

## PREFACE

As ever in 1770-1771 Voltaire is in the news. Not just through his own activities and writings but also through the public subscription for a statue of the great man by Pigalle. The patriarch of Ferney is multi-tasking. He is composing the first volumes of the *Questions sur l'Encyclopédie* (*OCV*, vol.38 to 41) and the pamphlets supporting Maupeou against the *parlements* (*OCV*, vol.73), while still busying himself with individual works. The texts contained in this volume range over his aesthetic, philosophical and polemical interests.

Characteristically, Voltaire is reacting to the contemporary cultural and philosophical scene. More unusually, he is not primarily responding to the actions of the orthodox religious authorities but rather to what he deems the dangers of philosophical thinking taken too far. The publication of d'Holbach's *Système de la nature* in 1769, with its championing of atheistic materialism, filled him with dismay. Here was a text which would draw the wrath of theologians and potentially undermine the position of the deistic *philosophes* who had succeeded in acquiring at least some respectability and influence. His powerful riposte is *Dieu. Réponse au Système de la nature*, a work which deserves to be better known. The wider context of Voltaire's thought and writings on religion and the idea of God is examined by Gerhardt Stenger in an essay on 'Le Dieu de Voltaire' in this volume (p.xxiii).

The most substantial text in this volume is the tragedy *Les Pélopides, ou Atrée et Thyeste*. This tragedy was seemingly begun in late 1770 and was yet another re-working of a play by Voltaire's old adversary, Crébillon père. (He had adapted a text of Mairet, *Sophonisbe*, *OCV*, vol.71B, earlier that same year.) In common with other plays, *Les Pélopides* was destined never to be performed although it was published in almost twenty editions in Voltaire's

## PREFACE

lifetime. It was therefore certainly read and indeed criticised in reviews. Yet by its very nature, Voltaire conceived this tragedy as a spectacle. In an innovative vein, he thought of its staging in his attention to its visual appeal, the quality of its *tableaux* (see for example, V.iii and V.iv). There is patently a close connection between ‘le langage verbal et le langage visuel’, as observed by Michael Hawcroft and Christopher Todd in their introduction (p.23). Appropriately enough, the ‘encadrée’ edition (w75G) contains an engraving which illustrates the dénouement (reproduced here on p.110). Voltaire was concerned at the appearance of tragedies in prose which offended his aesthetic sensibility and betokened cultural decadence. He was thus at war in the field of drama and upholding what he took to be civilised standards. It is for this primary reason that this tragedy should not be categorised as a ‘pièce philosophique’ (Introduction, p.12). It does not have footnotes of a polemical nature as is the case with *Les Lois de Minos* (OCV, vol.73). However, this does not imply that the tragedy is devoid of political resonances. In the midst of the war between Russia and Turkey, it is no accident that Voltaire incorporates the lines ‘la Grèce enfin s’éclaire, et commence à sortir / De la férocité qui dans nos premiers âges / Fit des cœurs sans justice et des héros sauvages’ (II.ii.84-86). He is stressing, in this instance, that times are changing for the better, a message perhaps more striking in reading than it might have been on the stage. *Les Pélopidés* contains echoes of lines utilised by Voltaire in his previous plays as well as those of other dramatists, as amply demonstrated in the footnotes. This phenomenon calls attention to the often restricted vocabulary of French tragedy but also to the matter of audience expectations.

The recourse to verse to comment on contemporary decadence is also manifest in *Les Deux Siècles*. Here Voltaire is envisaging his own age in negative terms in comparison with the glories of the seventeenth century on several fronts. Pejorative remarks are also to the fore in the satirical *Le Père Nicodème et Jeannot*. In addition to the Billard affair involving the abbé Grizel, Voltaire takes the

## PREFACE

opportunity to berate many of his favourite enemies: Fréron, Coger, Larcher, Nonotte, Jean-Georges Le Franc de Pompignan. They have achieved salvation through not thinking. The vitality of such paper wars for the reading public is incontrovertibly demonstrated through the insertion of the scathing comments of Fréron, gleaned from *L'Année littéraire*, in the editorial footnotes to *Les Pélopides*.

If Voltaire's position on the slave trade, despite chapter 19 of *Candide*, is not invariably transparent, his support for the abolition of serfdom is unambiguous. Unlike slavery, this abuse was more or less on his doorstep and he receives valuable information from his correspondent, Charles-Frédéric-Gabriel Christin. His composition of *Au Roi en son Conseil* and the *Nouvelle Requête au Roi, en son Conseil* on the peasants' behalf was part of his wider campaign for justice, a further attack on *l'Infâme*. It was a disgrace, he argued, that France maintained this odious custom within its boundaries, more particularly as the Church was involved through the actions of the *chanoines* of Saint-Claude. There could be no right to 'réduire en esclavage les sujets du roi' (*Au Roi en son Conseil*, p.291). Furthermore, the Church was abusing its power and betraying Christianity as 'Jésus-Christ n'a pas ordonné aux apôtres de réduire leurs frères à l'esclavage' (p.298). The enlightened reader was left in no doubt that an active response to liberate these unfortunates was imperative.

Despite their diverse forms, the texts in this volume all obey the injunction housed in the *Fragment d'une lettre*, 'Le premier devoir, quand on écrit, est de bien écrire' (p.38). Writing well need not exclusively relate to style but also to content. His readers could be made aware of the coherence of his thought through the recycling of ideas, often involving a *ré-écriture*. The texts *Dieu. Réponse au Système de la nature* and *Fonte* would appear in a modified form in the articles 'Dieu, dieux' and 'Fonte' in the *Questions sur l'Encyclopédie* (*OCV*, vol.40 and 41).

