

ENTRE SCIENCE ET MÉTAPHYSIQUE :
LE PROBLÈME DU FATALISME
DANS LA PHILOSOPHIE DE VOLTAIRE

Christophe Paillard

Ferney-Voltaire ; UMR 5611 (LIRE)

Le « fatalisme » de Voltaire est une des instances qui révèlent la difficulté à délimiter les champs de la philosophie et de la science dans la pensée des Lumières : est-ce une hypothèse philosophique qui se donne pour une vérité scientifique ou une théorie scientifique qui motive une spéculation philosophique ? L'investigation s'avère délicate : elle bute sur deux problèmes en interaction, celui, général, de la signification du « fatalisme » pour les études dix-huitiémistes et celui, particulier, du revirement philosophique de Voltaire en la matière. Le premier problème révèle la paradoxale étrangeté que revêtent parfois les Lumières à nos yeux. Nous tendons spontanément à nous identifier à l'esprit fondateur des valeurs de notre identité. Liberté, justice, tolérance et droits de l'humanité : telle est l'évidente clarté des Lumières dans laquelle nous nous reconnaissons. Mais que les philosophes du XVIII^e siècle aient professé le fatalisme nous semble incongru et constitue une sorte de non-dit, ignoré des mémoires collectives et peu étudié par la communauté scientifique. Le malentendu tient à l'évolution sémantique de la notion. Synonyme de désignation, le fatalisme désigne aujourd'hui l'attitude empreinte de paresse qui consiste à se soumettre à un sort que l'on pourrait aisément éviter en agissant avec énergie et résolution. Clairement péjoratif, ce concept fait figure de repoussoir dans le discours politique, qui exalte par nature les vertus de l'action et du volontarisme¹. Empreinte d'optimisme et

1 « On ne peut pas simplement se laisser aller au fatalisme ou à la nature des choses ! » s'exclamait le président Mitterrand le 12 décembre 1994 au sujet du chômage, avant que le président Chirac ne déclare le 7 avril 2004 : « Notre adversaire, dans cette affaire [de l'insécurité routière], en vérité, c'est le fatalisme ».

d'une volonté de transformer le monde, la philosophie des Lumières ne saurait défendre un tel fatalisme. Si forte est l'altération sémantique du terme que l'on ne saurait comprendre sa positivité sans le préalable d'une anamnèse visant à en restituer le sens. À ce problème général s'ajoute un problème particulier, spécifique au système voltairien et à son revirement doctrinal. Après avoir condamné le fatalisme, Voltaire en est venu progressivement à le défendre comme une incontestable vérité philosophico-scientifique. Significatifs sont à cet égard ses échanges épistolaires avec Frédéric II. S'il avait défendu en 1734 la liberté contre les arguments « fatalistes » du prince royal, les positions sont diamétralement inversées en 1771. Condamnant le fatalisme du *Système de la nature* du baron d'Holbach, Frédéric déclare que « la liberté existe, et que par conséquent nous ne sommes pas des automates mus par les mains d'une aveugle fatalité ». Voltaire lui rétorque : « J'avais fait autrefois tout ce que je pouvais pour croire que nous étions libres ; mais j'ai bien peur d'être détrompé² ». Est-ce cependant le même fatalisme qu'il incrimine dans les années 1730 et celui qu'il incrimine dans les années 1760 et 1770 ?

L'anamnèse du fatalisme peut heureusement s'inspirer d'un article de George May sur les sources de *Jacques le fataliste*. Cet article érige en principe méthodologique la contextualisation d'une doctrine dont on ne saurait comprendre le sens sans en restituer les acceptions, usages et contextes. G. May constatait d'ailleurs que le fatalisme fut l'objet d'une « mode » dans la France des années 1750-1770³. Dans une thèse de philosophie soutenue en 2000, nous nous sommes inscrits dans sa perspective en tentant de retracer les acceptions de ce concept⁴. L'anamnèse peut s'effectuer selon un double régime, lexical et sémantique. Les lexicographes nous sont ici d'un piètre secours. Ils constatent justement la fréquence relativement faible du mot « fatalisme » au siècle des Lumières⁵ : ce terme est rarement employé par Diderot ou par Voltaire ; il n'apparaît pas sous les plumes de Montesquieu et de Rousseau

2 Voltaire à Frédéric II, 8 mars 1738, D 1468 ; Frédéric II à Voltaire, 16 septembre 1771, D 17370 ; Voltaire à Frédéric II, 18 octobre 1771, D 17409. Cf. P. Hoffmann, *Théories et modèles de la liberté au XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 155-182, sur « les variations de Voltaire ».

3 G. May, « Le fatalisme et *Jacques le fataliste* », dans R. Trousson (dir.), *Thèmes et figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève, Droz, 1980, p. 162-174 : voir ici p. 171 (deux occurrences de cette « mode »), p. 172 (« modes » et « mode »), p. 174, (« la mode du fatalisme »). Cf. p. 174, sur la « banalisation » de ce « thème ».

4 Ch. Paillard, *La Justification de la nécessité. Recherche sur le sens et sur les origines du « fatalisme moderne »*, thèse de philosophie soutenue le 16 décembre 2000 (prix de thèse 2001 de l'École doctorale de Lettres de l'Université Lyon III).

5 F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, t. VI : *Le XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1930, p. 8, n. 3.

ni même, paradoxalement, dans *Jacques le fataliste*⁶. « Fatalistes » est attesté dès 1584 pour désigner le « péché mortel » contre la foi catholique qu'est la croyance en l'astrologie⁷, et « fatalisme », en 1724, pour amalgamer le « Méchanisme de *Spinosa* & d'une grande partie de la Philosophie moderne » au « Fatalisme de l'Idôlatrie, & de presque toute la philosophie ancienne⁸ ». Les lexicographes ajoutent que le premier néologisme, « sorti d'usage » au cours du XVI^e siècle, aurait été réintroduit dans notre langue dans les années 1730 sous l'influence du second⁹. Ce n'est pas exact : non seulement le terme de « fatalistes » n'est jamais *passé dans l'usage* aux XVI^e et XVII^e siècles¹⁰ mais il réapparut dès 1720 pour traduire Anthony Collins, disciple radical de John Locke¹¹. Cette lacune masque une filiation : les deux noms s'accréditèrent en français sous l'influence de l'anglais. À la tête des « Platoniciens de Cambridge », Ralph Cudworth forgea en 1678 le néologisme de « Fatalism » pour dénoncer le nécessitarisme de Hobbes et de Spinoza¹² et pour assimiler leurs doctrines au *fatum stoicum* afin de réactiver l'« argumentation morale antifataliste »¹³ qui servait dans l'Antiquité à réfuter le Portique. Cette argumentation inférait du *fatum* l'illégitimité des jugements d'imputation : si l'homme était déterminé par un inéluctable destin, il ne saurait être tenu pour moralement responsable de ses actions ; il en résulte « que tout système qui conduit au fatalisme peut servir d'apologie aux plus grands crimes, et que dès lors l'intérêt général veut qu'un tel système soit proscrit¹⁴ ».

