion, imaginée peut-être par le missionnaire européen, dans l'intention de tourner en ridicule le grand-prêtre de Lassa. Cependant, telle est la

> force de la superstition; tels sont les préjugés, dont, en tous les tems, les hommes se sont rendus coupables, qu'il ne seroit pas étonnant qu'un usage aussi ridicule subsistât chez des peuples que la lumiere de la philosophie n'a pas encore éclairés.

Pour une brève discussion de l'influence de l'*Histoire générale des voyages* au dix-huitième siècle voir : Peter Boerner ("The great travel collections of the eighteenth century: their scope and purpose", *Studies*, 193 [1980], p.1798-1805), et Michèle Duchet (*Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, François Maspero, 1971, p.81 sqq.).

19. L'origine de ce mot de Fontenelle n'a pu être établie. Helvétius le cite une deuxième fois dans *De l'Esprit* (4.8, p.551).

20. Helvétius, comme il l'indique dans la note *g*, suit le *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727* :

> On dit que pendant le regne du dernier Roi, le grand Marabou vit un cochon qui mangeoit une de leurs Divinitéz; son zele s'enflamma d'une étrange maniere à ce spectacle, il courut en faire ses plaintes au Roi, & lui remontra si pathetiquement l'énormité de ce crime & les consequences qui s'en pourroient suivre, que ce Prince prononça un Arrêt de mort contre tous les cochons de ses Etats.
>
> L'exécution suivit aussi-tôt; on fit un massacre effroyable de tous les cochons, non-seulement de ceux qui se trouverent dans les ruës & à la campagne, mais de ceux qui étoient renfermés dans les parcs & dans les maisons. La race en alloit être éteinte, lorsque les peuples allerent représenter au Roi que pour un criminel il n'étoit pas de sa justice de punir une infinité d'innocens. On appaisa aussi le grand Marabou, il

> calma le zele du Roi qu'il avoit enflammé. Le Prince fit cesser le massacre, & les cochons qui resterent eurent ordre d'être plus sages & plus respectueux à l'endroit des Divinitez du païs. (*Voyage du chevalier Des Marchais*, Paris, Saugrain l'aîné, 1730, 4 vol., ii, p.177-178.)

Concernant les dernières lignes du paragraphe, Helvétius s'appuie sur la description du culte du serpent. Selon Labat, le serpent vit dans une maison "avec plusieurs cours" et a "un grand Sacrificateur & un ordre entier de Marabous pour le servir" (*Ibid.*, ii, p.167). Il ajoute aussi qu'on "choisit les plus belles filles pour les lui consacrer" (*Ibid.*, ii, p.167) et qu'"il n'y a que le grand Sacrificateur qui ait le privilege d'entrer dans ses appartemens secrets" (*Ibid.*, ii, p.169). Notons que selon Labat "Il n'y a gueres de peuple plus superstitieux que celui de Juda, c'est une suite naturelle de son ignorance." (*Ibid.*, ii, p.190.) Sur Labat et le royaume de Juda, voir *De l'Esprit* (2.9, note 12).

21. Helvétius, comme il l'indique dans sa note *h*, suit l'*Histoire critique de Manichée et du manichéisme* d'Isaac de Beausobre (Amsterdam, J.F. Bernard, 1734-1739, 2 vol., ii, p.715 [9.6.14]) :

> Puisque j'en suis sur les Fêtes des Manichéens, disons un mot en passant d'une Fête des Mages, qu'ils appelloient *la Destruction des Maux*, & qu'ils célébroient fort réguliérement & avec beaucoup de solemnité. Agathias raconte qu'un certain jour de l'année, «les Persans tuoient une grande quantité de Serpens, & d'autres Insectes, ou Animaux nuisibles, & les presentoient aux Mages pour marque de leur Piété. Ils croyoient faire une oeuvre très-agréable au Dieu du Bien, & très-désagréable au Dieu du Mal.» Je n'ai point de preuves que les Manichéens célébrassent cette Fête, mais leur Religion tenant beaucoup du Magisme, cette Fête étoit très-digne d'eux. C'étoit faire la guerre aux Démons, dont ces Insectes étoient

les créatures & les Instrumens pour nuire aux Hommes.

Le théologien protestant Beausobre (1659-1738), estimé pour sa vaste érudition, doit sa réputation en grande partie à l'*Histoire critique de Manichée et du manichéisme*. Cette oeuvre attaquée avec virulence par Tournemine (*Mémoires pour l'histoire des sciences & des beaux-arts*, Paris, février 1735, p.279-316 et janvier 1736, p.5-31) est prisée, par exemple, par Frédéric II (*Best.* D1515) et Voltaire (*Best.* D4756). Notons que le deuxième volume de cette oeuvre a été rédigé par Samuel Formey d'après les mémoires de Beausobre.

22. Roland Mortier, qui analyse cette fameuse boutade de Fontenelle (*Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Librairie Droz, Genève, 1969, p.64-67), affirme qu'elle "ne figure dans aucun texte imprimé de Fontenelle", mais qu'"il n'y a [...] aucune raison de la tenir pour apocryphe." (*Ibid.*, p.64.)

La formule remonte du moins jusqu'aux *Essais sur le raisonnement* (1742, p.42) de La Mettrie : "Mr. de F*** disait un jour à M*** : «Quand j'aurais la main pleine de vérités, je ne daignerais pas l'ouvrir pour le genre humain.»" Pour La Mettrie ces mots illustrent l'attitude du sage détaché de la société, méprisant le peuple et cherchant son propre bonheur. Rien n'indique cependant, que La Mettrie connaissait Fontenelle. Trublet, dans ses articles relatifs à Fontenelle dans le *Mercure de France* (avril à octobre 1757, mars à juin 1758), fait également état de cette prudence de Fontenelle :

> M. de F. n'a pas cru devoir confier même au papier ce qu'il *pensoit* sur certains points importans, mais délicats, du gouvernement. Jamais homme ne fut moins *frondeur* ni de parole, ni même de pensée : il sçavoit trop combien il est difficile à des hommes de gouverner des hommes. (Octobre 1757, p.27.)

Toutefois, c'est Duclos, qui dans ses *Mémoires sur la vie de Duclos*

écrits par lui-même, donne le plus de détails à propos de ces mots. Il rapporte une conversation qui a eu lieu entre Boindin et Fontenelle :

> Le sage Fontenelle, qui estimoit Boindin [1676-1751] à beaucoups d'égards, et qui en étoit respecté, lui ayant demandé pourquoi il se livroit si fort à la contradiction : C'est, dit Boindin, que je vois des raisons contre tout. Et moi, répondit Fontenelle, j'en vois pour tout, et j'aurois la main pleine de vérités, que je ne l'ouvrirois pas pour le peuple. (Duclos, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.xcix-c.)

Duclos aurait écrit ces *Mémoires* peu avant sa mort en 1772. Ils sont imprimées pour la première fois par Auger. D'autres citent le même mot dont il existe plusieurs versions; voir l'article de Roland Mortier qui signale Garat, Voltaire, d'Alembert, etc. Par ailleurs, il se peut que ce soit une réminiscence de *Matthieu* (7.6) : "Ne jetez pas vos perles devant les porcs de crainte qu'ils ne les piétinent, puis se retournent contre vous pour vous déchirer."

Ce scepticisme à l'égard des capacités du peuple est typique des libertins de la fin du dix-septième siècle (voir Antoine Adam, *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964).

23. C'est en 1616, après la mise à l'Index de l'oeuvre de Copernic intitulé *Des révolutions des orbes célestes*, que Galilée (1564-1642) semble être contraint à ne plus professer la doctrine copernicienne. Cependant, il n'est inquiété qu'en 1632, date de la publication du *Dialogue sur les deux plus grands systèmes du monde*. Cette justification du copernicianisme, s'opposant à l'immobilité de la terre, contredit les vues aristotéliciennes et les récits bibliques sur l'origine du monde. Galilée doit comparaître devant un tribunal de l'Inquisition en 1633. Condamné, il prononce à

genoux l'abjuration de sa doctrine et se retire sous surveillance dans sa villa près de Florence.

La Mettrie emploie l'exemple de Galilée afin de montrer que celui qui ose "penser autrement" et publier ses opinions risque la persécution :

> Soyez libres et grands dans vos Ecrits, comme dans vos actions; montrez une Ame élevée, indépendante. Cette voie est risqueuse, je le sais; qui fait son étude de l'homme, doit s'attendre à avoir l'homme pour ennemi. Galilée fut enfermé dans les prisons de l'Inquisition, pour avoir osé penser que la Terre tournait (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.171.)

Helvétius sera comparé à Galilée lors de l'affaire de *L'Esprit* (voir *Smith*, 342, 417).

24. Deslandes, analysant les principes de la morale d'Aristippe, cite, à quelques mots près, ce même texte dans l'*Histoire critique de la philosophie* (Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., ii, p.169-170 [4.18.3]) :

> Aprendre enfin, c'est s'attirer l'irréconciliable aversion des ignorans, des foibles, des superstitieux, des hommes corrompus, qui tous se déclarent hautement contre ceux qui veulent saisir dans les choses ce qu'il y a de vrai & d'essentiel.

Deslandes n'indique pas sa source.

Aristippe de Cyrène (v.435-v.350 avant J.-C.) fut disciple de Socrate et fondateur de l'École cyrénaïque.

Malgré la persécution dont il est la victime lors de l'affaire de *L'Esprit*, Helvétius exhorte le sage à éclairer l'humanité :

> Qui soumet ses idées au jugement & à l'examen de ses concitoyens, doit publier toutes celles qu'il croit vraies & utiles. Les taire, seroit le signe d'une indifférence

criminelle. (*De l'Homme*, 9.12, ii, p.497-498).

Helvétius reconnaît que celui qui dévoile la vérité s'expose à la persécution. Mais, à l'encontre du cynisme d'un grand nombre de ses contemporains, il croit que la vérité est "instructive" :

> L'homme illustre achete donc toujours sa gloire à venir par des malheurs présens. Au reste ses malheurs mêmes & les violences qu'il éprouve, promulguent plus rapidement ses découvertes. La vérité toujours instructive pour celui qui l'écoute, ne nuit qu'à celui qui la dit. (*De l'Homme*, 9.5, ii, p.462.)

25. L'origine de cette citation n'a pu être identifiée.

26. Voir Diogène Laërce (*Vies*, 2.5).

27. Descartes fut reçu licencié en droit le 10 novembre 1616 à l'Université de Poitiers. Auparavant, il fut élève des jésuites au Collège Henri IV de La Flèche où il entra en 1606.

Une charte de Philippe Auguste (1200) et une bulle papale (1215) établissent l'Université de Paris mais seulement quatre cents ans avant Descartes.

De l'Esprit 2.22

1. Il est possible qu'Helvétius s'inspire d'un argument de Platon, mais il se trompe quant à l'identité de Xerxès. Les Perses sont moins victorieux sous Cambyse (530-522 avant J.-C.) qu'ils ne l'avaient été sous son père Cyrus (vers 556-530 avant J.-C.). Xerxès (486-465 avant J.-C.), fils de Darius (522-486 avant J.-C.), perd l'empire que son père avait reconquis. D'ailleurs, il fut défait par les Lacédémoniens et leurs alliés à Salamine. Selon Platon, peut-être à la suite de la *Cyropédie* de Xénophon, c'est grâce à la liberté dont jouissaient les Perses sous Cyrus qu'ils prospèrent (*Lois*, 694a-b). Toutefois, Platon critique l'éducation perse, expliquant ainsi l'impuissance de Cambyse et de Xerxès (*Lois*, 694c-696a). Voir aussi Aristote (*Politique*, 1312a). Rollin reprend l'argument de Platon sur la mauvaise éducation des perse et leur décadence (*Histoire ancienne*, ii, p.331-333 [5.4.5.1]).

Notons qu'en ce qui concerne l'histoire de Cyrus "Xénophon était [...] considéré comme un témoin beaucoup plus digne de foi qu'Hérodote" (Chantal Grell, "Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France", *Studies*, 330 [1995], p.344). Aujourd'hui, on croit plutôt le contraire.

Dans *De l'Homme* (10.2, ii, p.622), Helvétius compare "l'éducation orientale" avec celle de l'Europe :

> En Turquie & Sultan, & Sujet, nul ne pense. Il en est de même dans les diverses Cours de l'Europe, à mesure que l'éducation des Princes s'y rapproche de l'éducation orientale.

2. Lors de la guerre de succession d'Autriche (1740-1748), les

Français, sous le maréchal de Maillebois, subirent des défaites dangereuses en Italie (1746). Les Autrichiens pénétrèrent en Provence après la capitulation de Gênes le 6 août, forcèrent la ligne du Var et en menacant la Provence orientale et centrale, semèrent l'inquiétude à Marseille. Mais, avec la révolte des Gênois, les Français, maintenant sous le maréchal de Belle-Isle, repoussèrent les envahisseurs au-delà du Var en février 1747, mettant fin à la seule et brève invasion que le territoire du royaume français ait connue entre 1713 et 1792 (Michel Antoine, *Louis XV*, Paris, Fayard, 1989, p.396-397).

3. Helvétius se réfère peut-être à "l'Ile Babiole" de *L'Écumoire* (1734), oeuvre de Crébillon fils : "Les hommes ne s'y occupent que de Ponpons, & de Madrigaux. Les femmes n'y ont d'autre soin que celui de plaire" (*L'Écumoire*, 3.4). Gérald Antoine, qui analyse l'histoire de ce mot, affirme que "*Babiole* devient [...] vers le milieu du siècle, le symbole d'une nouvelle «préciosité» faite de badinage superficiel, de raffinement d'esprit sur des sujets et des situations sans conséquence - bref l'enseigne du marivaudage." ("Babiole, Brimborion, Bagatelle", *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, éd. Jean Renson, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1964, 2 vol., i, p.36). *Conlon* mentionne une oeuvre intitulée *Isle de la félicité*. *Babiole* (1746) que nous n'avons pu consulter.

Sur la comparaison des Français avec les Anglais voir *De l'Esprit* (2.20 notes 2-6).

4. Charles I^{er} fut décapité le 30 janvier 1649.

5. Voir Montesquieu (*De l'Esprit des lois*, 18.5) :

> Les peuples des isles sont plus portés à la liberté que les peuples du continent. Les isles sont ordinairement d'une

petite étendue, une partie du peuple ne peut pas être si bien employée à opprimer l'autre; la mer les sépare des grands empires, et la tyrannie ne peut pas s'y prêter la main; les conquérans sont arrêtés par la mer; les insulaires ne sont pas enveloppés dans la conquête, et ils conservent plus aisément leurs loix.

6. Helvétius pense sans doute à Omar Ibn Al-Dhattâb (vers 592-644), le deuxième des califes successeurs de Mahomet. Il entreprit la conquête de la Syrie en 635-636. Voltaire décrit ses conquêtes dans l'*Essai sur les moeurs* (éd. René Pomeau, Paris, Éditions Garnier Frères, 1963, 2 vol., i, p.262-264). L'origine de la citation n'a pu être établie.

7. Selon Voltaire, Pierre le Grand (1672-1725) crée "une nation nouvelle" (*Histoire de Charles XII* [1731], *O.C.*, Voltaire Foundation, iv, p.184). Il reprend les opinions de Fontenelle (*Éloge du czar Pierre I^er^* [1725], *Oeuvres complètes*, éd. Alain Niderst, Fayard, 1990-1996, 8 vol., vii, p.40-41), sur l'oeuvre créatrice du tzar. Par contre, Montesquieu, tout en critiquant les lois tyranniques du czar, ne trouve pas ce changement si étonnant : "La facilité et la promptitude avec laquelle cette nation s'est policée, a bien montré que ce prince avoit trop mauvaise opinion d'elle [...] Les moyens violents qu'il employa étoient inutiles; il seroit arrivé tout de même à son but par la douceur." (*De l'esprit des lois*, 19.14.) Pour d'autres, comme d'Argens (*Lettres chinoises*, 1739-1740), si Pierre est un monarque exceptionnel, son oeuvre reste fragile : "Il faudra encore bien du temps pour arracher entièrement les anciennes coutumes et pour éclairer leur esprit" (cité d'après : Albert Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVIII^e^ siècle*, Paris, Boivin, 1951, p.32). Duclos aussi doute qu'une "telle entreprise" puisse "être l'ouvrage d'un règne" (*Mémoires*

secrets sur le règne de Louis XIV, la régence, et le règne de Louis XV, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., vi, p.262). Helvétius lui-même est pessimiste sur la politique de Pierre le Grand et l'avenir des Russes, non pas que ses réformes aient été introduites trop brutalement, mais parce qu'il n'a pas changé la forme du gouvernement (*De l'Esprit*, 3.18, p.393). Plus tard, Condillac se fait l'écho de cet avis : "Tout est perdu si vos sujets ont besoin de czars qui vous ressemblent." (*Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme*, [1775] 3.3). Voir également Rousseau (*Contrat social*, 2.8).

Sur l'emploi de la force dans la réforme des lois, voir *De l'Esprit* (2.24 note 10).

Au sujet des opinions des philosophes sur Pierre le Grand, voir Albert Lortholary (*Le Mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951), et Dimitri Sergius von Mohrenschildt (*Russia in the Intellectual Life of Eighteenth-century France*, New York, Columbia University Press, 1936).

8. S'agit-il de Mahmoud (967-1030), appelé généralement Mahmoud le Ghasnévide, sultan de Perse et premier empereur musulman de l'Inde? L'origine de la remarque n'a pu être établie.

9. Déjà dans l'*Épître sur le plaisir* Helvétius écrivait :

> Il en est du plaisir ainsi que des honneurs :
> Par les soins vigilans de ses dispensateurs,
> Est-il le prix d'un acte injuste ou légitime;
> Il nous porte aux vertus, ou nous entraîne au crime.
> Éclairant les mortels ou trompant leur raison,
> Tour à tour il devient et remède et poison.
> Le plaisir, dirigé par une main habile,
> Dans tout gouvernement est un ressort utile.
> (*O.C.*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol., iii, p.166.)

De nombreux auteurs ont vu dans les récompenses et les punitions le moyen d'attacher l'homme à la vertu; voir *De l'Esprit* (2.24, note 21).

10. Solon (vers 640-vers 560 avant J.-C.) et Lycurgue sont les législateurs d'Athènes et de Sparte. Par contre, Confucius (vers 552-vers 479 avant J.-C.) a créé une religion et une morale, mais n'a pas promulgué de lois positives.

De l'Esprit 2.23

1. Dans *De l'Homme* (9.1, ii, p.418), Helvétius, pessimiste, remarque qu'"une infinité d'intérêts personnels, d'abus établis & de plans déjà adoptés" sont "incompatibles" avec l'introduction d'"un bon plan de Législation". Il n'est donc pas étonnant que pour lui la force soit parfois nécessaire afin de soumettre ces intérêts établis au bien général, voir *De l'Esprit* (2.24, p.230).

2. Helvétius n'est pas le seul à accuser le puissant d'aveugler les peuples afin de les soumettre; voir Boulanger, Fréret, Meslier, Morelly, d'Holbach, etc. C'est pour garantir l'individu de la dépendance d'autrui qu'il faut l'éclairer. Citons le *Mémoire* de Meslier :

> La source donc, mes chers amis, de tous les maux qui vous accablent, et de toutes les impostures, qui vous tiennent malheureusement captifs dans l'erreur, et dans la vanité des superstitions, aussi bien que sous les loix tyranniques des grands de la terre, n'est autre que cette detestable politique des hommes dont je viens de parler; car les uns voulans injustement dominer partout, et les autres voulans se donner quelque vaine reputation de sainteté, et quelques fois même de divinité, se sont les uns et les autres adroitement servis, non seulement de la force, et de la violence, mais ont encore emploiés toutes sortes de ruses et d'artifices, pour seduire les peuples, affin de parvenir plus facilement à leurs fins, de sorte que les uns et les autres de ces fins et rusés politiques abusans ainsi de la foiblesse, de la credulité et

de l'ignorance des plus foibles et des moins éclairés, ils leur ont facilement fait accroire tout ce qu'ils ont voulus, et ensuitte leur ont fait recevoir avec respect et soumission, de grés ou de force, toutes les loix, qu'ils ont voulus leur donner, et par ce moïen, les uns se sont fait honnorer, respecter et adorer comme des divinités, ou au moins comme des personnes divinement inspirées et envoyées tout particulierement de la part des dieux, pour faire connoitre leurs volontés aux hommes. Et les autres se sont rendus riches, puissans et redoutables dans le monde; et s'étans les uns et les autres, par ces sortes d'artifices, rendus assés riches, assés puissans, assés venerables ou assés redoutables pour se faire craindre, et obeir, ils ont ouvertement, et tyranniquement assujettis les autres à leurs loix. (Jean Meslier, *Mémoire*, *OEuvres complètes*, éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 vol., i, p.10-11 [Avant-propos].)

Meslier critique la monarchie absolue de son époque. Par contre, dans le paragraphe suivant Helvétius distingue entre les tyrans d'autrefois et la monarchie française du dix-huitième siècle.

Il n'est pas certain qu'Helvétius ait lu le *Mémoire* de Meslier avant 1758. Nous n'avons pas trouvé d'indices d'une influence précise dans *De l'Esprit*. Mais, Helvétius possédait un exemplaire de la *Démonstration de l'existence de dieu* de Fénelon (B.N. Rés.D. 34916) annoté par Meslier (Smith, "Helvétius's Library", *Studies*, 79 [1971], p.154). Par ailleurs, Roland Desné indique que plusieurs familiers d'Helvétius possédaient un exemplaire du *Mémoire* : le président Bouhier, le comte de Caylus, etc. (Jean Meslier, *OEuvres complètes*, éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 vol., i, p.lxi ["L'Homme, l'oeuvre et la renommée"]). Charles Rihs, par contre, émet des doutes : "Helvétius [...] a sans doute été renseigné sur la vie du curé au

cours de ses promenades en Champagne. Il a lu l'*Extrait* [publié par Voltaire en 1762], [...] mais rien n'indique qu'il ait parcouru le *Testament* entier. En tout cas, Meslier n'est jamais mentionné dans ses oeuvres." (*Les Philosophes utopistes, Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Marcel Rivière et C^ie, 1970, p.143.) Voltaire mentionne Meslier dans ses lettres à Helvétius en 1763 (*Smith*, 502, 504, 509).

3. Dans *De l'Esprit* (3.16, p.378), Helvétius prétend que "la constitution [de la France] est monarchique, & non despotique". Mais, il critique assez souvent cette forme de gouvernement, surtout lorsqu'il la compare avec celle d'Angleterre; voir *De l'Esprit* (4.4, p.518). Helvétius admire l'Angleterre puisque les citoyens sont libres d'exprimer leur pensées et participent au gouvernement (voir *De l'Esprit*, 2.20, p.199).

Lors de la rédaction de la préface de *L'Homme*, Helvétius se montrera plutôt pessimiste à l'égard de la France :

> Ma Patrie a reçu enfin le joug du Despotisme. Elle ne produira donc plus d'Ecrivains célebres. Le propre du Despotisme est d'étouffer la pensée dans les esprits & la vertu dans les ames. (*De l'Homme*, p.ix.)

4. Cette fameuse accusation est rapportée par Quinte-Curce dans ses *Histoires* (7.8) :

> Enfin, si tu es un dieu, tu dois accorder aux mortels tes bienfaits au lieu de leur arracher leurs biens; mais si tu es un homme, pense toujours à ton humaine condition : c'est une sottise de ne songer qu'à ce qui te fait oublier qui tu es. (Quinte-Curce, *Histoires*, éd. & trad. H. Bardon, Paris, Société d'édition «Les Belles-Lettres», 1947-1948, 2 vol., ii, p.267.)

Deslandes (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François

Changuion, 1741, 3 vol., i, p.258 [1.7.3]), et avant lui Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, article "Périclès", remarque "K"), tous les deux connus d'Helvétius, citent ces mots d'après Quinte-Curce.

5. Jacob dupe son père afin qu'il le bénisse et lui accorde le droit d'aînesse au préjudice de son frère Esaü.

6. Helvétius pense à une sentence de la reine Christine de Suède : "Les bigots haïssent tous ceux, qui ne sont pas leurs duppes." ("Ouvrage de loisir de Christine reine de Suède", *Mémoires concernant Christine reine de Suède, pour servir d'eclaircissement à l'histoire de son règne et principalement de sa vie privée, et aux événemens de l'histoire de son tems civile et littéraire*, éd. J. Arckenholtz, Amsterdam et Leipzig, Pierre Mortier, 1751-1760, 4 vol., ii, p.48.) Toutefois, la reine Christine n'accuse pas les "bigots" de vouloir aveugler les hommes, comme le fait Helvétius. Il ne s'agit pas pour elle d'éclairer l'humanité pour la tirer de sa superstition : "Le peuple a été superstitieux & sot dans tous les siècles, & le sera toûjours." (*Ibid.*, p.50.) "La Philosophie ne change ni ne corrige les hommes" (*Ibid.*, p.51). Elle accuse les bigots d'être hypocrites : "Aimer Dieu & le prochain, c'est la véritable dévotion, tout le reste n'est que grimace" (*Ibid.*, p.48).

7. Le terme "demi-politiques", qu'Helvétius emploie également dans *De l'Esprit* (3.20, p.400), est probablement de son cru. Selon la banque de données "ARTFL" ce terme ne se trouve que dans *De l'Esprit*. Toutefois, on trouve parfois "rusés politiques" (Meslier, *Mémoire*, Avant-propos), et Mirabeau parle d'"oppresseurs, intriguants, fripons, fainéans, politiques à rebours" (*Ami des hommes*, Avignon, 1756, p.182).

8. Les sacrifices humains, et notamment des enfants, au Dieu Baal-Hammon (Moloch) sont bien connus pour le domaine phénico-carthaginois. On le représentait sous la forme d'un homme à tête de taureau. Dans certaines régions de l'empire ce dieu devait être plus ou moins assimilé au Saturne des Romains.

Il est possible, quant aux "chrétiens" auxquels Helvétius se réfère dans sa note, qu'il se souvienne de S. Augustin. Dans *La Cité de Dieu* (7.19), celui-ci attaque Varron pour qui, à Carthage, des enfants étaient immolés à Saturne "parce que, de toutes les semences, le genre humain est la plus excellente." Augustin répond que "ces explications ne se rapportent nullement au vrai Dieu". (trad. Louis Moreau, Coll. Points, Seuil, 1994, 3 vol., vol.1, p.306.)

