

**THÈSE DE DOCTORAT**  
**DE**  
**L'UNIVERSITÉ PARIS LUMIÈRES**  
**PRÉPARÉE À L'UNIVERSITÉ PARIS VIII - VINCENNES-SAINT-DENIS**  
École doctorale 31 :  
Pratiques et théories du sens

***Questions sur l'Encyclopédie : une patristique du Patriarche de Ferney***

par Yohwan CHOI

Thèse de doctorat en littérature française

Dirigée par Monsieur le Professeur Patrick WALD LASOWSKI

Présentée et soutenue à l'Université Paris VIII, le 17 novembre 2020

Devant un jury composé de :

- |                          |  |
|--------------------------|--|
| M. Nicholas CRONK        | Professeur (University of Oxford)                          |
| M. Colas DUFLO           | Professeur (Université Paris Nanterre)                     |
| M. Young-Mock LEE        | Professeur (Seoul National University)                     |
| Mme. Élise PAVY-GUILBERT | Maîtresse de conférences (Université Bordeaux - Montaigne) |
| M. Stéphane PUJOL        | Professeur (Université Toulouse II - Jean Jaurès)          |
| M. Patrick WALD LASOWSKI | Professeur (Université Paris VIII - Vincennes-Saint-Denis) |

## ÉDITIONS DE RÉFÉRENCE ET ABRÉVIATIONS

### Édition de référence

Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, dir. Theodore Bersterman, W. H. Barber, Ulla Kölving, Haydn T. Mason, Nicholas Cronk, *et al.*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 (en cours)

### Sigles et Abréviations

#### Œuvres de Voltaire

**OC** : *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Theodore Bersterman, W. H. Barber, Ulla Kölving, Haydn T. Mason, Nicholas Cronk, *et al.*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 (en cours)

**Dictionnaire** : *Dictionnaire philosophique*, OC, 2 vol., t. 35-36.

**Questions** : *Questions sur l'Encyclopédie*, OC, 8 vol., t. 37-43.

**D** : *Correspondences and related documents*, OC, vol., t. 85-135

**SVEC** : *Studies on Voltaire and Eighteenth Century*, Oxford, Voltaire Foundation, 1955 (en cours)

**ENC** : *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson/ David/Le Breton/Durand, 28 vol., 1751-1772.

**DPV** : Diderot, *Œuvres complètes*, éd. H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot, Paris, Hermann, 1975 (en cours)

**SN** : Paul Henri Dietrich d'Holbach, *Système de la nature*, éd. Josiane Boulad-Ayoub, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 2 vol., 1990.

**HN** : Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*, Paris, Imprimerie royale, 44 vol., 1749-1804.

## Avertissement

1. Le chiffre romain qui suit l'abréviation dans les notes en bas de page indique le tome de chaque œuvre de Voltaire dont il s'agit. Par exemple, la formule *OC 31* revoie au tome 31 des *OCV*. Lorsqu'il s'agit de la référence aux œuvres alphabétiques de Voltaire, nous indiquons exceptionnellement leur tome, suivi de l'entrée de l'article mise entre parenthèses.
2. Par respect pour l'édition originale, nous choisissons de ne pas moderniser l'orthographe de toutes les citations.
3. Pour les citations bibliques, nous utilisons la *Traduction œcuménique de la Bible(TOB)*, Paris/Villiers-le-Bel, Les Éditions du Cerf/Société biblique française, 2010.

## INTRODUCTION

### ***Du Dictionnaire philosophique aux Questions sur l'Encyclopédie : la conversion du lexicographe de Ferney***

L'objectif de cette présente étude consiste à tirer de l'oubli presque général — d'un oubli universel, dirait le XVIII<sup>e</sup> siècle — une des œuvres de la maturité de Voltaire pour la remettre en pleine lumière. Malgré son importance littéraire et son volume textuel, les *Questions sur l'Encyclopédie* n'ont pas bénéficié, depuis longtemps, de l'attention scientifique à laquelle elles ont droit. Il est regrettable qu'il n'y ait guère eu d'étude d'ensemble sur les *Questions*, avant la publication des *Œuvres complètes de Voltaire* par la Voltaire Foundation<sup>1</sup>, si l'on tient compte du vaste panorama des divers sujets qu'elles abordent, des visages multicolores qu'elles nous présentent.

Dans le répertoire des œuvres voltairiennes, c'est le *Dictionnaire philosophique* qui tient la palme. Ce *Dictionnaire* rayonnant reflète non seulement le portrait de Voltaire lexicographe, mais aussi la vie de notre auteur dans son combat philosophique. Notre tentative, bien entendu, ne peut recouvrir ni éclaircir toutes les dimensions de cette œuvre lexicographique. Notre problématique peut se résumer ainsi : comment devrait-on apprécier les *Questions* par rapport au *Dictionnaire* ? Quelle est leur dimension propre ?

On pourrait sans doute contester notre présupposition : comment Voltaire aurait-il pu concevoir en si peu de temps une œuvre d'une direction, d'une tonalité, d'un enjeu éloignés ? Nous n'avons certes pas l'intention de prétendre que ces deux œuvres lexicographiques sont exclusives et radicalement différentes. Notre étude reconnaît qu'il existe suffisamment de terrain commun entre eux pour que le *Dictionnaire* puisse, avec souplesse, se transformer en *Questions*, de sorte que les deux œuvres se chevauchent et se croisent l'une et l'autre. Imaginons, à titre d'exemple, un palimpseste, ce « parchemin dont on gratte la première inscription pour en tracer une autre, qui ne la cache pas tout à fait, en sorte qu'on peut y lire, par transparence, l'ancien sous le nouveau<sup>2</sup> ». Mais Voltaire ne l'a pas du tout « gratté » d'une manière exhaustive. Tant au niveau du fond que de la forme, les *Questions* n'ont pas surgi de

---

<sup>1</sup> À la différence du *Dictionnaire*, il n'existe à ce jour aucune monographie consacrée aux *Questions*. Cependant la publication de l'édition critique des *Questions*, avec l'introduction soigneusement développée par Christiane Mervaud qui aborde d'une manière générale leurs sujets et thèmes, permet de les embrasser dans leur ensemble.

<sup>2</sup> Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, quatrième de couverture.

nulle part. Les nombreuses études portées sur la pratique voltairienne du copier-coller, ont mis ce point en évidence<sup>3</sup>. Comme nous le montre l'inventaire des reprises — qu'elles soient partielles ou non, qu'elles soient avouées ou non — dressé par Christiane Mervaud<sup>4</sup>, ce « vieux radoteur » puise des matériaux non négligeables dans le *Dictionnaire* ou même dans ses œuvres précédentes.

Toutefois, le *Dictionnaire* et les *Questions* ne sont pas simplement, comme le voudrait un critique contemporain, les Ménechmes<sup>5</sup>, ces jumeaux dont la ressemblance parfaite abuse non seulement ceux qui les regardent, mais aussi eux-mêmes<sup>6</sup>. D'abord, le contexte dans lequel s'inscrit la publication des *Questions* est bien différent de celui du *Dictionnaire* : si nous pouvons nous fier à Collini, le secrétaire florentin de Voltaire, d'après qui la préhistoire du *Dictionnaire* remonte jusqu'au souper du roi Frédéric de 1752, l'orientation générale de ce projet — conçu d'abord comme un ouvrage collectif — réside dans la campagne antireligieuse<sup>7</sup>. Quant à la première conception des *Questions*, nous savons qu'elle s'inscrit dans le projet de « Supplément à l'*Encyclopédie* », soumis à Voltaire par Panckoucke, le célèbre libraire-éditeur d'origine lilloise : cela suggère que la dynamique entre le *Dictionnaire raisonné* et les *Questions* doit être prise en compte d'une manière plus subtile. Il va sans dire que, dans cet intervalle de temps, le climat intellectuel n'est pas resté inchangé. Et cette accusation d'autoplagiat est d'autant plus injuste, si l'on fait la part de maints articles inédits des *Questions*. Loin d'être une simple édition augmentée du *Dictionnaire*, les *Questions* ont une origine distincte et sont pourvues de leur propre acte de naissance.

Revenons à l'essentiel. À la différence du *Dictionnaire* dont le volume relativement modeste permet d'en dégager facilement une ligne de force, les *Questions*, à cause de leur

---

<sup>3</sup> Voir notamment Olivier Ferret, Gianluigi Goggi et Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007, et en particulier, les articles de Maria Susana Seguin (« Écriture/réécriture des sources scientifiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 81-89), de Catherine Volpilhac-Auger (« À la recherche de l'arche perdue ou ancre et coquilles chez Voltaire », p. 115-126) et de Christiane Mervaud (« Du *Dictionnaire philosophique* aux *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 209-220).

<sup>4</sup> Nous nous référons au chapitre intitulé « Réemploi et réécriture dans les *Questions* », OC 37, p. 277-318.

<sup>5</sup> Cette allusion est faite par Nicholas Cronk dans sa note de l'article PLAGIAT des *Questions*. OC 42B (PLAGIAT), p. 438.

<sup>6</sup> Plaute, *Les Ménechmes*, dans *Comédies*, trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1990, t. IV, p. 79.

<sup>7</sup> Alexandre Collini, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, Léopold Collin, 1807, p. 32-33.

grande ampleur, semblent nous mettre dans une situation plus difficile, comparable à juste titre à un labyrinthe. Il nous importera d'autant plus de trouver un ou plusieurs fils conducteurs possibles pour y trouver notre chemin. En choisissant de comprendre les *Questions* dans l'optique de l'histoire des idées, nous avons décidé de les situer sur le plan de la « bataille des livres<sup>8</sup> ». Les *Questions*, semble-t-il, sont aussi philosophiques que le *Dictionnaire*, qui se qualifie de « philosophique ». Nous savons que la notion de philosophie chez Voltaire ne consiste nullement dans la spéculation métaphysique. Elle n'est philosophique que lorsqu'elle s'implique dans la réalité et s'y engage pleinement ; lorsqu'elle remet en cause les postulats de la religion révélée, qui forge et déforme la vie intellectuelle de l'Homme et oriente à tort sa vie pratique ; lorsqu'elle inspire la morale universelle. Telle est la nature de la philosophie ; le sort du philosophe est d'être persécuté. Ainsi, la nature « philosophique » des *Questions* doit être comprise dans la mesure où elles se mêlent à l'actualité et visent la pratique. Gardons-nous donc d'être la dupe de ce titre, paraissant de prime abord anodin, de « questions ».

Une fois que nous nous résolvons à élucider les *Questions* sous l'angle du combat intellectuel de Voltaire, nous sommes conduits à répondre aussitôt aux questions suivantes : quelle est la nature de ce combat ? Qui en sont les acteurs ?

Tout d'abord, on sait que ceux avec qui Voltaire entre en conflit sont ces « barbets de la fange théologique<sup>9</sup> ». Le combat intellectuel de Voltaire a comme cible principal, on le sait, les abus du pouvoir ecclésiastique, qu'il appelle l'Infâme. Dans le *Dictionnaire*, manifeste et implacable est la critique du christianisme, visant à saper son fondement institutionnel (le cléricalisme), ainsi que son fondement théologique (le récit de la Création, la Chute de l'homme, la Trinité, etc.). Rappelons-nous le ton véhément de l'article ABBÉ, qui ouvre le *Dictionnaire*, où Voltaire prévient les ecclésiastiques de l'avènement du jour de la raison ; rappelons-nous, ensuite, la démarche de l'article qui suit, ABRAHAM, où nous assistons à la privation du privilège de la tradition judéo-chrétienne par la remise en cause de sa figure principale ; il en va de même pour l'article ADAM, où Voltaire met en doute l'antiquité de la nation juive et, ce faisant, réfute la Genèse ; ou encore l'article ÂME, où Voltaire, en examinant les « beaux systèmes » qui lui sont consacrés, remarque que l'on n'avait pas la notion de l'immortalité de l'âme ni celle de sa spiritualité dans les temps mosaïques. Cette

---

<sup>8</sup> Sur l'aspect fondamentalement militant du *Dictionnaire*, voir Éric Francalanza (dir.), *Voltaire, patriarche militant*. Dictionnaire philosophique (1769), Paris, PUF, 2008.

<sup>9</sup> OC 42B (PHILOSOPHIE), p. 411.

remarque non seulement suggère le caractère relativement récent de la nation juive, mais sème aussi le doute sur la sotériologie chrétienne dans l'esprit du lecteur. Plus de la moitié des articles du *Dictionnaire* participe, que ce soit directement ou indirectement, à la critique du christianisme.

Cette tendance critique ne saurait mollir dans les *Questions*. Or, la religion chrétienne mise à part, le combat voltairien se déclenche sur un autre terrain : c'est la philosophie matérialiste et athée qui est devenue l'ennemie philosophique. Certes, Voltaire, pour qui l'unité des philosophes devant leur adversaire commun est si importante, se garde d'interpeller ouvertement ses rivaux, qui sont également ses confrères, dans son combat contre l'Infâme.

Pour examiner ce problème de près, il convient de nous référer aux circonstances historiques qui entourent la publication des *Questions*. Avant de recenser les événements contemporains, remontons dans le temps pour y retrouver une rencontre cruciale.

C'est grâce à l'étude biographique de René Pomeau, que nous savons aujourd'hui combien la visite de Damilaville à Ferney a marqué l'esprit de Voltaire<sup>10</sup>. C'est que Damilaville, incité par Diderot, rend visite au Patriarche en vue de le convertir au matérialisme athée en 1765. Dans une lettre ultérieure adressée à Diderot, notre philosophe déiste lui révèle, d'une manière retrospective, ce dont il s'agissait dans leur discussion : « J'irai bientôt voir Damilaville, nous verrons qui de lui ou de moy avait raison. Je lui soutenais qu'il y avait dans la nature intelligence et matière, il me niait intelligence, et nous étions bons amis<sup>11</sup>. » Il est aussi avéré que, pour contester la métaphysique d'inspiration déiste, l'argumentation du matérialisme athée se fondait sur les découvertes des sciences de la nature : John Turberville Needham, savant anglais, prétendait ainsi avoir assisté, à partir de ses observations microscopiques, à un phénomène démontrant la « génération spontanée ».

D'après cet épisode, nous pouvons mesurer combien la position voltairienne s'écarte alors de « l'avant-garde philosophie », qui gagne plus en plus de terrain dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Dans la lettre que Damilaville reçoit de Diderot pendant son séjour<sup>12</sup>, ce dernier, en lui signalant les articles de son credo matérialiste, caricature Voltaire comme un misanthrope réfugié dans une caverne — Ferney, évidemment — qui, pour se venger de

---

<sup>10</sup> René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1995, p. 393-397.

<sup>11</sup> D17749.

<sup>12</sup> D12789.

l'espèce humaine de la manière la plus terrible, en arrive à recourir à la notion de Dieu. C'est, toujours selon Diderot, le postulat déiste du Patriarche, qui embrouille les questions « métaphysiques, Physiques, Politiques et morale » sans pour autant en résoudre une seule. Étant donné le ton extrêmement moqueur de la lettre de Diderot, ce que Voltaire appellera plus tard « la discorde /.../ dans le camp d'Agramant<sup>13</sup> » semble être déjà présent à ce moment.

Cinq ans plus tard, la publication du *Système de la nature* n'est pas une occasion moins importante. Devant cet ouvrage professant un matérialisme athée sans aucun détour, le malaise de Voltaire s'aggrave. Ce « maudit Système de la nature », en se réclamant de l'atomisme classique<sup>14</sup>, « constitue, selon Roland Mortier, un des événements majeurs de l'histoire intellectuelle de la France au XVIIIe siècle et un tournant décisif dans l'évolution du mouvement qui s'affirmait *philosophique*<sup>15</sup> ». Il l'est dans la mesure où cet ouvrage, fidèle à la définition même du matérialisme, prétend pouvoir expliquer l'univers uniquement par la matière éternelle et son mouvement autonome, et, ce faisant, pouvoir avancer une vision du monde strictement moniste<sup>16</sup>. Son auteur ne ménage nullement le déisme, considéré comme une vision du monde qui s'appuie vainement et inutilement sur la notion de *natura naturata*, et présuppose l'existence d'une entité intellectuelle qui préexisterait à la nature. D'ailleurs, l'erreur du déisme ne réside pas seulement dans son mauvais raisonnement métaphysique ; elle ne se fonde pas moins sur une mauvaise conception morale selon laquelle l'existence d'un dieu est le seul fondement des valeurs éthiques et de l'ordre social. L'auteur, dans son discours préliminaire, réclame du déisme qu'il s'arrache à un tel « préjugé<sup>17</sup> ».

---

<sup>13</sup> D16540.

<sup>14</sup> Dans la conclusion de son étude consacrée au mouvement matérialiste et à l'influence épicurienne, Alan C. Kors rappelle que « the late Enlightenment atheist wished to espouse a purely naturalistic explanation of the formation of the world /.../ and of all its beings, and Epicureanism, with its undesigned concurrence and combination of indestructible and eternal matter, was precisely the conceptual framework that alone made sense to him ». Voir Alan C. Kors, *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

<sup>15</sup> Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 697.

<sup>16</sup> On pense à Diderot, qui est « à la recherche d'un système philosophique qui réponde à la fois à sa vision matérialiste... préoccupé en même temps par un désir profond de refaire l'unité du monde, présumée perdue dans la formule *des deux substances* ». Voir Ileana Mihaila, « L'hylozoïsme de Diderot », dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialisé à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « écriture », 1999, p. 185-197.

<sup>17</sup> *SN*, t. I, p. 25.



À cette propagation du matérialisme athée, comment le Patriarche « déicole » aurait-il pu rester insensible ? Les conséquences sont connues : il fait appel à ses amis puissants, dont Frédéric II, alias le « Salomon du nord » et, en se posant en tribun du genre humain, mène sa campagne contre cet ouvrage qui « a fait un mal irréparable<sup>18</sup> » à la philosophie et au camps des gens de bons sens. Sous la plume du Patriarche, le matérialisme et la superstition sont deux « gouffres » dont la profondeur est également abyssale et ils ruinent la moralité dans la mesure où « l'athéisme ne peut jamais faire aucun bien, et la superstition a fait des maux à l'infini<sup>19</sup> ». Au-delà de ces accusations, Voltaire n'oublie pas de faire appel à la solidarité des philosophes : les lettres adressées entre-temps à d'Alembert et à Grimm, témoignent de sa crainte d'une possible « guerre civile » et manifestent son désir d'un cessez-le-feu pour la plus grande cause. En sollicitant l'intervention de Grimm, il écrit : « il faut que les deux partis se réunissent. Je voudrais que vous fissiez cette réconciliation, et que vous leur dissiez, Passez moy l'émétique, et je vous passerai la seignée<sup>20</sup>. »

Le compromis politique n'est pas la seule solution recherchée par Voltaire. Comme nous le pouvons le lire dans lesdites lettres, il ne manque pas non plus de dénoncer les contradictions des thèses matérialistes : comment l'intelligence pourrait-elle ne pas être l'entité distincte de la matière, et à plus forte raison, comment un être intelligent pourrait-il naître simplement à partir de la combinaison de la matière et de son mouvement fortuit. À cela s'ajoute une critique d'ordre rhétorique et littéraire : l'ouvrage est truffé de répétitions et d'incorrections, et Voltaire avoue l'avoir considéré comme une « déclamation diffuse<sup>21</sup> ». De plus, il reste très sceptique à l'égard de cette ambition de fonder un système qui pourrait englober, de manière cohérente, des problèmes de différents ordres, depuis le mouvement des corps jusqu'à l'opération de la pensée, en passant par la physiologie, la morale et la politique<sup>22</sup>. En lisant les notes marginales du *Système de la nature*, nous sommes témoins d'un affrontement virtuel entre ces deux courants de pensée.

---

<sup>18</sup> D16693.

<sup>19</sup> D16549.

<sup>20</sup> D16548.

<sup>21</sup> D16686.

<sup>22</sup> À l'instar de l'auteur de *De Rerum natura*, l'auteur du *Système de la nature* prétend que si l'homme peut arriver à la connaissance des lois de la nature, « de son énergie et la façon immuable dont elle agit », il sera promis à en tirer des applications pour sa propre félicité. Selon son auteur, la distinction de l'homme physique et de l'homme moral n'est qu'illusoire.

C'est dans ce contexte que nous proposons une des lectures possibles des *Questions*. Lorsque nous portons notre regard sur leur dimension de combat philosophique, il ne faut pas oublier que ce combat a de multiples facettes. La forme alphabétique le rend d'autant plus avantageux pour Voltaire, qui se promène d'un pas allègre d'un article à l'autre, se confrontant à des antagonistes différents, parmi lesquels le matérialisme, le dogme chrétien, un chimiste charlatan, un article du *Dictionnaire raisonné*, l'auteur de la *Vénus physique* ou bien un détracteur de Boileau, etc. Cette dimension quasi-encyclopédique des *Questions* est étonnante, si nous tenons compte du fait qu'elles sont, à la différence de l'*Encyclopédie*, l'ouvrage d'un seul écrivain retiré au « mont Krapac ».

Sans doute notre étude ne pourrait aborder le vaste panorama de tous les thèmes, de tous les sujets qu'abordent les *Questions*, nous nous concentrerons donc sur un sujet traité à travers divers articles : la science.

Notre choix pourrait paraître d'autant plus imprévu que ce sujet a peu attiré de l'attention des chercheurs dix-huitiémistes<sup>23</sup>. De plus, comme le rappelle Olivier Ferret, « la place des sciences dans les œuvres tardives n'a jamais été véritablement étudiée<sup>24</sup> ». L'attachement de Voltaire à la physique newtonienne comme arme contre l'explication non-expérimentale, mécanique, spéculative et métaphysique, de la physique cartésienne, qui dominait encore dans le milieu intellectuel français<sup>25</sup>, a été largement évalué<sup>26</sup>. Mais son intérêt pour l'histoire naturelle, cette nouvelle discipline ayant comme objet tous les êtres vivants, les animaux, les végétaux, les minéraux, les êtres qui « couvrent la surface de la terre, & tous ceux qui sont cachés dans ses entrailles », n'a pas reçu, nous semble-t-il, l'attention qu'il mérite ; on a hésité à reconnaître à Voltaire le titre de naturaliste ; et, lorsqu'on l'a

---

<sup>23</sup> Dans l'étude monumentale de Jacques Roger, la question est abordée qu'une manière accessoire dans la mesure où la science de Voltaire est présentée dans une quinzaine de pages, comme une résistance à ce que l'auteur appelle « la nouvelle science » ou « la science des philosophes ». Voir Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1993, p. 732-748. On peut se référer aux articles de Jean A. Perkins, « Voltaire and the natural sciences », *SVEC*, n° 37, 1965, p. 61-76 ; et William H. Barber, « Voltaire and natural science », dans Michel Delon et Catriona Seth (dir.), *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 243-254.

<sup>24</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », *Revue Voltaire*, n° 9, p. 180.

<sup>25</sup> Sur ce problème, voir Lorraine Daston, « Philosophies de la nature et philosophie naturelle (1500-1750) », dans Stéphane Van Damme (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, t. I, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2015, p. 177-203.

<sup>26</sup> Véronique Le Ru, « Des *Lettres philosophiques* aux *Éléments de la philosophie de Newton* ou comment devient-on newtonien ? », *Revue Voltaire*, n° 13, 2013, p. 159-166 ; Gerhard Stenger, « Quand Voltaire expliquait l'attraction newtonienne aux Français », *op. cit.*, p. 167-181.

considéré comme tel, c'était pour dire qu'il en a été un mauvais, voire un maladroit. On prétendait que sa science était trop imprégnée de sa métaphysique pour que l'on puisse y dégager un champ autonome. Ces jugements peu favorables sont de longue date : dans une lettre à Sophie Volland, Diderot, qui ne pouvait pas souffrir « sa fureur à déprimer les ouvrages estimés<sup>27</sup> », tel que l'*Histoire naturelle* de Buffon, livre à sa confidente que Voltaire « étale par-ci par-là des prétentions à la connaissance de l'histoire naturelle dont on ne sait pas le premier mot ». Sans pouvoir concevoir un réel système de la nature, Voltaire, aux yeux de l'auteur des *Pensées sur l'interprétation de la nature*, ne se plaît qu'à « y relève[r] des minuties ». Les historiens des sciences, entre autres Jacques Roger, enchérissent sur ces idées reçues défavorables. Dans leur description téléologique de l'histoire des sciences, la figure de Voltaire est représentée comme une des « résistances à la nouvelle science ». De tels jugements sont, nous l'accordons, bien sûr, vrais dans une certaine mesure. Toutefois, en tant que voltairien, nous nous demanderons si ces jugements dépréciatifs ne sont pas précipités et cela étant, si un aspect important de la vie intellectuelle de Voltaire n'est pas éclipsé.

Prétendre que Voltaire aurait défendu sa « foi » coûte que coûte et infléchi à cette fin toute objectivité, nous ne pouvons pas y souscrire sans émettre quelques réserves. C'est que l'appel à l'existence de Dieu chez Voltaire n'obéit pas uniquement à un besoin purement utilitariste. Il semble pour beaucoup que sa formule — peut-être trop — célèbre, « si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer », mette un point final à cette question. Mais son insistance risque d'éclipser un autre point non moins important : après avoir réclamé la nécessité d'« inventer » Dieu, Voltaire souligne également que « toute la nature nous crie qu'il existe<sup>28</sup> ». Dieu doit être autant démontré sur le plan physique que le postulat de son existence est nécessaire sur le plan moral. S'il en est ainsi, il lui est d'autant plus urgent de (dé)montrer que l'observation de la nature se fraye un chemin vers la croyance en Dieu.

Comme historienne, Shirley Roe rappelle que « in the last fourteen years of his life, Voltaire showed a keen interest in biological subjects, especially those having to do with the

---

<sup>27</sup> Denis Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, éd. André Babelon, Paris, Gallimard, t. I, 1930, p. 262.

<sup>28</sup> D16792.

nature of generation<sup>29</sup> ». Or, il en est ainsi pour les autres domaines des sciences naturelles<sup>30</sup>. N'est-ce pas le temps où Voltaire « a exposé la physique de Ferney<sup>31</sup> » ? Les publications successives de *La Défense de mon oncle*, de *L'Homme aux quarante écus*, des *Colimaçons du révérend père l'Escarbotier* aux *Singularités de la nature* en font preuve. Voltaire, vulgarisateur de la physique newtonienne, qui sait mieux que quiconque son implication métaphysique<sup>32</sup>, revisite les enjeux des sciences naturelles. Dans une œuvre ayant pour fin de « savoir s'il y a un Dieu<sup>33</sup> », à travers ce « principe d'action » dans la nature où « tout est en mouvement, tout agit et tout réagit », Voltaire résume le fondement de ses sciences naturelles par excellence :

Cependant, je me rassure un peu en voyant qu'il m'a été donné de mesurer la distance des astres, de connaître le cours et les lois qui les retiennent dans leurs orbites. Je me dis: Peut-être parviendrai-je en me servant de bonne foi de ma raison, jusqu'à trouver quelque lueur de vraisemblance qui m'éclairera dans la profonde nuit de la nature. Et si ce petit crépuscule que je cherche ne peut m'apparaître, je me consolerais en sentant que mon ignorance est invincible; que des connaissances qui me sont interdites me sont très sûrement inutiles, et que le grand être ne me punira pas d'avoir voulu le connaître, et de n'avoir pu y parvenir.<sup>34</sup>

On pourra redécouvrir ici quelques principes de ces sciences naturelles : la mise en évidence des lois stables qui conservent et gouvernent l'ordre immuable de la nature ; la méthode prudente privilégiant la réduction ou la démonstration mathématique sur la

---

<sup>29</sup> Shirley A. Roe, « Voltaire versus Needham: atheism, materialism, and the generation of life », *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n° 1, 1985, p. 65.

<sup>30</sup> Sur cette question, voir l'étude de Gerhardt Stenger, « Voltaire 'naturaliste' », incluse dans *OC 65B* à titre d'introduction générale ; et également les articles de la *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, en particulier, les articles de Véronique Le Ru (« Le style de Voltaire dans la présentation de la philosophie newtonienne », p. 195-206), de Stéphane Schmitt (« Voltaire et Buffon : une "brouille pour des coquilles" ? », p. 225-237), et de Maria Susana Seguin (« Voltaire et les sciences de la Terre », p. 239-249).

<sup>31</sup> René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 355.

<sup>32</sup> Sur la compréhension voltairienne de la physique newtonienne et son application « newtonianisme », voir Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1968, p. 35-49.

<sup>33</sup> *OC 74B*, p. 12.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

systématisation par les notions, ces « jargon[s] vide[s] de sens », qui s'accompagne du refus de toute hypothèse, aussi ingénieuse et hardie soit-elle ; et l'attitude fondamentalement sceptique, qui se croit incapable d'atteindre au principe premier des choses, mais qui se contente de la vraisemblance. Si nous voulons confronter le processus rigoureux de la découverte scientifique au tâtonnement « dans la profonde nuit de la nature », c'est le cas de Voltaire qu'il convient d'examiner. N'a-t-il pas affirmé, contre l'idée d'intelligibilité de la nature, que « tout est qualité occulte<sup>35</sup> » ?

Ces principes se heurtent presque inévitablement à ceux des matérialistes athées de son siècle, pour qui la nature n'est nullement conçue comme un fait divin, mais plutôt comme un devenir perpétuel, se soutenant de sa force créatrice. Si les sciences naturelles consistent, chez notre auteur déiste et newtonien, dans la justification du modèle statique de l'univers, dont le garant se trouve dans Dieu, à travers la formulation mathématique, celles des matérialistes, qui commencent à apparaître au premier plan, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, refusent de se borner à un tel rôle, mais s'appliquent à la reconstruction d'un monde dynamique qui n'a ni commencement ni fin.

Des deux opuscules qui servent d'« avant-goût[s] » aux *Questions — le Dieu. Réponse au Système de la nature et Fonte* —, jusqu'aux divers articles de science des *Questions*, Voltaire construit un front qui s'oppose à « la nouvelle science » de ses confrères matérialistes. En changeant constamment de sujet et de ton, grâce à la forme fragmentaire de l'œuvre alphabétique, la plume multiple du Patriarche de Ferney réplique à leurs attaques et lance les siennes : tantôt se réclamant du plan métaphysique, il s'élève contre les notions matérialistes, telles que le mouvement, la matière ou bien la nature, tantôt il porte un regard attentif aux objets plus vils de la nature, comme le polype ou les « anguilles », qui seraient nées de la farine fermentée ; sans négliger la remise en cause des disciplines scientifiques émergentes, notamment la chimie et la théorie de la Terre.

Il nous faut reconnaître notre dette à l'égard de l'édition critique entreprise par la Voltaire Foundation. Son introduction, développée par Christiane Mervaud, nous révèle presque tout ce que nous devons savoir sur ce texte lexicographique : sa genèse, son évolution d'une édition à l'autre, les différents aspects de l'œuvre en tant qu'objet physique. C'est par ce vaste travail philologique que nous pouvons retrouver les *Questions* dans la dynamique des

---

<sup>35</sup> OC 42B (PASSIONS), p. 379.

relations qu'elles entretiennent, non seulement avec le *Dictionnaire*, mais aussi avec les œuvres précédentes du Patriarche ; c'est à travers lui que nous pouvons vérifier les relations étroites entre les *Questions* et les diverses œuvres contemporaines. Ce travail d'édition critique nous révèle ainsi d'une manière manifeste le rapport des *Questions* à l'actualité. Il va sans dire qu'il nous offre des connaissances complètes sur la composition de chaque article et sur son contexte historique. Montée sur ses épaules, si l'on ose dire, notre étude s'évertue à confronter ces articles, pris individuellement, avec l'ensemble des sujets que mobilisent les *Questions* ; et ce faisant, à montrer que chaque article, loin d'être une étoile isolée, constitue une constellation avec les autres, qu'ils sont faits l'un pour l'autre.

Comme nous venons de le souligner, cette présente étude participe de l'histoire des idées. Toutefois, nous essayons autant qu'il est possible de prendre en compte les stratégies d'écriture de Voltaire. Nous ne pouvons pas négliger, au-delà de l'enjeu intellectuel de son combat, la dimension de l'écriture et le genre lexicographique dans lequel s'inscrivent ces deux œuvres alphabétiques ; c'est que l'évolution des idées dans l'ordre du savoir a nécessairement rapport avec telle ou telle forme d'écriture. Comme, ainsi que nous l'avons mentionné, plusieurs articles des *Questions* sont faits de « déjà-dits », nous essayons, bien sûr, de nous intéresser davantage aux articles inédits ; quand il s'agit des articles scientifiques, Voltaire n'hésite pas en effet à les reprendre des *Singularités de la nature*, publiées seulement deux ans avant les *Questions*. Sans négliger, bien sûr, que Voltaire est avant tout un écrivain, qui sait mobiliser des dispositifs singuliers pour façonner efficacement ses idées philosophiques.

C'est pour ces raisons que nous commençons par donner une vue générale sur le problème du genre, celui du dictionnaire. En remontant l'histoire, notre étude essaie de montrer que l'activité lexicographique de Voltaire s'inscrit plus largement dans la « tradition française de la lexicographie de combat », qui commence avec la parution du *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière ; et ce, pour souligner la dimension fondamentalement critique et politique du dictionnaire comme organe de lutte. En même temps, nous examinons brièvement la nature du plaisir qu'offre le dictionnaire au lecteur, ainsi qu'à son auteur. Or, pour Voltaire, même s'il est plus averti, plus conscient que ses contemporains de cet enchantement du dictionnaire, en écrire un — si l'on fait la part de sa carrière littéraire — n'est pas une chose agréable en soi et contredit peut-être ses principes esthétiques classiques ; passer de la poésie épique au travail de lexicographie, on doit le considérer comme un paradoxe.

Dans la deuxième partie, nous porterons notre regard sur le *Dictionnaire philosophique*. Cette partie construit une étape préalable pour avancer notre thèse centrale, dans la mesure où elle traite de la question de l'évolution, non sans rupture, du *Dictionnaire* aux *Questions*. Nous commençons par remettre en question une méprise de longue date, selon laquelle il n'y aurait aucune solution de continuité entre le *Dictionnaire* et les *Questions*, celles-ci n'étant simplement qu'une nouvelle édition augmentée du celui-là. À l'encontre d'une telle idée reçue, notre étude tend à souligner que, malgré l'usage commun de la forme alphabétique, qui vise à la fois l'ouvrage édifiant, ludique et critique, il n'en existe pas moins une différence radicale entre ces deux œuvres. Pour mettre ce point en évidence, nous nous appuyerons sur deux motifs importants : la figure de Dieu, d'une part, et l'usage de la fable, de l'autre.

Ce choix n'est nullement fortuit dans la mesure où ces deux « thèmes » consistent à saper les deux fondements de la théologie chrétienne : la notion de Dieu et la vérité de la Bible. À travers sa lecture personnelle, en s'appuyant sur son étonnante érudition, Voltaire examine ainsi les deux « personnes » de la Trinité d'une manière critique. Notre analyse rapprochera deux articles, qui, à première vue, n'ont rien de commun quant à leur contenu et à leur forme, DIEU et DESTIN. Au cours de notre lecture, nous allons constater que Voltaire essaie d'enlever au Dieu chrétien toute illusion anthropomorphiste. L'image du Dieu chrétien, qui agirait arbitrairement et librement, disparaît sous la plume de Voltaire pour céder la place à celle du Dieu déiste, qui, loin d'intervenir dans les affaires du monde, comme le veut la théologie chrétienne, ne privilégie aucune nation ni aucun individu. Ainsi s'affirme la primauté de la Providence générale sur la Providence particulière, toujours capricieuse. Cette représentation de Dieu comme Loi importe d'autant plus à Voltaire que, non seulement elle repose sur un principe constant qui reste insensible aux fluctuations des phénomènes naturels, mais elle est aussi, dans la pensée de Voltaire, un garant ultime de la loi morale. C'est ainsi que le Dieu de Voltaire s'impose dans le monde physique aussi bien que dans le monde moral.

La question de la divinité de Jésus, chez Voltaire, ne nous intéresse pas moins. À travers les articles du *Dictionnaire*, il s'applique à montrer qu'elle est une invention purement dogmatique qui résulte des controverses ecclésiastiques. Dans son approche critique, Voltaire se range volontiers sous la bannière du socinianisme, comme les autres philosophes de son temps. Ce courant de pensée chrétien ne se rapporte pas seulement à une secte qui ne se souscrit pas au dogme de la Trinité, mais enrégimente sous son drapeau un groupe de philosophes qui, selon l'explication de Bayle dans son *Dictionnaire historique et critique*,

« refus[ent] de croire ce qui leur paroît opposé aux Lumières Philosophiques, & de soumettre leur Foi aux Mystères inconcevables de la Religion Chrétienne<sup>36</sup> ». C'est ainsi que les adeptes de cette hétérodoxie « fraient le chemin au Pyrrhonisme, au Déisme, à l'Athéisme ». Voltaire et les matérialistes sont bien conscients des conséquences potentielles du socinianisme qu'ils peuvent tourner à leur avantage. C'est pourquoi l'on peut lire dans le *Dictionnaire*, ainsi que dans l'*Encyclopédie*, plusieurs articles décrivant favorablement ce courant antitrinitaire, désigné sous différents noms, tels que les unitaires, les partisans d'Arius, etc. Toutefois le parti pris déiste de Voltaire le tient à distance du matérialisme athée de ses confrères. C'est que son effort consiste non dans la destruction totale de la religion, mais dans sa rationalisation. Nous essayons de reconstruire le réseau d'articles abordant ce sujet — que Voltaire choisit de redistribuer en fonction de sa stratégie d'écriture.

Il nous importe aussi d'examiner la critique biblique de Voltaire, lui qui est lecteur assidu du dom Calmet<sup>37</sup>. On sait que la lecture des ouvrages des théologiens lui offre des armes particulièrement efficaces dans ses attaques inlassables contre l'autorité de la Bible. Dès lors comment Voltaire trouve-t-il dans la Bible un livre fourmillant de turpitudes et d'extravagances ? Quel profit, s'il y en a, pense-t-il pouvoir tirer de cette lecture ? À travers ses efforts pour démystifier et laïciser la Bible<sup>38</sup>, le lecteur est porté à croire que la Bible se réduit à un témoignage ou à la tradition d'une nation, dont la nature est fondamentalement fabuleuse. En effet, en nous proposant d'envisager les récits bibliques sur le même pied que les fables, il examine les deux manières possibles de leur lecture, littérale et figurée (dans un passage des *Questions de Zapata*, nous lisons une formulation similaire, où ce dernier demande si « le livre de la Genèse est-il physique ou allégorique ?<sup>39</sup> »). Avec la lecture littérale, en montrant, sous le masque de la candeur affectée ou avec l'ironie d'un ton moqueur, les absurdités de l'Ancien Testament, qu'elles concernent les ignominies sexuelles

---

<sup>36</sup> Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leide/La Haye/Utrecht, Pierre Brunel et al., 1740, t. IV, p. 236.

<sup>37</sup> Sur ce problème, voir, Arnold Ages, « Voltaire, Calmet and the Old Testament », *SVEC*, n° 41, 1966, p. 87-187.

<sup>38</sup> José-Michel Moureaux analyse à travers les articles du *Dictionnaire*, les tactiques de notre auteur déiste dans son combat contre la Bible. Son analyse nous montre que cette bataille, qui est loin d'être un « simple harcèlement de franc tireur », est en fait une bataille bien « concertée de stratégie » ; et qu'elle se compose de trois phrases, à savoir, « désacralisation de l'Écriture, désacralisation du peuple élu, ruine partielle du dogme ». Voir José-Michel Moureaux, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », dans Marie-Hélène Cotoni (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 126-140.

<sup>39</sup> *OC* 62, p. 383.



(D'ÉZÉCHIEL, GENÈSE) ou les relations fantaisistes des phénomènes naturels (INONDATION), Voltaire sape le fondement du dogme chrétien. Il met en garde également contre la lecture figurée, qu'il trouve « outrée », telle qu'elle est pratiquée par les « figuristes » qui interprètent à leur gré tel ou tel passage biblique pour en soutenir la nature holistique et sacrée. Et une fois rompu le lien mystérieux qui lit les deux Testaments, s'effondre de nouveau le statut privilégié de la Bible.

Au-delà de ces deux usages dégénérés de la Bible, Voltaire essaie d'en sauver un bon. Mais lequel ? Pour y répondre, nous analysons un article plus ou moins imprévu : FRAUDE. En étudiant cet article, sous forme de dialogue entre un ascète musulman et un disciple de Confucius, nous croyons pouvoir éclairer la raison de l'attitude ambivalente de Voltaire face au livre sacré du christianisme. C'est que, dans cet article, il ose aborder une question délicate, à savoir si l'on peut tolérer l'usage de « fraudes pieuses » vis-à-vis du peuple. Cet article, qui paraît déboucher sur la victoire finale de l'interlocuteur confucéen, nous fait assister en réalité à une hésitation voltairienne sur la question de la « double doctrine » : si les récits bibliques et leurs interprétations allégoriques peuvent, sinon parfaitement ni infailliblement, concourir à inspirer la justice au peuple, qui n'est pas né avec la même disposition pour la vérité que les esprits éclairés, et à lui enseigner à voir le monde à travers leur prisme — déformant, certes, mais utile — ne pourrait-on les reconnaître comme une école de vertu ? Ainsi pourrions-nous constater, à travers l'analyse des articles du *Dictionnaire*, l'usage utilitariste de la religion chez Voltaire.

Dans la troisième partie, fondée sur la notion de Dieu voltairien, notre étude passe à l'analyse des *Questions* proprement dite. Pour commencer, nous lisons leur introduction que nous considérons comme une épître dédicatoire à l'entreprise de l'*Encyclopédie*. Cette introduction, écrite non sans nuance, nous semble en effet témoigner de la relation délicate qu'entretiennent les *Questions* avec le *Dictionnaire raisonné*. On entrevoit ici une tension : entre l'entreprise fondamentalement parisienne et celle qui est conçue à la frontière franco-suisse par « quelques gens de lettres » (nous savons que c'est là une pure invention) ; entre le projet ambitieux de ce « palais des sciences », conçu pour « expliquer le vrai » et « enseigner le genre humain », et le projet relativement modeste qui consiste à « ne propos[er] ici que des questions » ; entre le monument national et les « plantes exotiques » qu'est l'œuvre voltairienne, etc. Lorsque Voltaire avoue que ces plantes « pourront recevoir la vie » pourvu qu'elles entrent dans la lignée du grand *Dictionnaire encyclopédique*, on peut constater son respect sincère pour l'entreprise de l'*Encyclopédie* de ses confrères.

Néanmoins cette métaphore des « plantes exotique » implique, en même temps, que les *Questions* sont conçues et écrites dans une épistémologie distincte de l'*Encyclopédie*, pour manifester des sentiments et des pensées différentes et, même, sur certains points, pour la contester. D'où nous pourrions considérer les *Questions* comme une greffe, certes, mais aussi comme un embranchement bien distinct à l'égard de l'*Encyclopédie*.

Nous procédons ensuite à la lecture de deux opuscules de Voltaire publiés la veille de la publication des *Questions : Dieu. Réponse au Système de la nature* et *Fonte*. Ces opuscules ont, à nos yeux, un lien étroit avec les *Questions*, dans la mesure où ils annoncent une de leurs idées directrices. Dans ces deux textes, nous retrouvons Voltaire faisant face à deux antagonistes à la fois, le matérialisme et le christianisme, adressant sa critique aux textes fondateurs de ces deux camps : le *Système de la nature* et la Bible. Nous observons en même temps que la chimie, dont Voltaire dénonce l'usage abusif, se place à la charnière de ces deux opuscules qui, à première vue, n'ont rien de commun : à l'égard de l'ouvrage matérialiste, il l'accuse de s'appuyer sur une fausse supposition, selon laquelle la chimie et la nature produiraient tout ce qui existe, tandis qu'il se moque du passage biblique qui rapporte que le Veau d'or fut rendu potable par Moïse et de l'orgueil d'un chimiste français qui prétendit pouvoir changer la terre en salpêtre.

Ainsi dans le domaine des sciences, nous assistons à ce que nous appelons « le conflit des disciplines ». Pour aborder ce problème que nous considérons comme central, nous recourons à l'investigation historique. Comme nous venons de le mentionner, les « nouvelles sciences », plus aptes pour réaffirmer et pour accepter la nature fondamentalement dynamique et évolutive de l'univers, se développent aux antipodes de la physico-mathématique newtonienne qui convient mieux à la vision du monde déiste de Voltaire. Il semble que ce conflit se traduise en rivalité entre la science normative et la science descriptive. Comme le souligne Ernst Cassirer, bien que l'on ait continué à utiliser la notion d'attraction — cette idée essentielle de la physique newtonienne, qui garantit la régularité et l'harmonie du monde créé — dans les recherches sur la nature, il faudrait lui donner « un autre sens plus large que celui qu'elle possède en physique », parce que le principe de l'attraction universelle en astronomie et en physique, ne permettait pas de résoudre les problèmes de la vie organique<sup>40</sup>. L'intérêt

---

<sup>40</sup> Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 112.

que suscite la chimie chez les matérialistes est bien connu<sup>41</sup>, et l'on n'ignore pas que c'est dans l'expérimentation chimique que ces derniers trouvent leur inspiration et puisent leurs fondements scientifiques<sup>42</sup>. L'imagination de cette nouvelle discipline, loin de se limiter à l'explication du composé inorganique, donc minéral, s'applique dorénavant à la science des êtres vivants et aux problèmes de leur génération. Autour de la question de la génération, par le moyen de laquelle « se forme la chaîne d'existences successives d'individus<sup>43</sup> », selon la définition de l'*Encyclopédie*, les matérialistes comme Diderot, à l'encontre de la théorie de la préformation à laquelle souscrit Voltaire, n'ont-ils pas opté pour le modèle d'explication « chimico-physiologique », au centre duquel se trouvent la fermentation et la putréfaction<sup>44</sup> ? Dans ce contexte intellectuel, nous étudions l'attitude nuancée de Voltaire à l'égard de cette science « parvenue ». Son attitude scientifique, qui valorise la prudence et la vérification par la voie mathématique et déprécie, au contraire, le développement des hypothèses, se montre incompatible avec celle des matérialistes et des représentants des nouvelles sciences.

Il est naturel, si l'on ose dire, que l'idée d'une nature constamment et spontanément agissante mette à mal l'image du monde voltairien. À travers les articles des *Questions*, Voltaire exprime son angoisse : en invoquant volontiers les notions-clés du matérialisme, telles que le mouvement, la matière, la nature, il les reprend dans une perspective qui privilégie et fait valoir sa conception du monde. Au cours de l'examen de ces articles dialogués, on pourra être témoin de sa protestation contre les thèses matérialistes, qui ne distinguent plus la nature de l'entité intellectuelle et la matière de son mouvement, embrassant, ce faisant, l'immanence fondamentale de la nature.

À partir de cette discussion fondamentale, nous concentrons notre examen sur le fixisme voltairien et ses conséquences dans l'observation de la nature. Ce fixisme, qui s'ancre

---

<sup>41</sup> Pour une explication générale de la chimie au XVIII<sup>e</sup> siècle, on peut se référer à l'étude de Thomas L. Hankins, *Science and the Enlightenment*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge history of science », 1985, p. 81-112. Pour sa relation avec les divers courants du matérialisme, voir François Pépin (dir.), *Les Matérialismes et la chimie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2016.

<sup>42</sup> Sur ce problème, voir Paolo Quintili, *Matérialisme et Lumières. Philosophies de la vie autour de Diderot et de quelques autres (1706-1789)*, Paris, Honoré Champion, 2016.

<sup>43</sup> *ENC* (GÉNÉRATION), p. 559.

<sup>44</sup> Dans les *Éléments de physiologie*, Diderot explique le processus la génération en ces termes : « Grillez les chairs au feu le plus violent, exposez de végétaux dans la machine de [Papin], où les pierres se réduisent en poudre, où les plus dures se mettent en gelée; ces substances donneront des animaux par la fermentation, par la putréfaction. Vous aurez toujours une succession régulière des mêmes espèces d'animaux différents selon la substance animale, ou végétale mise en fermentation. », *DPV*, t. XVII, p. 321.

dans l'idée d'immutabilité des espèces et de leur altérité radicale, sert, chez Voltaire, de rempart, de dernière instance, contre l'idée de nature matérialiste, où les matières fondamentalement hétérogènes se combinent et se décomposent d'une manière si diverse que les critères tels que la race et l'espèce ne sont plus qu'inventions de l'esprit humain. Nous privilégions la lecture comparative de deux articles, l'un de Diderot (EPICURÉISME ou EPICURISME) et l'autre de Voltaire (ATOMES), pour mettre au jour le foyer de leur discordance philosophique. Certes, la distance entre ces deux philosophes n'est probablement pas si grande qu'on le pense : tous deux, sous l'égide de l'école épicurienne, considèrent que l'idée de *creatio ex nihilo* est une pure chimère et acceptent l'idée d'une matière éternelle<sup>45</sup>. Toutefois, malgré cette affinité, leur différence devient irréductible lorsque Voltaire avance que c'est à la particularité exclusive de l'atome que chaque être doit son identité<sup>46</sup>. Un atome, au lieu de se mouvoir et de s'entrechoquer avec un autre pour constituer tel ou tel composé, fonctionne comme un germe à partir duquel se développe l'être à venir. On constate là une rivalité fraternelle traduite en concurrence de deux modèles physiques : celui de l'accroissement et celui de la transformation.

Nous savons que les préoccupations de Voltaire dans le domaine de la physique ne résident nullement dans une construction systématique. Ce sont les phénomènes concrets de la nature qui soulèvent, chez lui, plus d'intérêt. Au lieu d'élaborer un « système » de la nature, Voltaire porte attention à ses « singularités ». Là réside le moyen propre à purger les sciences naturelles. C'est pourquoi nous nous arrêtons dans les *Questions* sur ses observations de l'essaim, de la limace, du fossile, du « polype », c'est-à-dire, de l'hydre d'eau douce, etc. Nous n'oserions soutenir qu'il n'y a aucune intention inavouée ou sous-jacente dans ses descriptions : lorsque notre auteur observe minutieusement l'essaim et loue les mœurs laborieuses des abeilles, on se rend compte aussitôt qu'il fait allusion, comme beaucoup de

---

<sup>45</sup> Sur ce problème, voir Gerhard Stenger, « Le matérialisme de Voltaire » dans Béatrice Fink et Gerhard Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 275-285. Diderot a soupçonné qu'en réalité les thèses de Voltaire étaient proches des positions matérialistes : « Et que dire de Voltaire, qui dit avec Locke que la matière peut penser, avec Toland que le monde est éternel, avec Tindal que la liberté est une chimère, et qui admet un Dieu vengeur et rémunérateur ? A-t-il été inconséquent ? Ou a-t-il peu peur du docteur de Sorbonne ? », *DPV*, t. XXIV, p. 408.

<sup>46</sup> Cette position philosophique n'est pas, certes, nouvelle. Nous lisons déjà dans les *Éléments de la philosophie de Newton* cette idée fixiste : « Il est impossible de concevoir l'immutabilité des espèces, sans qu'elles soient composées de principes inaltérables. Pour que ces principes, ces premières parties constituantes ne changent point, il faut qu'elles soient parfaitement solides, et par conséquent toujours de la même figure; si elles sont telles elles ne peuvent pas devenir d'autres éléments; car il faudrait qu'elles reçussent d'autres figures. », *OC* 15, p. 239.

ses contemporains, tel que Mandeville, à la société humaine<sup>47</sup> ; et, de même, on le voit orienter son discours vers le politique, lorsqu'il déplore que plusieurs naturalistes, dont Réaumur, imaginent, sans se référer à l'élevage ni à l'observation, une « royauté » dans l'essaim des abeilles, alors qu'il constitue à ses yeux une vraie « république industrielle ». Toutefois, on ne devrait pas négliger l'effort du « laboureur de Ferney » qui se vante d'avoir « recueill[i] /.../ du miel et de la cire », qui cherche non pas le recours à des fables ridicules, mais la mise en œuvre de méthodes ingénieuses et profitables pour l'usage commun, et qui, enfin, pour assurer la rigueur de ses expérimentations chimiques, emploie tous ses efforts à se procurer les instruments nécessaires.

Ainsi, au long des divers articles, la critique voltairienne contrecarre la tentative des matérialistes à justifier leurs thèses à partir de ces phénomènes. Voltaire, qui se tient continuellement au courant des théories nouvelles, des découvertes scientifiques de son temps et de leurs implications métaphysiques, s'oppose à leurs spéculations qui, inspirées par la nature ambiguë du polype, croient que cet animalcule, en remplissant la lacune entre le monde végétal et le monde animal, démontrerait l'idée de chaîne des êtres créés ; il ne s'élève pas moins contre la théorie buffonienne de la Terre, qui, se fondant sur la découverte des fossiles, suppose que le monde aurait subi pendant sa formation, une série de changements à très grande échelle et que, par conséquent, le visage du monde ancien aurait été fondamentalement différent de celui du monde dans lequel nous vivons. En déambulant au milieu des articles des *Questions*, nous essayons de suivre la trace de ces fusées volantes critiques que lance Voltaire contre l'esprit de système et les hypothèses outrées. Nous croyons ainsi pouvoir le retrouver poursuivant son combat, en mettant librement en œuvre la forme alphabétique et fragmentaire du dictionnaire, pour s'engager dans la discussion des divers disciplines scientifiques, apparues au premier plan de la réflexion et du débat intellectuels.

---

<sup>47</sup> Comme on le lit à la fin de l'article ABEILLE, Voltaire ne dissimule pas cette intention. Après avoir cité la fable de Mandeville et avoir relevé que ce dernier défend à tort la nécessité du vice au bonheur du monde, il exige qu'« en réduisant ainsi la fable des abeilles à sa juste valeur, elle pourrait devenir un ouvrage de morale utile ». OC 38 (ABEILLES), p. 46.

## PREMIÈRE PARTIE

### Voltaire et les dictionnaires

Dans l'introduction de son ouvrage sur l'*Encyclopédie*, Marie Leca-Tsiomis nous fournit un principe qui pourra nous servir de guide fiable dans l'étude que nous entreprenons<sup>48</sup> : considérer ces deux dictionnaires de Voltaire, le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l'Encyclopédie*, dans le cadre du dictionnaire. Considérer le dictionnaire comme dictionnaire, n'est-ce pas tomber dans une erreur impardonnable de tautologie ? Certainement pas. En fait, cela est plus important qu'il ne le paraît. Tel texte se dit dictionnaire, mais cette affirmation ne correspond pas toujours à la réalité ou à la reconnaissance des autres. Prenons l'exemple du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert : la méthodologie lexicographique lui convient-il ? Plus précisément, s'agit-il d'un dictionnaire proprement dit ? Un des dictionnaires voltairiens qui est l'objet de notre étude, le *Dictionnaire philosophique*, a dû essuyer les mêmes atteintes de l'ironie : on se plaisait à dire, en reprenant la célèbre formule voltairienne sur le Saint-Empire romain, que son dictionnaire anticlérical, n'est ni dictionnaire, ni philosophique.

Ainsi, cette sorte de problématique qui peut sembler, certes, trop évidente n'est pas seulement valable, mais elle peut aussi assurer la validité de notre présente étude. Considérer le dictionnaire dans le cadre du dictionnaire, cela implique deux ordres différents sur lesquels nous allons nous arrêter. Chacun d'eux porte respectivement en-deçà et au-delà du texte lexicographique. Primo, ce premier ordre est relatif à la structure interne du texte du dictionnaire : ce qui nous oblige à traiter ces deux textes lexicographiques de Voltaire à la lumière du « pacte lexicographique ». Force est de les examiner selon ces repères nécessaires, lorsqu'on qualifie tel ou tel texte de dictionnaire. Ensuite, relatif au « dehors » du texte, le deuxième ordre est purement historique et s'inscrit dans l'histoire lexicographique ou l'histoire littéraire. Ici, la question peut se formuler de la manière suivante : quelle situation ces dictionnaires voltairiens occupent-ils dans le contexte historique ? Dans la série des dictionnaires que nous allons analyser ici, où se situent précisément ces dictionnaires ? Cette série ou disposition que nous allons préciser peut varier selon le choix du chercheur et peut être considérée d'un point de vue strictement linéaire, ou tout au contraire, peut revêtir une forme plus dynamique, voire dialectique.

