

# Cahiers Voltaire



14

Ce document électronique tient lieu de tiré-à-part.  
Il peut comporter des corrections au texte de la  
version imprimée, publiée en octobre 2015.  
Elles sont affichées en rouge.

Il peut être communiqué dans son intégralité, sous  
la responsabilité de l'auteur ou des auteurs du texte,  
à des chercheurs ou autres personnes intéressées,  
pour leur propre usage et sur une base privée.

Il **ne peut être** rediffusé ou commercialisé,  
sous forme électronique ou autre.

Date de création : 27 septembre 2015

CAHIERS VOLTAIRE

14



# Cahiers Voltaire

*Revue annuelle de la*

SOCIÉTÉ VOLTAIRE

14

Ferney-Voltaire

2015

Nous remercions le Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle (Ferney-Voltaire)  
et le Centre de recherche sur les sciences de la littérature française  
(Université Paris Ouest Nanterre La Défense) de leur participation.

La préparation de ce numéro a été facilitée par  
les services de la Bibliothèque de Genève  
et de l'Institut et Musée Voltaire.

*Correspondance, manuscrits, ouvrages pour compte rendu*

Cahiers Voltaire, 26 Grand'rue, F-01210 Ferney-Voltaire, courriel [cahiers@societe-voltaire.org](mailto:cahiers@societe-voltaire.org)

Les ouvrages pour compte rendu doivent être envoyés sans dédicace personnelle.

© Société Voltaire et Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle 2015

Diffusé par Amalivre, 62 avenue de Suffren, F-75015 Paris,  
pour le Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle,  
26 Grand'rue, F-01210 Ferney-Voltaire

ISBN 978-2-84559-119-6

ISSN 1637-4096

Imprimé en France

# Études et textes





Car Monnet Del

Dambun Sculp.

*Au recto.* L'édition des *Romans et contes de M. de Voltaire* publiée sous l'adresse de Bouillon en 1778 comporte trois illustrations pour l'*Histoire de Jenni* – elles sont reproduites ci-dessous, p. 22, 42 et 54. Le conte figure en tête du dernier des trois volumes de l'édition dont le frontispice représente Voltaire à Ferney en compagnie de six personnes. La présence d'un religieux et d'un ecclésiastique peut-elle indiquer que le groupe est engagé à reprendre les conversations de l'*Histoire de Jenni*? Gravé par Jean B. Dambun, né en 1741, le frontispice est l'œuvre de l'artiste Charles Monnet, né en 1732.



GERHARDT STENGER

Voltaire et le fatalisme :  
du *Poème sur le désastre de Lisbonne*  
aux derniers contes

« *Tout est enchaîné*, ne veut dire autre chose, sinon, que tout est arrangé<sup>1</sup>. »

Lancé par Leibniz au début du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la *Théodicée* (1710), le débat philosophique et théologique autour du fatalisme<sup>2</sup> s'intensifie à partir des années 1730, grâce notamment à la publication de la traduction française de l'*Essai sur l'homme* d'Alexander Pope en 1736<sup>3</sup>. Le premier exposé méthodique de cette doctrine dont les racines remontent jusqu'à l'Antiquité se trouve en 1756 dans l'article « Fatalité » de l'*Encyclopédie*. Selon son auteur, l'abbé Morellet, il convient de distinguer entre deux sortes de fatalité : « la *fatalité* des athées établie sur les ruines de la liberté ; et la fatalité chrétienne, *fatum christianum*, comme l'appelle Leibniz, c'est-à-dire l'ordre des événements établi par la providence<sup>4</sup> ». Héritier de la révolution cartésienne, le philosophe allemand était un adepte du mécanisme, caractéristique de la science de son temps. Au grand scandale de ses détracteurs, Leibniz osa soumettre l'action de Dieu au principe de raison suffisante selon lequel rien n'arrive « sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante [...] pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt

1. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans Voltaire, *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968- (ci-après *OC*), t. XLVA, p. 354. La graphie a été modernisée dans toutes les citations, y compris celle des noms propres.

2. Le néologisme anglais de *fatalism* a été forgé en 1678 par Ralph Cudworth dans la préface à son ouvrage *The True intellectual system of the Universe* pour dénoncer le nécessitarisme de Hobbes et de Spinoza. En français, le mot « fatalisme » apparaît pour la première fois en 1724 dans le *Traité de physique* du père Castel où il stigmatise les partisans anciens et modernes de la fatalité. Trente ans plus tard, les ouvrages de Le Guay de Prémontval, *Du hasard sous l'empire de la providence* (1755), de l'abbé Pluquet, *Examen du fatalisme* (1757) et de l'abbé Lelarge de Lignac, *Le Témoignage du sens intime* (1760), témoignent de l'enracinement de ce concept dans la langue et la philosophie françaises. Sur la question du ou plutôt des fatalismes au XVIII<sup>e</sup> siècle en général et chez Voltaire en particulier, voir Christophe Paillard, « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », *Revue Voltaire* 8, 2008, p. 207-223.

3. Voir Alessandro Zanconato, *La Dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Fasano, Schena ed. ; Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2004.

4. Art. « Fatalité », *Encyclopédie*, t. VI, p. 425.

que de toute autre façon<sup>5</sup>». Comme il ne saurait y avoir de hasard ou de caprice dans la volonté divine qui se détermine absolument en conformité au principe de raison suffisante, Dieu a en quelque sorte été contraint – il « n'a pu manquer », dit joliment Leibniz<sup>6</sup> – de choisir, lors de la création, le meilleur des mondes parmi l'infinité des mondes possibles que contient son entendement. Ce que Leibniz appelle « fatalité chrétienne » – et qui traduit en réalité moins le credo chrétien que le *fatum leibnizianum*, c'est-à-dire le système de l'optimisme – maintient à la fois l'existence du libre arbitre et la valeur absolue du principe de raison suffisante. Dieu, qui pénètre tous les replis de l'entendement humain dès l'origine, y a lu avec certitude toutes les manifestations à venir de sa liberté, mais celles-ci ne sont pas devenues nécessaires pour autant<sup>7</sup>. Cet accord entre liberté et nécessité ne résista pas à l'assaut des fatalistes modernes qui, sans être partisans de la « fatalité musulmane », considèrent à l'instar de Diderot que la liberté est un mot « vide de sens<sup>8</sup> ».

Le mot « fatalisme » (du latin *fatum*, destin) désigne une doctrine selon laquelle la vie de chaque individu est fixée de toute éternité par le destin, indépendamment de ce que l'homme peut vouloir et faire. Mais qu'est-ce que ce destin ?

Dans la religion gréco-romaine, le destin est une puissance anonyme et supra-humaine, « maître des dieux, comme les dieux sont les maîtres du monde<sup>9</sup> ». Ses lois sont inéluctables : « Jupiter veut en vain sauver Hector ; il consulte les destinées ; il pèse dans une balance les destins d'Hector et d'Achille ; il trouve que le Troyen doit absolument être tué par le Grec ; il ne peut s'y opposer ; et dès ce moment Apollon, le génie gardien d'Hector, est obligé de l'abandonner<sup>10</sup> ». Chez les musulmans, tout ce qui se passe dans l'univers est écrit sur un Livre : « Nul malheur n'atteint la terre ni vos personnes qui ne soit enregistré dans un Livre<sup>11</sup> ». Tout ce qui existe dans l'univers a déjà été déterminé depuis l'éternité par Allah selon un système de causes et d'effets. Par la suite, ce qui se passe dans le monde n'est que la matérialisation de la volonté divine par rapport à ce qui avait été prédéterminé : ce que veut Allah se réalisera toujours, que les hommes en soient d'accord ou non. C'est peu ou prou la signification du grand rouleau dans le roman *Jacques le fataliste* de Diderot :

5. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, GF Flammarion, 1969, p. 128 (I, 44).

6. *Essais de théodicée*, p. 108 (I, 8).

7. Voir *Essais de théodicée*, p. 132 (I, 52) : « Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence. Ainsi ni la futurition en elle-même, toute certaine qu'elle est, ni la prévision infaillible de Dieu, ni la prédétermination des causes, ni celle des décrets de Dieu, ne détruisent point cette contingence et cette liberté. »

8. *Lettre à Landois*, dans Diderot, *Œuvres complètes*, Paris, Hermann, 1975- (ci-après DPV), t. IX, p. 257.

9. Voltaire, art. « Destin », *Dictionnaire philosophique*, OC, t. XXXVI, p. 14.

10. Art. « Destin », *Dictionnaire philosophique*, OC, t. XXXVI, p. 14.

11. Coran 57 : 22.

[...] j'en reviens toujours au mot de mon capitaine : Tout ce qui nous arrive de bien et de mal ici-bas est écrit là-haut. [...] qui est-ce qui a fait le grand rouleau où tout est écrit ? Un capitaine, ami de mon capitaine, aurait bien donné un petit écu pour le savoir ; lui, n'aurait pas donné une obole, ni moi non plus, car à quoi cela me servirait-il ? En éviterais-je pour cela le trou où je dois m'aller casser le cou ?

Le maître – Je crois que oui.

Jacques – Moi, je crois que non, car il faudrait qu'il y eût une ligne fausse sur le grand rouleau qui contient vérité, qui ne contient que vérité et qui contient toute vérité. Il serait écrit sur le grand rouleau : Jacques se cassera le cou tel jour ; et Jacques ne se casserait pas le cou. Concevez-vous que cela se puisse, quel que soit l'auteur du grand rouleau<sup>12</sup> ?

Jacques ne cesse d'invoquer « le grand rouleau où tout est écrit ». Il ne sait ni qui l'a rédigé ni ce qui y est rédigé, mais il lui semble qu'une sorte de puissance supérieure décide du moindre de ses actes. Quand il tombe amoureux, quand il est emprisonné à la suite du meurtre du chevalier de Saint-Ouen, il répète le même refrain : « Il fallait que cela fût, cela était écrit là-haut ».