La cruauté du culte des Carthaginois avait souvent été attaquée dans l'antiquité ainsi qu'au dix-huitième siècle; voir, par exemple, Plutarque (*De la superstition*, 13), Silius Italicus (*Punica*, 4), Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 197), Rollin, *Histoire ancienne*, 2.1.2.), Fréret (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Landucci, 1986, p.287 [4]).

Selon Plutarque, Gélon mit fin à ces sacrifices (en 480), voir *De l'Esprit* (3.20, p.400).

9. Même argument dans *De l'Homme* (2 note 27, i, p.397) :

> Les disputes théologiques ne sont & ne peuvent jamais être que des disputes de mots. Si ces disputes ont souvent occasionné de grands mouvemens sur la terre, c'est que les Princes, dit M. de la Chalotais, séduits par quelques Théologiens, ont pris parti, dans ces querelles. Que les Gouvernemens les méprisent, les Théologiens, après s'être injuriés & s'être réciproquement accusés d'hérésie. &c. se lasseront de parler sans s'entendre & sans être entendus. La crainte du ridicule, leur imposera silence.

Helvétius se réfère ici au *Compte rendu des Constitutions des Jésuites* (p.12) de Louis-René Caradeuc de La Chalotais. Cette oeuvre ne sera publiée qu'en 1762.

10. Aux seizième et dix-septième siècles, les voyageurs, dans leurs relations, ainsi que des écrivains comme Sébastien Châteillon (*Traité des hérétiques* [1554], Genève, A. Jullien, 1913, p.49; *Conseil à la France désolée*, 1562, p.91), Bodin (*Les Six Livres de la république*, 1579, J. Du Puys, p.455-456) et Pierre Charron (*Les Trois Vérités*, Bourdeaux, S. Millanges, 1593, p.121-122), admiraient déjà certaines qualités et vertus des Turcs, notamment leur esprit de tolérance à l'égard de la minorité chrétienne (voir Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la renaissance française*, Paris, Droz, 1935, p.385; Clarence Dana Rouillard, *The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660)*, Paris, Boivin & C^ie^, [s.d.], pp.329-333, p.390-391). Bayle fait écho à cette admiration pour la tolérance des Turcs :

> Les mahométans, selon les principes de leur foi, sont obligés d'employer la violence pour ruiner les autres Religions, et néanmoins ils les tolèrent depuis plusieurs siècles. Les chrétiens n'ont reçu l'ordre que de prêcher et d'instruire; et néanmoins ils exterminent par le fer et par le feu ceux qui ne sont point de leur religion. (*Commentaire philosophique sur ces paroles de J.-C.: «Contrains-les d'entrer»*, 1686, p.1159.)

Par ailleurs, Bayle a maintes fois répété que l'émulation des sectes religieuses rivales était favorable au "bien général de l'État". Montesquieu, par contre, ne voit pas de différence entre les chrétiens et les mahométans : "L'esprit d'intolérance [...] est passé, comme une maladie épidémique et populaire, aux Mahométans et aux Chrétiens" (*Lettres persanes*, 85; voir aussi *De l'Esprit des lois*, 25.15).

11. Helvétius suit saint Jean Chrysostome (354-407) qui cite saint Paul. Le texte de Chrysostome auquel Helvétius pense est le *De Sacerdotio* (2.3) :

> L'admirable saint Paul [...] écrivait aux Corinthiens : *Nous ne prétendons pas dominer sur votre foi; nous ne faisons que coopérer à votre joie.* [*Deuxième épître aux Corinthiens*, 1.24]
>
> La chose la moins permise aux chrétiens, est de corriger par la violence les fautes des pécheurs. Dans la jurisprudence humaine, qu'un malfaiteur tombe sous la main de la justice, le magistrat, déployant le pouvoir étendu dont il est investi, sait bien l'empêcher, bon gré mal gré, de vivre à sa fantaisie. Mais nous, nous n'avons pour rendre les hommes meilleurs, d'autre ressource que la persuasion, jamais la contrainte. Les lois ne nous donnent pas le pouvoir de contraindre ceux qui pèchent, et quand elles nous l'accorderaient, nous ne pourrions pas en faire usage, puisque le Seigneur n'a de couronnes que pour ceux qui s'abstiennent du mal par une volonté libre et non malgré eux. (*O.C.*, trad. Jeannin, Arras, Sueur-Charruey, 1887-1888, 11 vol., i, p.575.)

Il s'agit dans ce passage des évêques ou des prêtres. Pour le texte latin de ce passage, voir la *Patrologia Graeca, cursus completus* (éd. Migne, Paris, [1862], xlviii, p.634). L'édition des oeuvres de Chrysostome la plus répandue au dix-huitième siècle est celle de Bernard de Montfaucon (*Opera omnia quae exstant*, Paris, 1718-1738, 13 vol.) Dans cette édition bilingue grecque-latine, le *De Sacerdotio* se trouve au premier tome (1718, p.362-436).

Quant à ce qui concerne saint Paul dans la deuxième partie de cette phrase, il est possible qu'Helvétius pense également à l'*Épître aux Romains* (13.3).

12. Il se peut qu'Helvétius suive Grotius : "Et en *Orient* on desapprouva aussi un Concile, qui avoit consenti à ce que *Bogomile*

fût brûlé." (*Le Droit de la guerre, et de la paix*, trad. et éd. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 vol., ii, p.632 [2.20.50.5]). Comme dans le texte d'Helvétius, cette phrase de Grotius est la seule concernant Bogomile dans un passage sur l'intolérance. Grotius n'indique pas sa source.

L'histoire du bogomilisme, secte apparentée à des religions gnostiques orientales, est mal connue. Un certain pope du nom de *Bogomile* contemporain du tsar bulgare Pierre (927-969), est parfois pris comme le mystérieux fondateur de la secte qui allait porter son nom. Mais la date et les circonstances de la mort de Bogomile sont inconnues. Il est plus probable que dans ce passage, il s'agisse de Basile, prédicateur représentatif de la secte à Constantinople. Basile est connu au dix-huitième siècle : l'*Encyclopédie* (1751, ii, p.294) ainsi que *Moréri* (1759) parlent de son supplice. Arrêté sur ordre de l'empereur Alexis Comnène, Basile est interrogé et condamné par le tribunal présidé par le patriarche Nicolas III le Grammairien. Il est brûlé vif vers 1110. Voir, à ce sujet, le *Dictionnaire des religions* (éd. Paul Poupard, Paris, P.U.F., 1984, 2 vol., i, pp.190-191, 218-231). L'identité de ceux qui ont condamné le "concile" n'a pu être établie.

13. Dans les trois paragraphes précédents consacrés à saint Basile, Helvétius, comme il l'indique, suit les *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siecles* de l'historien protestant Lenain de Tillemont. Il s'agit respectivement des articles 63 ("Conduite de S. Basile sur la divinité du S. Esprit", p.143-145), 64 ("Un moine condamne la conduite de S. Basile", p.146-147), et 65 ("Saint Athanase défend Saint Basile, & S. Gregoire de Nazianze le vient trouver", p.148-149); les renvois sont à l'édition de Charles Robustel (Paris, 16 vol., 1698-1712, vol.9). Dans l'article 63, Tillemont cite les écrits de saint Grégoire de Nazianze auxquels Helvétius se réfère.

14. Augustin était d'abord favorable à la tolérance. Il avait affirmé dans une formule célèbre : "Credere non potest [homo] nisi volens" ("In Johannis Evangelium", *Patrologiae cursus, series latina*, éd. Migne, vol.35, 1607). Mais, il évolue vers une politique contraire dans sa lutte contre les donatistes (hérésie apparue au début du quatrième siècle). Le texte qu'Helvétius suit n'a pu être identifié.

15. Le peuple égyptien, exclu du culte célébré au sein des temples, est resté plus particulièrement attaché aux dieux locaux. Ces animaux, autrefois vénérés pour eux-mêmes, n'étaient plus vénérés, à l'époque historique, que comme hypostases du dieu. *Sobek*, le dieu-crocodile, considéré comme un démiurge solaire, était particulièrement adoré à Crocodilopolis et à Kem Oombo dans les marais du Fayoum. (*Dictionnaire des religions*, éd. Paul Poupard, Paris, P.U.F., 1984, 2 vol., i, p.605-606.) C'est-à-dire que ce culte était propre à la région du lac Moeris et non à Memphis qui est situé plus au nord, près du Nil. À ce sujet, voir, parmi les historiens de l'époque classique connus d'Helvétius, Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique* 89.1-3).

16. Comme dans *De l'Esprit* (1.2, p.14-15), Helvétius attaque ici les prêtres (Egyptiens) qui aveuglent le peuple. Après Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 3.3), qui à la suite de la Bible (*Isaïe* 19.1-12; *Actes* 7.22) avait loué la sagesse des Egyptiens, un mouvement se dessine pour mettre cette prétendue sagesse en cause. Dans l'article "Egyptiens, (Philosophie des)", de l'*Encyclopédie* (1755, v, p.434-439), l'abbé Mallet explique la réputation des prêtres Egyptiens par le mystère qu'ils cultivaient et par leur refus de transmettre leurs connaissances :

> Les Egyptiens voulurent passer pour les peuples les plus anciens de la terre, & ils en imposerent sur leur origine.

> Leurs prêtres furent jaloux de conserver la vénération qu'on avoit pour eux, & ils ne transmirent à la connoissance des peuples, que le vain & pompeux étalage de leur culte. La réputation de leur sagesse prétendue devenoit d'autant plus grande, qu'ils en faisoient plus de mystère; & ils ne la communiquerent qu'à un petit nombre d'hommes choisis, dont ils assûrerent la discrétion par les épreuves les plus longues & les plus rigoureuses. (*Ibid.*, v, p.434.)

Sur les superstitions des Egyptiens, voir également Rollin (*Histoire ancienne*, 1.2.1).

17. Helvétius suit l'*Historia arianorum ad monachos* (paragraphe 67) qui date de 358 :

> At nova et abominanda eorum haeresis, ubi rationibus confutatur, ubi ab ipsa veritate suffusa pudore, collabitur; tum quos verbis nequit ad suam adducere sententiam, hos vi, hos plagis et carceribus ad se trahere nititur : propalamque facit se quidvis potuis quam religiosam esse. Religionis quippe proprium est, non cogere, sed persuadere, uti diximus. Namque Dominus non vim inferens, sed cujusque voluntati facultatem relinquens, ait caeteris quidem omnibus : *Si quis vult post me venire* (*Patrologiae cursus, series graeca*, éd. Migne, Paris, [1884], xxv, p.774.)

La citation à la fin de ce passage, qu'Helvétius donne en français à la page suivante, provient de *Matthieu* (16.24).

Helvétius emploie le titre "ad solitarios" sans doute parce qu'une lettre intitulée *Epistola ad Monachos* (*Patrologiae cursus, series graeca*, éd. Migne, Paris, [1884], xxv, p.691-694) se trouvait comme une sorte d'introduction à l'*Historia arianorum* :

> The 'Arian History' has commonly been called the 'Hist. Arianorum ad Monachos,' or even the 'Epistola ad Monachos.' The History has derived this title from the fact, that in the

> Codices and editions, the Letter and History are frequently joined together without any sign of division. At the same time the correctness of this collocation is not entirely free from doubt. (*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, éd. Henry Wace & Philip Schaff, Oxford, Parker and Company, New York, The Christian Literature Company, 1892, vol.4, p.267.)

L'édition la plus récente des oeuvres de saint Athanase avant la publication de *L'Esprit* est celle de 1698 (*Opera omnia*, Paris, J. Anisson, 3 vol in-fol.) Cette édition donne le texte syriaque avec sa traduction latine.

18. Helvétius suit, comme ci-dessus (note 17), l'*Historia arianorum ad monachos* (paragraphe 33) :

> Sic diabolus cum nihil veri habeat, in securi et ascia irruens confringit portas eorum qui se recipiunt. Salvator autem ea est mansuetudine [...] potius pulsando [...]. Tunc si aperiant, ingreditur : sin negligant abnuantque, secedit. Non enim gladiis aut telis, non militum manu veritas praedicatur, sed suasione et consilio. (*Patrologiae cursus, series graeca*, éd. Migne, Paris, [1884], xxv, p.730-731.)

Saint Athanase avait lutté au 4e siècle contre l'hérésie arienne.

Les passages de l'*Historia arianorum ad monachos* sont bien connus. Grotius cite le premier passage d'Athanase qui se trouve sur la même page que la phrase concernant Bogomile (*Le Droit de la guerre, et de la paix*, trad. et éd. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 vol., ii, p.632 [2.20.50.5 note 11]). Bayle cite les deux textes d'Athanase en français dans le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les-d'entrer»* (1.8). Toutefois, sa traduction diffère de celle d'Helvétius et il indique sa source simplement comme l'"Epist. ad. solit." Quant à Tillemont, il cite aussi des fragments des textes

en question dans l'"Histoire abrégée de l'Arianisme" (*Mémoires*, Paris, Charles Robustel, 1698-1712, 16 vol., vi, pp.369, 379). Il donne le titre de "l'epistre aux solitaires" (*Ibid.*, viii, p.190 sqq.).

19. Helvétius cite *Matthieu* (16.24). Voir la note 17 ci-dessus. Selon Pierre Rétat, Helvétius se souvient de Bayle dans cette note (*Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, [s.l.], Imprimerie Audin, 1971, p.354).

20. L'émétique est un purgatif fait à base d'antimoine dont les propriétés étaient connues depuis l'antiquité. Helvétius aurait pu lire l'anecdote qu'il rapporte dans l'article "Antimoine" de l'*Encyclopédie* (1751, i, p.503) :

> L'Antimoine a causé de grandes contestations en Medecine. La nature de ce minéral n'étant point encore assez connue, la Faculté fit en 1566 un decret pour en défendre l'usage, & le Parlement confirma ce decret. Paumier de Caen, grand Chimiste, & célebre Medecin de Paris, ne s'étant pas conformé au decret de la Faculté & à l'Arrêt du Parlement, fut dégradé en 1609 : cependant l'antimoine fut depuis inseré dans le livre des Médicamens, composé par ordre de la Faculté en 1637; & enfin en 1666, l'expérience ayant fait connoître les bons effets de l'antimoine dans plusieurs maladies, la Faculté en permit l'usage un siècle après l'avoir défendu; le Parlement autorisa de même ce decret.

L'anecdote semble avoir été bien connue puisque Voltaire s'y réfère souvent, voir les *Observations sur MM. Jean Lass, Melon et Dutot* (*Moland*, xxii, p.360) et *La Pucelle* (*Moland*, ix, p.65 [3]). Helvétius se réfère de nouveau à cette histoire dans *De l'Homme* (9.8, ii, p.476). Rappelons que son père, Jean-Claude-Adrien Helvétius (1685-1755), était médecin ordinaire du roi (1720) et

médecin de la reine Marie Leszczynska (1728).

21. Dans un chapitre de *L'Homme* intitulé "La révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit", Helvétius conclut qu'il est inévitable que "l'homme illustre achete [...] sa gloire à venir par des malheurs présens." (9.5, ii, p.462.) Néanmoins, Helvétius est de l'avis qu'on est toujours obligé de révéler la vérité : "[S]ait-on la vérité; on doit la dire." (*De l'Homme*, 9.11, ii, p.496.)

Parmi ceux qui s'opposent à l'auteur des vérités nouvelles en morale, Helvétius compte : "1. Ceux qu'il contredit. 2. Les envieux de sa réputation. 3. Ceux dont les intérêts sont contraires à l'intérêt public." (*De l'Homme*, 9.5, ii, p.459.) Nous nous prêtons difficilement à la démonstration des vérités de morale parce qu'elles exigent le sacrifice de nos préjugés et de nos intérêts personnels. "Peu d'hommes", dit Helvétius, "sont capables de ce double sacrifice" (*De l'Homme*, 9.8, ii, p.478).

De l'Esprit 2.24

1. Helvétius esquisse le caractère des "fanatiques" et les "demi-politiques", dans le chapitre précédent, pages 223-224.

2. Helvétius suit le *Voyage du tour du monde* de Careri :

> Ce Roi [Ahuitzotl, le prédécesseur de Montezuma], dans le temps de la consécration du Temple de Huitzilopochtli, qui se fit en 1486. fit sacrifier pendant quatre jours 64080 hommes; y aïant eu à cette Fête un concours de six millions de personnes, comme le rapportent les Histoires Méxiquaines. Ce Néron d'Amérique mourut l'onziéme année de son regne. (*Voyage du tour du monde*, trad. M.L.N., Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol., vi, p.56 [1.4].)

Notons que dans le texte d'Helvétius, il manque le dernier zéro du chiffre indiquant le nombre de morts manque.

Le *Giro del mondo* est publié d'abord à Naples (1699-1700) puis à Venise (1719). Les deux éditions françaises sont publiées à Paris (Étienne Ganeau, 6 vols., in-octavo) : la première en 1719 et la deuxième en 1727. D'après *Conlon*, le traducteur est Louis François Dubois de Saint-Gelais.

3. Helvétius suit une lettre du missionnaire jésuite Jean François Pons (1698-1752 [ou 1753]), publiée dans les *Lettres édifiantes et curieuses* (Paris, P.G. Le Mercier et Marc Bordelet, 1743, recueil xxvi, p.218-256) :

> De cette Ecole sortirent autrefois les plus fameux Adversaires des *Bauddhistes*, dont ils firent faire par les Princes un

> horrible massacre dans plusieurs Royaumes. *Oudayanâchârya & Battâ* se distinguerent dans cette dispute, & le dernier, pour se purifier de tant de sang qu'il avoit fait répandre, se brûla avec grande solemnité à *Jagannâth* sur la côte *d'Oricha*. (*Ibid.*, p.247.)

Pons remarque lui-même que les bouddhistes "sont accusés d'Athéisme, & n'admettent de principes de nos connoissances que nos sens." (*Ibid.*, p.240.) Toutefois, c'est Helvétius qui traite de *déistes* les brachmanes de l'école de Niagam (Nyâya). L'aurait-il conclu du passage suivant?

> Après la Logique ils menoient leurs Ecoliers par l'examen de ce monde sensible, à la connoissance de son Auteur, dont ils concluoient l'existence par *l'Anoumânam*. Ils concluoient de la même maniere son intelligence, & de son intelligence son immatérialité. (*Ibid.*, p.244.)

4. Helvétius suit la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (3.4.1) :

> Ainsi donc, dans les temps anciens, les rois obéissaient aux prêtres, non parce qu'ils étaient vaincus par les armes ni par la violence, mais parce que précisément leur peur superstitieuse prévalait sur leur faculté de raisonner. (*Bibliothèque historique*, éd. Bibiane Bommelaer, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1989, p.7.)

La Mothe Le Vayer mentionne le même fait dans les *Dialogues faits à l'imitation des anciens* (éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988, p.419 ["De la politique"]) :

> Nous voyons dans Heliodore [*Histoire Ethique*], que les Gymnosophistes estoient juges entre les Rois d'Ethiopie et leurs subjects, lors qu'ils tomboient en quelque different; et si on en croit Diodore, ils estoient souvent commandez par les Pontifs de se faire mourir, ce qu'ils executerent tous jusques

à cet Ergamens, qui feit si bien tourner le dé.

La Mothe étudie dans ce passage l'éducation des rois et veut démontrer qu'ils ne sont pas au-dessus "des constitutions [...] de la raison" et qu'ils doivent protéger leurs sujets. Loin de condamner les prêtres, il les loue.

Au dix-huitième siècle la ville de Méroé (située sur le Nil au Soudan, entre Khartoum et Atbara) était peu connue; voir le *Grand Dictionnaire géographique, historique et critique* de Bruzen de la Martinière (La Haye, P. Gosse, R.-C. Alberts, P. de Hondt, 1726-1739).

5. Helvétius suit peut-être *Les Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc* :

> Au reste les Rois de cette isle [Sumatra] sont en vne condition fort miserable, pour la fortune qu'ils courent tous les iours d'estre tuez par le premier qui aura la resolution de l'entreprendre : car lors le peuple tiendra le meurtrier pour vn esieu de Dieu, & le receuans pour Roy, ils crient tous, *Dieu nous sauue nostre droit Prince & naturel Seigneur*. (*Les Voyages fameux*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648, p.142, [chapitre 23].)

Vincent le Blanc rapporte par la suite un exemple de cette coutume :

> Celuy qui regnoit à *Pedir* lors que nous y arriuâmes s'appelloit *Ajousar*, & auoit esté vn pauure pescheur chargé d'enfans, qui auoit coustume de porter du poisson au Palais du Roy, où il estoit connû, & y auoit libre entrée pour cela.
>
> Cettui-cy donc ayant perdu vn iour ses filles, vint droit au Palais deuers ce Roy, qui auoit regné long-temps, & estoit fort debonnaire à son peuple, & l'ayant trouué seul, les gardes qui ne se meffioient pas de luy, à cause que le Roy l'aymoit fort, l'ayans laissé entrer librement, il fut si

meschant que de tuer ce pauure Prince, & assisté d'vn sien fils s'empara de tous les tresors, & fit si bien que les peuples le receurent pour leur Roy : disans tous, que c'estoit la volonté de Dieu. De sorte que ce meurtrier ayant à force d'argent mis sus vne puissante armée, se fit maistre de tout le Royaume de *Pedir* & de la pluspart des autres Estats de cette isle. Voila comment s'establissent là les Rois, & à quoy ils sont suiets. (*Ibid.*, p.142-143.)

Sur *Les Voyages*, voir *De l'Esprit* (2.14 note 7).

6. Helvétius suit les célèbres *Voyages* de Chardin :

Je me souviens d'un Prédicateur à Isphan, qui prêchant un jour dans une place publique, parla furieusement contre ces *Soufys*, disant qu'ils étoient des *Athées* à brûler, qu'il s'étonnoit qu'on les laissât vivre; & que de tuer un *Soufy*, étoit une action plus agréable à Dieu, que de conserver la vie à dix hommes de bien. Cinq ou six *Soufys* qui étoient parmi les auditeurs, se jetterent sur lui après le Sermon, & le battirent terriblement; & comme je m'efforcois de les empêcher, ils me disoient, *Un homme qui prêche le meurtre, doit-il se plaindre d'être battu?*

Ils se défendent cependant fortement de l'*Atheïsme*, & se vantent au contraire de communiquer avec *Dieu:* & ils ne parlent continuellement que de *révélations* & d'*unions* avec l'*Etre suprême*, à la maniére des *Enthousiastes*, ou des *Inspirez*. (*Voyages de M^r. le chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'orient* [11 "De la Philosophie"], Amsterdam, Jean Louis de Lorme, 1711, 10 vol., v, p.157.)

Les *Voyages* de Chardin (1643-1713) furent publiés pour la première fois en 1711 (Amsterdam, J.-L. de Lorme, 3 vol.). Avant la publication de *L'Esprit* ils sont réédités trois fois : en 1711 (Amsterdam, J.-L. de Lorme, 10 vol.), en 1723 (Rouen, Ferrand, 10

vol.), et en 1735 (Amsterdam, la Compagnie, 4 vol.).

7. Il est possible, que tout en se trompant de page, Helvétius cite les *Longueruana* :

> *Tantùm suadere malorum*. Il est surprenant tout ce qu'on a fait par ce principe de religion. Si on mettoit dans les deux bassins d'une balance le bien & le mal dont celle-ci a été cause, le mal l'emporteroit sur le bien; mais ce n'est pas à la religion qu'il le faut attribuer, c'est aux passions des hommes. (*Longueruana, ou Recueil de pensées, de discours et de conversations, de feu M. Louis Du Four de Longuerue, Abbé de Sept-Fontaines & de Saint-Jean-de-Jard*, éd. Nicolas Desmarest et Jacques Guijon, Berlin, 1754, 2 parties, i, p.9.)

Notons qu'Helvétius néglige d'inclure les seize derniers mots de la dernière phrase de Longuerue. La citation latine : "Tantum religio potuit suadere malorum", provient de Lucrèce (*De natura rerum*, 1.101). Elle est souvent citée; voir les *Essais* (2.12) de Montaigne (éd. Villey, ii, p.521).

Louis Dufour de Longuerue (1652-1733) était l'auteur de plusieurs ouvrages dont une *Description historique et geographique de la France ancienne et moderne* (Paris, Jacques-Henry Pralard, 1719).

8. Un mot similaire à celui cité par Helvétius se trouve dans les *Conseils au roi* de Sadi, ouvrage traduit par Chardin dans ses *Voyages* : "Ne prenez jamais de maison dans un quartier dont le menu peuple est tout ensemble ignorant & dévot." (*Voyages du chevalier Chardin* [chapitre 12], éd. Langlès, Paris, Le Normant, 1811, v, p.23.)

9. Helvétius préconise l'emploie de la force pour garantir le pacte social parce que sans elle "les loix" seraient "enfreintes par

chaque particulier" (*De l'Esprit* 3.4, p.276-277). Puisque le bien public est la mesure de la justice, le public est justifié à employer la force qui réside en lui pour défendre son intérêt : "Tout devient légitime & même vertueux pour le salut public" (*De l'Esprit*, 2.6, p.81). Pour fonder une législation pleinement efficace, il convient d'y adjoindre un fondement de garantie : les individus qui refuseraient de respecter le bien général malgré les mesures prises pour les encourager (éducation, institutions, lois, etc.) ne peuvent être abandonnés à leurs passions, ils léseraient leurs semblables; il faut contenir ces récalcitrants avec un frein puissant; l'"*Humanité éclairée* [...] condamne-t-elle un assassin au supplice? elle ne s'occupe en cet instant que du salut d'une infinité de citoyens honnêtes." (*De l'Homme*, 2.15, i, 291.) Mais, si les intérêts illicites doivent être réprimés, l'harmonie de l'intérêt général et des intérêts particuliers ne doit pas être réalisée aux dépens des intérêts particuliers.

Si l'homme de la nature respecte la force, le citoyen respecte les lois. Pour le premier, la force tient lieu de justice (*De l'Homme*, 4.8, i, p.486); pour l'autre, les lois, armées de la force, se font respecter et forment donc l'homme juste.

La phrase "nécessiter les hommes à la probité" préfigure la formule de Rousseau dans le *Contrat social* (1.7) :

> Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre; car telle est la condition qui donnant chaque Citoyen à la Patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique, et qui seule rend légitimes les engagemens civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus énormes

abus. (*Gagnebin*, iii, p.364.)

