

Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie à venir*

Antony McKenna**

recebido: 01/2013
aprovado: 03/2013

Présentation : un calcul chinois

Plusieurs textes clandestins ont été attribués à Fontenelle, avec plus ou moins de certitude¹, et des textes de Fontenelle ont parfois été exploités dans les manuscrits clandestins qui ne sortent pas de sa plume². Les *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke* ont été attribuées à Fontenelle pour la première fois en 1776 par Condorcet, qui les insérait dans son édition "philosophique" des *Pensées* de Pascal. En 1770, dans son *Recueil philosophique*, Naigeon les avait attribuées à Fréret, mais en 1791, dans l'*Encyclopédie méthodique*, il se rallia à l'avis de Condorcet.

Le texte manuscrit des *Réflexions* est attesté pour la première fois par le commissaire Dubuisson, qui suit de près la circulation des textes clandestins : le 8 juin 1736, il signale au marquis de Caumont une *Lettre sur l'âme*³; le 1er décembre 1736, il s'agit du *Philosophe*⁴; le 5 février 1737, il donne un bref résumé de quatre nouveaux traités philosophiques⁵; enfin, à la fin du même mois de février 1737, il a lu des *Réflexions contre le sentiment de MM. Locke et Pascal sur la possibilité d'une vie à venir* :

A ce titre vous jugez que la pièce n'est pas faite pour voir le jour ici. Il n'y aura pas grande perte, même pour ceux qui pensent comme l'auteur que l'âme est mortelle, car je vous assure que cette pièce ne sera jamais propre

* Nous avons bénéficié, dans la préparation de cette édition, d'une réflexion commune menée dans le cadre d'un mémoire de maîtrise avec Céline Scneckenburger à l'Université Jean Monnet Saint-Etienne.

** Professeur de Littérature française à l'Université Jean Monnet Saint-Etienne.

qu'à faire un second tome à l'Apocalypse; je crois n'avoir jamais rien lu de plus obscur ...⁶.

Nous n'avons pas trouvé d'indice qui permette de supposer que les *Réflexions* aient été composées longtemps avant cette date⁷. Cl. Stancati signale une allusion à un autre texte manuscrit, datée du 24 janvier 1737 : « A midi au Palais Royal on a parlé d'un ouvrage nouveau sur l'âme et la divinité qui se vendrait sous le manteau fort cher et qui attaquerait de front notre religion⁸ ».

Il s'agit là peut-être des *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu*, qui seront publiées avec nos *Réflexions* en 1743. Enfin, S. Berti a découvert dans les *Miscellanea* de François-Louis Jamet une allusion, datée du 21 août 1737, à l'existence d'un recueil manuscrit intitulé *Nouvelles libertés de penser*⁹.

Ce recueil est publié en 1743 et comporte cinq textes : nos *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke...*, les *Sentiments des Philosophiques sur la nature de l'âme* (de Benoît de Maillet¹⁰), le *Traité de la liberté* (de Fontenelle¹¹), les *Réflexions sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* (vraisemblablement de Du Marsais¹²) et *Le Philosophe* (de Du Marsais¹³). Nous connaissons en tout huit éditions des *Réflexions* au XVIII^e siècle¹⁴ : elles sont toutes conformes, pour l'essentiel, à l'édition de 1743, dont elles dérivent. L'édition de 1743 est attestée dès le 8 janvier 1743 par Goujet, qui, par l'intermédiaire de Lévesque de Burigny, était fort bien informé sur la diffusion des manuscrits clandestins; quelques jours plus tard, le 11 janvier 1743, Bonardy, autre correspondant du président Bouhier, confirme son témoignage. A la fin du même mois (le 29 janvier 1743), la vente clandestine du livre est signalée dans le *Journal de police*¹⁵.

L'enquête sur les *Réflexions* rejoint ainsi celles concernant les autres textes du recueil de 1743¹⁶. H. Dieckmann a suggéré un vague rapprochement entre les *Nouvelles libertés de penser* et un recueil publié chez la veuve Pissot par Saint-Hyacinthe en 1736¹⁷. Cependant, Naigeon fournit un témoignage intéressant et décisif sur la publication du *Philosophe*, qui concerne en fait, comme l'a démontré G. Mori, l'ensemble du recueil des *Nouvelles libertés de penser*, dont Du Marsais semble avoir pris l'initiative en le confiant au libraire

bibliophile Pierre Piget¹⁸. Cette piste rejoint celle que fournit l'enquête policière lancée par M. de Marville dès le début du mois de janvier 1743 et dont on trouve le dossier aux Archives de la Bastille¹⁹. Nicolas Guillaume, spécialiste de l'impression clandestine d'ouvrages jansénistes, licencieux et philosophiques, est conduit à la Bastille le 18 janvier 1743 ; il y passera trois mois, convaincu d'avoir imprimé et fait distribuer différents ouvrages dits "jansénistes", dont la *Nouvelle liberté de penser* [sic]. Son complice, François Josse, l'imprimeur déchu de sa maîtrise après l'affaire des *Lettres philosophiques* et qui travaille ensuite sous le nom de sa belle-mère, a essayé en vain de faire imprimer deux "formes" du même recueil chez la veuve David. Or, Nicolas Guillaume est le beau-frère de Pierre Gandouin, associé de l'imprimeur Pierre Piget... La boucle est ainsi bouclée, comme le constate G. Mori : du philosophe au libraire bibliophile, de celui-ci à l'imprimeur clandestin et de là aux colporteurs, en attendant l'intervention de la police. C'est une affaire caractéristique du petit monde de l'imprimerie clandestine.

Nos *Réflexions* constituent le premier texte du recueil, dont la Préface invoque explicitement l'exemple du libre penseur Anthony Collins²⁰. Nous résumons rapidement l'argument du philosophe. L'auteur soumet l'argument du "pari" – selon le texte de Locke – à un libre penseur de ses amis, "homme savant et qui est rempli d'une probité incorruptible"²¹. Celui-ci déclare: « Il peut y avoir des gens qui ont poussé la philosophie au point de vivre dans une parfaite tranquillité dans ce monde, sans aucune persuasion d'une vie à venir, et même avec une forte persuasion du contraire²² ».

Et pour illustrer ce propos, il met en scène un philosophe chinois face à un missionnaire zélé, un peu à la manière de La Hontan. Au cours de la discussion, deux objections principales seront évoquées: 1) on peut douter de la possibilité de l'immortalité de l'âme qui n'est qu'une chimère et une invention de la politique; 2) cette possibilité même admise ne doit pas me déterminer à suivre la voie chrétienne. Ces objections sont fondées sur les arguments suivants : d'abord, je risque un bien réel avec une chance infime de gagner (selon la doctrine même des chrétiens) même s'il s'avère que l'âme est immortelle; ensuite, le dogme de l'âme immortelle fait partie d'un "système"

- la doctrine chrétienne - qui renferme des contradictions qui le disqualifient; enfin, la doctrine chrétienne nous impose des pénitences et nous inspire une espérance et donc une inquiétude : elle nous impose ainsi de renoncer à la tranquillité, souverain bien de notre vie terrestre. L'auteur concède un instant que l'espérance est source de bonheur, mais il refuse les conséquences de ce subjectivisme en dénonçant un bonheur qui serait fondé sur une espérance "chimérique". Locke lui permet d'affirmer la primauté de la raison dans le domaine même de la foi : le christianisme doit être raisonnable. Notre Chinois désigne enfin la source de l'inquiétude chrétienne qui fonde l'argument du pari : la crainte de la mort. Or, sa philosophie spinoziste lui inspire une soumission tranquille à la loi de la Nature.

Les *Réflexions* rendent explicites leurs sources immédiates : il s'agit d'une critique de l'argument dit du "pari" de Pascal, publié pour la première fois dans l'édition dite de Port-Royal des *Pensées* (Paris, Guillaume Desprez, 1670, ch.VII), critiqué par l'abbé Montfaucon de Villars dans son traité *De la Délicatesse* (Paris, 1671)²³, exploité par Locke dans son *Essai philosophique sur l'entendement humain* (éd. anglaise, 1690 ; trad. française par Pierre Coste, Amsterdam, 1700, l[ivre] II, ch. 21, §70), et commenté par Bayle dans son *Dictionnaire* (article "Pascal", remarque I). Cependant, ce petit texte clandestin ne se contente pas d'une réfutation technique et circonscrite de l'argument pascalien ou lockien, car il débouche explicitement sur les enjeux majeurs de cette réfutation : l'existence d'incroyants (ou de personnes qui croient le "système" de la religion chrétienne erroné), l'existence d'une morale rationnelle indépendante de la doctrine religieuse, la réalité du bonheur humain qui consiste dans la "tranquillité philosophique". L'argument sur l'existence d'athées vertueux et sur celle d'une morale rationnelle indépendante de toute doctrine religieuse témoigne de la forte influence de Pierre Bayle. La réalité du bonheur philosophique découle naturellement des arguments de Fontenelle dans le petit écrit *Du Bonheur*, publié pour la première fois en 1714²⁴, où ce bonheur était défini précisément dans des termes anti-pascaliens. Ces différents points méritent un commentaire plus approfondi.

Nous ne reviendrons pas ici sur les données de l'argument du "pari"²⁵. Disons simplement que, dans notre manuscrit, la réfutation technique du calcul du pari porte sur l'égalité des chances : en effet, le point de départ de Pascal – présenté comme un *dato non concessio* dans l'édition de Port-Royal²⁶ – est qu'il y a égalité de chances que Dieu existe ou qu'il n'existe pas :

Vous dites donc que nous sommes incapables de connaître s'il y a un Dieu. Cependant il est certain que Dieu est, ou il n'est pas ; il n'y a point de milieu. Mais de quel côté pencherons-nous ? La raison, dites-vous, n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue une jeu à cette distance infinie, où il arrivera *croix ou pile*. [...] Voyons : puisqu'il y a *pareil hasard de gain et de perte*... (*Pensées*, éd. 1670, ch. 7 ; éd. Ph. Sellier, fragment 680 : nous soulignons)

Cette égalité des chances se fonde simplement sur l'incertitude intellectuelle de la question, qui est supposée d'emblée être, conformément à la doctrine des pyrrhoniens, *également* incertaine d'un côté et de l'autre. De plus, de cette égalité des chances quant à l'existence de Dieu est déduite l'égalité des chances pour l'homme d'être sauvé et de jouir d'un bonheur infini. Notre auteur s'attaque à ces deux prémisses implicites de l'argument pascalien. D'une part, de l'incertitude d'une question quelconque, on ne peut pas déduire l'égalité des chances d'un côté et de l'autre. Le calcul des chances doit se fonder sur la pesée des arguments pour et contre. Autrement, toute la gamme des monstres imaginaires et chimériques pourrait prétendre à cette prétendue "égalité des chances", sans qu'on soit en droit de récuser l'existence de tel être – du "moine bourru", ou de Mickey Mouse, par exemple – sur le critère de son invraisemblance ou des contradictions dans la définition même de sa nature. D'autre part, notre auteur – comme Fontenelle dans son discours *De la diversité des religions*²⁷ – met en avant la doctrine du "petit nombre des élus" pour arguer que, même s'il était vrai que Dieu et le bonheur paradisiaque existaient, conformément aux promesses chrétiennes, notre salut ne serait pas acquis par le simple fait que nous croirions en Dieu : selon la doctrine chrétienne elle-même, telle qu'elle est présentée par saint Paul, nous pourrions, malgré nous, nous retrouver parmi le grand nombre des réprouvés. Ainsi, nous devons non seulement tenir compte de la distance du bonheur

infini du paradis à l'égard de la finitude de notre bonheur ici-bas ; nous devons aussi calculer qu'il y a une chance minime que Dieu existe (c'est-à-dire qu'il existe conformément à la définition chrétienne de son Etre, puisque cette définition est contradictoire) et que, même s'il existe, nous avons une chance minime de nous compter parmi le "petit nombre des élus". Tout compte fait, nous aurons une chance infiniment petite d'atteindre un bonheur infiniment grand : la partie s'annule...