- 6 Et six fois le terme de « fataliste » : Éric Walter, « Jacques le fataliste » de Diderot, Paris, Hachette, 1975, p. 71, n. 1. Cf. G. May, « Le fatalisme et Jacques le fataliste », art. cit., p. 172, n. 34.
- 7 Père Jean Benedicti, *La Somme des Pechez et le remède d'iceux*, Lyon, s.n., 1584, p. 76 (p. 38 de la 1^{re} édition parisienne in-folio en 1587).
- 8 Père Louis-Bertrand Castel, *Traité de physique sur la pesanteur universelle des corps*, Paris, 1724, A. Cailleau, 2 vol., t. 1, p. 401.
- 9 A. Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Paris, Dictionnaires Le Robert, 1992, t. 2, p. 1402 : « FATALISTE, n. et adj. désigne une personne qui pense que les événements dépendent du destin ; le mot, sorti d'usage, a été repris (vers 1730) au moment où apparaît FATALISME, n. m. (1724) ».
- 10 Objet d'une seule occurrence, il constituerait un hapax. Il faut toutefois tenir compte des nombreuses rééditions lyonnaises, parisiennes et rouennaises de la *Somme des pechez* jusqu'en 1620.
- 11 A. Collins, *A Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, London, s.n., 1717. Pierre Des Maizeaux, *Recueil de diverses pieces, sur la Philosophie, la Religion naturelle, l'Histoire, les Mathématiques, &c*, Amsterdam, s.n., 1720, 2 vol., t. 1, p. 267.
- 12 R. Cudworth, *The True Intellectual System of the Universe*, London, Richard Royston, 1678, « Preface to the Reader ».
- 13 D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1945.
- 14 Charles Palissot de Montenoy à Voltaire, 17 juin 1760, D 8985.

D'un point de vue lexical, le « fatalisme » est relativement peu fréquent dans la langue du XVIII^e siècle, il relève du vocabulaire philosophico-théologique et il revêt une connotation accusatoire et polémique. Communes aux néologismes anglais et français, ces trois propriétés terminologiques se maintiendront dans la première moitié du siècle avant d'évoluer au cours de la seconde moitié. Le terme reste rare jusqu'aux années 1750, mais dans l'effervescence engendrée par la publication de l'*Encyclopédie*, le fatalisme suscita une véritable « mode » qui eut pour conséquence de l'établir comme un terme usuel du discours philosophique. Citons à preuve trois œuvres qui, dans leur titre même, en font mention : l'opuscule anti-leibnizien d'un original dont *Jacques le fataliste* dressa le portrait, et deux volumineux traités rédigés par des « catholiques éclairés », abbés s'opposant à fleuret moucheté au parti encyclopédique¹⁵. L'*Examen* de l'abbé Pluquet joua un rôle important dans l'accréditation du « fatalisme » avant son enregistrement par la cinquième édition du *Dictionnaire de l'Académie française* en 1762 ; objet de nombreux comptes rendus, son traité fut consulté par Voltaire avant qu'intervienne un important remaniement de l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique* en 1765. Deuxième évolution, le terme est sorti au cours des années 1760 de la langue philosophique pour entrer dans la langue commune par la médiation du genre romanesque, évolution dont témoignent, en 1769, *Le Fatalisme* du chevalier de La Morlière¹⁶ et *Jacques le fataliste*, dont la première version remonte à 1771¹⁷. Troisième et dernière évolution, le terme originellement polémique acquit progressivement une valeur positive, marquant le passage du « fatalisme d'accusation » au « fatalisme de revendication ». Si La Mettrie fut l'un des premiers à affirmer la valeur du fatalisme, le *Système de la nature* du baron d'Holbach en effectua, en 1770, la plus vigoureuse apologie dans la philosophie des Lumières. Le terme devint usuel dans le discours philosophique des années 1750 et dans

15 P.-A. Le Guay de Prémontval, *Du Hazard sous l'empire de la Providence pour servir de preservatif contre la doctrine du fatalisme moderne*, Berlin, s.n., 1755 ; abbé A.-F. Pluquet, *L'Examen du fatalisme, ou Exposition & Réfutation des différens Systèmes de Fatalisme qui ont partagé les Philosophes sur l'origine du Monde, sur la nature de l'Ame, & sur le principe des actions humaines*, Paris, Didot, 1757, 3 vol. ; abbé Lelarge de Lignac, *Le Témoignage du sens intime & de l'expérience opposé à la Foi profane & ridicule des Fatalistes modernes*, Auxerre, F. Fournier, 1760, 3 vol.

16 La Morlière, *Le Fatalisme, ou Collection d'anecdotes, pour prouver l'influence du sort sur l'histoire du cœur humain*, Paris, Pissot, 1769.

17 Comme l'ont établi chacun de son côté P. Vernière, « Diderot et l'invention littéraire : à propos de *Jacques le fataliste* », *RHLF*, avril-juin 1959, p. 153-167 et J. Undank, « A new date for *Jacques le fataliste* », *Modern Language Notes*, 74 (mai 1959), p. 433-437.

la langue commune des années 1760¹⁸. À en juger par les trois traités et les deux romans évoqués, par la fureur provoquée par la publication du *Système de la nature* et par le nombre considérable d'écrits polémiques accusant tel ou tel philosophe de pactiser avec le fatalisme, il n'est pas exagéré d'écrire que la question devint l'objet, entre 1755 et 1775, d'un engouement sans précédent, qu'on a pu qualifier de « mode du fatalisme »¹⁹.