Malgré l'apparente identité des termes, le « fatalisme » de Jacques ne ressemble en rien à celui des musulmans. Tout simplement parce que Jacques, comme Diderot, ne croit pas en Dieu. Par voie de conséquence, il n'y a pas de puissance *surnaturelle* qui ait pu fixer notre destin de toute éternité : il n'y a que des causes et des effets naturels qui régissent l'univers et le comportement humain. En réalité, le grand rouleau ne contient aucune inscription préalable, tout s'y inscrit au fur et à mesure que les événements se déroulent dans le temps : « C'est comme un grand rouleau qu'on déploie petit à petit<sup>13</sup> ». La fatalité au sens strict, c'est la nécessité absolue des événements : quoi que l'on fasse pour lui résister, c'est elle qui gagnera toujours. Or, pour le fatalisme tel que le conçoivent au XVIII<sup>e</sup> siècle certains philosophes matérialistes, la nécessité n'est pas synonyme de fatalité : comme les événements ne sont pas inscrits d'avance dans un Livre, on peut en éviter, modifier et dévier le cours. Contre le *fatum mahometanum*, l'abbé Morellet fait valoir l'efficacité de l'action humaine :

Les prières, les vœux, les conseils, les exhortations, les lois, les actions humaines, tout cela entre dans l'ordre des causes des événements [...] ; de sorte qu'il sera toujours vrai de dire, que ce seront vos prières qui auront obtenu cet heureux succès, vos conseils qui auront fait prendre ce parti, vos mouvements qui auront fait réussir cette affaire ; puisque dans l'ordre de la providence, vos prières entrent parmi les causes de ce succès ; vos conseils, parmi les causes de la détermination à ce parti ; et vos actions, parmi les causes de la réussite de cette affaire<sup>14</sup>.

12. *Jacques le fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 28 et 34.

13. DPV, t. XXIII, p. 28.

14. Art. « Fatalité », *Encyclopédie*, t. VI, p. 428.

Les adversaires des philosophes leur reprochent la négation du libre arbitre, c'est-à-dire la capacité de choisir entre deux ou plusieurs comportements, sans incliner *a priori* d'un côté ou de l'autre. Les idées de responsabilité, de mérite et de mal ne signifient rien selon eux si l'homme n'est pas libre de résister à ses mauvais penchants mais entraîné invinciblement par des motifs ou mobiles qui disposent de sa volonté. L'image de la balance employée par l'héroïne de *Thérèse philosophe* pour expliquer que notre volonté n'est pas libre mais dépend toujours d'un motif est sans ambiguïté : « Mais cette volonté et cette détermination sont aussi parfaitement soumises aux degrés de passion ou de désir qui nous agitent, qu'un poids de quatre livres détermine nécessairement le côté d'une balance qui n'a que deux livres à soulever dans son autre bassin<sup>15</sup> ». Selon l'abbé Bergier, l'un des premiers réfuteurs du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, la doctrine de la nécessité est aussi absurde que révoltante : elle « peint les hommes comme autant de machines, elle fait Dieu auteur de tous les crimes et de tous les forfaits qui se commettent ici-bas, elle détruit toute législation, toute morale, toute religion ». Conclusion : « il n'y a que des monstres qui soient capables de l'enseigner sérieusement<sup>16</sup> ».

Diderot en est parfaitement conscient : une morale indépendante de la religion ne peut prétendre à remplacer la morale chrétienne basée sur les châtiments divins que si elle réussit à convaincre les hommes que leur bonheur réside dans la bienfaisance envers autrui. Mais comment persuader les hommes de préférer l'intérêt général, ou celui de leur prochain, à leurs intérêts particuliers et égoïstes ? Que répondre à ceux qui considèrent que « si Dieu n'existe pas, tout est permis » ? Conscient du danger, Diderot va jusqu'à déclarer dans *l'Essai sur les règnes de Claude et de Néron* qu'« il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée<sup>17</sup> ». Voilà qui eût fait plaisir à l'auteur du fameux vers « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer ».

\*

Voltaire fataliste ? L'auteur de *Candide* ne passe pas en général pour un sympathisant du matérialisme diderotien ou holbachique, car ses deux éléments constitutifs, l'athéisme et l'antifinalisme, le rebutaient. Dès le *Traité de métaphysique*, les enjeux du débat avec l'athéisme (ici dans sa version spinoziste) sont mis sur la table. Lorsqu'on considère « l'ordre qui est dans l'univers » et « la fin à laquelle chaque chose paraît se rapporter », ne saute-t-il pas aux yeux, demande Voltaire, « qu'un être intelligent et supérieur a préparé et façonné la matière avec habileté<sup>18</sup> » ? Il va de soi que Voltaire ne rompt pas ici une lance en faveur du *fiat lux* de la Bible ; la « création » qu'il oppose aux athées est synonyme de « cause externe » des êtres ; sans cette sorte de premier moteur, le monde serait « existant par lui-même d'une nécessité absolue<sup>19</sup> » : il serait Dieu, comme le veut la vulgate spinoziste. Voltaire

15. *Thérèse philosophe*, éd. Florence Lotterie, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 84.

16. *Journal helvétique*, Neuchâtel, juillet 1767, p. 15.

17. DPV, t. XXV, p. 330.

18. *Traité de métaphysique*, OC, t. XIV, p. 426.

19. *Traité de métaphysique*, OC, t. XIV, p. 427-428.

rejette vigoureusement cette alternative. 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 Newton conduit nécessairement à la connaissance d'un Être suprême qui a tout créé, tout arrangé librement. Car si selon Newton (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>20</sup>.

Mais voilà que, face au Dieu de Newton, se dresse le Dieu de Leibniz<sup>21</sup> : alors que Newton postulait que Dieu a tout créé, tout arrangé avec une liberté absolue, le Dieu de Leibniz, on l'a vu, a créé le monde suivant le principe de raison suffisante. Cette opposition fondamentale entre les deux conceptions de la Divinité a été mise en relief par Voltaire dans *La Métaphysique de Newton* :

Newton soutenait que Dieu, infiniment libre comme infiniment puissant, a fait beaucoup de choses, qui n'ont d'autre raison de leur existence que sa seule volonté.

Par exemple que les planètes se meuvent d'occident en orient, plutôt qu'autrement, qu'il y ait un tel nombre d'animaux, d'étoiles, de mondes, plutôt qu'un autre ; que l'univers fini, soit dans un tel ou tel point de l'espace, etc., la volonté de l'Être suprême en est la seule raison.

Le célèbre Leibniz prétendait le contraire, et se fondait sur un ancien axiome employé autrefois par Archimède, *rien ne se fait sans cause ou sans raison suffisante*, disait-il, et Dieu a fait en tout le meilleur, parce que s'il ne l'avait pas fait comme meilleur, il n'eût pas eu raison de le faire. Mais il n'y a point de meilleur dans les choses indifférentes, disaient les newtoniens ; mais il n'y a point de choses indifférentes, répondent les leibniziens. Votre idée mène à la fatalité absolue, disait Clarke, vous faites de Dieu un être qui agit par nécessité, et par conséquent un être purement passif. Ce n'est plus Dieu. Votre Dieu, répondait Leibniz, est un ouvrier capricieux, qui se détermine sans raison suffisante<sup>22</sup>.

Voltaire semble laisser la partie indécise, puis finit par donner la préférence au Dieu de Newton malgré les « attaques très fortes » de Leibniz. Il veut à tout prix

20. *Éléments de la philosophie de Newton*, OC, t. XV, p. 196.

21. Voltaire n'a probablement pas encore lu la *Théodicée* à cette époque. Il cite Leibniz d'après le *Recueil de diverses pièces* de Des Maizeaux (voir plus loin la note 71).

22. *Éléments de la philosophie de Newton*, OC, t. XV, p. 209.

sauvegarder la liberté, ou du moins l'idée qu'il s'en fait et qui est loin d'être claire et précise<sup>23</sup>. Mais le combat est loin d'être gagné. Dès la lettre à Frédéric II du 23 janvier 1738, Voltaire avoue que les leibniziens l'ont vaincu, ou quasiment: « quand on me dit: Dieu sait ce que vous ferez dans vingt ans; donc ce que vous ferez dans vingt ans est d'une nécessité absolue, j'avoue que je suis à bout, que je n'ai rien à répondre, et que tous les philosophes qui ont voulu concilier les futurs contingents avec la prescience de dieu ont été de bien mauvais négociateurs ». Faute de mieux, Voltaire s'en remet à Clarke, mais c'est vraiment du bout des lèvres: « Ne pourrait-on pas [...] dire que Dieu prévoit nos actions libres, à peu près comme un homme d'esprit prévoit le parti que prendra, dans une telle occasion, un homme dont il connaît le caractère? La différence sera qu'un homme prévoit à tort et à travers, et que Dieu prévoit avec une sagacité infinie. C'est le sentiment de Clarke ». On sent bien que la réponse du philosophe anglais ne le satisfait pas: « J'avoue que tout cela me paraît très hasardé, et que c'est un aveu, plutôt qu'une solution, de la difficulté<sup>24</sup> ». Au cours des années qui suivent, Voltaire se voit contraint de renoncer à la liberté de la volonté à laquelle il avait adhéré vaillamment jusqu'alors. Du *Traité de métaphysique* jusqu'à la première édition de *La Métaphysique de Newton* (1740), il avait encore défendu une sorte d'auto-détermination de la volonté, « cette force mouvante, ce pouvoir primitif de se déterminer ou non<sup>25</sup> » inspirée de Locke et de Clarke. Dans la réédition de *La Métaphysique de Newton* datée de 1748, il n'en reste plus rien:

Personne ne peut savoir quelle idée il aura dans un moment; donc personne n'est le maître de ses idées, donc personne n'est le maître de vouloir et de ne pas vouloir.