En tout ceci, conformément aux prescriptions de Fontenelle dans le traité *Du Bonheur*, notre philosophe fait ses calculs : "Il n'est question que de calculer, et la sagesse doit toujours avoir les jetons à la main."²⁸ Cela est vrai aussi de son rejet de la discipline chrétienne :

Vous me prêchez de plus les jeûnes, les macérations de la chair, les scrupules^f, les craintes, l'incertitude, l'inquiétude. En un mot, vous m'insinuez de renoncer, pour l'amour de cette espérance, à tout ce en quoi j'ai fait consister jusqu'ici tout mon bonheur. (Arsenal ms 2557, p.49 ; ci-dessous, p. 329)

Car son calcul se fonde sur les définitions de Fontenelle : "Combien valent ces plaisirs-là, et combien valent les peines dont il faudrait les acheter, ou qui les suivraient ?"²⁹ En effet, Fontenelle annonçait, dans le traité *Du Bonheur*, une réfutation du "pari" de Pascal :

Puisqu'il y a si peu de biens, il ne faudrait négliger aucun de ceux qui tombent dans notre partage ; [...] on ne daigne pas s'arrêter à goûter ceux que l'on possède ; souvent on les abandonne pour courir après ceux que l'on n'a pas. Nous tenons le présent dans nos mains ; mais l'avenir est une espèce de charlatan, qui en nous éblouissant les yeux, nous l'escamote. Pourquoi lui permettre de se jouer de nous ? *Pourquoi souffrir que des espérances vaines et douteuses nous enlèvent des jouissances certaines ?* (*Du Bonheur*, p. 89 : nous soulignons)³⁰

Et tout ce petit traité visait à démontrer, contre les moralistes augustinieniens de la misère humaine, qu'il existe un bonheur humain :

Pour le plus sûr, il en faut revenir aux plaisirs simples, tels que la tranquillité de la vie, la société, la chasse, la

lecture, etc. [...] Les gens accoutumés aux mouvements violents des passions, trouveront sans doute fort insipide tout le bonheur que peuvent produire les plaisirs simples. Ce qu'ils appellent insipidité, je l'appelle *tranquillité* ; et je conviens que la vie la plus comblée de ces sortes de plaisirs n'est guère qu'une vie tranquille. Mais quelle idée a-t-on de la condition humaine, quand on se plaint de n'être que tranquille ? Et l'état le plus délicieux que l'on puisse imaginer, que devient-il après que la première vivacité du sentiment est consumée ? Il devient un état tranquille, et c'est même le mieux qui puisse lui arriver. (*Du Bonheur*, p. 91-92 : nous soulignons)

Soulignons aussi que ce bonheur tranquille est défini en termes anti-pascalien, car de quoi s'agit-il ici, sinon d'un divertissement "tranquille" par lequel Fontenelle combat le sentiment d'ennui (ou de dégoût) que l'homme éprouve à la contemplation de son être, selon le portrait pascalien (Pascal, éd. P.-R. ch. VI : "Misère de l'homme"; éd. Sellier, 168). En effet, conclut Fontenelle, "le plus grand secret pour le bonheur, c'est d'être bien avec soi" (*Du Bonheur*, p. 93).

C'est ce bonheur tranquille du philosophe que Fontenelle oppose à la perspective pascalienne :

Il ne faut pas avoir l'âme fort élevée pour comprendre qu'il n'y a point ici de satisfaction véritable et solide, que tous nos plaisirs ne sont que vanité, que nos maux sont infinis, et qu'enfin la mort, qui nous menace à chaque instant, doit infailliblement nous mettre dans peu d'années dans l'horrible nécessité d'être éternellement ou anéantis ou malheureux. (éd. P.-R., ch. I : "Contre l'indifférence des athées" ; éd. Sellier, 681)

Comme Fontenelle, notre philosophe clandestin, ou plutôt son "Chinois", maintient également l'existence de ce bonheur humain :

Voici mon état présent. Je me porte bien de corps et d'esprit. Je ne suis dans la dépendance de qui que ce soit. Je vis au milieu de l'abondance, et je suis sûr de m'entretenir dans cet état, dussé-je aller jusqu'à 100 ans ; je mène une vie *tranquille* sans rien espérer ni craindre au-delà. (ms 2557, p.43 ; ci-dessous, p. 327)

Pour notre philosophe, comme pour Fontenelle, la *tranquillité* est le souverain bien dans cette vie terrestre : le

philosophe clandestin le répète à huit reprises ; c'est une véritable obsession. « Et en attendant l'événement [la mort], il jouit *tranquillement* du présent jusqu'à la fin ; et c'est en quoi consiste le parfait bonheur » (ms 2557, p.46; ci-dessous, p. 328).

Et il la définit en termes lockiens contre l'inquiétude du désir³¹ :

L'espérance consiste dans la probabilité de parvenir à ce que l'on désire, par conséquent l'espérance suppose le désir ; or le désir n'est jamais sans inquiétude ; l'inquiétude est un mal ; donc l'espérance est aussi un mal. (ms 2557, p.44 ; ci-dessous, p. 327)

Ce sont ces mêmes termes qui fondent le portrait du bonheur humain dans la remarque que Voltaire oppose à Pascal :

Je suis ici comme vous m'y avez laissé, ni plus gai, ni plus triste, ni plus riche, ni plus pauvre, jouissant d'une santé parfaite, ayant tout ce qui rend la vie agréable, sans amour, sans avarice, sans ambition et sans envie; et tant que tout cela durera, je m'appellerai hardiment un homme très heureux. (*Lettre philosophique XXV*, rem. 6)

En effet, le bonheur que Voltaire décrit dans cette prétendue lettre de Fawkenner est défini en termes négatifs: “sans amour, sans avarice, sans ambition et sans envie”: sans passion, en somme, sans désir, sans espérance et donc sans inquiétude: un bonheur immobile, conforme à la définition de Fontenelle.

Or, ce discours est tenu par un philosophe chinois invoqué par “l'ami” de notre auteur. L'auteur clandestin, après Bayle (article “Japon”), attribue aux Chinois une philosophie matérialiste, qui calcule le bonheur terrestre et tient pour chimère le paradis des chrétiens : notre philosophe chinois est spinoziste³² et sa philosophie est celle des citoyens de la “République des philosophes”. En effet, remarquons que c'est en défense de son matérialisme chinois – spinoziste ou épicurien – qu'il manie l'argument des “singés dactylographes” (l'enfant devant les vingt-quatre lettres de l'alphabet) – comme l'a désigné Jean Deprun³³ – et que cet argument est exploité également dans *l'Histoire des Ajaoïens*, dont l'attribution à Fontenelle est de moins en moins contestée³⁴. Or, il faut rappeler

que les Ajaoïens sont d'origine chinoise (éd. Funke, p.44) ; ce sont des spinozistes qui “se croient fondés en raison pour mettre la Nature à la place de ce que nous nommons Dieu” (*ibid.*, p. 23) ; ils rejettent l'existence du Dieu des chrétiens comme une imposture ridicule et tiennent que “tout ce que les Européens disent de l'immortalité de leur âme n'est qu'une chimère, inventée par d'habiles politiques, leurs législateurs, pour les tenir dans une crainte continuelle d'un prétendu avenir, crainte qui doit rendre leur vie un tissu de misères et de frayeurs dont rien ne peut les exempter” (*ibid.*, p.27) ; leur bonheur se fonde sur une tranquillité philosophique à l'égard de la mort (*ibid.*) ; tous les différents aspects de leur vie sociale se caractérisent par la *tranquillité* des citoyens : “on ne doit pas point juger des Ajaoïens par nous-mêmes, ils n'ont ni nos passions, ni nos inclinations, ni nos désirs, ils ne connaissent ni notre lubricité, ni notre ambition, ni notre avarice, ils doivent ce bonheur à leur éducation” (*ibid.*) ; c'est un véritable leitmotiv : “toute la République est gouvernée de la manière du monde la plus *tranquille*” (*ibid.*, p. 43) ; “la *tranquillité* de cet heureux Etat” (*ibid.*, p. 50) ; “ils attendent la mort *tranquillement*, et ils regardent leur prochaine *annihilation* d'un visage plus serein qu'un superstitieux fanatique n'aspire après les frivoles délices de son prétendu paradis”³⁵ (p.55) ; “je [fus] obligé de reconnaître qu'il n'y avait peut-être pas sous les cieux de Nation dont les mœurs fussent plus pures, le gouvernement plus équitable, les loix plus justes, et la *tranquillité* plus parfaite” (*ibid.*, p.58).

En somme, le Chinois des *Réflexions* est, comme le Chinois ajaoïen, un athée vertueux : il incarne l'athéisme spéculatif que Bayle avait préféré à l'idolâtrie. Et cet athée souligne l'existence d'une morale rationnelle, naturelle, indépendante de toute doctrine religieuse :

Je conviens maintenant, qu'un méchant, s'il est tant soit peu capable de raisonner, doit sentir qu'en tant que méchant il pêche essentiellement contre les inspiration[s] de la raison naturelle, et qu'il est par conséquent digne de blâme et de punition. (Arsenal ms 2557, p. 23-24 ; ci-dessous, p. 322)

Il incarne donc le rationalisme moral que Bayle avait si bien défini – après Malebranche – dans tous ses écrits, du *Cours de philosophie* de Sedan au *Commentaire philosophique*, à la

Continuation des pensées diverses et à la Réponse aux questions d'un Provincial :

Bien que le péché ait fort obscurci la raison humaine, Dieu n'a pourtant point voulu permettre que sa lumière fût éteinte tout à fait. Il y a une certaine loi de la nature, que les hommes entendent tous sans règles et sans préceptes, et qui met de la différence entre le bien et le mal. Il y a donc par rapport aux mœurs quelques principes dont la lumière naturelle suffit pour connaître la vérité. (*Cours, Morale, OD², IV, 259*)

Il y a donc une Loi naturelle, une morale rationnelle ou naturelle, une religion naturelle qui se découvre à la conscience:

La morale naturelle n'est rien autre chose qu'une certaine lumière qui brille dans l'âme, par la force de laquelle il n'y a point d'homme qui ne reconnaisse les premiers principes généraux des mœurs sans avoir besoin qu'on l'en instruisse [...] cette lumière naturelle par laquelle nous approuvons les principes des mœurs est appelée conscience [...] c'est de la morale naturelle que dérive la morale acquise [...] les loix et les préceptes de la morale empruntent leur justice de leur conformité à cette raison souveraine par laquelle Dieu a voulu que tout fût réglé... (*ibid*, p. 261-262)

A Dieu ne plaise que je veuille étendre ce principe autant que font les sociniens; mais s'il peut avoir certaines limitations à l'égard des vérités spéculatives, je ne pense pas qu'il doive en avoir aucune à l'égard des principes pratiques et généraux qui se rapportent aux mœurs. Je veux dire que, sans exception, il faut soumettre toutes les lois morales à cette idée naturelle d'équité, qui, aussi bien que la lumière métaphysique, illumine tout homme venant au monde. (*Commentaire philosophique.*, éd. J.-M. Gros, p. 89-90)

S'il y a des règles certaines et immuables pour les opérations de l'entendement, il y en a aussi pour les actes de la volonté. Les règles de ces actes-là ne sont pas toutes arbitraires: il y en qui émanent de la nécessité de la Nature et qui imposent une obligation indispensable; et comme c'est un défaut de raisonner d'une manière opposée aux règles du syllogisme, c'est aussi un défaut de vouloir une chose sans se conformer aux règles des actes de la volonté. (*CPD*, §151)

Car qu'est-ce que la conscience, sinon « un jugement de l'esprit qui nous excite à faire certaines choses parce qu'elles sont conformes à la raison, et qui nous détourne de quelques autres choses, parce qu'elles sont contraires à la raison » (*RQP*, III, §xxix).

Et les actes qui suivent ce jugement sont accompagnés de plaisir ou de peine selon leur conformité à notre idée du devoir moral. Nul besoin de Dieu, donc, pour accéder à la vie morale :

Qu'on fasse abstraction de ce dogme-là [de l'existence de Dieu], qu'on le nie même, on ne laissera pas de juger que le cercle n'est point un triangle, qu'un sophisme est un mauvais raisonnement, que la conclusion d'un bon syllogisme est vraie si les deux prémisses sont vraies, qu'il est digne de l'homme de se conformer à la raison, etc. [...] que la trahison d'un ami est une mauvaise qualité morale et que la fidélité pour son ami est une bonne qualité morale. (*RQP*, III, §29)

C'est l'arme radicale des philosophes clandestins³⁶ qui méprisent la morale "commerciale" de la doctrine chrétienne des récompenses : contrairement aux fantasmes des apologistes, l'athée ne renonce pas à la foi dans le seul but de s'adonner à la licence des passions ; il a une règle de vie, il a des valeurs et une philosophie cohérente ; il pratique la vertu parce qu'il reconnaît qu'elle est juste et raisonnable ; il n'en attend aucune récompense autre que la conscience de faire ce qu'il doit faire.