Pour Helvétius, comme pour Rousseau, les relations d'homme à homme profitent finalement au plus fort. Ils y substituent tous les deux la relation de l'individu à la loi. Dans *De l'Homme*, Helvétius écrit :

> La Puissance suprême partagée dans toutes les Classes des Citoyens, est l'ame qui répandue également dans tous les membres d'un Etat, le vivifie, le rend sain & robuste [...] Les Citoyens libres & heureux n'y obéissent qu'à la Législation qu'eux-mêmes se sont donnée; ils ne voient au dessus d'eux que la justice & la Loi; ils vivent en paix, parce qu'au Moral, comme au Physique, c'est l'équilibre des forces qui produit le repos. (*De l'Homme*, 4.11, i, p.508-509.)

10. Helvétius affirme ici qu'à certaines époques, il vaut mieux ne pas dévoiler les erreurs ou les préjugés. Craint-il les troubles qui en résulteront? Dans *De l'Homme* (9.10, ii, p.491), il prétend : "La simple publication de la vérité n'occasionne point de commotions vives." Duclos, comme d'autres contemporains d'Helvétius, partage sa prudence. Il donne un avertissement similaire relatif à la critique des préjugés et défend même les erreurs utiles :

> Les préjugés nuisibles à la société ne peuvent être que des erreurs, et ne sauroient être trop combattus. On ne doit pas non plus entretenir des erreurs indifférentes par elles-mêmes, s'il y en a de telles; mais celles-ci exigent de la prudence; il en faut quelquefois même en combattant le vice; on ne doit pas arracher témérairement l'ivraie. A l'égard des préjugés qui tendent au bien de la société, et qui sont des germes de vertus, on peut être sûr que ce sont des vérités qu'il faut respecter et suivre. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Paris, 1820-1821, 9 vol., i, p.24-

25.)

La vérité s'établit "sans troubles" mais "lentement" si "le Puissant ne s'oppose point à sa promulgation" (*De l'Homme*, 9.8, ii, p.479). Même dans un pays où la presse est libre, "si la Législation est une science sa perfection doit être l'oeuvre du tems & de l'existence." (*De l'Homme*, 3.16, i, p.533.) Il n'y a que très peu d'hommes qui sont aptes à comprendre et à accepter une vérité nouvelle; voir *De l'Esprit* (pp.56 et 67). Ce sont l'envie, les préjugés et les intérêts personnels qui s'opposent à la vérité. Toutefois, dans *De l'Homme* Helvétius prétend que l'opinion publique n'est pas formée par la vérité mais par le puissant :

> Ce n'est point sous les coups de la vérité, c'est sous les coups du Puissant que succombera l'erreur. Le moment de sa destruction est celui où le Prince confondra son intérêt avec l'intérêt public. Jusque-là c'est en vain qu'on présentera le vrai aux hommes. (*De l'Homme*, 9.14, ii, p.514; voir aussi 9.21, ii, p.540-543 et 4.15, i, p.526.)

Bien qu'Helvétius remarque que "les Peuples ne sont pas aussi nécessairement superstitieux qu'on le pense" (*De l'Homme*, 7 note 10, ii, p.283), il pense néanmoins que le public ne reconnaît pas lui-même la vérité. En tout cas, Helvétius affirme que "le Public se prête avec peine à l'examen d'une question compliquée" (*De l'Homme*, 9.1, ii, p.418-419; voir aussi *De l'Esprit*, 2.4), et qu'il est facile pour le "bonze" de "perpétuer l'aveuglement des hommes" puisque la "pratique des vertus est plus pénible que l'observance des superstitions" (*De l'Homme*, 2.22, p.358-359).

La difficulté est non seulement de faire percer la vérité, mais également de faire accepter une législation qui soit propre à rendre l'homme heureux. Les deux questions sont liées, car c'est en éclairant un peuple qu'on le persuade d'accepter une nouvelle législation. Lorsqu'un peuple doit encore être amené à accepter de nouvelles lois, Helvétius admet la nécessité de recourir à la

prudence, voire au subterfuge, voir *De l'Esprit* (2.13, p.140). Pourtant, en principe, Helvétius prétend qu'il n'y a point d'erreurs utiles qu'on puisse substituer à la vérité : "Toute Loi qui pour base a le mensonge ou quelque fausse révélation est toujours nuisible." (*De l'Homme*, 7.2, ii, p.224.) Or dans ce cas, une réforme, aussi désagréable qu'elle soit, est nécessaire : "Il est, comme je l'ai dit déjà dit, des maux nécessaires. Point de guérison sans douleur. Si l'on souffre dans le traitement, c'est moins du remede que de la maladie." (*De l'Homme*, 9.10, ii, p.492; voir également *De l'Homme*, 9.6, ii, p.466; 9.5, ii, p.459).

Helvétius comme Montesquieu, Mably, Rousseau et d'autres sont convaincus qu'il faut éviter d'imposer des lois contraires aux moeurs. L'auteur de *L'Esprit des lois* écrit :

> Nous avons dit que les loix étoient des institutions particulières et précises du législateur; et les moeurs et les manières, des institutions de la nation en général. De là il suit que lorsqu'on veut changer les moeurs et les manières, il ne faut pas les changer par les loix : cela paroîtroit trop tyrannique : il vaut mieux les changer par d'autres moeurs et d'autres manières. (*De l'Esprit des lois*, 19.14.)

Pour Helvétius, le changement occasionné par une nouvelle législation doit s'apparenter à une évolution imperceptible et non à une révolution violente, autrement le peuple risque de s'y opposer (voir *De l'Esprit*, 3.30, p.467). C'est ainsi que le problème d'une excellente législation se réduit à deux propositions : la première est "la découverte des Loix propres à rendre les hommes les plus heureux possibles", et la deuxième est "la découverte des moyens par lesquels on peut faire insensiblement passer un peuple de l'état de malheur [...] à l'état de bonheur" (*De l'Homme*, 8.1, ii, p.419). Ce deuxième problème requiert non seulement du génie, mais aussi une connaissance "des moeurs & des principales Loix du Peuple dont on veut insensiblement changer la

Législation." (*Ibid.*, p.421.) La tâche du législateur est à la fois analytique et normative.

Dans la préface de son oeuvre posthume, Helvétius croit que la France n'est plus en état de recevoir les vérités et que par conséquent elle est perdue :

> Dans chaque Nation il est des momens où les Citoyens incertains du parti qu'ils doivent prendre, & suspendus entre un bon & un mauvais gouvernement, éprouvent la soif de l'instruction, où les esprits, si je l'ose dire, préparés & ameublis, peuvent être facilement pénétrés de la rosée de la vérité. Qu'en ce moment un bon Ouvrage paroisse, il peut opérer d'heureuses réformes: mais cet instant passé, les Citoyens insensibles à la gloire, sont par la forme de leur gouvernement invinsiblement entraînés vers l'ignorance & l'abrutissement. Alors les esprits sont la terre endurcie; l'eau de la vérité y tombe, y coule, mais sans la féconder. Tel est l'état de la France. (*De l'Homme*, Préface, i, p.ix-x.)

Dans les "Éclaircissements", Helvétius commente ce paragraphe qui figure dans l'*Indiculus* de la Faculté de théologie :

> Je ne vois pas ce qu'il y peut avoir de repréhensible dans la seconde proposition, à moins qu'on ne voulût apliquer aux ministres de la religion ce que je dis contre les hommes qui veulent retenir les peuples dans l'ignorance. Mais comment l'appliquer à ces ministres, puisque la religion leur ordonne d'annoncer aux hommes toutes les vérités qui leur peuvent être utiles? (*Smith*, ii, p.331.)

11. Ceux qui se soumettent les peuples en les aveuglant doivent être combattus par la force. Helvétius vise en première ligne l'Église : "Le pouvoir du prêtre est attaché à la superstition & à la stupide crédulité des peuples." (*De l'Homme*, 2.9, i, p.61; voir aussi *De l'Esprit*, 2.16 note 4). Mais il pense aussi aux puissants

et aux tyrans. Quand le pouvoir est "acquis & conservé par la force", c'est "un pouvoir que la force a droit de repousser" (*De l'Homme*, 9.9, ii, p.484).

12. Il est improbable que cette variante soit due à la censure. Au contraire, il s'agit plutôt d'une correction du texte de 1A faite en vue de 1B.

13. Helvétius commente ce paragraphe dans les "Éclaircissements" :

> Je ne vois pas ce que peut avoir de révoltant cette proposition que *le sentiment de l'amour de soi est la seule base sur laquelle on puisse jeter les fondements d'une morale utile*. Car enfin il est évident que si l'intérêt particulier étoit toujours uni au bien public, il n'y auroit de vicieux que des foux, c'est-à-dire des hommes qui agiroient contre leurs propres interests. Que font les magistrats lorsqu'ils assignent des recompenses à la vertu et des peines aux vices? Ils ne font que lier l'interest particulier à l'interest general et qu'imiter le legislateur divin luy-meme, qui, pour engager les hommes à la pratique de la vertu, leur a promis un bonheur éternel en échange des plaisirs temporels qu'ils sont quelquefois obligés d'y sacrifier. Qu'ont fait les saints, les anachorettes en se privant de plaisirs présents pour jouir un jour des plaisirs célestes? Ils ont obeï à la voix d'un interest bien entendu. Mais, dira-t-on, vous n'avez point donné les principes de la religion catholique pour baze de toute morale. C'est, comme je l'ai déjà dit, qu'un philosophe est censé toujours parler à l'univers entier & par conséquent aux infidelles & aux hérétiques, comme aux chrétiens & aux catholiques. (*Smith*, ii, p.333.)

À propos du plaisir et de la douleur voir *De l'Esprit* (1.4).

14. Helvétius pense à Vedius Pollion, ami d'Auguste, qui élevait des murènes dans un vivier et leur donnait des esclaves à manger. Dans *La Clémence* (1.18.2), Sénèque prétend que Pollion "engraissait ses murènes de sang humain", qu'il "jet[ait] ses esclaves en pâture aux murènes". Pline (*Histoire naturelle*, 9.23), Dio (*Histoire romaine*, 54.23.2) et Sénèque dans *La Colère* (3.40.2-3) mentionnent également Vedius Pollion, mais sans qualifier les esclaves d'"engrais" ou de "pâture".

15. Il s'agit de l'île Tibérine, appelée aussi île d'Esculape, parce qu'il s'y trouvait un temple consacré à ce dieu. D'après Suétone ("Claude" 25, *Vies des douze Césars*), on y laissait mourir les esclaves infirmes plutôt par économie que par plaisir :

> Comme certains, pour n'avoir plus à soigner leurs esclaves malades et épuisés, les exposaient dans l'île d'Esculape, il [Claude] décréta que tous les esclaves ainsi exposés deviendraient libres, et qu'ils ne retomberaient plus sous l'autorité de leurs maîtres, s'ils guérissaient, mais que l'on poursuivrait pour meurtre quiconque aimerait mieux les tuer que les exposer. (*Vies des douze Césars*, éd. et trad. Henri Ailloud, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1967, 3 vol., ii, p.133.)

16. Helvétius cite-t-il cet exemple d'après Jean-Baptiste Du Bos (1670-1742), qui l'emploie dans le deuxième chapitre des *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture* (1719)? Dans ce chapitre, Du Bos analyse l'effet de l'ennui, sujet qu'Helvétius aborde dans *De l'Esprit* (3.5). Pour Du Bos, "l'attrait de l'émotion" qui conduit le Romain aux jeux s'oppose aux "réflexions et [...] conseils de l'expérience" et les surmonte, car "le mouvement naturel de notre ame, est de se livrer à tout ce qui l'occupe, sans qu'elle ait la peine d'agir avec contention."

(*Réflexions critiques*, Paris, Pissot, 1770, 2 vol., i, p.13 et p.25.) Citons la description de Du Bos :

> D'où venoit le plaisir extrême que les Romains trouvoient aux spectacles de l'amphithéâtre? On y faisoit déchirer des hommes vivans par des bêtes féroces. Les Gladiateurs s'entr'égorgeoient par troupes sur l'arène. [...] La profession d'instruire les Gladiateurs étoit devenue un art : le goût que les Romains avoient pour ces combats, leur avoit fait rechercher de la délicatesse, & introduire des agrémens dans un spectacle que nous ne sçaurions imaginer aujourd'hui sans horreur. Il falloit que les *Maîtres d'Escrime* qui introduisoient les Gladiateurs, leur montrassent non seulement à se bien servir de leurs armes; mais il falloit encore qu'ils enseignassent à ces malheureuses victimes dans quelle attitude il falloit tenir, lorsqu'on étoit blessé mortellement. Ces Maîtres leur apprenoient, pour ainsi dire, à expirer de bonne grace. (*Ibid.*, p.14-16)

17. La moralité n'est pas le fruit de la nature, mais le produit de l'éducation. L'inconstance et la fragilité des hommes prouvent que la vertu est enseignée et non inhérente aux hommes, qu'elle est acquise et non pas naturelle. D'où l'importance de l'éducation pour infléchir l'homme sans le forcer, dans le sens de l'utilité commune. Mais aussi, si l'homme a du plaisir à voir la souffrance des autres, ce n'est pas un vice de sa nature, mais une faute de son éducation; voir *De l'Esprit* (2.2 note 9).

Un acte de générosité, qui semblerait contraire à notre intérêt, peut pourtant augmenter notre bonheur par un sentiment de vanité et de fierté. Ainsi, en dernière analyse, cet acte de générosité est dans notre intérêt et s'impose par un mouvement dialectique.

18. Helvétius fait allusion aux *Pensées* de Pascal :

> La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature. (*Pensées* [126], éd. Lafuma, Éditions du Luxembourg, 1952, p.82.)

Helvétius cite de nouveau cette célèbre pensée dans *De l'Esprit* (4.11, p.574) et *De l'Homme* (4 et 4.3) où il critique l'idée de nature chez Rousseau. Mais, loin de craindre la thèse que la nature ne soit qu'une première coutume comme Pascal, Helvétius la défend : si l'homme n'a pas de nature, il serait possible de le "perfectionner" par les lois, l'éducation, etc.

Sur Helvétius et Pascal, voir Arnoux Straudo, "La Fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle" (*Studies*, 351 [1997], p.200-205). Straudo remarque que :

> Voltaire et Vauvenargues réfutent l'importance accordée par Pascal à l'habitude; La Mettrie et Helvétius adoptent la position inverse : le jugement sur la coutume est révélateur des philosophies respectives : l'idéalisme repousse une idée qui contredit ses croyances les plus intimes, tandis que le matérialisme l'adopte pour sa portée critique. (*Ibid.*, p.202-203)

Dans *De l'Homme* (2.9, ii, p.437), Helvétius critique Pascal pour avoir recours au péché originel afin d'expliquer l'homme.

19. Voir les *Hypotyposes pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus. La traduction la plus récente, sous le titre *Les Hipotiposes ou Institutions pironiennes*, était de l'année 1725 (trad. Claude Huart, [S.l.]). Deslandes cite la même phrase dans l'*Histoire critique de la philosophie* (Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., ii, p.376 [5.26.4]) : "Peut-être que ce que nous apellons nos principes naturels, ne sont que nos principes accoutumés."

20. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Me reprocheroit-on de n'avoir pas fondé les motifs de la vertu sur les principes de la religion catholique? Mais jusqu'à ce qu'on ait, ou par la voie de l'instruction, ou, comme du temps des Croisades, par la voie des armes, soumis tous les peuples à la même religion, il est évident qu'un philosophe, qui, comme je l'ai dit, est toujours censé parler à l'univers, ne peut établir les motifs de probité sur les principes d'une religion que la plupart des nations n'admettent pas, et qu'il est par consequent nécessité à les fonder sur la base d'une bonne législation qui n'est autre chose que l'art de lier l'intérêt particulier à l'intérêt général et qui ne peut s'appuyer que sur les motifs de l'intérêt personnel. (*Smith*, ii, p.331.)

Cette sécularisation de la morale a été attaquée par l'Église : le passage figure dans l'*Indiculus* de la Faculté de théologie de Paris.

Jacques Domenech commente cette tentative de supplanter la morale de l'Église :

> Il est cependant plaisant de constater que la notion d'intérêt personnel vient à la rescousse des préceptes de l'Evangile restés trop souvent lettre morte dans le passé. La belle assurance d'Helvétius ne témoigne-t-elle pas d'un état d'esprit propre aux écrivains des Lumières, conscients de la faillite des fondements religieux de la morale et extrêmement confiants dans les ressources de la raison humaine, sûrs de l'efficacité des fondements laïques qu'ils préconisent? (*L'Éthique des lumières*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989, p.38.)

Domenech prétend aussi dans ce passage qu'Helvétius "ménage habilement d'éventuels censeurs" par "une prudence qui confine à l'ironie" (Ibid., p.17).

21. Il est possible de former des hommes vertueux à l'aide des "motifs d'intérêt temporel". Nul besoin d'une sanction ni d'une récompense venant de Dieu pour fonder la morale. Les "motifs d'intérêt temporel" se réduisent à un système de peines infligées au crime et de récompenses accordées à la vertu (*De l'Homme*, 9.6, ii, p.464; 4.9, i, p.492). Helvétius précise dans *De l'Esprit* (3.16, p.377) que "l'espèce de vertu qu'engendre la crainte des supplices [...] est pusillanime & sans lumière." Par contre, sous une "excellente législation, & chez un peuple vertueux [...] le desir de l'estime & de la gloire, & [...] l'horreur du mépris" sont des motifs suffisants "pour former des ames vertueuses". Helvétius répète cette idée dans *De l'Homme* : "Dans un Gouvernement sage le supplice de la honte suffiroit seul pour contenir le Citoyen dans son devoir." (*Ibid.*, 9.2, ii, p.429.) C'est dans les États où il y a de l'inégalité que sévissent les moyens sévères ou même violents de punir le crime : "Un homme est-il pauvre? Ne peut-on le punir dans ses biens? Il faut le punir dans sa personne : & de là les peines afflictives." (*De l'Homme*, 6.7, ii, p.147.) Par contre, si chaque citoyen possède quelque bien, le "desir de la conservation est sans contredit le voeu général d'une Nation." (*De l'Homme*, 6.7, ii, p.148.) Cette dernière remarque d'Helvétius est peut-être un souvenir de La Rochefoucauld :

> La justice n'est qu'une vive appréhension qu'on ne nous ôte ce qui nous appartient; de là vient cette considération et ce respect pour tous les intérêts du prochain, et cette scrupuleuse application à ne lui faire aucun préjudice; cette crainte retient l'homme dans les bornes des biens que la naissance, ou la fortune, lui ont donnés, et sans cette crainte il ferait des courses continuelles sur les autres. (La Rochefoucauld, *Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967, p.138 [MS 14].)

Pour La Rochefoucauld comme pour Helvétius, l'intérêt nous incite

à vouloir conserver notre bien, mais l'auteur de *L'Esprit* précise que cela nous rend sociables seulement sous une législation appropriée.

La proportion entre le crime et la punition est problématique. C'est que la peine semble pour Helvétius être non seulement relative au crime, mais surtout à l'état et aux intérêts de la personne qui le commet. Le riche qui à moins à gagner par un crime qu'un pauvre sera restreint par une peine plus faible :

> Si, parmi les gens riches, souvent moins vertueux que les indigents, on voit peu de voleurs & d'assassins, c'est que le profit du vol n'est jamais, pour un homme riche, proportionné au risque du supplice. Il n'en est pas ainsi de l'indigent : cette disproportion se trouvant infiniment moins grande à son égard, il reste, pour ainsi dire, en équilibre entre le vice & la vertu. (*De l'Esprit*, 3.16, p.377.)

Mais, si Helvétius affirme que "le Principe le plus fecond en Vertu est l'exactitude à punir & à récompenser les actions utiles ou nuisibles à la Société" (*De l'Homme*, 6.13, ii, p.173), il ne précise pas quelles punitions il faut adopter.

Toutefois, Helvétius met en garde contre l'emploi excessif des moyens de la police :

> Si la Police nécessaire pour réprimer le crime est trop coûteuse, elle est à charge aux Citoyens : elle devient une calamité publique. Si la Police est trop inquisitive, elle corrompt les moeurs, elle étend l'esprit d'espionnage; elle devient une calamité publique. Il ne faut pas que la Police serve la vengeance du fort contre le foible & qu'elle emprisonne le Citoyen sans faire juridiquement son procès. Elle doit de plus se surveiller sans cesse elle-même. Sans la plus extrême vigilance, ses commis devenus des malfaiteurs autorisés, sont d'autant plus dangereux, que leurs crimes nombreux & cachés restent inconnus comme impunis. (*De l'Homme*,

7.3 note 17, ii, p.286.)

Un système similaire, fondé sur une sage manipulation de l'intérêt particulier accompagnée d'un désir de l'honneur, d'une peur de l'infamie et au pire d'une crainte des châtiments, a déjà été proposé par plusieurs auteurs. Parmi ceux qui récusent tout sentiment naturel de sociabilité, citons Hobbes pour qui, on le sait, c'est la peur de la puissance du souverain qui incite le citoyen à respecter le contrat social :

> For the Lawes of Nature (as *Justice*, *Equity*, *Modesty*, *Mercy*, and (in summe) *doing to others, as wee would be done to*) of themselves, without the terrour of some Power, to cause them to be observed, are contrary to our naturall Passions, that carry us to Partiality, Pride, Revenge, and the like. And Covenants, without the Sword, are but Words, and of no strength to secure a man at all. (*Leviathan*, 2.17)

Pour Nicole et Bayle, convaincus que l'homme est depuis la chute foncièrement dépravé, il n'y a que l'infime minorité d'élus qui agissent en chrétiens. Cette thèse trouve son écho quelques lignes plus haut où la prudence d'Helvétius confine à l'ironie. La vaste majorité doit selon Nicole être contrainte au respect des lois, car comme Hobbes, il pense que chacun ne veut que son propre bien :

> La crainte de la mort est donc le premier lien de la société civile, & le premier frein de l'amour-propre. C'est ce qui réduit les hommes, malgré qu'ils en ayent, à obéir aux lois (Nicole, "De la charité, & de l'amour propre", *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol., iii, p.139 [chapitre 2]).

Shaftesbury, bien qu'il parle d'un sentiment moral, écrit :

> C'est par ces raisons que rien n'est plus avantageux dans un État qu'une administration vertueuse et qu'une équitable distribution des punitions et des récompenses. C'est [...] un moyen sûr d'attacher les hommes à la vertu, en attachant à la

> vertu leur intérêt paticulier; d'écarter tous les préjugés qui les en éloignent; de lui préparer dans leurs coeurs un accueil favorable, et de les mettre par une pratique constante du bien, dans un sentier dont on ne les détournerait pas sans peine. (*Essai sur le mérite et la vertu*, trad. Diderot, *Hermann*, i, p.349 [3.3].)

Les philosophes du milieu du siècle, tel que Fréret, ont repris cette thèse :

> Si ces actions sont capables de troubler le repos et le bonheur des particuliers, on les punira par des châtimens plus ou moins sévères, afin que la crainte de la douleur ou de la mort serve à contenir ceux que l'amour de la gloire ou la honte de l'infamie n'auroit pas la force de déterminer. (*Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.381 [11].)

Citons également Locke : "Les Loix sont comme une digue qu'on oppose à ces désirs déréglés pour en arrêter le cours" (*Essai*, 1.2.13, p.33); Toussaint : "Le pouvoir de récompenser & punir est le nerf du gouvernement" (*Les Moeurs*, Amsterdam, Aux dépens de la compagnie, 1749, p.315 [3.3]); Vauvenargues prétend : "S'il est vrai qu'on ne peut anéantir le vice, la science de ceux qui gouvernent est de le faire concourir au bien public." (*OEuvres morales de Vauvenargues*, Paris, E. Plon et C^ie^, 3 vol., 1874, iii, p.33 ["Réflexions et maximes", #157].) La Mettrie : "Sans la crainte des loix, nul méchant ne seroit retenu" (La Mettrie, *Anti-Seneque, ou discours sur le bonheur*, *OEuvres philosophiques*, Berlin, 1774, 2 vol., ii, p.114). Voltaire prétend que l'homme a "certains sentimens [...] qui sont les liens éternels [...] de la société". Toutefois, Voltaire insiste aussi sur l'effet de l'"orgueil qui ne peut jamais souffrir que les autres hommes nous haïssent et nous méprisent". En dernier lieu, il rappelle au "simple particulier [...] les châtimens si sagement inventés par

les hommes contre les ennemis de la société". (*Traité de métaphysique*, 9).

D'autres n'étaient pas convaincus de l'efficacité de la crainte du supplice. Rousseau prétend que "celui qui vient à bout de braver les remords, ne tardera pas à braver les supplices" ("Sur l'économie politique", *Gagnebin*, iii, p.252). Voir aussi Morelly :

> Vous dites que chez la plupart des hommes, la crainte des châtimens, des supplices, ou présens ou futurs, arrête les actions dénaturées; que d'efforts, foibles Mortels, pour empêcher que quelque furieux ne vous nuise! Tout cela seroit inutile sans une ineffaçable *probité* que la Divinité a mise dans le coeur humain. (Morelly, *Code de la nature*, Par-tout, Chez le vrai sage, 1755, p.145.)

Helvétius écrit lui-même : "Dans une excellente Législation les seuls vicieux seroient les fous." (*De l'Homme*, 4.14, i, p.524.)

22. Ce fait n'a pu être établi.

23. Il est probable qu'Helvétius s'inspire des *Pensées diverses sur la comète* de Bayle :

> Leurs Principes [des Stoïciens] étoient, que toutes choses arrivent par une fatalité si inevitable, que Dieu lui-même ne peut, ni n'a pû jamais l'éviter. [...] Les Turcs tiennent quelque chose de cette doctrine des Stoïciens [...]. Tout ce qu'on nous dit de la securité de ces Infidéles, fondée sur l'opinion qu'ils ont de l'immutabilité de leur sort, sont des contes. Ils se servent des lumiéres de leur prudence tout comme nous, et châtient certaines fautes encore plus sévérement que nous. (*Pensées diverses*, éd. A. Prat, Paris, Édouard Cornély et C^ie^, 1912, 2 vol., ii, p.118 [176].)

On peut également rapprocher le texte d'Helvétius de la

Continuation des pensées diverses sur la comète (18).