---

<sup>48</sup> Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 2-4.

À partir du principe général que nous venons de décrire, portons notre regard sur les cas particuliers de nos textes donnés. Apparaît alors comme nécessaire une observation méticuleuse sur l'en-deçà du texte. Les composantes d'un dictionnaire — la nomenclature, l'article, ou même un simple alinéa — feront l'objet de notre observation, après quoi la classification des entrées selon certains critères — pour l'ordinaire, le critère thématique — pourra s'effectuer. Le travail de classification des entrées est d'autant plus important dans un dictionnaire « partiel » — ici, dans son sens nullement négatif — comme le nôtre. Et s'il est possible de reconstruire au moins un ordre latent dans le dictionnaire voltairien qui ne connaît pas de système apparent, ce sera l'objet de notre travail. Sa préoccupation et son parti pris — ici encore, son sens est bien loin d'être négatif — en tant qu'écrivain plutôt qu'éditeur ou lexicographe neutre, pourra nous servir de fil d'Ariane dans ce dictionnaire-labyrinthe qui nous paraît anodin de prime abord. Enfin, au moyen de ces observations faites, nous procédons à la lecture comparative avec d'autres dictionnaires contemporains.

Deuxièmement, pensons à la manière d'aborder le dictionnaire du dehors, à savoir, dans le contexte historique. Tout d'abord, il semble nécessaire de remarquer que notre étude est loin de dresser une sorte de catalogue exhaustif des dictionnaires du XVIIIe siècle. Ce travail, qui demande tant d'effort continu et qu'a réalisé Bernard Quemada, dépasse aussi bien notre capacité que notre faculté ; il s'agit, au lieu de cela, de regrouper des dictionnaires selon certain critère thématique pour leur attribuer une généalogie.

À quelle généalogie appartiennent les dictionnaires de Voltaire ? C'est qu'il faut une condition nécessaire pour inscrire les dictionnaires voltairiens dans cette généalogie générale des dictionnaires. Autrement dit, soit tel dictionnaire publié au XVIIIe siècle : pour qu'il prouve son quartier dans cette chaîne généalogique, son acte de naissance seul ne suffira pas. Comme l'a attesté maintes fois le Patriarche du Ferney, l'extrait baptistaire ou même son frontispice sont décevants, et ne fournissent aucune certitude<sup>49</sup>. S'il en est ainsi, sur quoi se fonder ? Qu'est-ce qui est nécessaire pour prétendre son droit dans cette lignée ?

Pour répondre à cette question, nous nous approprions un schéma élaboré par une des nos prédécesseures. Marie-Leca Tsiomis, dans son étude sur l'*Encyclopédie*, nous suggère

---

<sup>49</sup> D20493.

l'idée d'une « tradition française de la lexicographie de combat<sup>50</sup> ». Écrivant une chronologie des dictionnaires à partir du *Dictionnaire universel* d'Antoine Furetière jusqu'à l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert en passant par le *Dictionnaire* de Basnage de Beauval et le *Dictionnaire de Trévoux*, elle remarque une dynamique particulière à cette lignée lexicographique. Ce faisant, elle tente justement d'étudier ces dictionnaires dans le champ de la lutte politique et religieuse. Nous repartons d'où se clôt son enquête, sa généalogie. De sorte que notre question ultime peut se formuler ainsi : comment les deux dictionnaires voltairiens s'inscrivent-ils dans cette tradition ? Il nous faut ainsi nous demander quelle portée idéologique Voltaire attribue à ses dictionnaires. Avant de répondre à cette question, nous essayerons d'abord de retracer le siècle qui fait l'objet de notre étude, celui du dictionnaire.

### **1. 1. Le siècle du dictionnaire : « Il faudra tout mettre en dictionnaires »**

Avant d'aborder nos deux textes lexicographiques, il nous semble indispensable de faire un examen préalable de la périodisation. La publication de dictionnaire n'est pas le trait distinctif du XVIIIe siècle. Elle a évidemment sa propre tradition, que nous devons éclaircir.

Force est de retracer l'histoire lexicographique du XVIIIe siècle et celle de ses devanciers. La périodisation ayant à ses deux extrémités deux événements politiques majeurs, la mort de Louis XIV d'un côté et la Révolution à l'autre, n'est plus valide dans notre étude, car dans l'histoire lexicographique comme dans l'histoire littéraire, et sans doute dans quelque histoire que ce soit, l'idée de rupture radicale n'est, en fait, qu'un mythe. Et n'est-il pas bien illusoire d'espérer qu'il y ait une solution de continuité au tournant de deux siècles ?

Ainsi, notre démarche historique se déroulera sur une périodisation moins rigide, mais nullement arbitraire. À l'un des bords de cette période se trouve les années entourant la révocation de l'Édit de Nantes<sup>51</sup> : ce *terminus a quo*, que Paul Hazard a autrefois nommé « la crise de la conscience européenne ». À quoi peut répondre comme *terminus ad quem* le

---

<sup>50</sup> Marie Leca-Tsiomis, « Des dictionnaires comme vecteurs du savoir : de Furetière à l'*Encyclopédie* », dans Lise Andries (dir.), *La Construction des savoirs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Littérature et idéologie », 2009, p. 37.

<sup>51</sup> Avant de commencer son enquête sur le travail lexicographique au XVIIIe siècle, Béatrice Didier ne manque pas d'indiquer une continuité entre la pratique lexicographique voltairienne et celle de Bayle : « on ne peut comprendre qu'en [le dictionnaire de Voltaire] situant dans son siècle, et en remontant parfois jusqu'à Bayle, exemplaire à plus d'un titre. » Béatrice Didier, *Alphabet et raison. Le paradoxe des dictionnaires au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1996, p.10.



tumulte des années 1770, où les ouvrages audacieux qui professent ouvertement le matérialisme athée se multiplièrent et où l'engouement du public pour ces ouvrages augmente au point qu'un philosophe « modéré » comme Voltaire est obligé de publier son propre dictionnaire comme brise-lame contre cette philosophie dangereuse. Pourquoi ces deux pôles comme fondements de notre recherche ? Parce que l'accroissement de l'offre et de la demande des dictionnaires n'est pas un phénomène strictement propre au siècle des Lumières. En fait, il a son origine à la deuxième moitié du siècle précédent. Pour vérifier l'exactitude de ce propos, nous pouvons nous référer à la préface du *Dictionnaire universel* de Furetière, rédigée par Pierre Bayle, ou, comme le suggère Pierre Rétat, à celle de Moréri dans son *Grand dictionnaire historique*. Au-delà de la différence de leur foi — catholique pour Furetière, protestante pour Bayle — ce philosophe réfugié, dans la préface du dictionnaire de Furetière, témoigne de l'engouement du public pour les sommes lexicographiques :

Si jamais on a pu s'apercevoir de cette favorable disposition du public, par les fréquentes réimpressions, ou par la multiplicité de cette sorte d'ouvrage, c'est surtout en ces derniers années ; car à peine pourrait-on compter tous les dictionnaires ou réimprimés, ou composés depuis quinze ou vingt ans, dont la plupart ont été, & sont encore d'un débit extraordinaire.<sup>52</sup>

Le ton qu'emploie l'érudit protestant est assertif. Remontons davantage dans le temps. Dans son dictionnaire, qui précède celui de Bayle de plus d'une décennie, Louis Moréri, prêtre d'origine provençale, exalte l'utilité du dictionnaire<sup>53</sup>. Il consacre la plus grande partie de sa préface à l'inventaire des ouvrages lexicographiques qui précèdent le sien. C'est aussi pour inscrire son dictionnaire parmi les autorités fiables qu'il fait cette longue énumération<sup>54</sup>. Cet inventaire se lit comme l'image d'une *cornu copiae* du temps passé. En rétablissant la tradition de l'accumulation du savoir du siècle précédent, en citant des titres

---

<sup>52</sup> Antoine Furetière, Préface du *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, La Haye/Rotterdam, Arnoud et Reinier Leers, 1690, page non numérotée.

<sup>53</sup> Louis Moréri, Préface du *Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, Lyon, Jean Girin et Barthélemy Rivière, 1674, page non numérotée.

<sup>54</sup> Bayle doute fort de sa prétention : « Je suis sûr qu'à l'égard des Historiens Grecs & Latins il n'a consulté pour l'ordinaire que Vossius, & qu'à l'égard des matieres & des Ecrivains Ecclesiastiques il n'a guere consulté que Baronius, Sponde, Godeau, & le Pere Labbe. Pourquoi donc en a-t-il cité tant d'autres ? Je n'en sai rien /.../ » « Préface de Mr. Bayle sur la seconde édition de ces remarques critiques », dans Pierre Bayle, *Dictionnaire historique et critique, op. cit.*, t. IV, p. 669.

d'origine grecque — *bibliotheca*, *amalthem*, *lexicon* ou même *pinacotheca* etc. —, Moréri établit en effet sa *bibliotheca bibliothecarum*.

Il faut remarquer que c'est surtout grâce à l'édition française exilée aux Pays-Bas que se développe la vogue des dictionnaires. Ce phénomène historique, que l'on peut appeler « la langue française en exil<sup>55</sup> » doit son origine à cette fameuse révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV<sup>56</sup>, qui conduit les huguenotes à se disperser aux périphéries du royaume, non seulement aux Pays-Bas, mais aussi en Suisse ou même en Angleterre et dans le Brandebourg. Parmi ces pays voisins, la Hollande a été le vrai noyau de l'édition en langue française. Les motifs en sont divers, depuis les considérations économiques jusqu'aux conditions politiques moins rigides, plus libérales sur les plans culturel et social<sup>57</sup>. Quand Voltaire évoque les nations « chez qui l'on regarde les pensées purement comme un objet de commerce<sup>58</sup> », il doit penser à la situation hollandaise. La liberté de la presse en Hollande — dût-elle être considérée avec une certaine réserve, étant donné que, là aussi, existent des mesures sans merci contre les libelles diffamatoires — a offert une condition propice tandis qu'en France la pré-censure imposée par l'autorité est toujours en vigueur et les manœuvres complices de la

---

<sup>55</sup> Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, op. cit., p. 31.

<sup>56</sup> Berkvens-Stevelinck, en retraçant l'histoire française aux Pays-Bas, affirme que « la révocation de l'édit de Nantes conditionne en grande partie le visage du marché du livre français en Europe du Nord du XVIIIe siècle à nos jours ». Voir Christiane Berkvens-Stevelinck, « L'édition et le commerce du livre français en Europe », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990, p. 392.

<sup>57</sup> « De plus, la faible centralisation du pouvoir en Hollande et le manque de moyens de rétorsion effectifs y empêchent tout contrôle efficace. La prospérité de l'édition française en Hollande est ainsi due à un ensemble de facteurs socio-économiques dont la relative liberté de presse et la longue tradition livresque qui régnaient dans ce pays sont deux piliers importants. » Christiane Berkvens-Stevelinck, « L'édition française en Hollande », art. cit., p. 410-411.

<sup>58</sup> « Si par hasard le libraire veut un privilège pour sa marchandise, soit qu'il vende *Rabelais*, soit qu'il vende les *Pères de l'Eglise*, le magistrat donne le privilège sans répondre de ce que le livre contient. » OC 42B (LIVRES), p. 59.

corporation des éditeurs découragent l'entrée des nouveaux venus sur le marché<sup>59</sup>. C'est de Hollande que sortent les contrefaçons des œuvres de toutes sortes, c'est là que débute la vogue des dictionnaires proprement dits, avec la publication du Moréri. Le Furetière, le Bayle, et les variantes du premier réalisées par ses continuateurs comme Le Clerc et de Beauval doivent leur naissance à l'édition hollandaise.

Quoique l'enthousiasme du public pour le dictionnaire puisse trouver son origine au XVIIe siècle, « l'âge d'or de dictionnaire » proprement dit est le XVIIIe siècle<sup>60</sup>. Avant tout, la quantité de la publication lexicographique au temps des Lumières dépasse largement celle des siècles antérieurs. Pour vérifier ce propos, il nous suffit d'invoquer « le relevé chronologique de répertoires lexicographiques français », dressé soigneusement par Bernard Quemada dans son travail monumental<sup>61</sup>. Or, ce n'est pas seulement dans l'accroissement extraordinaire de la production que le siècle des Lumières acquiert son renom : les dictionnaires du XVIIIe siècle, outre leur réalisation matérielle, leur augmentation quantitative, reconnaissent eux-mêmes l'idée fondamentale qui les conditionne et la théorise, conscients de la nature à la fois sociale et publique de leur ambition, sur quoi nous reviendrons. Le prospectus et le discours préliminaire de l'*Encyclopédie* nous fournissent des exemples de cette idée directrice, par excellence.

Revenons à notre propos. Comment le dictionnaire pouvait-il maintenir tant de lecteurs fidèles sous son emprise ? Ou, pour reformuler la question, comment le dictionnaire a-t-il pu atteindre à son apogée pendant cette période que nous avons fixée ? Ces questions restent d'autant plus utiles qu'elles nous aident à aborder le problème du dictionnaire non

---

<sup>59</sup> « Comme pour toutes les autres productions, les centres d'édition périphériques entrent en concurrence avec la librairie du royaume. Le jeu complexe et bien connu avec les règlements, les privilèges et les interdictions fait suivre aux dictionnaires les voies indirectes qui mènent de la Hollande, de la Suisse, ou de terres réputées étrangères comme Trévoux, à Paris et à la France entière, pour fournir au public la denrée intellectuelle qu'il recherche. Le Bayle, imprimé à Rotterdam ou Genève, pénètre continûment en France, surtout à partir de 1720 ; la compagnie parisienne des "libraires de Trévoux" tente de contrer cette concurrence économique en imprimant dans la principauté souveraine de Dombes l'édition de 1734, que couvre une permission tacite, et qui paraît sous la fausse adresse d'Amsterdam. » Pierre Rétat, « L'âge des dictionnaires », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, op. cit., p. 233. Et pour la pratique de privilège, voir Robert Darnton, « The forbidden best-sellers of pre-revolutionary France », *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 43, n° 1, 1997, p. 19-20.

<sup>60</sup> Pierre Rétat, « L'âge des dictionnaires », art. cit., p. 232-245.

<sup>61</sup> Bernard Quemada, *Les Dictionnaires du français moderne*, Paris/Bruxelles/Montréal, Didier, 1968, t. I, p. 578-596. Tout en constituant un travail exhaustif, il n'en reste pas moins qu'il contient quelques erreurs concernant notre sujet. Par exemple, il nous donne 1738, au lieu de 1764 comme année de la publication du *Dictionnaire philosophique* ; d'ailleurs, selon ce relevé, il aurait été publié à Amsterdam, in-8° en 4 volumes.

seulement de la part de l'auteur et de ses intentions, mais de celle du lecteur, dans ses usages, dans sa réception.

De la part du lecteur, la vertu ultime du dictionnaire n'est rien d'autre que l'utilité ou la facilité de consultation. Sans recourir à une bibliothèque, il peut trouver en peu de temps ce qu'il cherche, quel que soit le sujet. On n'est pas obligé de parcourir tous les discours préliminaires qui mèneraient à ce que l'on cherche. Barthes, lui aussi, dans un texte fragmentaire — l'archétype de tout dictionnaire —, témoigne de la « tentation de l'alphabet » :

Adopter la suite des lettres pour enchaîner des fragments, c'est s'en remettre à ce qui fait la gloire du langage /.../ : un ordre immotivé (hors de toute imitation), qui ne soit pas arbitraire (puisque tout le monde le connaît, le reconnaît et s'entend sur lui).

L'alphabet est euphorique : fini l'angoisse du « plan », l'emphase du « développement », les logiques tordues, fini les dissertations ! une idée par fragment, un fragment par idée, et pour la suite de ces atomes, rien que l'ordre millénaire et fou des lettres françaises (qui sont elles-mêmes des objets insensés — privés de sens).<sup>62</sup>

Barthes parle en tant qu'écrivain, mais n'est-ce pas aussi le bonheur du lecteur ? La loi de l'euphorie, dans le monde lexicographique, domine tout. Le dictionnaire n'est pas l'objet d'une lecture suivie, mais d'une consultation ponctuelle. Personne d'autre que l'Autodidacte de Bouville ne « lira » un dictionnaire en continu. Rappelons-nous ce fameux mode d'emploi du *Dictionnaire*, trop évident, jusqu'à nous faire soupçonner son arrière-pensée : « Ce livre n'exige pas une lecture suivie. » Le lecteur n'a donc qu'à s'abandonner, en suivant le mouvement subit et passager de son esprit, selon sa fantaisie, à travers la variété des sujets qu'offre un dictionnaire. Ce caprice, tant décrié dans force essais politiques du siècle<sup>63</sup>, est néanmoins apprécié dans la lecture du dictionnaire. Sa lecture est sans aucun modèle. Et peut-être convient-elle au tempérament du Français, comme en témoigne la correspondance de l'observateur attentif des *Lettres persanes* qui porte sur l'inconstance des mœurs et des

---

<sup>62</sup> Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, dans *Œuvres complètes. 1972-1976*, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, t. IV, p. 720.

<sup>63</sup> On peut penser, entre autres, à son usage dans la description du gouvernement despotique faite par Montesquieu. Le régime despotique est un régime dans lequel « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices ». Montesquieu, *L'Esprit des lois*, éd. Robert Derathé, Paris, Garnier, coll. « Classiques jaunes », 2011, t. I, p. 14.

modes en France<sup>64</sup>. Dans la préface du *Dictionnaire* que nous venons de citer, Voltaire n'explique-t-il pas que, comme éditeur, son mérite et sa part du travail consistent purement dans le « choix »<sup>65</sup> ? De sorte qu'à la liberté de choix de l'éditeur sur les sujets à traiter correspond celle du lecteur sur ce qu'il souhaite lire. Et Moréri constate :

Après tout, ma consolation est que cet ouvrage peut être utile à toute sorte de personnes, & que s'il n'est agréable par la dignité de quelques unes de ses matières, ou par la grâce du langage, il le pourra être par sa diversité & par la nouveauté de sa méthode & de son ordre.<sup>66</sup>

Découvrons le frontispice du dictionnaire de Moréri. Ici aussi, nous pouvons constater l'ambition de « tout mettre en dictionnaires » : parmi ce que rapporte, en abrégé, le grand dictionnaire de cet érudit catholique, nous pouvons compter « les vies des Patriarches, juges & rois de l'Ancien Testament ; des souverains pontifes de l'Eglise ; des saints pères & docteurs orthodoxes /.../ celles des empereurs de Rome, de Grèce, d'Allemagne ; païens, chrétiens & ottomans /.../ » : l'énumération éblouit de prime abord les yeux du lecteur. Au-delà des domaines traditionnels de l'érudition, le dictionnaire constituera comme son corpus les plus triviaux, comme le jardinage ou l'art culinaire<sup>67</sup>. Il est donc naturel que, de cette tendance générale, naisse un genre tout à fait nouveau : le dictionnaire universel. Ne se contentant plus de donner la simple définition des mots, il ambitionne de recouvrir de multiples, divers domaines de savoirs. D'où la nouvelle conception du travail lexicographique. La préface du *Dictionnaire universel* de Furetière est révélatrice de cette nouvelle ambition<sup>68</sup> :

---

<sup>64</sup> Montesquieu, *Lettres persanes*, éd. Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2003, p. 225.

<sup>65</sup> OC 35, p. 284.

<sup>66</sup> Louis Moréri, Préface du *Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, op. cit., page non numérotée.

<sup>67</sup> Jacques Bernard Durey de Noinville, *Table alphabétique des dictionnaires, en toutes sortes de langues & sur toutes sortes de sciences et d'arts*, Paris, Hug. Chaubert et Hérissant, 1758.

<sup>68</sup> Pour l'analyse détaillée de la préface, voir Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, op. cit., p. 22-25.

Outre cela, dis-je, on a soin de donner du relief aux définitions par des exemples, par des applications, par des traits d'histoire ; on indique les sources, on marque souvent les origines & les progrès ; on réfute, on prouve, on ramasse cent belles curiosités de l'histoire naturelle, de la physique expérimentale, & de la pratique des arts. *Ce ne sont pas de simples mots qu'on nous enseigne, mais une infinité de choses*, mais les principes, les règles & les fondements des arts & des sciences : de sorte qu'au lieu d'amplifier l'idée de son ouvrage, l'auteur l'a rétrécie, quand il a dit en dédiant ses essais au roi, qu'il avait entrepris l'encyclopédie de la langue française.<sup>69</sup> (c'est nous qui soulignons)

Nous pouvons retenir ici une chose particulièrement significative : le corps de la langue qui est traité. Le corpus du travail lexicographique ne se limite pas seulement aux mots, mais, en englobant « des curiosités de l'histoire naturelle, de la physique expérimentale, & de la pratique des arts », s'élargit jusqu'aux choses et même au-delà<sup>70</sup>. En effet, il y a quelque chose d'incertain dans la tripartition générale de dictionnaire de mots, de faits et de choses, comme le remarque d'Alembert. Parfois dans un article, quel que soit son critère, plusieurs dimensions peuvent s'interpénétrer, converger. Par exemple, un article consacré au concile peut-il se passer d'une description historique en se contentant de donner une simple définition du mot « concile » ? Défiant, ou plutôt dépassant cette tripartition, le dictionnaire de Furetière tend à « l'universalité ». La tâche de Furetière peut se comprendre dans la trajectoire qui aboutira finalement à l'*Encyclopédie*<sup>71</sup>.

Arrêtons-nous sur cet aspect, en comparant le traitement d'une même entrée par ces deux dictionnaires de natures différentes que sont le *Dictionnaire de l'Académie* et le *Dictionnaire universel de Furetière*. Nous nous contentons d'examiner les premières définitions données. Cela seul suffira pour marquer l'aspect fondamental du dictionnaire

---

<sup>69</sup> Antoine Furetière, Préface du *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, op. cit., page non numérotée.

<sup>70</sup> D'après la tripartition du dictionnaire, suggérée par d'Alembert dans l'article Dictionnaire de l'*Encyclopédie*, le dictionnaire de langues (ou dictionnaire de mots) se différencie du dictionnaire historique (ou dictionnaire de faits) parce qu'il ne traite pas les faits ni les noms propres ; du dictionnaire de sciences et arts (ou dictionnaire de choses) parce qu'il ne traite pas les termes de science qui ne sont guère connus qu'aux savants. *ENC* (Dictionnaire), p. 958.

<sup>71</sup> Sur ce point, Rétat argumente que le *Dictionnaire « universel »* de Furetière est un intermédiaire en voie de transition, qui, au-delà de la tripartition des dictionnaires de mots, de choses et de faits, aboutira *in fine* au dictionnaire encyclopédique. Voir Pierre Rétat, « L'âge des dictionnaires », art. cit., p. 236-239.

universel, qui le différencie du dictionnaire des mots. Ce qui suit est l'article PESTE du *Dictionnaire de l'Académie* :

PESTE. s. f. l'S se prononce, & dans tous ses dérivés & composés. Contagion, sorte de maladie épidémique, qui provient ordinairement d'une corruption générale de l'air, & qui cause une grande mortalité. *La peste est un des fleaux de Dieu, estre frappé de peste. mourir de la peste. avoir la peste. en temps de peste. remede contre la peste, pour la peste. preservatif contre la peste. on fait faire quarantaine à ceux qui viennent d'un lieu soupçonné de peste. la peste se mit dans les troupes.*<sup>72</sup>

Et voici la définition donnée par Furetière :

PESTE. s. f. Maladie contagieuse, & ordinairement mortelle. La *peste* est appelée par Galien bête sauvage, ennemie mortelle de la vie des hommes, des animaux, & même des plantes & des arbres. On l'appelle *épidémie*, quand la corruption vient de l'air, qui fait mourir en peu de temps & en peu de lieu une grande quantité de peuple. La *peste* est accompagnée de fièvre, bubons, charbons, pourpre, flux de ventre, délire, frénésie, douleur mordicante d'estomac, palpitation de cœur, pesanteur de membres, & de tant d'autres accidents, qu'à peine peut-on voir deux malades qui aient les mêmes symptômes : ce qui lui a fait donner divers noms, comme *fièvre pestilente, caguesangue, coqueluche, sueur Anglaise, trousse-galant, bosse, charbon, pourpre, &c.* La *peste*, suivant l'opinion de Willis, est un venin qui se répand en l'air, qui s'attaquant aux esprits, au sang, au suc nerveux, & aux parties solides, les remplit de pourriture, de taches, de pustules, de bubons, & de charbons. Mr. le Duc Médecin François pour se garantir de la *peste*, appliquait quatre crapauds séchés sur les aines & sous les aisselles, qui lui servaient de vésicatoires. Le vrai remède contre la *peste*, c'est de fuir de bonne heure, & de revenir tard. La *peste*, la guerre, & la famine, sont les trois fléaux de Dieu. David choisit pour son châtement trois jours de *peste*. La

---

<sup>72</sup> S. v. « Peste », dans *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1694, t. II, p. 225.

*peste* fait de grandes désolations dans les pays chauds : cependant la *peste* est une maladie inconnue aux indiens ; mais ils ont d'autres maladies dangereuses & pires.<sup>73</sup>

Ce qui attire ici notre attention n'est pas leur volume, mais plutôt leur méthode de description. Pour le *Dictionnaire d'Académie*, l'intérêt est strictement linguistique : son souci concerne, avant toute chose, la bonne prononciation (« l'S se prononce »), suivie des divers usages du mot donné. Plus que la définition elle-même, ce sont ces bons usages qui importent<sup>74</sup>. Passons au Furetière. Ici, tant s'en faut qu'il suive la même démarche : tout au contraire, l'ambition de Furetière dépasse de bien loin le dessein modeste de son prédécesseur. Il fait intervenir l'appellation donnée par Galien, fût-elle périmée, la thérapeutique du médecin François, fût-elle douteuse, l'opinion de Willis, fût-elle diffuse. Ce qui fait valoir le mieux l'article de Furetière, c'est la description pratique des divers symptômes de cette maladie, fièvre, bubons, charbons, palpitation de cœur, etc. Il ose proposer « le vrai remède contre la peste » avant de donner une indication inspirée de la découverte anthropologique que les Amérindiens ne connaissaient pas la peste avant l'arrivée de Christophe Colomb. Il ne manque pas d'insérer, en passant, un passage biblique tiré des *Livres de Samuel*. Agit-il ici en tant que grammairien, lexicographe, médecin, ou anthropologue ? Peut-être en toutes ces fonctions. Mais peu importe. Tantôt pathologique, tantôt littéraire, cet article est une vraie traversée des dires, des choses, et des faits, du passé du présent, de l'antiquité classique et du « nouveau monde ». D'où nous pourrions conclure, non sans témérité, que le *Dictionnaire de l'Académie* vise celui qui veut bien parler, tandis que le *Dictionnaire universel de Furetière* vise celui qui veut bien voir ou savoir.

Il est donc clair qu'avec l'apparition du dictionnaire universel, la nomenclature est bien élargie, et son ampleur tend à être encyclopédique. Or, la diversité dont se targue le dictionnaire concerne-t-elle exclusivement son contenu ? Absolument pas. À mesure que le dictionnaire devient un travail collectif, il tend à devenir un champ privilégié où la diversité des « styles » souligne la singularité et le respect des particularités de la matière qu'il traite. Ce que Moréri regrettait, dans son souci de langage et de style, est devenu, tout à coup, dans

---

<sup>73</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, op. cit., article PESTE, page non numérotée.

<sup>74</sup> Selon Bayle, le rôle essentiel du *Dictionnaire de l'Académie* consiste à « fixer les beaux esprits qui ont un panégyrique à faire, une pièce de théâtre, une ode, une traduction, une histoire, un traité de morale, ou tels autres beaux livres ». Antoine Furetière, Préface du *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, op. cit., page non numérotée.



l'*Encyclopédie* son mérite. Car, comme l'explique Diderot, « chaque chose a son coloris, & ce serait confondre les genres que de les réduire à certaine uniformité<sup>75</sup> ». De là, les collaborateurs mobilisés pour ce *Dictionnaire raisonné* « ont apposé à chaque article, comme le sceau de leur style particulier, du style propre à la matière & à objet d'une partie ». Bref, dans le dictionnaire, le style est maintenant l'objet de la jouissance du lecteur. N'existe-il pas un abîme entre le « Supplément sur l'ÂME », où Diderot passe en revue les divers opinions concernant « le siège de l'âme », et l'article JOUISSANCE, où le philosophe exalte la jouissance en tant que volupté charnelle ? De même, dans le premier dictionnaire du Patriarche, la mention de la provenance diverse des articles, « tirés des meilleurs auteurs de l'Europe<sup>76</sup> », n'annonce pas seulement le souci de se préserver de quelconques poursuites ultérieures, en déniait la paternité de son œuvre, mais également le mérite ou l'honneur de la diversité de styles qu'il prône dans son dictionnaire.

Ainsi, la diversité de styles et de matières est un des charmes qui séduit les écrivains de cette époque. Il existe d'ailleurs une autre raison, plus manifeste, qui concerne une certaine idée que partagent les philosophes des Lumières ou leurs précurseurs comme Bayle, en se jetant dans une entreprise lexicographique. À courir le risque d'une explication schématique, le dictionnaire, pour eux, ne signifie plus une simple accumulation du savoir, mais un vecteur de savoirs. Bien entendu, nous ne saurions affirmer une fois pour toutes que cette tendance n'est pas présente dans les siècles précédents. Mais ce qui est indéniable, c'est que cette conception du dictionnaire est maintenue d'une manière persistante, depuis la fin du XVIIe siècle, tout au long du XVIIIe siècle. Le dictionnaire ne se satisfait plus de la simple mission qu'avait une de ses formes primordiales, comme l'ana ou le recueil, armé de sa vertu d'érudition, mais il veut pénétrer dans la réalité concrète. Bref, un dictionnaire est ainsi mobilisé pour servir la cause « philosophique » dans un sens strictement propre au XVIIIe.

Il s'agit aussi d'aborder le problème de la propagation du dictionnaire à partir de la nature même du savoir qu'il cherche à faire connaître. Beatrice Didier, dans son étude sur les dictionnaires à une époque qui se veut rationnelle, attire notre attention sur ce paradoxe, en soulignant l'inéluctabilité du foisonnement du dictionnaire. Outre le facteur plus ou moins pratique — tous les arguments éditoriaux ayant toujours recours à un principe d'utilité —, elle fait remarquer la multiplication sans précédent des savoirs qui jaillissent de tout côté et qui

---

<sup>75</sup> Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie et articles de l'Encyclopédie*, éd. Martine Groult, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion classiques », 2011, p. 23.

<sup>76</sup> OC 35, p. 281.

aboutissent à ce phénomène. Par conséquent, « construire un système qui permette d’englober la totalité des connaissances », poursuit-elle, « à un moment où elles ont pris une telle extension n’est pas chose facile ». Il est donc inévitable que l’écriture lexicographique, cette écriture aussi fragmentaire que sporadique, prenne en charge la mission des Lumières, fondée sur une reconstruction intellectuelle, et que « la raison des Lumières préfère s’exprimer par le dictionnaire », bien que puisse être mis en péril l’ordre rationnel qui dominait autrefois dans les genres plus synthétiques, comme celui du traité<sup>77</sup>.

Revenons à ce que nous avons mentionné plus haut : le charme de la diversité qui conduit de nombreux auteurs à préférer la forme du dictionnaire. Or, cette considération n’est pas un vain principe d’esthétique. La diversité des styles est réclamée parce que tel style convient au traitement de tel sujet. Même si nous mettons deux questions entre parenthèses pour le moment — primo, celle de vérifier si ce principe est bien mis en pratique, et secundo, celle d’interroger le bien-fondé de ce principe —, nous pouvons voir Voltaire le professer avec deux exemples concrets dans l’article STYLE des *Questions*<sup>78</sup>. Certes, il condamne le style trop familier dans les tragédies contemporaines. Toutefois, l’essentiel de son discours porte sur les matières de prose, surtout la prose de nature polémique. Tel est donc son souci fondamental : quel style adopter dans un texte polémique ? C’est pourquoi, à notre avis, il choisit, parmi d’autres exemples, *Les Provinciales*<sup>79</sup> de Pascal, où ce fervent idéologue du parti janséniste, en défendant sa cause et en soutenant fermement la théorie de la grâce

---

<sup>77</sup> Béatrice Didier, *Alphabet et raison. Le paradoxe des dictionnaires au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 3-8.

<sup>78</sup> « Il est bon que chaque chose soit à sa place. Ce n’est pas qu’il n’y ait quelquefois un grand art, ou plutôt un très heureux naturel à mêler quelques traits d’un style majestueux dans un sujet qui demande de la simplicité; à placer à propos de la finesse, de la délicatesse dans un discours de véhémence et de force. Mais ces beautés ne s’enseignent pas. Il faut beaucoup d’esprit et de goût. Il serait difficile de donner des leçons de l’un et de l’autre. Il est bien étrange que depuis que les Français s’avisèrent d’écrire, ils n’eurent aucun livre écrit d’un bon style jusqu’à l’année 1654 où les *Lettres provinciales* parurent. Pourquoi personne n’avait-il écrit l’histoire d’un style convenable jusqu’à la *Conspiration de Venise* de l’abbé de Saint-Réal? », OC 43 (STYLE) p. 290-291.

<sup>79</sup> Son jugement favorable sur les *Provinciales* ne se fonde pas seulement sur la dimension polémique et sur son efficacité. Elle se fonde également sur le souci purement linguistique. On peut le lire dans un des chapitres du *Siècle de Louis XIV* : « Mais le premier livre de génie, qu’on vit en prose, fut le recueil des *Lettres provinciales* en 1654. Toutes les sortes d’éloquence y sont renfermées. Il n’y a pas un seul mot, qui depuis cent ans se soit senti du changement qui altère souvent les langues vivantes. Il faut rapporter à cet ouvrage l’époque de la fixation du langage ». OC 13D, p. 11.

augustinienne, critique sévèrement la morale des jésuites et, particulièrement, leur casuistique plus ou moins laxiste<sup>80</sup>.

Le fait que Voltaire — à la différence de son jugement favorable sur le style des *Provinciales* — élabore une longue critique du *Système de la nature* du baron d'Holbach, semble anticiper l'orientation générale de notre étude. C'est qu'on le voit recourir ici à la tactique qu'il a adoptée dans les fameuse « Remarques sur les Pensées de M. Pascal » : l'antithèse. Pour mieux désigner « le grand vice du style de presque tous nos philosophes et anti-philosophes moderne<sup>81</sup> », Voltaire en trouve « un grand exemple » dans le traité du baron. Il est vrai que Voltaire remarque plus que tout autre les fautes grammaticales, et dénonce pléonasmisme et solécisme dans le texte de d'Holbach. Voltaire se cantonne-t-il purement dans le domaine stylistique en disant qu'il « n'examine point ici le fond de cette métaphysique » ? Probablement pas. L'alternance de citations du texte de d'Holbach avec ses propres remarques aboutit à faire en évidence la difficulté « de se faire des idées nettes sur Dieu », et donc à définir une position agnostique. Dès lors, en relevant les maladresses grammaticales, Voltaire exprime, certes d'une manière moins directe, son rejet enraciné de toute pensée athée : attaque de flanc, au lieu d'une attaque de front.

En somme, au-delà de tous ces avantages immédiats que peut offrir un dictionnaire, nous devons maintenant aborder un autre aspect fondamental du dictionnaire au XVIIIe siècle : sa dimension polémique. Pour nous, elle relève de son fondement essentiel, de son enjeu essentiel : le mythe de « dictionnaire objectif » se voit être miné dès sa naissance.

## 1. 2. D'un dictionnaire à l'autre : organe de lutte, machine de guerre

---

<sup>80</sup> Sur l'influence pascalienne dans les *Lettres philosophiques*, voir Bruno Clément, « De la biographie à la poétique: François-Marie et Armand », *SVEC*, n° 10, « Voltaire et le Grand Siècle », dir. Jean Dagent et Anne-Sophie Barrovecchio, 2006, p. 361-375. En superposant deux relations également « fratricides », l'une entre Voltaire et Pascal, et l'autre entre Voltaire et son frère aîné, Armand, Bruno Clément souligne dans son analyse du commentaire de Voltaire ce qu'il appelle son « identité énarrative » : « L'appareil étonnant de ces Remarques en effet doit beaucoup à Pascal, et je ne parle pas seulement du ton, polémique, presque ironique, qui a fait mouche immédiatement, suscitant, comme autrefois les *Provinciales*, protestations, réponses, mises au point; mais du dispositif formel. Une lettre fictive, d'abord. Non pas 'provinciale', mais peu s'en faut: 'anglaise'. Même décentrement, dépaysement, point de vue extérieur que chez Pascal. Même anonymat de la publication. (Anonymat que nuance, et épaissit, chez Pascal l'hétéronyme à particule de Louis de Montale; et chez l'auteur de la vingt-cinquième Lettre le pseudonyme, récemment adopté, de 'de Voltaire'.) Mais surtout respect sans faille de la fragmentation pascalienne /.../. Les Remarques devient ainsi l'appareil inédit /.../ qui consiste à proposer en croisant les discours, les notions, les conduites contraires, d'incompatibles postulation. En empruntant aux Pensées leur matière, aux Provinciales leur forme et leur ton. »

<sup>81</sup> OC 43 (STYLE) p. 296-299.

Soit à son insu, soit volontairement, un dictionnaire renferme en lui-même le bourgeon d'un autre dictionnaire à venir. Rétat explique le développement de divers dictionnaires à travers l'image d'une croissance végétale<sup>82</sup>. D'où s'origine cette assertion, puisque, comme tout autre texte, le dictionnaire est un texte qui n'est jamais clos ? L'ambition est bien illusoire quand on prétend représenter le monde dans sa totalité. Nul n'y prétend vraiment, le dictionnaire pas plus qu'un autre.

Or, nous avons souligné plus haut que l'accroissement inédit des connaissances a obligé la multiplication successive des dictionnaires. Bien entendu, aucun dictionnaire ne saurait jamais s'adapter immédiatement au rythme des nouvelles connaissances. Cependant le dictionnaire est toujours plus apte à réduire ce décalage fondamental. Il s'en faut pour un traité philosophique. Cet idéal de perfectionnement, nourri de l'idée d'exhaustivité, ne cesse de s'incarner sous la forme de l'édition augmentée<sup>83</sup>. L'édition augmentée ne facilite-t-elle pas, en effet, la mise en place des nouvelles connaissances sans remettre en cause le moins du monde la dynamique et la structure intégrales du texte ? Moréri mentionne, dès la préface de la première édition, son projet d'une édition suivante : « À la vérité, je pouvois composer un plus gros volume, bien qu'il le soit beaucoup : Mais si je prens garde que cette sorte de travail plaise au public, il ne me sera pas difficile de le faire dans une seconde édition<sup>84</sup>. » *Vita brevis* : donc la longévité d'un dictionnaire ne sera assurée que par ce qui vient après, sa postérité.

Nous pouvons retenir ici la longue histoire de la réédition du *Grand dictionnaire historique* de Moréri comme un bel exemple. Commencé en un seul volume in-folio, son dictionnaire, passant par tant de mains, gagne de l'ampleur pour atteindre *in fine* dix volumes en 1759, soixante ans après la mort de l'auteur. Plus de vingt éditions augmentées et révisées du *Grand dictionnaire historique* ne se sont pas moins élaborées à Bâle qu'à Amsterdam. La rivalité fraternelle de ceux qui se vouent à sa réformation, parmi lesquels, notamment, Jean Le Clerc, calviniste converti à l'arminianisme, et le janséniste Claude-Pierre Goujet, est telle que

---

<sup>82</sup> « Au cours de leur existence, ces ouvrages induisent un phénomène de bourgeonnement, tel dictionnaire suscitant ses suppléments, ses critiques et ses antagonistes. Au Furetière répond l'Académie, les adversaires de Bayle le réfutent par ordre alphabétique, l'*Encyclopédie* d'Yverdon réplique à celle de Paris en l'expurgeant et en la rectifiant. » Pierre Rétat, « L'âge des dictionnaires » art. cit., p. 232

<sup>83</sup> Furetière conçoit la lexicographie comme une mission collective de la République de Lettres : « Tous les Gens de Lettres sont d'accord qu'il n'y saurait avoir trop de Dictionnaires, que les derniers & les plus amples sont les meilleurs, & que le nombre des choses étant infini, il n'y en aura jamais de parfaits, si on ne suppléer par les uns les omissions des autres. » Antoine Furetière, *Factum pour messire antoine furetière*, s.l., n. d., p. 2.

<sup>84</sup> Louis Moréri, Préface du *Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, op. cit., page non numérotée.

l'on peut vérifier à satiété, dans ces préfaces, les prétentions du caractère novateur de leur édition. Partout trouve-t-on ces mentions obsessionnelles : « revu, corrigé & augmenté ». Tout y passe : les fautes concernant la chronologie, l'insuffisance de descriptions, le manque d'autorité des éditions précédentes<sup>85</sup>. Et Le Clerc ne cache pas que sa révision concerne aussi bien le style que le contenu.<sup>86</sup> De là Voltaire pouvait-il comparer leurs travaux à une « ville nouvelle bâtie sur le plan ancien<sup>87</sup> ».

Outre le cadre de l'édition augmentée, issue d'un projet initial, qui s'inscrit dans une filiation directe, partageant le même titre, nous pouvons imaginer un autre type de bourgeonnement. Ici, deux ou même plusieurs dictionnaires d'une période donnée se trouvent engagés, quand l'un d'entre eux prétend ou bien corriger ouvertement les erreurs de ses concurrents ou, d'une manière plus modérée, nuancer ce qu'ils avancent. À mesure que la rivalité s'échauffe, les voici entraînés dans ce que l'on peut appeler « la guerre des dictionnaires ». À la différence des éditions augmentées, le dictionnaire postérieur déplace le champ de bataille sur son propre terrain, sur son propre texte, et il peut s'affranchir des contraintes imposées par son prédécesseur ; de sorte que, jouissant d'une pleine liberté, il aura même la possibilité de déformer, d'altérer à son gré l'autre dictionnaire. On sait bien que le mobile de la publication du *Dictionnaire historique et critique*, chez Bayle, est de dénoncer les erreurs de Moréri. Lisons la préface attachée à ce dictionnaire à la tête de laquelle l'érudit protestant explique le changement du plan qu'il a auparavant présenté dans un opuscule intitulé, *Projet et fragments d'un dictionnaire critique*. Selon ce *Projet*, Bayle aurait composé un *Dictionnaire de fautes* dont la préoccupation ultime est de « marquer les fautes de Mr. Moréri, & celles de tous les autres dictionnaires qui sont semblables au sien ». Les erreurs qu'a commises Moréri dans l'histoire romaine et dans la mythologie sont si nombreuses que Bayle avoue qu'« il n'y a aucune parole ni syllabe qui lui[Moréri] ait été volée<sup>88</sup> ». De plus, Bayle doute fort que Moréri ait consulté réellement les auteurs qu'il cite dans la préface.

---

<sup>85</sup> Comme l'évoque Le Clerc, il est inévitable que ces erreurs se glissent dans les ouvrages tels que le dictionnaire. Pour y remédier, pour rendre les ouvrages plus exacts, il faut qu'une société de savants, habiles dans les domaines de l'histoire et de la géographie, prenne en charge cette mission. Voir *Bibliothèque universelle et historique*, Amsterdam, Wolfgang, Waesberghe, Boom et Someren, 1689, t. XIV, p. 75-76.

<sup>86</sup> Il relève qu'il y a « un grand nombre de fautes de style soit par rapport à la pureté, soit par rapport à la justesse & aux bienséances ».

<sup>87</sup> *OC* 12, p. 140.

<sup>88</sup> Pierre Bayle, Préface du *Dictionnaire historique et critique*, *op. cit.*, t. I, p. IX.

Les *Questions sur l'Encyclopédie* de Voltaire, ménageât-il son expression en choisissant un titre nuancé, relève également de ce deuxième cas. Dès son introduction, Voltaire évoque le lien étroit qui existe entre ces deux ouvrages alphabétiques, pour indiquer que le sien n'est pas autre chose qu'un « essai de quelques articles omis dans le grand dictionnaire<sup>89</sup> ». Voilà l'aveu de son origine dérivée. D'ailleurs, d'un article à l'autre, il n'est pas rare que Voltaire commence ses articles à partir de mentions des articles de l'*Encyclopédie* qui ne sont guère défavorables<sup>90</sup>.

Or, par rapport à la relation entre les *Questions* et l'*Encyclopédie*, voici un cas bien singulier : l'article PÈRES, MÈRES, ENFANTS, infidèle à son objet prétendu — c'est-à-dire la description de leurs devoirs respectifs, comme le suggère son sous-titre —, nous surprend par le rappel déplacé des deux réceptions opposées qu'a connues le *Dictionnaire raisonné* en France et à l'étranger. Après quoi, Voltaire continue :

Pour nous qui ne travaillons point pour la gloire comme les encyclopédistes de Paris, nous qui ne sommes point exposés comme eux à l'envie, nous dont la petite société est cachée dans la Hesse, dans le Virtemberg, dans la Suisse, chez les Grisons, au mont Krapac, /.../ nous qui ne vendons point nos feuilles à un libraire nous qui sommes des êtres libres, /.../ nous enfin qui aimons la vertu, nous exposerons hardiment notre pensée.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> OC 38, p. 10-11.

<sup>90</sup> Les remarques louangeuses se trouvent particulièrement dans les premiers tomes des *Questions*. L'article FIGURE en est un bon exemple. Voltaire ouvre l'article par les compliments à son auteur, d'Alembert : « Si on veut s'instruire, il faut lire attentivement tous les articles du grand dictionnaire de l'Encyclopédie, au mot *Figure*. *Figure de la terre* par M. d'Alembert; ouvrage aussi clair que profond, et dans lequel on trouve tout ce qu'on peut savoir sur cette matière. » À côté de ces compliments sans détour, on peut également lire telle ou telle phrase plus ou moins nuancée. C'est le cas de l'article DÉLUGE UNIVERSEL, dans lequel Voltaire craint qu'en citant l'ouvrage indigne de l'abbé Pluche, ce « grand Dictionnaire encyclopédique » ne soit pas sérieux. OC 40 (DÉLUGE UNIVERSEL), p. 365.

<sup>91</sup> OC 42B (PÈRES, MÈRES, ENFANTS), p. 400.

Pourquoi Voltaire a-t-il introduit ce rappel inattendu, formulé dans une antithèse ? Répète-t-il simplement la manière qu'il a déjà adoptée dans le premier article des *Questions*<sup>92</sup> ? À le lire de près, nous pouvons déceler qu'il ne s'agit pas d'un simple hommage. Pour nous, cela révèle d'une manière allusive la nature subtile ou double du rapport entre ces deux dictionnaires. Nous lisons ici une série d'antithèses ; et cette formulation antithétique semble mettre le dictionnaire de Voltaire au même rang que l'*Encyclopédie* : une juxtaposition de « nous » et « eux », et celle de *Questions* et l'*Encyclopédie*. Ainsi, les deux premiers paragraphes, qui commencent par l'hommage, finissent par la proclamation de son propre droit. Bref, on passe de la filiation parentale au rapport fraternel.

Cette scène de bourgeonnement, au cours de laquelle apparaissent tantôt un continuateur plus ou moins modeste, fidèle, réservé, tantôt un vif antagoniste, nous paraît comme un processus dynamique. Cessant d'être simplement deux textes indifférents l'un à l'autre, ils arrivent à entamer un dialogue virtuel. Dès lors, il s'agit de retenir qu'un dictionnaire, lui aussi, parfois politique, voire philosophique, est *ipso facto* un texte polémique. D'où, Tatsuo Hemmi, en analysant le « Supplément de l'AME » signé par Diderot dans l'*Encyclopédie*, affirme qu'« écrire un dictionnaire n'est pas un travail aussi neutre qu'il y paraît<sup>93</sup> ». D'après cette sorte de conception du dictionnaire, nous pouvons conclure avec lui que « les dictionnaires ne sont plus une somme de descriptions savantes, ils servent souvent de “pamphlets” polémiques et sont le reflet de leur époque ».

L'existence d'une série de mesures prises contre l'*Encyclopédie* ou le *Dictionnaire*, prouve, d'une manière indirecte ce propos<sup>94</sup>. Au moment où les « apôtres de l'impiété prennent toutes sortes de formes pour répandre leur poison<sup>95</sup> », Chaudon, érudit bénédictin et l'un des « défenseurs de la Religion », lance son *Dictionnaire anti-philosophique* pour « faire

---

<sup>92</sup> En effet, Voltaire demande pardon au lecteur : « Que le lecteur pardonne cette digression qui commence notre ouvrage. » *OC* 38 (A), p. 13. D'Alembert juge également cette digression « déplacée » : « Je crois cette digression déplacée pour plusieurs raisons : /.../ parce que je crains que ces éloges, donnés dès le commencement d'un dictionnaire dans un article qui ne les amène pas, et à propos de la voyelle A, ne paraissent de l'adulation, et ne prévienne le lecteur contre un ouvrage d'ailleurs excellent. » (D16216)

<sup>93</sup> Tatsuo Hemmi, « L'article AME : HMARS, James et le dictionnaire de Trévoux », [https://www.academia.edu/11027735/L\\_article\\_AME\\_HMARS\\_James\\_et\\_le\\_dictionnaire\\_de\\_Tr%C3%A9voux](https://www.academia.edu/11027735/L_article_AME_HMARS_James_et_le_dictionnaire_de_Tr%C3%A9voux), consulté le 16 juin 2020.

<sup>94</sup> Sur les suites de la publication du *Dictionnaire philosophique*, voir Christiane Mervaud, *Le scandale* du Dictionnaire philosophique, La Rochelle, Rumeur des âges, 1995, p. 7-24.

<sup>95</sup> Louis-Mayeul Chaudon, Préface du *Dictionnaire anti-philosophique, pour servir de commentaire & de correctif au Dictionnaire philosophique, & aux autres livres, qui ont paru de nos jours contre le christianisme*, Avignon, Veuve Girard et François Seguin, 1767, p. v.

goûter leurs remède ». En effet, en déclarant hautement la guerre à son ennemi, il révèle qui est sa cible<sup>96</sup>. D'ailleurs, que « jamais vingt volumes in-folio ne feront de révolution<sup>97</sup> » ne signifie-t-il pas que les savoirs dont le dictionnaire est le vecteur sont fondamentalement le résultat d'une activité herméneutique et que le dictionnaire se donne comme but la lutte philosophique ?

D'une manière bien moins directe, Voltaire vient seconder notre propos dans l'article DICTIONNAIRE des *Questions*, où la chose est d'autant moins facile à remarquer qu'en écrivant que « ce qu'on y trouve à l'article Dictionnaire[de d'Alembert] doit suffire », il semble se contenter de traiter un cas concret, une « nouvelle espèce de dictionnaires historiques ». Ici, l'ouvrage qui fait l'objet de son attention est le *Dictionnaire historique, littéraire et critique, contenant une idée abrégée de la vie des hommes illustres en tout genre* de Pierre Barral. Or, c'est son procédé qui arrête notre attention : de ce dictionnaire de Barral qu'il juge ici décidément « ouvrage de parti », nous pouvons remarquer dans le fameux « Catalogue des écrivains » qu'il est déjà étiqueté maintes fois comme *Dictionnaire historique, littéraire, critique et « janséniste »*<sup>98</sup>. Voltaire rédige la chronique de la guerre déclenchée entre celui-ci et le *Dictionnaire historique portatif* écrit par le jésuite Jean-Baptiste Ladvocat. Pour ce faire, il doit lire la préface dressée par ce même Barral. Dans cette préface imprégnée de pathétique, le janséniste emploie toutes sortes de métaphores de guerre que Voltaire cite mot-à-mot dans son article pour la rendre ridicule<sup>99</sup>. Parallèlement à cette citation, son propos que l'« on trouve rarement ce qu'on cherche, et souvent ce qu'on ne cherche pas » aide à discréditer le dictionnaire janséniste. Or Voltaire est-il exempté de l'accusation de falsification ? En fait, il n'hésite pas à déformer le texte de Barral : en prenant la défense de ceux qui ont été accusés d'athéisme, il écrit en italiques que « le vocabuliste traite Boindin de *scélérat* », ce qui ne se trouve nullement dans le texte original ; la prétendue liaison scandaleuse de l'abbé Gédouin n'apparaît non plus. Comment devrait-on comprendre cette bévue délibérée ? Comme nous l'enseigne l'expression idiomatique, à la guerre comme à la guerre ? S'il en est ainsi, nous pouvons penser que Voltaire est conscient qu'un

---

<sup>96</sup> « De tous les ouvrages que la fureur de l'irréligion a lancé dans le monde, il n'y a en a peut-être aucun qui soit marqué à des traits plus noirs que le *Dictionnaire philosophique*. » *Ibid.* p. v.

<sup>97</sup> D13235.

<sup>98</sup> OC 12, p. 49.

<sup>99</sup> « Il promet qu'il sera *vif, fort et piquant par principe de religion; qu'il rendra son visage plus ferme que le visage de ses ennemis, et son front plus dur que leur front, selon la parole d'Ezéchiel.* » OC 40 (DICTIONNAIRE), p. 412.



dictionnaire au temps des Lumières n'est pas un texte pédagogique insipide, mais un organe de lutte, et le plus privilégié, pour attirer le plus de public, susceptible de son futur prosélyte.

Ainsi, les dictionnaires, comme les pamphlets politiques du XVIIIe siècle, n'épargnent point leurs efforts pour attirer toujours plus de lecteurs favorables à leur propre cause<sup>100</sup>. Ainsi, écrire un dictionnaire, c'est s'engager dans la lutte philosophique, et se jeter dans une sorte de prosélytisme philosophique<sup>101</sup>. Quand Chaudon, se pliant au goût du jour, cherchait des « lecteurs », il ne désigne nullement le simple lectorat mais des partisans passionnés. Louis Moland, dans l'avertissement de son édition des œuvres complètes de Voltaire, écrit : « pour répandre ses idées dans le monde, pour les faire pénétrer jusque parmi le vulgaire, il n'est rien de tel que de les rassembler sous forme de dictionnaire<sup>102</sup>. » Ce Moland tient le « zèle de prosélytisme et de propagande » pour la raison d'un tel succès du dictionnaire voltairien. Mais son prosélytisme au service de quelle cause ? Puisque nous utilisons le mot « prosélytisme », cela nous implique et nous oblige nécessairement de reformuler notre question de la manière suivante : prosélytisme voltairien pour quelle « foi » ? À cette question, à laquelle nous essayerons de répondre dans les parties ultérieures, nous nous contentons ici de répondre que le Patriarche de Ferney mobilise la forme du dictionnaire pour répandre le crédo de sa croyance déiste.

Tel est le foisonnement du dictionnaire, l'un dérivé de l'autre. Or, pendant cette période qui fait l'objet de notre étude, un dictionnaire, dès sa naissance, a son implication politique. C'est peut-être l'autorité officielle qui est plus consciente que quiconque de cette nature fondamentale du dictionnaire. Pour prouver cette hypothèse, il convient de retracer le

---

<sup>100</sup> Sur la question des tactiques utilisées par les œuvres pamphlétaires en vue du combat matérialiste et athée, voir Alain Sandrier *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

<sup>101</sup> C'est Chaudon qui fait mention de cette activité pratique : « On sait que M. de V. parvenu à un âge, où toutes les passions se taisent, n'est plus dévoré que par la fureur du prosélytisme ; mais que cette fureur est absurde ! » Louis-Mayeul Chaudon, Préface du *Dictionnaire anti-philosophique, pour servir de commentaire & de correctif au Dictionnaire philosophique, & aux autres livres, qui ont paru de nos jours contre le christianisme*, op. cit., p. vi.