Et notre auteur d'invoquer – à l'instar de Fontenelle dans *La Diversité des religions*³⁷ – la fameuse distinction entre ce qui *au-dessus* de la raison et ce qui *contraire* à la raison, invitant son lecteur à puiser dans les écrits de Bayle une nouvelle objection :

Je vous dirai en passant qu'il me semble qu'il s'est glissé une équivoque dans la fameuse distinction que l'on met entre les choses qui sont *au-dessus* de la Raison, & les choses qui sont *contre* la Raison. Les Mystères de l'Évangile sont au-dessus de la Raison, dit-on ordinairement, mais ils ne sont pas contraires à la Raison. Je crois qu'on ne donne pas le même sens au mot *Raison* dans la première partie de cet axiome, que dans la seconde, & qu'on entend dans la première Raison de l'homme, & dans la seconde Raison en général. Car supposez que l'on entende toujours la Raison en général, ou la Raison suprême, la Raison universelle qui est en Dieu, il est également vrai et que

les Mystères évangéliques ne sont point au-dessus de la Raison, et qu'ils ne sont pas contre la Raison. Mais si l'on entend dans l'une et dans l'autre partie de l'axiome la Raison humaine, je ne vois pas trop la solidité de la distinction; car les plus orthodoxes avouent que nous ne connaissons pas la conformité de nos Mystères aux Maximes de la Philosophie. Il nous semble donc qu'ils ne sont point conformes à notre Raison. Or ce qui nous paroît n'être pas conforme à notre Raison, nous paroît contraire à notre Raison, tout de même que ce qui ne nous paroît pas conforme à la vérité, nous paroît contraire à la vérité; et ainsi, pourquoi ne dirait-on pas également et que les Mystères sont contre notre faible Raison, et qu'ils sont au-dessus de notre faible Raison ? (RQP II §159).

L'ironie triomphe, discrètement. Ceux qui connaissent les textes pertinents, les initiés, peuvent afficher un sourire complice : ils n'ont pas besoin qu'on en dise plus. Ils ont leur "idée de derrière la tête".

Conformément à l'esthétique galante³⁸, pratiquée également par Bayle même dans ses écrits polémiques tels que le pamphlet *Ce que c'est que la France sous le règne de Louis le Grand*, notre auteur pratique la délégation de parole : il fait appel à un ami, qui demande conseil à un philosophe chinois... et il en vient à confondre ses interlocuteurs :

Ce raisonnement de mon ami, ou plutôt de son philosophe chinois paraît décisif contre l'argument de M. Locke à l'égard d'un homme persuadé d'une certitude géométrique que le système de notre religion est erroné.

C'est une manière de mettre en évidence, avec distance et avec ironie, la structure même de ses *Réflexions*, une manière de désigner la stratégie rhétorique adoptée par l'auteur, qui tire ses conclusions par personne interposée, pour ainsi dire, comme par préterition. Le ton devient ainsi celui de "l'entretien des honnêtes gens" : l'athée entre au salon et il adopte le bon ton, le ton poli, distancé, ironique, des honnêtes gens : autrement dit, les athées pratiquent la sociabilité des salons ; ils sont parfaitement fréquentables...

En tout ceci, il nous semble reconnaître une même perspective intellectuelle et philosophique, une même logique,

un même ton, un même calcul et... une même main. En effet, la parenté entre *La Diversité des religions*, le traité *Du Bonheur*, le manuscrit clandestin des *Réflexions* sur le pari de Pascal et de Locke et, enfin, *L'Ile des Ajacidiens* nous paraît évidente, et elle rend l'attribution des *Réflexions* à Fontenelle très plausible. En tout cas, cet ensemble de textes fontenelliens – ou d'inspiration fontenellienne – constitue une formidable machine de guerre contre le christianisme de Pascal.

* * *

Les manuscrits et les versions publiées

Ars. : Arsenal ms 2557

B. : Bordeaux ms 828 (XXXII)

BNF : François-Louis Jamet, *Tintamare philosophique*, BNF Rés. PZ 1196, copie manuscrite de l'éd. 1743.

C. : Carpentras ms 954.

Chantilly : Chantilly–Les Fontaines [désormais, Lyon Part-Dieu] S.J. oct. 464.

Paris, collection privée : voir *La Lettre clandestine*, 14 (2005-2006), p.368, n° 158.

St-P. : Saint-Pétersbourg, ms Fr.Q. III.3

éd. 1743 : *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743

éd. 1745 : *Examen de la religion, attribué à Mr de St. Evremond, seconde partie*, Trévoux, Aux dépens de la Société de Jésus, 1745.

éd. 1764 : *L'Évangile de la raison, ouvrage posthume de M. D. V. & D. F.*, Londres, Aux dépens de la Compagnie de Jésus, 1764 (réimprimée selon Barbier en 1799, mais aucun exemplaire de cette réimpression n'a été localisé : voir A.W. Fairbairn et B.E. Schwarzbach, "The *Examen de la religion*: a bibliographical note", *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, n° 249 (1987), p. 128-129 et 132. À noter que l'exemplaire BNF Z Bengesco 376 est incomplet : le premier volume comporte : 1. *Testament de Jean Meslier* ; 2. *Catéchisme de l'honnête homme* ; 3.

- Sermon des Cinquante* ; les deux autres volumes (qui manquent) sont annoncés comme étant les deux volumes de l'éd. 1745 de l'*Examen de la religion*).
- éd. 1770 : *Recueil philosophique, ou mélange de pièces sur la religion et la morale, par différens auteurs*, London [Amsterdam, M.-M. Rey], 1770, 1^{er} vol.
- éd. 1773 : *La Bibliothèque du bon sens portatif*, London, 1773, tome II.
- éd. 1774 : *Œuvres complètes de M. de Chevrier*, tome III, Londres, chez l'éternel Jean Nourse, L'an de vérité 1774.
- éd. 1776 : *Eloge et pensées de Pascal*, [éd. Condorcet] s.l., 1776, 1778.
- éd. 1794 : *Encyclopédie méthodique. Philosophie ancienne et moderne*, par M. Naigeon, tome III, supplément, Paris, Agasse, an II [1794], p.898-907.

Dans l'édition qui suit, les chiffres entre crochets indiquent les pages du manuscrit de l'Arsenal. L'orthographe a été modernisée. Nous ne relevons en note que les variantes significatives entre le ms Arsenal, qui nous sert de texte de base, et les autres versions citées. Ces variantes nous permettent de conclure que les manuscrits de Saint-Pétersbourg³⁹ et de Carpentras⁴⁰ peuvent être fondés sur l'édition 1743 (comme le sont certainement les manuscrit de Bordeaux, de Chantilly⁴¹, de la BNF (copie par Jamet), de Paris (collection privée)⁴², et les éditions 1745, 1764, 1770, 1773, 1774, 1776, 1778, et 1794) ; il est certain, en tout cas, que l'éd. 1743 ne se fonde pas sur le manuscrit de Saint-Pétersbourg ni sur celui de Carpentras. Par économie d'hypothèses, nous proposons l'édition 1743 comme la source de cette branche de manuscrits, même si, bien entendu, l'une quelconque de ces versions (ou toutes) peut (peuvent) se fonder en fait sur le manuscrit source de l'éd. 1743. Quelle que soit sa source (l'éd. 1743 ou un manuscrit source de celle-ci), le manuscrit de Carpentras nous paraît procéder par coupures et par abréviations.

Plus important, les variantes permettent d'établir que le manuscrit de l'Arsenal⁴³ est indépendant de la famille de l'éd. 1743 : le passage de l'une à l'autre de ces versions est impossible. Or, cette conclusion est significative puisqu'elle permet de caractériser l'édition 1743 comme une amplification du manuscrit source : l'édition 1743 constitue manifestement un

développement de la source, comportant des paragraphes absents du manuscrit de l'Arsenal et rendant plus explicite la portée anti-chrétienne des *Réflexions*, ou plutôt – puisque cette force anti-chrétienne est manifeste dans les deux versions – rendant plus brutale la formulation de celle-ci et s'attachant à tirer les conclusions qui restent parfois implicites dans le manuscrit de l'Arsenal. Cette conclusion a son importance dans la mesure où c'est l'édition 1743 (et sa famille) qui comporte un premier paragraphe sur le caractère décisif des "raisonnements métaphysiques", lequel, s'il était authentique, exclurait l'attribution de ce texte à Fontenelle. Le texte du manuscrit de l'Arsenal remet donc cette attribution en selle, pour ainsi dire, et nous l'appuyons volontiers de plusieurs arguments supplémentaires. Nous concluons dans notre présentation que l'attribution de ce texte à Fontenelle nous paraît très plausible, sans être certaine ; il peut aussi être dû à un auteur qui connaît parfaitement les écrits de Fontenelle, y compris ses compositions alors inédites, et les auteurs que Fontenelle affectionne.

* * *

[3] **Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke, concernant la possibilité d'une autre vie à venir**

^aTout ce qui est sujet au raisonnement des hommes a plusieurs faces. Mettez un [4] point de doctrine ou de telle autre science que ce soit, dans telle évidence que vous voudrez ; un homme d'esprit qui n'est pas persuadé ou porté à se rendre trouvera toujours quelque fau[x]-fuyant^a.

^a Paragraphe omis dans l'éd. 1743 (et dans toutes les versions qui en dérivent selon l'analyse proposée ci-dessus : St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1745, 1770, 1774, 1776) et remplacé par le texte suivant : "Un de mes amis, à qui je ne connais de vice qu'une incrédulité générale à l'égard de tout ce qu'on appelle religion ou vérités révélées, prétend qu'il n'y a aucune de ces vérités qui ne se trouve entièrement détruite par des raisonnements métaphysiques, qui, selon lui, sont les seuls moyens infaillibles pour s'assurer de la vérité ou

Ayant trouvé dans l'ex[c]ellent traité sur l'entendement humain de M. Locke le fameux argument de Pascal, imaginé au rapport de Bayle en p[remi]er lieu par Arnobe et ensuite mis dans tout son jour par ce célèbre Anglais, je crus le pouvoir proposer à un de mes amis difficile à persuader sur ces sortes de matières. Le voici tel que je l'ai tiré du traité dont je viens de parler l[ivre] II, [5] ch. 21, v^o 7^o b.

«Les récompenses et les peines d'une autre vie que Dieu a établies pour donner plus de force à ses loix, sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix contre tous les biens ou tous les maux de la vie, lors même qu'on [ne] considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible : de quoi personne ne peut douter. Quiconque, dis-je, voudra examiner qu'un bonheur excellent et infini peut être une suite de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre ; ou qu'un état opposé peut être le [6] châtimement d'une conduite déréglée, un tel homme doit nécessairement avouer qu'il juge très mal s'il ne conclut pas de là qu'une bonne vie jointe à l'attente certaine d'une félicité éternelle qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte de cette affreuse misère dans laquelle il est fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé ; ou du moins de l'épouvantable et incertaine espérance d'être annihilé^c. Tout cela est de la d[erniè]re évidence ; quand même les gens de bien n'auraient que des maux à [7] essayer dans ce monde, et que les méchants y goûteraient une perpétuelle félicité : ce qui, pour l'ordinaire, est tout autrement ; de sorte que les méchants n'ont pas grand sujet de se glorifier de la différence de leur état, par rapport même aux bien dont ils jouissent actuellement ; ou plutôt à bien considérer toutes choses, ils ont, je crois, la plus mauvaise part même dans cette

de la fausseté de quelque chose. §Nos conversations roulent toujours sur quelqu'un des points les plus essentiels de la religion ; comme l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, la liberté de l'homme ; et il combat tous ces principes de la religion par les raisons les plus spécieuses, et me réduit le plus souvent au point d'appeler la foi au secours de ma raison.”

^b La véritable référence est : Locke, *Essai*, livre II, ch. 21, §70. Le ms de l'Arsenal donne la référence sous cette forme : l[ivre] II, ch. 21, v^o 7^o, qui comporte une contamination par les références bibliques et la confusion entre 70 et 7^o ; toutes les autres versions comporte la référence sous la forme erronée suivante : l[ivre] II, c. 21, v. 7, ou bien l'omettent.

^c éd. 1743, 1774 : annitillé ; St-P., C., 1745 : anéanti ; **BNF**, Chantilly, 1770, 1776 : annihilé. Pour l'utilisation du terme *annihilation* dans l'*Histoire des Ajaïens*, voir ci-dessus, n. 34.

vie. Mais lorsqu'on met en balance un bonheur infini avec une infinie misère, si le pire qui en puisse arriver à un homme de bien, supposé qu'il se trompe, est le plus [8] grand avantage que le méchant puisse obtenir, en cas qu'il vienne à rencontrer juste, [q]ui est l'homme qui peut encourir le hasard s'il n'a pas tout à fait perdu l'esprit ? Qui pourrait, dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-même de s'exposer à un danger possible d'être infiniment malheur[eu]x, de sorte qu'il n'y ait rien à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient à échapper à ce danger ? L'homme de bien au contraire hasarde le néant contre un bonheur infini, dont il doit jouir si le succès suit son attente : si son espérance se trouve [9] bien fondée, il est éternellement heureux ; et s'il se trompe, il n'est pas malheureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si le méchant a raison, il n'est pas heureux ; et s'il se trompe, il est infiniment misérable. N'est-ce pas un des plus visibles dérèglement[s] de l'esprit où les hommes puissent tomber que de ne pas voir du p[remi]er coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre.»