Si on en était le maître, on pourrait faire le contraire de ce que Dieu a arrangé dans l'enchaînement des choses de ce monde. Ainsi chaque homme pourrait changer et changerait en effet à chaque instant l'ordre éternel<sup>26</sup>.

Au même moment, le thème de la fatalité s'impose avec force dans l'un des premiers grands contes philosophiques de Voltaire, *Zadig ou la destinée*. Au chapitre XVIII intitulé « L'Ermite », l'ange Jesrad affirme en bon disciple de Leibniz qu'il n'y a point de hasard, car « tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance<sup>27</sup> ». Les injustices dont souffrent les hommes ne sont qu'une illusion tenant au fait qu'ils n'ont qu'une vue fragmentaire d'un ensemble qui les dépasse complètement. L'optimisme leibnizien – ou plus exactement popien<sup>28</sup> – justifie toutes les injustices par un dessein divin, à nous inconnu; dans le conte, il donne

23. Voir E. D. James, « Voltaire on free will », *SVEC* 249, 1987, p. 1-18.

24. Voltaire à Frédéric II, 23 janvier [1738], D1432.

25. *Traité de métaphysique*, OC, t. XIV, p. 466.

26. OC, t. XV, p. 636.

27. *Zadig*, OC, t. XXX B, p. 221.

28. À cette époque encore, on l'a souvent souligné, l'optimisme de Voltaire trouve son fondement dans l'*Essai sur l'homme* de Pope, non dans la *Théodicée* de Leibniz.

une explication à l'apparente absurdité des aventures de Zadig et des actes de l'ermite. Mais Zadig ne semble pas convaincu par ces belles paroles, et le conteur pas plus que lui. L'ange Jesrad semble davantage emporter l'adhésion lorsqu'il aborde l'explication leibnizienne de l'imperfection nécessaire de notre monde : si le mal n'existait pas, déclare-t-il, « cette terre serait une autre terre ; l'enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse ; et cet ordre, qui serait parfait, ne peut être que dans la demeure éternelle de l'Être suprême, de qui le mal ne peut approcher<sup>29</sup> ». Le mal fait intrinsèquement partie de la création : tout ce qui arrive ici-bas arrive nécessairement, non parce que c'était voulu par Dieu, mais parce qu'un autre monde n'était tout simplement pas possible. C'est du moins ainsi que Voltaire comprend – et défend – désormais l'optimisme – ou plutôt le fatalisme – leibnizien : « Si Leibniz et Pope enseignent le fatalisme, ils ont donc raison ; et c'est à cette fatalité invincible qu'il faut croire<sup>30</sup> ». Le tremblement de terre de Lisbonne est passé par là et a balayé les derniers doutes. Dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756), Voltaire distingue soigneusement entre les deux aspects de l'optimisme, celui qui met l'accent sur le « tout est bien », et celui qui affirme que « tout est nécessaire ». Tout en feignant de le combattre, il souscrit, dans la préface de son poème, à l'aspect fataliste de l'optimisme<sup>31</sup> : si le mal, écrit-il, est un bien général et contribue à l'ordre du monde, « si les malheurs de tous les particuliers ne sont que la suite de cet ordre général et nécessaire ; nous ne sommes donc que des roues qui servent à faire jouer la grande machine ; nous ne sommes pas plus précieux aux yeux de Dieu que les animaux qui nous dévorent<sup>32</sup> ». Le mal existe nécessairement, il fait partie de l'ordre général que Dieu a nécessairement choisi selon la règle du meilleur, comme dit Leibniz<sup>33</sup>, au moment de la création ; mais il n'est pas un bien. Voltaire concède à la rigueur que *le tout est bien*, c'est-à-dire que « l'ordre général exige que tout soit comme il est<sup>34</sup> », du moins aux yeux de Dieu comme le voulait Leibniz ; mais *tout n'est pas bien* : le monde tel qu'il est « n'est pas le meilleur des mondes possibles<sup>35</sup> », comme le prétendait son disciple infidèle, Pope.

Là-dessus, Voltaire introduit une distinction importante : « Pope avait dit, *tout est bien*, en un sens qui était très recevable<sup>36</sup> ». Ce sens, précise-t-il, n'est pas le « sens absolu » traduit par l'axiome *Tout est bien*, c'est le postulat de l'enchaînement nécessaire des événements auquel Voltaire va consacrer une longue note aux vers 75-78 du poème<sup>37</sup>. Se réclamant expressément de Leibniz, il déclare que « tous les corps,

29. *Zadig*, OC, t. XXXB, p. 220.

30. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 326.

31. Le P.S. savoureux qui termine cette préface indique, si besoin en était, au lecteur comment il faut la comprendre : « Il est toujours malheureusement nécessaire d'avertir qu'il faut distinguer les objections que se fait un auteur de ses réponses aux objections, et ne pas prendre ce qu'il réfute, pour ce qu'il adopte » (OC, t. XLVA, p. 328).

32. OC, t. XLVA, p. 325.

33. *Essais de théodicée*, p. 118 (I, 25).

34. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 324.

35. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 324-325.

36. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 326.

37. Voir *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 351-354.

tous les événements, dépendent d'autres corps et d'autres événements». Mais il ajoute une restriction importante: la nécessité ne s'étend pas également à tout, il y a des événements qui sont indifférents dans la chaîne des causes et des effets. Voltaire récuse clairement cette « espèce de superstition », comme dira Diderot, qui veut que « tout soit également important. Il n'y a point de grands ni de petits phénomènes. La constitution *Unigenitus* est aussi nécessaire que le lever et le coucher du soleil<sup>38</sup> ». Leibniz disait que si nous nous levons du pied gauche plutôt que du pied droit, il y a une raison suffisante<sup>39</sup>. Il n'y a pas de vide dans la création, renchérit Pope, « un chaînon étant rompu, toute la grande chaîne est détruite<sup>40</sup> ». Dans ce débat, Voltaire donne raison à Crousaz qui, dès 1737, s'était moqué de ce « fatalisme » extrême. Arguant que « la nature n'agit jamais rigoureusement », Voltaire nie que l'univers forme un tout réellement un et indivisible, et par voie de conséquence l'enchaînement universel de tous les phénomènes :

Tous les corps, tous les événements dépendent d'autres corps et d'autres événements. Cela est vrai : mais tous les corps ne sont pas nécessaires à l'ordre et à la conservation de l'univers ; et tous les événements ne sont pas essentiels à la série des événements. Une goutte d'eau, un grain de sable de plus ou de moins, ne peuvent rien changer à la constitution générale. [...] Ainsi on n'a aucune raison d'assurer qu'un atome de moins sur la terre, serait la cause de la destruction de la terre.

Il en est de même des événements. Chacun d'eux a sa cause dans l'événement qui précède ; c'est une chose dont aucun philosophe n'a jamais douté. Si on n'avait pas fait l'opération césarienne à la mère de César, César n'aurait pas détruit la république ; il n'eût pas adopté Octave, et Octave n'eût pas laissé l'empire à Tibère. [...] Mais que César ait craché à droite ou à gauche, [...] cela n'a certainement rien changé au système général<sup>41</sup>.

Si le fatalisme de Voltaire, plus métaphysique que physique, plonge ses racines dans le causalisme « fataliste » de Leibniz, Voltaire sait gré à Newton d'avoir prouvé l'existence du vide, qui introduit des ruptures dans la chaîne des êtres et des événements et brise le causalisme naturaliste rigide qui aboutira plus tard au fameux démon de Laplace. « La chaîne n'est pas dans un plein absolu », explique-

38. Lettre de fin septembre 1769 (?) à Mme de Maux (?), Diderot, *Correspondance*, éd. Georges Roth et Jean Varloot, Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970, t. IX, p. 154.

39. Voir *Essais de théodicée*, p. 124 (I, 35).

40. Alexander Pope, *Essai sur l'homme*. Traduit de l'anglais en français par M. D. S[ilhouette]. Édition revue par le traducteur, Londres et Amsterdam, 1736, p. 21. En manchette, il résume : « Une partie du tout qui sortirait de sa place, romprait la connexion de la totalité des choses » (p. 21-22).

41. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 352-253. Voir aussi le *Dialogue entre un brachmane et un jésuite sur la nécessité et l'enchaînement des choses* qui a été publié pour la première fois en 1752 dans un chapitre additionnel aux *Éléments de la philosophie de Newton* (OC, t. XV, p. 646-652) ainsi que l'article « Chaîne des événements » du *Dictionnaire philosophique*, que Christiane Mervaud date de 1759 (voir OC, t. XXV, p. 522). Dans sa livraison du 1<sup>er</sup> juillet 1756 de la *Correspondance littéraire*, Grimm a vivement reproché à Voltaire d'avoir postulé un vide dans la chaîne des événements. Voir Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire*. Sous la direction d'Ulla Kölving, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2006-, t. III, p. 155-156.



t-il. « Tout l'espace n'est pas rempli. Il n'y a donc pas une suite de corps depuis un atome jusqu'à la plus reculée des étoiles. [...] *Tout est enchaîné*, ne veut dire autre chose, sinon, que tout est arrangé<sup>42</sup> ». Débarrassé de sa base proprement « optimiste », amendé par la physique de Newton, le fatalisme d'inspiration leibnizienne auquel Voltaire semble adhérer désormais va évoluer, au cours des années 1760 et grâce à la lecture de Spinoza, vers un fatalisme rationaliste qui s'opposera au fatalisme naturaliste professé par les athées parisiens réunis autour de d'Holbach au même moment.