24. La doctrine des Saducéens sur l'âme était connue d'après Josèphe Flavius (*De la Guerre des Juifs*, 2.8.11 et 14) et d'après les évangiles (par exemple, *Matthieu*, 22.29-33). Quant à leur moeurs, ils entendaient d'une manière littérale la loi mosaïque qui ne promettait que des peines et des récompenses temporelles, et s'y tenaient. D'après saint Épiphane (*Panarion*, 1.14) et saint Jérôme (*Commentaire sur Saint Matthieu*, 3.22), ce nom vient de l'hébreu *saddiq*, «juste», comme si les Saducéens faisaient profession spéciale de justice, c'est-à-dire, de fidélité à la loi (voir, à ce propos *De l'Homme*, 4 note 66, i, p.626). D'autres auteurs bien connus au dix-huitième siècle parlent de ces deux aspects des Saducéens : Bayle (*Pensées diverses sur la comète*, 174), Moréri (*Dictionnaire*), Calmet (*Dictionnaire de la Bible*). Citons Bayle :

> Il y a eu parmi les Juifs une Secte qui nioit tout ouvertement l'immortalité de l'ame, c'étoient les Saducéens. Je ne vois pas qu'avec une opinion si detestable, ils ayent mené une vie plus corrompuë que les autres Juifs, et il est au contraire fort vrai-semblable, qu'ils étoient plus honnêtes gens que les Pharisiens, qui se piquoient tant de l'observation de la loi de Dieu. (*Pensées diverses*, éd. A. Prat, Paris, Édouard Cornély et Cie, 1912, 2 vol., ii, p.110-111 [174].)

Il est également possible qu'Helvétius ait puisé ce renseignement chez Deslandes :

> Les Saducéens plus libres dans leurs opinions, & aussi libres que hardis dans leur langage, soutenoient que l'ame est mortelle & périssable, qu'il n'y a après cette vie ni récompenses à espérer ni châtimens à craindre. [...] Une pareille doctrine porte naturellement à la volupté : & qui ne consulte que son goût, son amour-propre, ses penchans, trouve

assez de raisons & pour la suivre & pour l'aprouver. [...] Cependant les Saducéens pratiquoient toutes les observances de la Loi, du moins les plus considérables, laissant un certain détail aux esprits foibles & superficiels. [...] A l'égard de leurs moeurs, elles ne se ressentoient point du désordre de leur esprit. Ceux mêmes d'entre les Saducéens qui parvinrent aux grandes Magistratures, se firent surnommer les Justes par excellence : tant ils avoient soin d'employer les rigueurs de la vie présente, afin de retenir & de corriger ceux qu'ils mettoient à l'aise pour l'avenir. (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., i, p.198-199 [1.5.8].)

25. Helvétius est de nouveau très proche de Deslandes :

Plusieurs d'entr'eux [les gymnosophistes] faisoient profession ouverte d'Atheïsme, & malgré cela ils vivoient avec beaucoüp de sagesse & de retenuë, ils remplissoient exactement tous les devoirs de la Société. (*Histoire critique de la philosophie*; Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., i, p.100 [1.3.6].)

D'après l'*Encyclopédie* (1757, vii, p.1022), les gymnosophistes sont des "philosophes indiens qui vivoient dans une grande retraite, faisant profession de renoncer à toutes sortes de voluptés pour s'adonner à la contemplation des merveilles de la nature". Voir aussi Strabon (*Géographie*, 15.59).

26. Helvétius adresse une question de morale abordée par Bayle dans ses *Pensées diverses sur la comète*, à savoir, si une société d'athées pourrait subsister (voir surtout les *Pensées diverses*, 161, 172, 182). Pour Bayle, comme pour Helvétius, l'intérêt bien compris et bien dirigé suffit à provoquer des actions vertueuses :

On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une Societé

> d'Athées pratiqueroit les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres Societez, pourvue qu'elle fit severement punir les crimes, et qu'elle attachast de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. (*Pensées diverses*, 172.)

Bayle prétend que l'éloignement des peines de l'autre monde dont est menacé le chrétien fait qu'il ne s'en soucie guère :

> D'où vient donc que la crainte des hommes est plus active sur eux que celle de Dieux? C'est que celle-ci ne considere son objet qu'en éloignement & avec les yeux de la foi, & que l'autre se raporte à un mal visible, certain et prochain. (*Continuation des Pensées diverses*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1722-1737, 4 vol., iv, p.691 [138].)

Locke, Voltaire, Montesquieu et Rousseau s'opposent à cette interprétation du paradoxe de Bayle selon laquelle la morale doit être séparée de la religion.

Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements", voir la note 40 ci-dessous.

Sur la question des crimes cachés, voir *De l'Esprit* (2.17 note 3).

27. L'origine de la remarque du jésuite Le Comte (1656-1729) n'a pu être établie. Il est possible qu'elle provienne des *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine* (Paris, J. Anisson, 1696, 3 vol.) ou de la *Lettre à M. le duc du Maine sur les cérémonies de la Chine* (Liège, 1700). D'autres jésuites tels que Joseph Acosta, auteur d'une *Historia natural y moral de las Indias* (1590, traduite en français en 1598), prétendent que les mandarins sont athées.

Quant à la référence à Longuerue (1652-1733), il se peut, qu'Helvétius pense au *Longueruana* (voir la note 7 ci-dessus), mais la référence n'a pu être vérifiée.

Bayle répète inlassablement l'exemple des Chinois lettrés athées

de sorte que personne (à part les jésuites) n'en doute (voir, par exemple, la *Continuation des Pensées diverses*, 18, 145; le *Dictionnaire historique et critique*, article "Spinoza", remarque B). Avant Bayle, Locke rapporte déjà que "les Missionaires de la Chine [...] s'accordent unanimement sur cet article, nous convaincront que dans la Secte des *Lettrés* qui sont le Parti dominant, & se tiennent attachés à l'ancienne Religion du Païs, ils sont tous Athées." (Locke, *Essai philosophique*, 1.3.8, p.45.) Ehrard démontre que l'opinion de Bayle trouve ses continuateurs en Montesquieu (*Géographica*, éd. Masson, ii, p.927) et d'Argens (*Lettres chinoises*, La Haye, Paupie, 1739-1740, lettre 1). Le thème de l'athéisme chinois entre dans l'arsenal des adversaires de l'Église. Toutefois, les jésuites ne restent pas indifférents à cette menace. La *Description de la Chine* (1735) de Du Halde défend l'image du Chinois spiritualiste et déiste. C'est sans doute sous l'influence de cette oeuvre que l'*Encyclopédie* donne des témoignages contradictoires à propos de la religion des Chinois (voir l'article de Diderot "Chinois (philosophie des)" et l'article "Athées" de l'abbé Yvon). Voltaire changera aussi d'avis. Sur ce développement, voir Jean Ehrard (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, 2 vol., ii, p.403-410).

Sur l'image de la Chine en Europe, voir Virgile Pinot (*La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 [Réimpression de l'édition de Paris, 1932]).

28. Il est probable qu'Helvétius suit l'article "Japon" (remarque E) du *Dictionnaire* de Bayle :

> [L]e christianisme des trois premiers siècles [...] était une religion bénigne, douce, patiente, qui recommandait aux sujets de se soumettre à leurs souverains, et n'aspirait pas à

> s'élever sur les trônes par la voie des rébellions; mais le christianisme qui fut annoncé aux infidèles au XVI^e^ siècle, n'était plus cela; c'était une religion sanguinaire, meurtrière, accoutumée au carnage depuis cinq ou six cents ans. Elle avait contracté une très-longue habitude de se maintenir et de s'agrandir, en faisant passer au fil de l'épée tout ce qui lui résistait. Les bûchers, les bourreaux, le tribunal effroyable de l'inquisition, les croisades, les bulles qui excitaient les sujets à se rebeller, les prédicateurs séditieux, les conspirations, les assassinats des princes étaient les moyens ordinaires qu'elle employait contre ceux qui ne se soumettaient pas à ses ordres.

D'autres passages de Bayle correspondent également au texte d'Helvétius; voir, par exemple, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jesus-Christ* Contrains-les d'entrer (5.4) :

> Si un Historien a comparé l'Empire Romain à un homme, qui nous empêchera de *personifier* le Christianisme par une semblable comparaison. Son enfance & sa premiére jeunesse ont été emploiées à se pousser malgré les obstacles de la fortune; il a fait le doux & le modeste, l'humble & le bon sujet, le charitable & l'oficieux, & s'est tiré enfin par ce moien de la misére, voire même s'est élevé haut; mais aprés avoir ainsi gagné le dessus il a quité son hipocrisie, & fait agir sa violence, ravageant tout ce qui s'est voulu oposer à lui; portant par ses Croisades la désolation au long & au large, & enfin abîmant le nouveau monde par des crüautez qui font horreur, & cherchant d'en faire autant aujourd'hui au reste de la terre qu'il n'a pas encore ensanglanté, la Chine, le Japon, la Tartarie, &c. [...] mais si nous ne pouvons pas empêcher que la Réligion Chrétienne ne démeure couverte de cette infamie, au moins sauvons l'honneur de son fondateur & de ses loix, & n'allons pas dire que tout cela s'est fait à cause

> qu'il nous a commandé la contrainte; Disons que les hommes n'étant pas trop acoutumez à vivre conséquement à leurs principes, les Chrétiens n'ont pas suivi les leurs (Cantorbery, Thomas Litwel, 1686, p.100-101).

D'autres auteurs comme d'Argens (*Lettres chinoises*, 8[??]) et Rousseau ("Du contrat social" [4.8], *Gagnebin*, iii, p.462.) tiennent des propos similaires sur l'histoire du christianisme.

Tant que l'Église a été persécutée par l'État romain, elle s'est réclamée de la tolérance et de la liberté religieuse pour toutes les religions. Tertullien, Lactance, Origène sont de bons exemples de cette première position. Avec l'édit de Milan (ou plus exactement l'accord établi entre Licinius et Constantin à Nicomédie en 313), la paix entre l'Église et l'État est scellée. Mais rapidement l'Église va devenir dominante et l'édit de Thessalonique, sous Théodose, en 380 établit pratiquement le christianisme comme seule religion d'État. La lutte contre les diverses hérésies va alors inscrire dans l'Église des tendances répressives.

Sur la notion de tolérance, voir Elisabeth Labrousse ("Note à propos de la conception de la tolérance au XVIII[e] siècle", *Studies*, 56 [1967]).

29. Helvétius suit le *Tertia Controversia Generalis* (5.7) dont le sous titre est *De Summo Pontifice* :

> Quod si Christiani olim non deposuerunt Neronem, et Diocletianum, et Julianum Apostatem, ac Valentem Arianum, et similes, id fuit quia deerant vires temporales Christianis. Nam quod alioqui jure potuissent id facere, patet ex Apostolo 1. Corinth. VI, ubi jubet, constitui novos judices a Christianis temporalium causarum, ne cogerentur Christiani causam dicere coram judice Christi persecutore : sicut enim novi judices constitui potuerunt; ita et novi Principes et

> Reges propter eamdem causam, si vires adfuissent. (Roberto Bellarmino, *Opera omnia*, éd. Justinus Fèvre, Paris, 1870, 12 vol., ii, p.158)

Toutefois, il est fort probable qu'Helvétius se réfère à Bellarmino en suivant Bayle. Dans le *Dictionnaire* (article "Mahomet", remarque O), Bayle cite Jean Daillé (*Réplique à Adam*, 2.21) qui, lui, cite Bellarmino :

> *Si les chrétiens ne déposèrent pas Néron et Dioclétien, c'est parce qu'ils n'avaient pas les forces temporelles pour le faire, et que quant au droit ils le pouvaient faire, étant tenus de ne point souffrir sur eux un roi qui n'est pas chrétien, s'il tâche de les détourner de la foi.* Ils étaient donc obligés à se donner un souverain qui établît l'Évangile, et qui ruinât le paganisme par la voie de l'autorité.

Selon Pierre Rétat (*Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e^ siècle*, Lyon, Imprimerie Audin, 1971, p.354), Bayle cite également cette observation de Bellarmino dans la "Critique générale" (*OEuvres diverses*, La Haye, 1727-1731, 4 vol., ii, p.56 [13]).

Roberto Bellarmino (1542-1621), jésuite, né en Toscane et mort à Rome, devint théologien du pape Clément VIII, puis archevêque de Capoue.

30. Helvétius continue à suivre Bayle (*Dictionnaire*, article "Mahomet", remarque "O") mais, dans ce passage, sans doute par prudence, il emploie le terme "empereurs" là où Bayle emploie "rois de France" :

> Il faut avouer la dette : les rois de France ont établi le christianisme dans le pays des Frisons, et dans celui des Saxons, par les voies mahométanes. On s'est servi de la même violence pour l'établir dans le Nord.

Sur la conversion des Saxons, Voltaire écrit dans l'*Essai sur les*

moeurs (i, p.327 [15]) :

> Charlemagne voulut les lier à son joug par le christianisme [...] il leur laisse des missionnaires pour les persuader, et des soldats pour les forcer. Presque tous [...] se trouvèrent en un an chrétiens, mais esclaves.

31. Il est possible qu'Helvétius pense au fameux *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens* (trad. Léonard Des Malpeines, Paris, H.L. Guérin, 1744, 2 vol.), une traduction partielle de *The Divine Legation of Moses* de William Warburton, évêque de Gloucester. Toutefois, si Helvétius cite Warburton, c'est en l'attaquant : quand Helvétius allègue que les peines et les récompenses éternelles ne sont pas nécessaires dans la société civile, il s'oppose à la thèse de Warburton. Par ailleurs, lors du voyage d'Helvétius en Angleterre, Warburton refuse de dîner avec lui (*Smith*, 519, note 5).

Citons, à défaut d'avoir pu consulter le texte français, le passage de *The Divine Legation of Moses* (2.6) auquel Helvétius semble se référer :

> When Christianity arose, though on the foundation of Judaism, it was at first received with great complacency by the Pagan world. For they were such utter strangers to the idea of one Religion's being built, or dependent on another, that it was a long time before they knew this connection between them. [...] This ignorance, which the propagators of our Religion were not too forward to remove, for fear of hindering the progress of the Gospel, prevented the prejudice which the Pagans had to Judaism, from indisposing them to Christianity. [...] But when it was found to [...] claim, like the Jewish, the title of the only true one, then it was that it began to incur the same hatred and contempt with the Jewish. But when it went still further, and urged a necessity

> for all men to forsake their national Religions, and embrace the Gospel, this so shocked the Pagans, that it soon brought upon itself the bloody storms which followed. Thus you have the true origin of persecution for Religion" (Warburton, *Works*, London, T. Cadell & W. Davies, 1811, 12 vol., ii, p.312-313.)

Il se peut également qu'Helvétius suive les *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique* (trad. Étienne de Silhouette, Londres, G. Darrès, 1742, 2 vol.), traduction de *The Alliance between Church and State*.

32. Sur Mahomet et ses guerres, voir *De l'Esprit* (2.12, note 1).

33. Il s'agit d'une note de Grotius où il cite non seulement le passage de Tacite auquel Helvétius se réfère (*Histoires*, 5.5.2), mais aussi Apollonius Molon, Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, 34.1), et Philostrat; voir, *Le Droit de la guerre, et de la paix* (trad. et éd. Jean Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 vol., i, p.481-482 [2.15.9.4 note 1]). Toutefois, Grotius ne fait pas allusion dans ce passage aux chrétiens :

> Tacite remarque, que les *Juifs* sont très-charitables entr'eux, & d'une fidélité inviolable; mais qu'ils ont une haine irréconciliable pour tous les autres Peuples : *Et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promtu, [sic=promptu,] sed adversus omnes alios hostile odium.*

Tacite évoque la "haine" des chrétiens dans un passage analogue à celui cité ici dans les *Annales* (15.44.4) : "[I]ls furent reconnus coupables [...] en raison de leur haine pour le genre humain." (*Annales*, éd. et trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Société d'édition «Les belles lettres», 1974-1978, 4 vol., iv, p.171.)

Warburton, auquel Helvétius vient de se référer, cite également Tacite : "He makes this *odium humani generis* the characteristic

both of Jews and Christians" (Warburton, *The Divine Legation of Moses* [2.6], *Works*, London, T. Cadell & W. Davies, 1811, 12 vol., ii, p.317).

34. Voir l'article *Abdas* dans le *Dictionnaire* de Bayle ou encore l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret (5.39). Moréri (1759) mentionne aussi ces guerres. Dans son article (remarque C), Bayle ajoute :

> Enfin qu'y a-t-il de plus capable de rendre la religion chrétienne odieuse à tous les peuples du monde que de voir qu'après que l'on s'est insinué sur le pied de gens qui ne demandent que la liberté de proposer leur doctrine, on a la hardiesse de démolir les temples de la religion du pays, et de refuser de les rebâtir quand le souverain l'ordonne?

Abdas fut évêque sous l'empereur Théodose II, dit le jeune (401-450). La guerre qu'il mena contre les Perses commença en 421.

35. La source d'Helvétius n'a pu être établie.

36. Cassioppe, mère d'Andromède, eut la présomption de disputer de la beauté avec Junon et les Néréïdes (déesses de la mer). En punition, sa fille fut condamnée par l'oracle libyen d'Ammon à être exposée nue sur un rocher, et y fut attachée par les nymphes pour être dévorée par un monstre marin; mais, elle fut délivrée par Persée. (Ovide, *Métamorphoses*, 4.)

37. Calchas, devin de l'expédition des Grecs contre Troie, contraint Agamemnon à sacrifier sa fille Iphigénie à Aulis. D'après Eschyle (*Agamemnon*, 135), Artémis (Diane) était irritée contre Agamemnon longtemps avant l'expédition. Par contre, d'après Sophocle (*Electre*, 5.556 sqq.), la déesse fait souffler les vents du nord empêchant les Grecs de continuer leur route, parce

qu'Agamemnon aurait tué un cerf dans un bois consacré à Artémis et se serait vanté de surpasser même la déesse en habileté. Voir aussi Euripide (*Iphigénie*) et Homère.

Le sacrifice d'Iphigénie était déjà un sujet banal à l'époque de Lucrèce qui cite en exemple le sacrifice d'Iphigénie comme un acte impie et criminel accompli par la religion (*De la nature*, 1.80 sqq.). Du moins parmi les modernes, Helvétius se distingue en insistant sur le rôle du prêtre Calchas. Montaigne et Bayle, en citant Lucrèce, mentionnent également ce sacrifice; voir les *Essais* (éd. Villey, 1988, vol.2, p.522 [2.12]) et le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les-d'entrer»* (Discours préliminaire). D'autres au dix-huitième siècle comme Meslier ("Mémoire" [28], *O.C.*, éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 vol., i, p.228) allaient le suivre. Fréret évoque Iphigénie dans la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* (éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986, p.262 [2]) :

> Il y a même des peuples entiers qui n'ont pas borné là l'idée injuste et barbare qu'ils s'étoient faite de la divinité : le sang des victimes ordinaires ne leur a pas paru suffisant, pour appaiser ces dieux cruels et altérés du sang des mortels. Il falloit, selon eux, leur immoler des victimes humaines, et que leur sang, versé sur les autels par la main d'un autre homme, sauvât celui de toute la nation, que les dieux auroient fait couler à grands flots, si l'on n'avoit pris soin de les appaiser par ces exécrables sacrifices. Je n'ai pas besoin de recourir aux fables d'Iphigénie et d'Oreste, pour en trouver des exemples : à la honte de l'humanité, il n'est presque aucune nation qui n'ait souillé ses autels par ce culte impie; et, malgré la lumière de la raison qui éclaire aujourd'hui l'univers, cette fureur subsiste encore de nos jours.

Notons également que l'*Iphigénie en Tauride* de Claude Guimond de La Touche (1723-1760), locataire de Mme de Graffigny, fut jouée le 4 juin 1757 et eut un énorme succès.

38. Phalaris, tyran d'Agrigente qui régna entre 565 et 549 avant J.-C., doit sa célébrité à sa cruauté devenue légendaire. Il aurait notamment fait brûler ses victimes dans un taureau de bronze façonné par Périllos de sorte que leurs cris donnent l'illusion de mugissements. Sur l'histoire du taureau, un véritable bien commun chez les écrivains et moralistes gréco-romains; voir, par exemple, Pindare (*Pythiques*, 1), un des premiers à le mentionner, Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique*, 13.90.4-5), Cicéron (*Verrès*, 4.33 et 73), Pline (*Histoire naturelle*, 34.8).

Busiris, roi légendaire d'Egypte, sacrifiait les étrangers. Sur ce dernier voir son article "Busiris" dans le *Dictionnaire* de Bayle qui donne de nombreuses références.

C'est depuis l'*Aitia* de Callimaque (305-240 avant J.-C.) que Phalaris et Busiris sont juxtaposés; voir, par exemple, Lucien (*Phalaris*, 1.11) et Ovide (*L'Art d'aimer*, 1 vers 646 sqq.), auteurs qu'Helvétius cite dans *De l'Esprit* (3.14, p.353 et 4.2, p.496).

39. L'origine de cette citation n'a pu être établie.

40. Helvétius commente ce passage dans les "Éclaircissements" :

> Je ne vois pas non plus ce qu'on pourroit reprendre dans le 3 article [de l'*Indiculus* de la Faculté de théologie de Paris]. On nous éleve à admirer les vertus des Spartiates, des prem[ier]s Romains qui, dans une religion faite pour inspirer le crime, se trouvoient par la legislation retenus dans le chemin de la vertu. Les grands exemples qu'offre leur histoire, et la connoissance qu'on a des moeurs des Romains modernes, chez lesquels on ne trouve ni de Regulus ni de

> Scipion, m'ont autorisé à penser que pour former les hommes aux vertus humaines il suffisoit d'une bonne législation. (*Smith*, ii, p.331.)

41. Alléguer l'exemple de la turpitude des dieux antiques afin de montrer que la religion a peu d'effet sur les moeurs, était une stratégie banale. Déjà connu des auteurs de l'antiquité comme Lucrèce (*De la nature*, 1.62 sqq.), l'argument est employé au dix-septième et au dix-huitième siècles dans le même but; voir Bayle, pour qui l'homme se forme des idées de la vertu "indépendemment [*sic*] de la Religion" (*Pensées diverses sur la comète*, 180), et Mandeville, qui explique ce paradoxe de la même manière qu'Helvétius, à savoir, en attribuant la vertu des anciens au "skilful Management of wary Politicians" (*The Fable of the Bees*, éd. F.B. Kaye, 1924, i, p.50-51). Rousseau, par contre, l'explique par l'instinct moral : "Mais le vice armé d'une autorité sacrée descendoit en vain du séjour éternel, l'instinct moral le repoussoit du coeur des humains." (*Émile*, *Gagnebin*, iv, p.598.) Toussaint était aussi de cet avis (*Les Moeurs*, Amsterdam, 1749, p.xxxvii [Discours préliminaire]). Toutefois, pour Montesquieu la religion constitue "le plus grand ressort qui soit parmi les hommes" (*De l'Esprit des lois*, 24.14) et contribue directement à la détermination des moeurs.

Notons enfin que la turpitude des dieux païens était aussi un lieu commun de l'apologétique chrétienne, mais pour montrer la supériorité du christianisme; voir, par exemple Saint Augustin (*La Cité de Dieu*, 2.4.6), Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, 2.16).

Notons que dans *De l'Homme* (7.1, ii, p.218), Helvétius se réfère de nouveau à cet argument, et que, dans *De l'Homme* (1.15, p.111-112), il loue la religion de la Grèce et de Rome :

> Cette Religion donnée, quel devoit être le desir le plus vif,

> l'intérêt le plus puissant des Païens? celui de servir leur Patrie par leurs talens, leur courage, leur intégrité, leur générosité & leurs vertus. [...] Loin d'étouffer l'enthousiasme qu'une Législation sage donne pour la vertu & les talens, cette religion l'excitoit encore. Convaincus de l'utilité des passions, les anciens Législateurs ne se proposoient point de les étouffer. Que trouver chez un peuple sans desir? sont-ce des Commerçans, des Capitaines, des Soldats, des Hommes de Lettres, des Ministres habiles? non: mais des Moines.

Dans le même chapitre, Helvétius loue encore plus la "religion des Scandinaves" dont "la Réputation étoit le Dieu".

42. Les exemples historiques enseignent que la morale chrétienne est inefficace. Helvétius, afin de rallier les chrétiens à la morale de l'intérêt, leur montre qu'ils gagneront à s'appuyer sur ce fondement laïc, dont l'efficacité est plus grande. La même tactique est employée dans *De l'Homme* (7.3, ii, p.229) :

> Ce ne sont point les Anathêmes de la Religion; c'est l'Epée de la justice qui dans les Cités désarme l'assassin; c'est le bourreau qui retient le bras du meurtrier. La crainte du supplice [...] rend [...] les Citoyens justes & vertueux.

Sur le mot "police" voir *De l'Esprit* (1.1 note 8).

43. Helvétius cite Thémistius de Paphlagonie (vers 317 - vers 388), membre du sénat à Constantinople en 355, d'après Deslandes :

> Des Evêques Ariens s'étoient emparez de sa confiance [celle de Valens], & le portoient a renouveller contre les Orthodoxes tout ce qui s'étoit fait dans les jours les plus sanguinaires du Paganisme. On ne voyoit que meurtres & qu'exils, qu'affronts faits aux Ecclésiastiques & aux Solitaires, sans qu'aucune forme de jugement les précédât. Alors Thémiste,

Philosophe Payen & élevé à la dignité de Sénateur de Constantinople, s'offrit aux yeux de Valens, & lui représenta qu'il poursuivoit à tort, qu'il maltraitoit sans sujet des innocens. *Est-ce un crime,* disoit encore Thémiste dans l'Ecrit qu'il dédia à l'Empereur, *est-ce un crime de penser autrement que vous? Si les Chrétiens sont divisés entre eux, les Gentils, & sur-tout les Philosophes de la Grece l'ont été encore davantage. La vérité a plusieurs faces, suivant lesquelles on peut utilement l'envisager. Tel est l'ordre que Dieu a établi de tout tems, pour conserver la paix & l'égalité parmi les hommes : il a gravé dans tous les coeurs un profond respect pour ses attributs infinis; mais chacun est le maître de témoigner ce respect, de la maniére qu'il croit agréer le plus à la Divinité. Personne n'a droit de le gêner là-dessus,* &c. Qu'on est consolé de voir un Philosophe seulement instruit par la voix de la Nature, exhorter ainsi les Chrétiens à la modération & à une tolérance réciproque! (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., iii, p.176-177 [8.38.4].)