The works published in this volume convey Voltaire's almost visceral concern with the well-being of his fellow man and his

## PREFACE

country. He sees dangers in the propagation of atheism while bemoaning the decline in aesthetic values. He is fully aware that his essential preoccupations are timeless and of universal validity. A statement in the introduction to the *Lettres de Memmius à Cicéron* by Jean Dagen highlights this fact: 'le cours de l'histoire et les données de la géographie ne modifient rien d'essentiel dans l'homme' (p.189). The first person exploration of ideas in the *Lettres de Memmius* bears comparison with other writings of the period. The rhetorical question which opens a paragraph, 'Si je descends dans moi-même, qu'y vois-je que le fatalisme? Ne fallait-il pas que je naquisse quand les mouvements des entrailles de ma mère ouvrirent sa matrice, et me jetèrent nécessairement dans le monde?' (*Lettres de Memmius*, p.242), could plausibly be incorporated in Diderot's *Jacques le fataliste et son maître*. The following queries, 'Pouvais-je m'y opposer? Me suis-je donné quelque chose?', call to mind the self-questioning monologue of the eponymous protagonist of Beaumarchais's *Le Mariage de Figaro* (V.iii). Nevertheless, in spite of these notes of uncertainty, Voltaire continues to urge his fellow man to 'cultiver la vertu, à être bienfaisant, à regarder toute superstition avec horreur ou avec pitié' (*Dieu. Réponse au Système de la nature*, p.158). The old man continues to invent and self-invent, well meriting his own playful description of himself being a 'jeune homme' (D16842, to the d'Argentals).

Simon Davies

## LE DIEU DE VOLTAIRE

‘Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer.’ Ce vers de 1768,<sup>1</sup> sans doute l’un des plus connus du patriarche de Ferney, est on ne peut plus clair: n’en déplaie aux partisans du paradoxe de Bayle, il n’y a pas d’ordre social possible sans Divinité. Même l’auteur anonyme du *Système de la nature* est obligé de convenir ‘que la croyance d’un Dieu a retenu quelques hommes sur le bord du crime’ (*Dieu. Réponse au Système de la nature*, lignes 394-95). La cause paraît entendue: l’idée d’un ‘rémunérateur-vengeur’ (selon l’expression de Grimm)<sup>2</sup> est absolument indispensable au genre humain. Rien ne prouve, cependant, que Dieu existe réellement. Il y a des chimères utiles, mais il s’agit quand même de chimères. Or l’athéisme, assure Voltaire, est source de désespoir. Il demande à l’auteur du *Système de la nature*: ‘De quoi s’agit-il dans notre dispute? De consoler notre malheureuse existence. Qui la console? Vous ou moi?’ (*Dieu. Réponse au Système de la nature*, lignes 391-92). La question, on s’en doute, contient déjà la réponse.

L’utilité de la croyance en Dieu étant établie sur des bases indiscutables, Voltaire s’empresse de préciser de quel Dieu il s’agit. Non pas du Dieu personnel des religions, qu’il ne cesse de ridiculiser depuis le chapitre 12 de *Zadig* (‘Le Souper’) jusqu’aux dernières pages d’*Il faut prendre un parti*.<sup>3</sup> C’est là le Dieu ‘des superstitieux et des fripons’ (*Dieu. Réponse*, ligne 7), qui a produit ‘des milliasses de forfaits’ (ligne 398). Tout autre est le Dieu ‘des honnêtes gens et des sages’ (lignes 8-9), un Dieu impersonnel appelé ‘principe d’action’ en 1772.<sup>4</sup> Inlassablement, Voltaire répète

<sup>1</sup> *Épître à l’auteur du livre des Trois Imposteurs*, *M*, t.10, p.403.

<sup>2</sup> *CLT*, t.9, p.117-18.

<sup>3</sup> Voir *OCV*, t.30B, p.170-74, et t.74B, p.48-59.

<sup>4</sup> C’est le sous-titre d’*Il faut prendre un parti*.

que la raison nous enseigne ce Dieu, voire qu'elle le *démontre*. Cette affirmation, qui semble rapprocher le pourfendeur de l'Infâme de saint Anselme ou de Descartes, et qui lui vaut – aujourd'hui comme hier – les sarcasmes de certains esprits forts, mérite d'être soumise à un examen approfondi.

Au deuxième chapitre du *Traité de métaphysique* intitulé 'S'il y a un Dieu', Voltaire a décidé de résoudre cette question une fois pour toutes. Contre Descartes, il tient que l'idée d'un Être suprême n'est pas innée; par conséquent, il faut s'en remettre à l'expérience, c'est-à-dire aux faits. Lorsqu'on considère les faits, à savoir 'l'ordre qui est dans l'univers' et 'la fin à laquelle chaque chose paraît se rapporter', ne saute-t-il pas aux yeux 'qu'un être intelligent et supérieur a préparé et façonné la matière avec habileté' (*OCV*, t.14, p.426)? Voltaire admet visiblement une sorte de création: pas la création biblique, le *fiat lux* de la Genèse dont il se gaussera plus tard à maintes reprises. La 'création' qu'il oppose aux athées dans le *Traité de métaphysique* est synonyme de 'cause externe' des êtres (p.427); sans création, le monde serait 'existant par lui-même d'une nécessité absolue' (p.428), il serait Dieu, comme le veut la vulgate spinoziste. Voltaire rejette vigoureusement cette alternative: 'le monde n'est pas Dieu' (p.434), proclame-t-il, un Dieu 'infini, éternel, immense, tout-puissant, libre, intelligent' (p.432) a donné à la matière la forme, le mouvement, la pensée et la sensation. Avec l'appui de la physique de Newton (ou plutôt de l'interprétation que le savant anglais en a lui-même proposée dans son Scholie général ajouté à la deuxième édition des *Principia*), Voltaire triomphe sur le spinozisme en affirmant que le caractère parfaitement contingent de la création prouve l'existence de Dieu:

Toute la philosophie de Neuton conduit nécessairement à la connaissance d'un Être suprême qui a tout créé, tout arrangé librement. Car si selon Neuton (et selon la raison) le monde est fini, s'il y a du vide, la matière n'existe donc pas nécessairement, elle a donc reçu l'existence d'une cause libre. Si la matière gravite, comme cela est démontré, elle ne gravite pas de sa nature, ainsi qu'elle est étendue de sa nature: elle a donc reçu de Dieu la gravitation. Si les planètes tournent en un sens, plutôt qu'en un

autre, dans un espace non résistant, la main de leur créateur a donc dirigé leur cours en ce sens d'une liberté absolue.'<sup>5</sup>

Ne concluons toutefois pas trop vite que Voltaire ait réellement cru prouver l'existence de Dieu. Vers la fin du deuxième chapitre du *Traité de métaphysique*, il avoue lui-même avec beaucoup d'honnêteté que nous sommes dans le domaine de la *vraisemblance* et de la *probabilité*: 'Après nous être traînés de doute en doute, et de conclusion en conclusion', il faut 'regarder cette proposition: *il y a un Dieu* comme la chose la plus vraisemblable que les hommes puissent penser' (*OCV*, t.14, p.439 et variante). Le Dieu de Voltaire n'est pas un objet de foi mais une conjecture hautement vraisemblable. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette phrase du *Dictionnaire philosophique*: 'il m'est évident qu'il y a un Etre nécessaire, éternel, suprême, intelligent. Ce n'est pas là de la foi, c'est de la raison.'<sup>6</sup> En réalité, les soi-disant 'preuves' de l'existence de Dieu se fondent essentiellement sur deux présupposés. Le premier consiste à identifier l'univers à une machine conçue et construite par un être intelligent et libre – plus tard, Voltaire évoquera un ordre éternel, une 'mathématique générale qui dirige toute la nature, et qui opère toutes les productions'.<sup>7</sup> Suivant le deuxième, les éléments de cette machine obéissent à un but précis: 'quand on voit une chose qui a toujours le même effet, qui n'a uniquement que cet effet [...] il me semble qu'on ne peut, sans une secrète répugnance, nier une cause finale'.<sup>8</sup> Ces deux présupposés, que Voltaire partage avec la quasi-totalité des philosophes et hommes de science de son époque, commencent à être battus en

<sup>5</sup> *Eléments de la philosophie de Newton*, *OCV*, t.15, p.196. Plus loin, on lit: 'je ne sais s'il y a aucune preuve métaphysique plus frappante, et qui parle plus fortement à l'homme que cet ordre admirable qui règne dans le monde; et si jamais il y a eu un plus bel argument que ce verset: *Coeli enarrant gloriam Dei*. Aussi vous voyez que Neuton n'en apporte point d'autre à la fin de son *Optique* et de ses *Principes*' (p.199). Trente ans plus tard, Voltaire objectera encore ce verset à l'auteur du *Système de la nature* (voir *Dieu. Réponse*, lignes 190-91).

<sup>6</sup> Article 'Foi II', *OCV*, t.36, p.125.

<sup>7</sup> *Tout en Dieu*, *M*, t.28, p.92.

<sup>8</sup> *Traité de métaphysique*, *OCV*, t.14, p.436.

brèche dans les œuvres de La Mettrie et de Diderot au milieu du siècle. En 1746, ce dernier avance l'idée que l'ordre actuel de l'univers résulte d'un désordre initial, c'est-à-dire de la combinaison fortuite d'atomes qui se sont rencontrés par hasard. On lit dans la Pensée XXI des *Pensées philosophiques*: 'je vais supposer [...] que la possibilité d'engendrer fortuitement l'univers est très petite, mais que la quantité des jets est infinie, c'est-à-dire, que la difficulté de l'événement est plus que suffisamment compensée par la multitude des jets'.<sup>9</sup> Le 'spectacle de la nature', l'ordre admirable de l'univers ne prouve donc rien. La chance que l'ordre naisse du désordre est infiniment petite, mais si le temps n'est rien pour la nature, une combinaison heureuse d'atomes finira par engendrer l'univers. Or passer de la matière, d'une combinaison d'atomes à la vie, à la sensation, à la pensée, est un pas qu'un philosophe ne peut pas franchir à la légère. Voltaire l'a bien compris en griffonnant en marge de la Pensée XXI: 'Paralogisme. Vous supposez l'existence de ces dés – il est clair que raffle de six doit arriver; mais la question est, s'il y aura des dés: point de dés, point d'arrangement, point d'ordre, sans intelligence. Remuez du sable pendant une éternité, il n'y aura jamais que du sable. Certainement ce sable ne produira pas des perroquets des hommes des singes. Tout ouvrage prouve un ouvrier.'<sup>10</sup> Autrement dit, le calcul des probabilités ne démontre rien: on a beau faire un monde avec de la matière et du mouvement, cela ne produit pas encore la vie. Le grand problème du matérialisme athée, c'est la naissance de la vie.

Trois ans après la publication des *Pensées philosophiques*, Diderot revient à la charge. Dans la *Lettre sur les aveugles* (1749), il réitère sa conviction que l'ordre actuel est né du chaos, puis relativise les notions même d'ordre et de désordre: 'Qu'est-ce que ce monde? [...] un composé sujet à des révolutions qui toutes indiquent une tendance continuelle à la destruction; une succession

<sup>9</sup> *Pensées philosophiques*, dans Diderot, *Œuvres complètes* (Paris, 1975- ), t.2, p.29.

