

« Ô MAISON D'ARISTIPPE, Ô JARDINS D'ÉPICURE »  
VARIATIONS SUR LE « JARDIN IMPARFAIT » DES MODERNES  
DE SAINT-ÉVREMOND À VOLTAIRE

*Jean-Charles Darmon*

Université Versailles-Saint-Quentin – USV « République des Savoirs »  
(CNRS – ENS – Collège de France)

L'Anacréon du Temple, ainsi qu'on appelait Chaulieu, parlant de la vieille mademoiselle de Lenclos, assurait que l'amour s'était retiré jusque dans ses rides ; toute cette jeune société avait plus de quatre-vingts ans. Voltaire, au sortir du Collège, fut présenté à Ninon. Elle lui laissa deux mille francs pour acquérir des livres, et apparemment le cercueil que l'Égypte faisait tourner autour de la table du festin. Ninon, dévorée du temps, n'avait plus que quelques os entrelacés, comme on en voit dans les cryptes de Rome<sup>1</sup>.

Ces lignes de Chateaubriand composeront, au seuil de la *Vie de Rancé*, une vanité littéraire d'une ironie profonde et d'une noirceur paradoxale : l'univers de Chaulieu, l'« Anacréon du Temple », auprès duquel le jeune Arouet fit ses premières armes, univers où semble triompher l'héritage du libertinage fin de siècle, et où s'invente la poésie légère du siècle suivant, y est placé sous le signe d'une très grande vieillesse et d'une décomposition morbide. Ninon y prend, auprès du jeune Arouet, des allures d'anamorphose saisissante : un simple déplacement suffit pour que cette figure topique des plaisirs les plus libres devienne en un clin d'œil l'image même de la Mort.

1 Chateaubriand, *Vie de Rancé*, éd. André Berne-Joffroy, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2005, p. 65. Il est intéressant de comparer ces lignes à celles que Voltaire avait consacrées à Ninon dans la *Lettre sur Mademoiselle de Lenclos* adressée à Formey (*OCV*, t. 32A [2006], éd. Mark Waddicor, p. 345-363). Ninon, en dépit de sa grande vieillesse lorsque le jeune Arouet lui est présenté (« Pour moi, je lui fut présenté un peu plus tard, elle avait quatre-vingt-quatre ans. Il lui plut de me mettre sur son testament ; elle me légua deux mille francs pour acheter des livres. Sa mort suivit de près ma visite et son testament », p. 361), y apparaît bien plutôt sous les espèces d'une éternelle jeunesse, un modèle d'esprit et de liberté bien éloigné des tonalités crépusculaires du texte de Chateaubriand : un commencement étonnamment vivace, bien plus que la fin d'un monde. Il est à noter aussi que Voltaire caractérise d'emblée Ninon comme « la philosophe » épicurienne de son temps, en reprenant les termes de Saint-Évremond (« La moderne Leontium ») : « Elle pensa bientôt en philosophe, et on lui donna le nom de la moderne Leontium. Sa philosophie était véritable, ferme, invariable, au-dessus des préjugés et des vaines recherches » (*ibid.*).

Ninon, « la moderne Leontium », fait partie de l'énumération de noms que Diderot avait placée à la fin de l'article « Épicurisme » de l'*Encyclopédie*. Tout comme Saint-Évremond, tout comme Chaulieu et quelques autres, Voltaire y apparaissait comme la figure la plus récente de cet épicurisme fin-de-siècle, de cet « entre-deux-siècles »<sup>2</sup>. Dans cette queue de comète insaisissable qu'est la fin de l'article « Épicurisme », il est probable que se manifeste quelque ironie malicieuse de la part de Diderot à évoquer « de Voltaire » comme un des derniers héritiers en date de l'épicurisme du Temple. Aux yeux d'un lecteur mal intentionné, cela pouvait avoir pour effet de rabattre l'originalité du penseur et du poète dans une tradition marginale de l'aristocratie hédoniste du siècle précédent, perdurant, sous des formes diverses, en celui des Philosophes<sup>3</sup>.

18

« La question de l'influence précise de l'épicurisme sur les premières poésies de Voltaire reste problématique ». Dans une étude précise où il se donne pour tâche d'étudier « la présence et la fonction de l'épicurisme dans la poésie de Voltaire jusqu'en 1722, date de la composition du poème connu (plus tard) sous le titre d'*Épître à Uranie* »<sup>4</sup>, Nicholas Cronk remarquait l'importance d'une forme spécifique en lien avec ce type d'épicurisme : l'épître en vers de style anacréontique, l'un des modèles initiaux de la pratique du genre en pareil contexte étant l'échange de lettres entre Saint-Évremond et La Fontaine<sup>5</sup>. Conformisme apparent ? Les deux premières épîtres en vers de Voltaire vont dans ce sens : on rappellera que « le jeune poète exilé a besoin de rentrer en faveur auprès du Régent et donc de se défaire de son image de poète dangereux. [...] L'épicurisme de ces deux épîtres est un épicurisme de pure convention, et pour cause. Arouet cherche à rassurer les autorités politiques de la Régence

2 J'ai eu l'occasion de m'interroger sur le caractère hétéroclite de cette représentation de l'épicurisme des modernes après le moment Gassendi, témoignant, pour les contemporains de Voltaire, de la présence manifeste du Jardin, mais difficile à cerner. Voir « Philosophie épicurienne et littérature : propositions pour l'étude de leurs relations de Gassendi à l'*Encyclopédie* », dans Jean Dagen et Philippe Roger (dir.), *Un siècle de deux cents ans*, Paris, Desjonquères, 2004, p. 19-55.

3 Voir Nicholas Cronk, « Arouet, poète épicurien. Les voix de l'épicurisme dans la poésie de jeunesse de Voltaire », *Dix-huitième siècle*, n° 35, « L'épicurisme des Lumières » (2003), p. 157-170. Comme le remarque N. Cronk, « le fait de citer Voltaire à la fin, et dans le contexte d'écrivains parfois mineurs du "siècle dernier", n'est pas un geste innocent, loin de là, et nous savons combien sont complexes les relations entre les deux philosophes. Que Diderot appelle Voltaire "de Voltaire" n'est pas non plus sans une certaine malice, car il souligne la prétention sociale de ce fils de bourgeois et aussi le fait que la pensée épicurienne du grand siècle avait été cultivée dans les milieux aristocratiques. [...] Diderot semble vouloir minimiser en quelque sorte la portée philosophique de l'épicurisme pour les auteurs modernes, au moins en ce qui concerne Voltaire » (p. 157-158).

4 *Ibid.*, p. 160.

5 Voir les deux épîtres en prose et en vers, publiées dans le *Mercur* en 1716 et 1717, par lesquelles Arouet « célèbre publiquement [...] son adhésion à la société du Temple » (*ibid.*, p. 160), la « Lettre de Monsieur Arouet à Monsieur le Grand Prieur », et l'épître « Ô vous l'Anacréon du Temple ! » adressée à Chaulieu.

et il lui convient donc parfaitement de porter le masque d'un débutant ancré dans les traditions épicuriennes et anodines du siècle précédent (traditions pour lesquelles le Régent avait évidemment une certaine sympathie)<sup>6</sup> ». Mais, en cette période de gestation d'Arouet, sous ses formes légères, cet épicurisme « mondain » peut se charger d'effets bien plus corrosifs, et dialoguer avec des modèles d'épicurisme plus conséquents, ceux dont témoignera à sa manière, pour ne prendre qu'un exemple, l'*Épître à Uranie*<sup>7</sup>. Anacréon ou Lucrèce ? Un épicurisme, ou des épicurismes<sup>8</sup> ?

Pour qui voudrait caractériser globalement la situation de l'épicurisme au moment où le jeune Arouet devient poète, il importerait de tenir compte de ses variations considérables, et plus encore de prendre pour thème la variation elle-même, comme pratique indissociable de nouvelles formes de pensées morales, l'épicurisme prenant place au sein d'une nouvelle herméneutique du sujet, fort éloignée du modèle du sage d'Épicure et de son *autarkeia* souveraine<sup>9</sup>.

« Ô maison d'Aristippe, ô jardins d'Épicure<sup>10</sup> ». Le vers mis en exergue au seuil du présent propos, en cumulant deux types de modèles (Épicure, Aristippe), tout en étant bien postérieur à l'œuvre du premier Voltaire, pourrait prendre pour nous une valeur emblématique à cet égard, et renvoyer à tout un ensemble de variations caractérisant l'épicurisme mondain de la fin du siècle précédent, variations qui imprègnent une grande part de sa première production. On voudrait s'attarder ici sur deux types de variations récurrentes, qui s'emboîtent souvent l'une dans

6 *Ibid.*, p. 162.

7 Comme le rappelle N. Cronk, « le poème connu plus tard sous le titre de l'*Épître à Uranie* semble avoir circulé sous le manteau en de nombreuses copies, avant d'être publié pour la première fois (sans l'autorisation de Voltaire) en 1738. Il suscita très tôt des réponses hostiles, et, interrogé par la police, Voltaire l'attribua au défunt abbé de Chaulieu, dernier acte d'hommage à son maître dans la société du Temple. L'attribution à Chaulieu était d'ailleurs très plausible, car l'*Épître à Uranie* fait écho en plusieurs endroits aux poèmes de son maître, et notamment à l'épître "À son Altesse Madame la Duchesse de Bouillon" (1700), dernier volet du triptyque *Les Trois Façons de penser la mort*, la troisième étant "dans les principes d'Épicure et de Lucrèce" » (*ibid.*, p. 164).

8 Faut-il en l'occurrence évoquer deux Épicure et non un, comme le fait à ce propos N. Cronk ? « C'est l'Épicure maître des libertins qui occupe la place d'honneur dans la société du Temple, mais l'autre Épicure, le philosophe maître de Lucrèce, n'est pas entièrement absent. Il semblerait que c'est à ce moment qu'Arouet commence à lire la prose de Saint-Évremond, même si son influence reste curieusement inavouée » (*ibid.*).