On peut définir le fatalisme comme toute doctrine niant le libre arbitre de la volonté. On tend souvent à identifier cette doctrine au « déterminisme »²⁰ – ou, plus exactement, au « déterminisme universel », dans la mesure où la physique reconnaît l'existence de « déterminismes régionaux » sans pour autant établir que l'univers comme tel forme un système déterminé. Commode, cette identification reste trop approximative pour être retenue. Équivoque est en effet le fatalisme des Lumières. Il connaît au moins quatre acceptions qui s'entrecroisent dans le roman de Diderot. Le *fatalisme philosophique* renvoie à ce que Kant nommait une « physiocratie transcendante²¹ », système déduisant des causalités naturelles l'absolue détermination du réel, exclusive de toute contingence et du libre arbitre. Telle est, en 1757, la définition de l'abbé Pluquet ou, en 1770, celle du *Système de la nature*²². Ce type de fatalisme s'apparente au naturalisme ou au projet d'appliquer à la réalité humaine les déterminations physiques dévoilées par la science moderne depuis Galilée, Kepler et Newton. Comme l'écrit Voltaire, « il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds, qui au mépris de ces lois pût agir comme il lui plairait au seul gré de son caprice », « l'homme est en tout un être dépendant, comme la nature entière est dépendante, et

18 Voir G. May, « Le fatalisme et *Jacques le fataliste* », art. cit., p. 174 : « la banalisation de ce thème [du fatalisme], on l'a vu, est chose acquise vers 1770 ».

19 *Ibid.*, p. 174.

20 Identification suggérée par A. Vartanian, « Necessity or Freedom? The Politics of an Eighteenth-Century Metaphysical Debate », *Studies in eighteenth century culture*, 7 (1978), p. 157-174 (ici p. 154) ; P. Casini, « Le hasard, la nécessité et une diable de philosophie », dans *Enlightenment studies in honour of Lester G. Crocker*, Oxford, Voltaire Foundation, 1979, p. 59-70 ; L. G. Crocker, « *Jacques le fataliste*. An "expérience morale" », *Diderot Studies*, III, Genève, Droz, 1961, p. 73-99 (ici, p. 75) ; et B. K. Toumarkine dans son édition de *Jacques le fataliste*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997, p. 325.

21 E. Kant, *Critique de la raison pure*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. F. Alquié, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1980, p. 1105.

22 « Le Fatalisme est un système qui suppose que tout existe nécessairement, & qui attribue tous les phénomènes de la Nature à une force sans liberté » (Pluquet, *L'Examen du fatalisme*, op. cit., t. 1, p. 1). « La fatalité est l'ordre éternel, immuable, nécessaire, établi dans la nature, ou la liaison indispensable des causes qui agissent avec les effets qu'elles opèrent » (D'Holbach, *Système de la nature*, Paris, s.n., 1821 [rééd. Hildesheim, G. Olms, 1966, avec une introduction d'Yvon Belaval], t. 1, p. 265).

il ne peut être excepté des autres êtres²³ ». Il ajoute, ailleurs : « songeons toujours combien il serait inconséquent, ridicule, absurde, qu'une partie des choses fût arrangée, et que l'autre ne le fût pas²⁴ ». Le *fatalisme théologique* désigne la « théocratie transcendantale » ou le système déduisant de la volonté divine l'intégrale détermination du réel, que cette volonté procède par décrets arbitraires (la religion de Luther, de Calvin et des jansénistes a souvent été taxée de « fataliste ») ou en suivant les voies ordinaires de la raison (les systèmes de Leibniz ou de Malebranche l'ont également été)²⁵. Au-delà de l'œuvre de La Morlière, qui affirme l'irrationalité du devenir, on pourrait trouver la trace du *fatalisme libertin* dans celle de Sade, qui prend prétexte de l'irrésistibilité du destin pour justifier l'abandon aux passions²⁶. Il faut enfin évoquer le « fatalisme superstitieux », la croyance à la prédétermination des événements autorisant la pratique de la divination.

212

Même si l'on s'en tenait au fatalisme philosophique, l'identification au « déterminisme universel » s'avère problématique. Sans doute convient-il de distinguer déterminisme et nécessitarisme. Est « nécessitariste » toute philosophie qui affirme l'absolue nécessitation du réel. Hobbes et Spinoza introduisirent le nécessitarisme dans la philosophie moderne. *Stricto sensu*, est déterministe la mécanique de Paul-Simon Laplace et de la science moderne qui affirme la nécessitation causale des phénomènes – conception constitutive du nécessitarisme – en tant que celle-ci est intelligible au calcul mathématique et par conséquent prévisible : le déterminisme suppose la réduction de la nécessité à un algorithme²⁷. Cette précision est rarissime au XVIII^e siècle : on la trouve explicitement affirmée chez Malebranche, le baron d'Holbach ou Kant²⁸ mais non chez Diderot ni chez Voltaire qui n'avaient

23 Voltaire, *Le Philosophe ignorant*, chap. 13, éd. R. Mortier, *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 62, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, p. 44 et 46.

24 *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action*, chap. 13 : Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. G. Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 387.

25 Lorsque Diderot écrit, dans l'article « Sarrasins (Philosophie des) » de l'*Encyclopédie*, que le « fatalisme est l'opinion dominante des musulmans », car « ils accordent tout à la puissance de Dieu, rien à la liberté de l'homme », il prend le terme dans un sens très différent de celui de D'Holbach.

26 Dans *Le Fatalisme*, La Morlière entend montrer « jusqu'à quel point la fatalité, jointe à l'empire irrésistible des passions dans une ame violente, peut entraîner l'oubli de toute espèce de devoirs, étouffer les sentimens les plus sacrés de la nature & précipiter dans les plus coupables excès » (*op. cit.*, t. 2, p. 92-93).

27 Voir sur ce point Gerhardt Stenger, *Nature et liberté chez Diderot. Après l'Encyclopédie*, Paris, Universitas, 1994.

28 Malebranche, *De la recherche de la vérité*, V, chap. 2, dans *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, 1979, p. 498 ; D'Holbach, *Le Système de la nature*, t. 1, p. 61 ; Kant, *Critique de la raison pratique*, dans *Œuvres philosophiques*, éd. cit., t. 2, 1985, p. 728-729.

pas la tête mathématicienne. L'argumentation de Hobbes, Spinoza, Collins ou Fontenelle entrecroise par ailleurs deux types d'arguments, les uns tirés des lois naturelles et les autres de la puissance, de la prédestination et de la providence de Dieu. En dépit de son athéisme, le baron d'Holbach ne répugne pas à de tels croisements²⁹. Ces raisons théologiques ne tombent pas sous le coup de ce que l'on a coutume, depuis Laplace, de nommer « déterminisme ». Il faut donc renoncer à identifier fatalisme et déterminisme.