Aucun de nos incrédules n'avait osé jusqu'ici attaquer cet argument. J'en fis lecture à mon ami, homme savant et qui est rempli d'une [10] probité incorruptible. Voici ce qu'il me dit.

Proposez d'acheter pour un denier une éternité bienheureuse et d'éviter un malheur sans fin à un homme qui pense comme Virgile :

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas ;
Atque metus omnes, et inexorabile fatum.
Subjecit pedibus, strepitumque Acherontis avari.*

et qui croit être certain qu'il n'y a point d'autre vie après celle-ci, s'il est possible de s'en persuader sérieusement et de bonne foi ; à prendre la chose à rigueur philosophique, il se moquera de vous : il vous dira que, quoique vous ne lui demandiez qu'un denier, c'est acheter trop cher encore le néant ou une [11] chimère ; et qu'il y a même moins de comparaison et de proportion entre un denier et un être non existant, qu'il n'y en a entre un point et l'infini.

D'ailleurs, continue mon philosophe, par rapport à la possibilité d'un état éternellement heureux ou malheureux, la situation de ce que M. Locke appelle un homme de bien et un méchant, n'est pas la seule qui existe dans la nature. Il peut y avoir des gens qui ont poussé la philosophie au point de vivre dans une parfaite tranquillité dans ce monde, sans aucune

persuasion d'une vie à venir, et même avec une forte persuasion du [12] contraire. Entrez de tirer ces gens-là de cette situation, en faisant valoir l'argument de Mr Locke, ils vous diront, sans doute, qu'il y aurait de la folie à sortir de cet état d'une parfaite tranquillité, dans laquelle consiste le souverain bonheur en ce monde, pour rentrer dans un autre plein de doute, de crainte et d'incertitude : et comme c'est celui d'un homme qui professe la religion chrétienne aux termes même[s] de l'Évangile, et cela sur l'espérance ou la crainte d'un avenir qu'ils regardent comme une chimère, d'autant plus qu'ils sont absolument persuadés qu'aucun des sectateurs [13] du parti que vous leur propos[ez] n'est arrivé par sa croyance ou par sa foi à ce point de tranquillité qui fait le souverain bonheur en ce monde ; et à laquelle ils sont parvenus eux-mêmes par le seul secours de la philosophie et de la raison dépouillé[e] des préjugés de l'éducation et de l'autorité.

Je vous expliquerai plus amplement cette idée, y ajouta mon ami, en faisant raisonner un philosophe païen.

Figurez-vous un philosophe chinois, qui ne croit pas une vie à venir (comme suiv[an]t les relations que nous avons de ce pays-là, ils sont presque tous dans ce système) qui [14] jouit dans sa façon de penser d'un bonheur parfait en ce monde, et qui est moralement certain qu'il en jouira toute sa vie.

Figurez-vous ensuite un missionnaire zélé, qui entreprend de convertir ce philosophe à la religion chrétienne. Après avoir, au bout d'un assez long-temps en plusieurs conversations, amplement discuté le fond et s'être épuisé en raisonnements pour prouver la vérité de son système, sans qu'il ait pu amener le philosophe chinois à son but, le missionnaire conclut enfin, en lui disant : "Quand même tout ce que je vous ai fait voir concernant [15] la certitude d'une vie à venir ne serait pas aussi exactement vrai et aussi évident que je vous l'ai démontré, toujours ne sauriez-vous disconvenir que ce que je viens de vous exposer comme vrai et évident ne soit au moins possible.

Je ne saurais douter que cette possibilité ne frap[p]e un homme comme vous, qui sait réfléchir et raisonner, et qui sait juger de ses véritables intérêts. Dans ces vues, permettez que je vous rapporte ce qu'un de nos plus grands philosophes a pensé sur cette possibilité."

Supposez à présent que ce missionnaire, après avoir [16] exposé cet argument dans toute sa force au philosophe chinois, lui demande, en homme qui se croit déjà sûr de sa victoire : "et

bien, que vous semble-t-il de ce raisonnement ? n'est-il pas convaincant et sans réplique ? votre raison peut-elle refuser de se prêter à tant de lumière et d'évidence ?”

Supposez ensuite que le Chinois répond[e] ainsi au missionnaire : “Vous ou bien votre philosophe posez en fait 1° que personne ne peut douter de la possibilité de l'événement que vous venez de m'an[n]oncer, 2° que cette seule possibilité présumée doit me déterminer à prendre et à suivre le chemin [17] que vous m'indiquez.

Mais je vous dirai qu'il me paraît que, ne connaissant point la mesure de la puissance ni de la volonté de la cause première, de laquelle, suiv[an]t vous, dépendent tous les contingents ; et que la nature même de cette cause première nous étant absolument inconnue, il en résulte que nous ne saurions rien déterminer avec certitude, ni pour ni contre la possibilité des contingents et surtout dans les choses qui sont au-dessus de la portée de notre raison ; aussi notre esprit ne peut rester à cet égard que dans un parfait équilibre, ou tout [18] au plus, si vous voulez, dans le doute.

Or, cela posé, votre argument donne naturellement lieu à cette question, savoir, s'il est raisonnable que par cela seul que je suis dans le doute je doive me déterminer à aller plutôt à droite qu'à gauche.

Quant à moi, je pense que le doute ne peut ni ne doit faire aucun autre effet dans un esprit intelligent et raisonnable que de le porter à examiner avec attention s'il est plus probable que le contingent qu'on lui présente ou qu'il envisage lui-même comme possible soit un être réel ou s'il ne l'est pas, et [19] que si de la réalité de ce contingent dépend sa félicité ou son malheur, il ne doit se déterminer qu'en conséquence de l'examen sérieux et des comparaisons exactes qu'il aura faites pour juger s'il est plus probable que le contingent arrive ou qu'il n'arrive pas.

Il doit, selon la droite raison, prendre ce chemin, et il le doit d'autant plus qu'il aura un intérêt sensible à ne pas se tromper dans son choix, s'il risque un bien réel, supposé qu'il se trompe en changeant d'état.

Mais s'il n'y a rien à risquer et tout à espérer [20] en prenant plutôt à droite qu'à gauche, c'est-à-dire en prenant le parti que vous me propos[ez], il est évident qu'il serait fou au suprême degré s'il hésitait un seul moment à prendre ce parti

quelqu'incertain qu'il fût d'arriver par ce moyen au bien qui serait offert à sa vue.

Supposé qu'il n'y eût dans une loterie qu'un seul billet noir, qui vaudrait notre empire de la Chine, contre cent millions de billets blancs, un homme à qui on offrirait d'en tirer gratuitement un billet serait fou s'il le refusait par la [21] seule raison du peu d'apparence qu'il y a qu'il tirera précisément le billet noir.

Ce n'est pas le cas dans lequel je me trouve à l'égard de votre système, mais avant que de vous le faire voir, je dois faire une deuxième observation sur l'argument de votre philosophe.

Il divise les hommes en gens de bien et en méchants. Cette division ne me paraît pas bonne à l'égard de ce qu'il veut prouver dans ce raisonnement, ou pour mieux dire, j'estime que par cette division il ne peut absolument rien prouver contre moi. Il aurait peut-être mieux fait de diviser [22] les hommes en ceux qui sont persuadés de la vérité de votre système, en ceux qui en doutent et ceux qui le croient faux.

Je conviens cependant que, dans votre façon de parler, ceux de la première classe sont tous réputés gens de bien à l'exclusion de tous les autres, mais je soutiens que dans la deuxième et dans la troisième il peut y avoir et qu'il y a en effet autant de gens de bien que de méchants ; et il est même évident que dans la première classe de votre division il y a pour le moins autant de méchants que dans les deux autres. [23]

En un mot, si vous voulez définir un homme de bien celui qui croit la vérité de votre système, et un méchant au contraire celui qui en doute ou qui le croit absolument faux, je ne conviens pas de votre définition, et sur ce pied-là nous discuterons fort inutilement ensemble.

Mais si, jugeant sans préjugés, vous appelez un homme de bien celui qui est humain, charitable, juste et tempér[a]nt, et si vous appelez au contraire un méchant celui qui, en tout ou en partie, est taché de vices contraires à ces vertus, nous sommes d'accord.

Je conviens maintenant, [24] qu'un méchant, s'il est tant soit peu capable de raisonner, doit sentir qu'en tant que méchant il pèche essentiellement contre les inspiration[s] de la raison naturelle, et qu'il est par conséquent digne de blâme et de punition.

Si ce méchant croit la vérité de votre système, s'il le croit possible, ou s'il en doute seulement, et qu'il le soit en posant

pour principe qu'un bonheur excellent et infini peut être une suite de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, et qu'un état opposé, c'est-à-dire un malheur infini, peut être le châtement d'une conduite déréglée, il doit convenir nécessairement, [25] je l'avoue, qu'il jugerait très mal ou très imprudemment s'il ne concluait pas de là qu'une bonne vie jointe à l'attente certaine d'une éternelle félicité qui peut arriver, est préférable à une mauvaise vie accompagnée de la crainte de cette affreuse misère dans laquelle, suivant la supposition, il croit fort possible que le méchant se trouve un jour enveloppé pour le châtement de ses crimes.

Mais comme vous voyez, cet argument ^dne parle et ne peut être d'aucun poids que^d contre un méchant qui est persuadé de la vérité de votre système, ou qui se doute [26] au moins de sa possibilité, et qui vit par conséquent dans un état d'incertitude et de crainte ; il ne porte aucunement contre un homme de bien qui est absolument persuadé de la fausseté de votre système, qui par conséquent n'a rien à craindre et qui n'a aucun motif de changer un état de vie dont il a tout lieu d'être content.

Je sens bien que vous m'op[p]oserez ici deux choses conséquemment à votre système :

1° Qu'il ne suffit pas d'être homme de bien dans le sens que je crois l'être, pour n'avoir rien à craindre par [27] rap[p]ort à une autre vie à venir.

2° Qu'il est question de savoir si, après les preuves que vous m'avez données de la vérité de votre système, je puis persévérer dans la persuasion qu'il est faux avec assez de confiance pour risquer un événement possible aussi redoutable que l'est celui que vous me prêchez.

Je conviens que l'objet que vous me présentez est assez important pour mériter les attentions et les réflexions les plus sérieuses. Mais voulant cepend[an]t agir en homme sage, je ne saurais me déterminer ni prendre un parti que sur la validité et non- [28] validité des preuves que vous me donnerez, sur le plus ou le moins de probabilité que j'y trouverai de la possibilité de l'existence d'une vie à venir, que vous m'assurez comme chose certaine.

Jusqu'ici vous ne m'avez nullement persuadé ; et dans cet état j'estime que la raison fondée sur la grandeur de l'objet, ce que j'ai à gagner si je rencontre juste, et sur ce que j'ai à perdre

^d St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1774, 1770, 1776: ne porte que

si je me trompe, cette raison seule n'est pas suffisante pour me déterminer à adopter votre système et de changer d'état de vie.

Il est question ici dans le fond d'une espèce de jeu du [29] hasard, puisque l'événement que vous me parlez est fort douteux, au moins à mon égard ; et qu'il s'agit d'opter entre deux chemins, dont les issues sont très différentes, et que l'on suppose enfin qu'il y a infiniment à gagner ou à perdre en se trompant ou en ne se trompant pas.

Supposons maintenant qu'on mette entre les mains d'un enfant les 24 caractères d'imprimerie, qui forment les 24 lettres de votre alphabet, pour qu'il les range à sa fantaisie. Dans cette supposition, je vous demande lequel des deux serait censé faire le pari le plus indiscret [30] ou le plus inégal, ou de notre Empereur qui offrirait de parier tout son empire contre une piastre que cet enfant ne rangera pas du premier coup ces 24 lettres de l'alphabet dans leur ordre naturel, ou d'un particulier qui, en acceptant le pari, mettrait une piastre contre tout cet empire, en pariant pour l'affirmative ?

Oh ! cela n'est pas une question, dira un homme qui raisonne sur le principe de votre philosophe : car si l'Empereur gagne ce pari, il ne gagne qu'une piastre, et s'il vient à perdre il perd un empire qui lui vaut cent millions de piastres, sans compter tous [31] les autres agréments et avantages qui sont annexés à la possession d'un si vaste empire. Il y aurait par conséquent une grande imprudence à notre Empereur de faire un pari si inégal : au contraire, si ce particulier perd, il ne perd qu'une piastre, perte qui ne peut l'incommoder beaucoup ; et s'il gagne, il gagne tout l'empire de la Chine ; il serait donc fou s'il ne pariait pas.