9 Dans *Philosophies du divertissement. Le Jardin imparfait des modernes* (Paris, Desjonquères, 2009), je me suis attaché à prendre pour thème les variations de la pensée épicurienne du plaisir dans un horizon anthropologique moderne foncièrement étranger à celui de l'épicurisme antique, et même à celui du premier gassendisme. L'homme, et surtout l'« honnête homme » qui prend en charge la philosophie du plaisir, se sait *par nature* fort éloigné du Sage ; à l'image de Montaigne, il ne peut espérer jouir que d'un « Jardin imparfait » à jamais – pour faire écho à la célèbre image du chapitre 20 du premier livre des *Essais* : « [...] et que la mort me treuve plantant mes chous, mais nonchalant d'elle, et encore plus de mon jardin imparfait » (éd. Pierre Villey, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992, p. 89 [A]).

10 *Épître de l'auteur en arrivant dans sa terre près du lac de Genève, en mars 1755, OCV*, t. 45A (2009), éd. N. Cronk, p. 255.

l'autre comme des poupées russes. Les premières gravitent autour des relations entre épicurisme et vanité, et de « l'ombre d'Anacréon » telles que la réactivèrent Chaulieu, mais aussi La Fontaine et Saint-Évremond. Les secondes s'associent plus largement aux relations entre épicurisme et divertissement, dont Voltaire fut aussi l'héritier, en ses années de jeunesse et bien au-delà.

#### ÉPICURISME ET VANITÉ : L'« OMBRE D'ANACRÉON » ENTRE DEUX SIÈCLES

20 Dans le récit de Chateaubriand, avec la poésie légère de l'Anacréon du Temple apparaît le spectre d'une déchéance non seulement morale mais aussi esthétique, marquée par l'avènement d'une poésie facile, sans profondeur ni grandeur, poésie fugitive et jouisseuse qui fait plus que préfigurer celle de Voltaire, impuissante à retrouver le « jour immortel » des chefs-d'œuvre. Étiollement du lyrisme auquel le vieux La Fontaine lui-même, rêvant de rejoindre Saint-Évremond à Londres, et si proche de Chaulieu en ces temps de détresse, semble sacrifier – comme si sa Muse, fort admirée par ailleurs, prenait la mesure de son propre épuisement<sup>11</sup>.

« À propos d'Anacréon, j'ai presque envie d'évoquer son ombre<sup>12</sup> ». Dans ce contexte, la poésie légère de style épicurien, pratiquée parallèlement à celle des *Fables* et des *Contes*, put prendre valeur de résistance face à cette tendance chronique de la « machine à gloire » évoquée dans *Le Poète et le Roi*. « Marginalité », résistance qui se manifestent simultanément sur le terrain de la morale, dès lors que l'ennui des Muses lafontainiennes doit composer avec une répression de plus en plus forte, sous le règne de Louis le Grand, des formes d'hédonisme cultivées dans les cercles « libertins », en ce climat assez oppressant évoqué à l'occasion de son rêve de départ vers l'Angleterre, aux côtés de Saint-Évremond et d'Hortense Mancini. Or, parmi les modèles les plus prégnants de discours sur le plaisir érigés en signes d'autonomie discrets et même de résistance à l'ennui ambiant, il faudrait faire état de toute une palette de dégradés possibles, allant de la sagesse d'Épicure et de Lucrèce à la joie légère d'Anacréon. Aux côtés des modèles savants, inspirés par la philologie de Gassendi et diffusés par Bernier, Horace et Anacréon, plus immédiatement conformes au registre « galant », jouèrent de ce point de vue un rôle diffus, mais de premier ordre<sup>13</sup>.

11 Chateaubriand présente cet épuisement à travers le prisme d'une lettre de Ninon à Saint-Évremond, bien caractéristique de l'épicurisme fin-de-siècle : « Voici La Fontaine : J'ai su que vous souhaitiez La Fontaine en Angleterre : on n'en jouit guère à Paris ; sa tête est bien affaiblie. C'est le destin des poètes : le Tasse et Lucrèce l'ont éprouvé. Je doute qu'il y ait eu du philtre amoureux pour La Fontaine ; il n'a guère aimé de femmes qui en eussent pu faire la dépense » (*Vie de Rancé*, éd. cit., p. 64).

12 La Fontaine, « À Madame la duchesse de Bouillon », dans *Œuvres diverses*, éd. Pierre Clarac, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 671.

13 Ces métamorphoses d'Anacréon au xvii<sup>e</sup> siècle et leurs significations morales et politiques ont été peu étudiées pour elles-mêmes.

Il importerait de revenir plus en détail sur cet anacréontisme et sur ses potentialités à la fois éthiques, politiques et esthétiques, de Saint-Évremond à Voltaire, anacréontisme dont les nuances et les variations ont été si souvent dénigrées ou négligées. Les lettres de style anacréontiques échangées entre Saint-Évremond et La Fontaine constituent, à leur manière, des repères discrets, mais essentiels, pour ressaisir ce que fut la situation d'un certain discours sur le plaisir, placé sous le signe de plusieurs modèles.

Dans l'épître adressée à Chaulieu, écrite à Sully en juillet 1716, Arouet placera à son tour les leçons d'épicurisme reçues au Temple sous le signe d'Anacréon... mais aussi de Gassendi. Et il fera état chemin faisant de toute une ascendance, en évoquant notamment le maître de Chaulieu, Chapelle, disciple du chanoine de Digne, ami de Cyrano et de Molière, auteur, avec Bachaumont, du célèbre *Voyage*, en qui convergent la tradition du libertinage érudit et celle du « plus charmant badinage »<sup>14</sup> :

Ô vous l'Anacréon du Temple  
 Ô vous le sage si vanté !  
 Qui nous prêchez la volupté  
 Par vos vers, et par votre exemple :  
 Vous, dont le luth délicieux,  
 Quand la goutte au lit vous condamne,  
 Rend des sons aussi gracieux,  
 Que quand vous dansez la Tocane,  
 Assis à la table des dieux !

Je vous écris, Monsieur, du séjour du monde le plus aimable, si je n'y étais point exilé, et dans lequel il ne me manque pour être parfaitement heureux, que la liberté d'en pouvoir sortir ; c'est ici que Chapelle a demeuré deux ans de suite : mais il n'y était point par ordre du Roi ; je voudrais bien qu'il eût laissé dans ce château, un peu de son génie ; cela accommoderait bien un homme qui veut vous écrire ; mais comme on assure qu'il vous l'a légué tout entier, j'ai été obligé de recourir à lui-même.

Et dans une tour assez sombre  
 Du château qu'habita jadis  
 Le plus badin des beaux esprits,  
 Un beau soir j'évoquai son ombre.  
 [...] Chapelle en ce moment-là donc,  
 M'apparut par la cheminée,  
 Je fus bientôt, à son approche,  
 Saisi d'un mouvement divin,  
*Car il avait sa lyre en main,*

<sup>14</sup> Ces filiations ont été souvent mentionnées, mais il importe d'en analyser les valeurs successives au sein de la poétique et de la pensée de Voltaire.

*Et son Gassendi dans sa poche.*  
Il s'appuyait sur Bachaumont,  
Dont il se servit pour second  
Dans le récit de ce voyage,  
Qui du plus charmant badinage  
Est la plus charmante leçon<sup>15</sup>.

Le jeune Arouet à la fin de l'épître revendique pour lui-même une place d'héritier direct dans cette tradition anacréontique :

L'amour, me dit-il, et le vin  
Autrefois me firent connaître  
Les grâces de cet art divin ;  
Puis à \*\*\* [Chaulieu] l'épicurien  
Je servis quelque temps de maître,  
Il faut que Chaulieu soit le tien<sup>16</sup>.

22

Chaulieu, tout en apparaissant lui-même comme l'héritier du renouveau de l'épicurisme savant de Gassendi – mais était-il vraiment envisageable d'avoir « son Gassendi dans sa poche », et ne serait-ce point une belle fiction rétrospective que ce « Gassendi de poche » évoqué par Voltaire à propos de Chaulieu ? –, introduit d'autres possibilités discursives pour la poésie épicurienne, fort précieuses assurément aux yeux de Voltaire et d'une part importante des écrivains de son siècle.

En réalité, l'œuvre poétique de Chaulieu rend pleinement visibles divers types d'indéterminations (et de variations) caractérisant ce qu'on pourrait nommer une « sensibilité » néo-épicurienne dont il faudrait suivre les avatars successifs tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle, durant lequel les poésies de l'« Anacréon du Temple » ne cesseront d'être rééditées. Je n'en mentionnerai ici que quelques aspects<sup>17</sup>.

Première inflexion caractéristique : une tendance chronique à accompagner la déréalisation de la mort, inspirée par le chant III de Lucrèce (« la mort n'est rien pour nous »), par une certaine déréalisation de la vie elle-même, perçue dans sa vanité et comparée à un songe. Dans l'épître en vers *À Madame la duchesse de Bouillon sur la mort. Conformément aux principes des épicuriens* (1700), qui sera l'une des matrices de l'*Épître à Uranie*, Chaulieu va même jusqu'à évoquer, en contrepoint, le « néant de la vie » (expression qui nous situe fort loin assurément d'un épicurisme « orthodoxe ») :

<sup>15</sup> *Épître de monsieur Arouet à monsieur \*\*\**, OCV, t. 1B (2002), p. 295-299. Je souligne.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>17</sup> Je reprends dans la première partie de ce propos certains des éléments que j'ai développés plus longuement dans une précédente étude : « Vanités épicuriennes : variations anacréontiques et "perte d'être" de la poésie de La Fontaine à Voltaire », dans Christian Mouchel et Colette Nativel (dir.), *République des Lettres, République des Arts. Mélanges en l'honneur de Marc Fumaroli*, Genève, Droz, 2008, p. 507-532.