<sup>102</sup> Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1878, t. XVII, p. III.

tumulte autour de la publication du *Dictionnaire universel* de Furetière. Nous ne retiendrons que quelques traits importants tirés des travaux de nos prédécesseurs<sup>103</sup>.

Pendant longtemps, l'autorité n'a octroyé la prérogative de publier le dictionnaire de la langue française qu'à l'Académie française<sup>104</sup>. Lui seul détenait la « patente », qui est basée sur le privilège obtenu en 1674. Comme le résume très bien l'auteur des *Querelles littéraires*, le fond des occupations de ce tribunal de langue est « une grammaire, une rhétorique, une poétique et un dictionnaire<sup>105</sup> ». Vainement Furetière proteste-t-il, par maints factums, souvent de ton véhément, que la réclamation des messieurs de l'Académie qui défend « à toute personne de faire aucun livre français sous le titre de dictionnaires pendant vingt ans » n'est fondée que sur une menue clause insérée dans ledit privilège<sup>106</sup>. Vainement encore Furetière, las de la lenteur de l'entreprise du *Dictionnaire de l'Académie*, le tourne-t-il en ridicule, le décrivant comme monstrueux<sup>107</sup>. En outre, ne se satisfaisant pas de cette prérogative absolue dans le domaine du dictionnaire des mots, l'Académie tente aussi d'étendre son empire sur le

---

<sup>103</sup> Plusieurs études ont été consacrées à l'éclaircissement de l'histoire de la publication du *Dictionnaire universel* de Furetière ainsi qu'à la querelle entre celui-ci et l'Académie : Walter W. Ross, « Antoine Furetières's *Dictionnaire universel* », *SVEC*, n° 194, « *Notable encyclopedias of the seventeenth and eighteenth centuries: nine predecessors of the Encyclopédie* », dir. Frank A. Kafker, 1981, p. 53-67 ; Alain Rey, « Antoine Furetière, imagier de la culture classique », dans Antoine Furetière, *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, éd. Alain Rey et al., Paris, Le Robert, 1978, p. 6-95 ; Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, op. cit., p. 17-25. Nous avons également consulté un témoignage du contemporain de Voltaire : Simon-Augustin Irail, *Querelles littéraires, ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, Paris, Durand, 1761, t. IV, p. 260-281.

<sup>104</sup> Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, op. cit., p. 18 ; Alain Rey note : « L'Académie, à qui Richelieu avait imposé la tâche du dictionnaire, avait obtenu en 1674 un privilège exclusif : 'Ce texte lui réservait un monopole absolu pour tout dictionnaire de la langue française jusqu'à la parution de son propre ouvrage et au delà pendant vingt ans' », Alain Rey, « Antoine Furetière, imagier de la culture classique », art. cit., p. 51.

<sup>105</sup> Simon-Augustin Irail, *Querelles littéraires, ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, op. cit., p. 261.

<sup>106</sup> « Ils se fondent sur une clause insérée dans un privilège obtenu il y a environ douze ans[en 1674], qui porte des défense à toutes personnes de faire aucuns livres français sous le titre de dictionnaires pendant vingt ans, à compter du jour que celui de l'Académie sera achevé d'imprimer ; c'est un délai qui s'étend à près d'un siècle. » Antoine Furetière, *Factum pour messire antoine furetière*, op. cit., p. 2.

<sup>107</sup> « Dans le quatrième Tableau on voyoit cette « même Princess vieille, ridée & hors d'âge de mettre un enfant au monde qui pût vivre. Elle se vançoit pourtant depuis fort long-temps d'être enceinte, & par avance elle avoit baptisé son fruit du nom de Dictionaire. Le Public en avoit conçu de grandes espérances ; mais il étoit fort ennuyé de ce qu'elle disoit toujours n'être pas encore à terme ; /.../ & il y en avoit déjà cinquante que cette grossesse duroit. » Antoine Furetière, *Plan et dessein du poème allégorique et tragico-burlesque, intitulé Les Couches de l'Académie*, Amsterdam, Pierre Brunel, 1687, p. 48-49.

domaine des sciences et des arts en déléguant cette tâche à l'un de ses collègues<sup>108</sup>. Ainsi, dès qu'en mesurant la portée générale de l'ouvrage, l'on aperçoit dans les *Essais d'un dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes et les termes de toutes les sciences et des arts* (c'est nous qui soulignons), publiés en 1685, la nomenclature qui contient non seulement les termes techniques mais aussi les termes du langage courant, qui constituent le bien propre de l'Académie, celle-ci éclate en fureur, en l'accusant de plagiat. Face à ces accusations, Furetière plaide sa propre cause :

Les phrases communes, figurées et proverbiales qui ne sont ici employées que par nécessité pour servir de passage & de liaison, ou pour arrondir le globe de *cette Encyclopédie de la langue* que je me suis proposée. Je ne les emploie que comme on fait le ciment pour lier les pierres d'un grand édifice et je prétends n'avoir rien emprunté du Dictionnaire de l'Académie, ni de ce qui lui peut appartenir en propre.<sup>109</sup>

Coïncidence curieuse que cette métaphore maçonnique qu'il emploie afin de plaider la cause de son dictionnaire des arts et des sciences : l'essentiel de son argumentaire consiste en ce que le traitement des mots courants n'est effectué que comme le « ciment pour lier les pierres d'un grand édifice ». Mais quel édifice ? Plus qu'un simple lexique ou un dictionnaire, mais une « encyclopédie de la langue ». Or, comment saurait-on composer cette encyclopédie sans fournir la définition des mots usuels qui occuperaient plus d'une moitié de la nomenclature ? Il est avéré qu'il s'est formé l'idée de faire « une somme linguistique, d'où aucun mot n'est, *a priori*, proscri<sup>110</sup> ». En réalité, on y trouve un substantif comme AILE, ou un verbe comme ALLER, ou bien un adjectif comme BEAU, ou même CE dans plusieurs de ses acceptions. D'ailleurs, pour donner « du relief aux définitions », il n'hésite pas à citer les

---

<sup>108</sup> « Conscients du succès du *Dictionnaire universel* et du faible écho de leur propre ouvrage les académiciens dépêchèrent leur collègue Th. Corneille à la composition d'un *Dictionnaire des arts et des sciences*: ainsi l'Académie pensait-elle non seulement recouvrer ses prérogatives glorieuses, mais aussi les étendre, en parrainant un 'Dictionnaire à part' où seraient confinés les termes des sciences et des arts. 'A part', mais lié cependant : les deux tomes du *Dictionnaire* de Th. Corneille, rappelle F. Brunot, furent parfois numérotés à la suite de ceux de l'Académie, comme tomes iii et iv; par là fut soulignée la double volonté d'exclure la langue technique tout en gardant maîtrise sur elle. » Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique, op. cit.*, p. 26.

<sup>109</sup> Antoine Furetière, Avertissement des *Essais d'un dictionnaire universel*, s.l. 1684, page non numérotée.

<sup>110</sup> Marie Leca-Tsiomis, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique, op. cit.*, p. 19.

anciens auteurs, entre autres Régnier ou Rabelais ou Malherbe, en les introduisant en alinéa. La citation littéraire n'est-elle pas le procédé exemplaire du dictionnaire linguistique que Voltaire ne cesse de préconiser<sup>111</sup> ? Furetière ose franchir la frontière que marque l'Académie.

Donc, caractériser son œuvre comme encyclopédie relève de plusieurs ordres : d'abord, d'un ordre méthodique : la dépendance réciproque qui se trouve entre les mots. Il écrit dans un factum : « Les significations des mots, ne se peuvent trouver que par une certaine gradation du propre au figuré et par les emprunts réciproques que les Arts et les Sciences s'en font les uns aux autres<sup>112</sup>. » Ensuite, d'un ordre tactique : en présentant son ouvrage sous le nom de « dictionnaire universel », ce genre plus ou moins hybride en ce qu'il englobe le domaine des mots aussi bien que des choses, il peut se débarrasser du soupçon de violation du droit exclusif, quoiqu'il n'arrive pas à duper l'Académie<sup>113</sup>.

Tout compte fait, donc, si un dictionnaire, une fois publié, commet en effet une usurpation, la nature de cette usurpation n'est pas simplement commerciale. Sous l'apparent empiètement commercial surgit un problème plus fondamental et idéologique : publier un dictionnaire, c'est empiéter sur l'activité linguistique et sur la production de sens jusqu'ici monopolisées par l'autorité officielle. Ce à quoi s'ajoute un autre crime non moins grave, l'intrusion : le dictionnaire introduit à son gré, dans un corpus jusqu'ici bien contenu, le langage populaire et le langage technique. Dans ce sens, pour reprendre la formule de Rétat, Furetière ne fait pas autre chose que de remettre en cause « la valeur sociale et normative de la langue<sup>114</sup> ». Renversement de la hiérarchie langagière qui risquerait de conduire à l'anarchie langagière. Hemmi fait remarquer que la France absolutiste a considéré le désordre sémantique, donc le schisme de langage, comme une menace ou un attentat envers l'entité

---

<sup>111</sup> En signalant l'importance de la citation littéraire, il écrit, dans sa lettre à Duclos, secrétaire perpétuel de l'Académie : « Il me semble aussi qu'on s'était fait une loi de ne point citer, mais un dictionnaire sans citation est un squelette. » (D9135)

<sup>112</sup> Antoine Furetière, *Factum pour messire antoine furetière, op. cit.*, p. 177.

<sup>113</sup> L'argument récurrent pour défendre le *Dictionnaire universel* de Furetière est de distinguer le sien d'avec celui de l'Académie. C'est précisément cet argument qu'invoque Bayle : « On va donc dire, qu'on ne prétend point faire de tort à l'ouvrage de ce corps illustre, en publiant celui-ci. Ce sont deux dictionnaires de différent ordre. »

<sup>114</sup> Pierre Rétat, s. v. « Dictionnaire », dans Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, PUF, 1997, p. 335.

politique<sup>115</sup>, l'État, et que « le langage et le pouvoir s'entrelacent étroitement ». De cet entrelacement, force est de constater avec Barthes que « l'autorité politique, le dogmatisme de l'Esprit, et l'unité du langage classique sont donc les figures d'un même mouvement historique<sup>116</sup> ». Au-delà de ce témoignage critique, on rencontre une considération philosophique sur cette réciprocité : Hobbes, un des ceux qui tentent de justifier « le pouvoir sans partage d'un seul », considère le langage comme la principale fondation de l'organisation politique. Malgré son modèle contractuel de la société, il reconnaît que « le plus grand avantage du discours verbal est de permettre à l'homme de commander et de donner des ordres sans lesquels il ne saurait y avoir de société humaine, de paix, ni d'organisation politique<sup>117</sup> ». Il semble d'autant plus important de monopoliser la langue que la politique absolutiste n'autorise qu'une foi, qu'une loi, qu'un roi<sup>118</sup>. Le rôle qu'attribue Richelieu à l'Académie, que nous venons de citer par la bouche de l'abbé Irail, devient tout d'un coup celui d'un impératif catégorique. Le langage non consenti, depuis le temps biblique de Babel, n'est-il pas toujours considéré comme source de désordre ? De là que le pouvoir tente de monopoliser son droit sémantique, tantôt en définissant un mot et en préconisant son bon usage, tantôt en évitant de définir l'autre. L'État très chrétien définirait-il des termes tels que « tolérant », « intolérant », ou même « dragonnades »<sup>119</sup> ?

Dans la préface du dictionnaire de Furetière que nous avons citée plus haut, Bayle exprime l'historicité de la langue. L'ouvrage de Furetière, écrit-il, donne « du relief aux définitions par des exemples, par des applications, par des traits d'histoire » et, plaçant les

---

<sup>115</sup> Jean-Robert Armogathe explique cette politique de la langue sous le régime louis-quartozien : « Pourtant l'usage du français se constitue dans son opposition « moderne » au latin sous la volonté politique de Richelieu. L'unité nationale passe par l'exclusion des patois et des langues régionales et l'autorité de la langue de la cour, le français. » Jean-Robert Armogathe, Postface de *La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. Anne-Marie Lecoq, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 832.

<sup>116</sup> Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, dans *Œuvres complètes. 1942-1965*, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 1993, t. I, p. 170.

<sup>117</sup> Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, PUF, coll. « Questions », 1992, p. 74.

<sup>118</sup> Alain Rey reformule dans le contexte linguistique cet adage politique de l'Ancien Régime : « L'ordre règne dans les lettres ; il faut qu'il règne dans la langue : un roi, une Académie, un dictionnaire. » Voir Alain Rey, « Antoine Furetière, imagier de la culture classique », art. cit., p. 51 ; Angoulvent retrouve dans la création de l'Académie une politique conformiste, le désir de l'autorité de rallier les intellectuels du royaume. Voir Angoulvent, Anne-Laure Angoulvent, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, op. cit., p. 12.

<sup>119</sup> On ne trouve qu'à partir de la quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie* (1764) les articles consacrés aux entrées, « tolérant » et « intolérant ». Quant à l'article « dragonnades », on doit attendre la publication de la cinquième édition en 1798.

mots dans un contexte historique, arrive à montrer leurs évolutions. Bref, au lieu de fixer une fois pour toutes un mot, voire une idée, Furetière en tire, pour le lecteur, un discours. À partir de cette notion de « discours » — ou de sa forme verbale de « discourir » — dans son sens tout original, on peut imaginer une infinité de mots courir çà et là, se répandre de différents côtés. À ces images se superposent une parataxe : « on réfute, on prouve, on ramasse. » Déjà le mot parataxe, emprunté au grec *παράταξις* fait allusion à une armée rangée en bataille.

En résumé, un dictionnaire, texte fondamentalement politique fait l'objet d'une mobilisation capitale pour la lutte idéologique. C'est dans cette perspective que la publication du *Dictionnaire* de Furetière peut être considérée comme un attentat à la production sémantique absolue du pouvoir. Et ce combat des dictionnaires, au moins dans la période que nous abordons, ne se déclenche pas seulement entre le *Dictionnaire de l'Académie* et celui de Furetière. Une fois paru le *Dictionnaire universel* de Furetière, les dictionnaires se jettent l'un après l'autre dans la lutte philosophique : on réfute, on prouve, on ramasse pour sa propre cause et à son gré.

### 1. 3. Le cas Voltaire : entre dictionnaire et œuvre alphabétique

Avant de poursuivre notre présente étude, posons-nous une question, qui pourrait nous sembler à première vue surgir plus ou moins mal à propos. C'est-à-dire, que fait en réalité Voltaire en publiant le *Dictionnaire philosophique* et les *Questions sur l'Encyclopédie* ? Les textes que nous abordons dans notre thèse, appartiennent-ils au dictionnaire proprement dit, ou bien, font-ils partie d'un groupe à part entière que l'on doit dénommer autrement<sup>120</sup> ? Approfondissons ce problème.

L'on considère souvent comme allant de soi le fait que ses deux textes sont des dictionnaires. Dans ce court chapitre, nous allons jeter un doute — ou soulever une question, si l'on veut — sur ce fait, admis depuis longtemps. Mais que l'on se garde de s'y tromper : notre propos ne réside nullement dans la contestation totale de cette idée reçue, laquelle semble trop évidente pour qu'elle permette que l'on forge une critique quelconque. Risquons

---

<sup>120</sup> Françoise Douay-Soublin, en opposant au *Dictionnaire Universel* de Trévoux le *Dictionnaire* de Voltaire, qu'elle qualifie de « contre-point » du premier, commence son étude par cette même question aussi préliminaire que fondamentale : à quel genre le *Dictionnaire* appartient-il ? Voir Françoise Douay-Soublin, « En contre-point au *Dictionnaire universel* de Trévoux, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, comme objet, comme genre, comme analyse sémantique », dans Daniel Baggioni (dir.), *Encyclopédies et dictionnaires français. Problèmes de norme (s) et de nomenclature*, Actes du colloque (Venelles, 12-13 juin 1992), Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1993, p. 99-122.

une réponse provisoire : ces deux textes voltairiens sont à la fois dictionnaires et non-dictionnaires, ne pouvant être circonscrits à l'état de dictionnaire ordinaire. Que sont-ils alors s'ils ne sont des dictionnaires ? Nier qu'ils soient des dictionnaires, cela aboutirait à nier toute présupposition et ainsi s'effonderait notre propos quant au positionnement de ces deux textes lexicographiques voltairiens dans la lignée de la tradition française de lexicographie de combat. Par ailleurs, c'est Voltaire qui a plus d'une fois reconnu ou laissé entendre que ses textes sont des dictionnaires : ne pourrions-nous pas lire une sorte de résolution du lexicographe de Ferney, lorsque celui-ci, un an avant la publication du *Dictionnaire*, a loué la vertu du dictionnaire en avouant qu'« il faut dorénavant tout mettre en dictionnaires » ? De plus, dans une lettre adressée à Madame du Deffand — lettre que tous ceux qui ont étudié son *Dictionnaire* ne manquent pas de se remémorer —, Voltaire, n'a-t-il pas écrit précisément que le compte qu'« [il se rend] à [lui-même] par ordre alphabétique de tout ce qu'[il doit] penser sur ce monde-ci et sur l'autre » se cristallise en « *Dictionnaire* d'idées<sup>121</sup> » ?

Or, pour accepter pleinement cette qualification, on sait trop les nombreux aspects par lesquels les dictionnaires voltairiens se distinguent des dictionnaires ordinaires, aspects que l'on ne saurait jamais négliger. Il semble que ses dictionnaires, depuis leurs physionomies jusqu'à leurs parties plus intimes, transgressent sans cesse les règles générales du dictionnaire.

Celles-ci, exigées au sein du contrat dictionnaire que l'on peut appeler — à l'instar de la formulation célèbre du critique autobiographique — le pacte lexicographique, sont-elles appliquées dans les textes lexicographiques voltairiens ? Avant de répondre à cette question, essayons de cerner l'autre question : quels sont ceux qui constituent ce pacte lexicographique ? Il est regrettable que l'on ne puisse trouver dans l'article DICTIONNAIRE des *Questions* la définition proposée d'une manière bien systématique du dictionnaire ; Voltaire ne fait que nous référer à l'article de l'*Encyclopédie*. Toutefois, dans la deuxième section du même article, il a exprimé, en guise d'« extrait des réflexions d'un académicien sur le Dictionnaire de l'Académie » son regret d'une manière retrospective et de cela, nous pourrions déduire la condition d'un bon dictionnaire :

J'aurais voulu rapporter l'étymologie naturelle et incontestable de chaque mot, comparer l'emploi, les diverses significations, l'énergie de ce mot avec l'emploi, les acceptions diverses, la force ou la faiblesse du terme qui répond à ce mot dans les

---

<sup>121</sup> D8764.

langues étrangères; enfin, citer les meilleurs auteurs qui ont fait usage de ce mot; faire voir le plus ou moins d'étendue qu'ils lui ont donné, remarquer s'il est plus propre à la poésie qu'à la prose.<sup>122</sup>

Exposer d'une manière intégrale les différentes significations d'un mot vedette, éclaircir son étymologie vérifiée, illustrer sa définition par le moyen de citations bien choisies (on devrait les puiser chez les meilleurs auteurs) et d'emplois pertinents, etc., ces éléments d'un bon dictionnaire, peut-on les trouver accomplis dans les dictionnaires de Voltaire ? Tout cela reste relatif dès lors que l'on cite l'exemple suivant : dans son approche linguistique du *Dictionnaire*, Roland Éluerd fait dégager de la lettre envoyée par Voltaire au secrétaire perpétuel de l'Académie quelques-unes des conceptions voltairiennes du dictionnaire<sup>123</sup>. Dans cette lettre que cite le linguiste, les exigences du Patriarche peuvent se résumer en deux principes : en premier lieu, la demande de l'élargissement du champ du mot que l'on devrait traiter (entre autres le vocabulaire de l'art et des techniques), en seconde lieu, la nécessité d'accompagner la définition de la citation sans laquelle un dictionnaire ne serait qu'un « squelette ». Le premier principe se trouve satisfait dans les *Questions*, où le lecteur peut en trouver quelques exemples, tels que l'art de la fonte, la fertilisation etc. Quant à la nécessité de faire supporter la définition d'un mot donné par une citation, on doit attendre un siècle de plus pour être témoin de l'apparition du *Dictionnaire du Littré*, lequel puise les usages dans les textes des meilleurs écrivains du passé, dont Voltaire lui-même.

Il convient de consulter les cas des dictionnaires qui nous offrent des définitions plus normatives. Commençons par la définition proposée par le *Dictionnaire de l'Académie française*. Un dictionnaire y est défini, bien sommairement, comme « Vocabulaire. Recueil de tous les mots d'une Langue, mis par ordre » ; après quoi, le collaborateur explique que l'ordre que suit un dictionnaire n'est autre que l'ordre alphabétique : « se dit aussi de divers autres recueils faits par ordre alphabétique sur des matières de Poésie, de Géographie, d'Histoire, &c. » La définition du Littré ne diverge guère : « Recueil des mots d'une langue, des termes d'une science, d'un art, rangés par ordre alphabétique ou autre, avec leur signification. » Voici la deuxième acception : « On donne aussi le nom de dictionnaire à des encyclopédies qui contiennent par ordre alphabétique ou par ordre de matières une science ou tout ce qui

---

<sup>122</sup> OC 40 (DICTIONNAIRE), p. 417-418.

<sup>123</sup> Roland Éluerd, « Voltaire, lecteur et concepteur de dictionnaires : 'l'énergie' des mots », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, op. cit., t. I, p. 407-413.



concerne un art. » En dernier lieu, référons-nous à la définition proposée par d'Alembert dans l'article DICTIONNAIRE de l'*Encyclopédie* d'après laquelle le dictionnaire est un « ouvrage dans lequel les mots d'une langue sont distribués par ordre alphabétique, & expliqués avec plus ou moins de détail, selon l'objet qu'on se propose ». Les définitions de ces dictionnaires nous révèlent deux choses : l'une concernant la forme, l'autre le contenu. Un dictionnaire est un recueil des mots de divers domaines mis en ordre alphabétique.

Or, l'ordre alphabétique est-il inviolable à tout prix ? Le mot nuancé de Littré, « par ordre alphabétique ou autre », semble nous laisser une sorte de réserve. Imaginons-nous l'*Encyclopédie méthodique* conçue par Panckoucke où ce libraire, ne suivant pas strictement l'ordre alphabétique, distribue les matières traitées selon les domaines auxquels elles appartiennent, tels que l'agriculture, l'architecture, les beaux-arts, l'histoire etc. Il va de soi que ces thèmes sont classés encore selon l'ordre alphabétique. Nous savons que cette nouvelle manière est conçue afin de remédier à la nature irrationnelle inhérente à l'ordre alphabétique<sup>124</sup>.

En ce qui concerne le contenu, un bon dictionnaire pourrait être celui qui s'applique à atteindre un idéal d'exhaustivité. « Recueil de tous les mots », venons-nous de lire. Ce projet, que l'on peut qualifier de sisyphéen, nous paraîtra aujourd'hui comme une pure chimère : les mots pourraient-ils refléter d'une manière intégrale le monde et les choses ? La démarche ordinaire du supplément et la présence successive des éditions augmentées n'en fournissent-elles pas suffisamment la preuve ? L'idée d'exhaustivité est alors un principe ou bien un processus auquel un dictionnaire doit tendre d'une manière ininterrompue, mais ne signifie nullement sa réalisation. L'*Encyclopédie*, faisant remarquer la nature impossible de l'exhaustivité, ne renonce toutefois pas à rendre minimal cet écart inévitable. Or, devant le lexique dont le nombre des entrées n'est à peine que de cent vingt, notre embarras augmente davantage. Au lieu de prétendre et de viser l'exhaustivité, ce petit dictionnaire, ne rejette-t-il pas ostensiblement cette même idée ? Il en est de même pour les *Questions* : le volume in-octavo de cette deuxième œuvre lexicographique comprenant 440 articles se montre modeste

---

<sup>124</sup> Dans le prospectus de mai 1782, Panckoucke est bien conscient du défaut fondamental de la disposition des matières selon l'ordre alphabétique : « Mais le grand défaut général de l'*Encyclopédie*, celui qui rendoit cette nouvelle Edition absolument nécessaire, regarde le plan même. Ce défaut est la confusion des objets résultante de la loi qu'on s'étoit faite mal-à-propos de renfermer toutes les connoissances humaines dans un seul & même Dictionnaire, au lieu de donner à chaque Science, à chaque Art son Dictionnaire particulier. Dans l'ancienne méthode, tous les articles sembloient jettés au hasard, tous étoient égarés, déplacés, étrangers les uns aux autres, coupés & séparés les uns par les autres, rien ne se tenoit, c'étoit l'image du cahos. », Charles-Joseph Panckoucke, *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières*, Paris, Panckoucke, 1782, p. 6.

face à cette entreprise monumentale in-folio. André Comte-Sponville, en adoptant à la lettre le titre et la forme du projet voltairien, a su retenir l'esprit essentiel du *Dictionnaire*. En avouant que le sien est « né de deux admirations, pour deux chefs-d'œuvre », l'autre étant les *Définitions* d'Alain, il nous promet d'« exposer [s]a pensée, le plus librement qu'[il] pouvai[t], selon l'ordre ou le désordre alphabétique, sans autre contrainte, à chaque fois, que de définir cela même dont [il] parlai[t] » mais sans pour autant prétendre « à la moindre exhaustivité ». N'avoue-t-il pas ouvertement au lecteur dès sa préface, qu'il n'a pu entreprendre son dictionnaire « qu'en acceptant d'avance de ne le terminer jamais<sup>125</sup> » ? Voltaire a dû savoir cette nature spécifique de tout œuvre qui se déclare « dictionnaire », ce livre sans fin. En fait, pour Voltaire, le volume importe moins : plus précisément, moins le volume est ample, plus il lui plaît. Et nous savons qu'il ne s'agit pas de sa paresse intellectuelle. Le volume réduit convient davantage à son programme pratique. « Jamais vingt volumes in-folio, assurera Voltaire, ne feront pas de révolution; ce sont les petits livres portatifs à trente sous qui sont à craindre.<sup>126</sup> » Entre le *Dictionnaire* d'un seul volume et les *Questions* de neuf volumes, il y a certainement une différence difficile à négliger que nous allons examiner. Toutefois, Voltaire ne renoncera jamais à cette forme mince d'in-octavo, étant donné que ce format, aussi commode que démocratique, est apte à une grande diffusion.

Il est incontestable que l'essentiel du dictionnaire gît dans la démarche de sa définition. Comme le souligne Voltaire en empruntant l'expression à l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*, *définissez les termes*<sup>127</sup>, voilà la devise de toute entreprise lexicographique. Il faudrait décrire clairement un fait donné, éclaircir la notion d'un terme donné, et en tout cela, pour éviter l'abus des mots, se défendre de l'équivoque. Pourtant, ce qui nous occasionne quelque problème, c'est cette existence de mots « indéfinissables ». L'auteur anonyme de l'article DICTIONNAIRE DE LANGUES du *Dictionnaire raisonné* l'a lucidement remarqué : il existe des mots de la langue « qui ne peuvent ni ne doivent être définis<sup>128</sup> ». Quelle est la nature de ces mots ? Celle de pouvoir être définis par « un autre mot qu'il auroit servi à expliquer lui-même », comme le nombre premier qui ne peut être divisé — si l'on exclut le un — que par lui-même. Et malgré cet interdit, si un dictionnaire ose

---

<sup>125</sup> André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 7.

<sup>126</sup> D13225.

<sup>127</sup> OC 38 (ABUS DES MOTS), p. 67.

<sup>128</sup> ENC (DICTIONNAIRE DE LANGUES), p. 959.

entreprendre de définir ces mots, il n'est pas seulement un mauvais dictionnaire mais avant tout, un ouvrage « peu philosophique ». Le collaborateur de l'*Encyclopédie* n'a pas oublié d'en donner des exemples : « *existence, étendue, pensée, sensation, temps, & un grand nombre d'autres* ». Il semble que Voltaire y consente. Déjà, dans le *Dictionnaire*, il fait remarquer qu'il y a des mots inintelligibles que l'on ne pourrait bien définir, comme l'âme, l'esprit ou le corps<sup>129</sup>. Par ailleurs, Voltaire constate que les êtres métaphysiques, à cause de leur nature *a priori*, ne peuvent être compris par l'entendement humain, lequel ne doit se contenter que d'objets physiques. Malgré tout cela, nous trouvons, à la lecture de son dictionnaire, Voltaire s'appliquant avec entrain à l'abordage de ces questions pointues. Comment devrions-nous comprendre cette contradiction ?

Or, dans ces articles, ce que Voltaire a entrepris de faire, s'agit-il d'un travail de définition proprement dit ? Dans son petit nombre d'articles, Voltaire suit en bonne et due forme ce processus lexicographique. L'article IDEE du *Dictionnaire*, par exemple, qui semble satisfaire à première vue aux exigences du dictionnaire, ne nous donne-t-il pas en réalité qu'une définition bien superficielle ? Dans ce semblant de dialogue, dont l'essentiel consiste à confirmer de nouveau la position sensualiste du Patriarche, Voltaire, interrogé sur la notion d'idée, répond : « C'est une image qui se peint dans mon cerveau. » Sommaire, certes, mais cette définition trouée et la discussion qui suit ne nous révèlent guère sur l'« action » que l'idée se fait en nous, ni sur son principe, ni sur le problème dit de corps-esprit — il se contente de rapporter sommairement les différentes opinions des philosophes et des Pères de l'Église —, et nous mènent finalement au propos d'un interlocuteur qui regrette de ne pouvoir « savoir au juste la nature des idées ». Ne pourrions-nous pas dire que Voltaire s'est plutôt appliqué à brouiller sciemment la définition ? Comme nous allons le constater, le procédé lexicographique de Voltaire ne se réduit pas à l'exigence de donner la définition pour les entrées qu'il s'est fixées. Pour lui, il s'agit plutôt de déployer, grâce à sa parfaite érudition — sinon d'une manière exhaustive, comme on le voit dans le dictionnaire de Bayle — les divergences d'opinions portant sur les termes qu'il a choisis à son gré. Et ce faisant, il en arrive à remettre en cause la validité de cette conception établie et professée par la position orthodoxe. Et dans de nombreux cas, le procédé à travers lequel il traite ces idées polémiques

---

<sup>129</sup> Dans l'article AME, en soulignant l'impossibilité fondamentale de l'intelligence de soi, Voltaire écrit : « Connais-toi toi-même, est un excellence précepte, mais il n'appartient qu'à Dieu de le mettre en pratique: /.../ Nous appelons âme, ce qui anime. Nous n'en savons davantage, grâce aux borne de notre intelligence. », *OC* 35 (ÂME) p. 304-305 ; dans l'article CORPS : « De même que nous ne savons ce que c'est qu'un esprit, nous ignorons ce que c'est qu'un corps: nous voyons quelques propriétés /.../. », *Ibid.*, p. 644.

est transcrit à l'aide du personnage du « philosophe ignorant ». Les deux textes alphabétiques de Voltaire sont des ouvrages d'autant plus philosophiques qu'ils entament un examen critique des tentatives précédentes qui ont cherché à définir ces « indéfinissables » — et dans ce sens, le dictionnaire voltairien est un texte méta-critique — et qu'ils révèlent que cette passion inextinguible pour définir les choses qui entourent l'être humain relève de sa condition existentielle.

Dans le *Dictionnaire* aussi bien que dans les *Questions*, nous sommes témoins d'un libre cours de la pure subjectivité. Et ses textes lexicographiques, qui ne prétendent nullement à l'exhaustivité et qui, au lieu de s'appliquer à la définition, sont faits « pour faire des questions », pourrions-nous les nommer comme dictionnaires *stricto sensu* ? De la forme du dictionnaire, Voltaire semble n'avoir retenu qu'un élément essentiel, l'ordre alphabétique. Dans cet ordre, ce qui importe pour Voltaire, c'est d'assurer autant que faire se peut la liberté de surprendre le lecteur à travers la diversité formelle : les diverses formes d'écritures, le catéchisme, la traité, le poème, etc., sont mobilisées pour son prosélytisme philosophique. La raison pratique à part, il y a bien sûr une autre raison pour l'appréciation de l'ordre alphabétique : Voltaire ne cherche jamais à ériger ses pensées en système. Comme il l'écrit lui-même, à l'exception de l'existence de Dieu dont il croit sentir le pouvoir<sup>130</sup>, il « tâtonne dans l'obscurité sur tout le reste<sup>131</sup> ». Et quel ordre, sinon l'ordre alphabétique, conviendrait mieux à cet effort inlassable de tâtonnement du philosophe « douteur mais non docteur » ?

Pour résumer, il convient de citer Françoise Douay-Soublin, qui — bien qu'elle fasse référence à l'édition de Kehl — juge très justement :

Ces préliminaires descriptifs permettent de comprendre pourquoi se pose avec acuité (*sic*) la question du genre auquel appartient le *Dictionnaire philosophique de Voltaire*. Difficile d'y voir un « dictionnaire » dans la mesure où il s'attache beaucoup moins aux mots qu'aux « choses » : événements ou idées ; difficile aussi d'avoir une « encyclopédie », aucun des trois critères qui la définissent à nos yeux ne se trouvant satisfait : ni la neutralité, bien évidemment ; ni l'exhaustivité, au moins dans un domaine - et l'extension de la nomenclature de 73 entrées à 586 (*sic*) ne modifie rien d'essentiel, aucun champ de savoir ne s'en trouvant mieux délimité ; ni cette lisibilité

---

<sup>130</sup> OC 42B (METAPHYSIQUE), p. 219.

<sup>131</sup> OC 65A, p. 345.

proprement « encyclopédique », prise dans des parcours en pyramides ou en réseaux que peuvent seul construire des systèmes raisonnés d'index et de renvois /.../.<sup>132</sup>

Il demeure une autre particularité des dictionnaires voltairiens. Cela va sans dire qu'un dictionnaire quelconque puise ses matériaux parmi les divers textes qui le précèdent. Ce procédé spécifique du dictionnaire, que Voltaire qualifie de « plagiat », est au moins un plagiat de bonne foi<sup>133</sup>. Cependant, en rédigeant les articles pour l'*Encyclopédie*, Voltaire avoue à sa nièce : « Je n'ai copié personne. » Nous savons aujourd'hui combien cette proposition est sujette à caution, et nous ne devons pas la considérer comme la politique générale de la lexicographie voltairienne. N'a-t-il pas expliqué lui-même qu'il « n'[a] fait aucun scrupule de copier quelquefois une page d'un livre connu » ? On peut trouver les emprunts des autres textes tant que l'on voudra. La particularité des œuvres alphabétiques de Voltaire demeure dans le fait que la provenance de la citation se réduit ici à ses propres textes. Cela est si sensible que les contemporains de Voltaire l'accusent de répétitions et de radotage. Ce problème de l'autoplagiat, que nous allons aborder dans la partie ultérieure de cette thèse, marque le trait distinctif de l'entreprise voltairienne.

Les œuvres alphabétiques de Voltaires demeurent dans le cadre des dictionnaires, dans la mesure où ils suivent la démarche par articles et la description de ces articles se développe à partir d'une entrée choisie par le lexicographe. Et cette fragmentation en articles n'obéit à aucun ordre qu'à l'ordre alphabétique. Ne visant pas au travail de définition à la façon que suivrait un dictionnaire de langue à proprement parler, s'intéressant plus aux choses qu'aux mots, ils n'en abandonnent pas moins la définition critique des termes. Voltaire essaye de montrer, voire de suggérer, la définition d'un terme à travers son génie de conteur désinvolte, comme on le voit dans l'article BIEN, TOUT EST, lequel, commençant par un soliloque d'un ton aussi détaché que provocateur et s'achevant par l'autocitation de son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, ne néglige pas un seul moyen pour débrouiller cet axiome

---

<sup>132</sup> Françoise Douay-Soublin, « En contre-point au *Dictionnaire universel* de Trévoux, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, comme objet, comme genre, comme analyseur sémantique », art. cit., p. 101.

<sup>133</sup> « On pourrait appeler *plagiaires* tous les compilateurs, tous les faiseurs de dictionnaires, qui ne font que répéter à tort et à travers, les opinions, les erreurs, les impostures, les vérités déjà imprimées dans les dictionnaires précédents; mais ce sont du moins des plagiaires de bonne foi; ils ne s'arrogent point le mérite de l'invention. », *OC* 42B (PLAGIAT), p. 438.

qui met tant d'esprits dans l'embarras<sup>134</sup>. En remontant à son origine intellectuelle et en examinant les arguments de ses tenants tant anciens que modernes, il s'essaye à peindre par ses touches multicolores une fresque historique de cette pensée.

Il est incontestable que ces deux œuvres ne sont pas des dictionnaires de langues ; ils ne sont pas plus des dictionnaires de sciences et d'arts ; et encore moins des dictionnaires historiques. Mais ils le sont tout à la fois, et sont surtout des dictionnaires philosophiques. Vues dans leur ensemble, les œuvres alphabétiques voltairiennes relèvent du genre hybride ou mixte, embrassant à la fois, — si nous pouvons reprendre les critères établis par Douay-Soublin — le dictionnaire de langue, le traité de synonymes, l'encyclopédie, le supplément à l'*Encyclopédie*, le recueil de compte-rendus critiques, celui de lieux-communs, une critique subversive dérobée sous les entrées apparentes, etc. Ils sont la « flèche de tout bois », où Voltaire « déplo[ie] dans un style extraordinairement vivant, toutes les compétences ordinaires aux « gens de lettres », experts en mots, en faits historiques, en livres, en arguments, en détours d'écriture<sup>135</sup>. »

Il est vrai que les deux textes lexicographiques de Voltaire nous mettent dans une situation encombrante, en paraissant poursuivre leur mouvement pendulaire entre le dictionnaire proprement dit et l'œuvre alphabétique. Tantôt ils participent sans conteste aux dictionnaires du siècle et espèrent entrer en dialogue avec ceux qui leur précèdent. Tantôt, considérés d'après la définition normative, ils s'échappent souvent du cadre rigide du dictionnaire, le transgressant au gré de l'auteur, conformément au dessein du philosophe-lexicographe qui sait profiter pleinement de l'ordre alphabétique, et le titre de dictionnaire semble être une pure façade dissimulant sa nature subversive. Et c'est pourquoi cette appellation conciliante d'« œuvre alphabétique » ne cesse de nous tenter, davantage que la dénomination conventionnelle de dictionnaire.

#### 1. 4. Un paradoxe esthétique : Voltaire et la forme alphabétique

---

<sup>134</sup> Dès le début de l'article, on lit : « Je vous prie, messieurs, de m'expliquer le *tout est bien*, car je ne l'entends pas. Cela signifie-t-il, *tout est arrangé, tout est ordonné*, suivant la théorie des forces mouvantes? je comprends et je l'avoue. Entendez-vous que chacun se porte bien, qu'il a de quoi vivre, et que personne ne souffre? vous savez combien cela est faux. Votre idée est-elle que les calamités lamentables qui affligent la terre sont *bien* par rapport à Dieu et le réjouissent? Je ne crois point cette horreur, ni vous non plus. De grâce, expliquez-moi le *tout est bien*. », OC 39 (TOUT EST BIEN), p. 382.

<sup>135</sup> Françoise Douay-Soublin, « En contre-point au *Dictionnaire universel* de Trévoux, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, comme objet, comme genre, comme analyseur sémantique », art. cit., p. 107.

Dans ce présent chapitre, nous allons examiner ce qu'on peut appeler « l'esthétique de Voltaire ». Au lieu d'une synthèse de son système esthétique — puisque c'est proprement ce système qui lui manque —, notre étude essaiera de répondre à une question plutôt descriptive : « Quels sont les goûts et les dégoûts de Voltaire ? » Ensuite, nous aborderons la question suivante : comment comprendre l'appropriation du genre alphabétique chez Voltaire, fidèle disciple du classicisme ? Ce choix nous semble paradoxal, chez un auteur ayant eu conscience de la hiérarchie des genres, qui devient maintenant auteur de « rapsodies ». Il semble qu'apparaissent devant nous deux réponses possibles : soit que nous considérions le dictionnaire comme une déviation dans la trajectoire littéraire du Patriarche, donc comme une exception, soit que nous y voyions une nouvelle possibilité de la littérature.

Défenseur du bon goût et de la bonne compagnie, Voltaire n'est pas un homme de système : on n'en trouve pas dans son approche du goût ou de la beauté. Cependant on aurait tort de croire que Voltaire est resté entièrement indifférent aux débats esthétiques de son temps<sup>136</sup>. Au contraire, il en était bien conscient, et pour fragmentaires et ponctuels qu'ils soient, quelques écrits nous restent sur cette question ; Voltaire a simplement cru à l'impossibilité de rendre ou de réduire le beau dans un langage objectif et universel. Au lieu de se vouer à la recherche philosophique, il se passionne davantage pour « l'exercice même de ce goût au contact des œuvres et sa mise au point raffinée<sup>137</sup> », comme l'affirme Raymond Naves. C'est pourquoi il tranche court dans tout ces galimatias philosophiques, qui supposent « l'archétype du beau en essence, au *to kalon*<sup>138</sup> ». Comme Voltaire, le philosophe caricaturé dans l'article BEAU, BEAUTÉ finit par s'épargner « la peine de composer un long traité sur le beau ». La structure de cet article même est signifiante : un composé, ou si l'on veut, une mosaïque de questions en série, de la fable et de l'anecdote, en un mot, une bigarrure par excellence. Du reste, Voltaire n'a-t-il pas recours à une forme satirique, comme dans *Le Temple du Goût* ?

---

<sup>136</sup> Sylvain Menant passe en revue les divers sujets au cœur de ces débats : le modèle à suivre dans la création littéraire, notion-clé de la Querelle ; la polémique déclenchée au sujet de la versification ; la nécessité de la rime ; la nature de la création littéraire qui oppose la position rationaliste à la position mystique ou pré-romantique, etc. Voir Sylvain Menant, *L'Esthétique de Voltaire*, Paris, SEDES, coll. « Esthétique », 1995, p. 14-15.

<sup>137</sup> Raymond Naves, *Le Goût de Voltaire*, Genève, Slatkine reprints, 1967, p. 1.

<sup>138</sup> OC 35 (BEAU, BEAUTÉ), p. 408.

S'il en est ainsi, force nous est de suivre la démarche voltairienne : l'approche ponctuelle, l'approche *ad hoc*. Renonçons à toute tentative de présenter une reconstruction forcée de son « système »<sup>139</sup>. Au lieu de faire une synthèse artificielle, portons notre regard sur un cas bien concret : le goût de Voltaire.

Il y a deux raisons pour lesquelles nous abordons le problème dans cette optique : d'abord, c'est à travers cette problématique que nous pourrions apercevoir, au-delà de la préférence de Voltaire pour tel ou tel genre et pour telle ou telle œuvre, sa perception sur son propre siècle et sur le « Siècle de Louis XIV » qui marque l'apogée du bon goût français. Ensuite, c'est à travers la perception différente de son siècle que se manifeste la divergence entre Voltaire et ses frères philosophes. Après cela, nous disposerons d'indices pour répondre à la question du choix du genre alphabétique.

Il est bien connu que Voltaire, en tant qu'homme de goût — bien qu'il ait reconnu son utilité —, a longtemps éprouvé de la répugnance à l'égard des ouvrages de compilation, soit le mélange dans l'historiographie, les ana, les recueils, etc. Il représente avec dédain, dans *Le Temple du goût*, ces « Baldus, Sciopius, Eustachius, Lexicocrassus, Scriblerius<sup>140</sup> », cette « onomastique d'une latiniste des cuisines rabelaisienne ou moliéresque<sup>141</sup> ». L'apparition en bande de ces figures allégoriques de l'érudition et de la compilation — « une nuée de commentateurs », dit-il — représente l'abondance littéraire. Ceux qui ne cherchent qu'à restituer des passages puisés chez les auteurs classiques, et à compiler « de gros volumes à propos d'un mot qu'ils n'entendaient pas », mais à qui manquent le goût et l'esprit philosophique, voici les cibles de la critique voltairienne. Dans l'article AUTEURS des *Questions*, Voltaire se montre impitoyable envers tous les livres de cette sorte : « On est inondé de ces fatras, et de ces continuelles répétitions, et des insipides romans qui copient de vieux romans, et de nouveaux systèmes fondés sur d'anciennes rêveries, et de petites historiettes prises dans des histoires générales<sup>142</sup>. » Et il en va de même pour les dictionnaires

---

<sup>139</sup> Le premier chapitre de *L'Essai sur la poésie épique* commence par la déclaration : « On a accablé presque tous les arts d'un nombre prodigieux de règles, dont la plupart sont inutiles ou fausses. » *OC* 3B, p. 397

<sup>140</sup> Pour ces critiques voltairiennes contre le travail de compilation, voir *OC* 9, p. 125-126.

<sup>141</sup> Guillaume Métayer, « Satire et mélanges ou le devenir voltairien du carnivalesque », *Revue Voltaire*, n° 6, 2006, p. 89.

<sup>142</sup> *OC* 39 (AUTEURS), p. 249.



dans ce siècle où « tous les dictionnaires sont faits avec des dictionnaires<sup>143</sup> ». Quel en sera le remède ? Légèreté, brièveté, désinvolture plutôt que lourdeur, longueur, répétition. De là que Voltaire suggère de réduire le Bayle à un seul tome. Dans la « bibliothèque du dieu du goût », se trouvent toutes ces éditions « revues et retranchées<sup>144</sup> », à l'encontre de l'usage éditorial de l'édition « augmentée ». Pour Voltaire, « le beau, écrit Sylvain Menant, ne se confond ni avec l'érudition, ni avec l'abondance, il suppose discrétion et brièveté<sup>145</sup> ».

À l'opposé de ce dégoût pour l'ouvrage de compilation ou d'érudition, son vrai goût s'oriente toujours vers la poésie, plus généralement la pratique du vers. Donc, supposons ici, en toute généralité, l'opposition simple du vers et de la prose. Voici, bien nette, la dichotomie voltairienne : « Il est aisé d'être prosateur, très difficile et très rare d'être poète<sup>146</sup>. » Au début de sa carrière, où même les journaux ont été longtemps écrits en vers, nous savons bien que cette idée de préférer le vers à la prose a marqué l'air du temps. Aussi est-il bien conscient de la hiérarchie des genres, cet héritage du classicisme, au sommet de laquelle se trouve l'épopée<sup>147</sup><sup>148</sup>. Ainsi s'explique sa prédilection pour le vers, c'est-à-dire l'épopée et la tragédie. On se rappelle la défense passionnée de la versification de ce jeune et précoce Voltaire contre Houdar de La Motte, favorable à la tragédie en prose, qui ne trouve dans la versification qu'un « travail mécanique et ridicule » : contre Houdar de La Motte, Voltaire soutient le penchant naturel de l'homme pour la rime et justifie l'« harmonie charmante »

---

<sup>143</sup> OC 42B (LIVRES), p. 63.

<sup>144</sup> « Je les suivis tous trois dans la bibliothèque du dieu. Presque tous les livres y sont de nouvelles éditions, revues, et retranchées. Les œuvres de Marot et de Rabelais, sont réduites à cinq ou six feuilles. Saint-Evremont, à un très petit volume. Baile, à un seul tome. Voiture, à quelques pages. » OC 9, p. 173.

<sup>145</sup> Sylvain Menant, *L'Esthétique de Voltaire*, op. cit., p. 10-11.

<sup>146</sup> OC 43 (VERS ET POÉSIE), p. 448.

<sup>147</sup> Sur ce problème, voir Sylvain Menant, *L'Esthétique de Voltaire*, op. cit., p. 20-25 ; Alain Viala, en comprenant le XVIIIe siècle comme le prolongement du siècle précédent, résume ainsi : « En bref, le XVIIIe siècle s'imprègne en profondeur des modèles classiques, ceux de l'Antiquité comme ceux du siècle précédent. C'était là la base de la culture considérée comme légitime. Sans même qu'on l'exprime explicitement, l'étalon du goût littéraire rapport les œuvres nouvelles à ces modèles, selon qu'elles s'y conforment ou s'en distinguent. Les classiques français sont ainsi devenus, en l'espace de quelques décennies, la référence dominante. » Alain Viala, *L'Âge classique et les Lumières*, Paris, PUF, 2015, p. 269-270.

<sup>148</sup> Dans la lettre CXXXVII des *Lettres persanes*, où le personnage savant mène Rica dans son cabinet pour tenir son discours caustique sur les divers genres littéraires, du poème épique au roman, en passant par le poème dramatique, le poème lyrique, l'idylle, l'épigramme et l'épigramme, on constate qu'il suit ce même ordre établi. Montesquieu, *Lettres persanes*, op. cit., p. 296-297.

dans la poésie<sup>149</sup>. De même, on ne se rappelle pas moins ses propos narquois sur Montesquieu qui méjuge la poésie lyrique en disant qu'elle n'est qu'« une harmonieuse extravagance ».

Invoquons un autre exemple : l'édition de la collection complète de ses œuvres, dite « encadrée », publiée de son vivant, dans laquelle la trace de sa participation est manifeste. La répartition des tomes est elle-même une vraie constellation emblématique. Suivant l'ordre générique, au lieu de l'ordre chronologique, dans cette édition de 1775, Voltaire assigne la première place à *La Henriade* et « toutes les pièces relatives à l'épopée » qui lui valaient tant de réputation et la renommée de poète. Après *La Henriade* suit l'*Essai sur la poésie épique*, où Voltaire passe en revue différentes œuvres de l'Antiquité à l'époque de Milton. Nous sommes ici témoins de son discernement soigneux. Dans la lettre adressée aux éditeurs de cette collection complète, Voltaire distingue scrupuleusement les « écrits sérieux » de toutes les pièces fugitives qui doivent n'être conçues que pour « l'amusement de société » ; et les Cramer, quant à eux, à la fin de leur préface, ont soin de relever les œuvres faussement attribuées à Voltaire et citent les morceaux truffés de « platitudes » qui échappent aussi bien au style qu'à la philosophie du Patriarce<sup>150</sup>.

Pour que nous approfondissions sa prédilection pour la poésie, puis, de là, sa position littéraire, citons les deux textes de Voltaire qui ont été écrits à l'intervalle de quelques années, mais qui sont de genres différents : l'article ART POÉTIQUE des *Questions* et une lettre adressée à son ancien préfet de Louis-le-Grand.

Premièrement, l'article ART POÉTIQUE, conçu pour « venger Boileau » du fait que Diderot, dans l'*Encyclopédie*, l'a qualifié de n'être qu'un « versificateur », incapable « d'apprécier le mérite » des Modernes à la différence de Perrault, La Motte, Terrasson, Boindin et Fontenelle<sup>151</sup>. Voltaire se montre tout à l'opposé du philosophe matérialiste : l'*Art poétique* de ce « législateur du bon goût » est invoqué comme l'inspirateur exemplaire de sa propre poésie et le garant de celle-ci. Voltaire exalte tout d'abord l'art du versificateur : il est

---

<sup>149</sup> OC 1A, p. 281. Dans cette préface d'*Œdipe*, Voltaire défend vigoureusement la règle des trois unités, lesquelles, sont, selon lui, l'origine de la beauté littéraire et celle de la rime, laquelle étant, à la différence du grec ou de l'italien, la nature intrinsèque de la langue française.

<sup>150</sup> Voltaire, *La Henriade, divers autres poèmes, et toutes les pièces relatives à l'épopée*, Genève, Cramer et Bardin, 1775, t. I, p. 3-4.

<sup>151</sup> ENC (ENCYCLOPÉDIE), p. 636.

d'autant plus admirable qu'il tient compte des défauts fondamentaux du français<sup>152</sup>. En reprenant l'expression de Montesquieu<sup>153</sup>, qui, comme Diderot, discrédite l'artifice des poètes, il estime son art « de danser sur la corde avec des entraves ». Mais son vrai mérite tient à ce qu'il sait marier la raison au naturel de la poésie. Voilà ce qui rend l'œuvre de Boileau agréable aussi bien aux gens de goût qu'aux philosophes. Voltaire associe le naturel de l'*Art poétique* à la beauté de la langue et la raison à sa morale, en affirmant que ces deux vertus s'incarnent dans l'idéal du poème didactique. Ce naturel refuse « enflure », tour « précieux » et « recherché », et il abhorre le mélange des styles. La maxime voltairienne persiste : « Il est bon que chaque chose soit à sa place<sup>154</sup>. » Et il finit par confirmer le verdict de la Querelle des Anciens et des Modernes en osant présumer que « l'*Art poétique* de Boileau est supérieur à celui d'Horace<sup>155</sup> ». Ici, nous apercevons un paradoxe : en réhabilitant le meneur des Anciens, Voltaire se range dans le camp des modernes. Et en même temps, dans ce débat virtuel autour de la validité de la poésie, lui qui aspire à l'union heureuse de l'esprit philosophique et la poésie se range volontiers dans le camp qui s'oppose au tandem Montesquieu-Diderot, qui suppose leur incompatibilité<sup>156</sup>. À travers l'allusion de la « maison de Mécène », où « chacun y a sa place » — *est locus unicuique suus* —, Voltaire défend le droit de la poésie contre le défi lancé contre elle et confirme l'appréciation plus tolérante, plus éclectique en sa faveur.

---

<sup>152</sup> Voir *An essay on epic poetry* : « First, I must confess we are Slaves to Rhime in France, and our Slavery is altogether irretrievable. Nay, *all our Tragedies ought to be rhimed. For our Poetry being fetter'd by too strict Rules, admitting of no Inversions, nor of Verses incroaching upon one another, would have nothing but Loftiness of Stile, to distinguish it from Prose, if it were not for Rhime. We have no Manner of Pretence to blank Verse, we must keep to Rhime necessarily /.../*. » OC 3B, p. 392.

<sup>153</sup> Nous empruntons cette idée à Nicholas Cronk qui, dans son annotation de l'article ART POÉTIQUE, constate cette allusion faite à l'auteur des *Lettres persanes*. OC 39 (ART POÉTIQUE), p. 103, n. 7 ; l'interlocuteur de Rica déplore la versification recherchée et peu naturelle : « Ce sont ici les poètes /.../ ces auteurs dont le métier est de mettre des entraves au bon sens, et d'accabler la raison sous les agréments /.../ », Montesquieu, *Lettres persanes*, op. cit., p. 296.

<sup>154</sup> OC 43 (STYLE), p. 290.

<sup>155</sup> Despréaux, « le poète de la raison », avec son *Art poétique*, surpasse même Horace : « On oserait présumer ici que l'*Art poétique* de Boileau est supérieur à celui d'Horace. La méthode est certainement une beauté dans un poème didactique. » OC 39 (ART POÉTIQUE), p. 104. Certes, son jugement sur Despréaux est sujet à l'évolution. Sur ce problème, voir Olivier Ferret, « Voltaire et Boileau », *SVEC*, n° 10, 2006, p. 205-222.

<sup>156</sup> À la question qu'il se pose : « L'esprit philosophique est-il favorable ou défavorable à la poésie ? », frère « Tonpla », suivant la position adoptée par Platon, affirme : « Partout décadence de la verve et de la poésie, à mesure que l'esprit philosophique a fait des progrès. » *DPIV*, t. XVI, p. 214-216.

Une lettre écrite à son maître<sup>157</sup>, l'abbé d'Olivet, en 1767, donc trois ans après la publication du *Dictionnaire philosophique*, mérite notre attention dans la mesure où elle témoigne de la position critique de Voltaire, ainsi que de sa perception de son propre siècle.

Ici encore, Voltaire, au lieu de faire la synthèse, procède par le commentaire ponctuel. Cette lettre, imprimée et publiée la même année à Genève, se lit comme un réquisitoire contre tous les abus littéraires de son temps : nous y voyons une cascade de termes fortement manichéens : d'un côté, des désignations négatives comme « ampoulé », « déplacé », « faux », « gigantesque » ; de l'autre, des désignations positives comme « simple », « noble », « aisée », « décente », « pureté », « grâce » ou même des éponymes, « des Péliçon », « des Fénelon », « des Bossuet », « des Massillon ».