Mais ce raisonnement n'est dans le fond qu'un pur sophisme que l'on appelle dans vos écoles *dénombrement imparfait* suivant ce que j'ai lu dans vos livres : car pour se déterminer avec prudence [32] à parier ou à ne parier pas, il ne suffit pas de mesurer la proportion ou la disproportion qu'il y a de la perte au gain, mais il faut mesurer encore les degrés de probabilité qu'il y a dans l'espérance de gagner ce pari ou dans la crainte de le perdre, et faire ensuite une comparaison exacte de la proportion ou disproportion qu'il y a de la perte au gain avec les degrés de probabilité qu'il y a dans l'espérance ou la crainte de gagner ou de perdre : car ce n'est que par le résultat de cette comparaison que l'on pourra voir au juste s'il convient de parier ou de ne parier pas. [33]

Maintenant, je f[ai]sais voir à ce raisonneur superficiel que celui qui, dans notre supposition, voudrait parier pour l'affirmative, savoir que cet enfant rangerait du premier coup ces 24 lettres de l'alphabet dans leur ordre naturel, et qui mettrait une piastre contre l'empire de la Chine, jouerait à un jeu qui aurait la même proportion que s'il mettait 13.000.000.000.000.000.000.000 piastres contre une pour jouer à croix ou à pile, croyez-vous qu'il persistât à vouloir parier ? Il s'agit de prouver ce paradoxe, et voici comme je m'y prends, continu[e] le Chinois, [34] je suppose pour un moment que notre empire rap[p]orte un milliard de piastres tous les ans. Ce milliard évalué au denier cent fait cent millions de fond. Il n'y a sans doute pas assez d'or, d'argent, de perles ni de pierres fines dans toutes les quatre parties du monde pour remplir une somme si prodigieuse que celle-là : mais n'importe. L'empereur en faisant ce pari mettrait donc la valeur de cent millions de piastres contre une piastre ! Quelle disproportion !

Mais arrêtons-nous là un moment, et voyons quel degré de proportion de [35] probabilité il y a entre le risque de la perte et l'espérance du gain.

Un de vos philosophes [*en marge* : le Père Malebranche] dont vous m'avez communiqué les ouvrages, nous l'apprendra. Il soutient que la combinaison des 24 lettres de votre alphabet se peut faire en plus de 1.300.000.000.000.000.000.000.000.000.000 manières différentes⁴⁴, dont celle de les ranger dans l'ordre où vous le mettez ordinairement n'est qu'une. Entrez dans cette somme par cent milliards ; le produit est 13.000.000.000.000.000.000.000, d'où il résulte la preuve de mon hypothèse, savoir que [36] pour faire un pari égal, on peut parier 13.000.000.000.000.000.000.000 contre un que cet enfant ne rangera pas du premier coup ces 24 lettres de l'alphabet dans leur ordre naturel.

Je sens bien, dit ce philosophe chinois, que si le système que vous me proposez est vrai, il y a infiniment de la disproportion entre ce qu'il y a à espérer et à craindre dans une autre vie et ce qu'il y a à espérer et à craindre dans celle-ci, et je conviens par conséquent que, s'il n'y avait que cette disproportion à mettre en ligne de compte, il faudrait être le plus [37] insensé de tous les hommes pour hésiter un moment à renoncer à tout ce que cette vie peut avoir de flatteur, pour arriver à ce que l'autre vie à venir fait espérer et pour éviter ce qu'elle fait craindre.

Mais ce n'est pas tout : il faut examiner ainsi les degrés de probabilité qu'il y a que ce contingent arrive ou que ce soit quelque chose de réel, et en f[ai]re une exacte comparaison avec ceux qui dénotent que ce n'est qu'une chimère ; et comparer ensuite le résultat de cette opéra[ti]on avec la disproportion mentionnée qu'il y a entre ce [38] qu'il y avait à espérer ou à craindre dans une autre vie, en lui sacrifiant ou en ne lui sacrifiant pas ce qu'il y a à espérer ou à craindre dans ce monde, pour prendre enfin le parti que la saine raison et la prudence doivent dicter à chacun.

Si par cet examen il se trouve que l'événement que vous me prêchez est certain, ou qu'il y ait tant soit peu plus de probabilité qu'il puisse arriver qu'il n'y en qu'il n'arrivera pas, je vous avoue qu'il est sensiblement de mes intérêts de me ranger au parti que vous me conseillez.

Mais s'il se trouve au [39] contraire que cet événement ne soit qu'une chimère et une invention de la politique ou de quelqu'autre vue intéressée de la part de ceux qui le prêchent, cela changerait la thèse du tout au tout : car il est évident qu'en ce cas-là, il y aurait plus de disproportion entre cette chimère et la réalité, quelque peu considérable qu'elle fût, que je sacrifierais inutilement pour courir après ce néant, qu'il n'y en a entre l'objet de crainte et d'espérance dans cette autre vie à venir et celui des mêmes espérances et craintes de la vie présente, qu'il s'agit de sacrifier ou [40] de ne sacrifier pas à ce premier objet.

Je dis plus : il n'y a même aucune comparaison à faire pour en tirer la mesure de quelque proportion entre la réalité la moins sensible et le néant pur ou la chimère, au lieu qu'il y en a toujours entre une réalité et une autre, quelque grande que soit la disproportion entre la mesure ou la valeur de l'un et l'autre de ces deux réalités.

Les biens de ce monde, quelque dénomination qu'on leur puisse donner, sont quelque chose de réel, au moins dans ma façon de penser ; or, si la certitude supposée que [41] les biens d'une autre vie à venir que vous m'insinuez pour véritable ou pour probable tout au moins n'est qu'une chimère, vous conviendrez vous-même qu'il faudrait que je fusse fou de sacrifier la réalité de cette vie, à ne la regarder que dans son moindre degré, à une chimère évidemment connue pour telle ; et cela po[u]r la seule raison de la disproportion infinie que vous mettez entre les biens et les maux de cette autre vie et ceux de

cette vie présente ; vous conviendrez encore que je serais fou à proportion de la grandeur ou de la mesure de la réalité que [42] je sacrifierais à cette chimère ou à ce néant. Or je vous soutiens que, selon mon système, et en me conformant à celui que vous me prêchez, ce serait sacrifier toute la réalité que je possède et dont je jouis pour courir après une chimère : ce serait mettre tout d'un côté pour ne rien espérer de l'autre. ce serait f[ai]re une espèce de pari encore plus extravagant et plus inégal que ne le serait celui du particulier qui mettrait une piastre contre l'empire de la Chine à la condition marquée, et par conséquent je serais donc fou au suprême degré. [43]

Voici mon état présent. Je me porte bien de corps et d'esprit. Je ne suis dans la dépendance de qui que ce soit. Je vis au milieu de l'abondance, et je suis sûr de m'entretenir dans cet état, dussé^e-je aller jusqu'à 100 ans ; je mène une vie tranquille sans rien espérer ni craindre au-delà.

^fVous me direz peut-être que le parti que vous me proposez donne des espérances si douces et si flatteuses qu'elles sont plus que capables de contrebalancer ce que les craintes auxquelles il assujettit ont de plus rebutant. [44]

L'espérance consiste dans la probabilité^f de parvenir à ce que l'on désire, par conséquent l'espérance suppose le désir ; or le désir n'est jamais sans inquiétude ; l'inquiétude est un mal ; donc l'espérance est aussi un mal. J'avoue cependant que l'espérance a quelque chose de flatteur ; mais^g elle ne flatte qu'à proportion des degrés de probabilité de parvenir à ce que l'on désire. La probabilité est donc la véritable mesure du plaisir que peut donner l'espérance, le plaisir a donc un fondement bien incertain, il vaut donc sans doute mieux de posséder [45] ce que l'on pourrait désirer que d'être flatté par l'espérance en le désirant : c'est le cas où je me trouve, l'espérance ne flatte que l'imagination au lieu que la possession procure une jouissance réelle ; la certitude de posséder est toujours par conséquent

^e Ars. : dussai-je ; nous corrigeons une faute évidente de dictée, qui est corrigée également dans l'éd. 1743.

^f St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1774, 1774, 1776: rien au-delà ; je suis donc parfaitement heureux, car quant à moi je fais consister le bonheur dans cette parfaite tranquillité. Vous en sauriez disconvenir au moins qu'il est possible d'avoir cette assurance : je l'ai en effet. §L'espérance doit être fondée sur la probabilité

^g St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: mais convenez aussi qu'elle

préférable à l'espérance d'acquérir, quelque fondée qu'elle soit, et quelque grand que soit l'objet qu'elle embrasse.

^hVous pourrez m'objecter que la certitude où je vis au milieu de tout ce que je puis désirer ne peut être physique, qu'elle n'est au plus que morale, et que [46] les hommes sont sujets aux accidents. J'en conviens, mais ils le sont toujours, quelque système qu'ils adoptent. Cette vérité ne dérange pas le bonheur d'un philosophe. La crainte des accidents ne l'inquiète pas, surtout lorsqu'il se trouve persuadé, com[m]e je le suis moi-même, qu'il y a infiniment plus de probabilité pour lui que ces accidents n'arriveront pas que de raisons de crainte qu'ils n'arrivent. Et en attendant l'événement, il jouit tranquillement du présent jusqu'à la fin ; et c'est en quoi consiste le parfait bonheur.

Vous me direz ici que [47] je confonds mal à propos le bonheur actuel dont je jouis avec le parfait bonheur, qu'il y a cependant grande différence de l'un à l'autre : que la durée permanente est la marque caractéristique du vrai bonheur et que le bonheur présent peut opérer, suivant votre façon de penser, une suite infinie de malheurs les plus redoutables.

Je conviens que le bonheur dont je jouis présentement aura une fin comme il a eu un commencement ; ⁱmais cela ne donne aucune preuve de la vérité du système que vous me proposez : il

^h St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776 : J'ai aujourd'hui, encore un coup, tout ce qu'il me faut pour mener une vie tranquille que je regarde comme le souverain bonheur ; et je suis certain d'en jouir jusqu'à la fin de ma carrière. §Vous m'objecterez, sans doute, que cette certitude

ⁱ St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: commencement ; je conviens encore que je ne vois point d'impossibilité ni de répugnance physique dans la supposition de votre système ; mais tout cela ne suffit pas pour me déterminer à renoncer à ce bonheur présent, qui, tel qu'il est, me procure des biens (très)-réels dans l'espérance d'un avenir très-incertain en lui-même, et que je regarde en mon particulier comme purement imaginaire, quoiqu'il ne soit pas absolument impossible. §Ainsi, que cette autre vie à venir soit aussi possible que vous le voudrez, que les biens que vous voulez que j'y envisage soient les plus considérables que l'on puisse imaginer, tout cela ne décide rien entre nous, tant que vous ne prouverez pas qu'il y a plus de probabilité que cette autre vie soit quelque chose de réel, qu'il n'y en a qu'elle n'est qu'une invention des hommes ; et c'est ce que vous n'avez pas prouvé jusqu'ici, et que je ne crois pas que vous, ni aucun des partisans de votre système, puissiez jamais prouver, au moins par des raisons claires et solides. §Vous me prêchez de plus, comme moyens nécessaires pour mériter ce bonheur à venir, les veilles, les jeûnes, les macérations, les scrupules

ne saurait tomber [48] sous mes sens que je renonce au certain pour embrasser l'incertain, comme vous ni qui que ce soit ne pouvez me prouver au moins évidemment ce que vous m'avancez à ce sujet. Il est question de savoir encore si ce serait risquer en effet le bonheur dont je jouis actuellement en prenant le parti que vous me proposez comme le plus sûr. Je ne dois pas douter de ce dernier, en voici la raison.

Vous me prêchez, suiv[an]t les maximes de votre foi, qu'il ne suffit pas, pour parvenir au bonheur de cette vie à venir dont vous me [49] flattez, d'être humain, charitable envers son prochain, officieux, juste, chaste et tempérant, mais qu'il faut outre cela sacrifier fortune, bien, agréments, plaisir et tout ce que je possède à cette espérance.

Vous me prêchez de plus les jeûnes, les macérations de la chair, les scrupules¹, les craintes, l'incertitude, l'inquiétude. En un mot, vous m'insinuez de renoncer, pour l'amour de cette espérance, à tout ce en quoi j'ai fait consister jusqu'ici tout mon bonheur. Tout cela est d'autant plus embarrassant pour moi que je me sens être un homme qui ne voudrait pas faire à demi une chose aussi [50] essentielle que celle-là ; car je suis tendre, délicat et extrêmement scrupuleux : si je donne dans votre système, je ne croirai jamais d'en avoir assez fait : ma vie ne sera donc à l'avenir qu'un tissu de crainte¹, d'alarme, de trouble, de doute et d'inquiétude continuelle, qui aboutirait peut-être à me porter à un désespoir total.