*Apprends à mépriser le néant de la vie.*  
Songe qu'au moment que je veux  
Enseigner l'art de vivre heureux,  
Elle s'en va m'être ravie<sup>18</sup>.

En cela, Chaulieu fait écho à toute une tradition faisant converger poésie anacréontique et esthétique des vanités. Dans cette épître caractéristique de Chaulieu, la grande « cellule idéale » lucrétienne selon laquelle « la mort n'est rien pour nous » est reprise comme *topos* de la pensée morale. C'est dans la troisième strophe surtout que la présence d'Épicure et de Lucrèce est la plus patente : dissipation des vaines terreurs et des superstitions attachées au « nom » de la mort (démons, enfer, etc.) ; consécration d'une « plus douce image », typiquement lucrétienne elle aussi, suggérant une analogie profonde entre cette mort qui n'est rien pour nous et un « paisible sommeil ». Les implications impies du propos ne sont nullement effacées, elles apparaissent nettement en certains vers :

La mort est simplement le terme de la vie ;  
*De peines ni de biens elle n'est point suivie :*  
C'est un asile sûr, c'est la fin de nos maux,  
C'est le commencement d'un éternel repos<sup>19</sup>.

Cependant, la dimension irréligieuse de cette épître reste discrète, elle n'est pas présentée sur le mode d'un défi d'esprit fort (comme c'était le cas par exemple pour le Séjanus de Cyrano, dans *La Mort d'Agrippine*), mais bien plutôt comme un exercice de consolation et de joie à l'usage de sa destinataire. Et de l'image de la mort comme simple sommeil, on glisse sans heurt en ces vers faciles à celle de la vie comme simple songe.

En plein âge « baroque », Théophile de Viau était passé maître dans cet usage épicurien et assurément peu orthodoxe de la consolation. Le modèle du genre, qui a sans doute marqué les mémoires libertines pour longtemps, était sans doute l'ode adressée à Roger du Plessis, marquis de Liancourt, « À Monsieur de L... sur la mort de son père ». La rhétorique usuelle de la consolation s'y trouvait d'emblée congédiée avec une prodigieuse désinvolture, permise par l'amitié :

Ôte-toi, laisse-moi rêver.  
Je sens un feu se soulever  
Dont mon âme est toute embrasée.

<sup>18</sup> Abbé de Chaulieu, *À Madame la duchesse de Bouillon sur la mort. En 1700*, dans Abbé de Chaulieu et marquis de La Fare, *Poésies*, éd. Constance Griffejoen-Cavatorta, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 90-91.

<sup>19</sup> *Ibid.*, je souligne.

Ô beaux près, beaux rivages vers,  
Ô grands flambeaux de l'univers,  
Que je trouve ma veine aisée !  
Belle Aurore, douce Rosée,  
Que vous m'allez donner de vers<sup>20</sup> !

À la rhétorique traditionnelle de la consolation est substitué tout autre chose, placé sous le signe du rêve (« Laisse-moi rêver »). La violence de ce geste de rupture sera amplifiée ultérieurement, lorsque le destinataire, Tircis, est à nouveau convoqué, après avoir été assez brusquement tenu à distance (« Tircis, vous y viendrez un jour »). On glisse insensiblement de la mort du père défunt à la mort du fils qui le pleure, en un mouvement d'universalisation cruelle de la réflexion sur le thème « la mort n'est rien pour nous » ; réflexion qui intègre en son torrent sinueux et violent les *topoi* de la vanité et de l'inconsistance, combinés avec une évocation fort lucrétienne de la mortalité du monde.

24

Ce qu'on voit, ce qu'on peut ouïr,  
Passera comme une peinture :  
L'impuissance de la nature  
Laissera tout évanouir<sup>21</sup>.

Cependant, le rapprochement s'arrête là. Les vanités anacréontiques fin de siècle, celles de Chaulieu, de ses amis et de ses successeurs, perdront assurément la dimension cosmique de cet épicurisme de la précarité chanté par Théophile. La déréalisation de la vie elle-même tendra à prendre des accents de plus en plus ludiques, dans l'orbe des Vendôme et des Bouillon.

Vanités épicuriennes ? En quel sens ? Étrange oxymore assurément, mais qui conviendrait assez bien pour décrire bien des poèmes où le « tout est vanité » se conjugue avec un « hâte-toi de jouir avant qu'il ne soit trop tard » inspiré d'Horace notamment, et aussi parfois d'une certaine lecture libertine de l'Écclésiaste dont il importerait de retracer l'histoire et dont l'Écclésiaste de Voltaire sera très largement l'héritier.

20 Théophile de Viau, « À Monsieur de L... sur la mort de son père », v. 1-8, dans *Œuvres choisies*, éd. Jean-Pierre Chauveau, Paris, Gallimard, coll. « Poésie », 2002, p. 96.

21 *Ibid.*, v. 84-88, p. 99. « Passera comme une peinture » fait songer à la « légère image » qu'évoquera Séjanus dans *La Mort d'Agrippine* de Cyrano à propos de sa propre mort, elle aussi déréalisée sur fond d'inconsistance ontologique ; il est fort probable que Cyrano a Théophile en mémoire lorsqu'il écrit ses vers : « J'ai beau plonger mon âme et mes regards funèbres / Dans ce vaste néant et ces longues ténèbres, / J'y rencontre partout un état sans douleur, / Qui n'élève à mon front ni trouble ni terreur ; / Car puisque l'on ne reste, après ce grand passage, / Que le songe léger d'une légère image, / Et que le coup fatal ne fait ni mal ni bien, / Vivant parce qu'on est, mort, parce qu'on n'est rien, / Pourquoi perdre à regret la lumière reçue / Qu'on ne peut regretter après qu'elle est perdue ? / Pensez-vous m'étonner par ce faible moyen, / Par l'horreur du tableau d'un être qui n'est rien ? » (je souligne).



Parmi maints exemples, entre l'époque de Théophile et celle de Chaulieu, on pourrait citer ces deux sonnets de Des Barreaux<sup>22</sup>, plus explicites que d'autres en ce qui concerne cette déréalisation tout à la fois néo-épicurienne et baroque de l'existence elle-même.

*Qui addit scientiam addit et laborem*

Il faut prendre pendant la vie,  
Tout le plaisir qu'on peut avoir,  
La clarté que Dieu nous fait voir  
D'une longue nuit est suivie.

Il n'est que faire chère lie,  
Pour faire fort bien son devoir,  
Peu de bon sens, point de savoir,  
Nargue de la philosophie !

Je me dégrade de raison,  
Je veux devenir un oison,  
Et me sauver dans l'ignorance

En buvant toujours du meilleur ;  
Celui qui croit en connaissance  
Ne fait qu'accroître sa douleur.

La chasse au plaisir en cette vie, affirmée en ses aspects les plus ostensiblement superficiels et légers (« je me dégrade de raison »), dans la tradition des « éloges du rien » de l'âge baroque étudiés par Carlo Ossola<sup>23</sup>, ne prend tout son sens que sur le fond d'un pessimisme ontologique décliné dans le sonnet suivant :

*Qui multiplicat intellectum multiplicat afflictionem,*

Mortels, qui vous croyez, quand vous venez à naître,  
Obligés à Nature, ô quelle trahison !  
Se montrer un moment, pour jamais disparaître,  
Et pendant que l'on est, voir des maux à foison.

Tenant plus du néant que l'on ne fait de l'être,  
Je l'ay dit autrefois et bien moins en saison,  
*Estudions-nous plus à jouïr qu'à connoistre,*  
Et nous servons des sens plus que de la raison.

22 On trouvera une réédition des deux poèmes qui suivent dans Jacques Vallée des Barreaux, *Œuvres complètes*, éd. Marie-Françoise Baverel-Croissant, Paris, H. Champion, 2001, p. 272-273.

23 Voir C. Ossola, « Elogia del Nulla », dans Gigliola Nocera (dir.), *In segno barocco: testo e metafora di una civiltà*, Roma, Bulzoni, 1983, p. 109-134.

D'un sommeil éternel ma mort sera suivie,  
J'entre dans le néant quand je sors de la vie,  
Ô desplorable estat de ma condition !

Je renonce au bon sens, je hay l'intelligence,  
D'autant mieux que l'esprit s'élève en connoissance,  
Mieux voit-il le sujet de son affliction.

Pareils effets de déréalisation de la vie comme songe et d'hésitations entre maîtrise des passions et abandon aux passions purent s'associer à une hésitation récurrente quant au statut du savoir et de la raison au sein de ce type d'épicurisme pour le moins déviant.

26 On touche là à un autre questionnement caractéristique, susceptible d'induire des variations peu orthodoxes du point de vue de la sagesse épicurienne philosophiquement fondée. Dans un monde si peu « réel », faut-il s'en remettre à l'exercice lucide, démystificateur et souverain de la raison, ou à la jouissance innocente d'un non-savoir se défiant de toute rationalité ? On trouverait de ce point de vue maints échos, dans les poèmes d'inspiration anacréontique, au thème « primitiviste » esquissé ici par Des Barreaux (« Je me dégrade de raison, / Je veux devenir un oison »), ailleurs par Mme Deshoulières, opposant l'innocence de l'animalité (ou d'un âge d'or marquant une proximité originaire entre bonheur animal et bonheur humain) aux tourments moraux légués par le développement des sciences et des arts.

Il en résulte parfois un autre type d'inflexions caractéristiques, visibles dans l'épître de Chaulieu citée plus haut : un éloge des « erreurs » mêmes de la vie comme sources légitimes et réelles de joie, et comme ingrédient essentiel du bonheur dont nous sommes capables :

Goûte l'erreur des passions,  
Mais n'en deviens jamais la proie.  
Prends-les pour des amusements  
Dont il faut égayer le temps  
Que nous demeurons sur la terre<sup>24</sup>.