44. Helvétius cite S Grégoire d'après Deslandes. Ce passage suit de peu le texte du même auteur cité dans la note précédente :

Avec de pareils sentimens, il n'est point extraordinaire que Thémiste, quoique Payen, ait été lié avec les plus grands Evêques de son âge, & sur-tout avec Saint Grégoire de Nazianze. Ce dernier même l'estimoit si fort, lui qui étoit tres-avare de son estime, qu'après avoir déploré le mauvais goût du siécle & le triste état où la Philosophie étoit réduite, il ajoûte : "Vous seul, ô Thémiste, vous seul luttez contre la décadence générale des Lettres. C'est aujourd'hui votre régne. Vous vous trouvez à la tête de tout ce qu'il y a de personnes éclairées. Vous savez philosopher dans les plus

> hautes places, & joindre, suivant le précepte de Platon, l'étude au pouvoir, les dignitez à la science. (*Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol., iii, p.178-179 [8.38.5].)

45. L'ordre des Templiers, fondé en 1119, se destine d'abord à la défense des pélerins en Palestine. Enrichi, maître de vastes domaines, il apporte aussi secours au roi de France. Philippe le Bel décide pourtant d'abattre l'ordre afin de mettre la main sur ses richesses. Interrogations, procès, tortures s'échelonnent de 1307 à 1314. En 1310, 36 prisonniers sont morts sous la torture et 55 sur le bûcher. L'ordre est supprimé par le pape en 1312 et le grand maître de l'ordre, Jacques de Malay, et ses proches sont envoyés au bûcher en 1314.

L'histoire de la persécution des Templiers est bien connue au dix-huitième siècle. Pierre Dupuy publie une *Histoire de la condamnation des Templiers* (Bruxelles, 1713). Voltaire y consacre un chapitre dans l'*Essai sur les moeurs* (66). L'auteur de l'article "Templiers", dans l'*Encyclopédie* (1765, xvi, p.89) déplore le sort de cet ordre :

> L'abolition de leur ordre, ainsi que le supplice de tant de chevaliers, est un événement monstrueux, soit qu'on imagine que leurs crimes fussent avérés, soit qu'on pense, avec plus de raison, que la haine, la vengeance, & l'avarice les eussent inventés. Il est triste, en parcourant les annales du monde, d'y trouver de tels faits qui font frémir d'horreur.

46. Helvétius cite *La Préparation évangélique* (6.12) d'Eusèbe de Césarée. Les Sères habitent en Chine occidentale.

Dans cette note, Helvétius développe la thèse de l'existence de peuples athées déjà formulée par Locke (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, 1.3.8), Bayle et d'autres.

47. Helvétius s'inspire d'un récit de voyage du jésuite Charles Le Gobien :

> Au reste ces peuples ne reconnoissent aucune divinité : & avant qu'on leur eust presché l'Evangile, ils n'avoient pas la moindre idée de Religion. Ils estoient sans Temples, sans autels, sans sacrifices, sans Prestres. Il y avoit seulement parmi eux quelques charlatans, qui se mesloient de faire des propheties. Ces fourbes de profession, auxquels ils donnent le nom de *Macanas*, s'estoient mis en crédit parmi eux, en leur faisant accroire que par l'invocation des *Anitis*, c'est-à-dire de leurs morts, dont ils gardoient les cranes dans leurs maisons, ils avoient le pouvoir de commander aux élemens, de rendre la santé aux malades, de changer les saisons & de leur donner une recolte abondante, & une pesche heureuse. Ces *Macanas* [...] ne cherchent qu'à profiter de l'ignorance de ce peuple, & qu'à vivre à ses dépens [...]
>
> Quoy-que ces peuples n'adorent aucune divinité, ils ne laissent pas d'avoir bien des superstitions sur ce qui regarde les morts. [...] Car ils sont persuadez de l'immortalité de l'ame. Ils reconnoissent mesme qu'il y a un Paradis & un Enfer, dont ils se forment des idées assez bizarres.
>
> Ils appellent l'Enfer *Zararraguan*, ou la maison de *Chaysi*. C'est le nom qu'ils donnent au Démon qui tourmente cruellement ceux qui ont le malheur de tomber en son pouvoir. Depuis que les Espagnols leur ont fait connoistre le feu, ils disent que le *Chaysi* a une fournaise ardente, où il brûle les ames comme nous faisons le fer, & où il les bat continuellement. Leur Paradis est un lieu de délices. Ils le placent assez mal à propos sous la terre; & comme leurs idées sont fort bornées, ils en font consister toute la beauté dans des arbres de coco, dans des cannes de sucre & dans les autres fruits, qu'ils disent y être d'un goût merveilleux.

> Au reste ce n'est point selon eux la vertu ou le crime, qui conduit dans ces lieux-là. Les bonnes oeuvres ou les mauvaises actions n'y servent de rien. Tout dépend de la maniere dont on sort de ce monde. Si on a le malheur de mourir d'une mort violente, on a l'Enfer pour partage, & l'on est renfermé dans le *Zazarraguan*. Si l'on meurt au contraire de mort naturelle, on a le plaisir d'aller en Paradis, & d'y jouïr des arbres & des fruits, qui y sont en abondance. (*Histoire des isles Marianes*, Paris, Nicolas Pepie, 1701, p.64-66.)

Les mêmes faits sont rapportés dans l'*Histoire générale des voyages* (Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol., x, p.372), d'après Le Gobien. Toutefois, le texte d'Helvétius est plus proche de l'*Histoire des isles Marianes*. Cette oeuvre a été imprimée deux fois : en 1700 et en 1701 (Paris, Nicolas Pepie). Sur les îles Mariannes, voir *De l'Esprit* (2.9 note 8).

48. Helvétius suit une lettre que Le Gobien rapporte à la suite de sa propre relation dans l'*Histoire des isles Marianes*. Cette lettre du missionnaire jésuite Paul Clain se trouve également dans le premier recueil des *Lettres édifiantes* (Paris, Nicolas le Clerc, 1717, recueil i), série connue d'Helvétius. D'après Le Clain (dans la relation de Le Gobien) :

> Il [sic] rapporterent que leur pays consiste en trente-deux Isles. Elles ne doivent pas estre fort éloignées des Marianes [...]. Il y a bien de l'apparence que ces Isles sont plus au Midy que les Marianes, à onze ou douze dégrez de latitude septentrionale & sous le mesme paralelle que *Guivam* [...].
>
> Il n'a pas paru jusqu'à present qu'ils aïent aucune connoissance de la Divinité, ni qu'ils adorent des Idoles. On n'a remarqué en eux qu'une vie toute barbare. Tout leur soin est de chercher à boire & à manger. Ils ont une grande déference pour leur Roy & pour les Chefs de leurs bourgades;

& ils leur obéïssent avec beaucoup d'exactitude. Ils n'ont point d'heure reglée pour leurs repas. (*Histoire des isles Marianes*, Paris, Nicolas Pepie, 1701, p.401-406.)

Les mêmes faits sont de nouveau rapportés par le jésuite Jean Antoine Cantova (*Lettres édifiantes*, recueil xviii, Paris, Nicolas le Clerc et P.G. Le Mercier, 1728).

Bayle cite presque les mêmes détails afin de démontrer "qu'il n'est point sûr de conclure de ce qu'un peuple reconoit l'immortalité de l'ame, qu'il reconoit aussi la divinité." (*Continuation des Pensées diverses*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1722-1737, 4 vol., iii, p.57 [14].)

49. Helvétius suit le *Voyage curieux du R.P. Louis Hennepin* de La Borde (Leide, Pierre Vander Aa, 1704, p.522-529 [2]). Toutefois, La Borde ne parle ni du prix que les Caraïbes exigent pour leur conversion ni de l'"Envie".

Sur les Caraïbes, voir aussi *De l'Esprit* (2.14, note 3; 2.21, note 12; 3.5).

50. Helvétius se réfère à une lettre du missionnaire Ignace Chome, qui se trouve, comme il l'indique, dans le recueil xxiv des *Lettres édifiantes* (Paris, Nicolas le Clerc et P.G. Le Mercier, 1739). Selon Chome, qui désespère de sa mission, les Chiriguanos "sont forts sujets à s'enyvrer d'une liqueur très-forte que font leurs femmes, & ils ne reconnoissent aucune Divinité." (*Ibid.*, p.316.)

51. Helvétius suit la *Relation historique de l'Ethiopie occidentale* de Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucculo (trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 5 vol., 1732). Au sujet du culte des Giagues, voir le chapitre viii (vol.2, p.159-160). Au sujet du prince qui commande la pluie, voir le chapitre xv (vol.1, p.271) : "*Npindi* est un autre fourbe, qui se

vante d'avoir en sa puissance les effets des élemens, & de faire tomber les tonneres & les pluyes." Sur les Giagues, voir *De l'Esprit* (2.14, note 19).

52. Helvétius suit une lettre du missionnaire jésuite Pons publiée dans le recueil xxvi des *Lettres édifiantes* (Paris, P.G. Le Mercier et Marc Bordelet, 1743). Il s'agit d'un passage aux pages 252 à 255 où Pons parle de "L'Ecole de Sankiam". Le Sâmkhya est un système philosophique hindou fondé par le sage légendaire Kapila et qui consiste essentiellement en une énumération et une étude des principes constitutifs du Réel (*Dictionnaire des religions*, éd. Paul Poupard, Paris, P.U.F., 1984, 2 vol.).

53. Sur le développement de l'amour de soi, voir *De l'Esprit* (1.4). D'autres auteurs tiennent également les mêmes propos. Par exemple, Duclos :

> Les hommes sont, dit-on, pleins d'amour-propre, et attachés à leur intérêt. Partons de là. Ces dispositions n'ont par elles-mêmes rien de vicieux, elles deviennent bonnes ou mauvaises par les effets qu'elles produisent. C'est la séve des plantes; on n'en doit juger que par les fruits. (*Considérations sur les moeurs de ce siècle*, *O.C.*, éd. Auger, Genève, Slatkine Reprints, 1968, i, p.9-10 [réimpression de l'édition de Paris, 1820-1821, 9 vol.].)

Morelly prétend que "l'homme n'a ni idées ni penchans innés. Le premier instant de sa vie le trouve enveloppé d'une indifférence totale, même pour sa propre existence." (*Code de la nature*, Partout, Chez le vrai sage, 1755, p.21) La même hypothèse se trouve chez d'Holbach : "L'homme par sa nature n'est ni bon ni méchant" (*Système social*, Paris, Fayard, 1994, p.26) et chez Diderot : "[L]'homme [...] n'est ni bon ni méchant" et n'a "ni idées ni penchants innés". La Mettrie, par contre, le croit méchant :

> En général les hommes sont nés méchants; sans l'éducation, il y en aurait peu de bons; et encore avec ce secours, y en a-t-il beaucoup plus des uns que des autres. Tel est le vice de la conformation humaine. (*Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.139.)

Quant à la théorie du plaisir, la pensée d'Helvétius fait écho, en l'occurrence, à Épicure. D'autres au milieu du dix-huitième siècle conçoivent le rôle du plaisir similairement :

> C'est toujours le plaisir, la volupté, ou toute agréable sensation, qui est la cause nécessaire de nos actions, de notre inconstance, de notre perfidie, de tous nos goûts, de tous nos caprices, et de notre Bonheur. (La Mettrie, *Discours sur le bonheur*, *Studies*, 134 [1975], éd. John Falvey, p.203.)

Dans *De l'Homme*, Helvétius montre que le principe qui fait agir l'homme change selon la classe sociale :

> Plaisir et douleur sont & seront toujours l'unique principe des actions de l'homme. [...]
>
> La faim, par conséquent la douleur est le principe d'activité du pauvre, c'est-à-dire, du plus grand nombre; & le plaisir est le principe d'activité de l'homme au dessus de l'indigence, c'est-à-dire du riche. (*De l'Homme*, 2.10, i, p.236-237.)

54. Il s'agit des "fanatiques" et des "demi-politiques"; voir les pages 223-227 du chapitre précédent.

55. Astrée, déesse de la justice, habita sur terre, tant que dura l'âge d'or. Rhée ou Rhéa, mère des dieux olympiens, est associée à l'abandance des récoltes.

> Doux empire de Rhée, âge pur, siècle d'or,
> Où sans qu'il fût besoin de lois ni de supplices,
> L'amour de la vertu fit régner la justice

(Louis Racine, *La Religion*, chant 3).

De l'Esprit 2.25

1. Helvétius commente le début de ce chapitre dans les "Éclaircissements" :

> Il ne s'agit point de la vertu dans le chapitre d'où ces phrases sont tiré, mais seulement de la probité par rapport à l'univers. J'ai défini cette probité l'habitude des actions utiles à toutes les nations. Ors, il n'est point d'actions universellement utiles à toutes les nations. Du moins il n'en est qu'une de ce genre. C'est la mort de Jesus Cristh. Encore es-ce l'action d'un homme-Dieu. Mais si les actions humaines ne peuvent immediatement influer sur le bonheur ou le malheur de l'univers, si du temps de Cesar l'on ignoroit à la Chine et chez une infinité de peuples et les exploits et le nom meme de ce heros, il est evident qu'il n'est point de probité par rapport à l'univers. Sur quoy j'observe qu'il n'en est point à cet egard de l'esprit comme de la probité. Qu'un homme invente par exemple un moulin à vent, son nom fut-il ignoré, il est évident que cette invention, successivement portée chez tous les peuples du monde, peut devenir utile à tous. (*Smith*, ii, p.336.)

Rousseau, ne met pas, comme Helvétius, l'accent sur l'influence d'une action, mais sur le sentiment de l'humanité. Ce sentiment "s'évapore et s'affoibli[t] en s'étendant sur toute la terre" ("Sur l'économie politique", *Gagnebin*, iii, p.254).

2. Rappelons qu'au dix-huitième siècle Jaucourt, Rousseau, Mably, d'Holbach, etc. faisaient l'éloge des cités grecques et romaines

pour avoir réglé la vie de leurs citoyens de sorte qu'au besoin le patriotisme les porte à se sacrifier pour elle.

3. Les actions d'un individu ne peuvent influer sur le bonheur de tous ni être conformes à leurs intérêts. Tantôt l'intérêt unit, tantôt l'intérêt divise les hommes. Le patriotisme exclut l'amour d'un autre pays et à plus forte raison le cosmopolitisme, puisque dans l'Europe du dix-huitième siècle les intérêts des pays se heurtent les uns aux autres (voir *De l'Esprit* 3.4, p.280). À la suite d'Helvétius, Voltaire regrette qu'être "bon patriote, c[e soit] souhaiter que sa ville s'enrichisse par le commerce, et soit puissante par les armes. Il est clair", continue-t-il, "qu'un pays ne peut gagner sans qu'un autre perde, et qu'il ne peut vaincre sans faire des malheureux." (Voltaire, "Dictionnaire philosophique", article "Patrie", *O.C.*, Voltaire Foundation, xxxvi, p.415.)

Toutefois, plus la paix s'affirme entre les nations, plus patriotisme et cosmopolitisme doivent être complémentaires. Mais, tout ne dépend pas de la paix, il s'agit également de la nature du sentiment patriotique. Helvétius ne croit pas que l'individu puisse s'imposer des obligations générales tant qu'il ne voit pas leur lien avec son propre bonheur. Si, par contre, il signifie adhésion raisonnée à une communauté d'intérêt, ce qu'on trouve dans une nation éclairée, patriotisme et cosmopolitisme deviennent à ce moment-là conciliables. C'est la thèse de Diderot dans l'article "Droit naturel" : "La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne" (*Hermann*, vii, p.28). Plus les nations deviennent éclairées, plus elles s'ouvrent les unes aux autres. Cela est également vrai pour Helvétius dans la mesure où il donne de l'importance à l'intérêt bien entendu.

Si Helvétius regrette qu'une probité universelle est impossible (du moins à son époque), il déplore aussi qu'en France le sentiment

de patriotisme fasse défaut (voir *De l'Esprit*, 3.6).

4. Bacon souligne également cette différence entre les inventions et les actions :

> Et d'abord, il semble bien que l'introduction de grandes inventions tienne de loin le premier rang parmi les actions humaines; c'est ainsi qu'en jugèrent les âges anciens. Ils rendirent en effet des honneurs divins aux inventeurs des choses; mais à ceux qui méritèrent bien dans les affaires publiques (les fondateurs des villes et des empires, les législateurs, ceux qui libérèrent leur patrie de maux durables, ceux qui chassèrent les tyrans, et tous ceux qui rendirent des services semblables), ils se contentèrent de décerner les honneurs des héros. Et, à bien comparer les choses, on appréciera certainement la justesse de ce jugement rendu par l'antiquité. En effet, les bienfaits des inventions peuvent s'étendre à tout le genre humain, les bienfaits publics sont bornés à certaines nations des hommes; ceux-ci ne durent pas au-delà de quelques générations, ceux-là sont presque perpétuels. Et le redressement d'une situation, dans les affaires publiques, ne va pas le plus souvent sans violence ni trouble : mais les inventions répandent leurs grâces et leurs bienfaits, sans nuire à personne et sans coûter de larmes. (*Novum Organum* [129], éd. et trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, P.U.F., 1986, p.181.)

5. Georges Dulac, l'éditeur des marginalia de Diderot, ajoute : "La fin des deux lignes centrales de la note a été rognée" (*Hermann*, ix, p.289).

6. Diderot développera sa critique du relativisme moral d'Helvétius dans les "Réflexions sur le livre De l'Esprit" :

> Il me paraît n'avoir pas eu une idée exacte de ce qu'on entend par la probité relative à tout l'univers. Il en a fait un mot vide de sens, ce qui ne lui serait point arrivé s'il eût considéré qu'en quelque lieu du monde que ce soit, celui qui donne à boire à l'homme qui a soif, et à manger à celui qui a faim, est un homme de bien et que la probité relative à l'univers, n'est autre chose qu'un sentiment de bienfaisance qui embrasse l'espèce humaine, en général, sentiment qui n'est ni faux ni chimérique... (*Hermann*, ix, p.307).

Dans l'article "Droit naturel" de l'*Encyclopédie* Diderot donne un contenu positif à la volonté générale; elle se trouve :

> Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages & barbares; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux; & même dans l'indignation & le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales & de la vengeance publique. (*Hermann*, vii, p.28.)

7. L'abbé de Saint-Pierre (1658-1743) parle lui-même ironiquement de son oeuvre comme d'"un amusement de philosophe oisif [...] un ouvrage de pure speculation, qui ne sauroit jamais être reduit en pratique" et qu'on devait "imprimer sous le titre de *Republique platonique*." (Cité d'après : Maria Grazia Bottaro Palumbo "'De justice paix, de paix abondance' : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au dix-huitième siècle", *Studies*, 346 [1996], p.33-34.) Vu qu'il contribue lui-même à diffuser le cliché que ses projets sont des chimères impossibles à réaliser, il n'est pas étonnant qu'ils aient été compris ainsi encore de son vivant. Grimm et Diderot, dans leur *Correspondance littéraire*, écrivaient de Paris, le 15 février 1758 : "Les systèmes de cet écrivain, quoique la plupart chimériques et impraticables, ont eu beaucoup de célébrité de leur

temps. Le cardinal Dubois les appelait les rêves d'un homme de bien" (éd. Tourneux, Garnier Frères, 1877-1882, 16 vol., iii, p.474). L'Abbé avait lui-même prévu cette objection à son oeuvre principale (*Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, vi, objection 37). Toutefois, Helvétius prend le projet de paix perpétuelle au sérieux, et s'y réfère de nouveau dans *De l'Esprit* (3.4). D'autres comme Leibniz, Fontenelle, Saint-Simon, Montesquieu ("Pensées", *O.C.*, éd. Masson, Paris 1950-1955, ii, p.580), le marquis René-Louis d'Argenson, Mably et Rousseau ("Extrait du Projet de paix perpétuelle" [1761], *Gagnebin*, iii, p.563-589), l'admirent également (*Gagnebin*, iii, p.cxxii).

Dans *De l'Homme* (9.4, ii, p.450) Helvétius suggère que, tant que les peuples ne composent pas une même nation, l'amour patriotique se distinguera de l'amour universel, et que le bonheur d'un peuple sera attaché au malheur d'un autre.

Sans être démocrate au sens moderne du terme, l'abbé de Saint-Pierre proposait différentes mesures, tel que l'établissement d'une ligue européenne des nations et de la paix perpétuelle, fondées sur le principe de l'utilité sociale propres à augmenter le bien-être.

Afin de protéger une nation contre les troubles internes et les guerres extérieures, Helvétius propose dans *De l'Homme* (10.11) qu'il faudrait diviser les trop vastes empires en un certain nombre de républiques fédératives, idée qui était familière au dix-huitième siècle. Par ailleurs, dans *De l'Homme* (4.11, i, p.507-508) Helvétius défend résolument le "gouvernement de tous" contre celui "d'un seul" ou de "plusieurs" :

> Le Pouvoir suprême est-il dans un Etat également réparti entre tous les Ordres de Citoyens? La Nation est le Despote. Que desire-t-elle? Le bien du plus grand nombre. Par quels moyens obtient-on sa faveur? Par les services qu'on lui rend. Alors toute action conforme à l'intérêt du grand nombre est juste & vertueuse : alors l'amour de [*sic* = du] pouvoir, principe

> moteur des Citoyens, doit les nécessiter à l'amour de la justice & des talens.
>
> Quel est le produit de cet amour? la félicité publique.
>
> La Puissance suprême partagée dans toutes les Classes des Citoyens, est l'ame qui répandue également dans tous les membres d'un Etat, le vivifie, le rend sain & robuste.

8. La même affirmation se trouve dans *De l'Esprit* (2.6, p.82).

9. Dans l'article "Quisquis (Du) De Ramus ou La Ramée" des *Questions sur l'Encyclopédie* Voltaire remarque :

> Qu'il est faux de conclure que l'esprit soit le premier des dons, de ce que l'envie permet à chacun d'être le panégyriste de sa probité, et qu'il n'est pas permis de vanter son esprit : car, premièrement, il n'est permis de parler de sa probité que quand elle est attaquée; secondement, l'esprit est un ornement dont il est impertinent de se vanter, et la probité une chose nécessaire dont il est abominable de manquer. (*Moland*, xx, p.322.)

Voir également l'article "Esprit" dans le *Dictionnaire philosophique* (*Moland*, xix, p.23). Voltaire écrit, dans sa lettre à Saurin, du 14 décembre 1772 : "Je n'ai pu souffrir un chapitre intitulé De la probité par raport à l'univers" (*Best.* D18084).

De l'Esprit 2.26

1. Le poète n'a pu être identifié.

2. Diderot, qui suit un passage d'Horace (*Ars poetica*, 5.343), adopte un compromis similaire entre l'utile et la pure esthétique :

> Le mérite suprême est d'avoir réuni l'agréable à l'utile. La perfection consiste à concilier ces deux points. L'action agréable et utile doit occuper la première place dans l'ordre esthétique; nous ne pouvons refuser la seconde à l'utile; la troisième sera pour l'agréable; et nous reléguerons au rang infime celle qui ne rend ni plaisir ni profit. (*Le Rêve de d'Alembert*, *Hermann*, xvii, p.197.)

3. Voir *De l'Esprit* (2.20, p.194).

4. Rappelons que dans *De l'Esprit* (1.1) Helvétius décrit la mémoire comme une suite d'idées. C'est ainsi que deux phénomènes se lient dans notre mémoire.

5. Il est possible qu'Helvétius songe ici à Jules Romain, peintre nommé dans *De l'Esprit* (4.14, p.596), et dans *De l'Homme* (8.14, ii, p.344-345) où il est question d'un "tableau où Jules Romain peint le combat des Géans". Giulio Pippi de Januzzi, dit Jules Romain (1482-1546), élève de Raphaël, fait les dessins sur lesquels Rinaldo Mantovano exécute la "Sala dei giganti" du Palazzo Del Te à Mantoue. Selon Frederick Hartt il ne subsiste que trois dessins de Giulio concernant cette oeuvre, dont un au Louvre (*Giulio*

Romano, New Haven, Yale University Press, 1958, 2 vol., i, p.299). Vasari décrit la scène à laquelle Helvétius se réfère :

> Fece oltre ciò Giulio in quest'opera, per farla più spaventevole e terribile, che i Giganti grandi e di strana statura (essendo in diversi modi dai lampi e da' fùlgori percossi) rovinano a terra, e quale inanzi e quale a dietro si stanno, chi morto, chi ferito e chi da monti e rovine di edifizii ricoperto. Onde non si pensi alcuno vedere mai opera di pennello più orribile e spaventosa né più naturale di questa (*Le Vite*, éd. Rosanna Bettarini & Paola Barocchi, Firenze, Studio per Edizioni Scelte, 1966-1984, 5 vol., v, p.72).

Helvétius confond les Titans et les Géants. Les Titans issus du Ciel (Ouranos) et de la Terre (Gaia) s'emparent du pouvoir sous Cronos et gouvernent le monde, jusqu'à ce que Zeus les détrône à son tour, annonçant le règne des dieux olympiens. Les Géants, eux aussi enfants d'Ouranos et de Gaia, deviennent les gardiens des Titans précipités dans le Tartare. Mais, ils se révoltent (sans succès) contre les Olympiens et afin d'escalader le ciel ils entassent Pélion sur Ossa; voir Hésiode (*Théogonie*, 820) et Ovide (*Métamorphoses*, 1.151).

Pélion est un massif montagneux de la Thessalie, à la racine de la presqu'île de Magnésie; il se rattache au nord à Ossa. Le versant septentrional d'Ossa, escarpé et sauvage, rappelle la légende.

6. Dans *De l'Homme* (8.13, ii, p.337), Helvétius prétend que ce sont les sensations vives qui nous plaisent :

> L'Objet des Arts [...] est de plaire & par conséquent d'exciter en nous des sensations qui sans être douloureuses, soient vives & fortes. Un Ouvrage produit-il sur nous cet effet? On y applaudit.

Sur le grand, le fort et le terrible, le moyen de les exprimer et leur effet, voir *De l'Esprit* (4.4, p.510 sqq.). Dans *De l'Homme* (8.14, ii, p.344), Helvétius évoque "l'impression vive qu'excitent en nous" les "grands objets" (voir la note 10 ci-dessous), mais il mentionne aussi dans *De l'Homme* (8.15, ii, p.356) la "variété" qu'il croit nécessaire surtout dans les ouvrages d'agrément. Dans une oeuvre d'art, c'est également ce qui est neuf et distinct qui produit une sensation vive de surprise (*De l'Homme*, 8.13, ii, p.338). Helvétius fait allusion au rôle du neuf et au rôle de la variété dans le présent chapitre (p.247-248) et de nouveau dans *De l'Esprit* (3.5, p.293-294). Quant à la clarté du style qui, elle aussi, est propre à faire sur nous une impression vive, Helvétius la traite dans *De l'Homme* (8.17).