\*

Il est fort possible que Voltaire ait puisé chez saint Thomas l'une de ses formules favorites des dix dernières années de sa vie, à savoir que la nature est « tout art<sup>43</sup> ». En effet, il a pu lire dans l'article « Nature » de l'*Encyclopédie* rédigé par d'Alembert : « Saint Thomas définit la *nature* une sorte d'art divin communiqué aux êtres créés, pour les porter à la fin à laquelle ils sont destinés. La *nature* prise dans ce sens n'est autre chose que l'enchaînement des causes et des effets, ou l'ordre que Dieu a établi dans toutes les parties du monde créé<sup>44</sup> ». Dire que la nature est une « chimère », comme l'assure Goudman dès les premières pages des *Oreilles du comte de Chesterfield*, parce qu'« il n'y a que de l'art<sup>45</sup> », c'est lancer une pierre dans le jardin du matérialisme athée. « La nature est tout », déclare l'athée Birton dans l'*Histoire de Jenni*, car tout s'arrange de soi-même comme « la matière plus rare s'élève sur la plus massive<sup>46</sup> ». Voltaire a probablement trouvé cet exemple dans le *Système de la nature* où d'Holbach, après avoir montré que certains corps comme l'eau, les sels, les huiles et les métaux ne peuvent pas se combiner n'importe comment, conclut : « 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 uns des autres. [...] les corps graves tombent, les corps légers s'élèvent, les substances analogues s'attirent<sup>47</sup> ». Point n'est besoin, ajoute l'auteur, d'avoir recours à une intelligence divine pour rendre compte de l'ordre du monde : « Supposez les substances les plus hétérogènes et les plus discordantes mises en action et rassemblées ; par un enchaînement de phénomènes nécessaires, il se formera entre elles un ordre total quelconque<sup>48</sup> ». C'est parce que l'homme rapporte toujours tout à lui-même qu'il s'est imaginé que la nature « était gouvernée par une cause intelligente à sa manière, à laquelle il fit honneur de cet ordre qu'il crut voir [...]. C'est ainsi que peu à peu il parvint à se former une idée de la cause intelligente qu'il plaça au-dessus de la nature, pour présider à tous ses mouvements, dont il la crut incapable par elle-même<sup>49</sup> ».

42. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, OC, t. XLVA, p. 354.

43. Art. « Nature », *Questions sur l'Encyclopédie*, OC, t. XLIIB, p. 288.

44. *Encyclopédie*, t. XI, p. 40.

45. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, OC, t. LXXVI, p. 158.

46. *Histoire de Jenni*, OC, t. LXXVI, p. 94-95.

47. D'Holbach, *Système de la nature*, Londres, 1770, t. I, p. 46 et 50.

48. *Système de la nature*, t. I, p. 57.

49. *Système de la nature*, t. I, p. 66-67.

Un an plus tard, en novembre 1771, Voltaire réplique dans l'article « Nature » des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui se présente sous forme de dialogue entre un philosophe et dame Nature. Lorsque le philosophe demande à son interlocutrice si ses éléments se sont arrangés d'eux-mêmes « comme l'eau se place sur le sable, l'huile sur l'eau, l'air sur l'huile », la Nature répond : « Je suis le grand tout. Je n'en sais pas davantage. Je ne suis pas mathématicienne ; et tout est arrangé chez moi selon les lois mathématiques<sup>50</sup> ». Au risque de s'attirer les moqueries de Birton, le père de Jenni n'hésite pas de son côté à ressortir « ce vieil argument tant rebattu » de l'« ordre constant qui règne dans toutes les parties de l'univers<sup>51</sup> ». Songez, lui dit Freind, « comment ces globes immenses, que vous voyez rouler dans leur immense carrière, observent les lois d'une profonde mathématique ; il y a donc un grand mathématicien que Platon appelait l'éternel géomètre<sup>52</sup> ». Ce grand mathématicien ou démiurge, comme Voltaire l'appelle aussi d'après Platon<sup>53</sup>, ne doit cependant pas être imaginé comme « un vil roi de la terre confiné dans son palais, séparé de ses sujets<sup>54</sup> ». L'éternel géomètre ne s'identifie plus à un horloger suprême ou un grand architecte de l'univers, bref au « Seigneur-Dieu » de Newton<sup>55</sup> : loin d'être séparé de sa création, il est un « principe universel, éternel et agissant » qui assujettit l'univers à ses lois immuables<sup>56</sup>. Alors que Spinoza affirmait que la nature était Dieu, Voltaire déclare que Dieu est « dans la nature<sup>57</sup> », ou plutôt que la nature en est une émanation<sup>58</sup> : « Spinoza lui-même reconnaît dans la nature une puissance intelligente nécessaire. Mais une intelligence destituée de volonté serait une chose absurde, parce que cette intelligence ne servirait à rien, elle n'opérerait rien, puisqu'elle ne voudrait rien opérer. Le grand être nécessaire a donc voulu tout ce qu'il a opéré<sup>59</sup> ». Le monde ne s'est pas arrangé tout seul : le grand Être nécessaire a « tout disposé nécessairement de la manière la plus prompte et la plus convenable au sujet sur lequel il travaillait<sup>60</sup> ».

À partir de 1769, Voltaire a élaboré une synthèse toute personnelle entre une fatalité d'inspiration leibnizienne, la simplicité des voies de Malebranche et l'immanentisme spinoziste. « Tout est nécessaire » signifie non seulement qu'il n'y a

50. Art. « Nature », *Questions sur l'Encyclopédie*, OC, t. XLIIB, p. 287.

51. *Histoire de Jenni*, OC, t. LXXVI, p. 94.

52. *Histoire de Jenni*, OC, t. LXXVI, p. 96. L'expression « éternel géomètre » ne se rencontre pas chez Platon. Dans le *Timée*, le démiurge est appelé artisan, père et organisateur (28c, 29d), mais on y lit l'expression « calcul du Dieu qui est toujours » (34a).

53. Voir *Timée*, 28a-29e. Voltaire a adopté cette dénomination parce que, comme il le laisse entendre dans les *Lettres de Memmius à Cicéron*, le démiurge platonicien agit selon une intention. Voir OC, t. LXXII, p. 222.

54. *Le Philosophe ignorant*, OC, t. LXII, p. 59.

55. Voir Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, 1759, t. II, p. 175.

56. Voltaire, *Tout en Dieu*, dans *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, GF Flammarion, 2006, p. 313.

57. *Lettres de Memmius à Cicéron*, OC, t. LXXII, p. 227.

58. Voir notre « Un philosophe peut en cacher un autre : Malebranche et Spinoza dans *Tout en Dieu* » (à paraître).

59. *Il faut prendre un parti*, OC, t. LXXIVB, p. 21.

60. *Lettres de Memmius à Cicéron*, OC, t. LXXII, p. 239.

pas d'effet sans cause, mais surtout qu'il est impossible, même à l'Être suprême, de modifier le cours des choses ou de changer de place ne serait-ce qu'un atome. L'axiome « tout est bien », cette « mauvaise plaisanterie<sup>61</sup> » qui consiste à ramener un événement singulier à l'enchaînement général, avait pour effet de dissoudre la souffrance des individus dans une loi abstraite :

[...] *tout est bien*, ne veut dire autre chose, sinon que le tout est dirigé par des lois immuables [...]. Quand une pierre se forme dans ma vessie, c'est une mécanique admirable, des sucs pierreux passent petit à petit dans mon sang, ils se filtrent dans les reins, passent par les urètres, se déposent dans ma vessie, s'y assemblent par une excellente attraction newtonienne; le caillou se forme, se grossit, je souffre des maux mille fois pires que la mort, par le plus bel arrangement du monde<sup>62</sup>.

Désormais, Voltaire proclame que le grand Être est impuissant face au mal dont il n'a pu éviter l'apparition : « 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<sup>63</sup> ». Le fatalisme de Voltaire semble ainsi aboutir au même résultat que celui du *Système de la nature* de d'Holbach : « 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<sup>64</sup> ». Dieu, explique Sidrac à Goudman en bon disciple de Leibniz, n'a pas pu lui donner la cure convoitée et Miss Fidler, car « il aurait fallu un monde tout différent du nôtre [...]. Tout est enchaîné, et Dieu n'ira pas rompre la chaîne éternelle pour mon ami Goudman ». « Je ne m'attendais pas à ce raisonnement, avoue son interlocuteur, quand je parlais de fatalité<sup>65</sup> ».

La fatalité à laquelle Goudman fait allusion correspond à la destinée dans *Zadig* où le héros est constamment aux prises avec la folie et l'incohérence du monde. Le premier chapitre des *Oreilles du comte de Chesterfield*, par sa rapidité même, suggère le règne du pur hasard : tout est confus et arbitraire, les événements se produisent en dépit de toute logique. L'irruption du mal – la perte simultanée du bénéfice et de Miss Fidler – est déclenchée par une cause insignifiante : la surdité du protecteur de Goudman. Comme dans un conte oriental, l'homme ne maîtrise rien, et si le héros, contre toute attente, triomphe à la fin en récupérant et son bénéfice et sa maîtresse, c'est grâce à la fatalité : « Ah ! s'exclame Goudman, la fatalité gouverne irrémisiblement toutes les choses de ce monde<sup>66</sup> ». Cette phrase liminaire du conte évoque irrésistiblement le refrain du héros fataliste de Diderot : « Il fallait

61. *Il faut prendre un parti*, OC, t. LXXIVB, p. 41.

62. Art. « Tout est bien », *Dictionnaire philosophique*, OC, t. XXXV, p. 425.

63. *Lettres de Memmius à Cicéron*, OC, t. LXXII, p. 239.

64. *Lettres de Memmius à Cicéron*, OC, t. LXXII, p. 239.

65. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, OC, t. LXXVI, p. 169.

66. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, OC, t. LXXVI, p. 155.

que cela fût, car cela était écrit là-haut<sup>67</sup> ». À l'instar de Jacques, le chapelain Goudman estime que son « aventure » est confuse et incompréhensible, qu'il est victime des caprices du destin. L'un et l'autre ont l'impression de vivre dans un monde où règnent le hasard et l'arbitraire, où l'on peut tomber amoureux à cause d'une balle au genou, ou être privé d'un bénéfice à cause d'une surdité. On a l'impression que tout était déjà écrit là-haut, que l'homme par conséquent ne peut échapper à son destin, que la fortune ou une fatalité aveugle, insaisissable par la raison, dirige de manière totalement imprévisible toutes les choses de ce monde.

Cette fatalité-là, nous l'avons vu, est clairement récusée par Diderot et par Voltaire. Sidrac pense bien plutôt à la fatalité d'inspiration leibnizienne évoquée par Voltaire dans *Il faut prendre un parti* (1772) :

Tout événement présent est né du passé, et est père du futur, sans quoi cet univers serait absolument un autre univers, comme le dit très bien Leibniz [...]. La chaîne éternelle ne peut être ni rompue ni mêlée. Le grand Être qui la tient nécessairement ne peut la laisser flotter incertaine, ni la changer; car alors il ne serait plus l'Être nécessaire, l'Être immuable, l'Être des êtres [...]. Un destin inévitable est donc la loi de toute la nature [...]. L'homme est libre [...] quand il peut ce qu'il veut, mais il n'est pas libre de vouloir; il est impossible qu'il veuille sans cause. Si cette cause n'a pas son effet infaillible, elle n'est plus cause. Le nuage qui dirait au vent: Je ne veux pas que tu me pousses, ne serait pas plus absurde<sup>68</sup>.

Dieu, déclare Sidrac, est « esclave de sa volonté, de sa sagesse, des propres lois qu'il a faites, de sa nature nécessaire ». Or cette fatalité-là, observe Goudman, « pourrait mener tout droit à l'irréligion<sup>69</sup> ». Bien vu: affirmer l'existence d'un Dieu impersonnel, d'un « principe d'action » qui a créé un ordre que rien ne perturbe et qui se désintéresse des cas particuliers, ou nier tout court cette drôle de « divinité », Voltaire convient que cela revient au même: « 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<sup>70</sup> ». Voilà le patriarche de Ferney engagé sur la pente qui mène tout droit au fatalisme matérialiste défendu par Diderot et d'Holbach, avec cependant une différence de taille: chez Voltaire, la justification de la nécessité ne ressortit pas au naturalisme mais à la métaphysique.

Prenons le problème de la liberté. On se souvient que lorsqu'il défendait la liberté contre Frédéric II, Voltaire ne se demandait pas si l'homme était déterminé par des mécanismes physiologiques mais remontait d'un coup à la causalité divine. Et lorsqu'il se vit contraint de renoncer au libre arbitre, c'est pour des raisons d'ordre métaphysique: à partir de 1748, on l'a vu, Voltaire défend la posi-

67. *Jacques le fataliste*, DPV, t. XXIII, p. 190.

68. *Il faut prendre un parti*, OC, t. LXXIVB, p. 35.

69. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, OC, t. LXXVI, p. 169.

70. Art. « Destin », *Dictionnaire philosophique*, OC, t. XXXVI, p. 15.

tion de Collins selon laquelle la volonté de l'homme dépend de la dernière idée qui s'est présentée à son esprit<sup>71</sup>. Fait notable, Voltaire connaît et adopte pour un court instant les arguments d'ordre physiologique. En 1750 et 1751, on lit dans une addition à *La Métaphysique de Newton* : « Si ton sang est enflammé, si tes nerfs et tes muscles sont abreuvés d'une liqueur âcre, tes pensées sont violentes ; elles sont douces dans une disposition contraire. Tes organes sont hors de ta puissance ; tu reçois tout, tu ne formes rien<sup>72</sup> ». Cette addition est supprimée dans la réédition de 1752. Voltaire approfondira sa pensée en s'appuyant sur Locke, Collins, Spinoza et Malebranche ; l'influence de notre physiologie se réduit à très peu de chose<sup>73</sup>. Les matérialistes, en revanche, insistent volontiers sur les déterminations de nos choix causées par l'enchaînement des processus physiologiques. Dans le *Système de la nature*, d'Holbach écrit que l'homme est « continuellement modifié par des causes qui malgré lui influent sur sa machine ». Dans « un monde où tout est lié, où toutes les causes sont enchaînées les unes aux autres », des causes purement physiques modifient le cerveau de l'homme et déterminent sa volonté :

Son sang plus ou moins abondant ou échauffé, ses nerfs et ses fibres plus ou moins tendus ou relâchés, ses dispositions durables ou passagères ne décident-elles pas à chaque instant de ses idées, de ses pensées, de ses desirs et de ses craintes, de ses mouvements soit visibles soit cachés, et l'état où il se trouve ne dépend-il pas nécessairement de l'air diversement modifié, des aliments qui le nourrissent, des combinaisons secrètes qui se font en lui-même et qui conservent l'ordre ou portent le désordre dans sa machine ? En un mot, tout aurait dû convaincre l'homme qu'il est dans chaque instant de sa durée un instrument passif entre les mains de la nécessité<sup>74</sup>.

Au chapitre VII des *Oreilles du comte de Chesterfield*, Voltaire s'interroge lui aussi sur les motifs qui font agir les hommes. Quel est le premier mobile de toutes nos actions ? Les trois philosophes réunis autour de la table de Sidrac avancent pêle-mêle l'argent, l'amour et l'ambition. Sidrac, quant à lui, assure que c'est « la chaise percée », autrement dit : nos idées et nos actions dépendent de notre digestion. La tirade de Sidrac qui s'ensuit ne doit évidemment pas être prise au premier degré.

71. Voici ce qu'on lit dans les *Recherches philosophiques sur la liberté de l'homme* : « Les idées tant de sensation, que de réflexion, se présentent à nous, soit que nous le voulions, ou que nous ne le voulions pas ; et nous ne saurions les rejeter. Nous ne pouvons pas ne pas sentir que nous pensons, dans le temps que nous pensons ; et par là nos idées de sensation sont nécessaires. Et comme ces idées nous viennent nécessairement, aussi chaque idée est nécessairement ce qu'elle est dans notre esprit » (*Recueil de diverses pièces sur la philosophie, la religion naturelle, l'histoire, les mathématiques, etc. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton, et autres auteurs célèbres*, Amsterdam, Du Sauzet, 1720, t. I, p. 271).

72. *Éléments de la philosophie de Newton*, OC, t. XV, p. 636.

73. On lit dans l'article « Franc arbitre » probablement destiné aux *Questions sur l'Encyclopédie* : « Leibniz veut résoudre un problème de géométrie, il tombe en apoplexie, il n'a certainement pas la liberté de résoudre son problème. Un jeune homme vigoureux, amoureux éperdument, qui tient sa maîtresse facile entre ses bras, est-il libre de dompter sa passion ? Non sans doute. Il a la puissance de jouir, et n'a pas la puissance de s'abstenir » (Moland, t. XIX, p. 198).

74. *Système de la nature*, t. I, p. 74.

Comme il l'avait déjà fait dans le *Dialogue entre un brachmane et un jésuite sur la nécessité et l'enchaînement des choses*, Voltaire y réduit à l'absurde la conception holbachique de la nécessité que nous venons de décrire, selon laquelle la moindre de nos actions est déterminée par des causes purement physiques. Que les excréments ont des rapports avec les idées et les passions de l'homme, la chose est entendue. Que Cromwell a fait décapiter son roi ou que le duc de Guise et son frère furent assassinés par Henri III pour des raisons de mauvaise digestion, cela l'est beaucoup moins. La surdité du comte de Chesterfield peut bien causer la perte d'un bénéfice et même d'une maîtresse, mais les décisions importantes des grands hommes ne dépendent pas d'une constipation. Ce n'est plus le nez, c'est le caca de Cléopâtre ! Pas plus que le fait de se lever du pied droit ou du pied gauche, nos selles ne sont un motif déterminant, elles peuvent seulement agir sur nos humeurs, non sur notre volonté.

Malgré ces divergences, après tout peu importantes, Voltaire a multiplié les rapprochements avec les matérialistes parisiens dans les trois dernières années de sa vie<sup>75</sup>. Mais son penchant pour le matérialisme était en réalité bien plus ancien<sup>76</sup>. Depuis les *Lettres philosophiques* jusqu'à *De l'âme*, il n'a cessé de se moquer du concept d'âme spirituelle et immortelle, ce qui le place, aux yeux du lecteur du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le camp des matérialistes, du moins suivant la définition du mot matérialisme donnée par le *Dictionnaire de Trévoux* en 1752 : « Dogme très dangereux, suivant lequel certains philosophes, indignes de ce nom, prétendent que tout est matière, et nient l'immortalité de l'âme. Le matérialisme est un pur athéisme, ou pour le moins un pur déisme : car si l'âme n'est point esprit, elle meurt aussi bien que le corps ; et si l'âme meurt, il n'y a plus de religion<sup>77</sup> ». Dans *Les Oreilles du comte de Chesterfield* et *l'Histoire de Jenni*<sup>78</sup>, Voltaire pourfend sans relâche les « déclamateurs » qui supposent dans l'homme une âme immortelle. À l'instar de Malebranche, Sidrac affirme que nous tenons tout de Dieu : « Vous convenez que le grand Être vous a donné une faculté de sentir et de penser, comme il a donné à vos pieds la faculté de marcher, à vos mains le pouvoir de faire mille ouvrages ; à vos viscères le pouvoir de digérer, à votre cœur le pouvoir de pousser votre sang dans vos artères. Nous tenons tout de lui ; nous n'avons rien pu nous donner ; et nous ignorerons toujours la manière dont le maître de l'univers s'y prend pour nous conduire ». La conséquence en est que nous sommes « les marionnettes de la Providence<sup>79</sup> ». Dans *l'Histoire de Jenni*, les mêmes arguments sont proférés par l'athée Birton : « il est dans la nature une force active dont nous tenons le don de

75. Voir Roland Virolle, « Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes », *DHS* 11, 1979, p. 63-74.

76. Voir notre « Le matérialisme de Voltaire », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, textes réunis et publiés par B. Fink et G. Stenger, Paris, PUF, 1999, p. 275-285.