Le cadre général du fatalisme moderne ayant été tracé, voyons comment s'y inscrit Voltaire. D'un point de vue lexical, il ne fait pas exception à la règle de la faible fréquence : on ne trouve, dans le corpus, qu'une dizaine d'attestations de « fatalisme » et de « fatalistes ». Il fait en revanche preuve de précocité puisqu'il évoque les « fatalistes » dès 1738 dans sa correspondance et le « fatalisme » dès 1756 dans son œuvre imprimée³⁰. La seule occurrence du « fatalisme » dans les *Carnets* est impossible à dater précisément : elle semble encore plus ancienne, étant sans doute marquée par l'influence de l'anglais³¹. La fréquence des occurrences s'accroît progressivement, conformément à la mode du fatalisme à partir des années 1750 : ce terme apparaît deux fois dans la préface du *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), une fois dans l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique* (1765) et deux fois dans les *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771)... Force est enfin de constater le passage de la modalité accusatoire, constante sous la plume de Voltaire jusque dans les années 1750, à la modalité revendicative affirmée à partir des années 1760. L'accusation de fatalisme peut être de deux ordres, selon qu'elle est formulée par Voltaire ou qu'il en fait l'objet. La première attestation du procès instruit à Voltaire remonte à 1742 dans le cadre de la réception de *Mahomet*. « Ce célèbre *Mahomet* annoncé depuis tant de temps parut enfin [lundi] passé à Paris pour la première fois. On est assez surpris de ce [que la] police en a permis la représentation. La politique y est pour le moins aussi maltraitée que la religion, c'est le triomphe du Déisme ou plutôt du Fatalisme³² ». Après

29 Si le douzième chapitre du tome 1 du *Système de la nature* célèbre à l'envi le fatalisme matérialiste et athée, le onzième chapitre identifie le prédestinatianisme au fatalisme dans un passage dont nous ne citons qu'un extrait : « les théologiens qui regardent le système du fatalisme comme faux ou dangereux, ne voient pas que la chute des anges, le péché originel, le système de la prédestination et de la grâce, le petit nombre des élus, etc., prouvent invinciblement que la religion est un vrai fatalisme » (*Le Système de la nature*, éd. cit., t. 1, p. 259-260).

30 Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [désormais, M], t. 9, p. 465-469 (deux occurrences du « fatalisme » pour stigmatiser les adeptes de Pope, de Leibniz et de l'optimisme).

31 *Notebooks*, fragment 61, *OCV*, t. 82 (1968), p. 713.

32 Jean-Bernard Le Blanc à Jean Bouhier, 13 août 1742, D 2635.

la parution de l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique*, Nonnotte, Chaudon ou Flexier de Réval ne cessèrent de porter à sonencontre une accusation qui figurait en bonne position dans le *Mandement de l'évêque du Puy contre l'édition des Œuvres de Voltaire*. Œuvre de Lefranc de Pompignan, ce *Mandement* du 31 mai 1781 jetait l'anathème sur le *Prospectus* de l'édition de Kehl en recourant à la traditionnelle argumentation morale antifataliste :

Eh ! que devait-on attendre d'un homme qui avait pris pour base de sa philosophie le fatalisme, dont les inévitables et invincibles décrets enchaînent la volonté de l'homme, subjuguent la nature entière, captivent jusqu'à la Divinité, et anéantissent sa providence ? Que deviennent alors les lois divines et humaines, les barrières qui séparent le vice de la vertu, les peines et les récompenses d'une autre vie, les mœurs, la probité, l'ordre public ? On ne lui reproche pas d'avoir expressément tiré toutes ces conséquences ; convenons qu'il les désavoue quelquefois, et ne prenons pas droit contre lui des variations où il est souvent tombé ! Un fait constant au milieu de ces variations, c'est qu'il n'a rétracté ou adouci dans aucun de ses écrits, qu'il a même inculqué dans ses derniers son dogme favori du fatalisme, le germe de tous les crimes, la consolation et la ressource des scélérats désespérés.

214

En matière de fatalisme, Voltaire n'a pas seulement tenu le rôle de l'accusé ; il s'est parfois fait procureur. Sa lettre à Frédéric du 8 mars 1738 (D 1468) critiquait avec déférence l'opinion de la « fatalité absolue » défendue par le prince royal sur la base de la « raison suffisante » de Leibniz et de Wolff :

La lettre du 17 février, de V. A. R., est en vérité un chef-d'œuvre. Je regarde ses deux lettres sur la liberté comme ce que j'ai vu de plus fort, de mieux lié, de plus conséquent sur ces matières. Vous avez certainement bien des grâces à rendre à la nature de vous avoir donné un génie qui vous fait roi dans le monde intellectuel, avant que vous le soyez dans ce misérable monde composé de passions, de grimaces, et d'extérieur. J'avais déjà beaucoup de respect pour l'opinion de la fatalité quoique ce ne soit pas la mienne, car en nageant dans cette mer d'incertitudes, et n'ayant qu'une petite branche où je me tiens, je me donne bien de garde de reprocher à mes compagnons les nageurs que leur petite branche est trop faible. Je suis fort aise si mon roseau vient à casser que mon voisin puisse me prêter le sien. Je respecte bien davantage l'opinion que j'ai combattue depuis que V. A. R. l'a mise dans un si beau jour. Me permettra-t-elle de lui exposer encore mes scrupules ?

Les deux arguments métaphysiques de Voltaire sont tirés de la nature divine : 1. Dieu serait trompeur si le « sentiment de liberté » qu'il insuffle à l'homme n'était qu'une « illusion absurde » ; 2. puisque « Dieu est libre, comme les fatalistes doivent même l'avouer », force est d'admettre qu'il a le pouvoir de

communiquer à sa créature « un peu de cette liberté ». L'un est tiré de Descartes et l'autre semble inspiré de la réflexion de Locke. Le premier argument avait déjà été employé dans un appendice à la lettre D 1376 adressée à Frédéric vers le 15 octobre 1737 :

Joignez à toutes ces raisons qui détruisent les objections des fatalistes, qu'ils sont obligés eux-mêmes de démentir à tout moment leur opinion par leur conduite : car on aura beau faire les raisonnements les plus spécieux contre notre liberté, nous nous conduirons toujours comme si nous étions libres, tant le sentiment intérieur de notre liberté est profondément gravé dans notre âme ; et tant il a, malgré nos préjugés, d'influence sur nos actions³³.