Dans ce réquisitoire sont exposés d'abord les néologismes de son temps<sup>158</sup>, le mauvais usage du mode, et surtout le mélange de styles, qu'il considère comme « un des grands défauts » de son siècle, qui « contribue le plus à cette décadence » de l'éloquence. C'est contre le baron de La Brède que l'inculpation de mélange des styles est prononcée<sup>159</sup> ; et le tandem Voltaire-Boileau joue le rôle du procureur. Au nom de Boileau et sous l'égide de son *Art poétique*, que cite Voltaire, la bévue de *L'Esprit des lois* est mise en lumière. Montesquieu, en introduisant des épigrammes dans son œuvre, ne savait pas conformer le bon style à la gravité du sujet qu'il traitait.

Après avoir reproché le procédé boursoufflé d'une annonce d'un marchand de comestibles, qui y énumère toutes sortes de fleurs de rhétorique, Voltaire septuagénaire déplore : « on veut toujours mieux dire qu'on ne doit dire, & tout sort de sa sphère » ! Évoquons ici de nouveau la maxime voltairienne qui concerne à la fois son ontologie et sa poétique : « chacun à sa place ». À la différence de son usage dans le cas précédent, la même maxime témoigne de son idéal strictement fixiste et conservateur.

---

<sup>157</sup> D13807.

<sup>158</sup> Hostile, par principe, aux néologismes, non moins qu'aux archaïsmes, Voltaire, en jugeant le Grand Siècle propice pour « fixer la langue », exige que l'on écarte toute sorte de marivaudage. Mais il est paradoxal de constater que Voltaire est un des inventeurs prolifiques des néologismes, tels que, « folliculaire », « impasse », « non-sens », etc. Sur cette position « puriste » de Voltaire, voir Sylvain Menant, *L'Esthétique de Voltaire, op. cit.*, p. 25 ; sur cet aspect paradoxal de Voltaire, voir Michel Mervaud, « Voltaire lexicographe. Note sur la néologie, les créations verbales et les mots rares de Voltaire, principalement dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », *Revue Voltaire*, n° 11, 2011, p. 341-365.

<sup>159</sup> Dans une lettre adressée à Élie Bertrand, il relève que Montesquieu « manque souvent d'ordre », qu'« il donne une épigramme pour une citation, et une antithèse pour une pensée nouvelle ». Sa critique est néanmoins nuancée par une appréciation favorable : « ce sera à jamais un génie heureux et profond, qui pense et fait penser. » (D8029)

Nous mesurons ainsi combien la perception voltairienne de son propre siècle dans le domaine du goût est loin de lui être favorable ; et sa critique manifeste, en quelque sorte, l'éloge des temps passés. Et il faut remarquer que l'idée de décadence littéraire y est étroitement liée. Une telle perception est-elle pertinente ? Ou n'est-elle qu'une exagération de Voltaire, qui s'enferme dans le mythe de ce fameux « Siècle de Louis XIV »<sup>160</sup> ? Pour y répondre, commençons par porter de nouveau notre regard sur la lettre que nous venons de citer. Elle débute par un octosyllabe regrettant le goût du siècle passé :

Cher doyen de l'Académie,  
Vous vîtes de plus heureux temps:  
Des neuf sœurs la troupe endormie  
Laisse reposer les talents:  
*Notre gloire est un peu flétrie.*  
*Ramenez nous sur nos vieux ans,*  
*Et le bon goût & le bon sens,*  
*Qu'eût jadis ma chère patrie.*<sup>161</sup> (c'est nous qui soulignons)

Il est bien entendu que marier des vers à une lettre soignée, donc à une prose, relève du protocole de la bienséance, qui est le fruit de sa formation chez les jésuites<sup>162</sup>. Sans doute le regard voltairien est-il ici rétrograde et nostalgique : la négation de son propre temps, où la langue s'altère et où les maux renchérissent sur le siècle passé. Et sa rhétorique se retrouve dans l'épître virtuelle qu'il adresse à Boileau, où il déplore son propre siècle, privé du patronage des neuf Sœurs<sup>163</sup>. Lorsque Voltaire parle de « la sombre arithmétique » de son siècle, qui succède à « l'art poétique » du siècle révolu ; lorsqu'il oppose le « siècle des Midas » à celui d'« Orphées », nous serions tenté de voir entre ces deux siècles une solution de continuité.

---

<sup>160</sup> C'est la position de Roland Mortier. Voir son article, « L'idée de décadence littéraire au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans Roland Mortier, *Le Cœur et la raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford/Bruxelles/Paris, Voltaire Foundation/Éditions de l'Université de Bruxelles/Universitas, p. 64-67.

<sup>161</sup> D13807.

<sup>162</sup> René Pomeau *et al.*, *Voltaire en son temps*, Paris/Oxford, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, t. I, p. 21-24.

<sup>163</sup> « Dans cet amas confus d'opprobre et de misère// Qui distingue mon siècle et fait son caractère,// Quels chants pouvaient former les enfants des neuf Sœurs ? », *OC 70A*, p. 218-219.

Dans une lettre adressée à son disciple féal, La Harpe, Voltaire se montre plus désespéré et son ton est plus décidé : « N'espérez pas rétablir le bon goût. Nous sommes en tout sens dans le temps de la plus horrible décadence<sup>164</sup>. » Voilà le conflit que subit Voltaire avec son temps. Voltaire, ennemi de son siècle ? Selon les dires du Patriarche, qui décourage le jeune poète prometteur, la décadence semble inévitable et irrémédiable. Si tel est le cas, la vision du monde voltairienne doit être davantage tragique.

Néanmoins, nous ne devons pas imaginer Voltaire pessimiste sans recours, se résignant au sort humain. Après avoir déploré la décadence de son siècle à La Harpe, il revient à son aspiration : « Cependant soyez sûr qu'il viendra un temps où tout ce qui est écrit dans le style du siècle de Louis 14 surnagera, et où tous les autres écrits goths et Vandales resteront plongés, au fond du fleuve de l'oubli. » Va de pair avec ce mot l'excipit d'un article des *Questions*, où Voltaire suggère que « les lieux communs de l'éloquence et de la poésie pourront renaître après avoir été oubliées<sup>165</sup> ». Ne nous hâtons pas d'y retrouver l'idée précurseur du retour éternel nietzschéen. Le retour des quatre Grands Siècles, où fleurissent les arts et les lettres, n'est qu'aléatoire, et « le concours de circonstances heureuses<sup>166</sup> » seul peut expliquer leur avènement. Peu systématique, la théorie voltairienne « du cours des âges scandé par la succession indéfinie des progrès et des décadences<sup>167</sup> », cette idée complexe de continu et discontinu montre son originalité. Et Raymond Naves résume la conception voltairienne de la façon suivante : « l'idée d'évolution, qui en est la base, s'est particulièrement exprimée dans la théorie des siècles ; évolution qu'on pourrait qualifier de fluctuante, car, loin de présenter une montée continue, elle est marquée par des périodes brillantes et des périodes obscures, qui se succèdent à intervalles très irréguliers.<sup>168</sup> »

La vision historique de Voltaire, si nous souscrivons à l'opinion de Diego Venturino, n'est ni strictement cyclique ni simplement linéaire<sup>169</sup>. D'ailleurs, il n'y a pas de conception

---

<sup>164</sup> D16308.

<sup>165</sup> OC 42B (LIEUX COMMUNS EN LITTÉRATURE), p. 55.

<sup>166</sup> Diego Venturino, « Généalogies du Grand Siècle », *SVEC*, n° 10, 2006, p. 12.

<sup>167</sup> Jean-François Dunyach, « L'histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l'idée de civilisation », *SVEC*, n° 10, 2006, p. 139.

<sup>168</sup> Raymond Naves, *Le Goût de Voltaire*, *op. cit.*, p. 310.

<sup>169</sup> Diego Venturino, « Généalogies du Grand Siècle », art. cit., p. 12-13. Nous nous souvenons de la fameuse déclaration qui ouvre le chapitre 31 du *Siècle de Louis XIV* : « Ce siècle heureux, qui vit naître une révolution dans l'esprit humain, n'y semblait pas destiné /.../. » OC 13D, p. 1.

historique providentialiste chez lui comme chez Bossuet<sup>170</sup>, ni de conception idéaliste comme chez Hegel<sup>171</sup>. Il y a tout au plus une fluctuation dans le cours de l'histoire humaine. Or, on vient de passer ce que Voltaire appelle le Grand Siècle, « le siècle le plus glorieux à l'esprit humain<sup>172</sup> » ; et à tous les grands siècles, suivent nécessairement les temps de décadence. C'est comme la lune, une fois pleine, qui doit décroître. Un triste dénouement suit un développement heureux.

Nous nous rappelons ce cours historique que dessine Voltaire dans son *Discours de réception à l'Académie*. En expliquant la rareté naturelle des grands talents, Voltaire recourt à la métaphore des forêts où « les arbres pressés et élevés ne souffrent pas qu'aucun porte sa tête trop au-dessus des autres<sup>173</sup> ». Il en est de même dans le domaine du goût. Après le développement heureux qui consiste dans la culture universelle, la généralisation du bon goût, dont les grands talents sont pionniers, le siècle doit connaître, en contrepartie, la dépravation du goût puisqu'on n'est plus capable d'en faire un usage raisonnable : tout est donc épuisé. Les belles inventions littéraires s'avilissent pour devenir enfin des lieux communs. Elles, « plaisent par la nouveauté », mais elles « dégoûtent » bientôt « par l'habitude ».

Chez Voltaire, telle théorie de l'art et du goût tient, tout bien considéré, au problème de la langue. Dans le chapitre 32 du *Siècle de Louis XIV*, pour creuser la véritable raison de la « tardive fécondité, suivie d'une longue stérilité » dans l'art, Voltaire affirme que c'est parce qu'il « faut beaucoup d'années pour épurer la langue et le goût »<sup>174</sup>. La raison pour laquelle le

---

<sup>170</sup> Bossuet ne se précipite pas à la conclusion purement providentialiste, au lieu de laquelle il suggère de voir une causalité double, dans laquelle la prérogative appartient au vouloir divin : « ce long enchaînement des causes particulières /.../ dépende des ordres secrets de la divine providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les Royaumes. » Jacques-Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Christophe David, 1732, p. 524.

<sup>171</sup> Jean-François Dunyach propose de comprendre la notion de « philosophie de l'histoire », moins comme une perspective cohérente de l'Histoire que comme une réflexion méthodologique sur la pratique de l'histoire. Voir Jean-François Dunyach, « L'histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l'idée de civilisation », art. cit., p. 133-146.

<sup>172</sup> « Ce n'est point simplement la vie de ce prince que j'écris, ce ne sont point les annales de son règne; c'est plutôt l'histoire de l'esprit humain, puisée dans le siècle le plus glorieux à l'esprit humain. » (D1642)

<sup>173</sup> Voltaire reprend : « Quand le commerce est en peu de mains, on voit quelques fortunes prodigieuses, et beaucoup de misère; lorsqu'enfin il est plus étendu, l'opulence est générale, les grandes fortunes rares. C'est précisément, messieurs, parce qu'il y a beaucoup d'esprit en France qu'on y trouvera dorénavant moins de génies supérieurs. » *OC* 30A, p. 31.

<sup>174</sup> On peut se référer à l'explication de Nicholas Cronk : « À la base de cette thèse est une théorie linguistique: comme ses contemporains, Voltaire pense, sur le modèle du latin qu'il maîtrise parfaitement, que les langues évoluent et s'améliorent pour arriver à un moment de perfection et de stabilité, après quoi elles ne doivent plus évoluer (et risquent surtout de dégénérer). » *OC* 13D, p. 173.

bon goût subit des vicissitudes, c'est que la langue les subit de la même façon. Dans la mesure où la langue même est sujette à cette fluctuation, il est impératif de « fixer la langue » à un moment propice tel que le siècle de Louis XIV et ce souci est manifesté dans le *Discours de réception à l'Académie*<sup>175</sup>. Voltaire, prenant en compte la nécessité de fixer la langue dans son apogée, préconise ce devoir sacré à ses confrères des Quarante, à l'instar d'Homère, de Térence, de Pétrarque, etc. Et le rôle sacré de la poésie y est décisif<sup>176</sup>. Sa vocation, une fois bien menée, même si elle ne peut pas inverser le cours historique, peut, au moins, perpétuer cet apogée éphémère qu'est le siècle de Louis XIV.

Abordons cette vision voltairienne dans un cadre plus large. Cherchons à l'expliquer dans le contexte polémique : la Querelle des Anciens et des Modernes à laquelle Voltaire ne s'est pas montré indifférent, mais, en même temps, dont il n'a pas été un acteur principal.

Comme nous l'avons remarqué en passant, il a été en général favorable aux revendications des Modernes<sup>177</sup> et son parti pris pour le Siècle de Louis XIV en est la manifestation. Ici, il nous présente un panorama où éclate leur suprématie. Dans les sciences, la chimie n'est plus cet art « de prolonger la vie au-delà des bornes de la nature », l'astronomie ne se veut plus capable de prédire les événements à venir, et la médecine n'est plus mêlée des diverses phases de la lune<sup>178</sup> ; l'Antiquité chinoise se vantant de sa grande muraille ou bien l'antiquité égyptienne de ses pyramides, « les unes et les autres attestent une grande patience dans les peuples, mais aucun génie supérieur<sup>179</sup> » ; peu importe ceux qui comme William Temple prennent à tâche « de rabaisser tous les modernes », la basilique Saint-Pierre est infiniment plus belle que n'est le Capitole ; sur le dénouement de ce qu'il appelle une « dispute », Voltaire, préférant Racine et Corneille à Sophocle et Euripide, et Molière à Aristophane, tranche sans hésiter : « Il y a donc des genres dans lesquels les

---

<sup>175</sup> « Cet honneur qu'ont fait tant de peuples à nos excellents écrivains est un avertissement que l'Europe nous donne de ne pas dégénérer. Je ne dirai pas que tout se précipite vers une honteuse décadence, comme le crient si souvent des satiriques qui prétendent en secret justifier leur propre faiblesse, par celle qu'ils imputent en public à leur siècle. /.../ Mais enfin, malgré cette culture universelle de la nation, je ne nierai pas que cette langue, devenue si belle, et qui doit être fixée par tant de bons ouvrages, peut se corrompre aisément. » *OC* 30A, p. 52.

<sup>176</sup> Cf. le sentiment de Diderot : « Notre langue est déjà fort étendue. Elle a dû, comme toutes les autres, sa formation au besoin, & ses richesses à l'essor de l'imagination, aux entraves de la poésie, & aux nombres & à l'harmonie de la prose oratoire. » *ENC* (ENCYCLOPÉDIE), p. 637.

<sup>177</sup> Raymond Naves, *Le Goût de Voltaire*, *op. cit.*, p. 296-301.

<sup>178</sup> *OC* 13D, p. 3.

<sup>179</sup> *OC* 38 (ANCIENS ET MODERNES), p. 337.



modernes sont de beaucoup supérieurs aux anciens, et d'autres en très petit nombre dans lesquels nous leurs sommes inférieurs. »

Étant donné sa position modérée, on pourrait se plaindre de la conclusion trop éclectique ou conciliante, lorsqu'il écrit à la fin de l'article ANCIENS ET MODERNES :

On conclut enfin, qu'heureux est celui qui dégagé de tous les préjugés, est sensible au mérite des anciens et des modernes, apprécie leurs beautés, connaît leurs fautes, et les pardonne.<sup>180</sup>

Mais une chose est bien claire : Voltaire, plus que tout autre, fait attention à ce que son admiration des Anciens ne tombe pas dans leur encensement aveugle (« Estimez vos aînés sans les adorer », réplique-il à Houdar de La Motte dans le même article). Comme un habile élagueur, il retranche les vieilles branches qui flétrissent sans laisser de postérité et ne garde que les branches robustes qui méritent nos égards. Rappelons-nous la fameuse image de l'arbre généalogique qu'évoque Voltaire dans l'article CHAÎNE, OU GÉNÉRATION DES ÉVÉNEMENTS qui résume son principe de l'historiographie : « Il en est ici précisément comme d'un arbre généalogique; chaque maison remonte, comme on sait, à Adam, mais dans la famille il y a bien des gens qui sont morts sans laisser de postérité<sup>181</sup>. » En invoquant Horace, ne conclut-il pas avec lui que c'est absurde de ne blâmer un ouvrage que pour sa nouveauté ? Il ridiculise cette idée ancienne de *mundus senescens*, le vieillissement du monde<sup>182</sup>, à travers sa citation de *Rerum Natura*<sup>183</sup> ; et après avoir cité Lucrèce, il développe une symétrie plaisante avec l'autocitation du sixième discours des *Discours en vers sur*

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>181</sup> OC 40 (CHAÎNE, OU GÉNÉRATION DES ÉVÉNEMENTS), p. 11.

<sup>182</sup> Jean-Robert Armogathe souligne l'ambiguïté de cette idée. Selon lui, cette idée, de même que la distinction du « moderne/moderni » et de l'« ancien/antiqui », reste très ambiguë et sa signification a varié à travers les siècles. On est en droit de se demander : comment définir les anciens par rapport aux modernes ? Les modernes, les nouveaux venus, ne sont-ils pas en réalité, les plus anciens, ou les plus vieux ? Dans le *Novum organum*, Francis Bacon est bien conscient de ce paradoxe : « L'opinion que les hommes attachent à l'antiquité est profondément inexacte et ne convient pas au terme lui-même. La vieillesse et l'antiquité du monde ne doivent pas en effet être attachées à l'antiquité, mais bien plutôt à notre époque, et non pas à un âge du monde plus jeune, qui était celui des temps anciens. Car cet âge-là, qui passe par rapport au nôtre pour ancien et plus âgé, fut par rapport au monde lui-même un âge nouveau et récent. » Voir Jean-Robert Armogathe, Postface de *La Querelle des Anciens et des Modernes*, op. cit., p. 801-849.

<sup>183</sup> La traduction très libre est de lui-même : « La nature languit; la terre est épuisée;// L'homme dégénéré dont la force est usée,//Fatigue un sol ingrat par ses bœufs affaiblis. » OC 38 (ANCIENS ET MODERNES), p. 331.

*l'homme* (avec une légère modification), mais dans un contexte tout à fait inverse. Voltaire se moque de la crédulité des hommes qui pensent qu'autrefois « la lune était plus grande, et la nuit moins obscure; l'hiver se couronnait de fleurs et de verdure<sup>184</sup> » ; et, de même, est-il conscient que cette attitude régressive, qui sacrifie son propre siècle pour la seule gloire de l'antiquité, n'est pas le fruit d'un moment donné (il écrit : « Les hommes, en tout temps, ont pensé /.../. »), mais relève des visions humaines du monde dans un plan plus général.

Or, la position voltairienne sur cette querelle ne laisse-elle aucune nuance ? Lisons plus précisément cet article truffé d'arguments et de citations en faveur du camp des Modernes en apparence. Sa conclusion nous semble d'autant plus brusque que Voltaire, tout au long de l'article, n'a disposé aucun argument privilégiant les Anciens. À reformuler la question, y a-t-il la possibilité qu'il ait laissé un indice qui préfigure ladite conclusion ? Dans l'article scandé par la succession des sections traitant différents sujets et personnages précis, du chevalier Temple, partisan des Anciens outre-manche, au style homérique, en passant par Boileau, Racine, Euripide, Brumoy, ce qui nous surprend le plus, c'est l'imitation d'*Alceste* d'Euripide.

La citation est précédée par une allusion à la malignité de Racine pendant la Querelle qui « confon[d] ses ennemis sur une petite méprise très pardonnable où ils étaient tombés ». La raillerie de Racine portant sur la critique de Perrault et ses partisans, fondée sur l'édition fautive, « n'empêche pas qu'Euripides n'eût grand tort en tout pays ». D'où vient sa désapprobation ? D'abord, Voltaire relève que la demande excessive d'Admète à son père Phérès, d'abandonner la vie pour la sienne, transgresse la loi générale de la décence. À l'argument de Brumoy, qui, dans le but de justifier Euripide invoque vainement la différence des mœurs selon les temps, Voltaire oppose l'universalité de l'idée de bienséance : pour lui, il y a quelque chose d'immuable dans la nature humaine en tout temps — « les idées des nations policées n'ont jamais changé sur le respect, que les enfants doivent à leurs pères ». Il déplore également que le chœur ne réprimande pas le fils pour son irrévérence. En reproduisant de façon sommaire le troisième acte d'*Alceste*, Voltaire, ne négligeant pas son rôle de commentateur, y intervient, tantôt entre parenthèses — « Beau discours pour un roi et pour un père! » — , tantôt dans un paragraphe à part.

Pourquoi Voltaire a-t-il choisi ce passage dans lequel Admète exige la mort de son père Phérès pour échapper à la sienne ? Pour nous, il semble qu'il y ait une analogie dans

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 332.

cette citation volontaire. Une analogie, qui nous porte à comprendre, au-delà de tout propos de façade, le fond de Voltaire vis-à-vis de la prétention audacieuse des nouveaux venus. N'aurait-il pas vu dans une telle prétention l'ingratitude des Modernes, fils des Anciens, qui veulent que ceux-ci se sacrifient pour leur gloire à venir ? Autrement dit, n'a-t-il pas vu dans le déroulement de la Querelle, une sorte de force parricide — ou, patricide, plus précisément — des Modernes, trop Modernes ? Il n'y a pas de loi imposant que « les pères doivent mourir pour leurs enfants ». Dans la même intention, dans un petit couplet que Voltaire adresse anonymement à Houdar de La Motte, il le taxe d'enfant ingrat : « Si tu crois qu'Horace est ton père, // Il a fait des enfants ingrats. » Nous savons aussi le reproche adressé aux Modernes de manquer de respect envers leurs maîtres dans l'*Epître à Son Altesse sérénissime Mme la Duchesse du Maine*. Point de graine, point de fruit — cette maxime qui concernera également son sentiment sur la théorie de la soi-disant « génération spontanée » — et les graines sont toutes déjà semées par les Anciens : « Il n'appartient qu'à l'ignorance et à la présomption, qui en est la suite, de dire qu'il n'y a rien à imiter dans les anciens ; il n'y a point de beautés dont on ne trouve chez eux les semences<sup>185</sup>. » Encore continue-t-il dans un ton plus décisif : « Nous leur devons tout: aucun art n'est né parmi nous, tout y a été transplanté. » Bien entendu, nous ne devons pas prendre ses paroles au pied de la lettre. Car c'est aussi Voltaire qui évoque immédiatement pour nous des genres inconnus à l'Antiquité. Pour le moins, nous pouvons voir dans le passage emprunté à Euripide, un avertissement adressé à l'*hybris* des Modernes.

Même si Voltaire précise que cette dispute est « une question de fait » — ce qui est vrai dans une certaine mesure —, il sait mieux que personne qu'elle est en même temps une question de droit : cette question de droit, à travers laquelle les Modernes revendiquent l'autonomie, leur émancipation de l'état de tutelle des Anciens, bref, du droit du père<sup>186</sup>. Il laisse sortir par la bouche de Phérès sa morale : « Chacun est ici-bas pour soi. » C'est au nom de la bienséance que Voltaire condamne le chœur de n'avoir pas fait « une forte réprimande au fils d'avoir très brutalement parlé à son propre père, et de lui avoir reproché si aigrement de n'être pas mort ». Ainsi, dans la Querelle qui trace une limite nette entre les Anciens et les Modernes, il préfère se situer dans un terrain tiers. Que les deux chronologies de la Querelle, dressées respectivement sous les perspectives différentes, soient closes tous deux avec

---

<sup>185</sup> OC 31A, p. 410.

<sup>186</sup> Cf. L'article consacré à Perrault dans son *Catalogue des écrivains* : « On lui a reproché d'avoir trouvé trop de défauts dans les anciens; mais sa grande faute est de les avoir critiqués maladroitement, et de s'être fait des ennemis de ceux même qu'il pouvait opposer aux anciens. Cette dispute a été et sera longtemps une affaire de parti comme elle l'était du temps d'Horace. » OC 12, p. 159-160.

Voltaire et son article ANCIENS ET MODERNES<sup>187</sup>, nous offre un indice pour reconnaître sa véritable intention : un memento pour les Anciens, une commémoration de la victoire des Modernes, donc une tentative de réconciliation.

Mais ne nous trompons pas : malgré son invitation à reconnaître les mérite respectifs des Anciens et des Modernes, il n'en reste pas moins que son exaltation répétée du siècle de Louis XIV le situe toujours parmi les Modernes. Il est toujours moderne, mais modéré, nuancé.

Modéré, car Voltaire, vis-à-vis de son propre siècle, n'est-il pas un de ceux qui, hantés par l'idée de vieillissement du monde, pensent que tout est épuisé et que son siècle est tombé dans un dédale inextricable qui témoigne de l'appauvrissement de l'imagination ? Cette idée régressive du vieux Patriarche nous évoque une des deux conclusions possibles à laquelle on aboutit devant cette idée de vieillissement du monde : le regret de l'âge d'or. Mais prenons garde de ne pas nous contredire. L'âge d'or ne se trouve pas chez Voltaire dans l'Antiquité lointaine : il ne pense nullement que tout est épuisé depuis l'Antiquité grecque et romaine, mais que c'est le siècle de Louis XIV qui met un terme au génie littéraire. Avec ce grand siècle, de nouveaux genres littéraire émergent, tel que *Les Aventures de Télémaque* du précepteur du dauphin qui « tient à la fois du roman et du poème, et qui substitue une prose cadencée à la versification<sup>188</sup> ». L'invention suivie de l'épuisement. Et Voltaire, une fois Moderne à l'égard des Anciens, devient tout d'un coup Ancien à l'égard de son siècle.

L'attitude du Patriarche suscite les plainte de ses contemporains : son idée de décadence littéraire et sa position détractrice à l'égard de son siècle sont loin d'être pleinement admises parmi les philosophes<sup>189</sup>, surtout parmi les encyclopédiste autour Diderot. Voltaire ne pouvait trouver de son côté que les esprits comme Madame Dacier ou Rémond de

---

<sup>187</sup> Dans la chronologie de la Querelle, dressée par Anne-Marie Lecoq, aussi bien que dans celle établie par Pascal Duris, qui aborde la question des sciences de la vie dans la Querelle, le *terminus a quo* est la publication de l'article ANCIENS ET MODERNES des *Questions*. Voir Pascal Duris, *Quelle révolution scientifique ? Les sciences de la vie dans la querelle des Anciens et des Modernes (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Hermann, 2016.

<sup>188</sup> OC 13D, p. 14.

<sup>189</sup> Sur ce problème, voir Nicholas Cronk, « Voltaire et le style tardif : une esthétique du redoublement », dans Jacques Berchtold et Pierre Frantz (dir.), *L'Atelier des idées. Pour Michel Delon*, Paris, PUPS, 2017, p. 160-175.

Saint-Mard<sup>190</sup>. En 1770, l'année de la publication des *Questions*, Grimm, dans la *Correspondance littéraire* le laisse entendre :

On remarque que, depuis quelque temps, le Patriarche parle avec humeur de son siècle. Il a tort ; et je m'en tiens à un de nos anciens arrêts : c'est qu'à tout prendre, ce siècle en vaut bien un autre. Nous aimons les vers plus que jamais ; mais nous aimons moins que jamais les vers médiocres. Nous honorons les hommes de génie du siècle passé, mais plus le goût s'étend et se perfectionne, moins nous sommes convaincus que tout est épuisé : au contraire nous voyons devant nous des richesses immenses, dont nous n'avons pas encore joui /.../.<sup>191</sup>

Bien que Grimm partage quelques sentiments communs avec Voltaire, entre autres la propagation du goût, leur divergence est bien plus sensible. Grimm se plaint de cette prétention peu fondée que « tout est épuisé » ; selon lui, à la différence de la plainte exagérée du Patriarche, ni Boileau, ni Molière n'ont été négligés pour faire valoir la gloire de la postérité. Après quoi il évoque, puis réfute les bêtes noires de Voltaire : d'abord, le théâtre en vers de Sedaine, qui rappelle à Voltaire son duel avec Houdar de La Motte, et ensuite le *Système de la nature* de d'Holbach. Quant au premier, Grimm se veut plus éclectique en écrivant qu'ils — au lieu de « je », il se sert de « nous » ! — l'adopteront « sans préjudice », une fois que « ce nouveau genre est bon ». Quant au deuxième, Grimm identifie exactement le motif caché derrière l'aversion voltairienne contre d'Holbach : son souci métaphysique.

---

<sup>190</sup> Sur l'idée de décadence littéraire de Rémond de Saint-Mard, voir Roland Mortier, « L'idée de décadence littéraire au XVIIIe siècle », art. cit., p. 56-61. Faute d'allusion ni à son nom ni à son œuvre dans les textes de Voltaire, nous ne pouvons pas conclure que l'idée voltairienne de décadence de goût soit directement influencée par Rémond de Saint-Mard. Toutefois, on trouverait sans difficulté une affinité de goût dans le texte de ce dernier : « Au lieu d'embellir l'art, on ne songe aujourd'hui qu'à le défigurer; on heurte de front les règles, on dénature les genres; ce n'est que fard, que faux-brillant, que parure artificielle; plus de simplicité, plus de beau feu, plus d'harmonie dans nos discours /.../. » (ce texte est cité dans l'article de Roland Mortier) De plus, Rémond de Saint-Mard prévoit comme Voltaire une décadence inévitable après le « raffinement extrême » de la culture. Fortement cyclique, sa conception de l'histoire suppose le va-et-vient perpétuel de la Nature, ce qui ne se trouve pas systématiquement dans la pensée de Voltaire.

<sup>191</sup> Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Garnier, 1879, t. IX, p. 163 (passage cité dans Roland Mortier « L'idée de décadence littéraire au XVIIIe siècle », art. cit., p. 66). Grimm écrit ce texte après sa lecture de la lettre de Voltaire où ce dernier réaffirme la supériorité des écrivains parus dans le « Siècle de Louis XVI » : « Mon cher prophète, vous avez beau rire, les oraisons funèbres de l'évêque du Puy ne vaudront jamais celles de Bossuet; les pièces de Racine seront toujours mieux écrites que celles de Crébillon; Boileau l'emportera sur les pièces de vers qu'on nous donne; le style de Pascal sera meilleur que celui de Jean Jacques; les tableaux de Poussin, de Le Sueur et de Lebrun l'emporteront encore sur les tableaux du salon; et sans les deux frères D. je ne sais pas trop ce que deviendrait notre siècle. » (D16735)

Nous voyons ici le clivage entre deux visions du monde et entre deux générations. Le Moderne d'hier est maintenant attaqué par ses confrères d'être le détracteur de son propre siècle ; le Moderne d'hier, qui se moquait de l'idée de vieillissement du monde des Anciens, se trouve maintenant accusé par son confrère d'avoir professé à son tour cette même idée. Prolongement de l'ancienne Querelle ? Comment expliquer une telle transposition ?

Toutefois son sentiment sur ce Grand Siècle de Louis XIV n'est pas dépourvu de nuance. La complexité de sa perception du siècle de Louis XIV a été relevée par plusieurs chercheurs<sup>192</sup>. Nous pouvons aborder ce problème par le biais du portrait d'une figure classique dessiné par Voltaire dans ses écrits. Olivier Ferret nous suggère de voir dans la figure de Boileau, emblème du Grand Siècle, à travers ce qu'il appelle « le jeu de miroirs », la manière par laquelle Voltaire façonne sa propre image de l'écrivain, sa perception de son propre siècle et, aussi bien, celle du siècle de l'auteur de l'*Art poétique*<sup>193</sup>.

Nous avons déjà montré l'autorité que Voltaire reconnaît à Boileau dans son jugement du goût et rappelé que c'est sous l'invocation de ce dernier que Voltaire a défendu la primauté de la poésie contre sa déchéance, soulignée par tels ou tels auteurs. Ferret avance que « la référence à Boileau est omniprésente » quand il s'agit des règles poétiques ou dramatiques, comme celles des unités<sup>194</sup>. Sa référence est telle que Voltaire, dans l'article du *Catalogue des écrivains* consacré à ce fameux académicien, écrit que l'« on a tant commenté ses ouvrages, on a chargé ces commentaires de tant de minuties » que ce qu'il en pourrait dire serait superflu. Ce « maître en l'art d'écrire<sup>195</sup> » est, pour Voltaire, la personnification par excellence du « Siècle de Louis XIV ». D'ailleurs, ce siècle que représente Boileau et dont les yeux de Voltaire ont vu la fin, Voltaire l'oppose à son propre siècle où règne « la sombre arithmétique » à la place du goût et de l'esprit.

Pour autant, cette épître qu'il sous-titre, « mon testament », est loin d'être l'une des pratiques encomiastiques voltairiennes : elle constitue une historiographie en vers, au centre de laquelle on trouve la figure de Boileau. Voltaire peint le tableau du siècle brillant de Boileau, dont « Corneille /.../ sut ouvrir la carrière ». Mais en même temps, Voltaire,

---

<sup>192</sup> Voir notamment les études regroupées dans la *SVEC*, n° 10, 2006.

<sup>193</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et Boileau », art. cit., p. 206-222.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>195</sup> *OC* 9, p. 201.

emblème du siècle des Lumières, voit clairement, si l'on ose dire, le « clair-obscur<sup>196</sup> » de ce siècle de Despréaux et son éponyme. Comme juge équitable, il voit, en lui, « le correct auteur » et « l'oracle du goût », mais d'emblée s'impose l'image du « zoïle de Quinault<sup>197</sup> » ; et à l'analyser de près, l'attitude de Voltaire envers l'auteur des *Satires* incline plutôt vers la critique<sup>198</sup> : son mérite de « correct auteur » n'est pas sans réserve, puisqu'il ne l'est que « de quelques bons écrits » ; l'image de « l'oracle du goût » est bientôt éclipsée par son « style un peu dur », qui défigure « le vainqueur de Namur », et par les aspects médiocres de son œuvre,, comme la *Satire sur l'équivoque*, cet « avorton malheureux » né « d'un père sans vigueur ». La critique de Boileau poète va de pair avec la critique du Grand Siècle, qui est, certes, le siècle de grands talents, mais qui n'a pas autant de lumière que le siècle qui est le sien : son siècle est le siècle de la philosophie<sup>199</sup> et Voltaire lui-même en est la personnification.

Le Grand Siècle louis-quatorzien, « enrichi des découvertes des trois autres<sup>200</sup> », celui qui approche le plus de la perfection, n'en a pas moins sa part d'ombre. Aussi a-t-il été en proie aux malheurs humains :

Il ne faut pas croire que ces quatre siècles aient été exempts de malheurs et de crimes. La perfection des arts cultivés par des citoyens paisibles n'empêche pas les princes d'être ambitieux, les peuple d'être séditieux, les prêtres et les moines d'être quelquefois remuants et fourbes. Tous les siècles se ressemblent pour la méchanceté

---

<sup>196</sup> L'expression est de Diego Venturino. Diego Venturino, « Généalogies du Grand Siècle », art. cit., p. 5.

<sup>197</sup> Sans parler du bien-fondé de son accusation contre Boileau, il est à remarquer qu'elle revient souvent sous la plume de Voltaire. D'ailleurs, si elle manque de légitimité, force est de constater l'intention voltairienne qui la sous-tend.

<sup>198</sup> Dans le *Catalogue des écrivains*, Voltaire distingue les deux aspects de Boileau : « On fera seulement une remarque qui paraît essentielle, c'est qu'il faut distinguer soigneusement dans ses vers ce qui est devenu proverbe, d'avec ce qui mérite de devenir maxime. Les maximes sont nobles, sages et utiles, elles sont faites pour les hommes d'esprit et de goût, pour la bonne compagnie. Les proverbes ne sont que pour le vulgaire, et l'on sait que le vulgaire est de tous les états. » *OC* 12, p. 62. Après cette remarque, il cite deux vers de Boileau, qu'il puise dans ses *Satires*, et ne retient que le premier comme digne d'admiration des connaisseurs.

<sup>199</sup> D'Alembert partage avec Voltaire le même sentiment. Dans sa lettre à Frédéric II, il avoue : « Notre siècle, j'en conviens encore avec Votre Majesté, ne vaut pas le siècle de Louis XIV pour le génie et pour le goût ; mais il me semble qu'il l'emporte pour les lumières, pour l'horreur de la superstition et du fanatisme, pour l'amour des connaissances utiles ; et ce mérite, ce me semble, en vaut bien un autre. » Jean Le Rond d'Alembert, *Œuvres complètes de d'Alembert*, Paris, A. Belin/Bossange père et fils/Bossange frères, 1822, t. V, p. 347.

<sup>200</sup> Ce sont le siècle de Philippe et d'Alexandre, celui de César et d'Auguste et la Renaissance italienne.

des hommes; mais je ne connais que ces quatre âges distingués par les grands talents.<sup>201</sup>

Ainsi Voltaire peint-il les portraits de ceux qui forment ce royaume des lettres, en marquant leurs mérites aussi bien que leurs faiblesses. Le siècle de Louis XIV, « cet heureux ouvrage » commencé avec l'établissement de l'Académie française et son mécène, Richelieu, « en fait de guerre et de politique », « n'a aucun avantage » et il est « moins intéressant que le temps de la ligue<sup>202</sup> ». Mais de toutes ces faiblesses, la plus déplorable est le retard philosophique : le trente deuxième chapitre du *Siècle de Louis XIV* ne commence-t-il pas par déclarer que « la saine philosophie ne fit pas en France d'aussi grands progrès qu'en Angleterre et à Florence » ?

Ses confrères encyclopédistes et Voltaire peuvent donc s'entendre au moins sur une chose : le progrès philosophique du siècle de Louis XV. La divergence tient à leur manière différente de considérer ce progrès.

Pour Voltaire, il n'est nullement un prix glorieux, mais plutôt une gloire acquise au détriment de la poésie, du bon goût, de tous les genres nécessitant du génie. Le progrès philosophique est, pour Voltaire un trésor, bien sûr, mais qui surgit de la ruine littéraire. Ce Voltaire, qui admet n'avoir bu que la lie du bon temps du « Siècle de Louis XIV », après avoir énuméré les contreparties heureuses du déclin littéraire, avoue : « Voilà ce qui me console<sup>203</sup>. » Pour lui, le deuil est toujours en vigueur, avant qu'il ne trouve de quoi remplacer cette perte. C'est dans ce sens qu'on peut dire de Voltaire de « se enferme[r] dans le mythe du 'grand siècle' » de Louis XIV.

Nous avons vu déjà les reproches du Patriarche adressés à Diderot et à Montesquieu. Il écrit dans l'article ART POÉTIQUE : « Il serait triste que les philosophes fussent les ennemis de la poésie. » Pouvons-nous justifier cette doléance ? Si oui, dans quelle mesure ?

Examinons le cas de Diderot : l'idée de crise de la poésie (non de la crise totale de la littérature) ne se trouve pas moins chez Diderot que chez Voltaire. Toute tentative de marquer une fois pour toutes une très nette divergence entre Diderot et Voltaire pourrait sembler séduisante. Mais rien de tel ne se vérifie dans les faits.

---

<sup>201</sup> OC 13A, p. 4 ; ce passage est cité dans Diego Venturino, « Généalogies du Grand Siècle », art. cit., p. 10.

<sup>202</sup> D906.

<sup>203</sup> D13291.



Pour Diderot<sup>204</sup>, certes, le déclin de la poésie est la contrepartie nécessaire du progrès de l'esprit philosophique<sup>205</sup> ; certes, c'est un fait avéré que l'idée diderotienne du rôle ancillaire de la poésie, au siècle de la philosophie ; certes, l'opposition du poète et du philosophe se manifeste souvent sous forme d'exclusion du premier, si bien qu'on ne serait nullement étonné d'entendre dans le texte de Diderot la résonance de la vieille voix platonicienne du bannissement de la poésie dans sa république. On se souvient du fameux passage qui clôt ses *Réflexions sur l'ode* : « O les poètes, les poètes ! Platon savait bien ce qu'il faisait, lorsqu'il les chassait de sa république. Ils n'ont des idées justes de rien. Alternativement organes du mensonge et de la vérité, leur jargon enchanteur infecte tout un peuple et vingt volumes de philosophie sont moins lus et font moins de bien qu'une de leurs chansons ne fait de mal<sup>206</sup>. »

Néanmoins, il n'est pas impossible de discerner dans les textes de Diderot un sentiment de nostalgie semblable à celui du Patriarche. Diderot paraît regretter à sa manière le déclin inévitable de la poésie dans ces temps qui se veulent philosophiques, ce qu'attestent nombre de ses textes, échelonnés à des dates diverses. Voltaire ne semble pas avoir lu le texte suivant, écrit à l'occasion du Salon de 1767 :

Si j'avais la raison à peindre, je la montrerais arrachant les plumes à Pégase, et le pliant aux allures de l'Académie. Ce n'est plus cet animal fougueux qui hennit, gratte la terre du pied, se cabre et déploie ses grandes ailes ; c'est une bête de somme, la monture de l'abbé Morellet, prototype de la méthode. La discipline militaire naît, quand il n'y a plus de généraux. La méthode, quand il n'y a plus de génie.<sup>207</sup>

L'image de Pégase reflète l'état de la langue de la poésie française. La langue française d'autrefois, « cet animal fougueux », se trouve maintenant dépourvue de son énergie à force de satisfaire la loi souveraine de l'harmonie et par souci ultime de raffinement. À force

---

<sup>204</sup> Nous devons notre connaissance de l'aspect complexe du sentiment diderotien sur la poésie à l'étude de Roland Mortier, « Diderot au carrefour de la poésie et de la philosophie », dans Roland Mortier, *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, op. cit., p. 149-167.

<sup>205</sup> Roland Mortier cite à titre exemplaire le passage suivant de l'*Encyclopédie* : « Aujourd'hui que la philosophie s'avance à grands pas ; qu'elle soumet à son empire tous les objets de son ressort ; que son ton est le ton dominant. /.../ Point de vers surtout ; ils ont l'air si faible et si mesquin au travers d'une discussion philosophique. » ENC (ENCYCLOPÉDIE), p. 636-642.

<sup>206</sup> *DPV*, t. XVIII, p. 228.

<sup>207</sup> *DPV*, t. XVI, p. 216.

de « rimer à vide », de se réduire à un « simple jeu formel », mots dénués de sens et d'émotion, la poésie perd son droit de cité. Si nous pouvons, par commodité, prendre les siècles comme points de repères, c'est le siècle d'Amyot et de Montaigne qui suscite chez Diderot un sentiment de nostalgie, tandis que c'est le siècle de Boileau, qui, chez Voltaire, inspire une pareille émotion.

Toutefois, ce dont nous devons tenir compte et ce qui nous importe, ce n'est pas le Diderot comme tel, mais plutôt le Diderot vu par Voltaire, l'image de Diderot à la Voltaire. Il est donc possible qu'aux yeux de l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, Diderot ait semblé insensible à la mort du bouc émissaire qu'est la poésie. On pourrait, tout au plus, accuser Voltaire d'inadvertance, en n'ayant pas considéré la complexité de la pensée de Diderot ; d'ailleurs, c'est après la lecture de l'article ENCYCLOPÉDIE du *Dictionnaire raisonné*, non celle du *Salon*, que Voltaire écrit son article ART POÉTIQUE et qu'il laisse cette fameuse note marginale : « boilau a vanger » (*sic*)<sup>208</sup>. De plus le regret de Diderot n'est pas bien sensible dans l'article ENCYCLOPÉDIE. Diderot n'a-t-il pas prévu que la poésie, « fautive d'une vie réelle & de mœurs subsistantes » serait négligée, et ce sont précisément les « progrès de la raison », cette raison qui « renversera tant de statues, & qui en relèvera quelques-unes qui son renversée », qui en est la cause ?

À la différence de Voltaire qui rêve du retour d'un passé glorieux, pour Diderot, malgré ses manifestations de nostalgie, qui ne composent nullement le fond de son esthétique, le passé est derrière nous. Le siècle du génie littéraire « s'éclipse pour ne plus reparaître ». De tout cela, nous pouvons proposer une conclusion, avec une certaine réserve : Voltaire comme Diderot considèrent la poésie en raison inverse de la philosophie ; et Voltaire est si sensible au déclin de la poésie et à l'idée d'un siècle révolu qu'à la différence de Diderot, il « se renferme dans le mythe du 'grand siècle' » en n'admettant dans son siècle que le progrès philosophique.

Et voilà Voltaire, *in confinio duorum populorum*, « à la frontière de deux peuples ». Entre le peuple du « Siècle de Louis XIV » et le peuple venu après lui. Et entre les Anciens et les Modernes, il est, comme Pétrarque, qui ne présuppose aucune rupture avec les siècles révolus, mais qui exprime le regret, l'admiration, la recherche d'un héritage en déshérence. Et nous verrons de nouveau, cette position voltairienne dans le débat scientifique qui aliénera

---

<sup>208</sup> L'article commence par décrire Diderot comme « le savant presque universel, l'homme même de génie, qui joint la philosophie à l'imagination ». Nous savons que ce n'est qu'un procédé flatteur que Voltaire emploie avant d'entreprendre son discours.

Voltaire à la fois à la philosophie matérialiste athée et à ce qu'il appelle les « chimères antiques ».

Du goût et du dégoût de Voltaire, nous pouvons tirer ces conclusions transitoires, qui ne sont pas sans importance : que cette notion voltairienne de goût, qui ne saurait se dissocier de la tradition classique, s'exprime dans sa prédilection pour le genre poétique et la dépréciation corrélative des genres en prose, excepté l'historiographie ; que, dans un siècle où la poésie est considérée comme un artifice recherché et son mérite fortement discrédité, le Patriarche a été son défenseur zélé ; que Voltaire, ce Moderne modéré pendant la Querelle, devient pessimiste devant le déclin littéraire de son temps, croyant que tout est épuisé aussitôt après l'apogée culturelle du beau siècle de Louis XIV ; et que pour Voltaire, allant à contre-courant, inévitable est le désaccord avec son propre temps. Nous venons d'examiner la nature complexe de sa perception sur son propre siècle ainsi que sur le siècle de Louis XIV. Ambivalente, certes, cette position l'obligera à lutter contre ses frères philosophes. Ici siège l'enjeu du problème : plus qu'un débat purement littéraire à un moment donné, la Querelle est la scène où se heurtent deux visions du monde, se faisant face autour de la manière de penser le passé et le présent.

Revenons à la question soulevée au début de ce chapitre : sa réticence à l'égard de l'ouvrage « lourd », qui demande à la fois compilation et érudition. Non pas « toutes » les œuvres de compilation, mais au moins le dictionnaire. Et voici que nous avons entre nos mains son dictionnaire, mais qui n'est plus portatif, les *Questions sur l'Encyclopédie* : comment expliquer le fait que Voltaire, héritier de l'esthétique classique, se jette dans un genre « bas » tel que le dictionnaire ? Trahison de soi ou bien compromis réfléchi ? Bien plus qu'au souci esthétique ou littéraire, le choix du genre alphabétique tient au souci polémique. Nous supposons que les *Questions* sont son organe privilégié au service de la lutte contre la philosophie matérialiste athée de ses frères encyclopédistes, tels que Diderot et d'Holbach. Ce faisant, notre étude, qui a commencé par éclairer leur divergence dans le domaine littéraire, pourra élargir son champ d'enquête, entre autres, à la science naturelle et à la métaphysique.

## DEUXIÈME PARTIE

### *Dictionnaire philosophique : la lutte contre le christianisme*

Dans son « Avertissement des éditeurs », Beaumarchais explique la direction éditoriale de ce qu'il venait de baptiser *Dictionnaire philosophique* : sans aucun scrupule de mutiler l'organisation initiale conçue par Voltaire, il déclare avoir « réuni sous le titre de *Dictionnaire philosophique* les questions sur l'Encyclopédie, le dictionnaire philosophique réimprimé sous le titre de la raison par alphabet, les articles de M. de Voltaire insérés dans l'Encyclopédie ; enfin plusieurs articles destinés pour le dictionnaire de l'académie française ». Il va plus loin en admettant qu'il y a joint « un grand nombre de morceaux peu étendus, qu'il eût été difficile de classer dans quelqu'une des divisions de cette collection ». Trop hardi aux yeux des lecteurs d'aujourd'hui, son souci de faciliter le classement l'emporte, semble-t-il, sur le souci ultime de la précision. Nous sommes bien fondés de l'accuser d'infidélité.

Au siècle suivant, Louis Moland, l'un des éditeurs des œuvres complètes de Voltaire, bien qu'il remarque la nature composite de l'œuvre « forgée » par les éditeurs de Kehl, n'en suit pas moins l'usage établi par ses prédécesseurs<sup>209</sup>. Admettant que « ce n'est que dans l'édition de Kehl qu'il [le *Dictionnaire philosophique*] reçut /.../ les proportions considérables qu'on lui voit aujourd'hui », il juge très favorablement le choix de l'édition de Kehl : « Bien que formé de plusieurs ouvrages de Voltaire, il offre *un ensemble très-homogène, une unité très-saisissante à l'esprit.* »

Une unité très saisissante, soit. Mais un ensemble homogène ? L'essentiel de cette partie consiste à examiner la véracité de ce propos. Mais mettons-le entre parenthèses pour le présent, et acceptons l'état des choses comme tel.

Il est vrai que depuis l'entreprise menée par Condorcet et Beaumarchais, on s'est davantage accoutumé à souligner l'aspect quasi-gémellaire des deux œuvres alphabétiques de Voltaire qu'à apprécier leur particularité.

Cette méprise est de longue date : le choix de ces éditeurs, quoique erroné, n'est pas sans fondement, car, dans les œuvres complètes publiées en 1775, préparées avec la

---

<sup>209</sup> Moland, convaincu de l'authenticité de l'édition de Kehl, n'hésite pas à prétendre que « le texte des ouvrages de Voltaire est, à notre avis, définitivement établi, au moins pour la tres-grande partie d'entre eux, l'édition de Kehl ayant été imprimée sur un exemplaire de l'édition encadrée de 1775, dont 31 volumes (sur 40) avaient été *corrigés en entier de la main de Voltaire*. Ce texte, révisé par l'auteur en vue d'une édition définitive, est le texte authentique de Voltaire ». Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877, t. I, p. IV.

participation active du Patriarche<sup>210</sup>, qu'ils auront dû consulter pour la préparation de leur édition, le *Dictionnaire philosophique* proprement dit n'existe que pour paraître très partiellement, sous forme de « pièces détachées attribuées à divers hommes célèbres » ; et c'est par les mains de Voltaire que le travail de refonte de la quatrième édition du *Dictionnaire*, intitulée *Raison par alphabet* dans les *Questions*, a été opéré ; et c'est aussi pour Voltaire lui-même que ses deux collections alphabétiques ont été une sorte de « récipient » accueillant des écrits de diverses sortes. Dans ces circonstances, il n'était pas tout à fait déraisonnable pour les éditeurs de Kehl, d'apprécier à leur gré le format alphabétique le plus commode pour y incorporer tout et n'importe, ce pour quoi ils ne disposaient pas de rubrique convenable<sup>211</sup>.

Suivant le premier pas fait par le Patriarche, pour ce Voltaire qui préparait une nouvelle édition complète à partir de l'« édition encadrée », ses deux éditeurs, Decroix et Panckoucke, conçoivent leur projet de « remembrement alphabétique » pour leur collection complète<sup>212</sup> de Voltaire. Dans leur plan, les deux éditeurs exigent, comme un impératif — mais sans développer de raison particulière — de fusionner en un ouvrage intitulé « *Questions sur l'Encyclopédie* » les textes de diverses provenances :

Immédiatement après les Ouvrages Philosophiques, nous placerions les Questions sur l'Encyclopédie qui tiennent également à la Philosophie[,] à l'Histoire et à la Littérature. Comme M. de Voltaire paroît avoir quelque prédilection pour cet ouvrage, nous voudrions le rendre beaucoup plus important, en y fondant entièrement, non seulement le petit Dictionnaire Philosophique et les Articles de Littérature fournis au grand Dictionnaire Encyclopédique, mais aussi presque tous les Chapitres des Anciens et Nouveaux Mélanges, à l'exception des Lettres sur les anglais, qui peuvent former

---

<sup>210</sup> « L'auteur a joint à la communication qu'il a bien voulu nous donner de ses ouvrages, le soin de les revoir tous avec exactitude, & d'y faire des additions très considérables, surtout dans l'*Histoire générale*. » Voltaire, *La Henriade, divers autres poèmes, et toutes les pièces relatives à l'épopée*, op. cit., p. 1.

<sup>211</sup> Bertram Eugene Schwarzbach, « The problem of the Kehl additions to the *Dictionnaire philosophique* : sources, dating and authenticity », *SVEC*, n° 201, 1982, p. 7-10.

<sup>212</sup> Ce projet n'a pas vu le jour comme Panckoucke ayant cédé son droit à Beaumarchais après la mort de Voltaire. L'étude menée par Andrew Brown et André Magnan révèle la préhistoire de l'entreprise de l'édition de Kehl en analysant le « Plan d'une Edition des Œuvres de M. de Voltaire » de 1777 ; nous pouvons constater que l'équipe éditoriale de Kehl relaie non seulement le droit de publication du Panckoucke, mais aussi l'idée organisatrice de l'édition inachevée de celui-ci. Voir Andrew Brown et André Magnan, « Aux origines de l'édition de Kehl. Le Plan Decroix-Panckoucke de 1777 », *Cahiers Voltaire*, n° 4, 2005, p. 83-124.

un Corps d'ouvrage séparé et qui ont été connues autrefois sous le titre de Lettres Philosophiques. /.../ Il faudrait sur-tout y fondre le petit Dictionnaire qu'on a ajouté au Tom. 40me. de la dernière Edition 8<sup>o</sup><sup>213</sup>.

Même si nous éprouvons des difficultés à voir clairement la transition logique qui mène de la prédilection voltairienne pour les *Questions* à leur décision d'y fondre entièrement les textes qu'ils citent, nous pouvons constater au moins que leur projet coïncide en gros avec le plan général de l'édition de Kehl. Pourrions-nous, au lieu de traiter ce plan « en soi », le concevoir dans son rapport intime avec sa réalisation ultime qu'est l'édition de Kehl, comme le suggèrent Brown et Magnan ? Comme notre étude ne se veut pas une étude génétique, une telle question peut paraître vaine ; mais il ne nuit pas de poser ici une hypothèse.

Si nous pouvons accorder notre confiance à ce qui est dit dans ce plan, et si, « contrairement à toute une tradition reçue », Voltaire en avait eu connaissance<sup>214</sup> et en outre le validait, nous devrions conclure que c'est rester fidèle aux vues de Voltaire que de considérer, face à ses deux dictionnaires, la génétique du processus évolutif : dans le passage du *Dictionnaire philosophique* aux *Questions sur l'Encyclopédie*, en passant par quatre éditions augmentées du premier, nous pourrions concevoir une évolution strictement linéaire. Dans une telle vision téléologique, les *Questions* seraient considérées comme un aboutissement ultime des œuvres lexicographiques du Patriarche. Ne pourrions-nous pas supposer que Voltaire ait éclipsé le *Dictionnaire* afin de mettre les *Questions* au premier plan de la scène ?

Or, la tendance de la recherche et de l'édition d'aujourd'hui, contrairement à l'intention supposée de Voltaire, opte pour la séparation des deux ouvrages lexicographiques : du mouvement de fusion au mouvement d'extraction, de différenciation ? Comme exemple, nous pouvons citer l'étude de Samuel Taylor, qui, fort sceptique sur l'authenticité de l'édition de Kehl, préfère en rester à l'économie éditoriale basée sur l'édition dite « Leningrad encadrée » et finit par affirmer que « the *Questions* were cannibalized by the *Dictionnaire philosophique*<sup>215</sup> ».