77. *Supplément au [...] Dictionnaire de Trévoux*, 1752, t. II, p. 1616-1617.

78. Les deux contes forment un ensemble. Le premier était prêt dès 1773, le second en 1774 (voir *OC*, t. LXXVI, p. 129 et 13).

79. *Les Oreilles du comte de Chesterfield*, *OC*, t. LXXVI, p. 165. On verra plus loin de quelle providence il s'agit.

vivre dans tout notre corps, de marcher par nos pieds, de prendre par nos mains, de voir par nos yeux, d'entendre par nos oreilles, de sentir par nos nerfs, de penser par notre tête, et que tout cela était ce que nous appelons l'âme ; mot vague qui ne signifie au fond que le principe inconnu de nos facultés<sup>80</sup> ». Le théiste Freind réplique alors que les « âmes honnêtes » seront heureuses un jour, car « n'attendre de Dieu ni châtement ni récompense ; c'est être véritablement athée<sup>81</sup> ». Ce double langage ne relève pas d'une contradiction ou d'une pensée hésitante mais témoigne de l'existence, chez Voltaire, d'une double doctrine, l'une destinée aux sages qui, athées ou non, se passent et de l'immortalité de l'âme et du rémunérateur-vengeur, l'autre au « vulgaire », auquel il ne faut pas ôter ces croyances, indispensable fondement de toute morale efficace et garantie contre les abus perpétrés par les puissants : « La croyance d'un Dieu rémunérateur des bonnes actions, punisseur des méchantes, pardonneur des fautes légères, est donc la croyance la plus utile au genre humain<sup>82</sup> ».

La question centrale de l'*Histoire de Jenni* est probablement celle-ci : comment ou sur quoi fonder une morale fataliste ? Concrètement parlant : comment persuader les hommes de lutter contre leurs mauvais penchants ? Dans le *Système de la nature*, d'Holbach affirmait que « tout homme tend à se conserver et à rendre son existence heureuse ». Quand un homme agit, c'est toujours parce qu'il se propose d'atteindre quelque chose qu'il considère comme bon. Certes, il peut se tromper sur les moyens de parvenir à cette fin : un criminel aussi se propose d'obtenir quelque chose qu'il croit bon pour lui. Le mal vient essentiellement de ce que l'homme se trompe au sujet du bien : il prend un faux bien pour un vrai bien, il préfère un moindre bien à un plus grand bien, il sacrifie un grand bien pour se procurer un moindre bien. Pour éviter les crimes, les politiques et les législateurs « ont trouvé plus court d'employer des mobiles imaginaires que des mobiles existants ; ils ont mieux aimé faire trembler les hommes sous des fantômes incommodes que de les guider à la vertu par le chemin du bonheur<sup>83</sup> ». À l'encontre de Voltaire, d'Holbach proclame haut et fort que la morale fataliste peut très bien se passer des « secours surnaturels<sup>84</sup> » que sont les récompenses et châtements divins : « une éducation raisonnable et fondée sur la vérité des lois sages, des principes honnêtes inspirés dans la jeunesse, des exemples vertueux, l'estime et les récompenses accordées au mérite et aux belles actions, la honte, le mépris, les châtements rigoureusement attachés au vice et au crime, sont des causes qui agiront nécessairement sur les volontés des hommes, qui détermineront le plus grand nombre d'entre eux à montrer des vertus<sup>85</sup> ». Comme le mal provient surtout de l'ignorance, il faut éclairer les hommes sur leurs véritables intérêts et les convaincre qu'ils trouveront

80. *Histoire de Jenni*, OC, t. LXXVI, p. 115.

81. *Histoire de Jenni*, p. 120.

82. *Histoire de Jenni*, p. 121.

83. *Système de la nature*, t. I, p. 211.

84. *Système de la nature*, t. I, p. 214.

85. *Système de la nature*, t. I, p. 213. D'Holbach résume longuement ces idées au chapitre XV.

leur bonheur en faisant le bonheur d'autrui. Ce postulat, Voltaire va le mettre à l'épreuve dans son dernier conte<sup>86</sup>.

L'*Histoire de Jenni* montre comment un jeune homme «heureusement né<sup>87</sup>» est entraîné au crime par une femme «malheureusement née<sup>88</sup>», la Clive-Hart, et le libertin Birton, qui est de la race de certains héros de Sade. Après son retour d'Espagne, Jenni commence à fréquenter une «troupe de jeunes athées, d'ailleurs gens d'esprit», qui professent des principes tirés de l'Écclésiaste<sup>89</sup> et que Voltaire n'aurait pas désavoués : ils sont persuadés «que l'homme n'a rien au-dessus de la bête, qu'il naît et meurt comme la bête, qu'ils sont également formés de terre, qu'ils retournent également à la terre, et qu'il n'y a rien de bon et de sage que de se réjouir dans ses œuvres, et de vivre avec celle que l'on aime<sup>90</sup>». Ils rejettent comme Voltaire la religion juive, et même toutes les religions ; mais certains d'entre eux vont jusqu'à conclure «qu'il n'y a point de Dieu<sup>91</sup>». Ajoutons que ces jeunes «philosophes» croient à la génération spontanée et que «tout s'est fait soi-même<sup>92</sup>», et on comprend que cette troupe ressemble assez aux athées parisiens. Ce qui les en distingue en revanche, ce sont leurs «jeunes cœurs tout pétris de passions<sup>93</sup>» qu'ils écoutent de préférence à leur raison. Bref, ce ne sont pas des athées «gens de bien» comme Épicure, Lucrèce ou Spinoza<sup>94</sup> ; nous avons affaire à des hommes «mal nés» qui estiment que si Dieu n'existe pas, tout est permis, comme dira plus tard en substance Dostoïevski. Ou, pour parler comme Birton : «il n'y a ni Dieu, ni vice ni vertu. Cela est consolant<sup>95</sup>».

Freind admoneste alors son fils : «Mon fils, souvenez-vous qu'il n'y a point de bonheur sans la vertu<sup>96</sup>». La leçon paternelle portera-t-elle ses fruits ? Voltaire a certainement moins confiance que d'Holbach dans l'efficacité des causes censées agir nécessairement sur les volontés des hommes afin de les déterminer à montrer des vertus : Jenni et Birton sont comme Freind des hommes heureusement nés, propres à trouver leur bonheur dans la vertu ; cependant ils ont cédé au vice, le premier par amour pour la Clive-Hart, le deuxième en réfléchissant mal. Freind agira cependant en accord avec les principes fatalistes : sans lui faire de reproches

86. Voir, à ce sujet, l'article de Colas Duflo dans le même numéro.

87. L'expression, souvent employée par Diderot, est définie comme il suit dans le *Système de la nature* : «Être heureusement né pour soi-même, c'est avoir reçu de la nature un corps sain, des organes agissant avec précision, un esprit juste, un cœur dont les passions et les désirs sont analogues et conformes aux circonstances dans lesquelles le sort nous a placés» (t. I, p. 327).

88. Les hommes mal nés, explique d'Holbach, sont «turbulents, mécontents de leur sort, enivrés de passions, épris d'objets difficiles, qui mettent [la société] en combustion pour obtenir les biens imaginaires, dans lesquels ils ont fait consister leur bonheur» (t. I, p. 328).

89. Écclésiaste, III, 19-23.

90. *Histoire de Jenni*, OC, t. LXXVI, p. 73.

91. *Histoire de Jenni*, p. 73.

92. *Histoire de Jenni*, p. 74.

93. *Histoire de Jenni*, p. 74.

94. *Histoire de Jenni*, p. 79.

95. *Histoire de Jenni*, p. 76.

96. *Histoire de Jenni*, p. 77.



sur sa conduite passée il compte « remettre son fils dans le chemin des honnêtes gens » en le mariant avec une personne, Mlle Primerose, aussi bien née que lui<sup>97</sup>, dont l'influence bénéfique doit le soustraire aux charmes de la Clive-Hart. Et ça marche, du moins au début: Jenni, « né sensible et avec beaucoup d'esprit », est profondément touché par la générosité de son père: tout porte à croire, note le narrateur, « que la fureur de ses désordres céderait aux charmes de Primerose, et aux étonnantes vertus de mon ami<sup>98</sup> ».

La suite est connue: la méchante Clive-Hart se débarrasse de sa rivale et convainc Jenni de la suivre avec Birton en Amérique. L'éducation et l'exemple ne peuvent pas tout! À la fin du conte, Jenni se repent pourtant, surtout que sa maîtresse a fini par être dévorée par les Indiens. Tout a son salaire dans ce monde. Freind fait alors une étonnante confidence:

Mon ami, je serais tenté de croire que Dieu agit quelquefois par une providence particulière, soumise à ses lois générales, puisqu'il punit en Amérique les crimes commis en Europe, et que la scélérate Clive-Hart est morte comme elle devait mourir. Peut-être le souverain fabricant de tant de mondes aurait-il arrangé les choses de façon que les grands forfaits commis dans un globe sont expiés quelquefois dans ce globe même. Je n'ose le croire, mais je le souhaite; et je le croirais si cette idée n'était pas contre toutes les règles de la bonne métaphysique<sup>99</sup>.