Voltaire instruit par la suite le même procès en fatalisme pour réfuter l'optimisme de Leibniz et de Pope dans la « Préface » du *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756)³⁴, dans la « Note de M. de Morza » sur l'*Ode sur la mort de S. A. S. M^{me} la princesse de Baireth* (1759)³⁵ ainsi que dans une lettre à Élie Bertrand inconnue à Besterman :

Vous savez que M. de Crouzas³⁶ et vingt autre personnes écrivirent contre le système de Leibniz et de Pope, et vous savez qu'en général ce système de l'optimisme a été réprouvé dans beaucoup de communions parce qu'en effet ce système détruit de fond en comble l'opinion de la nature déchue. Il a été reçu de la plupart des philosophes parce qu'il mène au fatalisme, et je ne conçois pas comment il peut être reçu des théologiens, à moins que ces théologiens ne soient aussi très philosophes³⁷.

Voltaire entend accréditer l'orthodoxie du procès de l'optimisme instruit par le *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Ses arguments sont ici de mauvaise foi et controuvés, s'inscrivant dans une perspective *ad hominem* : il les adapte à la sensibilité de son correspondant, pasteur de son état. S'il est

33 Voltaire, *Traité de métaphysique*, éd. W. H. Barber, OCV, t. 14 (1989), p. 490.

34 M, t. 9, p. 467 : « Les critiques ont dit : "Leibniz, Pope, enseignent le fatalisme" ; et les partisans de Leibniz et de Pope ont dit : "Si Leibniz et Pope enseignent le fatalisme, ils ont donc raison, et c'est à cette fatalité invincible qu'il faut croire" ».

35 M, t. 8, p. 470 : « À peine Leibniz eut-il proposé son système, rédigé depuis dans la *Théodicée*, que mille voix crièrent qu'il introduisait le fatalisme, qu'il renversait la créance de la chute de l'homme, qu'il détruisait les fondements de la religion chrétienne ». L'affirmation change de valeur argumentative. Voltaire ne vise pas ici à réfuter Leibniz mais à donner l'exemple d'une vaine polémique pour montrer que, quelle que soit la doctrine qu'adopte un philosophe, il est en « butte à la calomnie, fille de cette jalousie secrète dont tant d'hommes sont animés, et que personne n'avoue ».

36 *Sic* : Jean-Pierre de Crouzas, philosophe et mathématicien suisse.

37 Voltaire à Élie Bertrand, 1^{er} mars 1756, première édition par C. Wirz, *Genava*, 30 (1982), p. 192-193 et n. 76-107. Cf. Voltaire, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. 13, 1993, p. 534-535.

vrai que l'optimisme contredit la notion du péché originel, Voltaire ne croit certainement pas à ce dogme qu'il n'avance que pour se dédouaner du soupçon d'impiété. Contemporaine de la fameuse lettre de Diderot à Landois sur la fatalité³⁸, cette lettre affirme l'importance cruciale du « fatalisme » à l'époque de l'*Encyclopédie*. Elle témoigne également du caractère polémique de cette notion dans les années 1750 : elle était moins alors un système dont on se revendique qu'une doctrine qu'on impute à son adversaire pour le réfuter.

Tout change dans les années 1760 lorsque les philosophes reprirent à leur compte l'épithète de « fataliste » qui leur était jusqu'alors accolée comme une doctrine honteuse. C'est ce que nous avons intitulé le passage du « fatalisme d'accusation » au « fatalisme de revendication ». Pour Voltaire, ce passage peut être précisément daté de la révision de l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique* conduite en 1765 et caractérisée par l'adjonction de paragraphes dont l'un réfute les objections adressées au « fatalisme »³⁹. Voltaire semble s'être entouré de précautions pour procéder à cette addition : il demanda à Damilaville communication de *L'Examen du fatalisme* de l'abbé Pluquet dont nous avons vu qu'il avait joué un rôle déterminant dans l'établissement du néologisme comme un terme usuel de la langue savante⁴⁰. À en juger par la *Correspondance*⁴¹ et par les copieuses annotations que comporte l'exemplaire de la bibliothèque de Ferney, ce livre a suscité l'intérêt de Voltaire⁴² ; il est d'ailleurs significatif que son secrétaire, Jean-Louis Wagnière, l'ait signalé à l'attention de Catherine II de Russie dans un inventaire dressé le 13 novembre 1779 et intitulé « Partie des Livres de la Bibliothèque de M. de Voltaire où il y a des notes marginales de sa main »⁴³. En vérité, Pluquet fut le meilleur interprète du *fatum spinozanum*, qu'il réfuta sans concession

38 Diderot à Paul Landois, [29 juin 1756], dans *Correspondance*, éd. G. Roth, Paris, Éditions de Minuit, t. 1, 1955, p. 209-217.

39 *Dictionnaire philosophique*, article « Destin », OCV, t. 36 (1994), p. 18.

40 Voltaire à Damilaville, 28 janvier, [10 février] et 13 février 1765, D 12352, D 12396 et D 12400.

41 Voir la lettre à Damilaville du 20 février 1765 (D 12411), où Voltaire témoigne de son admiration : « Mon cher frère, j'ai lu une partie de ce Pluquet. Cet homme est ferré à glace sur la métaphysique ; mais je ne sais s'il n'a pas fourni un souper dont plusieurs plats seraient assez du goût des Spinozistes. Je voudrais bien savoir ce que les D'Alembert, les Diderot pensent de ce livre ».

42 Nous remercions M. Nicholas Cronk d'avoir eu l'obligeance de nous communiquer les épreuves du tome 7 du *Corpus des notes marginales* dans lequel paraîtront prochainement les *marginalia* de Voltaire sur les œuvres de l'abbé Pluquet.

43 Ch. Mervaud et Ch. Paillard, « Le supplice de Tantale. Decroix et l'inventaire des ouvrages marginés de Voltaire à Saint-Pétersbourg », *SVEC* 2006:06, p. 405-433 (ici, p. 419).

mais avec loyauté⁴⁴. Ne comprenant goutte à Spinoza comme la plupart des philosophes des Lumières, Voltaire accordait crédit à la critique de l'*Éthique* effectuée par l'abbé proche de Choiseul : « Ce système a été assez réfuté par l'humain Fénelon, par le subtil Lami, et surtout de nos jours par M. l'abbé de Condillac, par M. l'abbé Pluquet⁴⁵ ».

Le texte dans lequel Voltaire affirme le fatalisme avec le plus de vigueur et de radicalité se trouve dans les *Lettres de Memmius à Cicéron* publiées en 1771 :

Je suis donc ramené malgré moi à cette ancienne idée que je vois être la base de tous les systèmes, dans laquelle tous les philosophes retombent après mille détours, et qui m'est démontrée par toutes les actions des hommes, par les miennes, par tous les événements que j'ai lus, que j'ai vus, et auxquels j'ai eu part : c'est le fatalisme, c'est la nécessité dont je vous ai déjà parlé.