En un mot, au lieu que jusqu'ici je me suis trouvé un homme parfaitement heureux, je risque de devenir par les suites de toutes les créatures la plus misérable ; et s'il se trouvait qu'enfin mon espérance fût vaine, n'est-il pas [51] vrai que j'aurais sacrifié tout ce qu'on peut sacrifier de réel, non seulement contre le néant, mais même contre la plus grande de toutes les misères. Le beau trait de sagesse !

Vous me direz, sans doute, après votre philosophe⁴⁵, que le contentement qu'inspire à l'âme la certitude de cette espérance contrebalance et surpasse même de beaucoup tout ce qu'elle abandonne et tout ce qu'elle souffre pour l'amour de ce bien immense et infini dont elle espère jouir pend[an]t une éternité, de sorte, diriez-vous, quand même cette espérance serait vaine dans le fond, il se trouvera, tout bien considéré, [52] que l'état

¹ Ars. : ma vie ne sera donc qu'à l'avenir qu'un tissu de crainte : nous corrigeons une faute évidente de dictée.

de cette âme, qui aura joui du plaisir que donne une espérance si flatteuse, quoique supposée vaine, aura été plus heureux en ce monde même que celui d'un autre qui, au milieu de toutes les prospérités et de tous les contentements qu'on peut avoir ici-bas, aura vécu dans la crainte ou dans le doute de cet événement d'une vie à venir.

Je répons en 1^{er} lieu qu'il se peut que cette âme dont vous me parlez, par la comparaison qu'elle aura faite d'un bien immense et infini qu'elle espère avec certitude selon son idée, avec ce qu'elle abandonne ou souffre dans ce monde [53] parvienne à un état de bonheur parfait ; car j'ai avancé moi-même que le bonheur n'est que là où on le met. Mais il faut que vous conveniez aussi que, si elle est trompée dans son espérance, elle aura préféré un bonheur chimérique, puisqu'il n'existait que dans son imagination, aux plaisirs, aux commodités et aux agréments réels dont on peut jouir en ce monde ; et qu'elle aura sacrifié et abandonné un bonh[eu]r réel pour un bonheur chimériq[ue] et qu'elle se sera assujetti[e] à des souffrances réelles et sans nombre pour l'amour de sa vaine espérance, c'est-à-dire pour courir après une chimère.

Je répons en 2^e lieu, [54] qu'il est vrai que le parfait bonheur dans ce monde dépend du parfait contentement et de la parfaite tranquillité de l'esprit. Mais en adoptant votre système, on ne peut parvenir à ce parfait contentement et à cette parfaite tranquillité d'esprit nécessaire pour être heureux que par la persuasion au plus haut degré de la certitude de parvenir un jour à ce que ce système promet et fait espérer de doux et de flatteur. Mais permettez-moi de douter, et même à raisonner conséquemment à ce système, tel que vous me l'avez développé, que l'âme puisse jamais parvenir à ce degré de certitude^k. [55]

^k éd. 1743, BNF, éd. 1745, 1770, 1774 : *note de bas de page* ; St-P. : *dans le texte* ; C : *dans le texte, mais abrégé* ; Chantilly : *omis* : Car plusieurs sont appelés, et fort peu sont élus. Matth. c.22, v.14. St. Paul, malgré la vie régulière qu'il a menée, et les austérités dans lesquelles il a vécu, est si incertain de son salut qu'il dit dans sa première Epître aux Corinth[iens], c.4, v.3 : "Car, quoique je ne me sente coupable de rien, si est-ce que je ne suis pas justifié pour cela, c'est le Seigneur qui me juge." Et au c.9, v.27 : "Je meurtris mon corps de coups, et je le rends souple au service, de peur qu'il n'arrive, en quelque façon, qu'ayant prêché aux autres, je ne devienne moi-même réprouvé."

^lMais quoi qu'il en soit, le cas que vous supposez dans la comparaison^l que vous faites de cette âme persuadée avec une autre qui est dans le doute et dans la crainte de cet événement d'une vie à venir, que vous tenez pour certain, n'est pas le mien ; au contraire, à l'heure que je vous parle, je suis aussi certain que je le suis des vérités géométriques les mieux démontrées que cette vie à venir n'est qu'une pure chimère.

Mais comment pouvez-vous avoir cette certitude ? m'objectez-vous. Sur quoi est-elle fondée ?

Je vous y réponds que [56] tout le monde convient qu'il est de la droite raison et que c'est même sa propriété la plus essentielle de chercher la vérité et de s'y attacher quand elle l'a trouvée ; puisque c'est uniquement de la connaissance de la vérité et de ce que nous faisons en conséquence que dépend notre véritable félicité. Je conviens qu'il est impossible que l'erreur puisse nous rendre heureux.

Il s'agit entre nous de savoir si cette vie à venir dont vous m'entretenez^m est un être réel ou non. Il s'agit encore de juger des degrés d'évidence ou de probabilité de la possibilité ou de l'impossibilité de cet événement. [57]

Je vous ai déjà dit qu'il me paraît impossible de juger avec fondement si certains contingents sont possibles : je vous en ai donné une raison plausible. Mais je crois qu'il y a un critère certain pour juger de ce qui est impossible absolument.

Le contingent que vous me prêchez comme possible est un de ces d[ernie]rs, je le prouve.

La vérité est simple et une ;

Ce qui contredit cette vérité est absolument impossible et chimérique ;

Si cette vie à venir que vous m'annoncez est certaine comme vous le prétendez, elle [58] ne peut l'être qu'en conséquence et relativement à votre système.

Or, je vous diraiⁿ que j'ai observé que ce système contient non seulement des principes contradictoires à la raison

^l St-P., BNF, C., Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: Je réponds, en troisième lieu, que quoi qu'il en soit d'un âme qui se trouve dans l'état de votre supposition, et quelque bonheur qu'elle goûte en conséquence de sa prétendue certitude ; tout cela ne prouve encore rien contre moi, parce que le cas posé dans la comparaison

^m St-P., BNF, Chantilly, éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: et dont vous me faites un portrait si avantageux ; tout ce passage "Je vous réponds ... je le prouve." est omis par Carpentras.

ⁿ Ars. : direz : nous corrigeons une faute évidente de dictée.

immuable, c'est-à-dire à des axiomes reconnues pour vrais et admis de tous ceux qui ont la capacité de raisonner, mais il est encore fondé sur des principes qui se contredisent manifestement les uns les autres, d'où je crois pouvoir tirer cette conclusion, que votre système est erroné.

Il est maintenant question de savoir si des contradictions manifestes trouvées dans ce système peuvent tenir lieu de [59] certitude que ce système est erroné.

Il est aussi question de savoir si ce système étant faux, comme je le pense dans l'heureuse situation où je me trouve, je risque de le croire véritable, et d'agir en conséquence.

Souffrez que, dans la persuasion où je suis jusqu'ici, je vous dise que je ne dois douter ni de l'un ni de l'autre.

Je m'attends bien que vous m'objecterez ici, comme vous avez déjà fait dans nos conversations précédentes, que la raison n'est pas compétente pour juger de la vérité de ce système, et qu'il faut [60] l'embrasser par ce que vous appelez^o foi.

Je vous répondrai que la raison est une lumière qui nous a été communiquée par la cause de notre existence, quelle qu'elle soit, pour nous en servir à cette fin de nous rendre heureux, en cherchant ce qui peut faire notre bien et en évitant ce qui peut faire notre mal. Pourquoi voulez-vous que je ne fasse pas usage de cette lumière dans une occurrence où il ne s'agit de pas moins que de tout mon bonh[eu]r ? Si vous m'alléguez l'autorité contre cette lumière, si par cette autorité pur[e] prouvée au moins à mon égard, vous [61] prétendez forcer mon assentiment^p à des propositions qui me paraissent contradictoires à cette lumière de ma raison, je vous citerai à mon tour le philosophe de qui vous avez tiré votre grand argument et dont vous m'avez communiqué les écrits que j'ai lus avec grand plaisir. Voici donc ce qu'il pense sur cette matière :

“Ainsi à l'égard des propositions dont la certitude est fondée sur une perception claire de la convenance ou de la disconvenance de nos idées, qui nous est connue, ou par une intuition immédiate, comme dans les propositions évidentes par [62] elles-mêmes, ou par des déductions évidentes de la raison,

^o Ars. : ce que vous l'appelez foi : nous corrigeons une faute évidente du copiste.

^p éd. 1743, St-P, Chantilly : acquiescement-assentiment [*sic*] ; BNF : *assentiment* [souligné] ; éd. 1774 : assentiment ; C. : sentiment ; éd. 1745 : mon acquiescement et mon assentiment ; éd. 1770 : mon acquiescement, mon assentiment

comme dans les démonstrations, nous n'avons pas besoin du secours de la révélation comme nécessaire pour gagner notre assentiment et pour introduire ces propositions dans notre esprit, parce que les voies naturelles, par où nous vient la connaissance peuvent les y établir, ou l'ont déjà fait : ce qui est la plus grande assurance que nous puissions peut-être avoir de quoi que ce soit, hormis lorsque Dieu nous le rével[e] immédiatement ; et dans cette occasion même [63] notre assurance ne saurait être plus grande que la connaissance que nous avons que c'est une révélation qui vient de Dieu. Mais je ne crois pourtant pas que, sous ce titre, rien puisse ébranler ou renverser une connaissance évidente et engager raisonnablem[en]t aucun homme à recevoir pour vrai ce qui est directement contraire à une chose qui se montre à son entendem[en]t avec une parfaite évidence ; car nulle évidence dont puisse[n]t être capable les facultés par où nous recevons de telles révélations ne pouvant surpasser la certitude de notre connaissance intuitive, si tant est qu'elle puisse l'égaliser, il s'ensuit de là que nous ne pouvons jamais prendre pour vérité aucune chose qui soit directement contraire à notre connaissance claire et distincte ; parce que l'évidence que nous avons, prem[ièrement]t, que nous ne nous trompons point en attribuant une telle chose à Dieu, et, en second lieu, que nous en comprenons le vrai sens, ne peut jamais être si grande que l'évidence de notre propre connaissance intuitive ; par où nous [65] apercevons qu'il est impossible que deux idées, dont nous voyons intuitivement la disconvenance, doivent être regardées ou admises comme ayant une parfaite convenance entre elles : et par conséquent, nulle proposition ne peut être reçue pour révélation divine, ou obtenir l'assentiment qui est dû à toute révélation émanée de Dieu, si elle est contradictoirement opposée à notre connaissance claire et de simple vue ; parce que ce serait renverser les principes et les fondements de toute connaissance et de tout assentiment ; de sorte qu'il ne resterait plus de différence dans le monde entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de l'incroyable, si des propositions douteuses devaient prendre place devant des propositions évidentes par elles-mêmes, et que ce que nous connaissons dut céder le pas à ce sur quoi peut-être nous sommes dans l'erreur. Il est donc inutile de prêcher, comme article de foi, des propositions contraires à la perception claire que nous avons de la convenance ou de la disconvenance d'aucune de nos idées. Elle ne [67] sauraient gagner notre assentiment sous ce titre ou

sous quelqu'autre que ce soit ; car la foi ne peut nous convaincre d'aucune chose qui soit contraire à notre connaissance ; parce que, encore que la foi soit fondée sur le témoignage de Dieu qui ne peut mentir, et par qui telle ou telle proposition nous est révélée, cependant, nous ne saurions être assurés qu'elle est véritablement une révélation divine avec plus de certitude que nous le sommes de la vérité de notre propre connaissance ; puisque toute la force [68] de la certitude dépend de la connaissance que nous avons que c'est Dieu qui a révélé cette proposition, de sorte que, dans ce cas où l'on suppose que la proposition révélée est contraire à notre connaissance ou à notre raison, elle sera toujours en butte à cette objection que nous ne saurions dire comment il est possible de dire qu'une chose vienne de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant reçue pour véritable, doit renverser tous les principes de connaissance qu'il nous a donnés, rendre [69] toutes nos facultés inutiles, détruire absolument la plus excellente partie de son ouvrage, et réduire l'homme dans un état où il aura moins de lumière et de moyens de se conduire que les bêtes qui périssent. Car si l'esprit de l'homme ne peut jamais avoir une évidence plus claire ni peut-être si claire, qu'une chose est de révélation divine, que celle qu'il a des principes de sa propre raison, il ne peut jamais avoir aucun fondement de renoncer à la pleine évidence de sa propre raison pour recevoir à la place une proposition dont [70] la révélation n'est pas accompagnée d'une plus grande évidence que ces principes."⁴⁶

Je me tiens à ce jugement, d'autant qu'il est décisif, au moins selon moi, contre les deux points principaux de votre objection, qui sont les motifs de crédibilité qui, selon vous, résultent des révélations et de la foi, même à l'égard des propositions qui nous paraissent évidemment fausses par les seules lumières naturelles de notre raison.