Le constat selon lequel nous avons plus affaire à jouir du monde qu'à le connaître (Saint-Évremond) est en effet étroitement solidaire d'une éthique qui, jusqu'à un certain point, réhabilite les « erreurs » et les illusions du sujet divertie par sa *phantasia*, et fait plus que les réhabiliter : elle les tient pour nécessaires au bonheur dont nous sommes capables. À bien des égards, la poésie légère telle que La Fare et Chaulieu la pratiquent est en accord profond avec l'anthropologie de l'« inconsistance » explorée par le Montaigne des chapitres « De la diversion »

<sup>24</sup> Chaulieu, *Poésies*, éd. cit., p. 91-92.

ou « De la vanité »), elle est située par Saint-Évremond au cœur même d'une réhabilitation moderne du divertissement.

Il faudrait faire état, en outre, d'une ambiguïté récurrente à l'égard des passions et du discours de maîtrise que l'épicurien élabore à leur sujet. Traditionnellement, l'épicurisme put être mobilisé contre certaines formes de stoïcisme et d'ascétisme dévot comme une sage réhabilitation des passions, mais à l'intérieur de certaines limites (comme on peut le voir dans « Le Philosophe scythe » de La Fontaine, allégorie d'une métriopathie selon le Jardin, contre les « indiscrets stoïciens »). Limites parfois mises en avant comme le signe d'une liberté intérieure : depuis Théophile en sa *Première Journée*, en passant par les figures du *Sapiens* évoquées par le *Theophrastus redivivus*, ne cesse d'être louée la faculté qu'a l'esprit fort de ne pas être « esclave » de ses passions, à l'image du « vulgaire ». La littérature anacréontique, tout en marquant, dans la tradition de Lucrèce, un désir d'autonomie et de détachement à l'égard d'Éros et de ses fantasmes les plus asservissants, reconnaît la force et la fécondité des passions auxquelles on s'abandonne voluptueusement plus qu'on ne les domine.

Au terme de l'autoportrait qu'il adresse au marquis de La Fare (« Épître au marquis de La Fare qui m'avait demandé mon portrait, en 1703 »), Chaulieu met en scène de ce point de vue une sorte de « casuistique anacréontique » à l'égard des « égarements » d'une « amoureuse frénésie », qu'il oppose aux rigueurs des « jansénistes » de l'amour :

L'Amour a ses casuistes  
D'avis fort différents dans sa religion :  
Il a ses Escobars, il a ses jansénistes,  
Dont l'austère opinion  
Bannit tout libertinage  
Et fait un dur esclavage  
D'une douce passion.  
Pour moi qui fus toujours ami des jésuites,  
Raisnable en mes sentiments,  
En faveur d'une longue et sincère tendresse,  
Je passe à l'humaine faiblesse,  
Quelquefois les égarements  
D'une amoureuse frénésie<sup>25</sup>.

Ambiguïtés du discours néo-épicurien à l'égard des excès de la passion que l'on retrouvera dans certaines pièces de Voltaire (des vers de jeunesse analysés par Nicholas Cronk jusqu'aux « Stances à Monsieur de Forcalquier », pour ne prendre qu'un exemple). Variations qui valent en pareil contexte non seulement

<sup>25</sup> Texte réédité dans *Libertins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Prévot, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998-2004, 2 vol., t. II, p. 1439.

pour les passions érotiques, mais aussi pour les passions sociales et politiques, leurrées par les mirages de l'amour-propre.

Entre retrait innocent dans la sphère privée et politique du plaisir érigée en contre-modèle contestataire, le registre anacréontique peut en effet comporter une dimension politique qui a souvent été perdue de vue. Légèreté ? Sans doute, mais cette légèreté même s'affirme volontiers comme un refus des effets nocifs de la société de cour et de sa lourdeur pathogène. Poésie inoffensive ? Probablement, ce repli sur soi ou entre amis instaure un partage de jouissances sans conséquences apparentes pour les pouvoirs institués, il se définit comme un écart cultivé à plusieurs. Et c'est à juste titre que l'on a pu souligner le caractère conventionnel et rassurant de ce petit manifeste politique que constituent les deux épîtres anacréontiques du jeune Arouet des années 1716-1717, visant un retour en grâce auprès du Régent.

28

Mais on a parfois sous-estimé la puissance libératrice et virtuellement corrosive de certaines formes d'anacréontisme, qui ne furent pas étrangères sans doute à la puissance de séduction du Temple et de Chaulieu tout au long du XVIII<sup>e</sup> siècle. De l'échange épistolaire entre La Fontaine et Saint-Évremond à certaines épîtres en vers où Voltaire s'inscrit ostensiblement dans le sillage de l'« Anacréon du Temple », le choix de l'anacréontisme implique parfois une parole d'exil et un acte de résistance diffus, mais fondamental pour sa compréhension. Le mode de sociabilité anacréontique, sous ses aspects volontiers érotiques et bachiques, définit un régime très particulier de marginalité qui n'a sans doute pas l'ambition de devenir l'équivalent du Jardin d'Épicure, mais qui en conserve néanmoins l'irrévérence foncière à l'égard des « grandeurs d'établissement » en instaurant d'autres hiérarchies axiologiques entre amis ; et en faisant revivre, aussi, la puissance corrosive du rire philosophique des épicuriens.

Il faudrait cependant remarquer à ce propos que la dimension politique de l'anacréontisme comme « art d'écrire » subit des accentuations fort diverses selon les cas. « À propos d'Anacréon, j'ai presque envie d'évoquer son ombre<sup>26</sup> ». À de multiples reprises, pour l'épistolier La Fontaine, le registre anacréontique permet d'exprimer une ironie de l'écart – bien plus que cette « stratégie du caméléon » que l'on a pu évoquer à propos de Pellisson et de l'esthétique galante. Ainsi, dans la lettre à l'une de ses Muses les plus « galantes », la duchesse de Bouillon, où Anacréon vaut différentiellement contre toute une dévotion d'apparat. À défaut du gai savoir « anacréontique » proposé à la duchesse, dans l'Angleterre d'Hortense Mancini et de Saint-Évremond, on fera appel, en France, à l'« esprit » des jansénistes, et aux plaisirs du texte ou de la conversation qu'il peut occasionnellement offrir. Du jansénisme comme pis-aller pour résister à

<sup>26</sup> La Fontaine, « À Madame la duchesse de Bouillon », dans *Œuvres diverses*, éd. cit., p. 671.

l'érosion lente des voluptés disponibles, et des goûts français plus que jamais sans doute menacés par l'ennui. Du jansénisme, comme autre face possible de cette esthétique du retrait et de ses fictions d'autonomie :

Le mal est que l'on veut ici  
De plus sévères moralistes ;  
*Anacréon s'y tait devant les jansénistes.*  
Encor que leurs leçons me semblent un peu tristes,  
Vous devez priser ces auteurs  
Pleins d'esprit et bons disputeurs.  
Vous en savez goûter de plus d'une manière :  
Les Sophocles du temps et l'illustre Molière  
Vous donnent toujours lieu d'agiter quelque point.  
Sur quoi ne disputez-vous point<sup>27</sup> ?

Sous la plume de Saint-Évremond et de La Fontaine, cette « politique du plaisir » de style anacréontique reste largement implicite, même si elle s'affirme comme une parole d'exil (réel pour Saint-Évremond, rêvé pour La Fontaine) ; opposant France et Angleterre, elle définit un lieu de bonheur entre amis dans une sorte de *no man's land* imaginaire ni tout à fait anglais, ni vraiment français, ni tout à fait « libertin », ni intégralement « dévot » : il est symptomatique, de ce point de vue, que La Fontaine oppose Anacréon et les jansénistes en France (« Anacréon s'y tait devant les jansénistes »), mais présente l'« esprit » de ces derniers comme un moindre mal parmi les plaisirs encore disponibles dans la France de Louis le Grand, comme si Port-Royal constituait un espace de liberté avec lequel celui de l'anacréontisme pouvait ponctuellement composer.

Pendant – faut-il s'en étonner ? –, c'est sans doute avec Voltaire que les potentialités politiques du registre anacréontique apparaissent dans toute leur vigueur<sup>28</sup>. La pièce la plus représentative à cet égard, qui valut à Voltaire

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> Il serait intéressant de revenir de ce point de vue sur les variations de Chaulieu dans sa « Réflexion sur la Maxime d'Épicure *Sapiens non accedat ad Rempublicam*. À Damon » (*Poésies*, éd. cit., p. 104-107). Le potentiel critique d'Anacréon en matière sociale et politique sera souligné avec véhémence par Boyer d'Argens, dans un chapitre de sa *Philosophie du bon sens* qui ne fera à cet égard que perpétuer la tradition épicurienne du siècle précédent : « Pour mépriser les grandeurs, et pour connaître combien les richesses sont inutiles à la véritable félicité, il ne faut pas être philosophe ; il est seulement nécessaire de connaître la fin de ces grandeurs et de ces richesses, et à quoi elles peuvent aboutir. Car enfin, si l'on voit clairement qu'elles ne peuvent rendre clairement heureux, et qu'elles sont souvent pernicieuses à ceux qui les possèdent, on sera persuadé qu'un état dans lequel on a simplement ce qui est nécessaire est préférable à celui où l'on a le superflu. Examinons quel est l'avantage que les grands peuvent retirer de leurs trésors et de leur grandeur. [...] Anacréon se moque, d'une manière bien délicate, des soins que les hommes se donnent pour acquérir des honneurs et des trésors qui ne les rendent point heureux, tandis qu'ils négligent ce qui pourrait faire leur bonheur » (Jean-Baptiste de Boyer, marquis d'Argens, *La Philosophie du bon sens*, éd. Guillaume Pigéard de Gurbert, Paris, H. Champion, 2002, p. 399). Anacréon vaut encore

quelques déboires, glisse progressivement d'un éloge de la volupté assez topique à un éloge de la liberté qui l'est nettement moins en ce contexte générique : on serait même tenté d'émettre l'hypothèse que Voltaire joue avec un hypotexte canonique de l'épicurisme du siècle précédent, l'hymne à la volupté qui conclut *Les Amours de Psyché et de Cupidon* de La Fontaine (« Volupté, Volupté, qui fus jadis maîtresse / Du plus bel esprit de la Grèce, / Ne me dédaigne pas, viens-t-en loger chez moi<sup>29</sup> »), mais en lui substituant pour finir un « hymne à la liberté » virulent :

Liberté, liberté, ton trône est en ces lieux.  
 La Grèce où tu naquis t'a pour jamais perdue,  
     Avec ses sages et ses dieux.  
 Rome depuis Brutus ne t'a jamais revue.  
 Chez vingt peuples polis à peine es-tu connue.  
 Le Sarmate à cheval t'embrasse avec fureur :  
 Mais le bourgeois à pied, rampant dans l'esclavage,  
 Te regarde, soupire et meurt dans la douleur<sup>30</sup>.