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 ? Pouvait-elle l'empêcher ? Pouvais-je m'y opposer ? Me suis-je donné quelque chose ? Toutes mes idées ne sont-elles pas entrées successivement dans ma tête, sans que j'en aie appelé aucune ? Ces idées n'ont-elles pas déterminé invinciblement ma volonté, sans quoi ma volonté n'aurait point eu de cause ? Tout ce que j'ai fait n'a-t-il pas été la suite nécessaire de toutes ces prémisses nécessaires ? N'en est-il pas ainsi dans toute la nature⁴⁶ ?

Ce texte est postérieur d'un an à la publication du *Système de la nature* du baron d'Holbach dont le douzième chapitre du tome I livre le plus vigoureux et le plus insistant plaidoyer pour le fatalisme de la philosophie des Lumières. Il engendra une pléthore de réfutations qui contribuèrent à établir le fatalisme sur l'avant-scène du débat intellectuel. C'est dans ce contexte que Voltaire composa les *Lettres de Memmius à Cicéron*, le seul texte où il évoque positivement et à deux reprises le « fatalisme ». Ce texte est important dans la mesure où il représente le « fatalisme » comme « la base de tous les systèmes » philosophiques. Sans employer le mot, *Il faut prendre un parti, ou le principe d'action* défend également un fatalisme radical :

44 Étudiant la littérature anti-spinoziste, P. Vernière (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, p. 435-444) constate la « rare loyauté » et l'« objectivité » de Pluquet qui critique Spinoza sans jamais le caricaturer : « l'intérêt de *L'Examen du Fatalisme* est considérable. Pour la première fois, un réfuteur de Spinoza consentait à un dialogue sincère ». Pluquet est l'« un des meilleurs esprits du temps » ou, selon l'expression de Jean Ehrard (*L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIII^e siècle*, Paris, PUF, 1963, p. 671), « un observateur honnête et lucide ».

45 Voltaire, *Les Systèmes*, M, t. 10, p. 174.

46 Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. cit., p. 353.

Un destin inévitable est donc la loi de toute la nature ; et c'est ce qui a été senti par toute l'Antiquité. La crainte d'ôter à l'homme je ne sais quelle fausse liberté, de dépouiller la vertu de son mérite, et le crime de son horreur, a quelquefois effrayé des âmes tendres ; mais dès qu'elles ont été éclairées, elles sont bientôt revenues à cette grande vérité, que tout est enchaîné, et que tout est nécessaire⁴⁷.

218

D'un point de vue sémantique, il reste à définir la nature du fatalisme dans le corpus voltairien. Nous n'y avons pas trouvé trace du « fatalisme superstitieux ». Le « fatalisme libertin » se manifeste en revanche dans certains écrits comme *De la mort de Louis XV, ou de la fatalité* ou *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, ouvrages dans lesquels il n'est pas expressément question de cette doctrine, mais où apparaît cependant la « fatalité ». Chez La Morlière, le fatalisme ne désigne pas le principe rationnel de l'ordre cosmique, les lois de la nature qui nécessitent le réel et qui en assurent l'intelligibilité, mais la série de petites « causes secrètes⁴⁸ » qui font que les choses se produisent arbitrairement, c'est-à-dire contre toute attente et en dépit de toute règle. Or c'est précisément cette idée qu'évoque Voltaire quand il mentionne la « fatalité » : une série absurde d'événements qui prive le « pauvre prêtre Goudman » du bénéfice d'une cure ou la constipation qui serait, plus que l'amour, l'ambition ou l'argent, « le premier mobile de toutes les actions des hommes⁴⁹ ». « On n'est jamais sûr de rien dans ce monde⁵⁰ » : il s'agit là d'une affirmation constitutive du « fatalisme libertin ». Mais plus qu'il ne ressortit au libertinage, le fatalisme chez Voltaire se partage entre le registre philosophique et le registre théologique.

Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Être 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 ; les corps graves tendent vers le centre de la Terre, sans pouvoir tendre à se reposer en l'air. Les poiriers ne peuvent jamais porter d'ananas. L'instinct d'un épagneul, ne peut être l'instinct d'une autruche ; tout est arrangé, engrené et limité⁵¹.

Dans ce raisonnement disjonctif, Voltaire assigne pour origine à la fatalité soit l'immanence des lois naturelles, soit la transcendance d'un *fiat* créateur. Quand il évoque le problème du *fatum*, il entremêle constamment des arguments empruntés à la théologie et aux sciences de la nature. Son fatalisme se distingue

47 *Ibid.*, p. 387.

48 La Morlière, *Le Fatalisme*, *op. cit.*, t. 1, p. XXIII-XXIV.

49 Voltaire, *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, chap. 7.

50 *Ibid.*, chap. 6.

51 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Destin », *OCV*, t. 36, p. 15.

par là même du déterminisme laplacien pour s'apparenter au nécessitarisme de Hobbes, Spinoza, Locke ou Collins. À l'appui de cette inspiration, on ajoutera que Voltaire ne réduit jamais la nécessité au calcul mathématique : loin de réduire la fatalité aux seules lois immuables de la nature, il affirme l'importance des causes particulières dont résultent des effets imprévisibles⁵². Son fatalisme ne relève nullement du déterminisme.

Il reste à comprendre la nature de son revirement doctrinal. Dans son *Essai sur le libre arbitre*, A. Schopenhauer érigeait en modèle la « conversion » de Voltaire au fatalisme pour justifier sa propre conception de la nécessité⁵³. Cette évolution ne doit cependant pas nous conduire à négliger les constantes de la philosophie du patriarcat, et en particulier l'influence de Locke particulièrement sensible en la matière. Dès l'époque de Cirey, Voltaire part du positionnement lockien qui envisage la liberté en termes de puissance : « La liberté est uniquement le pouvoir d'agir⁵⁴ », pouvoir qui fait que l'homme, contrairement à la pierre, n'est pas patient mais agent. Il s'inscrit donc bien dans l'héritage de Locke en ne concevant pas la liberté comme un libre arbitre, renvoyant à une volonté douée d'un pouvoir d'autodétermination, mais un pouvoir d'agir conformément à ses désirs pour atteindre le bonheur. Pour l'homme, la liberté consiste uniquement « dans le pouvoir de se déterminer soi-même à faire ce qui lui paraît bon⁵⁵ ». De Locke, Voltaire retient également que ce pouvoir d'action étant plus ou moins grand, il y a des degrés dans la liberté et que la liberté du fou n'est pas celle du sage ni celle de Dieu. Il retient surtout l'idée décisive selon laquelle l'esprit dispose du pouvoir de suspendre la satisfaction des désirs afin d'en apprécier la pertinence : « Nous avons la faculté de suspendre nos désirs et d'examiner ce qui nous semble le meilleur, afin de pouvoir le choisir : voilà une partie de notre liberté. Le pouvoir d'agir ensuite conformément à ce choix, voilà ce qui rend cette liberté pleine et entière ; et c'est en faisant un mauvais usage de ce pouvoir que nous avons de suspendre nos désirs, et en se déterminant trop promptement, que l'on fait tant de fautes⁵⁶ ». L'on ne remarque cependant pas assez qu'alors même