J'ajouterai cepend[an]t encore une réflexion ^qsur mon sujet^q. Ce que vous appelez foi ne peut être autre chose qu'un assentiment à des vérités que [71] je ne saurais apercevoir par le rapport d'aucun de mes sens.

Mais n'est-il pas vrai que, pour opérer cet assentiment, il faut convaincre mon esprit [?] Il faut par conséquent que ce soit en vertu d'un fondement solide, ou par quelque motif suffisant, que

^q St-P., BNF, Chantilly, . éd. 1743, 1745, 1770, 1774, 1776: sur ce même sujet ; C. : omis

mon esprit donne cet assentiment. Il faut donc que, pour juger de la solidité de ce fondement ou de ce motif, je me serve des lumières de la raison ; et il faut que je me serve de ma propre raison et non pas de celle d'un autre ; car la raison d'autrui ne peut opérer de conviction que sur [72] l'esprit d'autrui ; et pour convaincre mon propre esprit, il faut que je me serve de ma propre raison. Il est évident que cela ne saurait être autrem[en]t. Vous avez donc tort de rejeter cette raison comme incompétente.

La foi sans le consentement de la raison est un édifice construit au hasard et sans savoir s'il est bâti sur le roc ou sur le sable. Or, encore un coup, comment cette raison peut-elle donner son assentiment à un système qui, à son jugement, contient des propositions contradictoires ? ou comment peut-elle le donner tant que ces propositions lui [73] paraissent contradictoires ? Cela est impossible⁴⁷.

J'observerai encore, sur ce que votre philosophe paraît regarder l'annihilation de notre être comme une chose dont l'idée est épouvantable, j'observerai, dis-je, que, quant à moi, à la faveur du secours de ma raison, je suis très éloigné de l'envisager de même. Je sais que j'ai commencé d'exister. Je sais que tout ce qui a un commencem[en]t d'existence a aussi une fin : cela est vrai surtout à l'égard des êtres sensibles ; ils périssent les uns plus tôt, les autres plus tard. Je vois mourir tous les jours de ceux qui sont venus au monde avant moi, et de ceux [74] qui y sont entrés après moi. Je sens qu'il est aussi nécess[ai]re et aussi inévitable que je cesse d'être que, par la liaison des causes et des effets, il l'a été que je commence d'exister⁴⁸. Puisque donc telle est ma nature et mon destin, pourquoi m'en épouvanter ? Je ne m'épouvanter pas plus des d[ernie]rs degrés de la cessation de mon être que j'ai été affligé des premiers. Je sens tous les jours la diminution de mon être, et ne suis pas moins tranquille pour cela. Il est vrai cependant qu'étant content de l'état dans lequel je me trouve en ce monde, comme je le suis, si je pouvais prolonger la durée de mon existence, l'éterniser ou l'échanger contre un meilleur, contre celui par ex[em]ple dont vous me parlez dans [75] votre système, supposé que ce fût une réalité, je le ferais sans doute, car il faudrait être fou pour ne pas savoir sacrifier un bien certain présent contre un autre bien certain à venir, qui serait infiniment plus grand que le p[remi]er ; et surtout si, en ne le

sacrifiant pas, il y avait la misère la plus affreuse à craindre, comme vous le suppos[ez]^r dans votre système.

Mais, comme je l'ai déjà observé, cela ne dépendrait pas de la considération seule de la grande disproportion de la valeur de ces deux biens ; il faudrait mesurer encore les degrés de probabilité concernant la certitude ou l'incertitude de la réalité de ce d[erni]er bien, et enfin sur le résultat de cet examen prendre un [76] parti final conforme à la droite raison.

Tout ce à quoi je veux enfin conclure par ce long discours est que je crois que jusqu'à ce que vous ayez levé tous mes scrupules et que vous m'ayez démontré avec une entière évidence qu'il n'y a rien de contradictoire dans votre système, l'argument de votre philosophe que vous voulez me faire valoir ne peut ni ne doit faire aucune impression sur moi pour me porter à changer l'état de vie que j'ai embrassé et dont je suis parfaitement content.

Tant que je suis persuadé que ce que vous m'offrez est une pure chimère, il y aurait encore un coup plus de disproportion à mon égard de risquer ou de sacrifier mon bonheur actuel pour celui que vous [77] voulez me faire espérer qu'il n'y en avait à parier une piastre contre notre empire aux conditions rapportées. Il y a au moins pour ce dernier qui parierait un degré d'espérance de gagner. Je sens bien que la disproportion à la perte est immense ; mais au moins il n'est pas absolument sans espérance de gagner : le hasard pourrait le favoriser à ce point-là. Mais à risquer un bonheur réel, quelque mince qu'il fût, contre la chimère la plus magnifique et la plus flatteuse que l'esprit humain puisse imaginer, il n'y a aucune proportion, aucune espérance de gagner, ni par conséquent aucune raison qui puisse porter un [78] homme de bon sens à prendre ce parti.

Ce raisonnement de mon ami, ou plutôt de son philosophe chinois paraît décisif contre l'argument de M. Locke à l'égard d'un homme persuadé d'une certitude géométrique que le système de notre religion est erroné.

Il s'agit donc de savoir si cette persuasion est possible, et si l'on peut concevoir que ceux qui se vantent d'être dans le cas de cette persuasion agissent réellement de bonne foi.

Ceux qui connaissent le monde ne doutent pas qu'il n'y ait des hommes qui malheureusement pour eux sont dans cette

^r Ars. : supposé : nous corrigeons une faute évidente de dictée.

fatale [79] erreur, et l'argument de M. Locke ne paraît pas efficace pour les en tirer.

Pour guérir donc l'esprit de quelqu'un de ces incrédules, il faut tourner ses plus grands efforts p[ou]r lui prouver que le système de la religion chrétienne ne renferme point de contradiction, et que s'il contient des choses qui sont au-dessus de notre raison, elles ne sont pourtant pas contre la raison, ni par conséquent contradictoires. Ces preuves paraissent difficiles à donner, mais elles ne doivent pas être impossibles pour un homme qui possède bien le système de la religion chrétienne et les règles du raisonnem[en]t.

Il faut convenir au surplus [80] qu'il y a des occasions où notre raison nous est fort incommode, soit que nous la suivions, soit que nous ne la suivions pas, ou que nous l'abandonnions. Je suis de ce sentiment, et ne donne pas le raisonnement de mon ami, ni celui de son philosophe chinois, à mes lecteurs pour jeter des scrupules dans leur esprit, fussent-ils même de toutes autres religions que la nôtre, mais dans l'espérance que quelqu'un, plus habile que moi, voudra se donner la peine de le réfuter solidement. Pour moi, je ne l'entreprends pas, crainte qu'après tous les efforts que j'aurais faits, il ne m'arrivât ce qui est arrivé à quelques-uns de ceux qui ont écrit sur l'immortalité de l'âme, qui, ne l'ayant pas prouvée au gré des critiques sévères, ont été soupçonnés de ne la pas croire eux-mêmes.

Notes

¹ Voir Fontenelle, *Traité de la liberté, Des Miracles, Des Oracles, avec le traité La Fausseté des miracles des deux Testaments*, éd. Alain Niderst, Paris / Oxford, Universitas / The Voltaire Foundation, 1997.

² Voir surtout : *L'Ame matérielle. Ouvrage anonyme*, éd. Alain Niderst, Rouen, Presses de l'Université de Rouen, 1969; nlle éd. Paris, Honoré Champion, 2003, et César-Chesneau Du Marsais, *Examen de la religion, ou doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, éd. Gianluca Mori, Oxford, The Voltaire Foundation, 1999, p.13-14, 246. Les travaux récents de G. Mori et A. Mothu permettent d'attribuer *L'Ame matérielle, Des Miracles, Des Oracles* et d'autres textes au curé Etienne Guillaume et de reconnaître en celui-ci un lecteur attentif et un pilleur des textes de Fontenelle : voir leurs articles "Autour du curé Guillaume", *La Lettre clandestine*, 12 (2003), p.311-379.

³ *Lettres du commissaire Dubuisson au marquis de Caumont, 1735-1741*, éd. A. Rouxel, Paris, 1881-1882, p. 220-225 : il s'agit de la première version de la *Lettre philosophique* n° XIII (B.112) de Voltaire, publiée par La Varenne dans *L'Observateur polygraphique* dès les 8 et 18 juin 1736 et commentée

par l'abbé de Saint-Pierre, *Ouvrages politiques*, Rotterdam, 1733-1737, vol. XIII (1737), p. 51.

⁴ *Lettres du commissaire Dubuisson...* éd. citée, p.303.

⁵ *Ibid.*, p.332-333: il s'agit des *Opinions des Anciens sur la nature de l'âme* (B.132), des *Opinions des Anciens sur les Juifs* (B. 134), de l'*Examen critique du Nouveau Testament* (B.94) et de *De l'Examen de la Religion* (B. 41).

⁶ *Ibid.*, p.424

⁷ Le propos prêté à Malebranche n'est pas dans ses œuvres : s'il s'agit de la trace d'une conversation entre l'auteur et Malebranche, le temps présent : “ ... le Père Malebranche... soutient... ” (ms Arsenal 2557, p.35 ; ci-dessous, p. 325) suggère peut-être une date avant 1715. Nous remercions G. Rodis-Lewis et J. Beaudé de nous avoir confirmé que ce calcul (d'ailleurs faux) ne se trouve pas dans les œuvres de Malebranche.

⁸ Cl. Stancati (éd.), *Dissertation sur la formation du monde*, thèse de 3e cycle, Université de Paris I, 1984-1985, Introduction, n. 42 ; cette édition de la *Dissertation* a été publiée, Paris, Honoré Champion, 2001.

⁹ S. Berti, “C.-C. Du Marsais entre gallicanisme et philosophie...”, *SVEC*, 241 (1986), p. 249 ; B.N.F. f fr. 15363, f°1649. Sur Jamet, qui est le rédacteur de la version des *Réflexions* conservée à Carpentras et du recueil de mélanges manuscrits et imprimés intitulé *Tintamare philosophique* (BNF Rés. PZ 1196) comprenant, entre autres, une copie manuscrite des *Nouvelles libertés de penser*, voir : C. Lébedel, “François-Louis Jamet dit Jamet le Jeune : un érudit à la fois célèbre et méconnu”, *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne*, 13 (1995) p.15-60, et “À propos de Jamet”, *Bulletin du bibliophile*, 1988, n° 3-4, p. 333-348 ; A. McKenna et A. Mothu, “D'Épicure à Jamet en passant par Bayle : *La Lettre métaphysique sur la création*”, in *Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, Actes de la Journée d'étude de Wolfenbüttel, Bibliothek Herzog August, 22-24 novembre 2000 dir. Gianni Paganini et Edoardo Tortarolo, Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 2004, p.247-275

¹⁰ Voir G. Mori, “Benoît de Maillet et son traité “Sur la nature de l'âme”. Avec une édition des *Sentimens des philosophes sur la nature de l'âme*”, *La Lettre clandestine*, 4 (1995), p. 13-29.

¹¹ Voir l'édition établie par A. Niderst, *op. cit.* ci-dessus n.1.

¹² Voir G. Mori, “Du Marsais, philosophe clandestin : textes et attribution”, in *La Philosophie clandestine à l'Age classique*, éd. A. McKenna et A. Mothu, Paris, / Oxford, Universitas / The Voltaire Foundation, 1997, ; p.169-192.

¹³ *Ibid.* et son édition critique du *Philosophe*, *Studi settecenteschi*, 2002.

¹⁴ *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam, 1743; *Examen de la Religion dont on cherche l'éclaircissement de bonnefoi*, Trévoux, 1745, Ile Partie; *L'Évangile de la raison, ouvrage posthume de M. D. V. & D. F.*, Londres, Aux dépens de la Compagnie de Jésus, 1764 ; *Recueil philosophique, ou Mélange de pièces sur la religion et la morale, par différents auteurs*, Londres, 1770; *Bibliothèque du bon sens portatif*, Londres, 1773, vol. I; M. de Chevrier, (*Œuvres complètes*, Londres, 1774, t. III; Pascal, *Pensées*, nouv. éd. corrigée et augmentée par Condorcet, Londres, 1776; *L'Évangile du jour*,

Londres, 1780, vol. XVI; J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique, Philosophie ancienne et moderne*, Paris, 1791, *Supplément*, art. "Pascal".