30

Cependant, s'il rend plus visible l'aspect satirique du retrait anacréontique chanté par La Fontaine ou Saint-Évremond, le même poème de Voltaire multiplie les traces d'un épicurisme du passage et de la vanité que l'on trouvait chez ces grands devanciers : les jardins d'Épicure auxquels il prétend ne seront que des jardins imparfaits, dans le cadre d'une anthropologie fort éloignée du modèle du sage d'Épicure et de son *autarkeia* souveraine.

Ô maison d'Aristippe, ô jardins d'Épicure,  
 Vous qui me présentez dans vos enclos divers,  
 Ce qui souvent manque à mes vers,  
 Le mérite de l'art soumis à la nature,  
 Empire de Pomone et de Flore sa sœur,  
     Recevez votre possesseur ;  
 Qu'il soit, ainsi que vous, solitaire et tranquille.

aux yeux de Boyer d'Argens comme modèle de lucide liberté à l'égard des passions sociales et politiques aliénantes, même si, en un geste lui aussi récurrent en milieu néo-épicurien, on suggère que sa morale « légère » peut être complétée, qu'elle ne suffit pour fournir une recette de bonheur : « La fin des vers d'Anacréon », poursuit-il, « ne contient point une morale propre au bonheur, comme nous le montrerons bientôt ; car sans la tempérance il n'est aucune véritable félicité dans la vie : *mais le commencement est digne du philosophe le plus sage* » (p. 400). En pareil contexte, Anacréon vaut par les possibilités de liberté qu'il ouvre bien plus que par une morale suffisante en soi. Évoquer son « ombre », comme le faisait La Fontaine, se dire son disciple, comme le feront tant d'autres de Chaulieu à Voltaire, ce sera, en quelque sorte, se donner les moyens de se donner une philosophie du plaisir « pour commencer », et qui pourra être éventuellement complétée, prolongée, limitée en des sens et sur des modes divers : en prose ou en vers, faisant souvent alterner souplement prose et vers, les formes brèves placées sous le signe d'Anacréon offrent un support idéalement malléable pour une poétique de la légèreté et pour une pensée morale de la variation.

<sup>29</sup> La Fontaine, *Œuvres diverses*, éd. cit., p. 257-258.

<sup>30</sup> *Épître de l'auteur, en arrivant dans sa terre près du lac de Genève*, éd. cit., p. 259.

Je ne me vante point d'avoir en cet asile  
 Rencontré le parfait bonheur :  
 Il n'est point retiré dans le fond d'un bocage ;  
 Il est encore moins chez les rois,  
*Il n'est pas même chez le sage :*  
 De cette courte vie il n'est point le partage ;  
 Il y faut renoncer ; mais on peut quelquefois  
 Embrasser au moins son image<sup>31</sup>.

**ÉPICURISME ET DIVERTISSEMENT, ENTRE PLAISIRS EN MOUVEMENT (ARISTIPPE)  
 ET PLAISIRS EN REPOS (ÉPICURE)**

À ces indéterminations du modèle épicurien, sur fond de vanité, telle qu'on les trouve par exemple chez Chaulieu, s'en ajoute une autre, qui peut se conjuguer avec chacune d'entre elles : plaisirs en repos ou plaisirs en mouvement ? Épicure ou Aristippe ? De Saint-Évremond à Voltaire, l'ajout du second modèle (Aristippe) au premier (Épicure) constitue l'un des gestes caractéristiques, parfois explicité comme tel, parfois implicite, de l'épicurisme « mondain » en ses diverses formes. Ajout d'allure nonchalante et délibérément superficielle si l'on adopte un point de vue strictement philosophique en quête de systématisme et de cohérence quant aux principes. Car il ne s'agit pas ici de synthétiser dialectiquement deux philosophies du plaisir en dépassant leurs contradictions apparentes. Nombreux sont les cas où l'on se donne plutôt deux philosophies du plaisir, reconnues dans leurs différences spécifiques ; deux éthiques et non une, pour un homme que l'on sait lui-même divisé, selon les temps et les états du corps et de l'esprit, et selon les saisons de la vie. S'il y eut une figure qui marqua durablement de ce point de vue l'appropriation du modèle épicurien et ses transformations d'un siècle à l'autre, ce fut bien celle de Saint-Évremond.

Dans l'éloge posthume de Saint-Évremond paru en octobre 1703 dans le *Mercur galant*, on lit :

Quand il sortit du Royaume, il se retira à Londres, où l'on peut dire qu'il a fait durant plusieurs années les délices de l'Angleterre. Sa maison étoit le réduit de toutes les personnes de mérite et de sçavoir qui estoient dans cette ville. Il y estoit un Oracle qu'on consultoit de toutes parts sur toutes les matieres qui regardent les belles Lettres et les ouvrages d'esprit. Il avoit un goût sûr, ainsi il ne prenoit jamais le change sur une pensée et sur un sentiment [...] C'étoit donc dans la culture de l'esprit que consistoient ces plaisirs tant vantés de Mr. de Saint-Evremond ; il vivoit dans le luxe et la volupté, il est vray, mais dans un luxe poli et une volupté étudiée et recherchée ; c'étoit un Philosophe Epicurien ; mais

31 *Ibid.*, p. 255-256.

ce n'estoit pas un Epicurien grossier ; c'estoit un Philosophe qui retranché dans la partie spirituelle s'est toujours rendu maistre de l'intérieur<sup>32</sup>.

Il suffit de feuilleter les premières préfaces des œuvres en prose de Saint-Évremond – ainsi, celle de Silvestre<sup>33</sup> –, et surtout les multiples écrits qui lui ont été faussement attribués, comme si son nom était en soi une garantie immédiate de succès, pour se faire quelque idée du rayonnement extraordinaire de Saint-Évremond dans la République des Lettres<sup>34</sup>. Bien des années après ses premières variations anacréontiques sur les traces de Chaulieu, dans le « Catalogue des écrivains français » du *Siècle de Louis XIV*, Voltaire, en dépit des critiques qu'il adresse par ailleurs à sa poésie et à certains de ses jugements esthétiques, fera état de la forte présence, dans la mémoire de ses contemporains, de Saint-Évremond et de la petite mythologie de « philosophe » épicurien qui lui reste attachée :

32

Une morale voluptueuse ; des lettres écrites à des gens de cour, dans un temps où ce mot de cour était prononcé avec emphase par tout le monde ; des vers médiocres, qu'on appelle vers *de société*, faits dans des sociétés illustres ; tout cela, avec beaucoup d'esprit, contribua à la réputation de ses ouvrages [...]. On connaît son exil, sa philosophie, et ses ouvrages. Quand on lui demanda, à sa mort, s'il voulait se *réconcilier*, il répondit : « Je voudrais me réconcilier avec l'appétit. » Il est enterré à Westminster avec les rois et les hommes illustres d'Angleterre<sup>35</sup>.

« On connaît [...] sa philosophie ». Le fait que Voltaire n'éprouve aucun besoin d'explicitier la philosophie en question est en soi riche de sens. Longtemps après

32 *Mercurie galant*, octobre 1703, cité par Alain Niderst, « Gloire et déclin de Saint-Évremond de 1660 à 1800 », *Dix-huitième siècle*, n° 9 (1977), p. 241-258, ici p. 241.

33 Préfacier de l'édition de Londres des *Œuvres de M. de Saint-Évremond*, Jacob Tonson, 1705. Cette préface est reproduite au seuil de la grande édition des *Œuvres en prose*, éd. René Ternois, Paris, Didier, 1962-1969, 4 vol.

34 Voltaire en témoigne également, qui donne à sa manière, et sur le mode du dénigrement parfois, à Saint-Évremond un statut de précurseur des Philosophes. Voir la septième des *Lettres à Son Altesse Monseigneur le prince de \*\*\** : « on trouve dans ses véritables ouvrages plusieurs traits qui annoncent un esprit dégagé des préjugés de l'enfance. D'ailleurs sa vie épicurienne, et sa mort toute philosophique servirent de prétexte à tous ceux qui voulaient accréditer de son nom leurs sentiments pernicieux ». Dans l'édition encadrée, Voltaire ajoute, à la fin du développement : « Au reste, ceux qui l'ont appelé *athéiste*, sont d'infâmes calomniateurs » (éd. François Bessire, *OCV*, t. 63<sup>B</sup> [2008], p. 442-443 et var.). Ainsi, à propos de l'*Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, attribué à Saint-Évremond, dont il est souvent question dans les lettres de Voltaire à D'Alembert des années 1763-1764, Voltaire écrit, le 6 décembre 1763 : « Je connais depuis longtemps le livre attribué à Saint-Évremond. Ce n'est assurément pas son style ; et Saint-Évremond d'ailleurs n'était pas assez savant pour composer un tel ouvrage. Il est de Dumarsais... » (D11535). Ces jugements successifs et parfois contradictoires portés par Voltaire sur Saint-Évremond sont analysés par José-Michel Moureaux, « Voltaire et Saint-Évremond », dans Suzanne Guellouz (dir.), *Entre baroque et Lumières. Saint-Évremond (1614-1703)*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2000, p. 241-256.