---

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>215</sup> Il doute que ce plan soit agréé par Voltaire et exécuté scrupuleusement dans l'édition de Kehl. « The "plan" may well have survived in certain major features but we can no longer regard it as a plan that was agreed by Voltaire and carried out in detail. » Samuel Taylor, « The definitive text of Voltaire's work : the Leningrad encadrée », *SVEC*, n°. 124, p. 32.

En vue de permettre le développement d'un espace autonome pour les *Questions*, nous nous rangeons à la position de ces études modernes, parce que nous pensons que Voltaire, en rédigeant respectivement le *Dictionnaire* et les *Questions*, a été confronté à des problèmes différents sur le plan théorique et a conçu des pratiques d'écriture et de publication bien distinctes. Certes, face à l'intention voltairienne, au moment où il a refondu ses deux dictionnaires pour qu'il n'existe que les *Questions* dans ses œuvres complètes de 1775, nous n'avons d'autre choix que d'avouer notre incapacité de trouver une explication raisonnable ; certes, nous ne pouvons pas fermer les yeux sur leurs ressemblances les plus apparentes, par exemple, les reprises des mêmes articles et des mêmes entrées, etc. Néanmoins, il existe des dissemblances manifestes à partir de leurs paratextes. Deux œuvres, deux titres. La série *Dictionnaire philosophique*, du *Dictionnaire philosophique portatif à la Raison par alphabet*, légères différences mises à part, annonce un genre propre à partir de ces titres. Pour les *Questions*, cependant, à moins que nous ne les feuilletions, nous ne pouvons avoir aucun indice de leur genre. Ensuite, deux préfaces différentes suggèrent leur nature différente : dans l'un, la « Préface des éditeurs », en avouant n'avoir fait « aucun scrupule » de puiser ses articles dans les « meilleurs auteurs de l'Europe », même de « copier quelquefois une page d'un livre connu », commence par se vanter de son caractère parfait par rapport aux éditions précédentes, tandis que dans l'autre l'« Introduction », en exprimant son extrême modestie, prône la gloire d'une autre entreprise lexicographique, le *Dictionnaire raisonné*, auquel « quelques gens de lettres /.../ douteurs et non docteurs » ne posent humblement que les « questions ». L'un est plutôt un lexique qu'un vrai dictionnaire, compte tenu de sa minceur, l'autre se fait remarquer par son ampleur. Les *Questions* cessent d'être portatives pour devenir une somme encyclopédique. Enfin, nous pensons que la forme alphabétique est pour chaque œuvre alphabétique voltairienne, une forme parfaitement agencée et la mieux adaptée à ses objectifs respectifs, la première pour sa lutte contre le christianisme et l'autre pour l'apologétique du déisme.

## **2. 1. Trois visages du *Dictionnaire* : dictionnaire édifiant, ludique et critique**

Il serait superflu de rabâcher en revenant sur son histoire déjà bien connue. Que sa véritable origine remonte aux années 1740 comme le suggère Ira Wade<sup>216</sup> ou au souper du roi

---

<sup>216</sup> Ira O. Wade, *The Search for New Voltaire*, Philadelphia, American philosophical society, 1958, p. 82-86.

Frédéric II à Sans-Souci en 1752, comme nous le rapporte son secrétaire Collini, cela nous intéresse moins. Nous nous contentons d'évoquer le contexte dans lequel le *Dictionnaire* est encadré.

Nous savons déjà que la publication du *Dictionnaire* correspond au goût du public pour le genre alphabétique. Confirmé par la réédition continuelle du Moréri ou du Trévoux, Voltaire, qui suit son siècle autant qu'il le précède, sait comment régaler ce public, déjà encyclopédique même avant l'*Encyclopédie*, et friand de sommes, surtout quand celles-ci sont dotées de « philosophie ». Sans doute, la forme du dictionnaire plaît à son public aussi bien qu'au Patriarche, maintenant septuagénaire. Dans la lettre qu'il écrit à Élie Bertrand, pasteur calviniste, lui aussi lexicographe, tant citée par tous ceux qui abordent ce premier texte alphabétique de Voltaire, celui-ci prévoit que :

il faudra doresnavant tout mettre en dictionnaire. La vie est trop courte pour lire de suite tant de gros livres; malheur aux longues dissertation! Un dictionnaire vous met sous la main dans le moment, la chose dont vous avez besoin.<sup>217</sup>

Pour ce Voltaire hypocondriaque, qui ne cesse de se plaindre de sa santé faiblissante, l'éloge du dictionnaire, l'exaltation de ses mérites est sans aucune exagération. Éprouvant toujours davantage l'inconstance de la vie, l'acquisition à la fois efficace et rapide d'un savoir disparate et hétéroclite, que permet ce désordre commode, est toujours chère à ce grand lecteur. Nous savons bien que la bibliothèque de Voltaire à Saint-Petersbourg comprend plus d'une trentaine de textes alphabétiques, et ceux-ci témoignent de leur fréquente consultation (notes en marge, signets, etc.).

Ils ne sont pas seulement objets de lecture, mais aussi une source dans laquelle Voltaire, polygraphe, puise constamment les matériaux pour la rédaction du sien, comme Diderot le faisait avec le *Dictionnaire universel de médecin* de Robert James<sup>218</sup> ou avec le *Dictionnaire de Trévoux*. Travailler avec des livres, c'était bien sa méthode ! N'avoue-t-il pas à Damilaville<sup>219</sup>, aux alentours de la publication du *Dictionnaire*, qu'« entouré de vieux in-folio », il « travaillait de tout son cœur à un ouvrage fort honnête » ? Ne voyons-nous pas

---

<sup>217</sup> D10894.

<sup>218</sup> Sur ce problème, voir Tatsuo Hemmi, « Les références implicites dans le supplément éditorial de l'article AME de Diderot », *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières*, n° 1, 2012, p. 41-60.

<sup>219</sup> D5009.



Voltaire presser son éditeur Walther de lui procurer sur le champ tous ces livres, entre autres le *Dictionnaire* de Bayle et le *Dictionnaire de la fable* [sic] de Banier (méprise curieuse, parce que cet ouvrage n'est pas un dictionnaire ; il est en effet réparti en chapitres, qui traitent des mythes de diverses traditions), pour achever son *Histoire universelle*. Comme le résume Sylvain Menant, le *Dictionnaire*, loin d'être un monologue, est « le livre des livres<sup>220</sup> ». Pour se gausser de l'imagination juive, telle qu'elle s'exprime dans la sainte écriture, à propos de l'immolation de la fille de Jephté, Voltaire, même s'il se trouve des morales analogues dans les traditions qui précèdent celles de la tradition juive — renseignements puisés dans le *Dictionnaire de la Bible* de dom Calmet —, dit expressément : « Je m'en tiens au texte<sup>221</sup>. »

Qu'est-ce que Voltaire attend de son dictionnaire ? En citant, reprenant, copiant, parfois altérant les textes des autres, qui constituent ses réserves, ses chères munitions, que vise-t-il ? Un ouvrage érudit ? Absolument pas. Il ne veut pas que son dictionnaire à un l'étalement de fades définitions. En développant le mode d'emploi de son *Dictionnaire*, Voltaire écrit dans la préface que « les personnes de tout état trouveront de quoi s'instruire en s'amusant<sup>222</sup> ». Pour le lecteur, quelle que soit sa préférence ou son état social, le *Dictionnaire* est un texte à la fois édifiant et ludique. « À la fois », venons-nous de dire, comme si ces deux aspects n'étaient nullement distincts, mais concomitants, se trouvant synthétisés sur le plan « critique ».

Premièrement, arrêtons-nous à sa dimension édifiante. Ce n'est guère quelque chose d'anodin selon Voltaire. Quand il est sollicité pour rédiger l'article LITTÉRATURE de l'*Encyclopédie*, Voltaire, livrant sa réticence, affirme qu'un tel article « ne peut être que très sec » et que « quand on a dit que la littérature est la connaissance des objets des belles lettres, on a tout dit<sup>223</sup> ». Et voici sa contre-proposition pour présenter aux éditeurs du *Dictionnaire raisonné* « l'article du malheur des gens de lettres et de leurs persécutions ». Puis, il leur

---

<sup>220</sup> Sylvain Menant, *Littérature par alphabet. Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 1994, p. 78-79.

<sup>221</sup> OC 36 (JEPHTÉ), p. 241.

<sup>222</sup> OC 35, p. 284.

<sup>223</sup> D5824.

suggère plutôt de discuter de choses plus curieuses, comme la poésie. Il vise ainsi l'article polémique qui reflète l'actualité<sup>224</sup>.

Son vœu va être réalisé dans l'article LETTRES, GENS DE LETTRES, OU LETTRÉS du *Dictionnaire*. Situé avant l'article LIBERTÉ DE PENSER, cet article pivote autour du problème des persécutions que subissent les gens de lettres. Il s'agit de la condition vulnérable à laquelle les gens de lettres sont exposés : jalousies de leurs confrères, cabales injurieuses, mépris des puissants, etc. Ce que Voltaire déplore le plus, c'est que le discours purement philosophique soit persécuté pour des raisons religieuses par l'autorité ecclésiastique : « Qui croirait que dans le dix-huitième siècle un philosophe ait été traîné devant les tribunaux séculiers et traité d'impie par les tribunaux d'arguments, pour avoir dit que les hommes ne pourraient exercer les arts s'ils n'avaient pas de mains ?<sup>225</sup> » Mais tout soudain, une comparaison tout à fait imprévue surprend le lecteur : que les gens de lettres sont méprisés dans leur patrie comme le sont les prophètes. Devançant leur siècle, ils sont, comme les prophètes, la voix de celui qui crie dans le désert !

Implicitement le lecteur est invité à se référer à l'article PROPHÈTE. Comme dans l'article LETTRES, GENS DE LETTRES, OU LETTRÉS, Voltaire recourt au même procédé : l'entassement de l'érudition. Dans l'un comme dans l'autre, il agit en martyrologue. Plus des trois quarts de l'article sont consacrés aux persécutions infligées aux prophètes et aux dissidents religieux, comme Savonarole, les protestants cévenols, les anabaptistes flamands, etc. L'érudition voltairienne n'est jamais présentée « en soi », mais mobilisée pour la cause. Et à travers l'amalgame opérant des deux articles, nous pouvons constater le caractère singulier et novateur des gens de lettres<sup>226</sup>, victimes des persécutions.

Deuxièmement, abordons son aspect ludique. Nous repensons à cette indication curieuse formulée par Voltaire dans la préface de son dictionnaire, soulignant qu'il « n'exige

---

<sup>224</sup> Dans l'article GENS DE LETTRES de l'*Encyclopédie*, l'intérêt de Voltaire est centré sur l'analyse du rôle des gens de lettres par rapport à la figure ancienne du grammairien. Il signale que le rôle du grammairien consiste dans la critique grammaticale, tandis que celui des gens de lettres modernes dans l'investissement de l'esprit philosophique ; et qu'alors que celui-là, déchargé vis-à-vis de la société, se renferme dans son cabinet, ceux-ci, « appuyé[s] d'une saine philosophie », sont appelés à balayer « tous les préjugés dont la société était infectée ». OC 33 (GENS DE LETTRES), p. 122.

<sup>225</sup> OC 36 (LETTRES, GENS DE LETTRES, OU LETTRÉS), p. 287.

<sup>226</sup> « Ceux qui marchent dans le chemin battu jettent toujours des pierres à ceux qui enseignent un chemin nouveau. » OC 36 (LETTRES, GENS DE LETTRES OU LETTRÉS), p. 285.

pas la lecture suivie ». Cela sent le fagot<sup>227</sup>. Est-il obligé, dans un ordre comme celui de l'alphabet, de prévenir le lecteur de ce mode de lecture ? Dans la première partie, nous avons célébré la lecture fantaisiste du dictionnaire et l'euphorie qui en résulte : elle constitue le pacte implicite, mais presque immuable, entre le texte et son lecteur. Donc, pourquoi nous le rappeler de nouveau ? Quoiqu'il en soit, pour nous, lecteurs modernes, l'auteur a-t-il le droit d'insinuer un certain type de lecture ?

Il va de soi que, dans un dictionnaire ordinaire, un article n'a aucun rapport avec un autre, surtout avec celui qui le suit immédiatement. Ce caractère de discontinuité est inhérent à l'ordre alphabétique. Dumarsais regrettait que l'alphabet « [n'ait pas] été dressé par des personnes habiles, après un examen raisonnable<sup>228</sup> ». Parmi les lecteurs de l'*Encyclopédie*, qui pourrait rendre raison de la disposition alphabétique — du démon de l'alphabet — selon laquelle ALSEN, l'article consacré à « l'île de Danemarck, dans la mer Baltique », précède ALSMATRUM, un article botanique ? Voltaire a été également gêné par la fortuité de l'ordre et de la dénomination de l'alphabet :

Si M. Du Marsais vivait encore, nous lui demanderions le nom de l'alphabet. Prions les savants hommes qui travaillent à l'*Encyclopédie* de nous dire pourquoi l'alphabet n'a point de nom dans aucune langue de l'Europe. *Alphabeth* ne signifie autre chose que *A B*, et *A B* ne signifie rien, ou tout au plus il indique deux sons; et ces deux sons n'ont aucun rapport l'un avec l'autre. *Beth* n'est point formé d'*Alpha*; l'un est le premier, l'autre le second; et on ne sait pas pourquoi<sup>229</sup>.

L'incohérence étant la nature de l'alphabet, quiconque veut dégager une organisation raisonnable du dictionnaire scandaliserait le bon sens. Quel ordre pourrait-on prévoir, si ce n'est celui du hasard ? Néanmoins, il y avait bien, d'évidence, une tentative de minimiser le jeu du hasard dans la forme alphabétique. Il est bien connu que c'est par le souci de la cohérence que les éditeurs du *Dictionnaire raisonné* ont pris des mesures nécessaires pour remédier à cette lacune logique : le système compréhensif de renvois entre articles et le

---

<sup>227</sup> Voir l'analyse d'Olivier Ferret, « Du *Portatif* à *La Raison par alphabet* : les différentes strates du *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 35-65.

<sup>228</sup> *ENC* (ALPHABET), p. 295.

<sup>229</sup> *OC* 38 (ABC, OU ALPHABET), p. 22-23.

fameux arbre de la connaissance humaine, inspiré du modèle baconien, qui éclaircissent la dépendance mutuelle des savoirs, en sont les preuves plus brillantes.

Dans le *Dictionnaire philosophique*, pourrions-nous imaginer un tel système d'affinités entre les articles ? Au lieu d'être totalement indifférents les uns aux autres, ne constituent-ils pas une unité critique ? Voltaire n'aurait-il pas pris des dispositions, sinon celles de l'*Encyclopédie*, pour combler cette lacune intrinsèque de l'ordre alphabétique ? Comment comprendre ce « choix » qu'évoque Voltaire comme éditeur d'un dictionnaire qui ne comporte guère qu'une quatre-vingtaine d'articles au moment de sa première édition ? Le nombre d'articles relativement modeste ne nous révélerait-il pas plus efficacement les préoccupations de Voltaire<sup>230</sup> ? Ces questions attendent d'être examinées dans cette partie de notre étude.

La prévention malicieuse de la préface nous laisse pressentir un défi lancé par l'auteur qui, comme la Barbe Bleue, en nous confiant un trousseau de clés, nous interdit de pénétrer dans l'un de ses cabinets mystérieux. Pour nous, l'aspect ludique réside dans notre réponse à ce défi à la lecture. Curieux, nous allons, successivement, suivre d'abord fidèlement ce mode de lecture proposé par son auteur et puis, le transgresser. C'est l'auteur lui-même qui nous incite à une telle aventure :

Mais à quelque endroit qu'on l'ouvre, on trouve de quoi réfléchir. *Les livres les plus utiles sont ceux dont les lecteurs font eux-mêmes la moitié; ils étendent les pensées dont on leur présente le germe; ils corrigent ce qui leur semble défectueux, et fortifient par leurs réflexions ce qui leur paraît faible.*<sup>231</sup> (c'est nous qui soulignons)

Y remarquant une unité organique qui repose sur de « grandes articulations de la pensée » voltairienne, José-Michel Moureaux a légitimement souligné la tâche du lecteur, « d'organiser les idées forces qui innervent l'ouvrage, en sachant par delà la fragmentation désordonnée en articles, découvrir les rapports par lesquels elles peuvent converger, s'unir ou s'opposer<sup>232</sup> ». Dans sa quête, Moureaux met au jour cet ordre, au centre duquel se trouve

---

<sup>230</sup> Cette question est abordée dans Sylvain Menant, « Composition et effets de lecture dans le *Portatif* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 23-34.

<sup>231</sup> OC 35, p. 284.

<sup>232</sup> José-Michel Moureaux, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », art. cit., p. 126.

l'article CHRISTIANISME. Selon ce modèle d'explication, l'article central (CHRISTIANISME) et ses satellites (ÉVANGILES, PAUL, CRÉDO, MARTYRS, CONCILES, ARIUS) sont disposés de telle façon qu'ils consistent à attaquer le christianisme de tout côté, à le saper à partir de son fondement, et à fortifier « la vision du christianisme jugé par l'Histoire<sup>233</sup> ».

En souscrivant à son observation, nous avons à relier des articles, qui semblent sans aucun rapport en apparence, pour y faire émerger un sens critique : notre essai ne propose d'explorer qu'un des mondes possibles du *Dictionnaire*. Quel fruit peut promettre une telle aventure à nous, qui, pour reprendre l'image de Montaigne, comme « les abeilles [qui] pilotent deçà, delà les fleurs<sup>234</sup> », flânons à notre gré dans le dictionnaire, tantôt d'un article à celui qui le suit, tantôt d'un bout à l'autre de l'ouvrage ?

## 2. 2. Le réseau implicite des articles du *Dictionnaire*

Jetons un coup d'œil au *Dictionnaire*, d'un bout à l'autre, et prenons exemple de l'édition définitive de 1769, *La Raison par alphabet*, ouverte avec l'article ABBÉ et close avec l'article VERTU. Quel rapport pourrions-nous constater ? À première vue, aucun. Mais à y voir de près, nous trouvons un jeu de miroir déformant. Une antithèse proprement dite.

*Où allez-vous, monsieur l'abbé? etc. Savez-vous bien qu'abbé signifie père? Si vous le devenez, vous rendez service à l'Etat.*<sup>235</sup>

En ouvrant la première page, on s'étonne du ton allègre, inattendu, dans la démarche ordinaire du dictionnaire. De plus, la question qui ouvre la définition du mot abbé, au lieu de nous éclairer sur la bonne définition, aboutit à un jeu de mot. Quant à la chanson elle-même, le lecteur contemporain aurait certainement fredonné la suite : « Vous allez casser le nez. // Vous allez sans chandelle, // Eh bien ? // Pour voir les demoiselles, // Vous m'entendez bien. » Sinon, dans une autre version aussi courante : « Vous m'entendez bien. // Hé bien. // Où allez-vous Monsieur l'abbé ? // Dans un bois planté par l'amour, etc. » Chantée *alla breve*, cette

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>234</sup> Cette invention montaignienne est citée par Christiane Mervaud dans son introduction du *Dictionnaire philosophique*. OC 35, p. 64.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 286.

chanson populaire nous donne une impression de brièveté plutôt que de durée, de légèreté plutôt que d'appesantissement. Mais chantée en mineur, elle fait sentir aussi le pathétique. Le rythme léger et la parole burlesque embrassant le ton mineur constituent un mélange bien hétéroclite<sup>236</sup>.

Franchissons le dictionnaire jusqu'à l'article VERTU, qui s'ouvre aussi par une question. Voltaire commence par introduire une musicalité, un rythme particulier dans son texte : l'alternance de la question et de la réponse, entrecoupée par une série de cadences régulières — une répétition de phrases simples, sujet-verbe-complément.

Qu'est-ce que vertu? Bienfaisance envers le prochain. Puis-je appeler vertu autre chose que ce qui me fait du bien? Je suis indigent, tu es libéral. Je suis en danger, tu me secours. On me trompe, tu me dis la vérité. On me néglige, tu me consoles. Je suis ignorant, tu m'instruis. Je t'appellerai sans difficulté vertueux. Mais que deviendront les vertus cardinales et théologiques? Quelques-unes resteront dans les écoles.

De l'article ABBÉ à l'article VERTU, nous constatons une série d'antithèses. D'abord, celle du contexte « spatial » qui nous mène du cloître fermé à la société ouverte ; puis, celle de *modus vivendi*, entre le retrait du monde, la vie solitaire et la vie mondaine ; puis, celle du point de vue éthique, qui oppose le commerce des vertus et de la bienfaisance à l'abstinence ; l'antithèse, enfin, entre la condamnation de la vie monastique, dégénérée en concupiscence et en exploitation, et la réhabilitation des vertus de personnages problématiques — comme Néron ou le pape Alexandre VI notamment — et de l'empereur païen Antonin, dépréciés par les théologiens chrétiens.

Pour nous, cette disposition dans l'ensemble du texte n'est pas désintéressée. À travers la lecture d'un article à l'autre, on croit voir la voie de la raison et de la vertu laïque, triomphant de l'infamie de la morale chrétienne. Le *Dictionnaire* est un champ de bataille, où le combat mené contre le christianisme, sur les plans historique, philosophique, moral, etc., nous mène à cette victoire finale.

---

<sup>236</sup> Le mélange hétéroclite apparaît de nouveau : on s'étonne à la fin de l'article quand le ton de Voltaire change soudainement en indignation : « Vous avez raison, messieurs, envahissez la terre; /.../ vous avez profité des temps d'ignorance, de superstition, de démence, pour nous dépouiller de nos héritages et pour nous fouler à vos pieds, pour vous engraisser de la substance des malheureux; tremblez que le jour de la raison n'arrive. », *ibid.*, p. 288. Voir Jochen Schlobach, « L'article 'Abbé' du *Dictionnaire philosophique* », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, *op. cit.*, t. I, p. 397-405.

S'il en est ainsi, ne pouvons-nous pas mettre au jour d'autres trames, à travers les articles, soigneusement préparées par Voltaire ?

C'est à partir d'une lecture des deux articles suivants que nous envisageons l'organisation, plus générale, de certains articles du *Dictionnaire* : CHAÎNE DES ÊTRES CRÉÉS et CHAÎNE DES ÉVÉNEMENTS. En expliquant le cours de l'Histoire, Voltaire s'est complu à développer une image de la machine, où « tout est rouage, poulie, corde, ressort ». Comme le concert des éléments rend son opération possible, les situations actuelles sont l'effet d'« une suite de faits qui paraissent ne tenir à rien, et qui tiennent à tout » et à la causalité strictement linéaire se substitue la diversité des « rapports entre les éléments constitutifs<sup>237</sup> ». Ce caractère interdépendant des choses ne se limite pas au cadre historique, mais s'applique aussi à la loi de la nature, comme le souligne Voltaire en indiquant qu'« il en est de même dans l'ordre physique ». Et nous nous souvenons de l'interaction climatique des deux continents<sup>238</sup>, qu'il a expliquée. Ne pouvons-nous pas lire les articles du *Dictionnaire* à travers cette métaphore mécanique ? Ne sont-ils pas disposés ainsi dans cette immense machine de guerre antichrétienne qu'est le *Dictionnaire* ? Si oui, alors comment ?

Nous savons également que dans la physique voltairienne, sous la forte influence de Newton, il existe deux types de propagation du mouvement : « la propagation par choc ou par contact », donc immédiate, et la « propagation à distance, par attirance ou par répulsion ». Il semble que la même logique se trouve dans le *Dictionnaire* ; que les articles entre eux suivent un ordre consécutif, et que même mis à distance existe entre eux une force attirante : ils sont disposés d'une telle façon qu'ils pivotent sur le même thème ou développent la problématique que Voltaire a pu disséminer, fragmenter, disloquer, sous la forme de l'ordre alphabétique. Le devoir des lecteurs serait alors de reconstruire à leur manière une trame critique avec des exemples précis et d'« étend[re] les pensées » à partir du « germe » que dépose l'auteur, pour « f[aire] la moitié » de ce dictionnaire.

Certes, il serait imprudent de prétendre que tous les articles du *Dictionnaires* sont liés pour constituer une harmonie préétablie ; ni qu'il existe une homologie structurale entre la pensée de Voltaire et son texte ; car c'est nul autre que l'auteur qui ne manque pas de nous

---

<sup>237</sup> Michel Delon, « Voltaire entre le continu et le discontinu », dans Marie-Hélène Cotoni (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique, op. cit.*, p. 97.

<sup>238</sup> Voltaire écrit : « Un vent qui souffle du fond de l'Afrique et des mers australes, amène une partie de l'atmosphère africain, qui retombe en pluie dans les vallées des Alpes; ces pluies fécondent nos terres; notre vent du nord à son tour envoie nos vapeurs chez les nègres; nous faisons du bien à la Guinée, et la Guinée nous en fait. La chaîne s'étend d'un bout de l'univers à l'autre. », *OC* 35 (CHAÎNE DES ÉVÉNEMENTS), p. 525.

prévenir de l'abus de ce principe, qui va jusqu'à avancer qu'« il n'y a si petit atome dont le mouvement n'ait influé dans l'arrangement actuel du monde entier; qu'il n'y a si petit accident, soit parmi les hommes, soit parmi les animaux, qui ne soit un chaînon essentiel de la grande chaîne » ; et comme il y a du vide, des creux, dans le monde conçu par Voltaire, il en est aussi dans les chaînes que nous allons relier. Retenons ce message qu'il répète dans le même article : « /.../ tout a des pères, mais tout n'a pas toujours des enfants. »

### 2. 2. 1. Premier cas : autour de la figure de Dieu

Ce qui retient notre attention, c'est l'incipit de l'article ANTHROPOPHAGES, placé après une série d'articles à propos des attachements humains, AMITIÉ, AMOUR, AMOUR NOMMÉ SOCRATIQUE, AMOUR-PROPRE, si nous en exceptons ANGE : « Nous avons parlé de l'amour. Il est dur de passer de gens qui se baisent à des gens qui se mangent<sup>239</sup>. » Ne voyons nous pas là un sourire complice de Voltaire à son lecteur incrédule, qui ne consulte pas simplement son *Dictionnaire* mais qui le lit comme on lit un roman ?

De plus, comment ne pas mentionner le cas des trois articles, DESTIN, DIEU et DIVINITÉ DE JÉSUS qui gravitent autour du même sujet, la nature divine.

Examinons l'article DIEU auquel Voltaire a soin de donner une apparence théâtrale et une atmosphère pleine de vie. Mais on remarque en même temps le procédé-cliché de Voltaire, quand celui-ci évoque sa source fictive, le manuscrit retrouvé à la bibliothèque, etc. Ce procédé nous rappelle celui de *Candide*, « traduit de l'allemand de Mr. le docteur Ralph », ou bien celui de *L'Ingénu*, « histoire véritable, tirée des manuscrits du Père Quesnel ». Bien que Voltaire l'inscrive dans un contexte spatio-temporel concret, « sous l'empire d'Arcadius » (395-408) et « dans les fertiles plaines de Zéphirim, sur les frontières de la Colchide », ce dialogue entre le théologal de Constantinople et le bon vieillard scythe ne saurait se limiter à un certain espace-temps donné. En font preuve les différents lexiques et la problématique scolastique puisés dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin du XIII<sup>e</sup> siècle : ou bien un vrai pêle-mêle de divers moments historiques ou bien une antédation délibérée.

Néanmoins, le choix du contexte temporel n'en est pas complètement hasardeux. Arcadius, premier empereur byzantin, sous le règne duquel « l'empire des Romains /.../

---

<sup>239</sup> OC 35 (ANTHROPOPHAGES), p. 344.



s'affaissa tout-à-coup<sup>240</sup> » selon Jaucourt, s'est trouvé impliqué dans les démêlés ecclésiastiques et dogmatiques : en essayant de priver l'Église de son droit d'immunité, à l'instigation de Flavius Eutrope, son favori eunuque, il suscita les plaintes de l'autorité ecclésiastique ; de plus, il a été conduit à arbitrer le conflit entre l'impératrice Eudoxie et Jean Chrysostome, le Patriarche de la ville de Constantinople, exilé par les artifices de la première, mais canonisé ensuite. Incompétent dans les affaires d'État, mais ennemi implacable de l'hérésie, il ordonna, nous raconte Louis Moréri dans son *Grand dictionnaire historique*<sup>241</sup> la démolition des temples des gentils. Mais ce qui importe davantage, c'est qu'il bannit les ariens de la capitale, ces adeptes de l'arianisme, dont la doctrine principale consiste à nier la divinité de Jésus ; ce qui fait l'objet d'un anathème depuis le fameux concile de Nicée. Ainsi, la disposition contextuelle est déjà propice pour souligner l'enjeu des querelles doctrinales autour des attributs du Dieu chrétien.

S'y glisse une autre circonstance, celle du catéchisme. On sait que les ennemis du christianisme, comme Voltaire<sup>242</sup> ou d'Holbach, se sont appropriés ce mode de discours au service de l'instruction doctrinale, fruit de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle.

Or, la disposition de cet article ne va pas de soi. À bien y réfléchir, cet article aurait pu être mis dans la série de quatre autres catéchismes du *Dictionnaire*, CATÉCHISME CHINOIS, CATÉCHISME DU CURÉ, CATÉCHISME DU JAPONAIS et CATÉCHISME DU JARDINIER, puisque Logomacos, un des deux interlocuteurs de ce dialogue, confirme, quoique subitement, que la conversation qu'il tient avec le bon vieillard relève du même genre que ces quatre articles en disant : « Voyons si tu sais ton catéchisme<sup>243</sup> ? » Ce faisant, l'article, avec sa fausse référence de « manuscrit conservé dans la bibliothèque de Constantinople », aurait mieux résonné avec CATÉCHISME CHINOIS, qui prétend d'être la transcription du manuscrit trouvé dans la « bibliothèque du Vatican » : Voltaire, en juxtaposant le Vatican et Constantinople, deux capitales des empires romains, dont l'une se voulait catholique et l'autre orthodoxe, et qui ont connu le grand schisme après une série de querelles sur la christologie, aurait formé une chaîne non interrompue entre ces deux articles. En outre, la preuve de leur

---

<sup>240</sup> *ENC* (FIEF), p. 689.

<sup>241</sup> Louis Moréri, *Le Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, op. cit., p. 147.

<sup>242</sup> Sur l'usage voltairien de ce genre didactique, voir l'introduction de Graham Gargett pour le *Catéchisme de l'honnête homme, ou dialogue entre un caloyer et un homme de bien*, *OC* 57A, p. 90-96.

<sup>243</sup> *OC* 36 (DIEU), p. 21.

analogie se trouve également dans le fait qu'ils recourent à une fable similaire pour démontrer l'existence du « grand horloger » et pour relever l'erreur de l'anthropomorphisme<sup>244</sup>. Mais au bout du compte, malgré l'identité générique et structurale, l'auteur choisit de l'en écarter, puis de le disposer dans la série que nous voyons.

Nous remarquons en même temps que ce dialogue entre le théologal et le paysan, précédé d'une courte didascalie, dérive du cours ordinaire en bouleversant l'ordre du discours catéchistique. À la différence du catéchisme ordinaire, où l'on commence par poser la question sur la foi, la nature du symbole et de Dieu, comme en témoigne typiquement le *Grand catéchisme* de Canisius, Logomacos pose une question bien singulière, sur le motif de la prière (certes, la prière n'occupe pas une place accessoire dans la polémique religieuse au temps des Lumières et nous l'aborderons dans les chapitres à venir). En revanche, les questions dites essentielles, n'apparaissent, à travers les énoncés de Logomacos, que comme de pures logomachies (« Dieu est-il infini *secundum quid*, ou selon l'essence ? » ; « Dieu est-il en un lieu, ou hors de tout lieu, ou en tout lieu ? » ; « Peut-il faire que ce qui a été n'ait point été, et qu'un bâton n'ait pas deux bouts ? », etc. ). Plus d'alternance de questions et de réponses brèves, Dondindac en est réduit à avouer son ignorance et personne n'aura le droit de le lui reprocher.

Toutes les questions de Logomacos s'effacent afin d'introduire une autre conception de la divinité. Dans ce catéchisme échoué, il y a une question à laquelle Dondindac est sommé de répondre à deux reprises. À Logomacos qui lui demande quelle idée a-t-il de Dieu, il répond : « L'idée de mon créateur, de mon maître, qui me récompensera si je fais bien, et qui me punira si je fais mal. » Dans le dessein de ramener la question sur le plan purement métaphysique, Logomacos reformule sa question : « qu'est-ce que Dieu ? » ; et Dondindac, quant à lui : « Mon souverain, mon juge, mon père. » Les deux réponses du bon vieillard sont presque identiques, sauf que dans sa première réponse, la nature divine est binaire, tandis que dans la deuxième, elle est ternaire. Sobre, certes, mais sa réponse implique trois attributs

---

<sup>244</sup> Dans l'article CATÉCHISME CHINOIS, à Kou qui pose la question des attributs du dieu démiurge, Cu-Su répond : « Mon prince, je me promenais hier auprès du vaste palais qu'a bâti le roi votre père. J'entendis deux grillons, dont l'un disait à l'autre, Voilà un terrible édifice. Oui, dit l'autre, tout glorieux que je suis, j'avoue que c'est quelqu'un de plus puissant que les grillons qui a fait ce prodige; mais je n'ai point d'idée de cet être-là; je vois qu'il est, mais je ne sais ce qu'il est. » OC 35 (CATÉCHISME CHINOIS), p. 443 ; dans l'article DIEU, à la chicane de Logomacos, Dondindac réplique : « Je venais de faire bâtir un cabinet au bout de mon jardin, j'entendis une taupe qui raisonnait avec un hanneton: Voilà une belle fabrique, disait la taupe; il faut que ce soit une taupe bien puissante qui ait fait cet ouvrage. Vous vous moquez, dit le hanneton, c'est un hanneton tout plein de génie qui est l'architecte de ce bâtiment. Depuis ce temps-là, j'ai résolu de ne jamais disputer. » OC 36 (DIEU), p. 27-28.

importants du dieu voltairien. Revêtu d'une formule trinitaire, le dieu de Dondindac — loin d'être la trinité chrétienne, l'union du Père, du Fils et de l'Esprit — est à la fois le père, le souverain et le juge : père comme créateur et origine de l'espèce humaine, souverain comme conservateur du monde et juge comme instance ultime de qui relève le jugement *post mortem*. Nous voyons la primauté de la morale dans cette conception de la divinité, au centre de laquelle se trouve l'importance de la loi. Selon la loi, Dieu crée comme père, prescrit comme souverain et juge comme instance finale : comme l'avoue Dondindac, il a donné à l'homme « la notion de la justice », donc la loi, et l'homme est obligé de la suivre<sup>245</sup>.

L'article DIEU est précédé de l'article DESTIN. Si dans le premier, Voltaire présente son Dieu à travers une image personnifiée, par la bouche de Dondindac (« mon père, mon maître, mon juge »), dans cet article, le lecteur est invité à l'examiner sous l'idée de destin, dans le passage implicite de la fable à la métaphysique, aussi bien que celui du Dieu anthropomorphiste au Dieu abstrait.

Voltaire commence par mettre le destin, ce « maître des dieux », au-dessus des dieux païens, ces « maîtres du monde<sup>246</sup> ». L'introduction des dieux païens n'est pas gratuite, mais relève de la thèse voltairienne que ces dieux sont en fait l'effet de la projection de l'imagination humaine. Cette critique de l'anthropomorphisme vise en même temps le renversement de l'ordre chrétien, dans la mesure où ces dieux sont « faits à l'image de l'homme », non que l'homme soit créé à l'image de Dieu<sup>247</sup>. Voltaire ne néglige jamais l'occasion de se moquer du caractère imitateur de la tradition dogmatique judéo-chrétienne et de souligner son histoire récente par rapport à la tradition païenne.

Mais malgré ses démarches ordinaires, revenons à notre sujet initial. Que signifie ce destin chez Voltaire ? Le jeu du hasard ? Une sorte de contingence, qui produit l'imprévisible ? Sinon la *fortuna* providentielle que professe Dante ?

---

<sup>245</sup> La parole de Dondindac mérite d'être retenue dans la mesure où elle résume bien l'importance accordée à la vie pratique aux dépens de la spéculation *a priori* : « à quoi cela me servirait-il ? en serais-je plus juste ? serais-je meilleur mari, meilleur père, meilleur maître, meilleur citoyen ? », *OC* 36 (DIEU), p. 26.

<sup>246</sup> *OC* 36 (DESTIN), p. 14.

<sup>247</sup> « Dieu dit : “Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre !” Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa. », *Genèse* 1:26-27.

À lire de suite, nous apprendrons que la notion de destin se réduit à la notion de loi (au sens large), comme Voltaire l'affirmera nettement dans *Il faut prendre un parti* : « Un destin inévitable est donc la loi de toute la nature<sup>248</sup>. » Cette loi concerne d'abord le monde physique comme loi de la nature. En résumant rapidement les idées déjà développées dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, il esquisse la nature de cette loi et de son effet dans le monde physique :

Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physiques, ou un Etre suprême l'a formé selon ses lois suprêmes; dans l'un et l'autre cas, *ces lois sont immuables*; dans l'un et l'autre cas, *tout est nécessaire*; 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 limité*.<sup>249</sup> (c'est nous qui soulignons)

Voltaire passe par plusieurs exemples pour affirmer que personne ne peut aller à l'encontre de l'« ordre de la nature » et que l'on est toujours contraint dans un monde clos et nécessaire, qui relève de la juridiction de la loi immuable. Et ce, d'autant plus que l'on songe à l'incompétence (toujours dans son sens légal) des dieux face à l'ultimatum du destin, par exemple, à la résignation d'Apollon quand il est réduit à abandonner Hector<sup>250</sup>. Personne n'est capable de déranger même la moindre destinée de la moindre chose (si l'on peut déranger la destinée d'une mouche, demande Voltaire, pourquoi ne pourrait-on pas déranger celle de toute la nature ?) ; personne ne peut dévier le cours de l'histoire (contre la vaine hypothèse concernant la décapitation de Charles I<sup>er</sup><sup>251</sup>, Voltaire réplique : si l'on peut sauver ce roi de la fin tragique sur l'échafaud, pourquoi pas immerger l'Angleterre pour éviter tous les fléaux de l'histoire ?).

---

<sup>248</sup> OC 74B, p. 35.

<sup>249</sup> OC 36 (DESTIN), p. 15.

<sup>250</sup> « 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. », *ibid.*, p. 14.

<sup>251</sup> « De profonds politiques assurent que si on avait assassiné Cromwell, Ludlow, Ireton, et une douzaine d'autres parlementaires, huit jours avant qu'on coupât la tête à Charles I<sup>er</sup>, ce roi aurait pu vivre encore et mourir dans son lit. », *ibid.*, p. 16.

Or, il nous semble que cet article, n'ayant pas simplement le dessein modeste de démystifier (au sens littéral) le monde (il ne se borne pas à éclaircir la cause physique de la grêle), est habité par deux ambitions plus grandes et plus cohérentes : confirmer l'universalité de la loi et réfuter l'idée illusoire de la liberté.

Quant à sa première ambition, la démarche voltairienne nous rappelle l'imagination de Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, où se déploie ce beau spectacle des lois particulières appartenant à chaque espèce, et leur contraction en une seule et même loi<sup>252</sup>. La gravitation qui veut que les corps gravitent vers le centre de la terre ne démontre-elle pas qu'il existe, entre ces deux corps en mouvement, une loi, ce « rappor[t] nécessair[e] qui deriv[e] de la nature des choses »? Moins systématique et moins rigoureux que l'exposé du baron de La Brède, celui de Voltaire, proclame, néanmoins, la domination totale de la loi. Il ose comparer ceux qui n'acceptent qu'à moitié l'omnipotence de la loi, dans la crainte de l'apathie pessimiste, aux « débiteurs qui offrent moitié à leurs créanciers, et demandent répit pour le reste ».

Cette confirmation nous amène nécessairement à sa deuxième ambition. C'est à travers elle que nous pouvons dégager le caractère subversif du message. Si tout est déjà nécessaire, arrangé par la loi, n'est-il pas tout à fait naturel de se demander « ce que deviendra la liberté<sup>253</sup> » ? La réponse de Voltaire est loin d'être optimiste. Si la liberté, comprise dans son acception essentielle, ne signifie pas autre chose que la cause en soi, l'attribut d'une chose dont l'être ne dépend d'aucun autre être, serait-elle possible dans le monde tant physique que moral où tout est lié par des chaînes infinies de causalités ? Quoi que je fasse, n'est-ce pas « la suite nécessaire de toutes ces prémisses nécessaires<sup>254</sup> » ?

La cible de Voltaire nous paraît sensible. Son refus de la liberté humaine revient à la critique du libre arbitre, ce fondement de la morale chrétienne, qui consiste à supposer la liberté de la volonté humaine (être libre de vouloir). Il nous fait nous référer à l'article DE LA LIBERTÉ, où le dialogue entre deux interlocuteurs aboutit à la négation parfaite de ce dogme. Un des deux interlocuteurs, désigné A, montre que soutenir le libre arbitre se réduit à un

---

<sup>252</sup> « Les lois, dans sa signification la plus étendue, sont les rapports nécessaire qui dérivent de la nature des choses ; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois ; la divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieurs à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses leurs. /.../ Il y a donc une raison primitive ; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux. » Montesquieu, *L'Esprit des lois*, op. cit., p. 7.

<sup>253</sup> OC 36 (DESTIN), p. 18.

<sup>254</sup> OC 72, p. 242-243.

pléonasmisme ou, si l'on veut, au raisonnement circulaire (Je veux vouloir)<sup>255</sup>. En même temps, Voltaire, en refusant le libre arbitre, pense à l'émancipation de la morale chrétienne, qui consiste dans la culpabilisation de l'être humain.

Le danger potentiel du raisonnement de Voltaire est lucidement perçu par Jean Robert Tronchin-Bossier, rédacteur du réquisitoire présenté au concile de Genève contre le *Dictionnaire*<sup>256</sup>. Qui hait bien connaît bien. Il avertit que les articles DESTIN, DE LA LIBERTÉ et CHAÎNE DES ÉVÉNEMENT mettent adroitement le remords en péril en insinuant que les coupables « [sont] entraînés par la force d'une nécessité irrésistible ». En outre, il signale que c'est l'arrangement fragmentaire en articles qui laisse aux lecteurs « la malheureuse facilité » d'y trouver « ce qui peut les flatter le plus, et qui est le plus proportionné au degré de leur intelligence ». Il va de soi qu'il lui laisse la malheureuse facilité de suivre la trajectoire transparente que Voltaire a proposée : « Si vous voulez, ou plutôt, si vous pouvez examiner paisiblement avec moi ce que c[la liberté]'est, passez à la lettre L<sup>257</sup>. »

En minimisant de cette manière la liberté de l'action humaine, Voltaire semble présenter au lecteur un germe de pensée beaucoup plus radicale. Si son lecteur pousse son argument, on pourrait se demander si Dieu est libre. Il en vient à considérer que Dieu, seul être de liberté absolue par définition, n'est en réalité pas plus libre dans sa création que l'homme dans son action — quant à l'intervention directe de l'existence divine dans le monde actuel, Voltaire a constaté son incapacité plus haut.

Toujours dans l'article DESTIN, la disjonction suivante est saillante : « Ou le monde subsiste par sa propre nature, par ses lois physique (postulat matérialiste), ou un Etre suprême l'a formé selon ses lois suprêmes (postulat déiste). » Pour une fois, les deux positions sont mises entre parenthèses, pour autant qu'elles peuvent s'accorder sur la suprématie de la loi<sup>258</sup>. Or, si nous souscrivons au deuxième postulat, subtile est la distance entre les lois suprêmes

---

<sup>255</sup> « B. Quoi? je ne suis pas libre de vouloir ce que je veux? A. Qu'entendez-vous par là? B. J'entends ce que tous le monde entend. Ne dit-on pas tous les jours, les volontés sont libres? A? Un proverbe n'est pas une raison; expliquez-vous mieux. B. J'entends que je suis libre de vouloir comme il me plaira. A. Avec votre permission, cela n'a pas de sens; ne voyez-vous pas qu'il est ridicule de dire, je veux vouloir. Vous voulez nécessairement en conséquences des idées qui se sont présentées à vous. », OC 36 (DE LA LIBERTÉ), p. 291-292.

<sup>256</sup> D12093.

<sup>257</sup> OC 36 (DESTIN), p. 18-19.

<sup>258</sup> Christophe Paillard soutient, à partir de cette citation, que le fatalisme voltairien fait preuve de concomitance des arguments théologiques et des arguments scientifiques ou naturels. Voir Christophe Paillard, « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 207-223.

qui régissent la création et la liberté de l'Être suprême. L'idée de la liberté divine risque de s'ébranler<sup>259</sup>. On pourrait justement poser les questions suivantes : est-ce que Dieu pourrait créer et agir autrement ? Les décrets de la Providence, dont résulte la Création, sont-ils entièrement libres ? Si oui, comment concilier la liberté absolue de la création divine avec la nature nécessaire de ses lois ? À ces questions, Voltaire semble suspendre son jugement. Mais de toutes ces circonstances nous déduisons que Dieu s'est lié les mains. Il semble que l'on en vienne prudemment à admettre une contradiction fâcheuse, la liberté ligotée de Dieu.

Ainsi de DIEU à DESTIN, une image de Dieu subsiste : Dieu sous le joug de la loi. Comme dans l'imaginaire de Dondindac, éternel créateur, souverain conservateur, juge suprême, le Dieu de Voltaire ne se montre jamais capricieux. De DIEU à DESTIN, le Dieu de Voltaire, libéré de l'image de l'homme, se rapproche infiniment de la loi-même.

De cette discussion théologique (Qui est dieu ?), on passe à l'article DIVINITÉ DE JÉSUS, dont l'intérêt principal est christologique (Qui est Jésus ?). Cet article, ayant en commun avec DIEU ce qui concerne la nature du divin diffère en ce qui concerne la manière : un rapide aperçu des controverses sur la divinité de la seconde personne de Dieu. Sa vitesse fait un beau contraste avec le cours de la longue histoire qu'il décrit. L'intérêt de Voltaire ne consiste qu'à dire que la divinité de Jésus est une pure invention grossière. Et pour cela, il recourt à tous les autorités contre ce dogme, d'Eusèbe à Fausto Socin, en passant par les Pères de l'Église.

Il est manifeste que le principal acteur est ici le socinianisme : dans les deux tiers de l'article, « ils » désignent les adeptes de cette hétérodoxie, et ce sont eux qui entraînent le discours (« Ils osent prétendre /.../ » ; « Ils ont la confiance de citer en leur faveur /.../ » ; « Ils citent les Pères de l'Église /.../ » ; « Ils poussent l'audace /.../ », etc.). Leur présence est si éminente que malgré les dispositifs de prudence préparés par Voltaire (le ton faussement accusateur), le lecteur se trouve insensiblement sympathisant vis-à-vis de leur prétention.

Ainsi à la fin de l'article, Voltaire change de procédé. En supprimant les propos superflus et

---

<sup>259</sup> Montesquieu a prévu le danger potentiel qu'implique cette subordination de l'existence divine à la loi (ou même son identification à la loi). Lorsqu'il écrit, dans le chapitre liminaire de *L'Esprit des lois* : « Ainsi la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées », sa prudence l'oblige de prévenir les scandales de la part de l'Église en sauvant la liberté absolue de Dieu au moment même de la création : que la création comme résultat suppose nécessairement les lois immuables (que l'ordre dans le monde physique témoigne), n'empêche pas que la création comme acte divin ne soit entièrement libre. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, op. cit., p. 8. Dans la *Défense de L'Esprit des lois*, Montesquieu conteste l'accusation d'avoir admis la fatalité des athées. Montesquieu, *Défense de L'Esprit des lois*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. Pierre Rézat, Paris, Garnier, 2010, t. VII, p. 74-75.

en créant une certaine cadence, il nous raconte, sous la forme d'un excellent climax, l'histoire succincte de la divinisation du Christ :

D'abord, selon eux, on ne regarda Jésus que comme un homme inspiré de Dieu. Ensuite comme une créature plus parfaite que les autres. On lui donna quelque temps après une place au-dessus des anges, comme le dit St Paul. Chaque jour ajoutait à sa grandeur. Il devint une émanation de Dieu produite dans le temps. Ce ne fut pas assez; on le fit naître avant le temps même. Enfin on le fit Dieu consubstantiel à Dieu<sup>260</sup>.

Or, son intérêt pour la controverse portant sur la divinité de Christ ne se limite pas à cet article. Nous savons que Voltaire a déjà consacré une lettre sur les sociniens dans les *Lettres philosophiques*, trente ans auparavant. Comment comprendre cet intérêt ressuscité ? Plusieurs articles, entre autres ANTITRINITAIRES et ARIUS, gravitent autour de ce problème. Pour quelle raison ce sujet occupe-t-il une place importante dans ce petit dictionnaire ? Pour répondre à ces questions, il convient d'examiner ces articles, au-delà du barrage qu'oblige la structure fragmentée du dictionnaire, parce que, ce faisant, nous pourrions reconstruire pleinement la pensée de Voltaire, qui a su, semble-t-il, soigneusement dépecer la doctrine hétérodoxe à l'intérieur de son dictionnaire.

On sait que la polémique au sujet de la divinité du Christ est de longue date. L'histoire des premiers conciles le prouve. L'article ARIUS consiste en un récit consacré à l'un de ces conciles, celui de Nicée. L'excellent art de l'énumération voltairienne éclate pour en parcourir les enjeux principaux :

Jésus est-il Verbe? S'il est Verbe est-il émané de Dieu dans le temps ou avant le temps? S'il est émané de Dieu est-il coéternel et consubstantiel avec lui? Ou est-il d'une substance semblable? Est-il distinct de lui ou ne l'est-il pas? Est-il fait ou engendré? Peut-il engendrer à son tour? A-t-il la paternité ou la vertu productive sans paternité? Le Saint-Esprit est-il fait, ou engendré, ou produit, ou procédant du Père, ou procédant du Fils, ou procédant de tous les deux? Peut-il engendrer, peut-il produire? Son hypostase est-elle consubstantielle avec l'hypostase du Père et du Fils?

---

<sup>260</sup> OC 36 (DIVINITÉ DE JÉSUS), p. 31-32.



Et comment ayant précisément la même nature, la même essence que le Père et le Fils peut-il ne pas faire les mêmes choses que ces deux personnes qui sont lui-même<sup>261</sup>.

Un vertige ? Probablement. Cette cascade effrénée de questions nous rappelle les logomachies du théologal grec de l'article précédent. Le Patriarche nous présente le spectacle vivant de cette controverse, dans la mesure où les termes tels que la substance, l'émanation, l'hypostase etc., dans leur forme latine ou grecque, appartiennent au lexique des conciles. Non seulement avec la reprise du dialecte de l'École, mais également avec son talent pour l'affabulation, il fait entrer deux acteurs en scène, en opposant Alexandros, évêque d'Alexandrie à Arius. Or, leur confrontation n'a pas grande importance puisque Voltaire y coupe court (« Je n'y comprends rien assurément ») et la réduit à une querelle sur un « mince sujet » et à une forme d'ergotage. De là que Voltaire refuse d'accorder victoire à quiconque tout au long de l'article. Et l'initiative est accordée à un personnage tiers, l'empereur Constantin. Une nouvelle dynamique s'installe : c'est maintenant l'opposition entre le « bon sens » personnifié par l'empereur Constantin et les deux « cervelles scolastiques », synecdoques d'Alexandros et d'Arius. De plus, il n'a aucun scrupule à forger le soi-disant message d'Ozius, planton de Constantin. Mais son message, à le lire de près, reprend les arguments privilégiés par tous les partisans de l'idée antitrinitaire : que même Jésus ne s'érige pas en Dieu ; que l'idée de la Trinité n'apparaît pas dans l'Écriture ; et que cette idée est précisément le fruit de l'interprétation humaine.

Mais Voltaire, qui avoue son ignorance sur cette matière et la taxe d'ergotage dans le présent article, s'attache à faire résonner la voix des antitrinitaires, partisans modernes de l'arianisme. Tel est le mobile de l'article ANTITRINITAIRE.

En passant du précédent article à l'autre, nous franchissons en fait un décalage de douze siècles : du temps d'Arius (IV<sup>e</sup> siècle) au temps du socinianisme (XVI<sup>e</sup> siècle). Voltaire ne s'embarrasse d'un tel franchissement, tant temporel que spatial, parce que les dénominations « arien » ou « socinien », avec « unitaire » ou « antitrinitaire », sont interchangeables dans sa langue<sup>262</sup>. En outre, au XVIII<sup>e</sup> siècle, on ne distinguait pas d'une

---

<sup>261</sup> OC 35 (ARIUS), p. 369.

<sup>262</sup> Cf. p. ex. « Les unitaires eurent quelque temps des églises dans la Pologne, dans la Lithuanie, au commencement du dix-septième siècle. Ces unitaires, qu'on appelle tantôt *sociniens*, tantôt *ariens*, prétendaient soutenir la cause de Dieu même, en le regardant comme un être unique, incommunicable, qui n'avait un fils que par adoption. », OC 26C, p. 212.

manière stricte, l'usage des termes « socinien » et « unitaire »<sup>263</sup>. Une série de propositions présentant les arguments sociniens s'apparente à la démarche de l'article UNITAIRES du *Dictionnaire raisonné*, où Voltaire avoue avoir puisé sa matière. Cette vingtaine de positions des sociniens constitue, en effet, la réponse à la série de questions posées, sans y avoir été répondues, de l'article précédent.

Ces sentiments dérivent de la revendication principale des sociniens. L'essentiel de leur thèse réside dans « la suprématie des Écritures et l'utilisation de la raison, accompagnées d'un refus des mystères<sup>264</sup> ». Et Voltaire constate que c'est sur la conformité avec la « droite raison » que doit se fonder l'examen de la vérité de tel ou tel dogme. Tel est le premier principe : « Rien n'est plus contraire à la droite raison que ce que l'on enseigne parmi les chrétiens touchant la *trinité* des personnes dans une seule essence divine, dont la seconde est engendrée par la première et la troisième procède des deux autres<sup>265</sup>. »

Leur deuxième sentiment, que « cette doctrine inintelligible ne se trouve dans aucun endroit de l'Écriture », n'est-il pas précisément celui de l'empereur Constantin ? Cet enjambement entre les deux articles ne prouve-t-il pas, de nouveau, la force d'attraction entre des articles éloignés dans le *Dictionnaire* ? En s'en tenant uniquement à ces deux positions, Voltaire confirme parfaitement les deux valeurs sociniennes.

À la fin de l'article, il utilise cette fois l'argument de l'exégète orthodoxe, mais son intention n'est guère innocente. Comme le signale Gerhardt Stenger<sup>266</sup>, Voltaire met en œuvre contre son gré — plus exactement à son insu — le commentaire « littéral » de dom Calmet portant sur les passages de la *Première épître de saint Jean* pour contredire la Trinité : en effet dom Calmet avoue, en commentant ces pages, sur lesquelles on a prétendu fonder ce dogme, que ces deux passages ne se trouvent dans aucune Bible ancienne. On retrouve ainsi la figure travestie de dom Calmet favorisant la cause hétérodoxe.

---

<sup>263</sup> Cet usage se confirme dans le titre d'un ouvrage rédigé par une des figures éminentes de l'école antitrinitaire anglaise, Stephen Nye, *A Brief History of the Unitairans, Called Also Socinians*.

<sup>264</sup> Ann Thomson, « L'article "Unitaires" de l'*Encyclopédie* », dans Marie Leca-Tsiomis (dir.), *Diderot, l'Encyclopédie & autres études. Sillages de Jacques Proust*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2010, p. 120-121.

<sup>265</sup> OC 35 (ANTITRINITAIRE), p. 351-352.

<sup>266</sup> Gerhardt Stenger, « Le socinianisme dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire », dans Christophe Van Staen (dir.), *Rousseau et les Lumières. Mélange à la mémoire de Raymond Trousson (1936-2013)*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 213.