¹⁵ *Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. H. Duranton, vol. II (Goujet), lettre no 29, p.65; *ibid.*, vol. V (Bonardy), lettre no 25, p.88; *Journal de police, in Chronique de la Régence... ou journal de Barbier*, Paris, 1857, vol. VIII, p.222.

¹⁶ Voir surtout R. Brummer, *Studien zur franz. Aufklärungsliteratur im Anschluss an J.-A. Naigeon*, Breslau, 1932; H. Dieckmann, *Le Philosophe. Texts and interprétation*, Saint-Louis, 1948; A. W. Fairbairn, "Dumarsais and "Le Philosophe"", *SVEC*, 87-90 (1972); G. Mori, *loc. cit.* et "Du manuscrit à l'imprimé : les *Nouvelles libertés de penser*", *La Lettre clandestine*, 2 (1993), ré-éd. Paris, PUPS, 1999, p.129-134.

¹⁷ H. Dieckmann, *op. cit.*, p. 2-3.

¹⁸ J.-A. Naigeon, *Encyclopédie méthodique*, Paris, 1791, art. "Marsais", III, p. 202b, attribue la publication au libraire Piget, sur lequel, voir G. Mori, et "Du manuscrit à l'imprimé : les *Nouvelles libertés de penser*", *loc. cit.*

¹⁹ Arsenal, ms. 11526, f° 56; voir aussi Fr. Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet à Paris. Etude suivie d'une liste des prisonniers de la Bastille (1659-1789)*, Paris, 1903, prisonniers n° 3785-3788. G. Mori démontre que Nicolas Guillaume est le beau-frère de Pierre Gandouin, associé de l'imprimeur Pierre Piget.

²⁰ Voir l'étude récente de P. Taranto, *Du Déisme à l'athéisme : la libre pensée d'Anthony Collins*, Paris, Honoré Champion, 2000.

²¹ Arsenal ms 2557, p. 9-10; ci-dessous, p. 319.

²² Arsenal ms 2557, p. 11-12; ci-dessous, p. 318. Sur cette philosophie "chinoise", voir aussi le commentaire de M. Benítez, *R. Univ. Ottawa*, 1986.

²³ Voir aussi l'édition établie par D. Descotes, *La Première critique des "Pensées"*, Paris, Eds du CNRS, 1980.

²⁴ Voir S. Akagi, in *Etudes de Langue et de Littérature françaises*, 50, Tokyo, 1987, et in *Gallia. Bulletin de la Société de Langue et Littérature françaises de l'Université d'Osaka*, 26 (1986).

²⁵ Voir L. Thirouin, *Le Hasard et les règles. Le modèle du jeu dans la pensée de Pascal*, Paris, Vrin, 1991.

²⁶ Voir A. McKenna, "Une question de cohérence : les arguments *ad hominem* dans les *Pensées* de Pascal", Table ronde organisée par le C.M.R. 17, Marseille, novembre 1993, publiée dans *Littératures classiques*, janvier 1994, et, sur l'édition de Port-Royal, notre thèse : *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, in *Studies on Voltaire and the 18th century*, 276-277, Oxford, The Voltaire Foundation, 1990, ainsi que M. Pérouse, *L'Invention des «Pensées» de Pascal. Les éditions de Port-Royal, 1670-1678*, Paris, Honoré Chamion, 2009.

²⁷ A. Mothu, "Ed etra... et De la diversité des religions de Fontenelle", *La Lettre clandestine*, 2 (1993), éd. PUPS, 1999, p.135-144, et A. McKenna, "Réflexions sur l'argument de M.Pascal et de M.Locke : un manuscrit clandestin attribué à Fontenelle", Colloque Fontenelle, Rouen, octobre 1987, publié in *Fontenelle*, éd. A. Niderst, Paris, PUF, 1989, p.351-366.

²⁸ Fontenelle, *Du Bonheur*, éd. A. Niderst, Paris, Desjonquères, 1994, p.91.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Voir une formule semblable dans le manuscrit : “il vaut donc sans doute mieux de posséder ce que l’on pourrait désirer que d’être flatté par l’espérance en le désirant : c’est le cas où je me trouve, l’espérance ne flatte que l’imagination au lieu que la possession procure une jouissance réelle ; la certitude de posséder est toujours par conséquent préférable à l’espérance d’acquérir, quelque fondée qu’elle soit, et quelque grand que soit l’objet qu’elle embrasse” (p.45).

³¹ Voir J. Deprun, *La Philosophie de l’inquiétude en France au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1979.

³² Sur Fontenelle et Spinoza, voir J. Dagen, “Fontenelle et Spinoza”, in *Fontenelle*, Paris, PUF, 1989, p.379-396, et Fontenelle, *Traité de la liberté*, éd. A. Niderst, Paris Universitas / Oxford, Fondation Voltaire, 1997, Introduction. Pour une perspective générale sur le spinozisme à cette époque, voir P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1954, rééd. 1982, *Disguised and overt spinozism around 1700*, éd. Wim Kleven et Wiep van Bunge, Rotterdam, Brill, 1996, et J. Israel, *The Radical Enlightenment. Philosophy and the making of modernity (1650-1750)*, Oxford, OUP, 2000.

³³ J. Deprun, “Quand la nature lance les dés... ou préhistoire des singes dactylographes”, in *Le Jeu au XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence, 1976.

³⁴ Voir *Histoire des Ajaoïens, ou la république des philosophes*, éd. H.-G. Funke, Paris Universitas / Oxford, Fondation Voltaire, 1998.

³⁵ Notons que ce terme d’*annihilation* (souligné dans le texte de l’*Histoire des Ajaoïens*), se trouve également dans le texte clandestin des *Réflexions* (Arsenal ms 2557, p.6, 73 ; ci-dessous, p. 318 et 335).

³⁶ Voir notre présentation du texte clandestin, où Etienne Guillaume construit son rationalisme moral sur une mosaïque de citations de Bayle: «*De la conduite qu’un honnête homme doit garder pendant sa vie*, édition critique d’un manuscrit clandestin du XVIII^e siècle», *Lias*, 14, 1987.

³⁷ Voir la conclusion ironique par laquelle Fontenelle insiste par prétériton sur l’injustice du Dieu chrétien : “N’entreprenez point de sonder plus qu’il ne nous est permis les décrets de la divine providence[...] ; soumettons-nous à ses lois. Dieu est juste, il ne punit que des coupables, et lors même que les rigueurs de sa justice nous paraissent excessives, soïons persuadés que si elles étaient moindres, la souveraine raison en serait blessée. Tous les hommes sont sortis d’une tige criminelle, ils naissent tous enfants de la colère : malheur à ceux à qui Dieu n’accorde pas ce qu’il ne leur doit point ! Encore une fois, soumettons-nous, et si notre faible raison nous donnait des vûes différentes, préférons à ces vûes dangereuses une salutaire ignorance” (éd. A. Mothu, *loc. cit.*, p.143).

³⁸ Voir *L’Esthétique galante*, éd. A. Viala et al., Toulouse, 1989; D. Denis, *Le Parnasse galant. Institution d’une catégorie littéraire au XVIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2001.

³⁹ Nous avons pu consulter ce manuscrit grâce au microfilm établi par Maurice Roelens et conservé au Centre d’Etude du 18^e siècle, Université Paul Valéry Montpellier III.

⁴⁰ La copie conservée à la Bibliothèque Inguimbertaine à Carpentras (cote : 954) fait partie d’un recueil intitulé *Diversités curieuses, ou mélange de plusieurs pièces tant en vers qu’en proses [sic] , épigrammes, sonnets,*

stances, épitaphes, bons mots, madrigaux, etc., le tout tiré de divers auteurs soit anciens soit modernes, tome II, 1753. Ce recueil provient de la bibliothèque de Me Etienne Jamet, avocat à Paris, décédé le 18 octobre 1824 dans sa ville natale de Courthison (Vaucluse). On y trouve plusieurs textes philosophiques clandestins copiés d'une même main. Puisque Etienne Jamet est né en 1761 et que ce recueil est daté 1753, nous supposons qu'il lui venait de sa famille : en effet, on sait que François-Louis Jamet connaissait ce texte (voir ci-dessus, n.9) et qu'il a annoté une autre copie (BNF Rés. PZ 1196).

⁴¹ Le manuscrit provenant de la bibliothèque des jésuites aux Fontaines à Chantilly est actuellement conservée à la Bibliothèque de la Part-Dieu à Lyon (cote : S.J. 8° 464), sous le titre : *Recueil de pièces sur la religion catholique, ms XVIIIe siècle*. Il comporte la *Dissertation sur le 53^e chapitre d'Isaïe ; par laquelle on en réfute l'explication qui sert de base au christianisme* (tirée du *Traité des préventions divines en faveur d'Israël* d'Isaac Orobio de Castro (B.91) ; le *Traité de la liberté* de Fontenelle, et les *Réflexions*, dans une copie conforme à l'édition de 1743.

⁴² Ce manuscrit est signalé dans *La Lettre clandestine*, 11 (2002), p. 330-331, comme étant en vente à la Librairie Bonnefoi à Paris : l'expertise du libraire et l'examen d'Alain Mothu permettent d'assurer qu'il s'agit d'une copie de l'éd. 1743 des *Nouvelles libertés de penser*.

⁴³ Le manuscrit de l'Arsenal (cote : 2557) fait partie d'un recueil provenant de la bibliothèque du marquis de Paulmy et contenant : *De l'Examen de la religion*, attribué à Lévesque de Burigny (B.41), *Réflexion[s] sur l'existence de l'âme et sur l'existence de Dieu* (de Benoît de Maillet) (B.159), *Traité de la liberté* (de Fontenelle) (B.181), *Lettre sur M. Locke* (de Voltaire) (B.112), *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir* (B.158), *Supplément aux Réflexions* (qui est le chapitre VIII du texte *De l'Examen de la religion*, intitulé "Examen de l'argument qu'il faut toujours prendre le parti le plus sûr"), et *Sentiments des philosophes sur la nature de l'âme* (de Benoît de Maillet) (B.167).

⁴⁴ Nous donnons le chiffre exact fourni par le manuscrit, mais le copiste a manifestement perdu le compte des 0 (car il place mal les points qui sont censés démarquer les 000). Nous n'entrons pas dans le détail de ce calcul, puisqu'on sait que le nombre des combinaisons des vingt-quatre lettres est factorielle 24 (24!).

⁴⁵ «Votre philosophe» ne semble plus désigner Locke, ici, puisque ce raisonnement ne se trouve pas dans l'*Essai* ; il se peut qu'il tienne à réfuter une réflexion de Pascal, *Pensées*, Paris, Guillaume Desprez, 1670, 1678, chap. VII ; éd. Sellier 680 : «Quel mal vous arrivera-t-il en prenant ce party ? Vous serez fidele, honneste, humble, reconnaissant, bienfaisant, sincere, veritable. A la verité vous ne serez point dans les plaisirs empestez, dans la gloire, dans les delices. Mais n'en aurez-vous point d'autres ? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie ; et qu'à chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude du gain, et tant de néant dans ce que vous hasardez, que vous connoistrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine et infinie, et que vous n'avez rien donné pour l'obtenir.»

⁴⁶ Locke, *Essai*, IV, 18 §5, éd. G. Moyal (traduction Pierre Coste, 1742: Paris, Honoré Champion, 2004), p.942.

⁴⁷ Notre philosophe nous paraît insister ici sur le véritable sens du prétendu “fidéisme” de Bayle dans son *Eclaircissement sur les pyrrhoniens* : “Il faut nécessairement opter entre la Philosophie et l’Evangile: si vous ne voulez rien croire que ce qui est évident et conforme aux notions communes, prenez la Philosophie et quittez le Christianisme: si vous voulez croire les Mystères incompréhensibles de la Religion, prenez le Christianisme, & quittez la Philosophie; car de posséder ensemble l’évidence et l’incompréhensibilité, c’est ce qui ne se peut [...] Il faut opter nécessairement ...” Bayle souligne ainsi la contradiction irrémédiable entre la foi et la raison, et quant à ceux qui croient sans raison, il leur consacre une formule désinvolte de l’article “Socin”, rem. H : “ils croient croire”. Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à notre article : “La norme et la transgression : Pierre Bayle et le socinianisme”, in *Normes et transgression au XVIIIe siècle*, dir. Pierre Dubois, Paris, PUPS, 2002, p.117-136.

⁴⁸ Sur le déterminisme de la liaison entre les causes et les effets, voir Fontenelle, *Traité de la liberté*, éd. A. Niderst, Oxford, The Voltaire Foundation, Paris, Universitas, 1997, p.37 : “L’âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu’elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l’exécute.” et le commentaire d’A. Niderst sur l’influence de Spinoza, p.11.