35 *OH*, p. 1202-1203.



sa mort, Saint-Évremond incarnera durablement un type d'écrivain-philosophe épicurien, brillamment mondain, et aussi, pour certains, brillamment superficiel. Mais qu'est-ce, en l'occurrence, qu'*écrire* en épicurien ? Et en quoi consiste au juste cette superficialité ? La superficialité en question ne tient pas seulement à une paresse de l'esprit et à une incompréhension de la pensée d'Épicure, ou même de celle de Pierre Gassendi, avec lequel Saint-Évremond dit s'être longuement entretenu en sa jeunesse. Elle relève aussi de toute une série de déplacements caractéristiques qui font en partie pour nous l'intérêt de Saint-Évremond.

Saint-Évremond, sur bien des points, affaiblit et pervertit l'épicurisme ; mais il lui apporte simultanément des suppléments essentiels pour son devenir. Dans la lettre « Sur les plaisirs » adressée à Olonne, l'honnête homme qui, bien que retiré du monde, ne pense qu'à se divertir, n'est pas le Sage (il évite de trop réfléchir, il ne cherche pas les mêmes vérités, celles-ci du reste « ne méritent pas d'être approfondies ») et pourtant l'image du Sage épicurien lui est utile pour décrire le plaisir visé par le divertissement, en premier lieu la cessation de la douleur (« indolence »). Voici donc une théorie du mouvement hors de soi, de l'aliénation de soi par soi, du refus de « trop » de vérité, qui vise (« je veux que ») à atteindre par d'autres moyens le même genre de bonheur que celui du Sage du Jardin, mettant l'accent sur les plaisirs en repos : « repos de la conscience », « tranquillité d'âme », « indolence ». Voici donc la référence à Épicure et sa définition du Souverain Bien projetées dans un espace qui leur est par nature étranger. À peine cette sagesse des limites visant au « repos » est-elle évoquée que l'éloge du mouvement reprend, en une séquence de « réflexions » très rapides, juxtaposant les énoncés suivants :

[...] c'est [l'indolence] le sentiment délicat d'une joie pure, qui vient du repos de la conscience, et de la tranquillité de l'esprit.

Après tout, quelque douceur que nous trouvions chez nous-mêmes, prenons garde d'y demeurer trop longtemps. Nous passons aisément de ces joies secrètes à des chagrins intérieurs ; ce qui fait que nous avons besoin d'économie *dans la jouissance de nos propres biens*, comme dans l'usage des étrangers.

Qui ne sait que l'Âme s'ennuie d'être toujours dans la même assiette, et qu'elle perdrait à la fin *toute sa force*, si elle n'était réveillée par les passions ?

Pour vivre heureux, il faut faire peu de réflexions sur la vie, mais sortir souvent comme hors de soi ; et parmi les plaisirs que fournissent les choses étrangères, se dérober la connaissance de ses propres maux.

*Voilà ce que la Philosophie d'Épicure et celle d'Aristippe* peuvent donner à leurs sectateurs<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Saint-Évremond, *Œuvres en prose*, éd. cit., t. IV, p. 22, je souligne.

À peine évoquée, l'« indolence » du bonheur contemplatif, qui apparaissait comme l'horizon ultime du divertissement, est contestée en sa pertinence (« toujours dans la même assiette », l'âme « perdrait toute sa force »), la logique du « divertissement » exige un supplément, qui mette en mouvement l'éthique d'Épicure, et par effet de boule de neige, on glisse d'un modèle semblait-il unique et simple (« la volupté spirituelle du bon Épicure ») à un modèle double : « la philosophie d'Épicure et d'Aristippe ».

En réalité, avec Saint-Évremond, le divertissement (comme prodigieuse extension de la diversion selon Épicure) s'étend bien au-delà d'une stratégie de ruse avec les passions délétères qui nous obsèdent dans la proximité de la mort. Le divertissement devient une dimension cardinale de notre « condition » dans son ensemble, il est désormais présenté comme l'horizon avec lequel notre conscience ne peut que composer. L'homme est cet être qui perd toute animation intérieure et sombre dans la langueur, la mélancolie, l'ennui, s'il ne sort pas de soi, s'il ne se détourne pas de soi.

34

En ce sens, le divertissement devient une condition inéluctable de toute vie morale heureuse ; l'homme est originairement un être-pour-le-divertissement. Toute morale du plaisir, toute pensée du bonheur consistera d'abord à aménager au mieux cette « structure d'expérience », cette donnée anthropologique inévitable.

Ce serait appauvrir considérablement la vision évremondienne du divertissement que de la limiter rétrospectivement à n'être qu'un contrepoint « mondain » de l'analyse augustinienne dont Pascal se fit l'écho et où elle pourrait en quelque sorte être intégrée et dépassée. Car les deux analyses ne se développent pas sur le même plan. L'analyse pascalienne situe l'expérience du divertissement au cœur d'une opposition, qui lui donne tout son sens, entre une profondeur (une vérité) que l'on fuit et des apparences (trompeuses, inauthentiques) qui en occupent la place vide. Cette opposition métaphysique entre profondeur et apparence, entre vérité et illusion est pour ainsi dire secouée, déplacée, brouillée sous la plume de Saint-Évremond. Ce que l'on fuit dans le divertissement (l'image de notre faiblesse et de notre misère) n'est en soi pas plus *vrai* que ce que l'on y cherche. Et dans le divertissement même, Saint-Évremond cherche des « vérités », mais des « vérités » qui précisément n'ont pas besoin d'être trop approfondies. Car dans l'anthropologie qu'il se donne, le lecteur assidu de l'Écclésiaste et de Montaigne, sait qu'« approfondir », ce n'est pas nécessairement rendre plus *vrai* ; et que rentrer en soi peut être source de plus d'illusions encore, de mouvement, et de vanité.

L'image de notre misère, en laquelle le sujet « tombe » dès lors qu'il reste trop avec lui-même ne se voit ici à aucun moment accorder le statut de *vérité supérieure* : ce n'est qu'une image parmi d'autres, récurrente il est vrai car liée à un certain état du corps et de l'âme qui s'ennuie. Pour beaucoup, l'image de

notre misère est un effet mécanique de l'ennui. Car il est naturel pour la vie qui s'exprime en l'imagination d'être en mouvement ; mouvement perpétuel vers l'ailleurs, d'image en image. Que l'on se tourne trop vers soi : le mouvement ne sera pas neutralisé, mais au contraire il sera plus difficilement maîtrisable encore. La pensée de notre Misère se présente moins comme un invariant métaphysique que comme l'effet récurrent et transitoire de cette physiologie du mouvement, naturel pour l'imagination, dans la succession des douleurs et des plaisirs.

La pensée mélancolique sur soi, née de l'ennui, est riche en illusions de toutes sortes, et en mouvements intérieurs clandestins. Son authenticité sera plus ou moins forte en certains états du corps, en certains moments de la vie. En d'autres, la « pensée de notre misère » apparaîtra comme une maladresse de l'esprit qui ne s'en remet qu'à soi, ou comme une fabrication nocive, artificielle, répondant aux besoins souvent suspects des amateurs de tristesse.

Le jeune Voltaire, auteur de pièces comme « L'épître à Madame de G. », ne pouvait qu'être séduit à la lecture du constat suivant, si proche de son propre style : « Je connais des gens qui troublent la joye de leurs plus beaux jours par la méditation d'une mort concertée ; et comme s'ils n'étaient pas nés pour vivre au Monde, ils ne songent qu'à la manière d'en sortir<sup>37</sup> » ; et plus loin :

Faut-il rendre aux malheurs ce pitoyable hommage  
De sentir leur atteinte, ou garder leur image,  
De nourrir ses douleurs et toujours se punir  
D'une peine passée, ou d'un mal à venir ?

Je laisse volontiers ces Messieurs dans leurs murmures et tâche à tirer quelque douceur, des mêmes choses dont ils se plaignent<sup>38</sup>.

La pensée néo-épicurienne du divertissement se différencie fondamentalement des oppositions augustinienne de Pascal en ce qu'elle est une pensée du graduel, caractérisant ses objets par seuils successifs, et non par de grandes entités antagonistes, dramatisées par une rhétorique de l'antithèse. Dans le « Jardin imparfait » de l'homme moderne, il faut ni trop de divertissements, ni trop peu. Et il ne suffira pas à l'homme animé par ses désirs de « deviner » à quelle distance il convient de se situer du divertissement pour trouver sa juste place, son « point de perspective » optimal dans l'empire des divertissements qui se présentent à lui. En terres néo-épicuriennes se dessine un art de jouir fondé sur une science empirique des limites du désir et de la variation dans l'ordre des voluptés recherchées, science ou plutôt art de jouir dont on trouvera de multiples prolongements sous la plume de Voltaire.

<sup>37</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 21.

Le concept de variation semble triplement opératoire pour décrire la conception néo-épicurienne du divertissement qui s'affirme ici. 1. Variation des sujets, qui n'ont pas le même rapport au plaisir – dans la typologie rapidement esquissée en cette lettre à Olonne, Saint-Évremond en dégage trois types principaux : les « Sensuels », les « Voluptueux », les « Délicats »<sup>39</sup> –, variations aussi, faudrait-il ajouter, du génie du peuple auquel ces sujets appartiennent historiquement ; 2. Variation des objets de plaisirs, ou plutôt des types d'impressions liées à l'image-idée du plaisir<sup>40</sup> ; 3. Variation des modalités de la diversion envisagée comme une « sortie hors de soi » du sujet jouissant, comme une activité dont il règle les modulations, choix délibéré, et non « inconstance » passivement acceptée.