Cet article doit beaucoup de son contenu, nous l'avons dit, à l'article UNITAIRES de Naigeon que Voltaire juge favorablement<sup>267</sup>. En imputant cet l'article à feu l'abbé de Bragelonne, Voltaire a pris soin qu'on ne poursuive pas son véritable auteur. Or, est-il fidèle à la description et au procédé de cet article ? Nous croyons qu'une rapide comparaison nous éclairera sur le sentiment du Patriarche concernant cette hétérodoxie et quelques autres aspects de sa réflexion sur la religion.

À première vue, nous pouvons remarquer une réduction sensible de volume. Tandis que l'article UNITAIRES s'étend sur quinze pages in-folio, son appropriation par Voltaire le réduit à quelques pages in-octavo. Il va plus loin : ce faisant, il châtre l'essentiel de l'article de Naigeon. Alain Sandrier a montré la dynamique de l'article UNITAIRES, en signalant le « glissement insensible » du protestantisme à l'athéisme en passant par le déisme<sup>268</sup>. Pour Naigeon, le socinianisme est d'abord un déisme caché.

Les sociniens étoient donc une secte de déistes cachés, comme il y en a dans tous les pays chrétiens, qui, pour philosopher tranquillement & librement sans avoir à craindre la poursuite des lois & le glaive des magistrats, employoient toute leur sagacité, leur dialectique & leur subtilité à concilier avec plus ou moins de science, d'habileté & de vraisemblance, les hypothèses théologiques & métaphysiques exposées dans les Ecritures avec celles qu'ils avoient choisies<sup>269</sup>.

Or, pour cet auteur athée, le déisme n'étant pas autre chose qu'une « religion inconséquente », vouloir s'en contenter, c'est « errer inconséquemment, & jeter l'ancre dans des sables mouvans ». Alors il faut avancer. Nous constatons un revirement théorique dans la partie où Naigeon discute de la dimension philosophique de cette secte : il en vient à associer cette secte, qui prétend au rétablissement du christianisme primitif, avec des idées matérialistes et athées. On s'étonnera que les conséquences nécessaires de leurs principes

---

<sup>267</sup> « L'article *unitaire* est terrible. J'ai bien peur qu'on ne rende pas justice à l'auteur de cet article, et qu'on ne lui impute d'être trop favorable aux sociniens. Ce serait assurément une extrême injustice, et c'est pour cela que je le crains. » (D13206)

<sup>268</sup> Quant à l'analyse détaillée de l'article, voir Alain Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach : conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, op. cit., p. 226-240.

<sup>269</sup> ENC (UNITAIRES), p. 388.

nous mènent peu à peu à des idées telles que la matière éternelle, la négation de *creatio ex nihilo* chrétienne, le dieu corporel, l'hétérogénéité des molécules, etc<sup>270</sup>.

Pourtant, la version voltairienne s'en tient à leurs principes théologiques et retranche la partie philosophique décrite par Naigeon. Un souci de brièveté ? Peut-être. Son projet est beaucoup plus modeste que celui de cet auteur matérialiste. De toutes les discussions purement théologiques du socinianisme, y compris son ecclésiologie et son hamartiologie, que Naigeon rapporte respectivement dans les chapitres « Sur l'Eglise » et « Sur le péché originel », Voltaire ne retient que ceux qui concernent la Trinité — certes, pour ce qui est du péché originel, Voltaire traitera la question dans l'article éponyme. Mais son vrai souci n'est-il pas d'éviter d'aboutir aux pensées dangereuses du matérialisme athée et de circonscrire le socinianisme à son déisme ?

Il semble que le socinianisme a été le plus grand commun diviseur des pensées non-conformistes. Les philosophes ne se font aucun scrupule de se ranger parmi les sociniens, ayant éprouvé une attirance envers ces « sectaires », qui « avai[ent]t bonne presse en leur sein », et que « dans les milieux éclairé, l'épithète « sociniens » n'était plus entachée d'infamie<sup>271</sup> ». Dès lors, l'horreur de la part de l'orthodoxie trinitaire, qui se traduit dans l'obsession d'accuser les diverses écoles de pensées d'être antitrinitaire ou de socinianisme, n'est pas sans fondement<sup>272</sup>.

Pour Voltaire, le socinianisme a été une possibilité de concilier la religion et la raison, et de voir une religion sans mystère ; et sa manière de s'appropriier les dogmes sociniens montre la frontière marquée entre lui et le matérialiste athée, ainsi que son refus de la position de ce dernier. Il n'est guère possible que Voltaire ne fût pas au courant de la partie radicale de l'article UNITAIRES, auquel sa position déiste sert de cible. Serait-il possible que

---

<sup>270</sup> Cf. p. ex. *ibid.*, p. 386 : « Qu'il n'y a point dans l'univers un ordre, une harmonie, ni un desordre, & une dissonance absolus, mais seulement relatifs, & déterminés par la nature de notre existence pure & simple. » ; « Que la matiere est éternelle & nécessaire, & renferme nécessairement une infinité d'attributs, tant connus qu'inconnus. ». Ann Thomson voit dans cet article, sinon l'intervention directe, mais l'influence ineffaçable de Diderot dans la mesure où l'on peut remarquer les ébauches des notions centrales du matérialisme, telles que, l'hétérogénéité des molécules, le refus de genres et d'espèces, lesquelles prendront la forme plus achevée dans *Le Rêve de d'Alembert*. Ann Thomson, « L'article "Unitaires" de l'*Encyclopédie* », art. cit., p. 126-128.

<sup>271</sup> J. L. Seban, s.v., « Socinianisme », dans Raymond Trousson et Jeroom Vercruyse (dir.), *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 2003, p. 1134.

<sup>272</sup> Ann Thomson, en analysant l'ouvrage d'Antoine Bernard Joly, curé doyen de la cathédrale de Langres, conclut que cet amalgame accusatoire justifie « l'inclusion d'une philosophie athée et matérialiste parmi les croyances des unitaires ». Ann Thomson, « L'article "Unitaires" de l'*Encyclopédie* », art. cit., p. 123-124.

Voltaire accepte sans broncher la proposition qui discrédite l'idée de Dieu à partir de l'ordre de l'univers ?<sup>273</sup>

Néanmoins, il n'en dit pas un mot (son compliment — « L'article *unitaire* est terrible » — est bien vague) et ce silence paraît peu naturel. Naigeon ne considère plus le socinianisme comme une secte chrétienne, mais comme une « secte de philosophes », qui doit aboutir, nous l'avons dit, « nécessairement », au matérialisme athée. Voltaire, au contraire, préfère rester dans cet état de « la religion inconséquente ». Peu lui importe la « conséquence naturelle » de la marche de l'esprit humain. Mieux vaut sauver Dieu que le noyer.

La divinité de Jésus est pour l'orthodoxie un des « hauts Mystères », mais un maillon faible aux yeux des incrédules<sup>274</sup>. Cette idée de l'incarnation de l'Être « infini, immense, éternel », qui constitue « scandale pour les juifs, folie pour les païens<sup>275</sup> », est monstrueuse pour Voltaire. Concernant Dieu, la tactique voltairienne est double : il ne se contente pas d'humaniser le Christ, la deuxième personne de la Trinité : en même temps qu'il laïcise la personne de Jésus, il écarte le plus loin possible l'existence divine de l'humanité. Ce faisant, la Trinité s'écroule et ici gît l'essentiel de l'idée du Dieu voltairien. Au lieu de le voir dans son identité avec l'homme (nous avons montré sa dénégation de l'anthropologie chrétienne de l'*imago dei*, l'homme créé à l'image de Dieu), il essaie de l'imaginer dans son altérité avec l'homme. C'est dans ce sens que Voltaire souligne maintes fois la distance infinie entre Dieu et l'homme. Et sur ce point, il adhère à la cause socinienne qui réfute la double nature de Jésus, *vere deus vere homo*, privilège Dieu le Père (mais non sans déformation) et dit nettement que « le Père est plus grand que le Fils ». Dès lors, Dieu cesse de se révéler sous le visage humain pour devenir un Dieu abstrait.

Une fois conçu comme tel, ce Dieu, en tant que loi immuable, ne peut se contredire en intervenant dans le monde créé une fois pour toutes ; une fois pour toutes, parce qu'il est contradictoire dans la définition même de Dieu qu'il puisse revenir sur sa création. « S'il a vu,

---

<sup>273</sup> Naigeon avance : « Qu'il n'est pas moins impossible à quiconque veut raisonner profondément, de s'élever à la connaissance de l'Être suprême par la contemplation de ses ouvrages /.../ Que s'appliquer à la recherche des causes finales des choses naturelles, c'est le fait d'un homme qui établit sa foible intelligence pour la véritable mesure du beau & du bon, de la perfection & de l'imperfection. », *ENC (UNITAIRES)*, p. 396.

<sup>274</sup> Sur l'importance de la figure du Christ dans la tradition chrétienne, Bernard Cottret écrit : « Jésus occupe en effet une situation privilégiée qui distingue radicalement le christianisme des autres religions monothéistes. Jésus est à la fois énonciateur et énoncé, le sujet et l'objet de l'Évangile, l'annonciateur du Royaume et le contenu de la Bonne Nouvelle. » Bernard Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire*, Paris, Les Éditions du Cerf/CNRS, p. 8.

<sup>275</sup> 1 *Corinthiens* 1:23.

continue Voltaire, qu'il y aurait quelques imperfection résultante de la nature de la matière, il a pourvu dès le commencement. »

S'il en est ainsi, que Dieu, pour l'amour de son petit peuple soi-disant élu, ordonne au soleil de s'arrêter sur Gabaon, à la lune sur la vallée d'Ayyalôn<sup>276</sup> est d'autant moins possible. Il n'est pas moins impossible que Dieu intervertisse « le jeu éternel de ces ressorts immenses » de la machine, pour favoriser le genre humain, qui n'est, par rapport à tous les êtres créés, qu'une petite fourmilière. Dans la lutte entre la Providence générale et la Providence particulière, la première l'emporte infailliblement sur la dernière, d'où l'absurdité du miracle d'une manière quelconque. Voltaire constate :

Rien ne se fait sans doute malgré elle[la Providence générale], ni même sans elle.

Tout ce qui appartient à la nature est uniforme, immuable, est l'ouvrage immédiat du maître; c'est lui qui a créé les lois par lesquelles la lune entre pour les trois quarts dans la cause du flux et du reflux de l'océan, et le soleil pour son quart: c'est lui qui a donné un mouvement de rotation au soleil, par lequel cet astre envoie en cinq minutes et demie des rayons de lumière dans les yeux des hommes, des crocodiles et des chats.<sup>277</sup>

Dans ce que nous venons d'examiner, nous constatons une image tenace de la figure divine chez Voltaire. Plutôt qu'en liberté absolue ou en grâce, intervenant dans toutes les affaires de l'histoire humaine, l'image de Dieu s'est traduite en loi immuable et nécessaire qui ne régit l'univers qu'à l'arrière-plan. Cette loi, comme nous l'avons avancé jusqu'ici, relève de deux dimensions : la loi de la nature et la loi comme morale. Dieu qui régit (ou qui est) la loi de la nature, et Dieu qui est « censé » juger les actions humaines. Et nous savons que chez Voltaire, ce deuxième Dieu n'est pas démontré en soi, mais exposé dans le temps où l'on doute de l'idée d'un athée vertueux et où l'on pense que les hommes ne peuvent se passer de l'institution religieuse. Avec cette image de Dieu conçue à travers la loi, surgit la peur voltairienne du désordre. Si Dieu peut transgresser sa propre loi, pourquoi ne pourrait-il pas la transgresser sans cesse ? L'horreur de Voltaire pour le désordre, tant naturel que social et moral, se cristallise dans sa conception divine.

---

<sup>276</sup> *Josué* 10:12-13.

<sup>277</sup> *OC* 36 (FIN, CAUSES FINALES), p. 118-119.

Bien entendu, l'idée voltairienne de Dieu, associée avec celle de la loi, loin d'être un cas exceptionnel, reste dans la dialectique de la figure divine. Nous souscrivons à ce qu'a proposé Bernard Cottret, selon qui l'idée du Patriarche de Ferney s'empeint, certes avec quelques déformations, de l'influence de l'*Enlightenment*, qui « donne de plus en plus de Dieu l'image d'un monarque constitutionnel, qui se porte garant de la régularité des lois de la nature<sup>278</sup> ». Voltaire adopte cette image divine, non seulement partagée par Locke comme par Newton, mais aussi associée au socinianisme, dont il a acquis les premières connaissances pendant son séjour anglais.

C'est grâce à la lecture des articles de DESTIN à DIVINITÉ DE JÉSUS, en y intégrant les autres articles qui gravitent autour d'eux, que nous en venons à reconstruire la conception du Dieu voltairien. Voltaire ne permet pas que l'on la saisisse par la lecture d'un seul article. La disposition des articles favorise, insensiblement, le passage d'un article à l'autre. Son discours sur le socinianisme en est un excellent exemple. À la différence de Naigeon, Voltaire, même si son souci ne concerne que la doctrine antitrinitaire — c'est pour cela qu'il intitule son article ANTITRINITAIRES au lieu de SOCINIANISME —, préfère fragmenter son sujet, et le traiter sur les diverses scènes théâtrales de son combat.

Continuons à déambuler à l'intérieur de cette machine de guerre antichrétienne, jusqu'à arriver à l'article D'ÉZÉCHIEL.

### **2. 2. 2. Deuxième cas : autour de la fable**

D'une manière moins directe, Voltaire poursuit son jeu de mise en place. C'est le cas des deux articles juxtaposés, D'ÉZÉCHIEL et FABLES, que nous voulons analyser. À première vue, on aurait quelque difficulté à voir la continuité qui existe entre les deux articles ; mais à les examiner de près, on peut comprendre que ce dont il est question, c'est une certaine forme d'interprétation de la fable. Tout le débat se déroule autour de la question : comment comprendre la fable, le fabuleux, le merveilleux ? Une phrase interro-négative : « Les plus anciennes fables ne sont-elles pas visiblement allégoriques<sup>279</sup> ? » qui ouvre l'article FABLES, secondée par l'adverbe « visiblement » nous oblige à accepter la thèse que nous

---

<sup>278</sup> Bernard Cottret, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire*, op. cit., p. 13.

<sup>279</sup> OC 36 (FABLES), p. 99.

soumet Voltaire, d'une lecture allégorique qui tente de lire au-delà du texte écrit. Dès lors, le but principal de cette thèse est de « dépouiller les faits de cette espèce d'un merveilleux souvent absurde<sup>280</sup> ».

Nous savons que la fable représente un enjeu important à l'âge classique, qui oppose les écrivains de chaque parti<sup>281</sup>. Julie Boch résume les diverses lectures de la fable au tournant du XVIIIe siècle : la fable comme plagiat dégradé de la révélation judéo-chrétienne ; la fable comme conséquence des relations entre les civilisations méditerranéennes ; la fable comme déification des héros humains de l'histoire ancienne ; la fable comme tentative d'explication des phénomènes physiques ; et la fable comme divertissement poétique<sup>282</sup>. Chaque mode de lecture est loin d'être exclusif, mais sujet à la superposition, comme nous le verrons dans le cas de Voltaire.

Ce qui nous intéresse d'abord, c'est ce troisième courant de la lecture allégorique qu'on peut qualifier d'« évhémériste » : cette doctrine, selon laquelle le mythe ou la fable est essentiellement la transposition d'événements historiques, a été soutenue par l'abbé Banier. Nous savons que sa *Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* a été la source privilégiée de Voltaire. Tout l'effort aboutit donc à la démystification de la fable, et le souci de cet ecclésiastique, lui-même membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, consiste à « contrôler le merveilleux » païen, et à « rédui[re] les Dieux au simple rang des Héros, & les Héros au rang des hommes<sup>283</sup> ». Mais le contrecoup que Banier n'a peut-être pas prévu, c'est que cette sorte d'approche pourrait encourager une critique virulente contre le « merveilleux » du texte sacré. Pour l'esprit fort, comme pour Voltaire, la Bible ne peut pas être un texte privilégié qui serait exempté de la lecture évhémériste. De plus, à l'encontre de la tentative des savants orthodoxes, qui s'efforcent de considérer la fable païenne comme le

---

<sup>280</sup> Samuel Pufendorf, *Introduction à l'histoire moderne, générale et politique de l'univers*, Paris, Mérigot, 1758, t. VI, p. 275.

<sup>281</sup> Sur ce problème, on peut se référer à ces deux études : Julie Boch, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire, 1680-1760*, Paris, Honoré Champion, 2002 ; Sébastien Drouin, *Théologie ou libertinage ? L'Exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2010.

<sup>282</sup> Julie Boch, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire, 1680-1760*, op. cit., p. 14.

<sup>283</sup> Samuel Pufendorf, *Introduction à l'histoire moderne, générale et politique de l'univers*, op. cit., p. 275. Voltaire signale que ce propos est partagé par Bochart et Huet : « Il n'est pas étonnant, après cela, que plusieurs savants hommes, et surtout Bochart et Huet dans nos derniers temps, aient prétendu que Bacchus est une copie de Moïse et de Josué. » OC 59, p. 184. Sur l'apologie chrétienne visant à prouver l'ancienneté de la loi mosaïque sur les religions païennes, voir Sébastien Drouin, *Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, op. cit., p. 35-40.



plagiat dégradé de la révélation judéo-chrétienne<sup>284</sup>, Voltaire tourne cette dynamique à rebours : nous pouvons maintenant comprendre la raison pour laquelle il a souligné le passage de *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* de l'abbé Banier où ce dernier prétend que le mythe herculéen est l'adaptation médiocre de l'histoire de Jonas<sup>285</sup>. Et c'est dans ce sens qu'il ajoute, à partir de l'édition Varberg, le passage suivant :

Les fables des anciens peuples ingénieux ont été grossièrement imitées par des peuples grossiers /.../; elles étaient l'amusement de l'ancien monde. Les barbares qui en entendirent parler confusément les firent entrer dans leur mythologie sauvage, et ensuite ils osèrent dire, C'est nous qui les avons inventées. Hélas! pauvres peuples ignorés et ignorants, qui n'avez connu aucun art ni agréable, ni utile, chez qui même le nom de géométrie ne parvint jamais, pouvez-vous dire que vous avez inventé quelques choses ?<sup>286</sup>

Nul doute qu'il s'agit du retard culturel et de la nouveauté relative du peuple juif, scie voltairienne<sup>287</sup>. Voltaire n'a aucune envie de « distinguer les formes d'expression mystérieuse chez les Anciens des prophéties hébraïque<sup>288</sup> ». C'est pourquoi à peine a-t-il proposé la lecture allégorique des anciennes fables, qu'il cite comme exemple, entre autres, la fable du roi des arbres qu'il a puisée dans le *Livre des Juges*.

Son ardeur à démystifier la Bible est sensible dans l'article qui précède FABLES, l'article D'ÉZÉCHIEL. Cet article est avant tout une critique des obscénités du *Livre*

---

<sup>284</sup> Une telle intention est manifeste sous la plume de Banier. L'auteur helléniste, en vue de la défense du « merveilleux » et de l'image divine imparfaite chez Homère, prétend que ce poète, « né au milieu de paganisme, n'a pas dû représenter les dieux autrement qu'il ne les a représentés. » Peintre fidèle de la conception générale de son temps, Homère n'eut qu'à reproduire les attributs des dieux païens, qui ne pouvaient « atteindre à un esprit infiniment parfait et infiniment bienfaisant » de Dieu judéo-chrétien. Antoine Banier, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris, Briasson, 1738, t. I, p. 114.

<sup>285</sup> « Il n'est pas difficile de comprendre ce qu'a voulu dire Lycophron, lorsqu'il raconte que le monstre [*de la mer*] dont nous venons de parler, dévora Hercule, qui demeura trois jours dans son corps, et qu'il en sortit tout épilé. On voit bien que c'est une mauvaise imitation de l'histoire de Jonas : ou plutôt, cette fable n'a d'autre fondement, sinon qu'Hercule employa trois jours à élever des digues. » OC 136 (CN), p. 210.

<sup>286</sup> OC 36 (FABLES), p. 103-104.

<sup>287</sup> De la critique voltairienne sur la prétention juive de son ancienneté, voir Julie Boch, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire, 1680-1760*, op. cit., p. 514-516.

<sup>288</sup> Sébastien Drouin, *Théologie ou libertinage ? L'Exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, op. cit., p. 361-362.

d'*Ézéchiel*, qu'il ne cesse de dénoncer : Voltaire, en déformant délibérément le passage biblique, se plaît à dévoiler les ordres apparemment absurdes du Dieu chrétien, de faire manger au prophète « du pain d'orge, de froment et de millet couvert d'excréments humains ». Mais il ne se contente pas de cette ridiculisation scatologique du passage biblique.

Avant sa critique, Voltaire prévient le lecteur qu'« il ne faut pas juger des usages anciens par les modernes<sup>289</sup> ». À l'entendre nous avertir d'éviter de tomber dans l'anachronisme, nous croirions être en présence d'un exégète biblique impartial et d'un historien moderne. En montrant le décalage des mentalités, Voltaire souligne à plusieurs reprises qu'il ne faut pas lire le texte biblique « en soi<sup>290</sup> », c'est-à-dire à la lettre : cela est si clair que le premier objet de cet article est purement herméneutique<sup>291</sup>. Quant aux descriptions graveleuses de débauches dans le *Livre d'Ézéchiel*, ou des termes utilisés dans le *Livre de Ruth* et dans la *Genèse* pour désigner l'acte sexuel, c'est Voltaire qui paraît courir à leur défense : il écrit que les débauches d'Oholla et d'Oliba sont métaphores des iniquités de Jérusalem et de Samarie.

La digression insérée à la fin de l'article nous étonne davantage. Ici Voltaire fait dire à un rabbin d'Amsterdam, qui admire sa lecture allégorique :

Ah! mon ami, dit-il, que nous vous avons d'obligation! Vous avez fait connaître toute la sublimité de la loi mosaïque, le déjeuner d'Ezéchiel, ses belles attitudes sur le côté gauche; Oholla et Oliba sont choses admirables, *ce sont des types*, mon frère, *des types, qui figurent qu'un jour le peuple juif sera maître de toute la terre; /.../ c'était un type, et ce type dura trois années*<sup>292</sup>. (c'est nous qui soulignons)

Ce rabbin, qui après avoir étalé les passages prophétiques, le mariage d'Osée avec Gomer, la « fille de joie » et leurs trois enfants que le prophète baptise respectivement Izréel, Lo-Rouhama, Lo-Ammi selon l'ordre exprès de Dieu, demande au narrateur voltairien si

---

<sup>289</sup> OC 36 (D'ÉZÉCHIEL), p. 87.

<sup>290</sup> En citant ces expressions licencieuses, Voltaire prévient le lecteur que « les expressions qui nous paraissent libres ne l'étaient point alors » ; et que l'« on ne se couvre point d'un voile quand on n'a pas honte de sa nudité ».

<sup>291</sup> Sur ce problème, voir Christophe Cave, « Voltaire et l'herméneutique : les procédés de défiguration dans le *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 105-131.

<sup>292</sup> OC 36 (ÉZÉCHIEL), p. 96.

celui-ci sait ce que tout cela signifie, sans obtenir aucune réponse. Mais Voltaire n'est nullement gêné d'avancer des mots tels que « figure », « type », ces notions d'inspiration fortement figuriste. Voltaire figuriste ? Avant tout, quel est ce figurisme ?

Selon la définition fournie par un contributeur anonyme de l'*Encyclopédie*, il s'agit de « l'opinion de ceux qui pensent que tous les événements de l'ancien Testament sont autant de figures des événements du nouveau<sup>293</sup>». Fondé sur la maxime paulinienne, *omnia in figura*<sup>294</sup>, ce type de lecture allégorique, pratiqué dans la tradition ecclésiastique par les Pères de l'Église, dont Origène, consiste à prouver la cohérence des deux alliances et l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires en la personne de Jésus : l'interprétation de l'Ancien Testament à l'aune de la venue, du ministère, de la passion et de la résurrection du Christ. En vue de réfuter la « sophistiquerie » de Dumarsais sur l'infidélité de l'*Évangile selon saint Matthieu*, Nonnotte, fervent apologiste et adversaire de Voltaire, a tâché de justifier cette méthode interprétative en invoquant expressément la parole de saint Paul que nous venons de citer :

Quiconque est un peu versé dans la lecture des Livres saints, sait bien que dans les écrits des Prophètes il y a des choses qui sont des prédictions pures & simples, il y en a d'autres qui sont des Types, c'est-à-dire des figures & des représentations de ce qui devoit arriver. Il y a eu dans l'ancienne loi quantité d'usages, d'événemens, & de personnages prophétiques, & qui étoient des figures & des représentations de ce que devoit être le Messie, ou de ce qui devoit arriver au Messie. L'Apôtre Saint Paul, qui étoit certainement très-versé dans l'étude de la Loi, nous dit expressément que ce qui arrivoit chez les Hébreux étoit toujours Types & figure. *Hæc omnia in figura contingebant illis*.<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> ENC (FIGURISME), p. 784. Cf. p. ex. le chapitre XIX de l'*Examen important de Milord Bolingbroke* : « Ceux qu'on appelle Pères de l'Église s'avisèrent d'un tour assez singulier pour confirmer leurs catéchumènes dans leur nouvelle créance. /.../ on prit le parti de leur dire que tout l'Ancien Testament n'est qu'une figure du Nouveau. /.../ on s'abandonna donc à ces *bonnes nouvelles*, à ces *Evangiles*, à ces *Actes* dont nous avons déjà parlé; et on tourna tout l'Ancien Testament en allégories du Nouveau. » OC 62, p. 250-251.

<sup>294</sup> *I Corinthiens* 10:11 : « Or tout cela leur est arrivé à titre d'exemple et a été écrit pour nous avertir, nous sur qui la fin des temps est arrivée. »

<sup>295</sup> Claude-François Nonnotte, *Dictionnaire philosophique de la religion*, s.l. s.n., 1772, t. III, p. 409.

Si l'*Encyclopédie* se contente d'une définition générale en considérant la lecture figuriste comme la compréhension holistique des ancien et nouveau testaments, nous savons que le mot « figurisme/figuriste » au XVIIIe siècle évoque, dans la mentalité collective, la prétention des convulsionnaires, qui appliquent le texte biblique aux événements contemporains, surtout les persécutions qu'ils doivent subir. De cette appropriation fortement hérétique des convulsionnaires, Catherine Maire écrit :

Parallèlement aux persécutions contre les jansénistes, puis contre les appelants, se généralise un système d'exégèse qui prend le nom de *figurisme*. C'est surtout à partir de la destruction de Port-Royal qu'il imprègne massivement l'apologétique janséniste avant d'en venir à alimenter les discours des convulsionnaires. La conviction d'être une Église minoritaire et persécutée s'impose de plus en plus clairement. Le système figuriste n'est pas très sophistiqué : il fait des récits et des prophéties de l'Écriture sainte la figure des événements contemporains. L'Église entière a prévarié, personne n'entend plus la voix de la Vérité ; seul un petit noyau, celui des élus, croit encore à la grâce efficace. Le grand mystère d'iniquité va se consommer incessamment. On voit partout dans l'Écriture l'annonce de deux grands événements : la conversion des juifs et la venue du prophète Élie, qui seront le prélude au grand renversement. La Constitution Unigenitus est souvent représentée comme la Bête de l'Apocalypse.<sup>296</sup>

Dans les textes voltairiens, l'usage du mot « figuriste » est toujours associé à une notion négative<sup>297</sup> et nous savons bien quelle a été l'image des convulsionnaires chez Voltaire : dans l'article FANATISME qui suit immédiatement FABLES, Voltaire imagine les convulsionnaires, dont « leurs yeux s'enflammaient, leurs membres tremblaient », etc.

Donc reposons la question : Voltaire figuriste ? Certes non. Allégoriste, tout au plus. Celui qui veut entreprendre d'interpréter des textes fabuleux, y compris la Bible, ne doit pas s'arrêter au texte en soi, mais, « outre le sens qu'expriment les paroles », il doit essayer d'«

---

<sup>296</sup> Catherine Maire, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophètes à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1985, p. 55-56.

<sup>297</sup> Cf. p. ex. dans les *Fragments historique sur l'Inde et sur le général Lalli* : « Les commentateurs figuristes ont imaginé cette équivoque pour faire accroire que le diable Lucifer est tombé du ciel; et cette erreur s'est longtemps soutenue. » OC 75B, p. 206.

entendre quelque autre chose qui y a du rapport<sup>298</sup> ». Nul doute que la lecture figuriste est une déviation outrée de la lecture allégorique. Donc quelle allégorie et dans quelle mesure ? Quel rapport, s'il en existe un ?

Ce rapport ne désigne nullement celui qu'a forgé la tradition patristique. Au contraire, la critique voltairienne vise à la rupture radicale entre les deux « testaments » : l'Ancien Testament n'étant pas compris comme la préfiguration du Messie, le serpent d'airain de Moïse n'est plus considéré comme le « type » de la crucifixion de Jésus, qu'annoncerait le *Livre d'Ésaïe*. Cette « racine sortant d'une terre aride /.../ mépris[é], laiss[é] de côté par les hommes<sup>299</sup> » n'est plus le Christ tant attendu. Ainsi son principe — qu'« il ne faut pas juger des usages anciens par les modernes » —, formulé à l'incipit de l'article, ne doit-il pas être compris comme une prévention à ne pas interpréter l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau ?

Afin de dissoudre l'articulation herméneutique au centre de laquelle se trouve le récit rédempteur du Christ, et de détacher de l'Ancien Testament le Nouveau Testament, Voltaire s'acharne à attaquer le judaïsme et sa Bible. Presqu'un tiers des articles de la *Raison par alphabet* est consacré à la critique de l'Ancien Testament<sup>300</sup> : contestation de la paternité mosaïque du Pentateuque, étalage des turpitudes des rois juifs et des absurdités des prophètes, etc. Ce n'est pas qu'il soit antisémite, comme le prétendent quelques chercheurs avant nous, il nous semble plus probable qu'en sapant le fondement du judaïsme, sur lequel est fondé le christianisme, Voltaire pense saper en même temps, le christianisme lui-même<sup>301</sup>. Voilà le fusil à deux coups voltairien.

Destituée de son privilège, la Bible perd la chaîne mystérieuse qui lie intimement ses deux alliances l'une avec l'autre, et finit par devenir un simple texte fabuleux. Dès lors, l'Ancien Testament n'est qu'un reflet de la mentalité perverse d'une nation qui se prend pour le peuple élu, tandis que Voltaire, dans l'article ÉVANGILE qui précède ÉZÉCHIEL, met en question le statut privilégié des quatre Évangiles, qui constituent sans contredit l'essentiel du Nouveau Testament. Ici, en se réclamant non seulement des premiers Pères de l'Église, mais

---

<sup>298</sup> S. v. « Allégorie », dans *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Veuve de Bernard Brunet, 1762, t. I, p. 52.

<sup>299</sup> *Le livre d'Ésaïe* 53:2-3.

<sup>300</sup> José-Michel Moureaux, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », art. cit., p. 130.

<sup>301</sup> Cf. l'incipit de l'*Examen important de Milord Bolingbroke* : « Le christianisme est fondé sur le judaïsme; voyons donc si le judaïsme est l'ouvrage de Dieu. » *OC* 62, p. 173.

aussi des théologiens contemporains, tel que Fabricius, ou même des sociniens rigides, le Patriarche remet en cause l'autorité des quatre Évangiles et les fait concourir avec les évangiles apocryphes. Le fait que leur établissement plus ou moins artificiel est dû aux canons des conciles nous conduit à douter de leur authenticité ; et nous mesurons bien l'ironie marquée à l'égard de la vulnérabilité du concile, de cette assemblée ecclésiastique où règnent « les passions, les intrigues, l'esprit de dispute, la haine, la jalousie, le préjugé, l'ignorance » : « Tous les conciles sont infaillibles, sans doute; car ils sont composés d'hommes.<sup>302</sup> »

Au lieu de les lire comme l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires, Voltaire suggère une autre signification qu'on doit puiser dans la Bible. Pour Voltaire, la Bible n'étant ni objet de rejet ni texte sacré, sa lecture littérale n'en est pas plus valide qu'une lecture typique outrée. Contrairement à dom Calmet, pour qui l'établissement du sens littéral est d'autant plus nécessaire qu'il fait « éviter les dérives hétérodoxes du figurisme<sup>303</sup> », qui sont souvent arbitraires, pour Voltaire seule la lecture allégorique peut en éclaircir le sens. Voltaire va à l'encontre de dom Calmet qui l'a nourri de sa vaste érudition. La Bible, qui lui inspire une passion forte et contradictoire, peut être un texte utile, car ce qui est important, c'est la morale qu'on peut en tirer<sup>304</sup>. Voltaire, dans l'article EMBLÈME des *Questions*, n'avoue-t-il pas qu'« une morale saine et pure est encore préférable à ces allégories » outrées ?

La troisième homélie prononcée à Londres résume aussi bien l'herméneutique voltairienne que son usage du texte sacré :

---

<sup>302</sup> OC 35 (CONCILE), p. 614-615.

<sup>303</sup> Dominique Julia, « L'émergence de la liberté de conscience et de la laïcité », dans Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. III, *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Seuil, 2001, p. 126-128 ; dans l'article ALLÉGORIE de l'*Encyclopédie*, l'abbé Mallet, en tant que théologien, recommande la prudence dans la lecture allégorique et laisse entrevoir sa méfiance à l'égard de l'usage outré de ce type de lecture : « on convient que le sens allégorique, à moins qu'il ne soit fondé sur une tradition constante, ne forme pas un argument sur comme le sens littéral. Sans cette sage précaution, chaque fanatique trouveroit dans l'Écriture de quoi appuyer ses visions. /.../ Les Payens eux-mêmes faisoient grand usage des allégories, & cela avant les Juifs /.../. Ils eurent donc recours à cet expédient pour contenter de leur mieux ceux qui étoient choqués des absurdités dont les Poètes avoient farci la religion, /.../ ensorte qu'on ne vit plus dans les fables que ce qui n'y étoit réellement pas ; on abandonna l'historique qui révoltoit, pour se jeter dans la mysticité qu'on n'entendoit pas. » ENC (ALLEGORIE), p. 280.

<sup>304</sup> Sur l'importance de l'aspect moral de la lecture biblique, voir l'étude de José-Michel Moureaux qui conclut nettement : « L'essentiel n'est que dans la morale. » José-Michel Moureaux, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », art. cit., p. 136.

Tous ces commandements de Dieu scandalisent les esprits qui se disent sages. *Mais ne seront-ils pas plus sages, s'ils voient que ce sont des allégories, des types, des paraboles conformes aux mœurs des Israélites*; qu'il ne faut ni demander compte à un peuple de ses usages, ni demander compte à Dieu des ordres qu'il a donnés en conséquence de ces usages reçus ? Dieu n'a pu ordonner sans doute à un prophète d'être débauché et adultère; mais il a voulu faire connaître qu'il réprouvait les crimes et les adultères de son peuple chéri. *Si nous ne lisions pas la Bible dans cet esprit, hélas! nous serions révoltés et indignés à chaque page. Edifions-nous de ce qui fait le scandale des autres; tirons une nourriture salutaire de ce qui leur sert de poison.* Quand le sens propre et littéral d'un passage paraît conforme à notre raison, tenons-nous en à ce sens naturel. *Quand il paraît contraire à la vérité, aux bonnes mœurs, cherchons un sens caché dans lequel la vérité et les bonnes mœurs se concilient avec la Sainte Ecriture*<sup>305</sup> (c'est nous qui soulignons).

C'est le sentiment de Voltaire concernant l'édification morale du livre sacré que nous allons aborder. Or, pour le faire, il nous oblige d'adopter une démarche tout à fait contraire à celle que nous venons de suivre jusqu'ici : une lecture fragmentaire, décousue ou bien ponctuelle, mais qui ne soit pas « arbitraire ». Pas arbitraire, parce que notre démarche vise à retrouver le « lien mystérieux » qu'a pu suggérer Voltaire.

Donc soyons fidèles à la promesse qu'a donnée Voltaire dans sa préface du *Dictionnaire*. Franchissons la barrière due à l'ordre alphabétique pour arriver à l'article FRAUDE. Cet article relaie la problématique des deux articles que nous venons d'analyser.

Cet article, dont la dynamique entre les deux interlocuteurs n'est ni stable ni unilatérale, consiste en un dialogue entre un religieux et un savant, et c'est le premier d'entre eux qui exige l'usage de fraudes pieuses avec des arguments qui ne sont pas faciles à rejeter. L'autorité qu'il invoque est l'Être suprême, qui « ne nous montre pas les choses telles qu'elles sont » : c'est par le ministère de sa pieuse manipulation que l'on pense voir « le Soleil sous un diamètre de deux ou trois pas » et « la Lune et les étoiles attachées sur un même fond bleu ». À l'origine de toutes ces « illusions » se trouve l'intention divine et l'on n'a pas à en avoir honte, puisque cela relève de la nature humaine, *errare humanum est*. À l'homme privé de la

---

<sup>305</sup> OC 62, p. 475-476.

connaissance de fond, essentielle, Dieu, en retour, permet à l'intelligence humaine les « erreurs convenables » à sa nature, au travers desquelles elle voit le monde.

Ouang, en prenant la parole, aborde le problème dans une optique différente, d'une manière plus radicale, en prétendant que nos organes sensoriels ne sont point créés pour connaître les attributs des choses. Evitant de se servir du mot « erreur », il n'en admet pas moins que ce que nous apercevons n'est pas la chose telle qu'elle est, mais l'image qui se peint dans l'organe optique « sous un angle déterminé » ; et comme l'omniprésence n'est pas la propriété humaine, la connaissance parfaite de la chose est inatteignable d'après l'argumentation des deux interlocuteurs. Ainsi surgit ici une question fondamentale : « Quel est le peintre qui fait ce tableau<sup>306</sup> ? » Pourquoi somme-nous astreints à une telle condition ? Mais cette question reste sans réponse. Le disciple de Confucius ne fait rien d'autre que de dire que cette faculté imparfaite n'est pas due à l'opération frauduleuse de Dieu, ce qui nous semble fort insuffisant.

Le débat changeant de terrain, Bambabef introduit la fable du père recourant au mensonge pour le bien de son enfant, fable contre laquelle Ouang montre plus de fermeté que jamais : « J'ai deux fils, je ne les ai jamais trompés /.../. Je n'ai jamais souffert que leurs gouvernantes et leurs précepteurs leur fissent peur des esprits, des revenants, des lutins, des sorciers. » ; et à ce Bambabef qui doute qu'on puisse enseigner la vérité au peuple sans la soutenir par des fables, Ouang réplique sans détour : « Je le crois fermement. »

Si nous ne pouvons négliger une fois pour toutes les développements du fakir, qui revendique ouvertement son droit de mentir, cela est dû à la mise en scène soigneusement conçue par Voltaire.

D'abord, le rôle du religieux musulman ne se limite pas au simple faire-valoir, mais avec le disciple de Confucius, il traduit dans la forme du dialogue une polémique délicate sur l'usage de la fable. Sachant se rendre aux démonstrations optiques d'Ouang, en se résolvant à être philosophe à la fin de la conversation, Bambabef n'est pas représenté d'une manière uniforme. D'ailleurs, avec sa vision pessimiste et ses réfutations valides, il donne vie au dialogue qui risquait d'être submergé par la thèse idéale et optimiste d'Ouang.

Deuxièmement, c'est que Voltaire partage certaines positions de Bambabef dans ses textes, sans parler de la troisième homélie que nous venons de citer. Si l'appréciation, sinon le respect, du texte sacré est de bonne foi chez Voltaire, comme nous le savons, ce n'est pas qu'il

---

<sup>306</sup> OC 36 (IDÉE), p. 201.



souscrive à la vérité révélée, mais il veut s'approprier la Bible de façon qu'elle devienne l'école des vertus pour le peuple. Certes, la fable que forge Bambabef peut nous sembler démesurée. Mais en disant que les clous bénis, les indulgences « les intimide[nt], et ils deviennent gens de biens », il signale — en même temps que le sage Ouang réclamant la croyance en un Dieu qui punisse — que la peur, et non l'amour de Dieu, est le moteur de la morale. Ce qui coïncide avec ce que René Pomeau appelle, la morale pessimiste, « anti-humaniste », voltairienne<sup>307</sup>.

Il suit de là qu'on cherche un terrain d'entente. Aucune des deux positions opposées ne nous gagne complètement à sa cause, si bien qu'insensiblement les lecteurs sont portés à en faire la synthèse ; et à nos yeux, c'est justement pour inciter le lecteur à la synthèse que Voltaire, à la différence d'autres articles consacrés à ce thème, a choisi une forme d'écriture où il met en jeu deux protagonistes opposés. De plus, les articles précédents qui favorisent l'usage de la fable ne nous empêchent-ils pas d'accepter naïvement la position présentée par le lettré chinois ?

Nous pouvons en conclure que ce qui est néfaste, c'est l'abus de la fable par les prêtres de la religion établie, qui cherchent à tyranniser les hommes en s'enrichissant de leur substance<sup>308</sup> et à perpétuer leur *libido dominandi*. Mais tous les hommes n'ont pas la même science et il y aura toujours des gens comme Médroso — c'est-à-dire, pour reprendre le propre mot de Voltaire, des « canailles », la « populace » — qui, faute de lumières ou de courage, se trouvent plus à l'aise dans l'état de tutelle. Certes, la nécessité d'une « religion pure dégagée de superstition » est impérative, mais cette religion est celle des philosophes, non du peuple, ces « neuf parts du genre humain sur dix<sup>309</sup> ». Comment donc le convaincre de l'immortalité de l'âme, d'un Dieu créateur, rémunérateur et vengeur, si ce n'est par la fable ? Comme le remarque Voltaire dans son *Dieu et les hommes*, chez tous les anciens, l'enjeu central a été l'idée de l'immortalité de l'âme : mais en convaincre est d'autant plus difficile que « rien n'[est] plus obscur que son existence<sup>310</sup> ». Si l'existence de l'âme

---

<sup>307</sup> René Pomeau, *La religion de Voltaire, op. cit.*, p. 398-406. Cf. p. ex. *Lettres à Son Altesse Monseigneur le prince de \*\*\*. Sur Rabelais, et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* : « Pourquoi adresser ce testament à des hommes agrestes qui ne savaient pas lire? Et s'ils avaient pu lire, pourquoi leur ôter un joug salutaire, une crainte nécessaire qui seule peut prévenir les crimes secrets? La croyance des peines et des récompenses après la mort est un frein dont le peuple a besoin. » OC 63B, p. 463.

<sup>308</sup> D15600.

<sup>309</sup> OC 45B, p. 37.

<sup>310</sup> OC 69, p. 326.

n'est pas démontrable par un moyen purement philosophique, le plus efficace sera de le montrer par la fiction. L'idée d'une divinité disciplinaire et de l'âme immortelle n'est-elle pas, en effet, une fraude pieuse qu'« il nous faudrait inventer » soit pour consoler soit pour contenir le peuple ? L'opposition où se trouvent les deux protagonistes nous semble refléter une aporie chez Voltaire.

OUANG : Nos lettrés sont de la même pâte que nos tailleurs, nos tisserands et nos laboureurs. /.../ Pourquoi ne pas daigner instruire nos ouvriers comme nous instruisons nos lettrés ?

BAMBABEF : Vous feriez une grande sottise ; c'est comme si vous vouliez qu'ils eussent la même politesse, qu'ils fussent jurisconsultes : cela n'est ni possible ni convenable. Il faut du pain blanc pour les maîtres et du pain bis pour les domestiques.

OUANG : J'avoue que tous les hommes ne doivent pas avoir la même science ; mais il y a des choses nécessaires à tous. Il est nécessaire que chacun soit juste, et la plus sûre manière d'inspirer la justice à tous les hommes, c'est de leur inspirer la religion sans superstition.

BAMBABEF : C'est un beau projet, mais il est impraticable.<sup>311</sup>

Pour Voltaire, le pieux mensonge religieux est nécessaire, ne fût-ce que comme une mesure transitoire. L'enjeu est de réduire l'envergure de ce mensonge au minimum, d'en exclure des systèmes absurdes et des cérémonies extravagantes, pour arriver finalement à une religion pure et utile. Si la Bible et le système dogmatique qui en est dérivé sont des poisons, il vaut mieux qu'on en tire uniquement la « nourriture salubre ».

Au lieu de s'attendre à l'extirpation radicale de l'ordre établi, comme nous pouvons le voir dans un opuscule tel *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple*, Voltaire attend prudemment l'avènement d'un siècle éclairé au cœur de son siècle, qui est précisément celui des Lumières. Telle est la belle image de la diffusion des lumières sur le modèle de ruissellement en cascade :

Il faut d'abord qu'elle [la raison] soit établie dans les principales têtes; elle descend aux autres de proche en proche, et gouverne enfin le peuple même qui ne la connaît

---

<sup>311</sup> OC 36 (FRAUDE), p. 138-139.

pas, mais qui voyant que ses supérieurs sont modérés, apprend aussi à l'être. C'est un des grands ouvrages du temps, et ce temps n'était pas encore venu<sup>312</sup>.

Ce modèle de ruissellement, « trickle-down movement », évoque une mécanique bien organisée, mais fondée sur un temps long. Long, parce que la raison, au contraire des divinités d'Homère qui marchent d'un ciel à l'autre en trois pas, « voyage à petites journées<sup>313</sup> ».

La lecture de ces articles, au centre desquels se trouve FABLE, nous éclaire sur la manière dont Voltaire conçoit la Bible et son enseignement. Bien loin de sa totale négation, Voltaire reconnaît son mérite. Pour arriver à cette reconnaissance, Voltaire la rétrograde au rang des fables et suggère de la purger des mystères puérils et grossiers. L'expurgation bénéfique de la Bible est mise en œuvre par sa lecture purement littérale. Toutes les critiques bibliques de Voltaire suivent le même processus. Sa lecture du *Livre d'Ézéchiel* en est l'exemple par excellence. Une fois la Bible épurée, Voltaire examine la possibilité de sa lecture allégorique. Sans tomber dans l'erreur de la lecture figuriste, il procède de façon que la Bible puisse présenter aux yeux du peuple une morale sensible.

Après avoir examiné ces deux cas de la critique du christianisme, dans ses dogmes aussi bien que dans son texte considéré comme sacré, nous constatons que le Patriarche de Ferney prend précisément en compte la disposition des articles. Au cœur de cette machine textuelle — qui constitue aussi un monde clos, dans la mesure où c'est strictement le choix de Voltaire qui l'a créée, disposée, arrangée (voyez comme il renonce très volontiers à l'idéal lexicographique de l'exhaustivité !) —, les articles ne se trouvent pas ajustés les un aux autres au hasard : le volume relativement modeste du *Dictionnaire* ouvre plus de possibilité de pister la trace qu'y a laissée délibérément Voltaire et de reconstruire, partiellement, certes, le réseau sous-jacent du texte.

La formule selon laquelle « Ce livre n'exige pas une lecture suivie » s'est révélée un piège de Voltaire, mais ce n'est pas un piège bien méchant. Il s'agit, au contraire, d'un sourire de connivence de la part du Patriarche. Voltaire invite le lecteur désobéissant à entreprendre sa manoeuvre d'enjambement d'un article à l'autre, pour partager la continuation de son propos

---

<sup>312</sup> OC 13D, p. 94.

<sup>313</sup> OC 66, p. 396.

subversif. En même temps, il attend qu'un lecteur agile, qui suivrait à la lettre son conseil de lecture, « pilote deçà delà les fleurs », retrouve la ligne de force du *Dictionnaire*.

Ainsi, le fait que « les personnes de tout état trouveront de quoi s'instruire en s'amusant » est de bonne foi. Selon la portée de son esprit, chaque lecteur saura jouer le jeu et, reliant les points à travers les articles, apprécier le sens philosophique du *Dictionnaire*. C'est ainsi qu'au terme de la lecture, on saura pratiquer la synthèse de sa nature intellectuelle et de sa nature ludique, réalisée sur le plan critique.

## TROISIÈME PARTIE

### *Questions sur l'Encyclopédie : la lutte fraternelle*

La préhistoire de la publication des *Questions* est bien connue : Voltaire a été sollicité par Panckoucke, le libraire lillois installé à Paris, de participer à son projet de « Supplément à l'Encyclopédie ». Faute de lettre de la part du libraire, nous ne pouvons fixer la date précise de sa proposition initiale. Mais d'après celle de Voltaire<sup>314</sup>, le libraire a dû s'adresser à lui avant le mois de novembre 1768, et voilà son approbation expresse (« J'approuve fort vôtre dessein, Mr, de faire un supplément à l'enciclopédie ») dans sa lettre du 29 septembre, l'année suivante. Son enthousiasme semble sincère : à d'Alembert, son cher « voïant » parisien, il a confié qu'il accepterait la proposition de Panckoucke et s'est vanté qu'il avait déjà des « matériaux assez curieux ». C'est la rédaction des articles littéraires que l'on a assigné au Patriarche, tandis que le futur secrétaire perpétuel de l'Académie a été en charge des articles de mathématiques et de physique selon les dires du libraire. Voltaire a essayé de justifier sa participation à ce projet en posant ces questions à d'Alembert :

Comment ferez vous quand *il faudra combattre les molécules organiques, les générations sans germe, et les anguilles de blé ergoté*? Laissera-t-on subsister dans l'Encyclopédie les exclamations « ô mon cher ami Rousseau »? déshonorera-t-on un livre utile par de pareilles pauvretés? laissera-t-on subsister cent articles qui ne sont que des déclamations insipides? et n'êtes vous pas honteux de voir tant de fange à côté de votre or pur<sup>315</sup>? (c'est nous qui soulignons)

Il semble que Voltaire ait pensé à l'édition « corrigée » au lieu de l'édition « augmentée ». Une usurpation de droit ? Cela montre avant tout qu'il y avait de l'ambivalence (« fange à côté d'or ») dans l'estimation voltairienne de l'Encyclopédie<sup>316</sup> : Voltaire éprouve en même temps de l'admiration et de la répulsion pour sa forme, ainsi que

---

<sup>314</sup> D15280.

<sup>315</sup> D15976.

<sup>316</sup> Sur l'appréciation voltairienne de l'Encyclopédie, voir, Larissa L. Albina, « Voltaire lecteur de l'Encyclopédie », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 6, 1989, p. 119-130.

pour son contenu. Adulation à part, il suffit de nous rappeler l'un de ses mécontentements<sup>317</sup>. Déjà en 1756, Voltaire s'est plaint auprès de son co-éditeur de la description diffuse et ennuyeuse de quelques articles et a relevé que la raison en est la vanité des collaborateurs. Sa maxime le suggère : « Il faut songer à l'ouvrage non à soy.<sup>318</sup> » D'ailleurs, il regrette que d'Alembert n'ayant pas imposé de protocole, l'unité formelle manque au *Dictionnaire raisonné*, alors que le bon déroulement d'un article du dictionnaire devrait consister en « étimologies, définitions, exemples, raisons, clartés et brièveté ».

Or, voilà qui est plus intéressant, il semble plus intéressé par la part réservée aux autres qu'à sa propre tâche de remédier aux « fanges » des articles purement littéraires. Pour lui, l'abus d'exclamations semble être peu de chose par rapport aux problèmes liés à la science de la vie. Pourquoi réclame-t-il que l'on remédie aux pauvretés des articles de science naturelle ? Comment devrait-on comprendre son souci de combattre les molécules organiques, les générations sans germes et les anguilles de blé ergoté ?

Malgré son ardeur au début de l'entreprise, Voltaire rejette, comme on le sait, la proposition après tant de réflexions. Dans la lettre qu'il adresse à d'Alembert<sup>319</sup>, il lui signale en termes courtois que, craignant que son engagement n'attire plus de mal que de bien, il ne participera plus au projet de « Supplément à l'*Encyclopédie* ». De plus, il lui avoue qu'il « travaillerai[t] sur un autre plan qui ne conviendra pas peut être à la gravité d'un *Dictionnaire encyclopédique* ». Cette lettre semble servir d'acte de naissance des *Questions*.

Posons une question : du fait qu'il ait peur de causer du trouble chez ses confrères encyclopédistes, devrions-nous retenir ce point comme le seul motif de son refus ? Dans ladite lettre où Voltaire déclare sa participation à Panckoucke, il fait preuve d'ardeur en énumérant les articles qu'il promet de procurer dans les deux ou trois mois. Les voici : entendement humain, églogue, élégie, épopée, épreuve, fable, fanatisme, femme, fatalité, folie, génie, juifs, loi, langage, Locke, mainmorte, Malebranche, métempsychose, métamorphose. En réalité, ils n'entreront pas tels quels dans ses œuvres alphabétiques (du moins dans des formes immédiatement reconnaissables, comme le remarque Besterman). Cette liste montre néanmoins sa volonté de traiter ces matières à ce moment-là. À y voir de près, la nature de ces matières est loin d'être homogène. Nous y comptons au minimum quatre articles purement

---

<sup>317</sup> Sur sa critique de l'*Encyclopédie*, voir Raymond Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Genève, Slatkine reprints, 2011, p. 104-113.

<sup>318</sup> D7093.

<sup>319</sup> D16123.

philosophiques<sup>320</sup>. Or nous nous souvenons que la participation de Voltaire n'a été sollicitée que dans le domaine des Belles-lettres. Désaccord sur les attentes ?

À l'encontre des idées reçues, le rôle joué par Voltaire dans l'entreprise de l'*Encyclopédie* n'était pas considérable, et concernait principalement l'analyse de certaines domaines, entre autres les Belles-lettres. Il n'était pas plus le maître de l'entreprise que d'Alembert, qui lui a avoué n'avoir la juridiction éditoriale que sur la partie mathématique<sup>321</sup>. C'est pourquoi les critiques tels que Paul Hazard<sup>322</sup> ou Roland Mortier minimisent sa contribution à l'entreprise. Les mots de Diderot, — « Choisissez. Ecrivez. Envoyez, et envoyez souvent<sup>323</sup> » — ne doivent pas être pris à la lettre.

Voltaire semble avoir considéré que son talent n'avait pas été suffisamment déployé dans l'*Encyclopédie* et avoir voulu, de ce fait, retrouver sa juste valeur dans le supplément. Mais cette fois encore, il risque de n'être qu'un simple prête-nom<sup>324</sup>. Il serait donc juste de penser que Voltaire n'a pas désiré que son génie soit borné à la description de certaines matières, mais a voulu, au contraire, se donner toute latitude pour choisir, écrire et présenter son dictionnaire, d'une envergure encyclopédique mais raisonnablement réduite. Dès lors, quand nous examinons les *Questions*, à la différence du *Dictionnaire philosophique*, il nous faut tenir compte de l'ambition encyclopédique de Voltaire et de son vaste intérêt scientifique. Mais pourquoi, plus que les autres, Voltaire s'est-il intéressé aux sciences naturelles et a-t-il cru impératif de répondre aux questions dans ce domaine ? On verra dans les chapitres suivants que Voltaire a considéré le problème de la science naturelle, comme d'autant plus important qu'il concernait non seulement la physique<sup>325</sup> elle-même, mais aussi la métaphysique : ces deux domaines se sont entrelacés plus intimement qu'ils ne le paraissent. La remarque des bévues qu'a commises le *Dictionnaire raisonné* dans le domaine de la science naturelle n'est donc pas faite par hasard. Son désir se traduira dans la constitution des

---

<sup>320</sup> Entendement humain, fatalité, Locke, Malebranche.

<sup>321</sup> D7624.

<sup>322</sup> Joseph Bédier et Paul Hazard (dir.), *Histoire de la littérature française*, Paris, Larousse, 1923, p. 86.

<sup>323</sup> D7756.

<sup>324</sup> Raymond Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>325</sup> Il faut noter que, par le mot physique, nous entendons, ce que signifie la science aujourd'hui. La quatrième édition du *Dictionnaire de l'Académie* la définit ainsi : « Science qui a pour objet les choses naturelles. » L'expression « science naturelle » sera également utilisée dans notre étude. *S. v.* « Physique », dans *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Veuve de Bernard Brunet, 1762, t. II, p. 366.

trois premiers volumes des *Questions*, où nous sommes témoins des nombreux articles consacrés à ce sujet.