<sup>10</sup> *OCV*, t.138 (= *CN*, t.3), p.136. Voltaire y reviendra encore dans les *Lettres de Memmius* (lignes 237-48).



rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent; une symétrie passagère; un ordre momentané'.<sup>11</sup> Dans une lettre à Voltaire du 11 juin 1749, Diderot explicite sa pensée: 'On remplit un vaste terrain de décombres jetés au hasard, mais entre lesquels le ver et la fourmi trouvent des habitations fort commodes. Que diriez-vous de ces insectes, si [...] ils s'extasiaient sur la beauté de cette architecture souterraine, et sur l'intelligence supérieure du jardinier qui a disposé les choses pour eux?' (D3945). Supposer le monde qui nous entoure ordonné, et en conclure à l'ordre de l'univers, relève du sophisme de l'éphémère popularisé par Fontenelle: du point de vue du ver et de la fourmi, les décombres qu'ils habitent sont aussi ordonnés que le monde l'est pour l'homme, qui ne voit pas plus loin.

Voltaire réplique dans les *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* (1756), qui ressemblent fort à un entretien imaginaire entre Diderot et lui-même. A l'hypothèse matérialiste que la matière se combine, par un processus continu, à des niveaux toujours plus élevés d'organisation, il oppose de nouveau l'argument tiré de l'expérience quotidienne: 'Vous aurez beau remuer dans un tonneau, pendant toute votre vie, tous les matériaux de la terre mêlés ensemble, vous n'en tirerez pas seulement une figure régulière; vous ne produirez rien. [...] Il faudrait avoir vu naître des hommes et des animaux du sein de la terre, et des blés sans germe etc. etc. pour oser affirmer que la matière toute seule se donne de telles formes: personne que je sache n'a vu cette opération, personne ne doit donc y croire.'<sup>12</sup> Si l'on considère un organisme un peu complexe, avec l'évidente finalité de tous ses organes, comment ne pas conclure qu'il a été produit par la volonté d'un Créateur? Rien ne peut ébranler cette conviction: l'univers prouve presque irréfutablement un Dieu.

En 1765, Etienne-Noël Damilaville, ami commun de Voltaire et de la coterie holbachique, rend visite à Ferney où il tente en vain de

<sup>11</sup> Diderot, *Œuvres complètes*, t.4, p.52.

<sup>12</sup> *OCV*, t.45B, p.385-86. Voir aussi *Dieu. Réponse*, lignes 163-64.

convertir le patriarce au matérialisme athée. ‘Je lui soutenais qu’il y avait dans la nature intelligence et matière, il me niait intelligence, et nous étions bons amis’, se souviendra-t-il sept ans plus tard (D17749). La divergence entre Voltaire et les matérialistes, somme toute, est mince. Au-delà de ce qui les sépare, ils s’accordent pour affirmer que la matière est éternelle, voire qu’elle est douée de la faculté de sentir et de penser. Qui plus est, Voltaire a fait un pas important en direction de ses adversaires athées en adoptant le système du fatalisme rejeté encore dans le *Traité de métaphysique*.<sup>13</sup> En 1764, la première édition du *Dictionnaire philosophique* ne contient que deux entrées sous la lettre D: ‘Destin’ et ‘Dieu’, choix hautement significatif. Passons sur le deuxième article, dans lequel Voltaire se moque du Dieu personnel du judéo-christianisme. Dans le premier, en revanche, il n’est pas loin d’identifier Dieu au destin, ou plutôt de soumettre l’action de Dieu à la nécessité universelle, ce qui, en fin de compte, revient au même, comme il l’avoue lui-même: ‘Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Etre suprême l’a formé selon ses lois suprêmes; dans l’un et l’autre cas, ces lois sont immuables; dans l’un et l’autre cas, tout est nécessaire’ (OCV, t.36, p.15). Voltaire a fini par faire sienne la doctrine du fatalisme telle qu’elle est expliquée dans le *Système de la nature*: ‘La nécessité est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs effets. [...] c’est ainsi que tout est lié dans l’univers; il n’est lui-même qu’une chaîne immense de causes et d’effets, qui sans cesse découlent les unes des autres.’<sup>14</sup> Je crois comme vous à la nécessité, concède Voltaire à l’auteur du livre qu’il est en train de réfuter. Mais ‘tout ce que je dois en conclure, à ce qu’il me semble, c’est qu’il était nécessaire que le grand Etre opérât ces choses admirables, comme il est nécessaire que cet Etre suprême existe. Il ne peut les avoir faites sans intelligence et sans puissance: c’est ce que vous appellerez *nature*; et c’est ce que j’appelle Dieu’ (*Dieu. Réponse*, lignes 213-18).

<sup>13</sup> Voir OCV, t.14, p.438. L’aveu apparaîtra clairement dans les *Lettres de Memmius* (lignes 443-49).

<sup>14</sup> *Système de la nature* (Londres, 1770), t.1, p.50-51.