Que ces variations, combinées les unes avec les autres selon les cas envisagés, aillent de pair avec un art néo-épicurien de la limitation des désirs, voilà qui semble évident : mais il ne s'agit pas seulement de limiter les désirs et l'effet des passions pour viser au repos du sage épicurien. Il s'agit, aussi et surtout, de ruser au mieux avec deux risques liés au repos et au mouvement lui-même, et à ces plaisirs cinétiques indispensables à l'« honnête homme » : celui de l'« ennui » (par excès de repos) et celui du « dégoût » (par excès de mouvement).

36

Dans l'« usage des plaisir » ainsi défini, il importera donc de limiter le mouvement humain sous ses deux formes : mouvement vers trop d'extériorité (c'est le péril de la dissipation de l'être, celle des personnes « légères » qui ne maîtrisent plus le plaisir et s'y perdent) ; mouvement vers trop d'intériorité

39 « La Nature porte tous les hommes à rechercher leurs plaisirs, mais ils les recherchent différemment selon la différence des humeurs et des génies. Les Sensuels s'abandonnent grossièrement à leurs appétits, ne se refusant rien de ce que les animaux demandent à la Nature. Les Voluptueux reçoivent une impression sur les sens, qui va jusqu'à l'Âme. Je ne parle pas de cette Âme purement intelligente, d'où viennent les lumières les plus exquisées de la Raison ; je parle d'une âme plus mêlée avec le corps, qui entre dans toutes les choses sensibles, qui connaît et goûte les voluptés. L'Esprit a plus de part au goût des Délicats qu'à celui des autres ; sans les Délicats, la galanterie serait inconnue, la musique rude, les repas mal-propres et grossiers. C'est à eux que l'*eruditu luxu* de Pétrone, et tout ce que le raffinement curieux de notre siècle a trouvé de plus poli, et de plus curieux dans les plaisirs » (*ibid.*, t. IV, p. 16-17).

40 « J'ai fait d'autres observations sur les objets qui nous plaisent, et il me semble avoir remarqué des différences assez particulières dans les impressions qu'ils font sur nous. Il y a des impressions légères, qui ne font qu'effleurer l'Âme, pour le dire ainsi, éveiller son sentiment, la tenir présente aux objets agréables, où elle s'arrête avec complaisance, sans soin, sans beaucoup d'attention. Il y en a de molles et voluptueuses, qui viennent comme à se fonder, et à se répandre délicieusement sur l'Âme, d'où naît cette douce et dangereuse nonchalance, qui fait perdre à l'Esprit sa vivacité et sa vigueur. Il y a des objets touchants, qui font leur impression sur le Cœur, et y remuent ce qu'il a de plus sensible. Il y en a qui par un charme secret, difficile à exprimer, tiennent l'Âme dans une espèce d'enchantement. Il y en a de piquants, dont elle reçoit une atteinte qui lui plaît, une blessure qui lui est chère. Au-delà, ce sont les transports et les défaillances, qui arrivent manqué de proportion entre le sentiment de l'Âme et l'impression de l'objet. Aux premiers l'Âme est enlevée par une espèce de ravissement ; aux autres elle succombe sous le poids de son plaisir, si on peut parler de la sorte » (*ibid.*, t. IV, p. 18-19).

(c'est le péril des « rêveurs » qui, trop absorbés en eux-mêmes, s'y dissipent, également, et s'y perdent).

Comme il n'y a que les personnes légères et dissipées, qui ne se possèdent jamais, il n'y a que les rêveurs, les esprits sombres, qui demeurent toujours avec eux-mêmes ; et il est à craindre qu'au lieu de goûter la douceur d'un véritable repos, l'inutilité de ce grand attachement ne les jette dans l'ennui<sup>41</sup>.

On sait que la réponse voltairienne aux *Pensées* de Pascal dans leur ensemble s'articulera autour de deux lignes de force : une anthropologie pour laquelle l'homme n'est en rien une « énigme », un mystère, spécifique dans la nature ; une relativisation de sa « misère », Voltaire soulignant son « adaptation parfaite à sa destination ». L'argumentation de Voltaire à propos du divertissement, qui occupera une place importante dans ces remarques, sera conforme à ces deux orientations. Le divertissement n'a rien d'énigmatique en soi, il est naturel à l'homme, sa mise en énigme par Pascal relève d'un artefact métaphysique qui sur-interprète le divertissement en en faisant le symptôme par excellence de la misère de l'homme déchu ; loin d'être seulement une « fuite », une manière d'esquiver cette misérable condition, le divertissement est un remède merveilleux donné à l'homme par la nature, tellement positif en ses effets moraux et sociaux qu'on peut y voir le signe d'une Providence.

Deux oppositions paradigmatiques sous-tendaient l'analyse pascalienne du divertissement : celle du dedans et du dehors d'une part ; celle du mouvement et du repos de l'autre. L'une et l'autre permettent d'exhiber des séries de paradoxes existentiellement insurmontables, que Pascal place sous le signe de la contradiction et de l'énigme. Paradoxe du dedans et du dehors : c'est en se jetant en dehors d'eux-mêmes que les hommes croient pouvoir atteindre au contentement intérieur – et ils ne peuvent faire autrement, sous peine de désespoir devant l'évidence de leur propre Misère. Paradoxe du mouvement et du repos : c'est par le mouvement que les hommes croient pouvoir atteindre au repos (et ils ne peuvent faire autrement, sous peine d'ennui)<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> *Ibid.*, t. IV, p. 20.

<sup>42</sup> Ces deux oppositions se croisent ainsi : « Ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation. Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leurs misères continuelles. Et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos et non pas dans le tumulte. Et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation et à se figurer toujours que la satisfaction qu'ils n'ont point leur arrivera si, en surmontant quelques difficultés qu'ils envisagent, ils peuvent s'ouvrir par-là la porte au repos. Ainsi s'écoule toute la vie, on cherche le repos en combattant quelques obstacles. Et si on les a surmontés, le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre. Il en faut sortir et mendier le tumulte. Et quand on se verrait même assez à l'abri de toutes parts, l'ennui, de son autorité privée, ne

Voltaire s'attachera, dans la vingt-cinquième des *Lettres philosophiques*, à dissoudre ces deux paradoxes du divertissement selon Pascal, et à faire apparaître les contradictions dont elles seraient le symptôme comme des effets de trompe-l'œil. Paradoxe du dehors et du dedans ?

XXXV [123]. *Ce n'est pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement ; car il vient d'ailleurs et de dehors ; et ainsi il est dépendant, et par conséquent sujet à être troublé par mille accidents qui font les afflictions inévitables.*

Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir, et ce plaisir ne peut venir que de dehors. Nous ne pouvons avoir de sensations ni d'idées que par les objets extérieurs, comme nous ne pouvons nourrir notre corps qu'en y faisant entrer des substances étrangères qui se changent en la nôtre<sup>43</sup>.

Paradoxe du mouvement et du repos ?

38

XXIV [126]. *Les hommes ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au-dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle ; et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos.*

Cet instinct secret étant le premier principe et le fondement nécessaire de la société, il vient plutôt de la bonté de Dieu, et il est plutôt l'instrument de notre bonheur qu'il n'est le ressentiment de notre misère. Je ne sais pas ce que nos premiers pères faisaient dans le paradis terrestre ; mais si chacun d'eux n'avait pensé qu'à soi, l'existence du genre humain était bien hasardeuse. N'est-il pas absurde de penser qu'ils avaient des sens parfaits, c'est-à-dire des instruments d'action parfaits, uniquement pour la contemplation ? Et n'est-il pas plaisant que des têtes pensantes puissent imaginer que la paresse est un titre de grandeur, et l'action un abaissement de notre nature<sup>44</sup> ?

Saint-Évremond, pour sa part, maintient le caractère énigmatique de l'homme (même s'il ne le dramatise pas comme le fait Pascal), « animal amphibie » entre Terre et Ciel, entre Ange et Bête : mais il fait de cette énigme une raison de plus de se détourner, de se divertir de toute métaphysique.

---

laisserait pas de sortir du fond du cœur, où il a des racines naturelles, et de remplir l'esprit de son venin » (Pascal, *Pensées*, éd. Philippe Sellier, n° 168, Paris, Classiques Garnier, 1999, p. 217-218).

<sup>43</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, dans *Lettres philosophiques, Traité sur la tolérance, Derniers écrits sur Dieu*, présentation par Roger-Pol Droit, Paris, Flammarion, 2008, p. 212. Les numéros initiaux entre crochets renvoient à ceux de l'édition de M. Le Guern : Pascal, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998-1999, 2 vol., t. II. Voltaire cite les *Pensées* d'après la réimpression de 1714 de l'édition de Port-Royal.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 206-207.

Pour l'épicurisme « orthodoxe », l'opposition mouvement-repos n'a rien en soi de fondamentalement paradoxal : elle peut relever tout simplement d'une analyse immanente des plaisirs. L'opposition dedans-dehors semblera également plus rhétorique que « réelle » : elle relève d'une analyse non moins immanente des désirs, et de l'éthique qui permet de leur assigner d'heureuses limites. Mais, on l'a vu, Saint-Évremond réintroduit du paradoxe et de l'énigme à un autre niveau d'analyse, dans un horizon anthropologique différent : l'ennui continue à faire problème, il ne se résorbe pas dans les préceptes rationnels d'une sagesse ; car il y a une insuffisance chronique dans le modèle de l'*indolentia* et de la *tranquillitas animi* définissant le bonheur épicurien, même si ce modèle est nécessaire pour atteindre à des voluptés plus pures : à Épicure il faut ajouter Aristippe ; le dosage mouvement-repos ne peut être théorisé universellement et une fois pour toutes, il faut en réinscrire les modalités dans les variations de la santé du corps et les moments de la vie de chaque sujet. Les relations entre le dehors et le dedans recèlent elles aussi des indéterminations dont le modèle de sagesse d'Épicure ne peut rendre compte, et surtout sur lesquels il a peu de prise et de pouvoir. C'est que la métaphysique est elle-même représentée dans les petits traités de Saint-Évremond comme un divertissement illusoire, détournant vainement l'homme de ses propres mystères, les seules réponses aux questions qu'elle pose (immortalité de l'âme, etc.) relevant en dernière instance de la foi, non de la raison et de ses sophismes sans fin<sup>45</sup>.