52 Voir, par exemple, le *Dialogue entre un brachmane et un jésuite*, M, t. 24, p. 53-56 : le simple fait d'avoir commencé « une petite promenade du pied gauche, au lieu du pied droit, sur la côte de Malabar » causa « évidemment la mort de Henri IV ».

53 Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, trad. S. Reinach, Paris, Alcan, 1903, p. 156-157.

54 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 460. Cf. *Le Philosophe ignorant*, chap. 13, OCV, t. 62, p. 44 : « Être vraiment libre, c'est pouvoir », ou l'addition de 1771 à l'article « Liberté » des *Questions sur l'Encyclopédie* : « Locke le définisseur a très bien défini la liberté puissance » (M, t. 19, p. 578).

55 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 465.

56 « Sur la liberté », *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 494.

qu'il défendait cette conception de la liberté, Voltaire s'exposait à être taxé de fatalisme dans la mesure où il ne concevait pas la liberté en termes de libre arbitre⁵⁷. Notons qu'il s'éloigne de Locke en défendant le concept de liberté d'indifférence, hérité de la scolastique, qui lui donnait le loisir de réfuter Leibniz pour défendre la physique de Newton⁵⁸. Ajoutons en outre qu'il se démarque de Locke en fondant, à la suite de Descartes, la liberté sur l'expérience de la conscience : là où Descartes écrivait que la liberté « se connaît sans preuve, par la seule expérience que nous en avons⁵⁹ », Voltaire affirme la véracité du sentiment de notre liberté qui n'a rien d'illusoire, contrairement à notre perception d'un « soleil large de deux pieds, quoiqu'il soit en grosseur, par rapport à la Terre, à peu près comme un million à l'unité⁶⁰ ». Après le *Traité de métaphysique* et les *Éléments de la philosophie de Newton*, sa pensée évoluera dans la direction du fatalisme, sous l'influence de Collins, qui interprète Locke dans un sens nécessitariste : « je lus le *Traité* de Collins, qui me parut Locke perfectionné ; et je n'ai jamais rien lu depuis qui m'ait donné un nouveau degré de connaissance⁶¹ ». Cette évolution, dont il faut reconnaître qu'elle n'exclut pas une « certaine confusion de pensée sur le sujet⁶² », inscrit la conception de la liberté comme pouvoir d'action dans le cadre d'un univers nécessité, ce qui impliquait de renoncer sans le dire à un élément essentiel du dispositif lockien, la suspension des désirs. Voltaire passe ainsi de l'idée que l'homme « se détermine » à agir, affirmée dans le *Traité de métaphysique* et les *Éléments de la philosophie de Newton*, à l'idée que l'homme « est déterminé » ou « nécessité » à agir par le dictamen ou l'ultime jugement de l'entendement : « nous suivons irrésistiblement notre dernière idée ; et cette dernière idée est nécessaire ; donc je fais nécessairement ce qu'elle me dicte⁶³ ». Il renonce par là même à l'autonomie ou à l'idée « d'un pouvoir soi-mouvant, seule et véritable source de la liberté⁶⁴ », pour revendiquer la

57 Dans *Le Témoignage du sens intime et de l'expérience*, Lelarge de Lignac taxe Locke de « fatalisme » pour avoir récusé la notion de liberté de la volonté au profit d'une conception de la liberté comme « pouvoir ».

58 Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton*, éd. W. Barber, OCV, t. 15 (1992), p. 215. Cf. p. 213 : « on n'entend pas ici par liberté la simple puissance d'appliquer sa pensée à tel ou tel objet, et de commencer le mouvement ; on n'entend pas seulement la faculté de vouloir, mais celle de vouloir très librement avec une volonté pleine et efficace, et de vouloir même quelquefois sans autre raison que sa volonté. Il n'y a aucun homme sur la terre qui ne sente quelquefois qu'il possède cette liberté ».

59 Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 39, dans *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1996 [rééd.], t. 9, p. 41.

60 Voltaire, *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 461.

61 *Le Philosophe ignorant*, chap. 13, OCV, t. 62, p. 43.

62 Selon la formule de W. Barber, OCV, t. 15, p. 114.

63 *Le Philosophe ignorant*, chap. 13, OCV, t. 62, p. 45.

64 *Traité de métaphysique*, « Appendice I », OCV, t. 14, p. 493.

seule hétéronomie. Il rejette également la preuve de la liberté par l'épreuve de la conscience, récusée comme illusoire et identifiée à la perception trompeuse que nous avons de la grandeur du soleil⁶⁵. Les écrits fatalistes de Voltaire des années 1760 et 1770 illustrent un nécessitarisme radical que le baron d'Holbach n'aurait pas désavoué sous réserve de l'idée de Dieu comme principe de nécessité. Il est significatif que la réfutation voltairienne du *Système de la nature* condamne l'athéisme holbachique tout en approuvant son fatalisme : « Vous êtes obligé de convenir qu'il paraît un grand ordre dans toute la nature ; et vous prétendez que cette immense combinaison était nécessaire. Je crois, comme vous, à cette nécessité⁶⁶ ».