*Deus sive natura?* Dans le *Traité de métaphysique*, Voltaire, on s'en souvient, a vivement rejeté la célèbre formule spinoziste. L'Être suprême, affirme-t-il, 'a pu créer l'esprit et la matière, sans être ni matière ni esprit; ni l'un ni l'autre ne *dérivent* de lui, mais sont *créés* par lui'.<sup>15</sup> Mais dans les années 1760, le 'Dieu de Newton' et la métaphysique qui va avec reçoivent des correctifs importants: tout compte fait, reconnaît Voltaire, Newton n'était pas 'aussi bon métaphysicien que grand géomètre' (*Dieu. Réponse*, lignes 180-81). A partir de 1765, Voltaire considère que Dieu n'agit pas comme un souverain dans son palais, comme un grand architecte de l'univers séparé de sa création: ce sont là des conceptions anthropomorphiques qui ne saisissent qu'imparfaitement la nature et l'action du 'premier moteur puissant et intelligent'. Le monde n'est pas issu d'une *création*, précise-t-il, car 'tout ce qui existe paraît exister nécessairement', et donc éternellement.<sup>16</sup> Dieu n'a pas organisé la matière à partir de rien, comme le veut la tradition judéo-chrétienne, ni du chaos, cette 'imagination poétique' (*Lettres de Memmius*, ligne 372): toutes les choses sont des 'émanations éternelles' du 'premier moteur'.<sup>17</sup> Et puisque la matière émane 'éternellement de l'Être puissant, intelligent, éternel',<sup>18</sup> le monde aussi existe de toute éternité: 'Les rayons de lumière sont partis nécessairement de l'astre lumineux de toute éternité, et toutes les combinaisons sont parties de l'Être combineur de toute éternité. L'homme, le serpent, l'araignée, l'huître, le colimaçon, ont toujours existé, parce qu'ils étaient possibles.'<sup>19</sup>

Est-ce à la lecture du *Timée de Locres* qu'il faut attribuer cette réorientation importante de la métaphysique voltairienne?<sup>20</sup> Il se

<sup>15</sup> *OCV*, t.14, p.434. C'est nous qui soulignons.

<sup>16</sup> *Précis de la philosophie ancienne*, *M*, t.20, p.211. Ce texte fait partie, depuis l'édition Kehl, de l'article 'Philosophie' du *Dictionnaire philosophique*.

<sup>17</sup> *Précis de la philosophie ancienne*, *M*, t.20, p.211.

<sup>18</sup> *Précis de la philosophie ancienne*, *M*, t.20, p.211.

<sup>19</sup> *L'A.B.C.*, *M*, t.27, p.396-97.

<sup>20</sup> Le *Précis de la philosophie ancienne* fait partie d'un ensemble de courts textes consacrés au platonisme que Voltaire a étudié en même temps que le *Timée de Locres*

trouve que le concept d'émanation, qui apparaît pour la première fois chez Voltaire dans le *Précis de la philosophie ancienne* (1765), figure en bonne place, et surtout en bonne compagnie, dans cet ouvrage traduit et annoté par le marquis d'Argens en 1763. Le Dieu du *Timée de Locres*, commente ce dernier, 'cet esprit répandu dans toutes les parties du monde, les stoïciens l'appelaient le Dieu seul et unique, et les platoniciens le Dieu engendré, l'émanation du Dieu suprême. Spinoza disait cela plus simplement. Il n'y a qu'une seule substance, et cette substance est Dieu; parce que la substance étant infinie, elle renferme tous les êtres et toute l'étendue; s'il y en avait une seconde, elle ne serait plus infinie. Il faut donc que tout ce qui subsiste, existe en Dieu, et par Dieu, et ne soit par conséquent que des modes de la substance unique et générale, qui est Dieu elle-même.'<sup>21</sup> Relisant Platon tout en gardant un œil sur le *Timée de Locres*, Voltaire a rencontré une vieille connaissance, le philosophe Spinoza, qu'il crédite d'avoir établi 'une vérité incontestable et lumineuse': 'Il y a quelque chose, donc il existe éternellement un Etre nécessaire'.<sup>22</sup> Sur cette base, qui rapproche l'auteur de l'*Ethique* de Clarke, une discussion fructueuse peut s'engager.<sup>23</sup> Voltaire approuve Spinoza quand il affirme que Dieu 'n'est pas comme un vil roi de la terre confiné dans son palais, séparé de ses sujets';<sup>24</sup> en revanche, il nie catégoriquement que Dieu soit tout.

---

vers 1764-1765. Voir notre introduction à *Du 'Timée' de Platon, et de quelques autres choses* et aux *Questions sur Platon* (OCV, t.60).

<sup>21</sup> *Timée de Locres, en grec et en français, avec des dissertations sur les principales questions de la métaphysique, de la physique, et de la morale des anciens; qui peuvent servir de suite et de conclusion à la Philosophie du Bon sens, par Mr. le marquis d'Argens* (Berlin, 1763; BV3301), p.105. On aura reconnu au passage la célèbre formule de Malebranche paraphrasée par Voltaire: 'Dieu étant le principe universel de toutes les choses, toutes existent donc en lui et par lui' (*Tout en Dieu, M*, t.28, p.97).

<sup>22</sup> *Le Philosophe ignorant, OCV*, t.62, p.58.

<sup>23</sup> Quelques lignes plus loin, Voltaire a pourtant reconnu que le système de Spinoza – tel qu'il était compris au dix-huitième siècle – favorisait l'athéisme: 'au fond, Spinoza ne reconnaît point de Dieu', car il affirme 'qu'il n'y a qu'une seule substance [...] étendue et pensante' (OCV, t.62, p.61).

<sup>24</sup> *Le Philosophe ignorant, OCV*, t.62, p.59.