Par ailleurs, Saint-Évremond se garde bien pour sa part de réinscrire le divertissement dans une téléologie, un plan providentiel général comme semblera le faire Voltaire pour s'opposer à Pascal, à propos de l'ennui : « [...] ne serait-il pas aussi vrai de dire [...] que nous avons tant d'obligations à l'auteur de la nature, qu'il a attaché l'ennui à l'inaction, afin de nous forcer par-là à être utiles au prochain et à nous-mêmes ? » À aucun moment l'analyse néo-épicurienne du divertissement ne tente de justifier celui-ci comme une ruse de la raison divine, comme un simple « instrument » au service de finalités d'ordre supérieur (ainsi, la survie sociale de l'humanité).

Le divertissement est une donnée anthropologique qui se décline sur des modes divers selon la « délicatesse » du sujet qui s'y adonne : de l'amour à la dévotion, de la conversation mondaine à la retraite méditative, de l'exploration intérieure à la vie sociale et politique, ses formes, comme la nature elle-même, « se varient » en l'homme de manière toute immanente.

À bien des égards, il reviendra à La Mettrie de prolonger, en les simplifiant considérablement dans le sens d'un matérialisme intégral, certaines des

<sup>45</sup> Dans le *Jugement sur les sciences*, cette critique de la métaphysique comme divertissement futile et dangereux est nourrie essentiellement par Montaigne, Gassendi et Hobbes.

variations de la pensée néo-épicurienne du divertissement, dans le sillage de Saint-Évremond et d'autres figures de ce que j'ai essayé de caractériser comme le « Jardin imparfait » des modernes. Certaines pages de *l'Anti-Sénèque* en reprennent les tendances récurrentes : 1. relativisation, voire dissolution du concept de Souverain Bien (fût-il situé dans le plaisir) au profit d'une anthropologie de la diversité des situations et des variations dans l'art d'être heureux ; 2. affirmation du rôle de l'état relatif du corps et de l'esprit dans la genèse du plaisir, et de l'imagination dans son appropriation graduelle par chaque sujet : au référentiel naturaliste qui servait de fondement à l'analyse épicurienne des désirs, à leur hiérarchisation typologique, s'ajoute, en guise de supplément indispensable, un référentiel explicitement artificialiste, où la qualité de la volupté dépend largement des fictions de l'imagination qui en favorise l'éclosion – tel est le sens de la différence lexicale entre « plaisir » et « volupté » ménagée en certains passages de ses textes par La Mettrie, et non en d'autres ; 3. éloge d'une axiologie reposant sur des accidents bien plus que sur des essences, et mettant au premier plan une réhabilitation de la « superficialité » dans la pensée, contre les privilèges pathogènes traditionnellement prêtés à la « profondeur » réflexive ; 4. importance accordée aux glissements progressifs du langage, à la fécondité de l'expression dans la quête du bonheur ; 5. marginalisation, voire dépréciation du rôle de la connaissance et de la raison dans l'art d'être heureux : « L'esprit, le savoir, la raison sont le plus souvent inutiles à la félicité, et quelquefois funestes et meurtriers, comme le prouve La Mothe le Vayer par son propre exemple<sup>46</sup> ».

Au point que le thème fort hétérodoxe pour un épicurien de la jouissance de l'erreur, et du bonheur par l'illusion (lorsqu'elle atténue notre malheur en nous en di-vertissant), que l'on a rencontré à maintes reprises dans le Jardin imparfait des modernes, est érigé au rang des principes que se donne *l'Anti-Sénèque* :

D'où il s'ensuit :

1<sup>o</sup> que soit que la vie soit un songe, ou qu'il y ait quelque réalité, il en résulte le même effet, par rapport au bien et au mal-être ;

2<sup>o</sup> Contre Descartes : qu'une désavantageuse réalité ne vaut pas une de ces illusions charmantes si bien décrites par Fontenelle dans ses Églogues :

Souvent en s'attachant à des fantômes vains,  
Notre raison séduite avec plaisir s'égare ;  
Elle-même jouit des objets qu'elle a feints :  
Et cette illusion pour un moment répare

<sup>46</sup> La Mettrie, *De la volupté. Anti-Sénèque ou le Souverain bien. L'École de la volupté. Système d'Épicure*, éd. établie, préfacée et annotée par Ann Thomson, Paris, Desjonquères, 1996, p. 39.



Le défaut des vrais biens que la nature avare  
N'a pas accordé aux humains [...] <sup>47</sup>.

Le « trompons-nous toujours » que l'on trouvait sous la plume de Saint-Évremond acquiert ici des modulations voisines, placées sous le signe de la nature elle-même : « Si la nature nous trompe à notre profit, ah ! pût-elle nous tromper toujours ! Servons nous de la raison même pour nous égarer, si nous pouvons en être plus heureux. Qui a trouvé le bonheur a tout trouvé<sup>48</sup> ».

Jouir de l'erreur demeure, en pareil contexte, l'un des *leitmotive* de l'éthique néo-épicurienne (commune, du reste, aux variations sur la vanité et à celles sur le divertissement dont nous avons esquissé quelques motifs). Il y a tout d'abord, on l'a déjà suggéré à diverses reprises, la trace durable de Montaigne et l'effet d'une morale située en deçà du modèle du Sage, qui incite à habiter l'écart entre la sphère du « jouir » et celle du « connaître ». « Je m'emploie à faire valoir la vanité mesme et l'asnerie si elle m'apporte du plaisir » : c'est en ces termes que Montaigne revendiquait hautement la jouissance thérapeutique de ses propres illusions<sup>49</sup>, au sein d'une économie du plaisir compensant la vanité objective du monde par une vanité « subjective » pleinement assumée. Jouir de l'erreur, et de l'erreur des désirs et des passions tout particulièrement, sera une des thématiques prégnantes de la poésie de Voltaire, dans le sillage, en cela encore, de l'anacréontisme du Temple.

Le thème de la jouissance de l'erreur se combine parfois avec celui d'une crise de la poésie quand trop de raison – et de « prosaïsme » – triomphe, et avec une nostalgie pour les époques certes plus naïves, mais plus favorables à l'inspiration lyrique. Ainsi, dans *Ce qui plaît aux dames* (1738) :

Ô l'heureux temps que celui des fables  
Des bons démons, des esprits familiers [...]  
On a banni les démons et les fées ;  
Sous la raison les grâces étouffées  
Livrent nos cœurs à l'insipidité ;  
Le raisonner tristement s'accrédite ;  
On court, hélas ! après la vérité :  
Ah ! croyez-moi, l'erreur a son mérite<sup>50</sup>.

Le motif de la jouissance de l'illusion nécessaire au bonheur humain apparaîtra comme une déviation récurrente de l'épicurisme en matière d'amour, sur un

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 38. Le même poème de Fontenelle est cité également, mais en note, dans *L'École de la volupté* (*ibid.*, p. 119).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>49</sup> Montaigne, *Essais*, III, 9, éd. cit., p. 996.

<sup>50</sup> Voltaire, *La Muse philosophe. Florilège poétique*, éd. Jean Dagen, Paris, Desjonquères, 2000, p. 92.

mode volontiers nostalgique – le poète devenu sage regrettant de n’être plus capable de ces « erreurs »-là, et de devoir substituer une *philia* épicurienne plus stable et plus sûre aux brûlures pathogènes d’*eros*. Ainsi finissent les *Stances à madame du Châtelet*, qui font écho au « j’aime donc je suis » de Saint-Évremond :

On meurt deux fois, je le vois bien :  
Cesser d’aimer et d’être aimable,  
C’est une mort insupportable ;  
Cesser de vivre ce n’est rien.

Ainsi je déplorais la perte  
Des erreurs des premiers ans ;  
Et mon âme aux désirs ouverte,  
Regrettait ses égarements.

42

Du ciel alors daignant descendre,  
L’Amitié vint à mon secours ;  
Elle était peut-être aussi tendre,  
Mais moins vive que les Amours.

Touché de sa beauté nouvelle,  
Et de sa lumière éclairé,  
Je la suivis ; mais je pleurai  
De ne pouvoir plus suivre qu’elle<sup>51</sup>.

Mais le motif de la jouissance de l’erreur sera, on le sait, déplacé par Voltaire en un tout autre contexte, dans cette célèbre *Épître à Uranie* (adressée à Mme de Ruppelmonde) où, après avoir démystifié l’imposture religieuse sous le signe de Lucrèce (« érigé par ton ordre en Lucrèce Nouveau »), Voltaire, en un second tableau, juxtapose une vision du Christ et conclut ainsi son éloge des consolations divines qu’il peut offrir :

Et si sur l’imposture il fonde sa doctrine,  
C’est un bonheur encore d’être trompé par lui<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>52</sup> *OCV*, t. 18 (2002), p. 499. Il est évidemment tentant de souligner ce que cet énoncé peut comporter d’ironie en pareil contexte. Dans les commentaires précédant son édition critique de cette épître, Haydn T. Mason note à propos de ces deux vers (p. 478) : « *The last two lines of this section remove all but the most derisory of gratifications [...] Voltaire does not for a moment allow the possibility that the Christian faith may constitute an authentic religion. At best, we may regard Jesus as a good man : “Ses exemples sont saints, sa morale est divine”* » (v. 116) [Voltaire à aucun moment ne laisse entrevoir la possibilité que la foi chrétienne puisse constituer une religion authentique. Au mieux, on peut considérer Jésus comme un homme de bien].