### **3. 1. Des préludes : L'introduction des *Questions* et les deux opuscules, *Dieu. Réponse au Système de la nature* et *Fontaine***

Avant d'aborder le problème de la science dans les *Questions*, il nous semble nécessaire de mesurer la manière dont Voltaire a conçu son deuxième dictionnaire. Pour ce faire, nous allons reprendre, l'un après l'autre, les deux péri-textes des *Questions* : l'« Introduction », présentée avec la publication de la première édition, et la « Rétractation », présentée avec celle de l'« édition encadrée ». Ce choix n'est pas arbitraire. À nos yeux, ces deux péri-textes doivent servir de repères pour mieux comprendre la ligne de force des *Questions*. Par la lecture de l'« Introduction », nous croyons entrevoir la nature nuancée des relations que Voltaire entretient non seulement avec l'*Encyclopédie* en tant qu'ouvrage lexicographique, mais aussi avec les meneurs représentatifs de l'entreprise, notamment Diderot. Et en lisant la « Rétractation », nous verrons à la fois l'intérêt voltairien pour la science naturelle et son souci de rigueur scientifique. Comme nous le remarquerons, dans l'« Introduction » Voltaire présentera son dictionnaire à travers une métaphore végétale ; et dans la « Rétractation », le souci de rigueur scientifique portera sur la restauration des têtes des gastéropodes. Cette disposition plus ou moins cohérente, du végétal et de l'animal, ne présage-t-elle pas déjà d'un certain aspect des *Questions* ? Lisons l'« Introduction », qui est, à notre avis, à la fois une préface et une épître dédicatoire.

#### **3. 1. 1. L'introduction des *Questions* : une préface, une épître adressée à l'*Encyclopédie***

Le refus de collaborer au « Supplément à l'*Encyclopédie* » et le dessein de la nouvelle entreprise lexicographique, tels sont les deux événements en série d'une même période. Voltaire est donc amené à présenter l'enjeu de son nouveau projet, et la lecture attentive de cette « Introduction » nous permet d'entrer dans ses raisons. En tant que préface, elle offre les points de repères nécessaires à qui se demande de quelle manière il faut lire un texte comme les *Questions*.



Nul doute que le destinataire apparent est ici le lecteur. Toutefois, c'est à l'*Encyclopédie* que cette préface s'adresse, en réalité. Justification, louange, mise en scène : Voltaire ne parle que de l'*Encyclopédie* dans ce court péri-texte.

Ce qu'on lit dans cette préface, c'est, en grande partie, l'éloge de l'*Encyclopédie* et la brève histoire des persécutions qu'elle a subies. La préface commence par rappeler le succès qu'a connu l'*Encyclopédie* en Europe, tant sur le plan commercial que scientifique, et déclare à la fois solennellement et patriotiquement que « cette entreprise n'appartenait qu'à la France » ; et que seuls les « Français l'avaient conçue et exécutée », étant donné la nature spécifiquement française de ce travail de l'esprit. Indiscutables sont les profits qu'en tirent les libraires, les typographes, les imprimeurs, les éditeurs, les graveurs, et toutes leurs familles.

Il passe à la mention d'un autre bienfait, celui de l'utilité philosophique de l'ouvrage, dont il énumère les collaborateurs, en opposant leur dévouement à l'infamie du despotisme. La chronologie des persécutions subies par le *Dictionnaire raisonné* constitue l'autre axe de l'« Introduction » : il a été exposé à la jalousie des lexicographes ecclésiastiques et à celle de la basse littérature. Les deux ordres religieux rivaux, jésuite et janséniste, se sont ralliés dans une sainte alliance afin de poursuivre l'entreprise. Mais, cette chronologie se développe comme un drame, à la fin duquel on est témoin du triomphe glorieux des persécutés. Leur triomphe est celui de la raison et celui des toutes les nouvelles vérités scientifiques, y compris l'existence du vide, la rotation de la terre, la thèse héliocentrique, l'inoculation, etc., se développant sur les vieilles cendres des vérités chrétiennes.

Nous nous souvenons que, dans une lettre à d'Alembert, Voltaire confiait qu'il vaudrait « mieux, d'ailleurs, qu'[il] soi[t] le panégyriste de cet ouvrage, que s'[il] en étai[t] le collaborateurs<sup>326</sup> ». Il tient cette promesse en présentant ce drame à la tête de son propre dictionnaire. D'où la possibilité de lire cette préface comme une lettre, une épître dédicatoire à l'*Encyclopédie*. Mais, elle s'écarte de ces épîtres dédicatoires où l'on demande humblement le patronage royal ou celui des grands. Au contraire, c'est une épître dédiée à la République des Lettres, à la confrérie philosophique, saluant leur couronnement éditorial. L'évocation des persécutions de l'*Encyclopédie* n'est donc aucunement une démarche désintéressée. Celles-ci représentent le destin partagé et le sort commun des deux dictionnaires. Voltaire n'est pas exempt des épreuves qu'a subies l'*Encyclopédie* : la jalousie,

---

<sup>326</sup> D16123.

la calomnie, l'interdiction (on doit compter, pour le cas de Voltaire, l'expatriation). Voltaire, en rédigeant cette épître, aurait pu imaginer la solidarité des gens de lettres.

Or, que nous enseigne cette préface en ce qui concerne l'autonomie des *Questions* ? Par qui et pour quel motif cet ouvrage est-il fait ? Comment Voltaire justifie-t-il la publication de son propre dictionnaire encyclopédique ? Il s'agit de procéder avec prudence. L'incipit déclare que ce que l'on pose ici, ce sont des « questions » ; et ce que l'on réclame : des « éclaircissements ».

Quelques gens de lettres qui ont étudié l'*Encyclopédie*, ne proposent ici que des questions, et ne demandent que des éclaircissements; ils se déclarent douteurs et non docteurs. Ils doutent surtout de ce qu'ils avancent; ils respectent ce qu'ils doivent respecter; ils soumettent leur raison dans toutes les choses qui sont au-dessus de leur raison, et il y en a beaucoup<sup>327</sup>.

Ces doutes et ces questions, que soulève précisément Voltaire dans ce dictionnaire, annoncent son scepticisme et élaborent un lieu sûr pour la critique. Beaucoup d'articles seront mis en relation dialogique avec les articles de l'*Encyclopédie*. Et ceux qu'il a laissés de sa main dans la marge des divers articles de l'*Encyclopédie* prendront une forme sensible et s'aggloméreront en ordre alphabétique dans les *Questions*. Le ton des « douteurs et non docteurs », éclaircissant l'objectif général du travail, et imprégné de prudence et de modestie, ne nous dit rien, au contraire, par rapport à légitimité de leur travail. En quoi se fonde la légitimité de leurs questions et leurs demandes d'éclaircissements ? Les deux derniers paragraphes de cette préface semblent répondre à cette question, en s'appuyant sur une métaphore végétale.

Comme la plupart des savants et des hommes de génie qui ont contribué avec tant de zèle à cet important ouvrage, s'occupent à présent du soin de le perfectionner et d'y ajouter même plusieurs volumes, et comme dans plus d'un pays on a déjà commencé des éditions, nous avons cru devoir présenter aux amateurs de la littérature *un essai de quelques articles omis dans le grand dictionnaire, ou qui peuvent souffrir quelques additions, ou qui ayant été insérés par des mains étrangères, n'ont pas été traités*

---

<sup>327</sup> OC 38, p. 3-4.

*selon les vues des directeurs de cette entreprise immense. C'est à eux que nous dédions notre essai, dont ils pourront prendre et corriger ou laisser les articles, à leur gré, dans la grande édition que les libraires de Paris préparent. Ce sont des plantes exotiques que nous leur offrons ; elles ne mériteront d'entrer dans leur vaste collection qu'autant qu'elles seront cultivées par de telles mains ; et c'est alors qu'elles pourront recevoir la vie*<sup>328</sup> (c'est nous qui soulignons).

Intéressante est cette métaphore. Les *Questions* constituent donc un essai, une « plante exotique » élevée ailleurs, dans un terroir de nature différente, qui pourra « recevoir la vie » tant qu'elle sera cultivée par des collaborateurs parisiens de l'*Encyclopédie*<sup>329</sup>. Néanmoins cette métaphore, en posture d'euphémisme, implique en même temps que les *Questions* sont conçues et écrites dans une épistémologie distincte de l'*Encyclopédie*, pour manifester des sentiments et des pensées opposés et même, sur certains points, pour la contester. Par opposition à cette entreprise à la fois parisienne et française, ces questions posées par le Patriarche de Ferney exilé au mont Krapac, comme il le dit avec son humeur auto-dérisoire, sont de nature manifestement distincte. Ce que vise Voltaire sous forme de question, cette modalité bien prudente, est, au bout du compte non seulement une greffe mais aussi un embranchement. Les entrées que l'*Encyclopédie* a peut-être omises ou laissé passer, les articles qui exigent des éclaircissements supplémentaires offrent la raison d'être des *Questions*. L'*Encyclopédie* est, pour Voltaire, une œuvre utile dans la mesure où — s'il nous est permis d'emprunter l'expression de Voltaire dans sa préface du *Dictionnaire philosophique* — elle offre le germe à partir duquel tout lecteur actif et critique comme Voltaire peut lui-même étendre ses pensées. Voltaire corrige[ra] ce qui [lui] semble défectueux, et fortifie[ra] par [ses] réflexions ce qui [lui] paraît faible. Voilà la position

---

<sup>328</sup> OC 38, p. 10-11.

<sup>329</sup> Certes, la métaphore végétale est loin d'être un hapax réservé aux *Questions*. En effet, Voltaire l'utilise pour la première fois dans la préface du *Poème sur la loi naturelle* de l'édition Cramer (1756). Cependant, si l'on tient compte du contexte dans lequel le poème est écrit, on peut voir que l'implication de cette métaphore végétale est bien différente de celle que l'on trouve dans les *Questions*. Dans la préface de 1756, elle est utilisée pour souligner la caractère intime du poème (elle est originairement conçue pour le roi de Prusse) et pour solliciter l'indulgence de la part du lecteur. On lit : « Il serait juste d'avoir plus d'indulgence pour un écrit secret, tiré de l'obscurité où son auteur l'avait condamné, que pour un ouvrage qu'un écrivain expose lui-même au grand jour. Il serait encore juste de ne pas juger le poème d'un laïque comme on jugerait une thèse de théologie. *Ces deux poèmes sont les fruits d'un arbre transplanté: quelques-uns de ces fruits peuvent n'être pas du goût de quelques personnes; ils sont d'un climat étranger, mais il n'y en a aucun d'empoisonné, et plusieurs peuvent être salutaires.* » (c'est nous qui soulignons)

délicate dans laquelle se trouve la deuxième œuvre lexicographique voltairienne. Il se peut qu'il existe une sorte de mouvement dialectique entre l'*Encyclopédie* et les *Questions sur l'Encyclopédie*. On y voit, sinon une guerre totale, mais du moins des combats locaux — une sorte de guérilla — dont la nature est essentiellement philosophique.

Le fait que quelques articles, qui « ayant été insérés par des mains étrangères, n'ont pas été traités selon les vues des directeurs de cette entreprise immense », nous oblige à répondre à une question préalable. Malgré un hiatus épistémologique entre l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert et l'encyclopédie à la façon voltairienne, l'*Encyclopédie*, ouvrage collectif d'envergure monumentale, ne saurait jamais prétendre à une unité totalement cohérente et l'unité philosophique de l'*Encyclopédie* elle-même, s'il en existe une, ne saurait être réduite à quelques systèmes abstraits. Comment pourrait-on concilier l'orthodoxie d'un abbé Mallet avec la position matérialiste de Naigeon ? Nous allons voir que, dans ces combats locaux, le hiatus se révèle plus manifestement dans les domaines où la position déiste de Voltaire se trouve mise en péril par les thèses matérialiste et athée du *Dictionnaire raisonné*. Certes, la position chrétienne traditionnelle sera aussi la cible facile de la critique voltairienne. Mais nous verrons que ces deux visions du monde inconciliables — chrétienne et matérialiste — seront rejetées simultanément sous la plume de Voltaire et qu'il privilégiera un domaine, celui de la science naturelle, qu'il n'a qu'à peine effleuré dans le *Dictionnaire philosophique*, pour ce combat philosophique des années 1770.

Étant donné que l'*Encyclopédie* n'est point philosophiquement et idéologiquement monolithique, on ne saurait jamais avancer que la lutte qu'entame Voltaire vise l'*Encyclopédie* dans son ensemble ; mais ce sont plutôt les articles et les propos qui pourraient potentiellement apporter de l'eau au moulin du matérialisme athée que Voltaire pense reprendre à tout prix. Voltaire, à notre avis, est à peu près comme Chaumeix, dont la suspicion le conduit à penser que certains articles de l'*Encyclopédie* qui paraissent anodins, tels que ÉTHIOPHIENS ou ÉPICUREISME sont, en réalité, un *manifesto* du matérialisme athée. Le silence plutôt sélectif du déicole de Ferney à l'égard de la partie matérialiste de l'article UNITAIRES est bien curieux ; ne nous montre-t-il pas paradoxalement le malaise dans lequel se trouve Voltaire devant quelques propositions philosophiquement audacieuses de l'*Encyclopédie* ?

Relativement au problème du matérialisme et à l'attitude voltairienne à son égard dans les années 1770, un autre texte non moins important, dont nous devrions tenir compte, est, à notre avis, le *Système de la nature*, dont l'apparition marque « un des événements

majeurs de l'histoire intellectuelle de la France au XVIII<sup>e</sup> siècle et un tournant décisif dans l'évolution du mouvement qui s'affirmait philosophique<sup>330</sup> ». Plus que dans l'*Encyclopédie*, où les thèses matérialistes et athées, qui constituent la « clef de voûte de l'œuvre encyclopédique », sont néanmoins insinuées par fragments, qui ne « pren[draient] leurs sens que si on les rapproche les uns des autres<sup>331</sup> », Voltaire aurait senti plus de danger en lisant le *Système de la nature* qui les professe d'une manière cohérente, mais sans la moindre hésitation, sans avoir besoin de dissimuler les propositions hasardeuses sous la construction d'articles par fragments : nous connaissons la série de ses lettres réquisitoires contre « ce maudit livre<sup>332</sup> », qui en témoignent et reflètent bien ses sentiments à l'égard du matérialisme radical. D'ailleurs, comme la position philosophique de celui-ci est d'autant plus sensible qu'il est l'ouvrage d'un seul auteur et comme cet auteur anonyme vise à saper la doctrine déiste autant que le dogme chrétien, il est évident que Voltaire n'avait pas d'autre choix que de lancer sa contre-attaque en sachant repérer aussi distinctement que précisément sa cible critique. La lecture de l'opuscule que Voltaire publie trois mois avant la publication des *Questions* nous offrira, dans le chapitre à venir, un indice important pour comprendre la trace non négligeable laissée par le *Système de la nature*.

Avant d'aborder cette question, nous voulons souligner un point important. La distance qui sépare l'*Encyclopédie* de Paris des *Questions* de Ferney est tout autant celle qui sépare le matérialisme athée de Paris et le déisme de Ferney. Depuis ses expatriations continues, volontaires ou non, Voltaire semble avoir senti le décalage tant intellectuel que spatio-temporel entre Paris et les périphéries suisses. Lorsqu'il se sert des toponymes pour se désigner, comme par exemple, « vieux suisse<sup>333</sup> », « ermite de Ferney », « français éloigné de Paris<sup>334</sup> », lui qui se trouve écarté de « vous autres parisiens » ou des « malheureux enfants de

---

<sup>330</sup> Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », art. cit., p. 697.

<sup>331</sup> Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995, p. 290-291.

<sup>332</sup> On peut compter parmi ces exemples, une lettre(D16523) où Voltaire, tout en critiquant le *Système de la nature*, ne manque pas de ménager ses expressions, ou l'autre(D16786), où il dénonce ce traité matérialiste qui est fondé sur « deux grands ridicules ». Au fur et à mesure, le langage critique sera plus incisif et la critique portera non seulement sur la rhétorique mais sur la philosophie même du traité matérialiste. Sur l'évolution de la réaction voltairienne à l'égard du *Système de la Nature*, voir Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », art. cit., p. 697-704.

<sup>333</sup> D7550.

<sup>334</sup> D17824.

Paris<sup>335</sup> », lorsque ce « vieux solitaire », qui avoue qu’il « voi[t] tout de trop loin<sup>336</sup> », prie son « voïant », à travers lequel il veut voir du monde<sup>337</sup>, de le mettre au fait, il semble laisser manifester « le sentiment de son isolement<sup>338</sup> » devant la nouvelle génération de penseurs radicaux, matérialistes, athées et parisiens. Pour Voltaire, la plante qu’il offre est exotique ; et la nature exotique de ses *Questions* conçues au bord du « mont Krapac », certes étranger au milieu matérialiste de Paris, la coterie holbachique, ne pourrions-nous pas la considérer comme une allusion à une discordance irréversible entre confrères ?

### 3. 1. 2. Les « avant-goûts » des *Questions* : Dieu. Réponse au *Système de la nature* et *Fonte*

Il est clair que Voltaire était désireux de faire — pour reprendre l’expression dont il se sert dans une lettre au duc de Richelieu — une « encyclopédie à [s]a façon<sup>339</sup> » et ce désir s’accompagne du plus grand enthousiasme. « À sa façon », en ce qui concerne la forme et le contenu. Après avoir renoncé au projet de Panckoucke, il procède avec célérité. En mars, il envoie les articles conçus pour les *Questions* à son éditeur, Cramer, et ne manque pas de le presser de « faire aller vite [leur] Enciclopédie<sup>340</sup> ». Le même mois, est également livré l’article APOCRYPHE, que Voltaire désigne comme l’article liminaire du deuxième tome<sup>341</sup>. Il avance à grand pas en juin : en confiant à Cramer deux manuscrits à imprimer, il lui signale

---

<sup>335</sup> D7608.

<sup>336</sup> D7618.

<sup>337</sup> D21126.

<sup>338</sup> Mortier explique ce sentiment d’isolement que ressent Voltaire : « Le Patriarche de Ferney n’est plus, pour Grimm et ses amis de la ‘synagogue holbachique’, qu’un vieillard qui radote: le symbole de la philosophie militante des Lumières est devenu pour d’Holbach, Diderot, Naigeon et consorts, le tenant d’une philosophie dépassée, tant politiquement que théoriquement. On comprend la tristesse et l’amertume du vieux lutteur, contraint désormais à se battre sur deux fronts. La crise du *Système de la nature* l’aura forcé à se dissocier brutalement d’un matérialisme. /.../ La réaction de 1770 reflète les sentiments mêlés d’un lecteur passablement détaché, à la fois sympathique et inquiet. Celle des années ultérieures est l’expression d’une sensibilité blessée, d’une direction bafouée, d’un homme qui se sent désormais solitaire. », Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », art. cit., p. 704.

<sup>339</sup> D16508.

<sup>340</sup> D16345.

<sup>341</sup> D16344.

que « ces deux réponses entreront dans le petit dictionnaire Encyclopédique à la Lettre D et à la Lettre f<sup>342</sup> ». Voici un saut de grande anticipation.

Nous savons ce que désignent ces « deux réponses ». La première, adressée à l'auteur du *Système de la nature*, donc au baron d'Holbach, quoique Voltaire ne l'ait pas reconnu comme auteur, est *Dieu. Réponse au Système de la nature*. Elle prétend être tirée « d'un livre intitulé QUESTIONS SUR L'ENCYCLOPÉDIE, en quelques volumes in-8°, qui n'a pas encore paru », tandis que la deuxième, portant comme titre *Fonte*, est destinée à l'abbé Guénéé, l'ancien professeur du collège Du Plessis. Même si ces deux textes ne seront pas repris dans les *Questions* de manière intégrale, ils ne nous offrent pas moins un indice important pour la compréhension des *Questions*. Avant de clore sa lettre, Voltaire insiste sur l'importance actuelle de présenter ces réponses en soulignant pleinement que « ce petit ouvrage /.../ sera un avant goût du dictionnaire, et qui pourra disposer favorablement les esprits ». À partir de là, ne pourrions-nous pas imaginer que l'existence de ces deux articles constitue effectivement une sorte de microcosme qui représente, prévient, répète le macrocosme que constituent les *Questions* ?

En quel sens cet opuscule est-il un avant-goût des *Questions* ? Commençons par considérer les choses de loin. Nous pouvons facilement remarquer que ces deux réponses supposent, d'une manière transparente, un axe qui sépare les deux protagonistes opposés. Dans la première, le déiste s'oppose à l'athée, tandis que dans la seconde la désinvolture déiste se trouve opposée aux travaux légendaires du Veau d'or, rapportés dans l'Ancien Testament<sup>343</sup>. Ces deux opuscules s'avèrent conçus pour une fin polémique.

On croit voir Voltaire tenant en équilibre sa critique de l'athéisme dans la main droite et sa critique de l'enseignement orthodoxe dans la main gauche. Mais qu'est-ce qui pousse Voltaire à mettre en balance ces deux critiques ? Est-il forcé de s'y prendre ainsi ?

Il semble qu'il y ait deux motifs. C'est vrai que Voltaire a essayé de ruser avec la censure de l'autorité officielle en annexant à l'article *Fonte, Dieu*, l'opuscule critique visant l'ouvrage d'inspiration matérialiste et athée. Or, en prenant une œuvre matérialiste athée de son confrère comme cible de sa critique, il se pouvait qu'une « guerre civile entre les incroyables » risquât d'éclater. Comme le note justement Gerhard Stenger, la polémique

---

<sup>342</sup> D16374.

<sup>343</sup> *Exode* 32:1-35 ; *Deutéronome* 9:12-21.

qu'entament Voltaire et les matérialistes est « potentiellement fratricide<sup>344</sup> » et c'est vrai qu'il essaie de se montrer discret pour éviter le sort autrefois subi par Rousseau comme délateur. Ainsi cette juxtaposition sert également à rassurer ses confrères matérialistes.

Nous savons que la publication du *Système de la nature* a creusé — ou au moins rendu manifeste — un « fossé idéologique » entre les philosophes des Lumières<sup>345</sup>. Néanmoins, autant Voltaire est conscient du danger potentiel de ce fratricide, autant il ressent la nécessité impérative de réfuter les thèses athées et de restituer la souveraineté du « Dieu des honnêtes gens et des sages<sup>346</sup> » que l'auteur de ce livre dangereux a fautivement détrôné. En même temps, il nous semble plus naturel de comprendre la publication de l'article *Fonte*, non seulement comme un pur trompe-l'œil, mais aussi comme une critique habituelle du christianisme. Voltaire n'a nullement publié *Fonte* gratuitement : en effet, le texte est écrit à l'occasion de la lettre provocatrice de l'abbé Guénée, *Lettres de quelques juifs portugais et allemands à M. de Voltaire*. Dès lors, pour Voltaire, ses deux réponses sont également sincères et également nécessaires. Le fait de considérer ces deux textes comme un avant-goût des *Questions* est d'autant plus juste que la nature et l'enjeu essentiels des *Questions* résident précisément dans cette double visée voltairienne : prévenir simultanément les fanatiques et l'athéisme couronné, lequel risque d'être « le fléau du genre humain<sup>347</sup> ». Les *Questions* constituent le théâtre, où Voltaire mène ses deux batailles.

Essayons à présent d'y voir de près. Deux opuscules inspirés de démarches analogues qui se composent d'une vingtaine de propositions : dans le premier, en réfutant les thèses matérialistes, Voltaire préfigure les arguments qu'il va déployer dans les *Questions* et les articles inédits qui n'ont pas été compris dans le *Dictionnaire philosophique*, entre autres, CAUSE FINALE — auquel il renvoie explicitement dans le texte — ANGUILLES, COQUILLES, etc. Son recours au principe de nécessité qui règne dans la nature, dont l'origine se trouve en Dieu, l'idée de l'ordre de l'univers, qu'il exalte précisément comme le psalmiste, *Coeli enarrant gloriam Dei*<sup>348</sup>, son insistance sur l'incapacité de la matière à se donner, en aucun cas, ni la pensée ni le mouvement, la primauté de sa vision mécaniste sur la

---

<sup>344</sup> OC 72, p. 129.

<sup>345</sup> Josiane Boulab-Ayoub, « La discorde est dans le camp d'Agramant », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, op. cit., t. I, p. 751.

<sup>346</sup> OC 72, p. 143.

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>348</sup> *Psaumes* 19:2.



vision purement chimique<sup>349</sup> qui se passe du premier moteur, sa réfutation de l'hypothèse naturaliste sur la formation du monde actuel montrent, d'une manière claire et distincte, le clivage épistémologique entre les deux partis philosophiques concurrents.

Ce qui est intéressant, c'est qu'en lisant cet opuscule, nous croyons voir le retour de l'ancienne brouille dans le camp philosophique qui a éclaté une quinzaine d'années auparavant, celle qui a opposé Rousseau à Voltaire. Le temps étant passé, la dynamique elle-même a changé. Voltaire se trouve à la place qu'a occupée autrefois le philosophe genevois. C'est lui, face à la doctrine matérialiste athée désespérante, qui revendique cette fois-ci la consolation de la philosophie. Il s'indigne que la philosophie matérialiste athée, loin de promettre l'espérance au genre humaine, la lui enlève.

Espérez avec moi que notre monade qui raisonne sur le grand Etre éternel, pourra être heureuse par ce grand Etre même /.../ Nous ne raisonnons guère en métaphysique que sur des probabilités: nous nageons tous dans une mer dont nous n'avons jamais vu le rivage. Malheur à ceux qui se battent en nageant. Abordera qui pourra; mais celui qui me crie, vous nagez en vain, il n'y a point de port, me décourage et m'ôte toutes mes forces. *De quoi s'agit-il dans notre dispute? De consoler notre malheureuse existence. Qui la console? Vous ou moi?*<sup>350</sup> (c'est nous qui soulignons)

Nous croyons entendre un écho rousseauiste dans le cri voltairien. Le Patriarche, dans sa position défensive, invoque la consolation de la Providence en aide à l'humanité, et l'auteur du *Système de la nature* prend le rôle du philosophe pessimiste qu'a joué Voltaire et qu'aura joué Birton dans l'*Histoire de Jenni*. L'existence du mal, que ce soit sur le plan physique ou moral ou métaphysique, ne lui fera pas renoncer à l'existence de Dieu (« Y en eût-il cent fois davantage, vous ne me tirerez jamais de ce point d'appui, *les cieux annoncent*

---

<sup>349</sup> Le passage suivant, qui offre une description anatomique de l'être humain dans l'optique mécaniste, mérite d'être retenu : « J'ai toujours cherché comment il était de la nature de la matière de composer *une machine hydraulique, refermée dans un autre ouvrage de mécanique*, et d'ajuster à *la circulation perpétuelle de vingt liqueurs différentes un perpétuel laboratoire de chimie*; de joindre à ces trois opérations le sentiment et la pensée; et enfin de donner à une moitié de ces automates des organes différents de ceux de l'autre moitié, lesquels organes formés les uns pour les autres /.../. » (c'est nous qui soulignons), *OC* 72, p. 147.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 159.

Dieu<sup>351</sup> »). Tout en étant défensif, Voltaire, comme l'a fait Rousseau, se pose en tribun du genre humain en disant : « Ma cause est celle de tous les hommes<sup>352</sup>. »

Dans la deuxième réponse, à travers vingt phrases numérotées, Voltaire veut montrer l'art de la fonte étape par étape. À la différence de la première, le ton moqueur prédomine dans ce court texte. Voltaire tourne en ridicule la passage de l'*Exode* où sont racontés la fabrication du Veau d'or en trois jours par les Israélites et la réduction de l'or en poudre, rendu potable pour être avalé par la nation juive en vue d'expier son idolâtrie.

Or, raillerie habituelle mise à part, ce qui importe davantage, c'est un procédé atypique. Voltaire essaye de souligner la dimension technique de son article et celui-ci a l'air d'un cours de méthodologie chimique ; cet essai nous rappelle ce qu'il a souligné, à savoir que « la moitié de ces Questions n'est faite que pour les gens de métiers<sup>353</sup> ». Il agit de façon à pouvoir montrer le paysage vivant de l'atelier. Une vive opposition d'expérience avec le cabinet étroit d'un rhétoricien au collège du Plessis s'impose ainsi : l'abbé Guénée, « faute d'avoir consulté les atelier<sup>354</sup> », s'en tient à des autorités peu crédibles comme Artapan, Bérose, Manethon, etc. Voltaire coupe court : « Ce n'est pas ainsi que les arts se traitent », et il prend comme exemple les articles du *Dictionnaire raisonné*.

Le choix du sujet, l'art de jeter en fonte n'est donc guère arbitraire. La référence à l'article FONDRE L'ÉTAIN ET LE JETTER EN MOULE de l'*Encyclopédie* étant bien manifeste dans ce texte (Voltaire dit expressément : « J'omets beaucoup d'autres préparations que messieurs les encyclopédistes, et surtout M. Diderot, ont expliquées bien mieux que je ne pourrais faire /.../.<sup>355</sup> »), nous voulons y voir le rameau d'olivier que Voltaire leur tend. Dans cet article étoilé, Diderot témoigne par excellence des mérites de l'*Encyclopédie* que d'Alembert ne manque pas de prôner dans le « Discours préliminaire<sup>356</sup> » et la manière selon

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>353</sup> D17726.

<sup>354</sup> *OC* 72, p. 177.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>356</sup> « On s'est adressé aux plus habiles de Paris & du Royaume ; on s'est donné la peine d'aller dans leurs ateliers, de les interroger, d'écrire sous leur dictée, de développer leurs pensées, d'en tirer les termes propres à leurs professions, d'en dresser des tables, de les définir, de converser avec ceux de qui on avoit obtenu des mémoires, & (précaution presque indispensable) de rectifier dans de longs & fréquens entretiens avec les uns, ce que d'autres avoient imparfaitement, obscurément, & quelquefois infidèlement expliqué. », Jean Le Rond d'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie et articles de l'Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 154.

laquelle doit être traité l'art mécanique « pour [en] avoir une idée nette des procédés ». Voltaire aurait imaginé la scène de l'atelier de potier d'étain à partir des planches et leur « iconographie autonome de l'objet<sup>357</sup> ».

Certes, toujours en prodiguant des louanges à l'*Encyclopédie*, Voltaire, se fondant sur la chimie, prend garde de ne pas trop exagérer la valeur de cette nouvelle science.

L'expérience de Guillaume-François Rouelle, chimiste et apothicaire de Sa Majesté, est évoquée pour cette raison. De même qu'il se gausse de la charlatanerie mosaïque de l'or potable, il se moque de l'orgueil chimique de celui qui prétend changer la terre en salpêtre. Encore une fois, s'affirme sa critique implicite de l'explication purement chimique de la genèse du monde, parallèlement à sa critique de l'explication chrétienne.

En somme, nous assistons à une belle antithèse dans ces deux textes compilés. L'un, discours métaphysique et l'autre, discours des arts et métiers ; l'un, plaidoyer de la vision du monde mécanique prévalant sur la vision du monde chimique et l'autre, réquisitoire du mystère biblique fondé sur les connaissances chimiques. Nous savons pourtant que l'aspect métaphysique et l'aspect scientifique — sans compter que la plupart des positions scientifiques de Voltaire sont aujourd'hui considérées comme fausses — sont bien liés dans la deuxième œuvre alphabétique du Patriarche de Ferney. Les deux textes que nous venons d'analyser sont essentiellement apologétiques. Son projet d'apologie : sauver le genre humain de la conséquence désastreuse de l'athéisme pour que l' « on p[uisse] croire sans être un sot<sup>358</sup> ». Mais l'apologétique voltairienne se veut secondée par la physique. Grâce à cette union mystérieuse, Voltaire peut déclarer : « Ma proposition était orthodoxe, et ma prédication fut accomplie<sup>359</sup>. »

Nous allons aborder le problème de la chimie et son importance chez Voltaire, ce fidèle newtonien. Or, il nous conviendrait, comme préalable, de nous poser la question suivante : que signifie-t-il d'écrire sur la science naturelle à ce moment de l'histoire des sciences et des idées que nous abordons ; et plus précisément, que signifie-t-il d'écrire sur la science pour Voltaire ?

---

<sup>357</sup> Roland Barthes, « Image, raison, déraison », dans Roland Barthes, Robert Mauzi et Jean-Pierre Seguin, *L'Univers de l'Encyclopédie*, Paris, Les Libraires associés, 1964, p. 11.

<sup>358</sup> D16399.

<sup>359</sup> *OC* 72, p. 185.

### 3. 2. Écrire sur la science naturelle au temps des *Questions* : une apologie pour

Voltaire

À la différence du *Dictionnaire philosophique*, le domaine des sujets traités dans les *Questions* s'est remarquablement élargi. Alors que le *Dictionnaire philosophique* s'impose comme un pamphlet-dictionnaire antichrétien par excellence, dont la plupart des articles sont consacrés à la critique du christianisme, les *Questions*, au niveau de leur structure interne, font preuve d'un ordre quasi-encyclopédique. M. L. Perkins a classifié les articles du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions* selon ces onze critères<sup>360</sup> : « arts and letters », « history », « laws, customs, ethics », « linguistics, lexicography », « mythology », « natural sciences », « orientalia », « philosophy, psychology », « politics », « public economy », « religion » ; et il a comparé les proportions occupées par chaque critère dans les deux ouvrages alphabétiques. Les résultats témoignent de l'accroissement drastique des articles de certains thèmes : « arts and letters », de 3 à 40 ; « natural science », de 5 à 42 ; « religion », de 48 à 112 etc. Certes, la proportion des articles du thème « religion » par rapport aux articles entiers a diminué, soit de 40% à 24%. Ce qui connaît l'accroissement le plus significatif, c'est le critère « natural science » : sa valeur absolue ainsi que proportionnelle a doublé. Les articles sous ce critère sont entre autres : ABEILLES, ALCHIMISTE, AMERIQUE, ANATOMIE, ANGUILLES, ARBRES À PAIN, ARBRES À SUIF, ASPHALTE, ASTRONOMIE, BARBES, CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE, COLIMAÇONS, DÉLUGE UNIVERSEL, DES COQUILLES, FEU, FIGURE, FORCE EN PHYSIQUE, GÉOGRAPHIE, MONSTRES, POLIPES, POPULATION, SERPENT.

Les articles du dictionnaire mis à part, on peut reconnaître cet intérêt scientifique dans l'autre périphrase des *Questions*. Ce texte, aussi court soit-il, fait preuve du souci voltairien de rigueur scientifique. En 1775, avec la publication du trentième volume de l'« édition encadrée » qui comporte le dernier tome des *Questions*, Voltaire, à la fin de ce volume, ajoute la « Rétractation nécessaire d'un des auteurs des *Questions sur l'Encyclopédie* ». Des deux rétractions, il en fait une — d'un ton familier — en évoquant « les ciseaux avec lesquels [il avait] coupé plusieurs têtes de colimaçons ». C'est qu'elle est conçue pour rectifier les résultats d'une expérience que Voltaire raconte en détail dans l'article COLIMAÇONS.

---

<sup>360</sup> M. L. Perkins, « Theme and form in Voltaire's alphabetical works », *SVEC*, n° 120, 1974, p. 28.

De 1768 à 1774, à Ferney, Voltaire, inspiré par l'ouvrage du savant italien Lazzaro Spallanzani, *Prodromo di un'opera da imprimersi sopra le riproduzioni animali*, se livre lui aussi à l'expérience des sciences de la vie conçue pour s'enquérir sur la régénération céphalique chez les mollusques après leur décapitation<sup>361</sup>. Voltaire n'oublie pas de tenir son journal de l'expérience.

Le vingt-sept de mais par les neuf heures du matin, le temps étant serein, je coupai la tête entière avec ses quatre antennes à vingt limaces nues incoques de couleur mordoré brun; et à douze escargots à coquilles. Je coupai aussi la tête à huit autres escargots, mais entre les deux antennes. Au bout de quinze jours deux de mes limaces ont montré une tête naissante, elles mangeaient déjà et leurs quatre antennes commençaient à poindre. Les autres se portent bien, elles mangent sous le capuchon qui les couvre sans allonger encore le cou. Il ne m'est mort que la moitié de mes escargots, tous les autres sont en vie. Ils marchent, ils grimpent à un mur, ils allongent le cou; mais il n'y a nulle apparence de tête, excepté à un seul. On lui avait coupé le cou entièrement, sa tête est revenue; mais il ne mange pas encore. *Unus est ne desperes; sed unis est ne confidas*<sup>362</sup>.

Les résultats de ces expériences sont étonnants. Voltaire se demande comment l'âme chez ces mollusques peut demeurer même après la décapitation. Si le résultat n'était pas faux, il nous ferait voir deux mystères de la nature : qu'il y ait des animaux qui vivent sans tête et qu'il y en ait qui reproduisent leur tête. Or les implications de cette expérience sont d'autant plus grandes qu'elle remet en cause l'idée traditionnelle qui affirme l'existence de l'âme qui, résidant dans le cerveau, serait le principe de la sensation, des idées et même de la vie<sup>363</sup>.

Toutefois, à force d'expériences réitérées en 1773, Voltaire est obligé d'avouer que l'expérience contredit celle qu'il a faite lui-même l'année précédente, et que cela tient à sa maladresse dans l'expérience précédente : Voltaire, en effet, croyant avoir incisé la « cervelle » — laquelle se réduit aux ganglions cérébroïdes et au collier nerveux

---

<sup>361</sup> Sur cette expérience de Voltaire, voir Renan Larue, « Voltaire, laboureur et naturaliste », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 167-180 ; Jacques Brehant, « Quand Voltaire s'amusa à couper la tête des escargots », *Revue des deux mondes*, février 1983, p. 312-318.

<sup>362</sup> OC 40 (COLIMAÇONS), p. 145-146.

<sup>363</sup> Renan Larue, « Voltaire, laboureur et naturaliste », art. cit., p. 178.

œsophagien<sup>364</sup> — dans l'expérience de l'année dernière, n'avait coupé en réalité que la peau du visage de ces animaux.

Si nous nous en rapportons au compte rendu de Larue, fondé sur une lettre de Voltaire à Spallanzani, il semble qu'il désirait ardemment que la tête des colimaçons renaisse<sup>365</sup>. Sa ferveur ne l'a toutefois pas emporté sur la rigueur et la prudence que demande la recherche. Au contraire, Voltaire fait preuve ici de ce que l'on appelle aujourd'hui une attitude scientifique, comme les chercheurs l'ont fait remarquer<sup>366</sup>.

Comment devons-nous comprendre cet intérêt particulier pour la science ? Essayons d'y répondre sur un axe double : dans l'ordre chronologique délimité dans les écrits voltairiens et, ensuite, dans l'ordre synchronique. Deux questions attendent réponse : premièrement, l'intérêt de Voltaire pour la science est-il sans précédent pour qu'il surgisse d'une manière inattendue avec la publication des *Questions* ? Et deuxièmement, cette préoccupation scientifique est-elle particulière à Voltaire ?

Pour la deuxième question, nous savons que c'est loin d'être le cas. Écrire sur la science naturelle, au XVIIIe siècle ne relève pas du droit exclusif des physiologistes, physiciens, naturalistes, médecins etc. : les « gens de lettres », qui se proclament les auteurs des *Questions* (« Quelques gens de lettres qui ont étudié l'Encyclopédie, ne proposent ici que des questions /.../. », écrit-il dans sa préface), se sont consacrés, autant que ces savants, aux divers problèmes de la science naturelle. Il nous semble plus exact de dire que la cloison qui séparait nettement les « scientifiques » des écrivains commence à se rompre. Aussi Voltaire décrira-t-il cette évolution historique dans son article GENS DE LETTRES de l'*Encyclopédie*, en comparant ceux-ci au métier traditionnel du grammairien :

Ce mot répond précisément à celui de *grammairiens*: chez les Grecs et les Romains, on entendait par *grammairien*, non seulement un homme versé dans la grammaire proprement dite, qui est la base de toutes les connaissances, *mais un homme qui*

---

<sup>364</sup> Jacques Brehant, « Quand Voltaire s'amusa à couper la tête des escargots », art. cit., p. 315.

<sup>365</sup> Après avoir reçu la nouvelle que Spallanzani en était arrivé à reproduire les têtes des colimaçons, Voltaire a écrit à ce dernier pour lui exprimer son soulagement après l'échec de ses propres expériences : « Votre Lettre du 31 May ranime mes anciens goûts, et mes anciennes espérances. J'avais renoncé à l'honneur de rendre de têtes à des Colimassons. /.../ Mais puisque vous m'assurez que vous avez coupé de vraies têtes, et qu'elles sont revenues, io ripiglio la mia confidenza, et je recommence à croire la nature capable de tout. » (D20158).

<sup>366</sup> Jacques Brehant, « Quand Voltaire s'amusa à couper la tête des escargots », art. cit., p. 313.

*n'était pas étranger dans la géométrie, dans la philosophie, dans l'histoire générale et particulière. /.../ On ne donne point ce nom à un homme qui avec peu de connaissances ne cultive qu'un seul genre. /.../ Ce titre a de nos jours encore plus d'étendue que le mot *grammairien* n'en avait chez les Grecs et chez les Latins. /.../ La carrière de l'histoire est cent fois plus immense qu'elle ne l'était pour les anciens; et l'histoire naturelle s'est accrue à proportion de celle des peuples: on n'exige pas qu'un *homme de lettres* approfondisse toutes ces matières; la science universelle n'est plus à la portée de l'homme: *mais les véritables gens de lettres se mettent en état de porter leurs pas dans ces différents terrain, s'ils ne peuvent les cultiver tous.*<sup>367</sup> (c'est nous qui soulignons)*

Pourquoi cette évolution ? Le motif qui pousse les gens de lettres vers la recherche scientifique ne se borne pas simplement à leur désir de maîtriser la connaissance sèche et objective des divers phénomènes de la nature. Leur motif est fondamentalement philosophique.

Souvenons-nous que des moralistes chrétiens, comme Pascal, croyaient que la connaissance de Dieu est indispensable pour la connaissance de soi. C'est dans cet esprit que Pascal, fermement convaincu que l'on ne pourra jamais atteindre à la connaissance de la condition humaine, pouvait écrire : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ<sup>368</sup>. »

Allant à l'encontre de l'enseignement du siècle précédent, les gens de lettres de la nouvelle ère se sont mis en quête de cette connaissance, en sondant la nature à laquelle appartient l'être humain. La préface de l'auteur du *Système de la nature* nous révèle d'une manière exemplaire l'enjeu d'une telle ambition. L'auteur commence par faire remarquer que le malheur humain est dû à l'ignorance de la nature : « L'homme n'est malheureux que parce qu'il méconnoît la Nature. » Cet hymne à la nature et au bonheur d'ici-bas, après avoir reproché à la vanité humaine de « s'élaner au-delà du monde visible » et de chercher à « être Métaphysicien, avant d'être Physicien<sup>369</sup> », somme l'homme de connaître la nature afin de

---

<sup>367</sup> OC 33 (GENS DE LETTRES), p. 121.

<sup>368</sup> Blaise Pascal, *Pensées. Opuscules et lettres*, éd. Philippe Sellier, Paris, Garnier, 2011, p. 169.

<sup>369</sup> SN, t. I, p. 11.

parvenir non au salut de l'au-delà, mais au bonheur terrestre, le seul qui lui est accessible. Nous voyons ici que la morale devient un des fruits que promet l'étude de la nature. Le bonheur exige la morale, comme celle-ci exige la connaissance de la nature. Le préfacier exhorte le lecteur :

/.../ qu'il fonde sa morale sur sa nature, sur ses besoins, sur ses avantages réels que la société lui procure; qu'il ose s'aimer lui-même; qu'il travaille à son propre bonheur en faisant celui des autres; *en un mot qu'il soit raisonnable et vertueux*, pour être heureux ici bas, et qu'il ne s'occupe plus de rêveries ou dangereuses ou inutiles<sup>370</sup>.  
(c'est nous qui soulignons)

Pour ce faire, le déroulement du *Système de la nature* suit fidèlement l'ambition exprimée dans la préface. Ce « feu M. Mirabaud » commence par examiner la nature, son mouvement, censé être son essence, et la matière, en insistant sur le recours à l'expérience, contre les systèmes « enfantés par l'imagination ». Examiner, selon la manière que prescrit l'auteur, le grand tout dont l'espèce humaine fait partie, et la matière et le mouvement qui font l'homme ainsi que tous les êtres qui existent, conduit à l'examen de la condition humaine en même temps qu'à la morale, car l'homme n'est qu'un être purement physique.

Malgré son désaccord fondamental avec la philosophie exprimée dans ce « maudit livre du *Système de la nature*<sup>371</sup> », Voltaire partage la même passion pour l'étude de la nature. C'est pendant son séjour à Cirey avec madame du Châtelet, que cette dimension du Voltaire homme de science commence à se manifester. Nous nous souvenons de son *Essai sur la nature du feu et sur sa propagation*, présenté — sans succès — pour le concours de l'Académie des sciences. Voltaire, ce faisant, touchait au phénomène scientifique du feu, dont la connaissance est considérée depuis l'antiquité comme la clé de « l'énigme centrale de l'univers<sup>372</sup> ». Et dans cette dissertation, il suivait la position de Boerhaave, qui souligne la nature substantielle ou corpusculaire du feu<sup>373</sup>.

---

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>371</sup> D16752.

<sup>372</sup> Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992, p. 109.

<sup>373</sup> Sur cette position de Boerhaave et le débat sur la nature du feu, voir *ibid.*, p. 109-129.



Autre exemple, non moins important : nous savons que Voltaire a été de la première génération du newtonianisme en France avec Maupertuis et a été le premier qui ait vulgarisé la physique newtonienne avec ses *Éléments de la philosophie de Newton*. L'importance de cette publication ne doit jamais être sous-estimée, étant donné la domination dont jouissait jusque-là la « physique spéculative » de Descartes.

Franchissant le décalage des trois décennies, nombre d'ouvrages scientifiques sont publiés dans les années 1760. Abordons ce problème en nous appuyant sur la chronologie. Selon René Pomeau, la fin des années 1760 est pour Voltaire la période où il « expose la physique<sup>374</sup> ». Sa physique prend différentes formes : tantôt la forme épistolaire (*Les Colimaçons du révérend père l'Escarbotier*), tantôt celle du recueil (*Les Singularités de la nature*). Et comment ne pas mentionner un chapitre de *L'Homme aux quarante écus* où Voltaire, sous forme de dialogue entre celui-ci et le géomètre, discute longuement sur la génération ? C'est finalement — ce « finalement » ne suppose aucune causalité linéaire — à travers le dispositif alphabétique et quasi-encyclopédique que Voltaire déploiera sa physique.

Or, de ce « regain des intérêts » de Voltaire pour la « physique » dans ces années-là, comme le note Olivier Ferret, peu d'explications valides n'ont été présentées de la part des dix-huitiémistes<sup>375</sup>. Quelle évolution y a-t-il — s'il y en a une — entre ces différentes époques, dans le discours scientifique de Voltaire ? Mais, tout d'abord, pourquoi ce regain ?

À cette question, un indice nous est donné pour y répondre. Pour nous éclairer sur la (ré-)application du Patriarche à l'étude de la science, Pomeau nous invite à prêter de l'importance à la visite de Damilaville à Ferney en 1765. À dessein de convertir Voltaire au matérialisme athée et de lui « prêcher le catéchisme » de cette nouvelle philosophie sans Dieu, Damilaville, toujours d'après Pomeau, lui fait part des expériences de Needham<sup>376</sup>. C'est sur ces expériences qui auraient pu prouver la « génération spontanée » — s'est-il avéré ensuite — que se fondait le matérialisme du philosophe langrois. Tout cela avait alarmé Voltaire. Et ce qui s'impose donc à l'esprit du Patriarche déiste, c'est leur implication, plutôt que les expériences elle-mêmes. En fait, la visite de Damilaville à Ferney n'est pas la première occasion où Voltaire prend connaissance des expériences de Needham. Quatre ans auparavant, dans la *Lettre de M. Formey*, Voltaire avait déjà fait mention de cette expérience du prêtre

---

<sup>374</sup> René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, op. cit., p. 355.

<sup>375</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », art. cit., p. 184-186.

<sup>376</sup> René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, op. cit., p. 393.

anglais où celui-ci « fait des anguilles avec de la farine<sup>377</sup> ». Mais dans ce texte, sa mention est purement accessoire et le nom de Needham n'est évoqué qu'en passant, lorsque Voltaire réplique à la critique de feu David-Renaud Bouillier, pasteur calviniste : sa satire violente contre cet « anguillard », très fréquente dans ses textes à venir, ne se trouve pas dans cette *Lettre*.

Mais au tournant des années 1760, les choses changent. Dès cette année, qui recouvre non seulement ladite visite mais aussi ses échanges pamphlétaires avec Needham sous le titre de *Questions sur les miracles à M. le professeur Cla\*\*\* par un proposant*, Voltaire commence à faire l'amalgame de l'expérience de Needham avec la philosophie matérialiste et athée de ses confrères et l'acuité de sa critique contre Needham augmente. Ce dernier n'est plus simplement caricaturé comme un homme balourd, obscur, mais décrit comme un être dangereux dont « le microscope /.../ passa pour être le laboratoire des athées<sup>378</sup> ».

Le nom de Needham, mis au même rang que ceux des matérialistes, n'échappe pas au mécontentement de Voltaire. Il l'exprime plus d'une fois dans ses écrits : lorsque Lagrange, dans sa traduction du *De rerum natura*, allègue manifestement l'expérience de Needham pour s'opposer au « préjugé populaire » qui nie que des êtres vivants puissent naître de la putréfaction, Voltaire ne laisse pas d'« exprimer sa juste douleur » à ses deux correspondants, d'Alembert<sup>379</sup> et marquis de Villevieille<sup>380</sup>. Dans cette lettre à celui-ci, ce « fou Maupertuis » est montré du doigt pour joindre l'expérience de Needham à sa propre théorie de la génération, tandis que dans la lettre à d'Alembert, le nom de Buffon est associé à l'expérience du « malheureux jésuite ».

Ainsi, la prise de conscience du danger du matérialisme athée, ayant comme pilier la nouvelle théorie de la génération de Needham, peut être considérée comme la raison pour laquelle le Patriarche du mont Krapac s'est adonné à l'étude de la nature. S'il en est ainsi, nous pourrions peut-être comprendre la forme différente, voire toute particulière, que prend alors la science de la nature ou, plus généralement, ses études physiques à partir de 1765 :

---

<sup>377</sup> OC 52, p. 479.

<sup>378</sup> OC 60D, p. 234.

<sup>379</sup> D15199.

<sup>380</sup> D15189.

c'est qu'elles impliquent dorénavant une dimension existentielle pour le Patriarce, et ce souci existentiel se traduira dans le contexte polémique. Mais soyons prudent en avançant cette thèse : la lutte philosophique contre le matérialisme athée de la coterie holbachique marque à coup sûr cette époque et cet aspect pourrait marquer de son empreinte son questionnement scientifique. Néanmoins, il faut se garder de considérer cette relation comme strictement linéaire et causale, puisqu'il existe entre ces deux activités, comme nous le verrons, un caractère plus complexe.

C'est que cette expression « regain d'intérêt » pourrait impliquer qu'il existe une solution de continuité dans la recherche scientifique de Voltaire entre les années 1730 et 1760 et au-delà. Certes, si l'on en juge par rapport au nombre de publications d'écrits scientifiques, on pourrait conclure ainsi. Mais en réalité, strictement parlant, ce n'est pas le cas. Voltaire s'est continuellement tenu au courant des théories nouvelles et des découvertes scientifiques de son temps. Les traces de lecture de divers ouvrages scientifiques en sont la preuve<sup>381</sup>. Et comment pourrait-il rester indifférent à la « rupture » épistémologique, survenue autour des années 1745 dans les sciences de la génération et de l'hérédité<sup>382</sup> dont témoigne, pour n'en nommer que deux, l'*Histoire naturelle* de Buffon et la *Vénus physique* de Maupertuis ? Et comment comprendre la publication de la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe* (1746), dans laquelle Voltaire s'en prend aux théories de la Terre que l'on pourrait, avec anachronisme, qualifier de « transgression marine », sinon cet intérêt constant ? Chaque fois il participe, sinon ouvertement et vigoureusement, aux débats qui mobilisent ses contemporains.

Son malaise dans cette évolution scientifique et le combat intérieur qu'il mène discrètement contre les hommes de science contemporains se traduisent, par exemple, par ces notes peu bienveillantes dans les marges de l'*Histoire naturelle*, qu'il s'est procurée en 1749. Tantôt sous la forme du persiflage laconique : au long discours que le naturaliste au Jardin du Roi entame en faveur de la « formation d'une montagne dans le fond de la mer et par le mouvement et par le sédiment des eaux », il se contente d'annoter : « chimère », « faux ». Tantôt sous la forme du doute : lorsque Buffon éclaire la génération des vivants par sa fameuse notion de « moule intérieur », définie comme une « empreinte originaire dans

---

<sup>381</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », art. cit., p. 184.

<sup>382</sup> Sur cette rupture dans la science de la vie et notamment sur la notion buffonienne de moule intérieur, voir Annie Ibrahim, « La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIIIe siècle », *Archives de philosophie*, vol. 50, n° 4, Paris, 1987, p. 550-580

laquelle se coulent les molécules organiques<sup>383</sup> », le Patriarche, qui doute de la formation d'un être pensant à partir de molécules matérielles, ajoute longuement son sentiment, non sans humour : « il me semble ridicule de supposer que des particules organiques qui n'ont point nourri le corps deviennent ensuite des corps qui ont le mouvement et la pensée; de sorte que l'une de ces particules est un alexandre ou un newton. une autre particule est de la merde de l'urine de la morve<sup>384</sup>. »

On le voit bien : sa brouille avec Maupertuis n'est pas seulement due à leurs différents tempéraments. Certes, la satire du docteur Akakia fait preuve de l'antipathie de l'auteur pour l'auteur de la *Vénus physique*, mais, plus fondamentalement, de sa réserve à l'égard des thèses de la nouvelle science qui commence à émerger<sup>385</sup>. Le narrateur commence son récit en faisant allusion aux projets scientifiques de Maupertuis, dont Voltaire s'est moqué dans sa lettre au duc de Richelieu<sup>386</sup>. Contre lui, autrefois son « maître en physique<sup>387</sup> », sous l'égide duquel il avouait s'être initié au newtonianisme (« Me voicy newtonien de votre façon<sup>388</sup> », avait-il écrit), Voltaire, en examinant les *Œuvres* de Maupertuis dans l'*Extrait de la Bibliothèque raisonnée* (1752), lance ses critiques acerbes contre l'hypothèse de la génération par l'attraction des particules, formulée dans la *Vénus physique*<sup>389</sup>. Sans nous demander si la critique de Voltaire est pertinente, si son jugement scientifique est correct, convenons au moins que nous ne pouvons plus approuver pleinement « le prétendu désintérêt de Voltaire pour les sciences après la période newtonienne<sup>390</sup> ». Les preuves qui montrent son constant intérêt scientifique ne sont pas négligeables.

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 556.

<sup>384</sup> *OC* 136 (CN), p. 606.

<sup>385</sup> Vartanian affirme que Voltaire voit, dans la personne du président de l'Académie des sciences de Prusse, la même vice qu'il croit avoir vue dans la nouvelle science et qu'ainsi Maupertuis devient une « personification of a whole phase in the history of eighteenth-century science ». Voir Aram Vartanian, « Voltaire's quarrel with Maupertuis: satire and science », *L'Esprit Créateur*, vol. 7, n° 4, 1967, p. 252-258.