Il va de soi que Freind, pas plus que Voltaire, ne croit en une providence particulière, copieusement raillée dans l'article « Providence » des *Questions sur l'Encyclopédie*. « Je crois la Providence générale », y dit un métaphysicien à une religieuse, sœur Fessue, « celle dont est émanée de toute éternité la loi générale qui règle toute chose, comme la lumière jaillit du soleil; mais je ne crois point qu'une Providence particulière change l'économie du monde pour votre moineau ou pour votre chat<sup>100</sup> ». La providence générale ne suppose pas que Dieu intervient dans les affaires humaines, y compris pour punir les méchants et récompenser les bons. Cela n'arrive que dans les romans à la manière de Prévost, que l'*Histoire de Jenni* parodie, où les fils se repentissent et les auteurs de troubles sont punis. Même si Jenni s'amende *in fine* en écoutant son cœur, Birton, gai et désinvolte, défie Freind en niant ostensiblement un « Dieu juste et vengeur<sup>101</sup> ». Le débat qui occupe les derniers chapitres de l'*Histoire de Jenni* est un débat que Voltaire a souvent mené avec et contre lui-même. À plusieurs reprises, Birton emploie les mêmes arguments que Voltaire, alors que Freind ressasse les principaux articles du catéchisme voltairien avec des arguments parfois dignes de l'abbé Pluche<sup>102</sup>; ce n'est qu'au dernier moment qu'il réussit à retourner – de manière totalement invraisemblable – son

97. *Histoire de Jenni*, p. 77.

98. *Histoire de Jenni*, p. 78.

99. *Histoire de Jenni*, p. 86.

100. Art. « Providence », *Questions sur l'Encyclopédie*, OC, t. XLIII, p. 35.

101. *Histoire de Jenni*, p. 92.

102. Voir R. Virolle, « Voltaire et les matérialistes », p. 68-69.

interlocuteur athée qui finit par avouer de manière on ne peut plus cocasse : « Je crois en Dieu et en vous<sup>103</sup> ». Voltaire est docteur Freind et mister Birton, ou plutôt ni l'un ni l'autre. Pas plus que Birton ou Sidrac, il n'est le porte-parole de l'auteur : Freind « porte les couleurs de Voltaire sans s'identifier à lui » (René Démoris<sup>104</sup>). C'est le parfait théiste dont on trouve le modèle dans l'article « Théiste » du *Dictionnaire philosophique*, tandis que Voltaire s'exprime davantage sous les traits de Memmius ou du médecin Soranus dans les écrits théoriques de 1771-1774 qui précèdent de peu les derniers contes, illustration parfaite de la double doctrine pratiquée par Voltaire. Distribuées aux *happy few*, *Les Oreilles du comte de Chesterfield* présentent une image « matérialiste » de l'homme, de l'amour physique jusqu'à la tirade de la chaise percée. Largement diffusée, l'*Histoire de Jenni* étale le credo théiste de Voltaire, quoique sur le mode mineur : alors que Birton reconnaît l'impossibilité de démontrer l'existence des peines futures, Freind se contente de vanter leur utilité : « c'est le seul frein des hommes puissants qui commettent insolemment les crimes publics ; c'est le seul frein des hommes qui commettent adroitement les crimes secrets<sup>105</sup> ». Après quoi, le plaidoyer de Freind dévie vers un sujet qui semble annexe mais qui est en réalité au centre de la pensée de Voltaire : les méfaits de la superstition, que l'on ne va pas tarder à appeler par son vrai nom : le fanatisme, un mal beaucoup plus grave que l'athéisme<sup>106</sup>. Jamais auparavant l'écart entre les deux systèmes, théiste et athée, n'a été réduit à si peu de chose.

Au cours des années 1760, dans des œuvres comme le *Dictionnaire philosophique* ou *Le Philosophe ignorant*, Voltaire a vigoureusement chassé la métaphysique par la porte, mais elle est constamment revenue par la fenêtre. En témoignent plusieurs traités comme *Tout en Dieu*, les *Lettres de Memmius à Cicéron*, *Il faut prendre un parti* ou *De l'âme*, ainsi que des textes plus « littéraires » comme *L'A, B, C*, les *Dialogues d'Évhémère* et enfin les deux derniers contes. Le fatalisme d'inspiration leibnizienne professé par Voltaire depuis le *Poème sur le désastre de Lisbonne* y a gagné en contours grâce surtout aux apports de Spinoza. La tonalité matérialiste que Voltaire laisse entendre dans *Les Oreilles du comte de Chesterfield* indique sans ambages quel camp philosophique il a choisi, même s'il y condamne les excès d'un fatalisme naturaliste qui met toutes les causes sur un même plan et prétend ramener tout l'homme au physique. De son côté, l'*Histoire de Jenni* révèle moins, comme on l'a dit, « un Voltaire effrayé des idées subversives de Diderot, d'Holbach et de La Mettrie<sup>107</sup> », qu'un Voltaire conscient des nombreux accords qui subsistent entre son postulat d'un « principe d'action » anonyme et lointain, et l'athéisme des

103. *Histoire de Jenni*, p. 123.

104. *Histoire de Jenni*, introduction, p. 7.

105. *Histoire de Jenni*, p. 121.

106. D'Holbach ne disait pas autre chose : « le superstitieux quand il a des passions fortes et un cœur dépravé, trouve dans sa religion même mille prétextes de plus que l'athée, pour nuire à l'espèce humaine » (*Système de la nature*, t. I, p. 367).

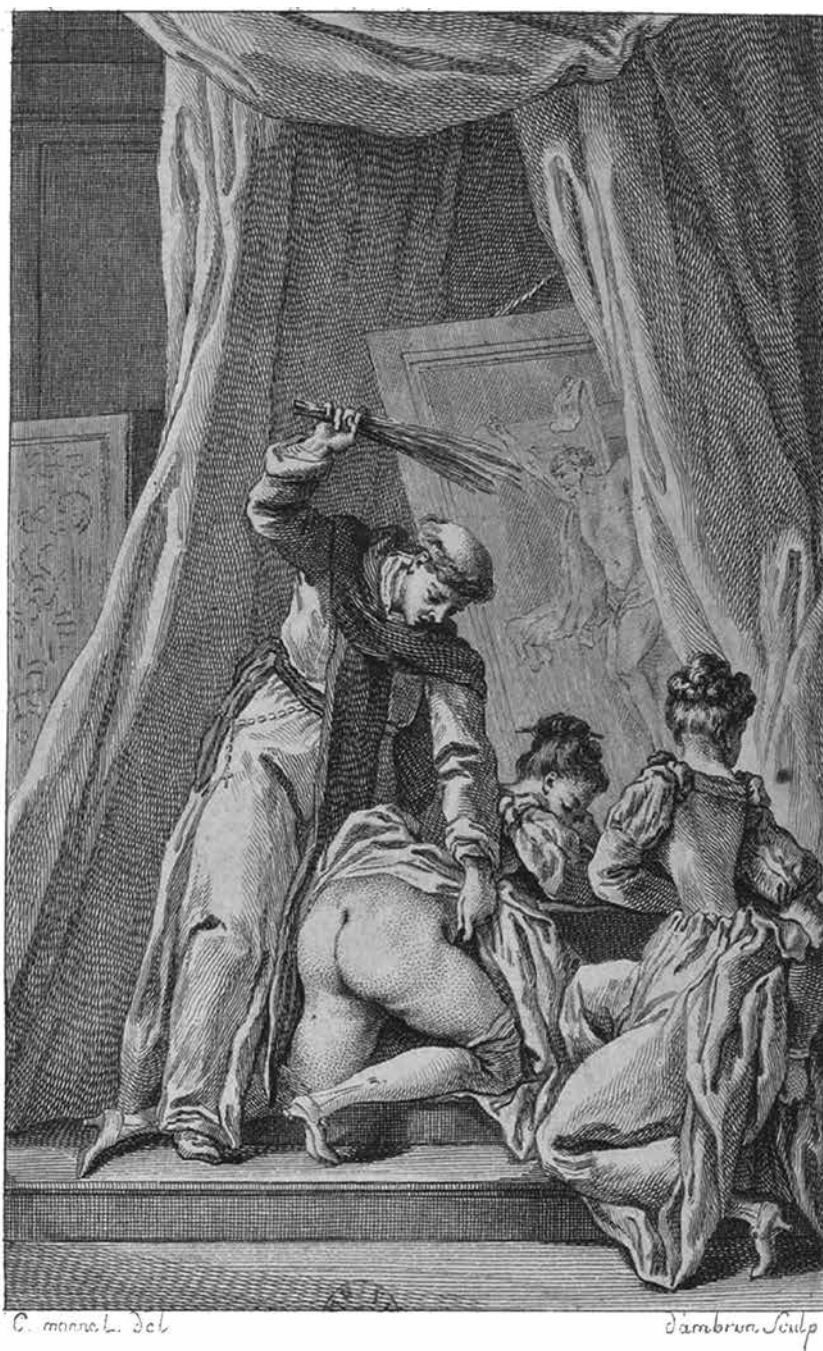
107. Jacques Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes. De Micromégas à L'Ingénu*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 326.

« vrais épicuriens qui sont d'honnêtes gens, très sages, et très respectables<sup>108</sup> ». Un an après la publication des deux derniers contes, Voltaire écrit à Diderot : « Nous n'étions pas si éloignés de compte, et [...] il n'eût fallu qu'une conversation pour nous entendre<sup>109</sup> ». À quoi fait écho la réponse de Callicrate, le représentant des matérialistes (parisiens), à Évhémère-Voltaire : « J'ai parlé à nos bons épicuriens. La plupart persistent à croire que leur doctrine au fond n'est guère différente de la vôtre<sup>110</sup> ».