7. Helvétius résume l'épisode de l'île enchantée au neuvième chant du poème épique *Os Lusiades* de Luis Vaz de Camões (vers 1524-1580). Une première traduction de cette oeuvre, due à Duperron de Castera, paraît en 1735, à Paris, où quatre libraires (Huart, David, Briasson et Clousier) la mettent en vente. Il n'y a pas eu d'autres éditions avant 1768 date à laquelle Briasson réédite la même traduction (Roger Bismut, "Camões en France", *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16 [1981], Paris, p.725). Notons que pour Voltaire "Camoens [...] lâche la bride à son imagination dans la peinture lascive des plaisirs que Verasco et sa troupe goûtent dans l'île" ("The English Essays of 1727", *O.C.*, Voltaire Foundation, 1996, vol.3b, p.531)

8. Helvétius suit la description du jardin d'Eden et de la création dans le *Paradis perdu* de Milton, respectivement iv, vers 132 sqq. et vii, vers 210 sqq.

C'est l'imagination de Milton telle qu'elle s'exprime dans les descriptions qui retient l'attention d'Helvétius; voir aussi *De*

l'Homme (2.12, i, p.253). Dans *De l'Homme* (8.14, ii, p.350), par contre, Helvétius est émerveillé par les "fieres compositions du hardi Milton", et (dans 8.19, ii, p.378-379) par son "pouvoir d'abstraire". Il y mentionne aussi les passages concernant le jardin d'Eden.

Helvétius lisait Milton au plus tard en 1739 (*Smith*, 18N) et donc probablement dans la traduction du *Paradis perdu* de Nicolas-François Dupré de Saint-Maur (éd. Claude-Joseph Chéron de Boismorand, Paris, Cailleau, Brunet fils, Bordelet, Henry, 1729, 3 vol.). Notons que Marie-Marthe Dupré de Saint-Maur, la femme du traducteur, fut une des premières à lire *De l'Esprit* (*Smith*, 253). D'après *Conlon*, il y a eu une autre traduction du *Paradis perdu* avant 1758, celle de Louis Racine (Paris, Desaint & Saillant 1754-1755, 3 vol.). Le *Paradis perdu*, avec quelque onze réimpressions avant 1792, avait eu un grand succès.

Sur Helvétius et Milton, voir *Le Paradis perdu dans la littérature française de Voltaire à Chateaubriand* de Jean Gillet (Paris, Klincksieck, 1975, p.386-396). Gillet analyse surtout le poème du *Bonheur*; il ne mentionne pas *De l'Esprit*.

9. Helvétius pense sans doute aux *Réflexions sur la poétique* (1742) de Fontenelle (v-vi) :

> L'esprit aime à voir ou à agir, ce qui est la même chose pour lui : mais il veut voir et agir sans peine; et ce qui est à remarquer, tant qu'on le tient dans les bornes de ce qu'il peut faire sans effort, plus on lui demande d'action, plus on lui fait de plaisir. Il est actif jusqu'à un certain point, au-delà très-paresseux. D'un autre côté, il aime à changer d'objet et d'action. Ainsi il faut en même temps exciter sa curiosité, ménager sa paresse, prévenir son inconstance.
>
> Ce qui est important, nouveau, singulier, rare en son espèce, d'un événement incertain, pique la curiosité et

> l'esprit; ce qui est un et simple accomode sa paresse : ce qui est diversifié convient à son inconstance. D'où il est aisé de conclure qu'il faut que l'objet qu'on lui présente ait toutes ces qualités ensemble pour lui plaire parfaitement. ("Réflexions sur la poétique", *O.C.*, éd. Alain Niderst, Fayard, 1989, 8 vol., iii, p.113.)

Sur le rôle de l'ennui, voir *De l'Esprit* (3.5).

10. Dans les *Notes* (p.114), Helvétius insiste plutôt sur la simplicité de l'oeuvre que sur la variété d'images :

> la beauté ne vient point de la quantité d'images mais que chaque image soit noble vaste et bien desinné en chargeant trop une image souvent on la gate il faut que l'image s'imagine aisement que les principaux accident soient détaillés mais qu'on ne la charge point de trop.

Helvétius ne semble pas avoir changé d'avis dans *De l'Homme* (8.15, ii, p.357) où il préconise pour une oeuvre "variété dans les détails, & simplicité dans" le "plan" afin qu'elle soit vivement sentie.

11. L'intensité plus ou moins grande des sensations distingue le beau du sublime (*De l'Homme*, 8.13, ii, p.342). Cette distinction est peut-être inspirée en partie du *Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757, traduit en français en 1765) de Burke (voir *De l'Homme*, 6.1, ii, p.111).

Dans *De l'Homme*, Helvétius prétend que nous attribuons le nom de *sublime* à la sensation à laquelle se mêle admiration, respect et surtout une sorte d'effroi. Il énumère "les profondeurs des Cieux, l'immensité des Mers, les éruptions des Volcans, &c." et demande :

> D'où naît l'impression vive qu'excitent en nous ces grands objets? Des grandes forces qu'ils annoncent dans la Nature & de la comparaison involontaire que nous faisons de ces forces

> avec notre foiblesse. A cette vue l'on se sent saisi d'un certain respect qui suppose toujours en nous le sentiment d'une crainte & d'une terreur commencée [...] En image le Sublime suppose donc toujours *le sentiment d'une terreur commencée*, & ne peut être le produit d'un autre sentiment. (*De l'Homme*, 8.14, ii, p.344-346.)

La force imposante de la nature nous paraît sublime quand elle nous donne occasion de découvrir quelque chose qui nous est supérieur. Sur la question du sublime, voir aussi Annie Becq (*Genèse de l'esthétique française moderne*, Paris, Albin Michel, 1994, p.739-741).

Du Bos se propose d'éclaircir ce lien entre le plaisir esthétique et la "terreur" :

> Un charme secret nous attache donc sur les imitations que les Peintres & les Poëtes en sçavent faire, dans les tems même que la nature témoigne par un frémissement intérieur qu'elle se souleve contre son propre plaisir. (Du Bos, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, Paris, Pissot, 2 vol., 1770, i, p.2.)

12. Helvétius parle sans doute de Marly-le-Roi où le roi avait un château auquel il se rendait tous les ans, et où habitait la comtesse de Vassé, très liée avec les Helvétius (*Smith*, 184 note 2).

BIBLIOGRAPHIE.

1. Ouvrages d'Helvétius.

a) *De l'Esprit*.

Helvétius, *De l'Esprit*, Paris, Durand, 1758 (Édition originale et seconde édition, voir p.lv).

Helvétius, *De l'Esprit*, éd. Guy Besse, Paris, Éditions Sociales, Coll. "Les classiques du peuple", 1959.

Helvétius, *Dello Spirito*, éd. Alberto Postigliola, Rome, Editori Riuniti, 1970.

Helvétius, *De l'Esprit*, éd. F. Châtelet, Éditions Gérard & C°, Coll. "Marabout université", 1973.

Helvétius, *De l'Esprit*, éd. Jacques Moutaux, Paris, Fayard, 1988.

b) *De l'Homme*.

Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, Londres, Société typographique, 1773, 2 vol. (Édition originale : [lxiv + 639p.; [2] + 760p.).

Helvétius, *De l'Homme*, éd. Geneviève et Jacques Moutaux, Paris, Fayard, 1989, 2 vol.

c) *Le Bonheur*.

Helvétius, *Le Bonheur*, Londres, 1772. (Édition originale : page de titre en rouge et noire.)

d) *OEuvres*.

Helvétius, *OEuvres complettes*, Londres, 1781, 5 vol.

Helvétius, *OEuvres*, éd. Yvon Belaval, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1969, 10 vol. (réimpression de l'édition de 1795, 14 vol.).

Helvétius, *OEuvres complètes*, Paris, Lepetit, 1818, 3 vol.

d) *Correspondance*.

Helvétius, *Correspondance générale*, éd. D.W. Smith et al., Toronto, University of Toronto Press & Voltaire Foundation, 1981-, 5 vol.

e) *Notes*.

Helvétius, *Notes de la main d'Helvétius publiées d'après un manuscrit inédit avec une introduction et des commentaires*, éd. Albert Keim, Paris, Félix Alcan et Guillaumin réunies, 1907.

2. Ouvrages primaires.

Abbadie, *L'Art de se connoître soy-même*, Rotterdam, 1692.

Agrippa d'Aubigné, *Les Tragiques*, éd. A. Garnier et J. Plattard, Paris, Société des textes français modernes, 1990.

D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, éd. Richard N. Schwab, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.

D'Alembert, *OEuvres complètes*, Paris, A. Belin, Bossange père et fils, Bossange frères, 1822.

Anon., *Ame matérielle*, éd. Alain Niderst, Paris, P.U.F., 1973.

Anon., *François Quesnay et la physiocratie*, Paris, Institut national d'études démographiques, 1958, 2 vol.

Anon., "Relation de la Louisianne ou Mississipi. Ecrite à une Dame, par un Officier de Marine", *Relations de la Louisiane et du Mississipi. Où l'on voit l'état de ce grand Pais & les avantages qu'il peut produire &c., Recueil de Voiages au Nord contenant divers Memoires très-utiles au commerce & à la Navigation*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1720, tome 5.

Anon., *Traité du rossignol, qui enseigne la maniere de les connoître & de les élever; leurs inclinations, leurs maladies, & les remedes qu'il faut observer pour les guerir*, Paris, Charles de Sercy, 1697.

Saint Ambroise, *Opera*, Paris, Coignard, 1686-1690, 2 vol.

D'Argens, *Chinese Letters*, London, D. Browne et R. Hett, 1741.

---, *Lettres juives, ou Correspondance philosophique, historique & critique, entre un juif voyageur à Paris, & ses correspondans en divers endroits*, Lausanne et Genève, Marc-Michel Bousquet & Compagnie, 6 vol., 1738, 6 vol.

---, *La Philosophie du bon-sens, ou Réflexions philosophiques sur l'incertitude des connoissances humaines*, La Haye, Pierre Paupie, 1768, 3 vol.

---, *Réflexions historiques et critiques sur le goût et sur les ouvrages des principaux auteurs anciens et modernes*, Genève, Slatkine reprints, 1970 (réimpression de l'édition de Paris, 1743).

Aristote, *Les Parties des animaux*, éd. et trad. Pierre Louis, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1956.

---, *Éthique à Nicomaque*, trad. Jean Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.

[Louis Daniel Arnault de Nobleville], *Aëdologie, ou Traité du rossignol franc, ou chanteur; contenant la maniere de le prendre au filet, de le nourrir facilement en cage, & d'en avoir le chant pendant toute l'année. Ouvrage accompagné de remarques utiles & curieuses sur la nature de cet oiseau. Avec figures*, Paris, Debure l'aîné, 1751.

Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, trad. Louis Moreau, Paris, Seuil, 1994, 3 vol.

Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques* (Noctes Atticæ), éd. et trad. Maurice Mignon, Paris, Garnier Frères, 1934, 3 vol.

Bacon, *Novum organum*, éd. et trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, P.U.F., 1986.

Jean-Louis de Guez de Balzac, *OEuvres*, éd. L. Moreau, Paris, Jacques Lecoffre et C^ie^, 1854, 2 vol.

Antoine Banier, *The Mythology and Fables of the Ancients explain'd from History*, trad. anon., London, Millar, 1739, 4 vol.

Saint Basile, *Lettres*, éd. et trad. Yves Courtonne, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1957-1966, 3 vol.

Bayle, *Continuation des Pensées diverses, Ecrites à un Docteur de Sorbonne à l'occasion de la Comete qui parut au mois de Decembre 1680. Ou Reponse à plusieurs dificultez que Monsieur*** a proposées à l'Auteur*, Amsterdam, Herman Uytwerf, 1736-1737, 2 vol.

---, *Dictionnaire historique et critique*, Paris, Desoer, 1820, 16 vol.

---, *Pensées diverses sur la comète*, éd. A. Prat, Paris, Édouard Cornély et C^ie^, 1912, 2 vol.

Isaac de Beausobre, *Histoire critique de Manichée et du manichéisme*, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1734-1739, 2 vol.

Roberto Bellarmino, *Opera omnia*, éd. Justinus Fèvre, Paris, 1870, 12 vol.

François Bernier, *Abrégé de la philosophie de Gassendi*, éd. Sylvia Murr et Geneviève Stefani, Paris, Fayard, 1992, 7 vol.

Boindin, "Réflexions sur le livre intitulé 'Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots'", *Varia linguistica*, éd. Charles Porset, Bordeaux, Ducros, 1970.

Boisguillebert, "Détail de la France", *Économistes-financiers du XVIII^e^ siècle*, éd. Eugène Daire, Osnabrück, Otto Zeller, 1966.

Bonnet, *OEuvres d'histoire naturelle et de philosophie*, Neuchatel, Samuel Fauche, 1783, 8 vol.

Guillaume Bosman, *Voyage de Guinée*, Utrecht, Antoine Schouten, 1705.

Bossuet, *OEuvres*, Versailles, J.A. Lebel, 1815-1819, 43 vol.

Chevalier de Boufflers, *OEuvres*, Paris, Briand, 1813, 2 vol.

Bouhours, *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugene*, Paris, A. Colin, 1962.

Henry de Boulainviller, *OEuvres philosophiques*, éd. Renée Simon, La Haye, Martinus Nijhoff, 1973, 2 vol.

---, *La Vie de Mahomed; avec Des Réflexions sur la Religion Mahometane, & les Coutumes des Musulmans*, Amsterdam, Pierre Humbert, 1731.

Nicolas-Antoine Boulanger, *OEuvres*, Genève, Slatkine reprints, 1971, 3 vol. (réimpression de l'édition d'Amsterdam, 1794).

Boullier, *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*, éd. Jean-Pierre Marcos, Fayard, 1985.

Bruzen de la Martinière, *Le Grand Dictionnaire géographique, historique et critique*, Paris, Libraires Associés, 1758, 6 vol.

Buffier, *Cours de science*, Paris, G. Cavelier et P.F. Giffart, 1732.

Buffon, *Histoire naturelle générale et particulière avec la description du cabinet du roi*, Paris, Imprimerie Royale, 1749-1767, 15 vol.

F. de Callières, *Des Bons Mots et des bons contes*, Slatkine reprints, Genève, 1971 (réimpression de Paris, Claude Barbin, 1692).

Augustin Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau testament*, Paris, Pierre Emery, 1707-1716, 22 vol.

Cantillon, *Essai sur la nature du commerce en général*, éd. Henry Higgs, London, Macmillan & Co., Ltd., 1931.

Cartaud de la Vilate, *Essai historique et philosophique sur le*

goût, Paris, Maudouvt, 1736.

[Giovanni Antonio Cavazzi da Montecucculi], *Relation historique de l'Ethiopie occidentale*, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol.

Remy Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclesiastiques, qui contient leur vie, le cataloque, la critique, le jugement, la chronologie, l'analyse & le dénombrement des différentes éditions de leurs ouvrages; ce qu'ils renferment de plus intéressant sur le dogme, sur la morale & sur la discipline de l'eglise; l'histoire des conciles tant généraux que particuliers, & les actes choisis des martyrs*, Paris, Paulus-du-Mesnil, 1742, 23 vol.

Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1723-1743, 11 vol.

César, *Guerre des Gaules*, éd. et trad. L.-A. Constans, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1947.

Robert Challe, *Difficultés sur la religion proposées au père Malebranche*, éd. Frédéric Deloffre et Melâhat Menemencioglu, *Studies*, 209 (1982).

Chardin, *Voyages du chevalier Chardin, en Perse, et autres lieux de l'orient*, éd. Langlès, Paris, Le Normant, 1811, 9 vol.

Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, Paris, 1744, 3 vol.

---, *Histoire et description generale du Japon*, Paris, Julien-Michel Gandouin, Jean-Baptiste Lamesle, Pierre-François Giffart, Rollin fils, Nyon fils, 1736.

François Charpentier, *Les Choses memorables de Socrate, ouvrage de Xenophon Traduit du Grec en François. Avec la vie de Socrate, Nouvellement composée & recueillie des plus celebres Autheurs de l'Antiquité*, Paris, Augustin Courbé, 1650.

Pierre Charron, *De la sagesse*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, 3 vol. (réimpression de l'édition de Paris, 1824, éd. Amaury Duval).

Mme du Châtelet, *Discours sur le bonheur*, éd. Robert Mauzi, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961.

Christine de Suède, *Mémoires concernant Christine reine de Suède, pour servir d'éclaircissement à l'histoire de son règne et principalement de sa vie privée, et aux événemens de l'histoire de son tems civile et littéraire*, éd. J. Arckenholtz, Amsterdam et Leipzig, Pierre Mortier, 1751-1760, 4 tomes.

Jean Chrysostome, *O.C.*, trad. Jeannin, Arras, Sueur-Charruey, 1887-1888, 11 vol.

Cicéron, *Caton l'ancien (De la vieillesse)*, éd. et trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961.

---, *Les Devoirs (De officiis)*, éd. et trad. Maurice Testard, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1965-1970, 2 vol.

---, *Du Bien suprême et des maux les plus graves (De finibus)*, éd. et trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier Frères, 1938.

---, *OEuvres complètes*, éd. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et C^ie^, 1864, 5 vol.

[Anthony Collins], *A Discourse of Free-Thinking Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect call'd Free-Thinkers*, London, 1713.

Condillac, *Lettres inédites à Gabriel Cramer*, éd. Georges Le Roy, Paris, P.U.F., 1953.

---, *OEuvres philosophiques de Condillac*, éd. Georges Le Roy, Paris, P.U.F., 1947-1951, 3 vol.

Pierre M. Conlon, *Le Siècle des lumières : Bibliographie chronologique*, Genève, Librairie Droz, 1983-.

John Gilbert Cooper, *La Vie de Socrate*, trad. Combes, Amsterdam, la Compagnie, 1751.

Corneille, *OEuvres*, éd. Ch. Marty-Laveaux, Paris, Hachette, 1862, 12 vol.

---, *Théâtre complet*, éd. Maurice Rat, Paris, Garnier frères, 1971, 3 vol.

Crébillon fils, *L'Écumoire, Histoire japonoise*, Londres, Aux dépens de la Compagnie, 1735, 2 vol.

---, "Les Égarements du coeur et de l'esprit", *Romanciers du XVIII^e siècle*, éd. Étiemble, Paris, Gallimard, 1965, 3 vol.

Dampier, *A New Voyage Round the World*, London, Argonaut Press, 1927.

---, *A Voyage to New Holland*, éd. James A. Williamson, London, Argonaut Press, 1939.

Olfert Dapper, "Description de l'Afrique" (édition de 1686), *Objets interdits*, Paris, Éditions Dapper, 1989.

[Deguignes], *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mogols, et des autres Tartares occidentaux, avant & depuis J.C. jusqu'à présent. Précédée d'une introduction contenant des tables chronologiques & historiques des princes qui ont regné dans l'Asie. Ouvrage tiré des livres chinois & des manuscrits orientaux de la bibliothéque du Roi*, Paris, Desaint & Saillant, 1756.

Descartes, *Discours de la méthode*, éd. Étienne Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1947.

---, *OEuvres*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, J. Vrin, 1965-1975, 12 vol.

A.F. Boureau-Deslandes, *Histoire critique de la philosophie*, Amsterdam, François Changuion, 1741, 3 vol.

---, *Lettre sur le luxe*, Francfort, Joseph-André Vanebben, 1745.

Dictionnaire de la langue française du seizième siècle, Paris, Didier, 1925-1965, 6 vol.

Dictionnaire universel françois et latin (Dictionnaire de Trévoux), 1743, 6 vol.

Diderot, *OEuvres complètes*, éd. J. Assézat et M. Tourneux, Paris, 1875-1877, 20 vol.

---, *OEuvres complètes*, éd. Jean Varloot et al., Paris, Hermann, 1975-1986, 25 vol.

---, *Supplément au voyage de Bougainville*, éd. Gilbert Chinard, Paris, Droz, 1935.

Dion Cassius, *Dio's Roman History*, trad. Ernest Cary, London, William Heinemann Ltd., Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1970, 9 vol.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, éd. Paul Goukowsky et al., Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1972-1997, 19 vol.

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*, trad. Charles Zevort, Paris, Charpentier, 1847.

Jean Domat, *Les Loix civiles dans leur ordre naturel; Le droit public, et Legum delectus*, Paris, Onfroy, 1777.

Du Bos, *Réflexions critiques sur la poësie et sur la peinture*, Paris, Pissot, 1770, 2 vol.

Du Buisson (= Courtilz, G. de, sieur de Sandras), *La Vie du vicomte de Turenne, Maréchal General des Camps & Armées du Roi, Colonel General de la Cavalerie Legere de France, & Gouverneur du haut & bas Limousin*, Cologne, Jean de Clou, 1685.

Duclos, *OEuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, 9 vol. (réimpression de l'édition de Paris, 1820-1821, éd. Auger).

Laurence Echard, *Histoire romaine, depuis la fondation de Rome, jusqu'à la Translation de l'Empire par Constantin*, [trad. Daniel de Larroque et Pierre François Guyot Desfontaines], Amsterdam, Pierre Mortier, 1730-1742, 16 vol.

Élien, *Histoire variée*, éd. et trad. Alessandra Lukinovich et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres, New York, Pergamon Press, 1969, 5 vol. (réimpression de l'édition originale [Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1780, 35 vol.]).

Jacques Esprit, *La Fausseté des vertus humaines*, Paris, Aubier, 1996.

Henri Estienne, *Apologie pour Hérodote*, éd. Le Duchat, La Haye, Henri Scheurleer, 1735, 3 vol.

---, *Apologie pour Hérodote*, éd. P. Ristelhuber, Paris, Isidore Liseux, 1879, 2 vol.

[Pierre François Favre], *Lettres edifiantes et curieuses sur la visite apostolique de M. de La-Baume evêque d'Halicarnasse, a la Cochinchine en l'année 1740, Où l'on voit les Voyages & les Travaux de ce zèlé Prélat, la conduite des Missionnaires Jésuites & de quelques Autres, avec de nouvelles Observations &c. Pour servir de continuation aux Memoires Historiques du R.P. Norbert Capucin*, Venise, Fréres Barzotti, 1746.

Claude Fleury et Jean Claude Fabre, *Histoire ecclésiastique*, Paris, P.G. Le Mercier, Desaint & Saillant, Jean-Th. Herissant, Durand, Le Prieur, 1728-1768, 36 vol.

Folard, *Histoire de Polybe, nouvellement traduite du grec par Dom Vincent Thuillier, Bénédictin de la Congregation de Saint Maur. Avec un commentaire ou un corps de science militaire, enrichi de notes critiques et historiques, ou toutes les grandes parties de la guerre, soit pour l'Offensive, soit pour la défensive, sont expliquées, démontrées, & représentées en Figures. Ouvrage très-utile non seulement aux officiers généraux, mais même à tous ceux qui suivent le parti des armes*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1729-1730, 6 vol.

Fontenelle, *OEuvres complètes*, éd. Alain Niderst, Paris, Fayard, 1990-1996, 8 vol.

Forbonnais, *Principes et observations économiques*, Amsterdam, M. Rey, 1767.

Formey, *Mélanges philosophiques*, Leide, Elie Luzac fils, 1754.

---, *Pensées diverses sur les situations de la vie, ou Le philosophe chrétien*, Amsterdam, La Compagnie, 1755.

Fréret, *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, éd. Sergio Landucci, Firenze, Leo S. Olschki, 1986.

---, *OEuvres complettes*, Londres, 1775, 2 vol.

Galien, *OEuvres anatomiques, physiologiques et medicales de Galien*, éd. Charles Daremberg, Paris, J.B. Baillière, 1854-1856, 2 vol.

Antoine Galland, *Les Bons Mots, et les maximes des Orientaux*, Paris, 1730.

Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, trad. L.N. et E. NR., Paris, Etienne Ganeau, 1727, 6 vol.

Alexander von Gleichen-Russwurm, "Aus den Wanderjahren eines fränkischen Edelmannes", *Neujahrsblätter*, Würzburg, Kgl. Universitätsdrukerei von H. Stürtz, 1907.

Thomas Gordon, *Discours historiques, critiques & politiques sur Tacite*, Amsterdam, François Changuion, 1742, 2 vol.

Graffigny, *Correspondance de Mme de Graffigny*, Oxford, Voltaire Foundation, éd. J.A. Dainard et al., 1985-.

Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc., *Correspondance littéraire*, éd. Tourneux, Garnier Frères, 1877-1882, 16 vol.

Grotius, *Le Droit de la guerre, et de la paix*, trad. et notes

Barbeyrac, Amsterdam, Pierre de Coup, 1724, 2 vol.

Du Halde, *The General History of China containing a Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet. Including an Exact and Particular Account of their Customs, Manners, Ceremonies, Religion, Arts, and Sciences*, London, John Watts, 1736, 4 vol.

Daniel Heinsius, *Laus Asini. In quâ præter eius animalis laudes ac naturæ propria, cum politica non pauca, tum nonnulla alia diversæ eruditionis, asperguntur. Ad Senatum Populumque eorum, qui, ignari omnium, scientias ac literas hoc tempore contemnunt*, Lugduni Batavorum, Ex officinâ Elzeviriana, 1623.

R.P. Louis Hennepin, *Voyage ou Nouvelle Decouverte d'un tres-grand pays dans l'Amérique, entre le Nouveau Mexique et la mer glaciale*, Amsterdam, Adriaan Braakman, 1704.

D'Herbelot, C. Visdelou, A. Galand, *Bibliotheque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connoître les peuples de l'orient*, La Haye, J. Neaulme et N. van Daalen, 1777-1779, 4 vol.

Claude-Jacques Herbert, *Essai sur la police générale des grains, sur leurs prix et sur les effets de l'agriculture*, Berlin, 1755.

Herder, *Herders sämmtliche Werke*, Stuttgart, J.G. Cotta, 1852-1853, 40 vol.

Hérodote, *Histoire*, éd. Ph.-E. Legrand, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1946-1954, 11 vol.

Histoire de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-lettres, Paris, Imprimerie Royale, 1717-1809, 50 vol.

Histoire générale des voyages, éd. Prévost, Paris, Didot, 1746-1759, 15 vol.

Hobbes, *De Cive, the English Version*, éd. Howard Warrender, Oxford, Clarendon Press, 1983.

---, *Elemens philosophiques du bon citoyen. Traicté politique, où les fondemens de la société civile sont découverts*, Paris, la Veuve Theodore Pepingué & Est. Maucroy, 1651.