L'existence du vide, prouvée par Newton, interdit d'assimiler Dieu à la nature, de faire de Dieu un Être *infini*: 'quelle idée puis-je avoir d'une puissance infinie? Comment puis-je concevoir un infini actuellement existant? Comment puis-je imaginer que l'intelligence suprême est dans le vide?'<sup>25</sup> Selon Voltaire, l'erreur de Spinoza peut être corrigée d'un trait de plume. Quand on dit que le monde *émane* de Dieu, cela ne signifie nullement qu'il *est* Dieu, pour la simple raison que l'univers n'est pas plein: 'Spinosa pense qu'il ne peut exister qu'une seule substance; et il paraît par tout son livre qu'il se fonde sur la méprise de Descartes *que tout est plein*. Or, il est aussi faux que tout soit plein, qu'il est faux que tout soit vide. [...] Or si tous les mouvements exigent absolument des espaces vides, que deviendra la substance unique de Spinosa?'<sup>26</sup> Désormais, la religion de Voltaire est faite. En plaçant l'opuscule *Tout en Dieu* (1769) sous le patronage respectable de Malebranche, il présente en réalité une version amendée de la philosophie de Spinoza qui échappe, pense-t-il, aux critiques devenues classiques de Bayle: 'On ne peut m'opposer les objections faites à Spinosa. On lui dit qu'il faisait un Dieu intelligent et brute, esprit et citrouille, loup et agneau, volant et volé, massacrant et massacré; que son Dieu n'était qu'une contradiction perpétuelle; mais ici on ne fait point Dieu l'universalité des choses: nous disons que l'universalité des choses émane de lui, et pour nous servir encore de l'indigne comparaison du soleil et de ses rayons, nous disons qu'un trait de lumière lancé du globe du soleil, et absorbé dans le plus infect des cloaques, ne peut laisser aucune souillure dans cet astre. Ce cloaque n'empêche pas que le soleil ne vivifie toute la nature dans notre globe.'<sup>27</sup>

Depuis que les activités de la coterie holbachique à Paris ont redoublé d'intensité, Voltaire se croit obligé de faire rempart à l'avancée du matérialisme athée.<sup>28</sup> La croyance en un Dieu

<sup>25</sup> *Le Philosophe ignorant*, OCV, t.62, p.50-51.

<sup>26</sup> Article 'Dieu, dieux' des *Questions sur l'Encyclopédie*, OCV, t.40, p.434-35.

<sup>27</sup> *Tout en Dieu*, M, t.28, p.98.

<sup>28</sup> Sur l'attitude de Voltaire devant l'athéisme, voir l'article de H. Krief, 'Dieu, les

rémunérateur et vengeur, martèle-t-il à partir de 1765,<sup>29</sup> est à la fois un frein et une consolation. Or il n'en est pas moins vrai qu'au même moment, le patriarche de Ferney propose de ce Dieu une image tellement abstraite et lointaine, il combat si constamment la croyance en l'existence d'une âme spirituelle et immortelle<sup>30</sup> qu'il faut nécessairement conclure à l'existence assumée d'une double doctrine.<sup>31</sup> Cette juxtaposition de deux discours sur Dieu, l'un pour les sages, l'autre pour le peuple, est parfaitement illustrée dans la rédaction quasi simultanée de *Dieu. Réponse au Système de la nature* et des *Lettres de Memmius à Cicéron*: une réfutation de l'athéisme doublée d'une théodicée.<sup>32</sup>

Réfutation? Plutôt désaccord ou divergence, car les arguments de Voltaire employés contre les athées – lui-même le sait mieux qu'un autre – sont tout au plus des convictions. Depuis le *Traité de métaphysique*, sa position n'a pas changé. L'existence d'une intelligence suprême lui semble plus *probable* que l'opinion contraire: 'Vous ne m'en démontrerez pas l'impossibilité; de même que je ne puis vous démontrer mathématiquement que la chose est ainsi. Nous ne raisonnons guère en métaphysique que sur des probabilités' (*Dieu. Réponse*, lignes 383-86). Voltaire reproche surtout à l'auteur du *Système de la nature* de ne pas tenir compte de l'utilité de la croyance en Dieu: 'Vous craignez l'abus, et moi aussi. Unissons-nous pour le prévenir; mais ne condamnons pas l'usage quand il est utile à la société' (lignes 450-52). Mais pour emporter la bataille, Voltaire sait qu'il doit réussir à concilier l'existence de Dieu et celle

---

athées et moi. Remarques à partir de la correspondance de Voltaire', *Revue Voltaire* 9 (2009), p.185-201.

<sup>29</sup> Chez Voltaire, les deux épithètes sont accolées pour la première fois à Dieu dans l'article 'Dogmes' du *Dictionnaire philosophique* (1765) et dans la lettre à Damilaville du 1<sup>er</sup> mars 1765 (D12425).

<sup>30</sup> Voir *De l'âme, par Soranus*, et notre introduction, *OCV*, t.76.

<sup>31</sup> Sur la double doctrine, voir *Dieu et les hommes*, *OCV*, t.69, p.326-30.

<sup>32</sup> On peut aussi songer aux deux derniers contes de Voltaire publiés en 1775: *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, d'inspiration 'fataliste', et l'*Histoire de Jenni*, une dénonciation de l'athéisme.

du mal. Comme le dit si justement J. Goldzink: 'A l'exception du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, et de *Candide*, on peut affirmer sans risque que le mal ne hante pas la philosophie voltairienne parce que les hommes souffrent, mais parce que leur souffrance compromet l'idée de Dieu.'<sup>33</sup>