108. *Dialogues d'Évhémère, OC*, t. LXXXC, p. 141.

109. 8 décembre 1776, D20459.

110. *Dialogues d'Évhémère, OC*, t. LXXXC, p. 143.



« Un des familiers de l'Inquisition, qui entendait quatre messes par jour pour obtenir de Notre-Dame de Manrèze la destruction des English, fut instruit de nos actes de dévotion. Le révérend P. don Caracucador nous donna le fouet à toutes deux. » *Romans et contes de M. de Voltaire*, Bouillon, 1778, dessin de Monnet gravé par Dambrun pour la conclusion du premier chapitre de l'*Histoire de Jenni*.

## Contributeurs

Andrew BROWN, président du Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, Ferney-Voltaire, secrétaire de la Société Voltaire

Nicolas BRUCKER, Université de Lorraine, Centre Écritures

Jean-Daniel CANDAU, chercheur associé, Bibliothèque de Genève

Mathilde CHOLLET, agrégée d'histoire et docteur en histoire moderne, ATER, Université d'Angers

Julien DUBRUQUE, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de lettres classiques, claveciniste et docteur en musicologie ; professeur de latin et de grec en lettres supérieures au lycée Victor Hugo à Paris, et responsable éditorial au Centre de musique baroque de Versailles

Colas DUFLO, professeur de littérature française, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Béatrice FERRIER, maître de conférences, Université d'Artois, Arras

Marie FONTAINE, professeure agrégée de lettres classiques, Lycée R. Poincaré, Bar-le-Duc, doctorante à l'Université de Rouen

Magali FOURGNAUD, docteur en littérature française, Université de Bordeaux Montaigne, professeur de lettres au lycée Pape Clément, Pessac

Stéphanie GÉHANNE GAVOTY, maître de conférences, Université Paris-Sorbonne

Linda GIL, agrégée de Lettres modernes, docteure en Littérature française de l'Université Paris-Sorbonne, lectrice à l'Université de Rome Trois

Marc HERSANT, professeur, Université de Picardie Jules Verne (CERCLL/CERR)

Ulla KÖLVING, directeur de recherches, Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, Ferney-Voltaire, rédacteur des *Cahiers Voltaire*

Édouard LANGILLE, professeur, St Francis Xavier University, Antigonish, Canada

Isabelle LIGIER-DEGAUQUE, maître de conférences en arts du spectacle, Université de Nantes

André MAGNAN, professeur émérite, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, président d'honneur de la Société Voltaire

Frédéric MARTY, professeur agrégé, docteur en littérature française de l'Université Jean Jaurès, Toulouse

Benoît MELANÇON, professeur de littérature française, Université de Montréal

Abderhaman MESSAOUDI, chercheur ; ex-Institut français de Libye, Tripoli

Jean-Noël PASCAL, professeur de littérature française, Université de Toulouse-Le Mirail,  
vice-président de la Société Voltaire

Stéphane PUJOL, maître de conférences, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, directeur  
de programme au Collège international de philosophie

Daniela QUELHAS, chargée d'enseignement à l'Institut d'études politiques de Lille

Catherine RAMOND, maître de conférences, Université Bordeaux Montaigne-TELEM

Alain SAGER, philosophe, Nogent-sur-Oise

Alain SANDRIER, maître de conférences, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Naoki SHIBUYA, docteur en littérature française, Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle, et  
chargé de cours non-titulaire, Université Kansai, Osaka, Japon

Gerhardt STENGER, maître de conférences, Université de Nantes

Laurence VANOFLEN, maître de conférences, Université Paris Ouest Nanterre La Défense  
(CSLF, UPOND)

Cléa VAUTRIN, professeure au lycée Robert Doisneau, Corbeil-Essonnes

# Table des matières

## ÉTUDES ET TEXTES

Colas Duflo, <i>L'Histoire de Jenni</i> de Voltaire : problèmes et perspectives	7
Colas Duflo, Comment rater un conte philosophique ?	9
Gerhardt Stenger, Voltaire et le fatalisme : du <i>Poème sur le désastre de Lisbonne</i> aux derniers contes	23
Alain Sandrier, De l'horrible danger de l'athéisme ou les infortunes du roman militant : mises en scène littéraires de l'incroyance dans la <i>Confidence philosophique</i> et l' <i>Histoire de Jenni</i>	43
Laurence Vanoflen, <i>L'Histoire de Jenni</i> . Questions de forme : narration adressée et recherche de communauté ?	55
Magali Fourgnaud, La mise en scène de la parole dans l' <i>Histoire de Jenni</i>	65
Stéphane Pujol, <i>L'Histoire de Jenni</i> ou la conversion des Gentils	77
Jean Goldzink, Voltaire entre l'athée et le superstitieux dans l' <i>Histoire de Jenni</i>	97
Marie Fontaine, <i>Zaïre</i> , « revers » de <i>Polyeucte</i> , ou la croisade de Voltaire contre les croisades (et autres manifestations du fanatisme)	111
Isabelle Ligier-Degauque, Parole et incarnation du pouvoir dans <i>Le Fanatisme ou Mahomet le prophète</i> de Voltaire	139
Alain Sager, Mahomet amoureux, héros « gothique » ?	161

## DÉBATS

Voltaire à l'école (VI). Coordonné par Béatrice Ferrier et Alain Sandrier. Voltaire sous les feux. Cléa Vautrin, « Voltaire, sérieux, il est mythique ! » : du secours des classiques en situation critique (2014-2015) (174) ; Marie Fontaine, Étudier <i>Le Fanatisme ou Mahomet le prophète</i> en seconde (2012-2013) (178) ; Béatrice Ferrier, Le théâtre de Voltaire dans les classes à la lumière de <i>Nanine</i> (2014-2015) (185)	173
Voltaire face à sa propre mort (II). Coordonné par Marc Hersant. Catherine Ramond, Dramaturgie et poésie de la mort dans les tragédies de Voltaire (197) ; Marc Hersant, Voltaire (presque) au bout de la nuit : une lettre du 3 mars 1754 à Mme Du Deffand (210) ; Stéphane Pujol, On ne meurt que deux fois. Ou quand la fiction devient réalité (214) ; André Magnan, Mourir libre (218)	196

## ENQUÊTE

Sur la réception de <i>Candide</i> (XIII). Coordonnée par Stéphanie Géhanne Gavoty et André Magnan. Contributions de Stéphanie Géhanne Gavoty, Édouard Langille, André Magnan, Benoît Melançon et Abderhaman Messaoudi	243
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## ACTUALITÉS

---

Relectures (Jean-Noël Pascal, À propos de deux pièces de vers sur la mort de Voltaire : Chabanon et Dorat-Cubières)	275
Pot pourri (Benoît Melançon, Un chroniqueur voltairien ?)	284
Manuscrits en vente en 2014 (Jean-Daniel Candaux, Ulla Kölving et Andrew Brown)	286
Bibliographie voltairienne 2014 (Ulla Kölving)	295
Thèses (rubrique coordonnée par Stéphanie Géhanne Gavoty, contributions de Mathilde Chollet, Julien Dubruque, Linda Gil, Frédéric Marty et Naoki Shibuya)	309
Comptes rendus (rubrique coordonnée par Alain Sandrier, contributions de Alain Sandrier, Alain Sager, Nicolas Brucker)	318
Contributeurs	331



# CAHIERS VOLTAIRE

Les *Cahiers Voltaire*, revue annuelle de la Société Voltaire,  
sont publiés par le Centre international d'étude du XVIII<sup>e</sup> siècle

*Rédacteur* Ulla KÖLVING

*Comité de rédaction* François BESSIRE, Andrew BROWN, Roland DESNÉ, Ulla KÖLVING,  
André MAGNAN, Jean-Noël PASCAL, Alain SAGER, Alain SANDRIER, Françoise TILKIN

# SOCIÉTÉ VOLTAIRE

*Conseil d'administration*

*Président* François BESSIRE *Président d'honneur* André MAGNAN

*Vice-président* Jean-Noël PASCAL *Vice-président d'honneur* Roland DESNÉ *Secrétaire* Andrew BROWN

*Rédacteur des Cahiers Voltaire* Ulla KÖLVING *Responsable du Bulletin* Françoise TILKIN

*Membres* Flávio BORDA D'ÁGUA, Jean-Daniel CANDAU, Béatrice FERRIER, Marie FONTAINE,  
Stéphanie GÉHANNE GAVOTY, Marc HERSANT, Renan LARUE, Pierre LEUFFLEN, Stéphane PUJOL,  
Alain SAGER, Alain SANDRIER, Gerhardt STENGER, Dominique VARRY

*Correspondants*

*Belgique* Françoise TILKIN, Département de langues et de littératures romanes,  
3 place Cockerill, B-4000 Liège (f.tilkin@ulg.ac.be)

*Canada* David SMITH, 9 Deer Park Crescent #1104, Toronto,  
Ontario M4V 2C4, Canada (dwsmith@chass.utoronto.ca)

*Grande-Bretagne* Richard E. A. WALLER, Department of French, University of Liverpool,  
P. O. Box 147, Liverpool L69 3BX, G. B. (reawall@liv.ac.uk)

*Italie* Lorenzo BIANCHI, Via Cesare da Sesto 18, I-20123 Milano (lbianchi@unior.it)

*Suède* Sigun DAFGÅRD NORÉN, Pilgarten 19B, S-11223 Stockholm (s.dafgard@glocalnet.net)

*Tunisie* Halima OUANADA, Bloc 58, app. 1002, Village méditerranéen, 2018 Rades, Tunisie  
(h\_ouanada@yahoo.fr)

*USA* Renan LARUE, 5320 Phelps Hall, Department of French & Italian, University of California,  
Santa Barbara, CA 93106-4140, U.S.A. (renanlarue@frit.ucsb.edu)