---, *English Works of Thomas Hobbes*, éd. William Molesworth, Scientia Aalen, 1962, 11 vol. (réimpression de l'édition de Londres, 1839-1845).

---, *Leviathan*, éd. C.B. Macpherson, Penguin Books, 1968.

---, *Leviathan*, éd. Edwin Curley, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994.

---, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth ecclesiaticall and civil*, London, Andrew Crooke, 1651.

Paul Thiry, baron d'Holbach, *Système social*, Paris, Fayard, 1994.

Hume, *Discours politiques*, trad. Jean Bernard Le Blanc, Amsterdam et Paris, M. Lambert, 1754.

---, *Discours politiques de Hume*, trad. Eléazar de Mauvillon, [s.l.], 1753.

---, "Essai sur l'argent", *Mélanges d'économie politique*, éd. Eugène Daire et G. De Molinari, Paris, Guillaumin et Cᵉ, 1847.

---, *Essais politiques*, éd. Raymond Polin, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972.

---, *Essays Moral, Political, and Literary*, éd. Eugene F. Millar, Indianapolis, Liberty Classics, 1985.

---, *A Treatise of Human Nature*, éd. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Hutcheson, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu*, trad. Marc Antoine Eidous, Amsterdam, 1749, 2 vol.

Iamblichus, *On the Pythagorean Life*, trad. Gillian Clark, Liverpool, Liverpool University Press, 1989.

Isambert, *Recueil général des anciennes lois françaises*, Paris, 1821-33, 29 vol.

Silius Italicus, *La Guerre Punique (Punica)*, éd. et trad. Pierre Miniconi, Georges Devallet, Josée Volpilhac, Michel Martin, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1979-1992, 4 vol.

Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, trad. Émile Chambry et Madame Lucienne Thély-Chambry, Paris, Classiques Garnier, 1936, 2 vol.

Pierre Kolbe, *Description du Cap de Bonne-Espérance*, Amsterdam, Jean Catuffe, 1741, 3 vol.

Jean-Baptiste Labat, *Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, isles voisines, et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727. Contenant une description très exacte & très étendue de ces Païs, & du commerce qui s'y fait. Enrichi d'un grand nombre de cartes & de figures en tailles douces*, Paris, Saugrain l'aîné, 1730, 4 vol.

---, *Voyage aux Iles de l'Amérique*, éd. Daniel Radford, Paris, Seghers, 1979.

La Bléterie, *Histoire de l'empereur Jovien et traduction de quelques ouvrages de l'empereur Julien*, Paris, Prault fils, 1748.

---, *Traduction de la vie d'Agricola et des Moeurs des Germains*, éd. Dotteville, Paris, Froullé, 1788.

---, *Vie de l'empereur Julien*, Paris, Desaint & Saillant, 1746.

La Borde, *Voyage curieux du R.P. Louis Hennepin*, Leide, Pierre Vander Aa, 1704.

La Bruyère, *Les Caractères*, éd. Robert Garapon, Paris, Garnier Frères, 1962.

Gaultier de Coste, seigneur de La Calprenede, *Cléopatre*, Paris, Chez la Veuve Nicolas de Cergy, vol.1, 1654, Anthoine de Sommaville, 1652, vol. 2-6, Augustin Covrbé, 1654, vol. 7-9, 1658, vol. 10-12.

Louis-René de Caradeuc de La Chalotais, *Compte rendu des Constitutions des Jésuites*, [s.l.], 1762.

La Condamine, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale depuis la côte de la mer du sud, jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guiane, en descendant la rivière des Amazones*, Paris, la Veuve Pissot, 1745.

M.V. La Croze, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, Au depens de la Compagnie, 1758.

Lafitau, *Customs of the American Indians compared with the Customs of primitive times*, éd. et trad. William N. Fenton et Elizabeth L. Moore, Toronto, The Champlain Society, 1974, 2 vol.

---, *Histoire des découvertes et conquestes des Portugais dans le nouveau monde*, Paris, Saugrain père et Jean-Baptiste Coignard, 1733.

La Fontaine, *OEuvres*, éd. Henri Regnier, Paris, Hachette, 1883-1892, 11 vol.

La Hontan, *OEuvres complètes*, éd. Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1990, 2 vol.

La Mettrie, *Materialism and Society in the mid-Eighteenth Century: La Mettrie's* Discours préliminaire, éd. Ann Thomson, Genève, Librairie Droz, 1981.

---, *Discours sur le bonheur*, éd. John Falvey, *Studies*, 134 (1975).

---, *Histoire naturelle de l'ame*, La Haye, Jean Neaulme, 1745.

---, *La Mettrie's* L'Homme machine. *A Study in the origins of an idea*, éd. Aram Vartanian, Princeton, Princeton University Press, 1960.

---, *OEuvres philosophiques*, Berlin, 1774, 2 vol.

Charles-Georges Le Roy, *Lettres sur les animaux*, éd. Élizabeth Anderson, *Studies*, 316 (1994).

La Mothe Le Vayer, *Dialogues faits à l'imitation des anciens*, éd. André Pessel, Paris, Fayard, 1988.

---, *OEuvres*, Dresde, Michel Groell, 1756-1759, 14 vol.

La Rochefoucauld, *Maximes suivis des Réflexions diverses, du Portrait de La Rochefoucauld par lui-même et des Remarques de Christine de Suède sur les Maximes*, éd. Jacques Truchet, Paris, Garnier Frères, 1967.

Vincent Le Blanc, *Les Voyages fameux du sieur Vincent le Blanc Marseillois, qu'il a faits depuis l'aage de douze ans iusques à soixante, aux quatre parties du Monde*, éd. Pierre Bergeron, Paris, Gervais Clovsier, 1648.

Charles Le Gobien, *Histoire des isles Marianes, nouvellement converties à la Religion Chrétienne; & de la mort glorieuse des premiers Missionnaires qui y ont prêché la Foy*, Paris, Nicolas Pepie, 1701.

Leibniz, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, éd. L. Couturat, Paris, Alcan, 1903.

---, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* et *Principes de la philosophie ou Monadologie*, éd. André Robinet, P.U.F., 1986.

[Leibniz et Clarke], *A Collection of Papers, which Passed Between the Late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, in the Years 1715 and 1716. Relating to the Principles of Natural Philosophy and Religion*, London, Printed for J. Knapton, 1717.

Lenglet Du Fresnoy, *Supplement de la méthode pour étudier l'histoire*, Paris, Rollin fils et De Bure l'aîné, 1740-1741, 3 vol.

Jean Le Pelletier, *Mémoire sur le rétablissement du commerce*, Rouen, 1701.

Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil (1578)*, éd. Frank Lestringant, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jesus, compilées par G. Le Gobien, J.B. Du Halde, N. Maréchal et L. Parouillet, Paris, Nicolas Le Clerc, P.G. Le Mercier, Marc Bordelet et Renault, 1717-1773, 30 recueils.

Carl Linnaeus, *A Tour in Lapland*, New York, Arno Press et The New York Times, 1971.

Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil [et] Constitutions fondamentales de la Caroline*, trad. et éd. Bernard Gilson, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

---, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Amsterdam et Leipzig, J. Schreuder et Pierre Mortier le Jeune, 1755.

---, *Lettre sur la tolérance*, éd. Raymond Klibansky, trad. Raymond Polin, Montréal, Mario Casalini, 1964.

---, *Some Thoughts Concerning Education*, éd. John W. et Jean S. Yolton, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Longueruana, ou Recueil de pensées, de discours et de conversations, de feu M. Louis Du Four de Longuerue, Abbé de Sept-Fontaines & de Saint-Jean-de-Jard, Berlin, 1754.

Louis XIII, *Lettres de la main de Louis XIII*, éd. Eugène Griselle, Paris, Société des bibliophiles françois, 1914, 2 vol.

Lucien de Samosate, *La Déesse syrienne*, éd. Mario Meunier, Paris, Éditions Janick, 1947.

Lucrèce, *De la Nature*, éd. et trad. Alfred Ernout, Paris, Société

d'édition «Les Belles Lettres», 1942.

Mably, *Collection complète des oeuvres de l'abbé de Mably*, Paris, Charles Desbrieres, 1794-1795, 15 vol.

Machiavel, *The Discourses*, éd. Bernard Crick, trad. Leslie J. Walker, Penguin Books, 1970.

Malebranche, *OEuvres*, éd. Geneviève Rodis-Lewis et Germain Malbreil, Paris, Gallimard, 1979, 2 vol.

---, *OEuvres de Malebranche*, éd. André Robinet et al., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1958-1968, 20 vol.

Malherbe, *Les Poésies de Malherbe*, éd. Philippe Martinon, Paris Garnier Frères, 1926.

Mandeville, *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Publick Benefits*, éd. F.B. Kaye, Oxford, Clarendon Press, 1924, 2 vol.

Giovanni Domenico Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae, Antonii Zatta, 1759-1798, 53 tomes.

---, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris et Leipzig, Welter, 1902-1927, 58 vol.

Mariny Romain (Giovanni Filippo de Marini), *Relation nouvelle et curieuse des royaumes de Tonquin et de Lao. Contenant une description exacte de leur origine, grandeur, estenduë, de leurs richesses, & de leurs forces; des moeurs, & du naturel de leurs habitans; de la fertilité, & des rivieres qui les arrosent de tous costez, & de plusieurs autres particularitez utiles & necessaires pour l'Histoire, & la Géographie*, trad. L.P.L.C.C., Paris, Gervais Clovzier, 1666.

Martin Martini, *Histoire de la Chine*, trad. l'abbé Le Peletier, Paris, Claude Barbin et Arnoul Seneuze, 1692, 2 vol.

Maupertuis, *Les Oeuvres de Mr. de Maupertuis*, Dresde, George Conrad Walther, 1752.

Lettres du Cardinal Mazarin pendant son ministère, éd. Adolphe Chéruel, Paris, Imprimerie Nationale, 1872-1906, 9 vol.

Mélanges d'économie politique, éd. Eugène Daire et G. de Molinari, Paris, Guillaumin et C^e^, 1847.

Melon, "Essai politique sur le commerce", *Économistes financiers*, éd. Eugène Daire, Paris, Guillaumin, 1843.

Menot, *Sermons choisis*, éd. J. Nève, Paris, Édouard Champion, 1924.

Charles-Hubert Méreau, *Reflexions sur le maintien et sur les moyens d'en corriger les défauts*, Gotha, 1760.

Jean Meslier, *OEuvres complètes*, éd. Jean Deprun, Roland Desné et Albert Soboul, Paris, Éditions Anthropos, 1970-1972, 3 vol.

Mirabeau, *L'Ami des hommes ou Traité de la population*, Aalen, Scientia Verlag, 1970, 2 vol. (réimpression de l'édition d'Avignon, 1756-1760).

Montaigne, *Essais*, éd. Pierre Villey, Paris, P.U.F., 1988, 3 vol.

Montesquieu, *De l'Esprit des loix*, éd. Jean Brethe de La Gressaye, Paris, Société les belles lettres, 1950-1961, 4 vol.

---, *Lettres persanes*, éd. Antoine Adam, Genève, Droz, 1954.

---, *OEuvres complètes*, éd. André Masson, Paris, Les Éditions Nagel, 1955, 3 vol.

---, *OEuvres complètes*, éd. Roger Caillois, Paris, Gallimard, 1949-1951, 2 vol.

Morelly, *Code de la nature*, Par-tout, Chez le vrai sage, 1755.

---, *Code de la nature ou le Véritable Esprit de ses lois*, éd. Gilbert Chinard, Paris, 1950.

---, *Le Prince les délices des coeurs, ou Traité des qualités d'un grand roi, & sistême général d'un sage gouvernement*, Amsterdam, 1751.

Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique*, Paris, Libraires associés, 1759, 10 vol.

Aubry de La Mottraye, *Travels through Europe, Asia, and into part of Africa*, London, 1730-1732, 3 vol.

Naudé, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, Paris, François Targa, 1625.

Pierre Nicole, *Essais de morale*, Paris, Guillaume Desprez, 1755, 5 vol.

Simon Ockley, *Histoire des Sarrasins contenant leurs premieres conquêtes & ce qu'ils ont fait de plus remarquable sus les onze premiers Khalifes ou Successeurs de Mahomet*, trad. Augustin François Jault, Paris, Nyon, 1748.

Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, éd. Lafuma, Paris, Éditions du Luxembourg, 1952, 3 vol.

Platon, *OEuvres complètes*, éd. et trad. Maurice Croiset et al., Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1920-1960, 14 tomes.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, éd. Alfred Ernout, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1947-1953, 37 vol.

Pline le jeune, *Lettres*, éd. et trad. Anne-Marie Guillemin, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1961, 4 vol.

Plutarque, *De la Musique*, éd. François Lasserre, Olten et Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1955.

---, *OEuvres morales*, trad. Françcois Fuhrmann, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1987-1993, 12 tomes.

---, *Vies*, éd. et trad. Robert Flacelière, Émile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1957-1983, 16 vol.

Polybe, *Histoires*, éd. et trad. Jules de Foucault, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1969-.

---, *Histoire*, éd. et trad. Denis Roussel, Gallimard, 1970.

Alexander Pope, *Alexander Pope*, éd. Pat Rogers, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Porphyre, *Vie de Pythagore*, éd. et trad. S.J. Édouard des Places, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1982.

Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac, Amsterdam, Veuve de Pierre de Coup, 1734, 2 vol.

Quinte-Curce, *Histoires*, éd. et trad. H. Bardon, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1947-1948, 2 vol.

Rabelais, *OEuvres de Rabelais*, éd. Esmangart & Éloi Johanneau, Paris, Dalibon, 1823, 9 vol.

Racan, *Oeuvres complètes*, éd. Tenant de Latour, Paris, P. Jannet, 1857, 2 vol.

[Ramsay], *Histoire du vicomte de Turenne, maréchal général des armées du roy*, Paris, la veuve Mazieres et J.B. Garnier, 1735, 2 vol.

Recueil de voiages au nord, contenant divers memoires tres utiles au commerce & à la navigation, Amsterdam, Jean-Frédéric Bernard, 1715-1727, 8 vol.

Jean-François Regnard, *Voyage en Laponie 1681*, éd. Philippe Geslin, Boulogne, Éditions du Griot, 1992.

Relation historique de l'Ethiopie occidentale, trad. Jean-Baptiste Labat, Paris, Charles-Jean-Baptiste Delespine le fils, 1732, 5 vol.

Relations de la Louisiane et du fleuve Mississipi : où l'on voit l'état de ce grand Pais & les avantages qu'il peut produire &c., Recueil de Voiages au Nord contenant divers Memoires très-utiles au commerce & à la Navigation, éd. Jean-Frédéric Bernard, Amsterdam, Chez Jean-Frédéric Bernard, 1720.

Eusèbe Renaudot, *Anciennes Relations des Indes et de la Chine, De deux Voyageurs Mahometans, qui y allerent dans le neuviéme siecle; traduites d'arabe : avec Des Remarques sur les principaux endroits de ces Relations*, Paris, Jean-Baptiste Coignard, 1718.

[René Augustin Constantin de Renneville], *Recueil des voyages qui ont servi à l'établissement et aux progrez de la compagnie des indes orientales, formée dans les Provinces-Unies des Païs-Bas*, Rouen, Jean-Baptiste Machuel le jeune, 1725, 10 tomes.

Abraham Roger, *La Porte ouverte pour parvenir à la connoissance du paganisme caché ou La vraye representation de la vie, des moeurs, de la Religion, & du service divin des Bramines, qui demeurent sur les costes de Chormandel, & aux Pays circonvoisins. Par le Sieur Abraham Roger, qui a fait sa residence plusieurs années sur les dites costes, & a fort exactement recherché tout ce qu'il y avoit de plus curieux. Avec des remarques des noms & des choses les plus importantes. Enrichies de plusieurs figures en taille douce*, trad. Thomas La Grue, Amsterdam, Jean Schipper, 1670.

Rollin, *OEuvres complètes*, éd. Latronne, Paris, Firmin Didot, 1821-1825, 30 vol.

J.-J. Rousseau, *Correspondance*, éd. R.A. Leigh, The Voltaire Foundation, 1965-1998, 52 vol.

---, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, éd. Pierre-Maurice Masson, Fribourg (Librairie de l'Université) et Paris (Librairie Hachette et C^ie^), 1914.

---, *OEuvres complètes*, éd. Bernard Gagnebin, Marcel Raymond et al., Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 vol.

Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, London, 1668.

Sa'di, *Gulistan ou l'Empire Des Roses, Composé par Sadi, Prince des Poëtes Turcs et Persans*, trad. André Du Ryer, sieur de Malezair, Paris, Sommaville, 1634.

Sa'di, *Gulistan ou l'empire des roses, traité des moeurs des rois, composé par Musladini Saadi, prince des poetes persiens, traduit du persan Par M. ****, [trad. d'Alègre], Paris, La Compagnie des libraires, 1704.

Saint-Evremond, *OEuvres mêlées*, éd. Charles Giraud, Paris, J. Leon Techener fils, 1865, 3 vol.

---, *OEuvres en prose*, éd. René Ternois, Paris, Marcel Didier, 1965.

L'abbé de Saint-Pierre, *Annales politiques*, Londres, 1758.

---, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, éd. Goyard-Fabre, Fayard, 1986.

---, *Les Rêves d'un homme de bien qui peuvent être réalisés; ou les vues utiles et praticables de M. l'Abbé de Saint-Pierre, choisies dans ce grand nombre de projets singuliers, dont le bien public étoit le principe*, Paris, veuve Duchesne, 1775.

Saint-Réal, *Don Carlos, La Conjuration des Espagnols contre la République de Venise*, éd. Andrée Mansau, Genève, Droz, 1977.

Salluste, *Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires*, trad. et éd. Alfred Ernout, Paris, Société d'Édition «Les Belles-lettres», 1946.

Paolo Sarpi, *Histoire du concile de Trente*, trad. Amelot de la Houssaie, Amsterdam, P. et J. Blaeu, Waesbergen, Boom, 1696.

Maurice, comte de Saxe, *Édition portative des Reveries, ou Memoires sur l'art de la guerre, par Maurice comte de Saxe, duc de Curlande et de Semigalle, Marechal general des armées de S.M.T.C. &c. &c. Edition revue & corrigée exactement sur le Manuscrit original : augmentée de l'Abrégé de la Vie de l'Auteur, & de plusieurs pieces sur l'Art de la Guerre, relatives au système de M. le Maréchal de Saxe. Le tout dirigé par M. de Viols, ancien Officier d'Artillerie*, Dresde, Aux dépens de l'Editeur, 1757.

Jules-César Scaliger, *La Poétique*, trad. et éd. Jacques Chomarat, Genève, Librairie Droz, Coll. Travaux d'Humanisme et Renaissance #284, 1994.

Johannes Scheffer, *Histoire de la Laponie, sa Description, l'Origine, les Moeurs, la Maniere de vivre de ses Habitans, leur Religion, leur Magie, & les choses rares du Païs. Avec plusieurs Additions & Augmentations fort curieuses, qui jusques-icy n'ont pas esté imprimeés*, trad. L.P.A.L. Geographe ordinaire de sa Majesté, Paris, la Veuve Olivier de Varennes, 1678.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, éd. François Préchac, trad. Henri Noblot, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1967, 5 vol.

---, "De la Clémence", *OEuvres complètes*, éd. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, 1863.

Madame de Sévigné, *Correspondance*, éd. Roger Duchêne, Paris, Gallimard, 1972-1978, 3 vol.

Sextus Empiricus, *Outlines of Scepticism*, trad. Julia Annas et Jonathan Barnes, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Aelius Spartianus, *Histoire Auguste*, éd. et trad. J.-P. Callu, A. Gaden, O. Desbordes, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

Madame de Staal-Delaunay, *Mémoires*, éd. Gérard Doscot, Mercure de France, Coll. Le temps retrouvé XXII, 1970.

Jan Janszoon Struys, *Les Voyages de Jean Struys, en Moscovie, en Tartarie, en Perse, aux Indes, & en plusieurs autres païs étranger*, éd. Glanius, Amsterdam, La Compagnie, 1720, 3 vol.

Suétone, *Vies des douze Césars*, éd. et trad. Henri Ailloud, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1967, 3 vol.

Tacite, *Annales*, éd. et trad. Pierre Wuilleumier, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1974-1978, 4 vol.

---, *La Germanie*, éd. et trad. Jacques Perret, Paris, Société

d'édition «Les Belles Lettres», 1967.

---, *Histoires*, éd. et trad. Pierre Wuilleumier, Henri Le Bonniec et Joseph Hellegouarc'h, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1987-1992, 3 vol.

---, *Vie d'Agricola*, éd. et trad. E. de Saint-Denis, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1956.

Tallemant des Réaux, *Historiettes*, éd. Antoine Adam, Paris, Gallimard, 1960, 2 vol.

J.B. Tavernier, *Les Six Voyages en Turquie & en Perse*, Paris, François Maspero, 1981, 2 vol.

Jean Terrasson, *Sethos, histoire ou vie tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Égypte*, Amsterdam, Aux dépens de la Compagnie, 1732, 3 vol.

Tite-Live, *Histoire romaine*, éd. Jean Bayet, trad. Gaston Baillet, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1962-1995, 33 tomes.

John Toland, *Letters to Serena*, London, Bernard Lintot, 1704.

Panage [=Toussaint], *Les Moeurs*, Gregg International Publishers, 1972 (réimpression de l'édition d'Amsterdam, 1749, Aux dépens de la Compagnie).

Trublet, *Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de M^r^. de Fontenelle. Tirés du Mercure de France 1756, 1757, & 1758. Par M^r^. L'abbé Trublet*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1759.

Varia linguistica, éd. Charles Porset, Bordeaux, Ducros, 1970.

Valère Maxime, "Des faits et des paroles mémorables", *Collection des auteurs latins*, éd. M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, 1864.

Vasari, *Le Vite*, éd. Rosanna Bettarini et Paola Barocchi, Firenze, Studio per Edizioni Scelte, 1966-1984, 5 vol.

Vauban, "Dîme royale", *Économistes financiers du XVIII^e siècle*, éd. Eugène Daire, Osnabrück, Otto Zeller, 1966.

Vauvenargues, *Oeuvres morales de Vauvenargues*, Paris, E. Plon et C^ie^, 1874, 3 vol.

Vertot, *Histoire des révolutions de Suède et de Portugal*, Paris, Frères Mame, 1808.

Mathurin Veyssière de La Croze, *Histoire du christianisme des Indes*, La Haye, Aux dépens de la Compagnie, 1758, 2 vol.

Voltaire, *Corpus des notes marginales de Voltaire*, éd. Olga Golubiéva et al., Berlin, Akademie-Verlag, 1979-1994, 5 vol.

---, *Voltaire's Correspondence*, éd. Besterman, Genève, 1953-1965, 107 vol.

---, *Essai sur les moeurs*, éd. René Pomeau, Paris Éditions Garnier Frères, 1963, 2 vol.

---, *Les OEuvres complètes de Voltaire*, Genève, Toronto, Thorpe Mandeville et Oxford, 1968-.

---, *OEuvres complètes*, éd. Moland, Paris, 1877-1885, 52 vol.

Warburton, *Works*, London, T. Cadell et W. Davies, 1811, 12 vol.

Xénophon, *Helléniques*, éd. et trad. J. Hatzfeld, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1966, 2 vol.

3. Études.

Antoine Adam, *Le Mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1967.

---, *Les Libertins au XVII^e siècle*, Paris, Buchet-Chastel, 1964.

Lise Andries, *La Bibliothèque bleue au dix-huitième siècle : une tradition éditoriale*, *Studies*, 270 (1989).

Gérald Antoine, "Babiole, Brimborion, Bagatelle", *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Maurice Delbouille*, éd. Jean Renson, Gembloux, Éditions J. Duculot, 1964, 2 vol., i, p.27-45.

Michel Antoine, *Louis XV*, Paris, Fayard, 1989.

Geoffroy Atkinson, *Les Nouveaux Horizons de la renaissance française*, Paris, Droz, 1935.

Frank Baasner, *Der Begriff 'sensibilité' im 18. Jahrhundert*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1988.

Moussa Baccus, "Helvétius et la sexualité", *Sexualité, mariage et famille au XVIII^e siècle*, éd. Olga B. Cragg et Rosena Davison, Presses de l'Université Laval, 1998, p.53-59.

Arthur Baumgarten, "Helvétius", *Grundpositionen der Französichen Aufklärung*, éd. Werner Krauss et Hans Mayer, Berlin, Rütten & Loening, 1955, p.3-25.

Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne*, Paris, Albin

Michel, 1994.

Yvon Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960.

Jean-Paul Belin, *Le Commerce des livres prohibés à Paris de 1750 à 1789*, Paris, 1913.

---, *Le Mouvement philosophique de 1748 à 1789*, Paris, 1913.

Christopher J. Berry, *The Idea of Luxury*, Cambridge, University Press, 1994.

Guy Besse, "D'un Vieux problème : Helvétius et Rousseau", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1972, p.132-143.

Carminella Biondi, "L'Afrique des philosophes : lieu mythique, terre d'hommes ou entrepôt de marchandises?", *L'Homme des Lumières et la découverte de l'autre*, éd. D. Droixhe et Pol-P. Gossiaux, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, p.191-197.

Roger Bismut, "Camões en France", *Arquivos do Centro Cultural Português*, 16 (1981), p.723-754.

J.H. Bloch, "Rousseau and Helvétius on Innate and Acquired Traits: the Final Stages of the Rousseau-Helvétius Controversy", *Journal of the History of Ideas*, vol.40, no.1 (1979), p.21-41.

George Boas, *The Happy Beast in French Thought of the Seventeenth Century*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1933.

Benno Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert. Studien zum Werdegange des Persönlichkeitsbewusstseins*, Neumünster, Wachholtz, 1966.

L.L. Bongie "Hume, 'Philosophe' and Philosopher in Eighteenth-Century France", *French Studies*, 15 (1961), p.213-227.

Carlo Borghero, *Sparta tra storia e utopia: il significato e la funzione del mito di Sparta nel pensiero di J.-J. Rousseau*,

Cagliari, 1973.

Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1981, 3 vol.

Numa Broc, "Voyageurs français en Chine : impressions et jugements", *Dix-huitième siècle*, 22 (1990), p.39-49.

J.H. Brumfitt, *Voltaire Historian*, Westport, Greenwood Press, 1985 (réimpression de l'édition de 1958, Oxford University Press).

Blair Campbell, "Helvétius and the Roots of the 'Closed' Society", *The American Political Science Review*, 68, no.1 (1974), p.153-168.