La question du mal, Voltaire le sait depuis longtemps, est le seul argument solide de l'athéisme. Pourquoi Dieu a-t-il laissé le mal envahir le monde alors qu'il était entièrement libre de l'empêcher? 'On suppose un Dieu puissant, sage, juste et bon: et nous voyons de tous côtés folie, injustice et méchanceté. On aime mieux alors nier Dieu que le blasphémer' (*Lettres de Memmius*, lignes 299-301). Leibniz et ses successeurs comme Pope ont coupé le nœud gordien en prétendant que le mal est consubstantiel au monde, ou que le mal n'est qu'une vue de l'esprit. Voltaire a longtemps adhéré au 'Tout est bien', mais le tremblement de terre de Lisbonne a mis fin à ses certitudes. Non seulement la solution optimiste est injurieuse pour les souffrances humaines, mais elle est aussi philosophiquement fautive dans un monde où tout est nécessaire. Il est impossible, estime Voltaire, que Dieu ait pu 'choisir' parmi plusieurs mondes possibles avant d'en faire exister 'le meilleur': 'il y aurait une cause éternelle, nécessaire, agissante par son essence, qui, pouvant les faire, ne les aurait point faits: or une telle cause qui n'a point d'effet me semble aussi absurde qu'un effet sans cause.' Pourquoi, demande Voltaire, 'l'intelligence universelle, éternelle, nécessaire, qui préside à ce monde, aurait-elle rejeté dans son idée une terre sans végétaux empoisonnés, sans vérole, sans scorbut, sans peste, et sans Inquisition? Il est très possible qu'une telle terre existe: elle devait paraître au grand Démonstrateur meilleure que la nôtre; cependant nous avons la pire. Dire que cette bonne terre est possible, et qu'il ne nous l'a pas donnée, c'est dire assurément qu'il n'a eu ni raison, ni bonté, ni puissance; or c'est ce qu'on ne peut dire: donc s'il n'a pas donné cette bonne terre, c'est apparemment qu'il était impossible de la former.'<sup>34</sup> Radicalisant la théorie

<sup>33</sup> J. Goldzink, 'La métaphysique du mal', *Europe* 781 (1994), p. 64.

<sup>34</sup> *L'A.B.C., M*, t.27, p.396-97.

malebranchiste de la simplicité des voies, Voltaire conclut que Dieu n'a pas pu faire mieux: 'Dieu n'a pu former l'univers qu'aux conditions suivant lesquelles il existe.'<sup>35</sup> S'il est prêt à accorder à l'Être suprême intelligence et éternité, il rechigne devant sa puissance infinie, car l'existence d'un infini en espace lui paraît inconcevable. Dans le débat entre Clarke et Leibniz sur la nature de l'espace, Voltaire rejette avec Clarke l'idée cartésiano-leibnizienne que l'univers est plein, mais tient à préciser, à l'encontre de Clarke, que ni Dieu ni l'univers ne sont infinis.<sup>36</sup> Ils sont limités, bornés: 'Si la nature est limitée, pourquoi l'intelligence suprême ne le serait-elle pas? [...] Sa puissance est très grande: mais qui nous a dit qu'elle est infinie, quand ses ouvrages nous montrent le contraire? Quand la seule ressource qui nous reste pour le disculper [du mal] est d'avouer que son pouvoir n'a pu triompher du mal physique et moral?' (*Lettres de Memmius*, lignes 334-40). Désormais, Voltaire impose à Dieu une loi naturelle contraignante, la même que celle qui pèse sur les hommes: 'Dieu en formant le soleil lumineux ne pouvait lui ôter ses taches. Dieu en formant l'homme avec des passions nécessaires, ne pouvait peut-être prévenir ni ses vices, ni ses désastres' (lignes 380-83). La matière n'est pas infiniment malléable à l'action divine, elle limite la toute-puissance et la liberté de Dieu: 'Peut-être la matière a été rebelle à l'intelligence qui en disposait les ressorts' (lignes 346-47).<sup>37</sup> Sous l'influence conjugquée de Malebranche et de Spinoza, Voltaire a fini par congédier le Dieu libre newtonien en faveur d'un principe universel qui n'a rien créé, qui est 'dans la nature', qui ne se distingue de la nature 'tout court' que par sa 'sagesse', concept fort vague qui ne fâche personne et qui permet de sauver le finalisme dont Voltaire n'a jamais voulu se départir.

Du *Traité de métaphysique aux Dialogues d'Evhémère*, Voltaire a

<sup>35</sup> *Dialogues d'Evhémère, OCV*, t.80c, p.139.

<sup>36</sup> Voir le ch.4 d'*Il faut prendre un parti, OCV*, t.74B, p.17-19.

<sup>37</sup> Dieu, lit-on dans les *Oreilles du comte de Chesterfield*, 'est esclave de sa volonté, de sa sagesse, des propres lois qu'il a faites, de sa nature nécessaire' (*M*, t.21, p.583).



constamment avoué que les principes de sa philosophie étaient très proches de ceux du matérialisme athée, sinon identiques. ‘Je sais, concède-t-il dans le *Traité*, que l’on peut dire que cette opinion ramènerait au spinosisme; à cela je pourrais répondre que je n’y puis que faire, et que mon raisonnement, s’il est bon, ne peut devenir mauvais par les conséquences qu’on en peut tirer’ (*OCV*, t.14, p.434). A quoi fait écho, quarante ans plus tard, cette déclaration d’Evhémère, dernier porte-parole de Voltaire: ‘Je ne serais pas fâché d’avoir quelque chose de commun avec les vrais épicuriens, qui sont d’honnêtes gens, très sages et très respectables’. Ce coup de chapeau s’adresse notamment à l’auteur du *Système de la nature* dont une deuxième mouture, publiée en 1772 sous le titre *Le Bon Sens*, fut bien moins sévèrement jugée par le patriarche de Ferney: ‘il y a plus que du bon sens dans ce livre; il est terrible. S’il sort de la boutique du système de la nature, l’auteur s’est bien perfectionné’ (D19579). Sous le couvert d’Evhémère, Voltaire décoche ensuite une flèche contre le prétendu amoralisme de La Mettrie avant de continuer: ‘A l’égard des bons épicuriens, qui ne placent le bonheur que dans la vertu, mais qui n’admettent que le pouvoir secret de la nature, je suis de leur avis, pourvu qu’ils reconnaissent que ce pouvoir secret est celui d’un Être nécessaire, éternel, puissant, intelligent: car l’être qui raisonne, appelé homme, ne peut être l’ouvrage que d’un maître très intelligent, appelé Dieu’ (*OCV*, t.80C, p.141-42).