Quelle réponse Voltaire apporte-t-il à l'argumentation morale antifataliste ? Avant sa conversion au nécessitarisme, il en admettait la pertinence : « La fatalité admise, il y a plus de raison que de justice à punir les criminels⁶⁷ ». Après sa conversion, il lui fallut se donner les moyens d'y répondre. Dans notre thèse de doctorat, nous avons souligné les deux principales sources argumentatives des fatalistes des Lumières, l'une héritée de Hobbes et systématisée par Collins et l'autre dérivée de Pierre Bayle⁶⁸. La première légitime le droit de punir par le principe de causalité (la crainte du châtement est l'un des éléments qui déterminent l'homme à respecter la loi) autant que par le droit de nature qu'a la société de se défendre contre tous ses ennemis (la pénalité se ramène à une sorte de légitime défense)⁶⁹. Dans les *Pensées diverses sur la comète*, Bayle établissait l'indifférence de l'agir au penser : ce ne sont pas les idéologies mais les passions qui déterminent l'homme à agir, de sorte que l'on peut fort bien être fataliste et agir vertueusement ou croire à sa liberté et s'adonner au vice⁷⁰. Or, c'est précisément ce type d'argumentation

65 *Il faut prendre un parti*, dans *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. cit., p. 386 : « Si quelquefois un sentiment confus me fait accroire que je suis libre dans votre sens théologal, Dieu ne me trompe pas plus alors que quand il me fait croire que le Soleil tourne, que ce Soleil n'a pas plus d'un pied de diamètre [...]. Toutes ces méprises sont nécessaires, c'est une suite évidente de la constitution de cet univers ». L'expérience de la conscience se porte désormais garante du fatalisme : « j'éprouve [...] vingt fois par jour que je veux, que j'agis invinciblement », c'est-à-dire nécessairement.

66 *Dieu : réponse au Système de la nature*, dans *ibid.*, p. 327.

67 « Leningrad Notebooks », *OCV*, t. 82, p. 463.

68 Trop subtiles et ancrées dans la spécificité de son système, les réponses de Spinoza à l'argumentation morale antifataliste n'ont guère été reprises par les « fatalistes modernes ».

69 Th. Hobbes, *De la liberté et de la nécessité*, trad. F. Lessay, Paris, Vrin, 1993, p. 76-78 ; *Les Questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*, trad. F. Lessay, Paris, Vrin, 1999, p. 175-176.

70 P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, chap. 176, « Que l'homme ne règle pas sa vie sur ses opinions », éd. J. et H. Bost, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2007, p. 370-371.

que Voltaire reprend à son compte dans l'article « Destin » du *Dictionnaire philosophique*.

Il y a des gens qui vous disent, Ne croyez pas au fatalisme, car alors tout vous paraissant inévitable vous ne travaillerez à rien, vous croupirez dans l'indifférence, vous n'aimerez ni les richesses ni les honneurs, ni les louanges ; vous ne voudrez rien acquérir, vous vous croirez sans mérite comme sans pouvoir ; aucun talent ne sera cultivé, tout périra par l'apathie.

Ne craignez rien, messieurs, nous aurons toujours des passions et des préjugés, puisque c'est notre destinée d'être soumis aux préjugés et aux passions : nous saurons bien qu'il ne dépend pas plus de nous d'avoir beaucoup de mérite et de grands talents, que d'avoir les cheveux bien plantés et la main belle : nous serons convaincus qu'il ne faut tirer vanité de rien, et cependant nous aurons toujours de la vanité.

J'ai nécessairement la passion d'écrire ceci, et toi tu as la passion de me condamner ; nous sommes tous deux également sots, également les jouets de la destinée. Ta nature est de faire du mal, la mienne est d'aimer la vérité, et de la publier malgré toi⁷¹.

222

Le revirement de Voltaire est-il un reniement ? Quel jugement porter sur le philosophe qui exalta la doctrine qu'il avait commencé par réprouver ? Son fatalisme des années 1760-1770 ne coïncide pas avec celui qu'il voua aux gémonies entre 1730 et 1760. Rejetant la « raison suffisante » de Leibniz ou de Wolff, il finit par défendre un nécessitarisme inspiré de Collins. Force est cependant de reconnaître que, sous l'influence de Collins, il en vint à renier plusieurs idées professées dans le *Traité de métaphysique* et les *Éléments de la philosophie de Newton*, à commencer par le pouvoir de suspension des désirs et la preuve de la liberté par l'épreuve de la conscience. L'aspect le plus significatif de cette évolution se cristallise autour du rejet de la liberté d'indifférence qui, affirmée comme constitutive de la notion de liberté, devint la cible favorite de ses sarcasmes⁷². Sa conception du destin et de la liberté connaît donc une évolution marquée, que l'on peut mettre en rapport avec le passage de l'influence de la pensée lockienne de stricte obéissance à une pensée lockienne interprétée et, pour ainsi dire, fatalisée par Collins. Cette évolution contribue à faire de la philosophie de Voltaire une pensée en mouvement à l'instar de sa politique qui est une politique de l'engagement. Il est symptomatique de ses rapports à la culture du XVIII^e siècle que sa conversion

71 *Dictionnaire philosophique*, article « Destin », OCV, t. 36, p. 18. Il répond ici à l'argument paresseux, affirmant l'inutilité de l'action dans le système de l'absolue fatalité.

72 *Dictionnaire philosophique*, article « Liberté (de la) », OCV, t. 36, p. 289-293 ; *Le Philosophe ignorant*, OCV, t. 62, p. 45 ; *Il faut prendre un parti*, chap. 14, « Ridicule de la prétendue liberté, nommée liberté d'indifférence », etc.

soit quasiment contemporaine de l'engouement suscité par le fatalisme à partir de 1755. Ne doit-il pas l'essentiel de sa prodigieuse longévité littéraire à son talent de caméléon ou à sa capacité à s'adapter au goût du public, aux modes artistiques et aux nouveaux courants de pensée ? Son *aggiornamento* fataliste lui permit d'actualiser son système et de l'harmoniser avec celui des « jeunes Turcs » du parti encyclopédiste, Diderot et d'Holbach, sans pour autant renier son déisme. Il est également symptomatique des rapports de la science et de la philosophie des Lumières que le fatalisme voltairien se soit nourri des acquis de la science moderne ou de l'idée d'un univers nécessité sans cesser de se fonder sur l'idée d'un Dieu créateur. S'apparentant par là même au nécessitarisme plutôt qu'au déterminisme, ce fatalisme se conçoit, à l'instar de celui de d'Holbach, comme la vérité ultime, la « base de tous les systèmes philosophiques » et la « loi de toute la nature⁷³ », qui prétend fusionner les sciences de la nature et les sciences de l'homme dans l'unité d'une explication systématique du réel. Comme le déterminisme laplacien, le fatalisme voltairien n'est en définitive qu'une hypothèse métaphysique se donnant pour une vérité scientifique.

73 *Lettres de Memmius à Cicéron et Il faut prendre un parti*, dans Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. cit., p. 353 et 387.