Michael Cardy, "Le Nécessaire et le superflu : antithèse des Lumières", *Studies*, 205 (1982), p.183-190.

Ernst Cassirer, *La Philosophie des lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966.

Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle*, Paris, Librairie E. Droz, 1934.

William B. Cohen, *The French Encounter with Africans. White Reponse to Blacks, 1530-1880*, Bloomington et London, Indiana University Press, 1980.

Marie-Hélène Cotoni et Laurence Viglieno, "Julien au siècle des Lumières en France", *L'Empereur Julien : De la légende au mythe (de Voltaire à nos jours)*, éd. Jean Richer, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1981, p.11-40.

Albert Counson, *Malherbe et ses sources*, Liège, H. Vaillant-Carmanne, 1904.

Douglas George Creighton, "Man and Mind in Diderot and Helvétius", *P.M.L.A.*, 71 (2), 1956, p.705-724.

Stelio Cro, "Classical Antiquity, America, and the Myth of the Noble Savage", *The Classical Tradition and the Americas*, éd. Wolfgang Haase et Reinhold Meyer, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1994, p.379-418.

Lester G. Crocker, *An Age of Crisis: Man and World in Eighteenth Century French Thought*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1959.

---, *Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.

Ian Cumming, *Helvétius His Life and Place in the History of Educational Thought*, London, Routledge & Kegan Paul, 1955.

Néguine Danechvar, "Cosmogonie politique de la Perse", *Dix-huitième siècle*, 22 (1990), p.51-60.

Lorraine Daston, *Classical Probability in the Enlightenment*, Princeton University Press, 1988.

Catherine Glyn Davies, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, *Studies*, 272 (1990).

Michel Delon, "Mythologie de la Vestale", *Dix-huitième siècle*, 27 (1995), p.159-170.

Jean Deprun, "Fontenelle, Helvétius, Rousseau et la casuistique du mensonge", *Fontenelle. Actes du colloque tenu à Rouen du 6 au 10 octobre 1987*, éd. Alain Niderst, P.U.F., 1989, p.423-431.

---, *La Philosophie en l'inquiétude en France au XVIII^e siècle*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1979.

---, "La Réception des *Maximes* dans la France des Lumières", *Images de La Rochefoucauld, Actes du Tricentenaire 1680-1980*, Paris, P.U.F., 1984, p.39-46.

Robert Derathé, "Les Philosophes et le despotisme", *Utopie et institutions au XVIII^e siècle*, éd. Pierre Francastel, Paris, Mouton

& Co., 1963, p.57-75.

Louis Desgraves, *Montesquieu*, Paris, Éditions Mazarine, 1986.

Roland Desné, "Diderot philosophe et conteur : le travail de l'écrivain d'après le manuscrit de la *Réfutation de 'L'Homme' d'Helvétius*", *Diderot : les dernières années, 1770-1784*, éd. Peter France et Anthony Strugnell, Edimbourg, Edimburg University Press, 1985, p.213-224.

---, "Helvétius, Fermier-Général. A propos du procès-verbal inédit de sa tournée en Champagne (1738)", *Beiträge zur Französischen Aufklärung und zur Spanischen Literatur. Festgabe für Werner Krauss zum 70. Geburtstag*, éd. Werner Bahner, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, p.49-81.

---, "La Tournée du fermier général Helvétius dans les Ardennes", *Dix-huitième siècle*, 3 (1971), p.3-40.

---, "Voltaire et Helvétius", *Le Siècle de Voltaire : Hommage à René Pomeau*, Voltaire Foundation, 1987, p.403-415.

Dictionnaire des religions, éd. Paul Poupard, Paris, P.U.F., 2 vol., 1984.

Dictionnaire de la langue française, éd. Emile Littré, Paris, Gallimard, 1961, 7 vol.

Dictionnaire du grand siècle, éd. François Bluche, Paris, Fayard, 1990.

Muriel Dodds, *Les Récits de voyages sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Genève, Slatkine Reprints, 1980 (réimpression de l'édition de Paris, 1929).

Jacques Domenech, *L'Éthique des lumières*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1989.

Carole Dornier, "Morale de l'utile et Lumières françaises : Duclos, *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (1751)", *Studies*, 362 (1998), p.169-188.

---, "Opinion et public dans les *Considérations sur les Moeurs* de Duclos", *Dix-huitième siècle*, 28, (1996), P.U.F., p.397-413.

Carole Dornier et D.W. Smith, "Duclos vu par Mme de Graffigny", *Studies*, 371 (1999), p.221-256.

Michèle Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des lumières Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*, Paris, François Maspero, 1971.

---, "*L'Histoire des voyages* : Originalité et influnce", *L'Abbé Prévost : Actes du colloque d'Aix-en-Provence 20 et 21 Décembre 1963*, Aix-en-Provence, Éditions Ophrys, 1965.

Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1963, 2 vol.

Encyclopédie philosophique universelle, éd. André Jacob, Paris, P.U.F., 1990-1992, vol.2-3.

René Etiemble, "Le Mythe taoïste au XVIII^e siècle", *Studies*, 25 (1963), p.589-602.

---, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988-1989, 2 vol.

J.-F. Faure-Soulet, *Économie politique et progrès au "Siècle des Lumières"*, Paris, Gauthier-Villars, 1964.

Gonthier-Louis Fink, "Le cosmopolitisme. Rêve et réalité au siècle des lumières dans l'optique du dialogue franco-allemand", *Aufklärung als Mission*, éd. Werner Schneiders, Marburg, Hitzeroth, 1993, p.22-65.

---, "Patriotisme et cosmopolitisme en France et en Allemagne", *Recherches Germaniques*, 22 (1992), p.3-25.

Wolfgang Bernard Fleischmann, "The Debt of the Enlightenment to Lucretius", *Studies*, 25 (1963), p.631-643.

G. de Froidcourt, *Pierre Rousseau et le Journal encyclopédique à Liège (1756-1759)*, Liège, 1953.

C.A. Fusil, "Lucrèce et les littérateurs du XVIII^e siècle", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 37 (1930), p.161-176.

R. Galliani, "Le Débat en France sur le luxe : Voltaire ou Rousseau", *Studies*, 161 (1976), p.205-217.

---, "L'Idéologie de la noblesse dans le débat sur le luxe (1699-1756)", *Études sur le XVIII^e siècle*, 11 (1984), éd. Roland Mortier et Hervé Hasquin, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p.53-64.

Rolf Geissler, *Boureau-Deslandes: Ein Materialist der Frühaufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1967.

Frédérick Gerson, *L'Amitié au XVIII^e siècle*, Paris, La pensée universelle, 1974.

Jean Gillet, *Le Paradis perdu dans la littérature française de Voltaire à Chateaubriand*, Paris, Klincksieck, 1975.

Jean-Jacques Gislain, "Garantisme et utilitarisme des Lumières : l'éthique laïque et civique de Helvétius", *Economies et sociétés*, 12 (1993), p.67-116.

Yves Glaziou, *Hobbes en France au XVIII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1993, p.184-198.

Jean Marie Goulemot, "Éléments pour l'analyse du texte Brutus au XVIII^e siècle", *Influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne*, éd. R Chevallier, Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1977, p.201-213.

S.A. Grave, "Some Eighteenth-Century Attempts to Use the Notion of Happiness", *Studies in the Eighteenth Century*, éd. R.F. Brissenden, Toronto, Toronto University Press, 1968.

Chantal Grell, "La Renommée de Trajan au XVII^e et au XVIII^e s.", *La*

Colonna Traiana e gli artisti francesi da Luigi XIV a Napoleone I, Roma, Edizioni Carte Segrete, 1988, p.244-252.

---, "Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680-1789", *Studies*, 330 et 331 (1995).

---, "Daniel Hérodote Xénophon : Le grand Cyrus à l'âge classique, XVI^{e}-XVIII^{e} siècles", *Quaderni di storia*, 20 (1984), p.111-156.

Chantal Grell et Christian Michel, *L'École des princes ou Alexandre disgracié. Essai sur la mythologie monarchique de la France absolutiste*, Paris, Société d'édition «Les Belles Lettres», 1988.

Alain Grosrichard, *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'occident classique*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

Luciano Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*, Napoli, Guida Editori, 1979.

G. Gusdorf, *L'Avénement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.

Basil Guy, *The French image of China before and after Voltaire*, *Studies*, 21 (1963).

Elie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1901, 3 vol.

Frederick Hartt, *Giulio Romano*, New Haven, Yale University Press, 2 vol., 1958.

George R. Havens, "Helvétius: A Philosopher with more Enemies than Friends", *Diderot Studies*, 8 (1966), p.301-307.

Jacqueline Hecht, "Malthus avant Malthus : concepts et comportements prémalthusiens dans la France d'ancien régime", *Dix-huitième siècle*, 26 (1994), p.69-78.

Histoire de la population française, éd. Jacques Dupâquier, Paris, P.U.F., 1988, 4 vol.

Paul Hoffmann, *La Femme dans la pensée des lumières*, Paris, Éditions Ophrys, [1977].

Olwen Hufton, *The Poor of Eighteenth-Century France 1750-1789*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Ross Hutchison, *Locke in France 1688-1734*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991.

Marie-Thérèse Inguenaud, "Le Fermier général Helvétius en Lorraine : un projet de réforme inédit (1744-1745)", *Dix-huitième siècle*, 18 (1986), p.201-207.

Marie-Thérèse Inguenaud et David Smith, "Le chef-d'oeuvre impossible : genèse, publication et réception du *Bonheur* d'Helvétius, *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, éd. Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, Paris, P.U.F., 1999, p.135-146.

James Willian Johnson, "The Scythian: His Rise and Fall", *Journal of the History of Ideas*, 20 (1959), p.250-257.

Hubert Juin, "Du Bon usage des sens", *Les Libertinages de la raison*, Paris, Éditions Pierre Belfond, 1968, p.81-99.

Pierre Juliard, *Philosophies of Language in Eighteenth-Century France*, Paris, Mouton, 1970.

Albert Keim, *Helvétius, sa vie et son oeuvre, d'après ses ouvrages, des écrits divers et des documents inédits*, Paris, Alcan, 1907.

Colm Kiernan, "Helvétius and a Science of Ethics", *Studies*, 60 (1968), p.229-243.

Wallace Kirsop, "Voltaire, Helvétius and an English Pirate", *Australian Journal of French Studies*, 4 (1967), p.62-73.

Philip Knee, "La Politique de l'amour de soi : Helvétius et Rousseau", *Rousseau and Criticism. Rousseau et la critique*, éd. Lorraine Clark et Guy Lafrance, Ottawa, 1995, p.49-59.

---, *Penser l'appartenance : enjeux des Lumières en France*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995.

R. Koebner, "Despot and Despotism: Vicissitudes of a Political Term", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutions*, 14 (1951), p.275-302.

Hans Kortum, "Frugalité et luxe à travers la querelle des anciens et des modernes", *Studies*, 56 (1967), p.765-775.

Werner Krauss, "Fontenelle und Helvétius", *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der Kulturellen Beziehungen*, Berlin, Akademie Verlag, 1968, p.272-277.

---, *Werner Krauss zur Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Die Frühgeschichte der Menschheit im Blickpunkt der Aufklärung*, éd. Hans Kortum et Christa Gohrisch, München et Wien, Carl Hanser Verlag, 1979.

M. R. de Labriolle-Rutherford, "L'Évolution de la notion du luxe depuis Mandeville jusqu'à la Révolution", *Studies*, 26 (1963), p.1025-1036.

Jean Lacoste, "Un Classique de la philosophie du XVIII^e^", *Quinzaine littéraire*, 1-15 juin, 1988, p.18-19.

Everett C. Ladd, "Helvétius and d'Holbach *'La moralisation de la politique'*", *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962), p.221-238.

Andrew Large, *The Artificial Language Movement*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Catherine Larrère, *L'Invention de l'économie au XVIII^e^ siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

A. Lombard, *L'Abbé Du Bos un initiateur de la pensée moderne (1670-*

1742), Paris, Librairie Hachette, 1913.

N. Loraux et P. Vidal-Naquet, "La Formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1870", *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, éd. R.R. Bolgar, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p.169-222.

Albert Lortholary, *Le Mirage russe en France au XVIII^e siècle*, Paris, Boivin, 1951.

A. O. Lovejoy, "'Pride' in Eighteenth-Century Thought", *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948, p.62-68.

A.O. Lovejoy et G. Boas, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, 1935.

Volker Mack, "Claude Adrien Helvétius (1715-1771)", *Das Christentum im Urteil seiner Gegner*, éd. Karlheinz Deschner, Frankfurt, Ullstein Sachbach, 1990, p.109-125.

Pierre-Maurice Masson, "Rousseau contre Helvétius", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 18 (1911), p.104-124.

Allen McConnell, "Helvétius' Russian Pupils", *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), p.373-387.

Robert Mauzi, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.

Lewis Adams Maverick, *China a Model for Europe*, San Antonio (Texas), Paul Anderson Company, 1946.

Ronald L Meek, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge University Press, 1976.

Roger Mercier, *L'Afrique noire dans la littérature française. Les premières images (XVII^e-XVIII^e siècles)*, Dakar, 1962.

---, "Les Débuts de l'exotisme africain en France", *Revue de littérature comparée*, 36 (1962), p.193-209.

---, "La Théorie des climats des 'Réflexions critiques' à 'L'Esprit des lois'", *Revue d'histoire littéraire de la France*, 53 (1953), pp.17-37, 159-174.

Jean Meyer, *Histoire de France*, Paris, Fayard, 1985-1988, 6 vol.

Michaud, *Biographie universelle*, Graz, Akademische Druck - u. Verlagsanstalt, 1966-1970, 45 vol. (réimpression de l'édition de Paris [1854]).

Kh. Momdjian, *La Philosophie d'Helvétius*, trad. Katsovitch, Moscou, Éditions en langues étrangères, 1959.

Gabriella Moretti, "The Other World and the 'Antipodes'. The Myth of the Unknown Countries between Antiquity and the Renaissance", *The Classical Tradition and the Americas*, éd. Wolfgang Haase et Reinhold Meyer, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1994, p.241-284.

Claude Morilhat, *Montesquieu : politique et richesses*, Paris, P.U.F., 1996.

Paul Morillot, *Scarron, étude biographique et littéraire*, Paris, H. Lecène et H. Oudin, 1888.

André Morize, *L'Apologie du Luxe au dix-huitième siècle*, Paris, H. Didier, 1909.

Roland Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Librairie Droz, Genève, 1969.

José-Michel Moureaux, *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, *Studies*, 322 (1994).

Sylvia Murr, "Les Conditions d'émergence du discours sur l'Inde au Siècle des Lumières", *Inde et littératures* (coll. Purusartha #7), éd. Marie-Claude Porcher, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p.233-284.

---, "Indianisme et militantisme protestant, Veyssière de La Croze et son *Histoire du christianisme des Indes*", *Dix-huitième siècle*, 18 (1986), p.303-323.

Bruno Neveu, "La Chine en Europe", *Dix-huitième siècle*, 28 (1996), p.135-140.

John C. O'Neal, *The Authority of Experience : Sensationist Theory in the French Enlightenment*, Pennsylvania State University Press, 1996.

D. Ozanam, "La Disgrâce d'un premier commis : Tercier et l'affaire de L'Esprit" (1758-1759)", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, CXIII (1955), p.40-170.

Maria Grazia Bottaro Palumbo, "'De Justice paix, de paix abondance' : les projets de l'abbé de Saint-Pierre au dix-huitième siècle", *Studies*, 346 (1996), p.25-64.

J.A. Passmore, "The Malleability of Man in Eighteenth-Century Thought", *Aspects of the Eighteenth Century*, éd. Earl Wasserman, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1965, p.21-46.

Edith Philips et Jean A. Perkins, "Some Voltaire marginalia", *Studies*, 114 (1974), p.7-78.

Michel Perrin, *L'Homme antique et chrétien, l'anthropologie de Lactance 250-325*, Paris, Beauchesne, 1981.

Jean-Christian Petitfils, *Le Régent*, Paris, Fayard, 1986.

Virgile Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France (1640-1740)*, Genève, Slatkine Reprints, 1971 (réimpression de l'édition de Paris, 1932).

Olga Plombo, *Leibniz and the Problem of a Universal Language*, Münster, Nodus Publikationen, 1987.

Emile Ravier, *Bibliographie des oeuvres de Leibniz*, Paris, Félix Alcan, 1937.

Elizabeth Rawson, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

Agnes Raymond, "Le Problème de la population chez les encyclopédistes", *Studies*, 26 (1963), p.1379-1388.

Marcel Raymond, "Du Jansénisme à la morale de l'intérêt", *Mercure de France*, 330 (juin 1957), p.238-255.

David Raynor, "Hume's Critique of Helvétius's *De l'esprit*", *Studies*, 215 (1982), p.223-229.

Louisette Reichenburg, *Contribution à l'histoire de la "Querelle des bouffons" : guerre de brochures suscitées par le "Petit prophète" de Grimm et par la "Lettre sur la musique françoise de Rousseau"*, Philadelphia, 1937.

Pierre Rétat, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII^e siècle*, Lyon, Imprimerie Audin, 1971.

---, "Luxe", *Dix-huitième siècle*, 26 (1994), p.79-88.

Earl Jeffrey Richards "The Axiomatization of National Differences and National Character in the European Enlightenment: Montesquieu, Hume, D'Alembert, Helvétius and Kant", *Komparatistik und Europaforschung Perspektiven vergleichender Literatur- und Kulturwissenschaft*, éd. Hugo Dyserinck et Karl Ulrich Syndram, Bonn et Berlin, Bouvier Verlag, 1992, p.137-155.

Ulrich Ricken, "Condillac et le soupçon de matérialisme", *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, éd. Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, Paris, P.U.F., 1999, p.265-273.

Charles Rihs, *Les Philosophes utopistes. Le mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, Éditions Marcel Rivière et C^ie^, 1970.

Pierre Rosanvallon, "L'Utilitarisme français et les ambiguités de la culture politique prérévolutionnaire (position d'un problème)",

The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Pergamon Press, 1987, p.435-440.

Hermann Rose, *Über das Verhältnis der Schrift von Helvétius:* De l'Esprit *zu La Rochefoucauld's* Maximes, Lahr, Druck v. J.H.Geiger, 1890.

Leonora Cohen Rosenfield, *From Beast-Machine to Man-Machine, Animal Soul in French Letters from Descartes to La Mettrie*, New York, Octagon Books, 1968.

Ellen Ross, "Mandeville, Melon, and Voltaire: the Origins of the Luxury Controversy in France", *Studies*, 155 (1976), p.1897-1912.

Jean Rostand, "La Conception de l'homme selon Helvétius et selon Diderot", *Revue d'histoire des sciences*, juillet-décembre 1951, no. 3-4, p.213-222.

Alexandre Samouillan, *Olivier Maillard, sa prédication et son temps*, Paris, Ernst Thorin, 1891.

L.T. Sarasohn, "The Ethical and Political Philosophy of Pierre Gassendi", *Journal of the History of Philosophy*, 20, no.1 (1982), p.239-260.

Jochen Schlobach, "Pessimisme des philosophes? La théorie cyclique de l'histoire au 18e siècle", *Studies*, 155 (1976), p.1971-1987.

Jørn Schøsler, *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*, *Studies*, 353 (1997).

---, "Rousseau et Diderot, critiques de la philosophie égalitaire d'Helvétius", *Revue romane*, 15-16 (1980-1981), p.68-83.

Henri Sée, *La France économique et sociale au XVIIIe siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1967.

Robert Shackleton, "Asia as seen by the French Enlightenment", *Essays on Montesquieu and on the Enlightenement*, éd. David Gilson

et Martin Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p.231-241.

---, "The Greatest Happiness of the Greatest Number: the History of Bentham's Phrase", *Essays on Montesquieu and on the Enlightenment*, éd. David Gilson et Martin Smith, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p.375-389.

Helen A. Shaw, *Conrad Badius and the Comedie du pape malade*, Philadelphia, 1934.

D.W. Smith, "Helvétius and the Problems of Utilitarianism", *Utilitas*, 5 (1993), p.286-288.

---, "Helvétius et l'édition liégeoise", *Livres et Lumières au pays de Liège (1730-1830)*, éd. Daniel Droixhe, Pol.-P. Gossiaux, Hervé Hasquin et Michèle Mat-Hasquin, Liège, Desoer Éditions, 1980, p.189-198.

---, "Helvétius's library", *Studies*, 79 (1971), p.153-161.

---, "Helvétius - problèmes de recherches", *Revue de l'université de Bruxelles*, no. 2-3 (1972), p.144-156.

---, "Helvétius, Voltaire and a French Pirate, Michelin of Provins", *Australian Journal of French Studies*, 7, no.3 (1970), p.289-298.

---, "The Publication of Helvétius's «De l'Esprit» (1758-9)", *French Studies*, 18 (1964), p.332-244.

---, "The Publishers of Helvétius's *De l'Homme*: the Société typographique de Londres", *Australian Journal of French Studies*, 30, no.3 (1993), p.311-323.

---, "A Preliminary Bibliographical List of Editions of Helvétius's Works", *Australian Journal of French Studies*, 7, no.3 (1970), p.299-347.

---, "A Reprint of Helvétius's Oeuvres", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur*, 81 (1971), p.267-275.

---, *A Study in Persecution*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

---, "The 'Useful Lie' in Helvétius and Diderot", *Diderot Studies*, 14 (1971), p.185-195.

Albert Soboul, Guy Lemarchand, Michèle Fogel, *Le Siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1977, 2 vol.

Lionello Sozzi, "Diderot, Helvétius e l'insidia delle illusioni", *Diderot, il politico, il filosofo, lo scrittore*, éd. Alfredo Mango, Milano, Franco Angeli, 1986, p.123-137.

Joseph John Spengler, *Économie et Population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, trad. Georges Lecarpentier et Anita Fage, Paris, P.U.F., 1954.

---, *French Predecessors of Malthus, a Study in Eighteenth-Century Wage and Population Theory*, New York, Octagon Books, 1965.

J.-S. Spink, "The Reputation of Julian the 'apostate' in the Enlightenment", *Studies*, 57 (1967), p.1399-1415.

---, "La Vertu politique selon Diderot ou le paradoxe du bon citoyen", *Revue des sciences humaines*, 1963, p.471-483.

Manfred Starke, "Helvétis und La Mettrie", *Beiträge zur Romanischen Philologie*, 6-7 (1967-1968), p.74-90.

Sven Stelling-Michaud, "Le Mythe du despotisme oriental", *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 18/19 (1960-1961), p.328-346.

Gerhardt Stenger, "Diderot lecteur de *L'Homme* : une nouvelle approche de la *Réfutation d'Helvétius*", *Studies*, 228 (1984), p.267-291.

---, "Le Matérialisme de Voltaire", *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, éd. Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, Paris, P.U.F., 1999, p.275-285.

Robert M. Stewart, "John Clarke and Francis Hutcheson on Self-Love

and Moral Motivation", *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1982), p.261-277.

Arnoux Straudo, *La Fortune de Pascal en France au dix-huitième siècle*, *Studies*, 351 (1997).

Ann Thomson, "Le Bonheur matérialiste selon La Mettrie", *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, éd. Béatrice Fink et Gerhardt Stenger, Paris, P.U.F., 1999, p.299-314.

Virgil W. Topazio, "Diderot's Supposed Contribution to Helvétius' Works", *Philological Quarterly*, 33-34 (1954-1955), p.313-329.

Raymond Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, Minard, 1967.

Hugues Vaganay, *Amadis en français, essai de bibliographie*, Firenze, 1906.

Franco Venturi, "Oriental Despotism", *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), p.133-142.

Diego Venturino, "Un Prophète «philosophe»? Une *Vie de Mahomed* à l'aube des Lumières", *Dix-huitième siècle*, 24 (1992), p.321-331.

Paul Vernière, "Montesquieu et le monde musulman, d'après *L'Esprit des lois*", *Actes du congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Imprimeries Delmas, 1956, p.175-190.

Sante Viselli, "Les *Lettres édifiantes* transposées : l'exemple de Montesquieu", *La Lettre au XVIII^e siècle et ses avatars. Actes du Colloque international tenu au Collège universitaire Glendon, Université York, Toronto (Ontario), Canada, 29 avril - 1^er mai 1993*, éd. Georges Bérubé et Marie-France Silver, Toronto, Éditions du GREF, 1996, p.277-290.

Catherine Volpilhac-Auger, *Tacite en France de Montesquieu à Chateaubriand*, *Studies*, 313 (1993).

Françoise Weil, "Montesquieu et le despotisme", *Acts du congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu*, Bordeaux, Imprimeries Delmas, 1956, p.191-215.

Catherine Weinberger-Thomas, "Le Crépuscule des dieux : regards sur le polythéisme hindou et l'athéisme bouddhique (XVII^{e}-XIX^{e} siècles)", *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, éd. Francis Schmidt, Éditions des archives contemporaines, 1988, p.217-255.

---, "Introduction. Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales", *L'Inde et l'imaginaire* (coll. Purusartha #11), éd. Catherine Weinberger-Thomas, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1988, p.9-31.

---, "Les mystères du Véda. Spéculations sur le texte sacré des anciens brames au Siècle des Lumières", *Inde et littératures* (coll. Purusartha #7), éd. Marie-Claude Porcher, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p.177-231.

Georges Weulersse, *Le Mouvement physiocratique en France*, Paris, Félix Alcan, 2 vol., 1910.

David A. Wisner, "The Cult of the Legislator in France 1750-1830: A Study in the Political Theology of the French Enlightenment", *Studies*, 352 (1997).

Robert Wokler, "The Ape Debates in Enlightenment Anthropology", *Studies*, 192 (1980), p.1164-1175.

Patricia Dillon Woods, *French-Indian Relations on the Southern Frontier 1699-1762*, Ann Arbor, UMI Research Press, 1980.

John W. Yolton, *Locke and French Materialism*, Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1991.

---, *Thinking Matter. Materialism in Eighteenth-Century Britain*, Minneapolis, University of Minesota Press, 1983.

Edith Zenker, "Der Sensualismus und Utilitarismus des Helvétius", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1956, no.4, p.389-406.

4. Sites sur l'internet.

(Nous nous sommes servis de ces sites afin de retrouver certaines citations, mais nous ne les citons pas.)

Alex texts : sunsite.berkeley.edu/alex

ARTFL : humanities.uchicago.edu/ARTFL/ARTFL.html

Perseus Project : www.perseus.tufts.edu/indexPlain.html