Si Voltaire persiste à postuler l’existence d’un ‘principe d’action’ d’où le monde émane depuis une éternité (on est loin, cela mérite d’être souligné, du ‘grand architecte de l’univers’ auquel on a trop souvent réduit le Dieu de Voltaire), il n’en reste pas moins qu’il nie, avec les matérialistes, l’existence d’une âme spirituelle et immatérielle, même s’il lui arrive de regretter cette chimère consolante. Mis à part les considérations d’ordre moral et social quant au supposé danger de l’athéisme, Voltaire critique le matérialisme athée lorsque celui-ci prétend rendre compte, sans l’ombre d’une preuve, des phénomènes de la vie et de la pensée par la seule matière. Soyons honnêtes: au dix-huitième siècle, l’*axiome* ‘tout

ouvrage démontre un ouvrier<sup>38</sup> est loin d'être aussi absurde que le prétendent les contempteurs de Voltaire, pas plus absurde en tout cas que les rêveries du *Telliamed* ou l'adhésion aux générations spontanées. En 1770, le *Système de la nature* fit scandale parce qu'il attaquait de front la révélation. Un an plus tôt, *Le Rêve de D'Alembert*, qui esquisse l'évolution biochimique d'une matière primitive vers des organismes complexes dotés d'une stabilité provisoire, aurait passé pour pure folie si Diderot avait eu l'audace de le publier. Moins prudents que Voltaire qui avait rejeté à juste titre – mais en raison de son préjugé déiste – la théorie de la génération spontanée, Diderot et d'Holbach ont bâti le matérialisme athée sur des bases *scientifiquement* fausses mais bien plus conformes, du point de vue *philosophique*, à *L'Origine des espèces* de Darwin. Ce n'est qu'en 1859 que l'avantage est retourné dans le camp des athées.

Jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle, la plupart des hommes de science ont défendu 'tout naturellement' une vision fixiste et providentialiste de l'univers selon laquelle Dieu a créé notre monde tel qu'il se présente aujourd'hui. En Angleterre, la *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (1802) du célèbre révérend William Paley, que Darwin étudia assidûment à Cambridge, peut sembler avoir été écrite sous la dictée de Voltaire. En examinant un objet comme une montre, explique l'auteur, nous constaterons inmanquablement que 'ses diverses parties sont faites les unes pour les autres, et dans un certain but'; même si nous ignorions comment elle avait accédé à l'existence, sa précision intrinsèque et la complexité de sa conception nous obligeraient à conclure qu'il faut que cette machine ait été faite par un ouvrier: il faut qu'il ait existé un ouvrier, ou plusieurs, qui aient eu en vue le résultat que j'observe, lorsqu'ils ont fabriqué cette montre'.<sup>39</sup> Mais les ressem-

<sup>38</sup> *Le Philosophe ignorant, OCV*, t.62, p.49. C'est bien Voltaire qui emploie le mot axiome.

<sup>39</sup> *Théologie naturelle, ou Preuves de l'existence et des attributs de la Divinité, tirées des apparences de la nature* (Genève, 1804), p.2-3.

blances entre les positions de Voltaire et celles du théologien anglais sont trompeuses. Paley est convaincu d'avance de l'existence de Dieu, c'est pour lui un article de foi dont il cherche des preuves dans la nature. Pour Voltaire, Dieu, ou l'horloger divin, est un axiome permettant d'expliquer l'inexplicable; une hypothèse vraisemblable.

Au vingtième siècle, le triomphe du darwinisme ne laisse pas d'entretenir la polémique: l'évolution a-t-elle été programmée par un 'dessein intelligent', comme le veulent les adeptes du créationnisme, ou bien l'horloger de Voltaire et de Paley est-il 'aveugle',<sup>40</sup> si tant est qu'il existe? En d'autres termes: la sélection naturelle est-elle animée d'une *intention* ou non? Il faut bien avouer que la métaphore de sélection est trompeuse, car elle connote l'intentionnalité, à l'image d'un éleveur qui, par le contrôle de la reproduction, est à même de sélectionner et conserver des races domestiques présentant les caractères désirés. Si Darwin estimait que les forces qui agissent dans la sélection n'ont rien de surnaturel, que l'évolution n'a pas de sens prédéfini, d'autres ont donné de la sélection naturelle une définition bien plus métaphysique, en remplaçant l'ancien horloger tombé en désuétude par le planificateur suprême. Dans un article programmatique publié dans le *New York Times* du 7 juillet 2005, le cardinal viennois Christoph Schönborn a précisé comme suit l'affirmation du pape Jean-Paul II selon laquelle la théorie de l'évolution était 'plus qu'une hypothèse': 'L'évolution au sens d'un ancêtre commun est *peut-être* vraie, mais l'évolution au sens néo-darwinien – un processus non guidé et non planifié de variation aléatoire et de sélection naturelle – ne l'est pas. Tout système de pensée qui nie ou tente de trouver des explications aux preuves *surabondantes* de cette planification en biologie est de l'idéologie, pas de la science'.<sup>41</sup> Le bon cardinal est-

<sup>40</sup> Voir R. Dawkins, *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe without Design* (New York, 1986). Traduction française: *L'Horloger aveugle* (Paris, 1986).

<sup>41</sup> Christoph Schönborn, 'Finding design in nature', *New York Times*, 7 juillet 2005. C'est nous qui soulignons.

LE DIEU DE VOLTAIRE

il conscient de marcher dans les pas de Voltaire? Les voies de l'histoire des idées sont parfois aussi impénétrables que celles du bon Dieu...

Gerhardt Stenger