<sup>386</sup> Voltaire écrit : « Maupertuis à force de boire de l'eau de vie s'est mis à la mort, mais il en réchappe parce qu'il est né avec un tempérament de tartare. Il n'est que fou; il vient de faire un livre, où il propose de faire des trous qui aillent jusqu'au centre de la terre, d'aller droit sous le pôle, de connaître le siège de L'âme en disséquant des têtes de géants, ou en examinant les rêves de ceux qui ont pris de L'opium. » (D5084)

<sup>387</sup> D541.

<sup>388</sup> D534.

<sup>389</sup> Cf. p. ex. *OC* 32B, p. 301.

<sup>390</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », art. cit., p. 183.

Or, nous savons que quelques études précédentes tiennent pour acquis l'affirmation, selon laquelle le rapport de Voltaire aux sciences naturelles n'est que la variable dépendant de sa métaphysique déiste<sup>391</sup>. Et Jacques Roger, en tant qu'historien des sciences, va jusqu'à conclure que « si Voltaire a mis tant d'acharnement à combattre une philosophie et une science qui promettaient à l'homme la connaissance du monde, c'est parce qu'il défendait sa foi<sup>392</sup> » : le « mystère de Dieu » voltairien, non seulement l'aurait ébloui mais, en le détournant de nouvelles découvertes scientifique de son temps, aurait aussi fait de lui un « attardé » dans tous les domaines de la nouvelle science. Dans le même esprit que Roger, Michèle Duchet souligne que la religion de Voltaire « l'[avait] détourn[é] doublement d'une histoire naturelle de l'homme<sup>393</sup> ». Et, bien qu'elle souligne l'évolution de la pensée voltairienne de la génération sous l'angle de son désaccord avec Needham, l'étude de Shirley Roe reste essentiellement fidèle à la même perspective.

Il n'entre pas dans nos intentions de réfuter totalement cette perception. Mais nous voulons présenter quelques précautions avant d'accepter sans réserve ces jugements, faits sous la perspective des historiens des sciences, qui consiste essentiellement à voir dans le déroulement plus ou moins téléologique de l'histoire, le triomphe final de la « nouvelle science » et pour qui, toutes autres positions hétérodoxes en tant que « résistances », ne doivent être considérées que comme des branches à élaguer.

C'est à juste titre qu'Oliver Ferret propose d'envisager le problème de la science chez Voltaire non comme l'ouvrage d'un savant, mais comme celui d'un écrivain et dès lors, de consacrer autant d'attention aux « stratégies polémiques qui le sous-tendent » qu'au sens et à la teneur de ses propres pensées<sup>394</sup>. Notre étude, donc, ne consiste pas à placer, voire à justifier les positions scientifiques de Voltaire dans l'histoire des sciences — ce qui aboutirait à sa réhabilitation — mais à examiner la place de la science dans les textes voltairiens, entre autres les *Questions*. Nous nous demandons de quelle évolution la science — une fois traitée, agencée, revisitée dans la disposition ou, si l'on veut, dans la constellation alphabétique fragmentaire — fera-t-elle preuve ? Et nous serions prêt à confronter ce point à une autre idée

---

<sup>391</sup> Sur ce problème, voir René Pomeau, *La Religion de Voltaire*, *op. cit.*, p. 406-412.

<sup>392</sup> Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, *op. cit.*, p. 748.

<sup>393</sup> Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995, p. 281.

<sup>394</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », *art. cit.*, p. 187.

reçue non moins tenante : est-ce bien sa « foi » seule, qui fait de Voltaire un « attardé » et le rend « réticent » à l'évolution de la science ?

On pourrait — de la part des historiens des sciences — douter de la légitimité de notre démarche et nous demander s'il y a, dans la physique du Patriarche de Ferney, une force motrice en soi et la sphère de l'autonomie ; et l'on pourrait également nous interroger pour savoir si, chez Voltaire, c'est la « passion for abstract, impersonal truth », ou au contraire, l'« affective investment » qui le mène dans ses études scientifiques<sup>395</sup>. Ces questions semblent toujours légitimes et nous n'avons aucune intention de nier la trace profonde du déisme voltairien dans ses recherches. Certes, la suspicion de l'instrumentalisation de la science au service de sa métaphysique déiste pourrait s'amplifier, d'autant plus que nous considérons les *Questions* sous le schème de la lexicographie de combat voltairienne contre le matérialisme athée.

Mais, en réalité, qui, parmi les hommes de sciences du XVIIIe siècle pourrait être exempté d'une telle accusation ? Pensons au paradoxe qu'implique le cas de Needham et de ses expériences attestant la véracité de l'épigenèse au détriment de l'ancienne théorie de la préformation, servant, contre son gré, d'étai scientifique au matérialisme athée<sup>396</sup>. N'est-ce pas, tout paradoxalement, le souci apologétique qui incite celui-ci à l'expérience dite de « la génération spontanée » ? Ce prêtre orthodoxe, lui-même prévoyant l'écroulement imminent d'anciennes théories, entre autres, celle de la préexistence des germes et les idées innées cartésiennes, auxquelles on avait recours pour la défense du dogme chrétien, avouera dans un texte autobiographique :

En arrivant à Paris pour la première fois l'année 1746, j'ai remarqué, que la nouvelle Philosophie de ce Pais un peu trop analogue au caractere leger de la nation, tendoit, comme l'Aliboron aux ailes renversées de Palissot vers la terre au lieu de monter au ciel, ou le système sublime de Newton l'appelloit. *Hypothese pour Hypothese, celle des germes preexistants écartant toute idée de generation équivoque valoi[t] bien, ou meme plus qu'une autre pour assurer la morale de la puissance creatrice de dieu, et de la dependance entiere du monde de son conservateur. De meme en metaphysique*

---

<sup>395</sup> Aram Vartanian, « Voltaire's quarrel with Maupertuis: Satire and Science », art. cit., p. 253.

<sup>396</sup> Nous devons notre connaissance de l'implication paradoxale de l'expérience du Needham à l'étude de Shirley A. Roe, « Biology, atheism, politics in eighteenth-century France », dans Denis R. Alexander et Ronald L. Numbers (dir.), *Biology and Ideology from Descartes to Dawkins*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2010, p. 36-60.

*l'hypothese des idées innées imaginée par descartes, quoique fausse en elle-meme seroit assés bien pour tranquilliser l'esprit inquiet de l'homme sur la presence intime de dieu, in quo vivimus movemur et sumus, et sur l'immutabilité de nos principes moraux en general.*<sup>397</sup> (c'est nous qui soulignons).

Needham, après avoir développé longuement son système, « qu'[il a] établi d'après la nature /.../, fondé sur les forces actives de premieres principes de la matiere agissants par essence, & reagissans réciproquement selon des loix posées par la divinité », selon lequel une quelconque composition des matières « est toujours relative, toujours fugitive, toujours indéterminée », confirme que ce système, en admettant l'existence divine, est « le seul moyen de substituer quelque chose de solide » à cette « hypothese, qui parassoit un peu surannée » : la théorie de préexistence des germes. Outre l'affinité avec le vocabulaire matérialiste, se manifeste la conciliation de deux tendances chez Needham, celle de la théodicée et celle de la « nouvelle science ».

Gardons-nous alors de tomber dans une erreur anachronique. Contrairement à l'état actuel de la recherche et du savoir, où la soustraction de la métaphysique dans le champ scientifique a acquis un caractère axiomatique, à cette époque où l'activité scientifique n'est pas seulement l'apanage des scientifiques de métier, et où les recherches des savants ne sont pas bornées à un seul domaine, « faire le départ entre science et philosophie » n'est pas si aisé<sup>398</sup> (il se pourrait que l'on se demandât même aujourd'hui si une science purement apolitique est possible). S'il en est ainsi, cette circonstance épistémologique de l'époque ne devrait-elle pas être également considérée en faveur de Voltaire ?

Cependant, on pourrait objecter que la plupart des opinions de Voltaire dans les divers domaines scientifiques — son sentiment sur les « changements arrivés sur notre globe », sa défense de la théorie de la préformation — se sont démontrées fausses et obsolètes. Si l'on accepte sans aucune objection ce type de jugement péremptoire, ne pourrait-on pas découvrir une part de vérité dans une erreur ? N'est-ce pas la leçon qu'enseigne une approche dialectique ? Ses erreurs dans le domaine de la science ne nous mèneraient-elles pas à voir clairement le visage de Voltaire dans ces années ?

---

<sup>397</sup> Charles Bonnet et John Turberville Needham, *Science against the Unbelievers : The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*, éd. Renato G. Mazzolini et Shirley A. Roe, *SVEC*, n° 243, 1986, p. 308.

<sup>398</sup> Olivier Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », art. cit., p. 186.

Et encore, qui, même aujourd'hui, pourrait prédire la destinée finale de telle ou telle pensée scientifique ? Si nous osons le dire, la vérité scientifique n'existe-elle que pour être dépassée ? Au XVIIIe siècle, les sciences modernes, encore au berceau, sont en train de se constituer. Les découvertes scientifiques sont souvent décrites dans un langage qui nous semble « puéril » et « grossier », d'une manière moins rigoureuse. Le mot « évolution » croise ainsi le domaine de l'art militaire, où il signifie — selon la description du *Dictionnaire d'Académie* ainsi que selon celle de l'*Encyclopédie* — « mouvement que font des troupes, pour prendre une nouvelle disposition ». Autrement dit, les diverses disciplines scientifiques ne jouissaient pas pleinement de leur droit du citoyen. De sorte qu'il nous faut, plus largement, intégrer dans notre démarche ces conditions historiques particulières.

Voltaire n'est pas de ceux qui « abandonn[eraient] l'expérience pour des systèmes enfantés par l'imagination ». Bien au contraire. De même que la notion de l'état de la nature n'existe pas dans son discours politique et historique, parce que celle-ci relève purement de l'hypothèse, il n'existe pas davantage dans son discours scientifique de système fondé sur les hypothèses et les raisonnements<sup>399</sup>. Rappelons-nous les expériences qu'il a opérées avec ses colimaçons. Ce que l'on voit dans l'article COLIMAÇONS, ainsi que dans sa lettre à un Chabanon<sup>400</sup>, n'est-il pas autre chose que la renonciation à la connaissance des « premiers principes », laquelle dépasse la portée de l'intelligence humaine, au profit de l'observation oculaire réitérée et prudente du phénomène particulier, manifestant ainsi son « refus de se plier à toute pensée systématique<sup>401</sup> » ? Tel est le contraste : d'un côté, le ton décisif de d'Holbach dans le premier chapitre où il décrit le passage de l'« homme nud et destitué de secours » à son état actuel, ainsi que la condition humaine, essentiellement dépendante de la

---

<sup>399</sup> Le rôle de l'hypothèse, « un problème central de la pensée scientifique moderne », faisait l'objet de bien de débats jusqu'au siècle dernier. En rappelant le rôle indispensable de l'hypothèse dans la méthode expérimentale, qu'il appelle « idée expérimentale », Claude Bernard écrit : « /.../ la recherche des faits, c'est-à-dire l'investigation, s'accompagne toujours d'un raisonnement, de sorte que, le plus ordinairement, l'expérimentateur fait une expérience pour contrôler ou vérifier la valeur d'une idée expérimentale. » (ce passage est cité par Vuillemin), Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 2008, p. 61. Sur le débat autour de la valeur de l'imagination scientifique au temps des Lumières, voir Nathalie Vuillemin, « Hypothèse et fiction : les relations complexes de deux discours à l'âge classique », dans *Comètes. Revue des littératures d'Ancien Régime*, n°2, 2005, [http://sd-2.archive-host.com/membres/up/46620648545771689/Hypothese\\_Fiction\\_Robinet\\_Vuillemin.pdf](http://sd-2.archive-host.com/membres/up/46620648545771689/Hypothese_Fiction_Robinet_Vuillemin.pdf), consulté le 30 juillet 2020.

<sup>400</sup> « Quoique je sois actuellement plongé dans la physique. La nature est furieusement déroutée depuis que j'ai coupé des têtes à des colimaçons et que j'ai vu ces têtes revenir. Depuis St Denis on n'avait jamais rien vu de plus miraculeux. Cette expérience me porte à croire que nous ne savons rien du tout des premiers principes, et que le plus sage est celui qui se réjouit le plus. » (D15283).

<sup>401</sup> Renan Larue, « Voltaire, laboureur et naturaliste », art. cit., p. 179.



nature ; et de l'autre côté, le ton prudent de Voltaire dans *Les Singularités de la nature*, où, en comparant l'intelligence humaine à un fétu, il affirme sa « défiance qu'on doit avoir de tout système, jusqu'à ce qu'il soit démontré aux yeux ». Malgré cela, l'Histoire nous a montré que c'est l'imagination audacieuse à grands pas qui l'emporte sur le tâtonnement scrutateur de Voltaire<sup>402</sup>.

« Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre.<sup>403</sup> » Peut-être aurait-il mieux valu que cet axiome fût prononcé par Voltaire, lui convenant mieux qu'à Diderot. C'est Voltaire qui, dans les années 1740, en parlant de la voie que doit prendre l'historiographie, trouve son modèle dans la philosophie naturelle. Dans l'historiographie, ce qui s'impose, ce n'est pas d'ériger un système, mais de décrire fidèlement les nouvelles découvertes, à l'instar de la démarche de la physique :

Peut-être arrivera-t-il bientôt dans la manière d'écrire l'histoire ce qui est arrivé dans la physique. *Les nouvelles découvertes ont fait proscrire les anciens systèmes*. On voudra connaître le genre humain dans ce détail intéressant qui fait aujourd'hui la base de la philosophie naturelle.<sup>404</sup> (c'est nous qui soulignons)

Les méthodes exemplaires de la « philosophie naturelle », Voltaire les suivra fidèlement dans les textes qu'il publie dans ces quinze dernières années : dans sa critique du *Système de la nature*, dans la préface des *Singularités de la nature*, et surtout dans les articles scientifiques des *Questions*. L'important, c'est de s'appliquer à la recherche des faits concrets, précis, particuliers, des singularités de cette nature admirable, cette nature qui est capable de tout, et dont quelques productions sensibles permettent à l'homme que l'on « cherch[e], en doutant, quels résultats évidents [on] en pourr[ait] former<sup>405</sup> ». S'il existe un ordre, il n'existe que dans la nature, ce que l'on pourrait induire de sa démarche régulière, harmonieuse et immuable.

---

<sup>402</sup> Gerhardt Stenger, tout en admettant l'extrême prudence et le scepticisme de Voltaire, qui le mettent à l'abri des affirmations scientifiques parfois trop aventureuses, regrette : « Mais apparemment valait-il mieux avoir tort avec Buffon que raison avec Voltaire », *OC* 65B, p. 17.

<sup>403</sup> Denis Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. Stéphane Pujol, dans *Contes et romans*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p. 579.

<sup>404</sup> *OC* 28B, p. 177.

<sup>405</sup> *OC* 65B, p. 191.

On va voir que c'est l'auteur anonyme du *Système de la nature* qui exprimera tout ouvertement son ambition de pouvoir fonder sur la science de la nature le pilier de la morale ou de la philosophie. Voltaire, au contraire, n'avait pas ou du moins n'exprimait pas l'ambition d'une telle démarche, tant unifiante que cohérente. Il ne pouvait pas plus consentir à la tentative imprudente de « système » des matérialistes qu'à leurs enseignements moraux et scientifiques.

C'est en adoptant la démarche de la lexicographie que Voltaire essaie de combattre cette tentation du système. Il procédera point par point en fragmentant ses idées à travers les divers articles des *Questions*. Et dans chaque article, il ne se contente pas de présenter une unité cohérente et univoque ; il préfère que diverses voix s'expriment et que diverses formes d'écrits concourent. Tantôt, il semble suivre le procédé conventionnel de l'œuvre lexicographique ; tantôt, il crée son propre procédé pour traiter les matières qu'il lui plaît de traiter. On sera témoin d'un mouvement volatil du Patriarche d'un article à l'autre ou bien à l'intérieur d'un seul article. Il nous paraîtra à la fois historiographe méticuleux, critique — avec sa satire usuelle — conteur habile, savant, philosophe incrédule, observateur attentif des mœurs et des phénomènes de la nature. Comme nous l'avons déjà vu, s'il existe une affinité entre des articles du dictionnaire voltairien, c'est à nous, lecteur assidu, de piloter deçà, delà chacun de ces articles. C'est probablement parce que le lexicographe de Ferney savait mieux que personne que l'ennui et la contradiction font partie de la nature humaine. Sa manière de nous rendre compte de ses recherches de la nature n'est pas méthodique ; loin s'en faut. Et là gît le visage original des *Questions*.

### **3. 2. 1. L'idée de nature chez Voltaire : un royaume de l'ordre**

Tout revient à cette question de l'ordre : comment comprendre l'ordre tant naturel que moral ? C'est souvent dans un contexte polémique que l'expression « ordre de la nature » — ou sa variante « ordre naturel » — abonde dans les corpus du XVIIIe siècle. Les gens de lettres, chacun selon sa position idéologique, saisissent et s'approprient cette idée de manières différentes voire opposées : les uns l'apprécient, tandis que les autres, tout au contraire, tentent de la déprécier ou de remettre en cause sa réalité. De cet état général, Nathalie Vuilleman note dans sa préface de l'ouvrage consacré à ce sujet : « la récurrence de l'idée d'ordre naturel dans ces contextes fort différents /.../ en suggère la malléabilité, voire la

disponibilité sémantique<sup>406</sup>. » Certes, l'idée d'ordre est loin d'être l'invention des Lumières. Dans la tradition judéo-chrétienne, cette idée avait à voir avec la visée apologétique. Nous nous souvenons de l'exaltation de l'ordre dans le texte psalmique. L'ordre présumé réellement existant dans l'univers a un rôle révélateur : il annonce non seulement la nature régulière et harmonieuse de la Création et l'immutabilité de la loi divine qui la régit, mais aussi l'amour du Créateur envers ses créatures. Ainsi le psalmiste pouvait-il écrire dans cet esprit exalté : « Quand je vois tes cieux, *œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées*, qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ?<sup>407</sup> » (c'est nous qui soulignons)

Dès cette époque, que l'on peut appeler « Early Enlightenment », l'idée de l'ordre de la nature, tout en gardant son aspect théologique, connaît une évolution propice. Depuis la Révolution scientifique, au milieu de la crise de la conscience européenne et contre l'assaut de la vague de l'incrédulité — ou si l'on veut, le « philosophical radicalism » —, les théologiens et les philosophes cherchent à profiter du progrès scientifique dans divers domaines. La version moderne de cette apologie ne se contente plus d'exaltation naïve. Cette tentative fondamentalement intellectuelle, d'origine anglaise, qui atteint son apogée avec le newtonianisme et porte le nom de physico-theology<sup>408</sup>, consiste à réconcilier « faith in a divine Creator, and Providence, with advances in science<sup>409</sup> ». Et les héros du mouvement sont les Anglais, notamment Newton. Avec ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, on en est arrivé à déchiffrer l'énigme du cours réguliers des corps planétaires et leur révolution ; et avec la langage physico-mathématique qu'emploie ce génie anglais, on a pu rendre à la fois rationnel et intelligible cet ordre que révèle l'univers<sup>410</sup>. De plus, la notion de la gravitation universelle, « cette nouvelle et admirable vérité », écrit Voltaire, a démontré « qu'une pierre ne retombe sur la Terre que par la même loi qui entraîne la Lune autour du

---

<sup>406</sup> Adrien Paschoud et Nathalie Vuilleman (dir.), *Penser l'ordre naturel (1680-1810)*, SVEC, n° 9, 2012, p. 1.

<sup>407</sup> *Psaumes* 8:4-5.

<sup>408</sup> Sur la physico-théologie anglaise, voir la vaste étude menée par Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested : Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006, p. 201-214 ; et sur la position complexe de Voltaire à l'égard de cette discipline, voir Christiane Mervaud, « Voltaire et la physico-théologie. Lectures de l'abbé Pluche », *Revue Voltaire*, n° 10, 2010, p. 159-178.

<sup>409</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001, p. 456.

<sup>410</sup> Sur la « mathématisation de la nature » de Newton et ses conséquences, voir Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit., p. 29-43.

Terre<sup>411</sup> ». La physique newtonienne a interprété et confirmé à sa manière le vœu de Notre Père : « que ta volonté soit faite la terre comme au ciel. » Comme nous l'enseigne Koyré, « l'application universelle de la loi d'attraction rétablit l'unité physique de l'Univers newtonien et lui donne, en même temps, son unité intellectuelle<sup>412</sup> ».

Certes, on pourrait objecter que les ouvrages de Newton n'appartiennent en aucun cas à la physico-theology proprement dite et on aurait raison dans une certaine mesure. Sa « philosophie mathématique de la nature » implique officiellement de renoncer à l'étude de la cause métaphysique. Plus précisément, ce sont les conséquences de la physique newtonienne qui aboutissent à la physico-theology. Cependant, comme le note Jonathan Israel, la physico-theology fusionne sans difficulté avec la physique newtonienne, au moins dans cette tendance qu'il appelle « moderates version of Early Enlightenment<sup>413</sup> ». De plus, le système newtonien favorise implicitement de telles conséquences philosophiques<sup>414</sup>. Parce que si « la loi fondamentale de sa dynamique (la loi de la raison inverse du carré) bien que plausible et raisonnable n'était nullement nécessaire », ce qui l'emporte dans l'explication de l'ordre actuel de l'univers, c'est « la liberté du choix » de Dieu, non la nécessité de la cause<sup>415</sup>. Et Newton lui-même, au moins dans sa correspondance, avoue qu'il ne pouvait avoir d'autre recours que le « voluntary Agent », pour éclairer l'état et la nature privilégiés du soleil qui

---

<sup>411</sup> OC 15, p. 701-702.

<sup>412</sup> Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit. p. 35.

<sup>413</sup> Sur cette division controversée, voir Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, op. cit., p. 445-562.

<sup>414</sup> En préconisant le bon usage de l'hypothèse, l'auteur anonyme de l'article HYPOTHÈSE de l'*Encyclopédie*, fait remarquer que le newtonianisme, malgré son « dégoût » pour « des suppositions & des erreurs », n'est pas moins imprégné, en réalité, de l'hypothèse que le cartésianisme qu'il ne cesse de contester : « Il y a deux excès à éviter au sujet des hypothèses, celui de les estimer trop, & celui de les proscrire entièrement. Descartes, qui avoit établi une bonne partie de sa philosophie sur des hypothèses, mit tout le monde savant dans le goût de ces hypothèses, & l'on ne fut pas long-tems sans tomber dans celui des fictions. Newton & sur-tout ses disciples, se sont jettés dans l'extrémité contraire. Dégoutés des suppositions & des erreurs, dont ils trouvoient les livres de philosophie remplis, ils se sont élevés contre les hypothèses, ils ont taché de les rendre suspectes & ridicules, en les appelant le poison de la raison & la peste de la philosophie. *Cependant, ne pourroit-on point dire qu'ils prononcent leur propre condamnation, & le principe fondamental du Newtonianisme sera-t-il jamais admis à titre plus honorable que celui d'hypothèse ?* » (c'est nous qui soulignons), ENC (HYPOTHÈSE), p. 417.

<sup>415</sup> Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit., p. 39-40.

distinguent celui-ci des autres corps célestes<sup>416</sup>. Il faudra attendre encore un siècle pour voir que la physique newtonienne émancipée de la domination de la théologie, lorsque Laplace, avec sa *Mécanique céleste* déclare sa propre version de *Hypotheses non fingo*<sup>417</sup>. Dans ces circonstances, Voltaire avait tout à fait raison de déclarer, sur les épaules de Newton, « qu'une horloge prouve un horloger et que l'univers prouve un Dieu ».

Ainsi lorsque les adeptes du newtonianisme exigent que le travail de la science consiste à découvrir l'ouvrage de *rerum omnium fabricator ac dominus*, et promettent que « every new discovery opens to us a new part of His scheme », ils annoncent leur objectif ultime, ainsi que leur arme<sup>418</sup>. L'arme invincible de la physico-théologie a été ce que l'on appelle l'« argument from design<sup>419</sup> ». Cet argument indissociable de la notion d'ordre dans l'univers n'est pas moins ancien que celle-ci. Cet argument fondamentalement téléologique a été d'autant plus privilégié que l'on espérait sauver le monde de la gratuité et du jeu du hasard, et rétablir la vision d'un monde riche en sens. Comme nous le verrons, l'usage de cet argument ne se bornera pas seulement à la recherche astronomique, mais s'appliquera au fur à mesure à la recherche des êtres vivants, en passant par le monde terrestre ; et l'attitude à l'égard de cet argument providentiel marquera la frontière qui oppose les matérialistes à ce vieux « cause-finalier », pour autant que c'est précisément au nom du newtonianisme que Voltaire a reçu son baptême intellectuel.

---

<sup>416</sup> « *I do not think explicable by mere natural causes, but am forced to ascribe it to ye counsel & contrivance of a voluntary Agent. The same power whether natural or supernatural, wch placed ye Sun in the center of ye six primary Planets, placed Saturn in the center of ye orbs of his five secondary Planets, & Jupiter in ye center of the orbs of his four secondary ones & ye earth in ye center of the Moons orb ; & therefore had this cause been a blind one without contrivance & design the Sun would have been a body of the same kind with Saturn Jupiter & ye earth, that is without light & heat. Why there is one body in our Systeme qualified to give light & heat to all ye rest I know no reason but because the author of ye Systeme thought it convenient, & why there is but one body of this kind I know no reason but because one was sufficient to warm & enlighten all the rest.* » (c'est nous qui soulignons) Lettre de Newton à Bentley, le 10 décembre 1692, *The Correspondence of Isaac Newton*, éd. H. W. Turnbull, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, t. III, p. 234.

<sup>417</sup> S'agissant de l'implication et de la portée métaphysique déiste et théiste de la physique newtonienne et de sa laïcisation par Laplace, Alexandre Koyré explique : « Ce ne fut pourtant qu'à la fin du XVIIIe siècle avec la *Mécanique céleste* de Laplace que le Dieu newtonien atteignit la position élevée d'un Dieu fainéant qui, en pratique, le baissait du monde (« Je n'ai pas besoin de cette hypothèse » répondit Laplace à Napoléon qui lui demandait quelle était la place de Dieu dans son système), tandis que pour la première génération des Newtoniens, autant que pour Newton lui-même, Dieu avait été bien au contraire un pitre éminemment actif et présent qui non seulement fournissait à la machine du monde sa puissance dynamique mais qui « faisait marcher » l'Univers selon ses propres lois, librement établies. » Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, op. cit., p. 40-41.

<sup>418</sup> Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested : Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, op. cit., p. 201.

<sup>419</sup> Sur ce problème, voir Alan C. Kors, *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*, Cambridge/ New York, Cambridge University Press, 2016, p. 30-39.

Nous pouvons justement nous demander quelle est la part proprement française dans l'idée voltairienne de l'ordre et dans son expression. Quelle a été l'atmosphère culturelle et intellectuelle en France au sein de laquelle Voltaire est né et a été formé ? Essayons d'y répondre à travers une œuvre parue au début du siècle. Avant la publication du *Spectacle de la nature* de l'abbé Pluche, on avait, comme version française de la « physico-theology », le *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* de Fénelon. Dans la première partie intitulée, « Démonstration de l'existence de Dieu tirée du spectacle de la nature et de la connaissance de l'homme », le précepteur princier, en suivant la démarche exemplaire, bien méthodique mais moins scientifique, de « l'aspects général de l'univers » aux « merveilles de la nature », éclaire la raison pour laquelle il a choisi de prouver l'existence de Dieu à partir de la nature : en renonçant au raisonnement métaphysique, « le chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité », chemin qui malheureusement « n[est] pas à la portée de tout le monde », il propose la contemplation de la nature sensible, cette voie « moins parfaite », mais grâce à laquelle le moins habile homme à la métaphysique peut « d'un seul regard découvrir qui se peint dans tous [les ouvrages de Dieu] »<sup>420</sup>. Dans la quatrième thèse, Fénelon affirme sa vision téléologique du monde :

*Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est tout au contraire une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse.<sup>421</sup> (c'est nous qui soulignons)*

Une fois qu'il a stipulé que le monde n'est pas autre chose que l'ouvrage d'un artisan, et jamais le produit du hasard, l'auteur des *Aventures de Télémaque* avance son « examen particulier de la nature », sans pour autant arriver à l'examen scrutateur de l'abbé Pluche, ni à la formulation mathématique précise de Newton, faute d'une connaissance scientifique aussi vaste que la leur. Ne prétendant pas pénétrer la nature toute entière, il

---

<sup>420</sup> François de Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, éd. Jean-Louis Dumas, Paris, Éditions universitaires, 1990, p. 13.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 14.

contemple d'abord la terre, l'eau, l'air, le feu, ces quatre éléments des philosophes présocratiques, puis le ciel, le soleil, etc. Loin de témoigner de la rigueur de la recherche géométrique et de démontrer les mécanismes de l'univers en langage méthodique, la démarche de Fénelon, peut-être trop modeste, se contente d'avouer les merveilles qu'offre la nature.

Contrairement à son génie littéraire, la science trop élémentaire de Fénelon ne plaît pas à Voltaire. Dans ses notes marginales, Voltaire regrette que ce « pauvre physicien », à force d'être fidèle à l'enseignement biblique, imagine que le ciel est une voûte solide, et ne connaît pas la moindre notion de la gravitation comme règle générale de la nature. Néanmoins, on ne peut pas négliger l'influence de la physico-théologie de Fénelon dans la pensée du Patriarche ainsi que dans son expression, ce que les traces de sa lecture nous laissent supposer. Dans une édition des œuvres philosophiques de Fénelon qui fait partie du cabinet de Voltaire, et qui est retrouvée en 2008, on découvre une cinquantaine de notes marginales de la main du Patriarche. Presque toutes les notes, comme dans l'édition de 1764, sont peu favorables à l'auteur de *Télémaque*, excepté une seule où Voltaire apprécie sa pensée aussi bien que son style : « vrai et beau ». Cette note se réfère à un passage où Fénelon réfute l'objection des matérialistes qui « ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel ». Comme s'il présentait la protestation de Saunderson à venir, Fénelon leur reproche d'être insensibles à la beauté de la création :

Tout ce qui n'est point palpable, & qui ne peut être ni vû, ni entendu, ni senti, ni conté, leur semble chimérique. Cette foiblesse de l'Ame se tournant en incrédulité, leur paroît une force ; & leur vanité s'aplaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifioit de n'être pas formé selon les règles communes de la nature ; ou comme si un aveugle né triomphoit de ce qu'il seroit incrédule pour la lumière, & pour les couleurs, que le reste des hommes aperçoit.<sup>422</sup>

De plus, comment ne pourrions-nous pas entendre résonner la voix de l'archevêque de Cambrai dans l'œuvre de Voltaire, lorsqu'on lit dans les *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius* que ce dernier objecte à Lucrèce, qui juge que l'univers s'est arrangé de lui-même,

---

<sup>422</sup> Irina Zaytseva, « Notes marginales de Voltaire sur les *Œuvres philosophiques* de Fénelon », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 348.

que la pierre ayant beau être éternelle ne pourra néanmoins jamais produire *l'Iliade* d'Homère<sup>423</sup> ? D'une telle circonstance, on n'aurait pas tort de supposer avec Irina Zaytseva que dans l'argumentation voltairienne, l'influence de Fénelon n'est pas moins grande que celle de Clarke<sup>424</sup>.

S'il est vrai que la conception de l'ordre de la nature est loin d'être l'invention de Voltaire, nous ne saurions négliger son talent pour s'appropriier les inspirations de ses prédécesseurs. Mais en tant qu'un des premiers newtoniens en France, il savait déduire de l'ordre factuel de l'univers, rendu intelligible par la formulation mathématique, l'implication théologique et métaphysique que Newton s'est gardé de souligner ouvertement. L'uniformité et la constance de la loi physique qui régit l'univers ne révèlent-elles pas l'existence de l'intelligence suprême qui se distingue définitivement de la matière ? Lorsque Voltaire ouvre le chapitre liminaire des *Eléments de la philosophie de Newton*, il prétend parler au nom de Newton et divulguer le fond de son cœur : « Neuton était intimement persuadé de l'existence d'un Dieu<sup>425</sup>. » Plus audacieux que Newton, Voltaire reconnaît lucidement — pour reprendre l'expression de Koyré — « [le] sens et [la] portée de la synthèse newtonienne ». Pour lui, la liberté divine est la cause même de l'ordre. Certes, dans ses œuvres tardives, l'idée de l'ordre de la nature en tant que création libre de Dieu sera remplacée progressivement par l'idée de la nécessité, de même que la liberté divine est mise en doute<sup>426</sup>. Mais au moins dans cette période, Voltaire ne voit aucune contradiction entre l'ordre géométrique de l'univers et l'existence « d'un Etre suprême qui a tout créé, tout arrangé librement ». Et si la rotation des corps célestes, « qui tournent en un sens, plutôt qu'en un autre », est l'une des preuves les plus sensibles de la régularité et l'immuabilité de l'ordre, c'est aussi parce que c'est « la main de leur créateur [qui] a donc dirigé leur cours en ce sens avec une liberté absolue<sup>427</sup> ».

---

<sup>423</sup> Fénelon écrit ainsi : « Qui croira que l'Iliade d'Homère, ce poème si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poète ; et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire dans des vers pleins d'harmonie et de variété tant de grands événements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant. », François de Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, op. cit., p. 15.

<sup>424</sup> Irina Zaytseva, « Notes marginales de Voltaire sur les *Œuvres philosophiques* de Fénelon », art. cit. p. 333.

<sup>425</sup> OC 15, p. 195.

<sup>426</sup> Nous pourrions lire cette évolution de la pensée voltairienne, par exemple, dans l'article PUISSANCE, TOUTE-PUISSANCE des *Questions*.

<sup>427</sup> OC 15, p. 196.



Il n'est pas donc étonnant que dans l'imagination de Voltaire, qui se plaît à supposer un rapport nécessaire entre ouvrage et ouvrier, la nature se réfère à la civilisation. Plus qu'une analogie, la nature et la civilisation s'assimilent à l'infini. Et s'il en est ainsi, comment trouver une image plus parfaite que celle de la machine ? Que l'écrivain médite le monde environnant ou bien lui-même, subsiste l'image de la machine dont les composantes sont agencées de façon qu'elles puissent satisfaire au déroulement général.

De même que le monde cosmique, cet ordre, imprégné du dessein et de la liberté de l'existence divine, existe dans le monde sublunaire : « sur la terre comme au ciel ». Toujours dans un style fénelonien, mais plus modéré et plus sobre, Voltaire chante la finalité dans ce monde à travers une dissertation, où il aborde les prétendus changements survenus dans le globe : « Il n'y a pas un seul climat sur la terre sans montagnes et sans rivière qui en [de la sagesse et la bienfaisance de Dieu] sorte. Cette chaîne de rochers est une pièce essentielle à la machine du monde. Sans elle, les animaux terrestres ne pourraient vivre: car point de vie sans eau. L'eau est élevée des mers, et purifiée par l'évaporation continuelle; les vents la portent sur les sommets des rochers, d'où elle se précipite en rivières; et il est prouvé que cette évaporation est assez grande pour qu'elle suffise à former les fleuves et à répandre les pluies.<sup>428</sup> » Et si le déluge universel est une idée chimérique, ce n'est pas parce que le Dieu de Job, comme l'imagine Fénelon, a ordonné à la mer : « là s'arrêtera l'insolence de tes flots<sup>429</sup> », mais parce qu'un tel phénomène fabuleux contredit la loi de la gravitation et celle des fluides que Dieu de Voltaire a établie au moment de la création<sup>430</sup>. L'ordre n'est pas moins réalisé dans le microcosme. Même au beau milieu de ses doutes, l'écrivain ne remet pas en cause qu'il s'agit de l'ouvrage de Dieu. Ici encore, l'image de la machine subsiste : « Tout est moyen et fins dans mon corps, tout y est ressort, poulie, force mouvante, machine hydraulique, équilibre de liqueurs, laboratoire de chimie. Il est donc arrangé par une intelligence<sup>431</sup>. »

---

<sup>428</sup> Fénelon écrit : « Ainsi l'eau désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides, et celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leur réservoirs sont placés ; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées : les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser ; elles vont enfin se précipiter dans la mer pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. », François de Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, op. cit., p. 23.

<sup>429</sup> Job 38:11

<sup>430</sup> Cf. p. ex. OC 36 (INONDATION), p. 229-231.

<sup>431</sup> OC 62, p. 52.

Tant que l'ordre relève du mécanisme du monde, il signifie quelque chose d'immuable, d'harmonieux, de statique, de régulier, d'éternel, de non-dialectique et toujours d'admirable ; et s'il existe un « véritable système » dans cet ordre machinal, dont aucun être composant ne peut altérer ni manipuler en aucune manière la démarche générale, c'est parce que le « grand Être /.../ a donné à chaque élément, à chaque espèce, à chaque genre, sa forme, sa place, et ses fonctions éternelles ». Et nous avons vu que même Dieu, une fois qu'il a mis cet ordre dans la nature, ne peut y revenir sous prétexte de providence particulière. L'ordre étant éternel, au moins dans le monde physique, les effets de l'histoire sont impuissants. Voltaire y revient maintes fois : comme « les nègres transplantés /.../ en Allemagne ne font que des nègres /.../ jamais homme un peu instruit n'a avancé que les espèces non mélangées dégénéraient » ; ou bien, « L'instinct d'un épagneul, ne peut être l'instinct d'une autruche ; tout est arrangé, engrené et limité. » Tout cela, affirme Voltaire, relève du destin, ce « maître des dieux ». S'il en est ainsi, n'est-il pas naturel de supposer qu'il y ait une certaine éthique qui découle de cette vision fixiste du monde ? Il nous convient d'aborder ce problème avant de passer à la discussion ultérieure.

Comme poète, Voltaire chantait l'arrangement actuel du monde :

Ouvrages de mes mains, enfants du même père,  
Qui portez, leur dit-il, mon divin caractère,  
Vous êtes nés pour moi, leur dit-il, rien ne fut fait pour vous :  
Je suis le centre unique où vous répondez tous.  
Des destins et des temps connaissez le seul maître.  
Rien n'est grand ni petit, tout est ce qu'il doit être.  
D'un parfait assemblage instruments imparfaits,  
Dans votre rang placés, demeurez satisfaits.<sup>432</sup>

Dieu, avec sa création, instaure une fois pour toutes cet ordre où « tout est ce qu'il doit être ». Or, à lire ces vers sur l'homme, nous pouvons noter immédiatement que l'idée de l'ordre ne suppose pas moins une valeur normative, d'autant plus que Dieu exige que tous les êtres, égaux en ce qu'ils sont tous créatures, ne jouissant d'aucune préférence, se contentent de la place assignée par Lui-même. Certes, il est à noter que cette fixité de l'ordre et de

---

<sup>432</sup> OC 17, p. 517.

l'égalité des êtres créés devant leur Créateur ne favorise pas systématiquement une sorte de républicanisme politique, mais aboutit à la justification de l'ordre social fortement hiérarchisé. Selon l'analyse de Margaret Jacob, Voltaire a été tout prêt à d'embrasser volontiers la métaphore sociale de l'ordre et de la stabilité que l'on pouvait facilement dégager de la nouvelle science, la physique newtonienne<sup>433</sup>. Si nous ne pouvons pas conclure en établissant une causalité avec autant de certitude que pouvait le faire Margaret Jacob entre le newtonianisme et la « politique de Voltaire », au moins pouvons-nous constater que, pour Voltaire, l'ordre social n'est pas moins important que l'ordre régnant dans le monde physique. Mais il nous semble que Voltaire ne puise pas directement son argument dans l'ordre cosmique, qu'il ne cesse d'admirer. Donc dispensons-nous de l'analogie fondée sur l'image héliocentriste que cite Margaret Jacob pour développer l'idée voltairienne d'un ordre politique hiérarchisé au centre duquel se trouve le monarque<sup>434</sup>. Quelle que soit sa préférence politique, que ce soit monarchique ou démocratique<sup>435</sup> — cette discussion semble dépasser notre présente étude —, c'est la stabilité de l'ordre établi actuel qui est sa préoccupation ultime. Et cette préoccupation s'accompagne de sa tentative de justification de la société et de l'inégalité.

Ce qui est intéressant, c'est que Voltaire puise son argument dans la nature même. Il le montre dans l'article ÉGALITÉ des *Questions*. Pour lui, la nature n'est pas une référence pour le renversement radical de l'ordre social établi, elle sert au contraire de fondement théorique pour son maintien. À la différence de l'analogie de l'auteur du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, l'inégalité n'est pas le mal de la société, et il semble que la pensée voltairienne ne consiste pas à voir une opposition nette entre la nature et la société. C'est que l'ordre social figé, fondé sur l'inégalité sociale, tient essentiellement à l'inégalité naturelle. La condition naturelle, au contraire de la vision utopique anthropocentriste (la nature comme ce qu'elle *semble* devoir être), n'est pas partout également propice pour l'existence de chaque

---

<sup>433</sup> Sur ce problème, voir Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, Lafayette, Cornerstone Book publishers, 2006, p. 67-73.

<sup>434</sup> Le passage qu'elle cite est tiré de *La Henriade* : « Au milieu des clartés d'un feu pur et durable, // Dieu mit, avant les temps, son trône inébranlable. // Le ciel est sous ses pieds; de milles astres divers // Le cours, toujours réglé, l'annonce à l'univers. // La puissance, l'amour, avec l'intelligence, // Unis et divisés, composent son essence. », *OC 2*, p. 614.

<sup>435</sup> José-Michel Moureaux traite ce sujet à travers les articles politiques du *Dictionnaire*. Il examine quelques thèmes abordés par le Patriarche, entre autres, son scepticisme plus ou moins pessimiste à l'égard de la question du système optimal de gouvernement, la genèse du pouvoir despotique. Voir José-Michel Moureaux, « La politique de Voltaire dans le *Portatif* : de la première édition à l'article "Maître" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 95, n° 2, 1995, p. 165-176.

individu ou de chaque nation : la terre n'est pas également fertile, le climat n'est pas également convenable, etc. De plus, la disposition naturelle avec laquelle naît l'homme, son penchant « assez violent pour la domination, la richesse et les plaisir » ne contribuent pas moins à l'inégalité entre les hommes. Quelle plume pourrait mieux décrire le sort paradoxal de l'égalité humaine, que celle de Voltaire dans la phrase suivante : « L'égalité est donc à la fois la chose la plus naturelle, et en même temps la plus chimérique. » Tout en soulignant la réalité de l'inégalité dans la nature, il ne met pas, néanmoins, son Dieu en péril, parce que la subtilité de la logique voltairienne sait sauver la nature, comme créature divine, de « ce qu'elle *semble* devoir être » — ce qui refléterait la perspective humaine, mais non la perspective divine . L'inégalité alors n'est pas un défaut en elle-même : ni bonne ni mauvaise, elle relève du dessein divin dont la connaissance parfaite n'est pas accessible à l'intelligence humaine, *et tout est ce qu'il doit être*.

Dans ces circonstances naturelles, dépendance réciproque vaut pour conséquence nécessaire. S'il nous est permis de réclamer le secours d'une image, c'est celle du spectacle cosmique newtonien où les corps célestes s'attirent selon le décret de la Providence. La société n'est pas un assemblage d'atomes indifférents les uns aux autres, mais une organisation d'individus interdépendants s'attirant réciproquement. L'indépendance de l'homme est rien moins qu'hypothétique dans la pensée voltairienne, et c'est pourquoi l'on n'y trouve pas l'homme primitif, vivant isolé, comme dans l'état de nature rousseauiste. L'homme, sociable par sa nature, est condamné à vivre dans la dépendance qu'oblige la vie en société<sup>436</sup>. Et cet arrangement, où chaque individu a sa propre fonction, suppose, voire nécessite, qu'un homme en asservisse un autre. Ainsi, malgré cette représentation cosmique, la réalité est loin d'être idyllique et Voltaire considère cet état d'interdépendance comme un « malheur réel ». Il avoue qu'« il est impossible dans notre malheureux globe que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes : l'une, de riches qui commandent; l'autre, de pauvres qui servent; et ces deux se subdivisent en mille, et ces mille en encore des nuances différentes ». Telle est la condition humaine, qui « ne peut subsister à moins qu'il n'y ait une infinité d'hommes utiles qui ne possèdent rien du tout ». Toutefois, sa perception de la condition humaine n'empêche pas Voltaire de considérer que l'inégalité et la dépendance qui

---

<sup>436</sup> Il est vrai que Voltaire n'a jamais analysé, comme l'a fait Rousseau le problème de la sociabilité naturelle. Cette idée, qui fait partie du pré-supposé anthropologique voltairien, n'a été traitée que d'une manière allusive ici et là. Sur ce problème, voir Érik Leborgne, « Questions sur l'anthropologie voltairienne, à partir de l'article "Égalité" (suite) », *Autour du Dictionnaire philosophique de Voltaire*, <https://www.fabula.org/colloques/document1119.php>, page consultée le 18 juin 2019.

en découle sont la condition du fonctionnement de la société, le mal nécessaire. Et cet ordre fondé sur l'interdépendance, à moins qu'il n'y ait la guerre, doit subsister, et c'est ainsi que l'on ne peut pas demander de faire une paire de souliers à son maître de requête. D'où l'on accuse Voltaire pour sa conception, politiquement conservatrice, d'un ordre social strictement figé et hiérarchisé. Nous avons mentionné plus haut que, dans la pensée voltairienne la nature s'assimile à la civilisation. De même que l'ordre naturel ne connaît guère d'évolution dialectique chez Voltaire, l'ordre social voltairien évitera tout danger de renversement. Sensible est sa peur pour la dialectique du maître et de l'esclave, et cette peur se traduit à la fin de l'article :

Chaque homme dans le fond de son cœur a droit de se croire entièrement égal aux autres homme: il ne s'ensuit pas de là que le cuisinier d'un cardinal doive ordonner à son maître de lui faire à dîner /.../. Si les Turcs s'emparent de Rome, et si alors je suis cardinal et mon maître cuisinier, je le prendrai à mon service. Tout ce discours est raisonnable et juste; mais en attendant que le grand Turc s'empare de Rome, le cuisinier doit faire son devoir, ou toute société humaine est pervertie.<sup>437</sup>

Ce renversement possible effraye Voltaire au point qu'il ne mentionne même pas la possibilité d'une guerre civile, inspirée par « l'esprit de vertige », considérée comme « le plus horrible des fléaux », chez lui non moins que chez Pascal.

Avant de passer à la discussion ultérieure, pensons brièvement aux rapports entre l'idée de l'ordre naturel et celle de l'ordre poétique. Voltaire poète et Voltaire newtonien... il n'est pas facile de séparer l'un de l'autre. Ce précepte, « Il est bon que chacun soit à sa place », qui résume d'un façon succincte la poétique voltairienne, ne résonne-t-il pas en accord avec cet hymne de l'ordre omniprésent ? C'est dans ce sens qu'Aram Vartanian s'est demandé s'il y a « an equilibrium /.../ achieved between Newtonian science and *le style voltairien*<sup>438</sup> ». La connotation esthétique du newtonianisme — quelque chose d'accompli, d'harmonieux, de simple... —, ne se trouve-elle pas également, demande-t-il, dans l'esthétique voltairienne ? Nous souscrivons à l'analyse de Vartanian, qui, à tout considérer, affirme que l'idée de la

---

<sup>437</sup> OC 36 (ÉGALITÉ), p. 48.

<sup>438</sup> Aram Vartanian, « Voltaire's quarrel with Maupertuis: satire and science », art. cit. p. 254.

géométrisation de l'univers — qui a été le lieu commun scientifique chez Descartes, Leibniz et Newton —, ne répond pas moins, chez Voltaire, à son goût esthétique qu'à sa raison et à sa « deistic religion », de sorte que la formule voltairienne, il ne faut que « calculer, peser, mesurer<sup>439</sup> », résume aussi bien sa poétique que sa méthode scientifique.

### **3. 2. 2. L'idée d'ordre de la nature en péril : la critique de la part des matérialistes**

Or, c'est précisément la notion d'ordre qui fait l'objet de l'attaque des philosophes contemporains. Pour aborder cette question, il nous convient de prendre deux exemples, le cas de Diderot, puis, celui de d'Holbach. Certes, on pourrait penser à d'autres figures non moins importantes, comme La Mettrie, dans la critique duquel on peut voir le refus de la vision fixiste du monde hiérarchisé des êtres créés<sup>440</sup>. Mais, plus que les autres, ce sont ces philosophes matérialistes et athées qui formulent une critique méthodique, ouverte et constante, contre la conception axiologique de l'ordre chère à Voltaire. Puisque l'idée d'ordre, perdant de plus en plus sa solidité et sa valeur harmonique, commence à s'éroder sous les plumes de ces philosophes, nous pourrions voir d'une manière plus claire la divergence entre la vision matérialiste et la vision déiste.

Diderot, jadis déiste lui-même, ayant embrassé l'argument finaliste de l'harmonie de l'univers, porte, dans la *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, des coups relativement modérés à cette idée de l'ordre, fondée sur la contemplation de la nature<sup>441</sup>. Ici la critique se déroule en deux phases. D'abord, il commence par mettre en question l'argument fondé sur la beauté de la création. Que Diderot ait choisi le personnage de Saunderson, on le

---

<sup>439</sup> OC 39 (CARTÉSIANISME), p. 509.

<sup>440</sup> Sur la critique de La Mettrie de l'idée d'ordre traditionnelle, voir l'étude d'Adrien Paschoud, « Matérialisme, ordre naturel et imaginaire cosmologique dans *L'Homme-plante* (1748) de La Mettrie », dans Adrien Paschoud et Nathalie Vuilleman (dir.), *Penser l'ordre naturel (1680-1810)*, op. cit., p. 51-65.

<sup>441</sup> Sur cette évolution de la position philosophique de Diderot, abordée dans le contexte de l'émergence de l'athéisme à la seconde moitié du XVIIIe siècle, voir Roland Mortier, « L'athéisme en France au XVIIIe siècle : progrès et résistances », *Problèmes d'histoire du christianisme*, n° 16, 1986, p. 45-62.

sait, n'est nullement fortuit<sup>442</sup> : cet aveugle de naissance, privé de la faculté de lever ses yeux vers le ciel pour admirer l'ordre admirable que l'interprétation créationniste et anthropocentriste invoquerait pour défendre sa thèse, a tout le droit de se plaindre de « ce beau spectacle qui n'a jamais été fait pour moi ! J'ai été condamné à passer ma vie dans les ténèbres /.../.<sup>443</sup> ». La vision fénelonienne du monde perd son statut universel, puisqu'elle n'est que l'invention « à l'usage de ceux qui voient ». On dirait que Diderot a réduit l'idée de l'ordre au problème de la perception (donc l'ordre que les déistes admirent est loin d'être un ordre de fait) et rejette la réalité d'une telle idée.

Ensuite, Saunderson, en adoptant une voie plus radicale, tente de relativiser la notion même de l'ordre, en la plongeant dans le processus perpétuel du devenir. Bien que Saunderson semble céder sur l'état actuel de l'univers à M. Holmes (« Je ne vois rien cependant j'admets en tout un ordre admirable. »), lequel invoque les génies qui avaient reconnu l'ordre admirable de ce monde actuel et son auteur, il s'agit là purement d'un recul stratégique : parce que cet aveugle matérialiste ne considère cet ordre actuel que comme un phénomène éphémère par rapport à l'éternité du devenir du monde, nullement comme un état général, normal et naturel — l'aveugle du Puiseaux n'a qu'à « appose[r] un adjectif temporel à tous les noms qui qualifiaient l'ordre<sup>444</sup> » ; et qu'il propose d'imaginer son ancien et premier état sur lequel ils sont également aveugles. Il est clair que Saunderson, en refusant de le supposer comme éternel, ne privilège pas l'état actuel — il ne privilège pas le moment actuel aux dépens de l'éternité. Cette supposition établie, la discussion devient propice pour qu'il avance à grands pas :

Imaginez donc, si vous voulez, que l'ordre qui vous frappe a toujours subsisté; mais laissez-moi croire qu'il n'en est rien, et que, *si nous remontions à la naissance des choses et des temps, et que nous sentissions la matière se mouvoir et le chaos se débrouiller, nous rencontrions une multitude d'êtres informes, pour quelque êtres bien*

---

<sup>442</sup> Comme le souligne Colas Duflo, ce choix de Diderot tient précisément au problème de la théorie de la connaissance sensualiste et lockienne, à laquelle souscrit Voltaire. Toutes nos idées étant d'une construction empirique, l'idée de beau ou plus généralement tout jugement esthétique ou même moral, « dépen[d] de l'état de nos organes ». Et cet aveugle, dont la constitution est plus ou moins défectueuse, « ne peut être affecté à aucun degré par un quelconque spectacle ». L'univers n'est, à plus forte raison, un « spectacle enchanteur ». Voir le chapitre consacré au problème du finalisme chez Diderot et à l'analyse de la *Lettre sur les aveugles* de Colas Duflo, *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 99-122.

<sup>443</sup> *DPV*, t. IV, p. 48.

<sup>444</sup> Colas Duflo, *Diderot philosophe*, *op. cit.*, p. 120.

*organisés. /.../ Je puis vous demander, par exemple, qui vous a dit à vous, à Leibnitz, à Clark et à Neuton, que dans les premiers instants de la formation des animaux, les uns n'étaient pas sans tête et les autres sans pieds ? /.../ Je puis vous soutenir /.../ que les monstres se sont anéantis successivement; que toutes les combinaisons vicieuses de la matière ont disparu, et qu'il n'est resté que celles où le mécanisme n'impliquait aucune contradiction importante et qui pouvaient subsister par elles-mêmes et se perpétuer.*<sup>445</sup> (c'est nous qui soulignons)

L'existence des monstres dans la nature est non seulement une preuve contre la nature parfaite de la création achevée une fois pour toutes (« L'ordre n'est pas si parfait qu'il ne paroisse encore de temps en temps des produits monstrueux.<sup>446</sup> »), mais, plus fondamentalement, celle qui favorise la position de Saunderson selon laquelle l'univers connaîtrait de perpétuelles vicissitudes. Les êtres dépourvus de forme ordinaire voire normale, c'est-à-dire les monstres, ont valeur révélatrice du commencement du monde en fermentation. L'argumentation se fonde essentiellement sur une analogie (« Mais pourquoi n'assurerais-je pas des mondes, ce que je crois des animaux ? » se demande-t-il) : il passe du désordre humain (donc du monstre comme lui-même) à celui de l'univers. Pour lui, de même que les êtres informes, estropiés, manqués, loin d'être des individus damnés, punis de leur péché moral, se sont anéantis au fur et à mesure pour que demeure l'espèce la plus adaptée (sélection naturelle), de même existait-il des mondes informes, estropiés, manqués qui se sont dissipés et se sont (re/ré)formés jusqu'à arriver à l'état actuel.

Nous venons de dire que la critique matérialiste contre l'idée de l'ordre est modérée, parce que, comme on le voit, Diderot sait ménager le Voltaire déiste et prudent, dans la fameuse lettre qu'il lui envoie le 11 juin 1749. Dans cette lettre, après les salutations courtoises, sincèrement peut-être ou bien de mauvaise foi, il essaie de rassurer le Patriarche en disant que le sentiment de Saunderson n'est pas plus le sien que celui de Voltaire. Néanmoins, il ne manque pas d'énoncer l'essentiel de son propos : « Il ne faut pas que vous imaginiez que Saunderson dût apercevoir ce que vous eussiez aperçu à sa place<sup>447</sup>. » L'éditeur de

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>446</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>447</sup> D3945.



l'*Encyclopédie* sait prendre un recul nécessaire entre l'auteur et le personnage principal penchant vers le matérialisme<sup>448</sup>.

S'ensuit l'attaque ouverte et totale de la part de « la synagogue holbachique ». Le *Système de la nature*, plus militant et plus combatif, n'épargne aucun de ses possibles interlocuteurs déistes. Audacieux, il n'a plus besoin de passer par la forme du discours fictif, ni de choisir un aveugle comme porte-parole, ni de prétendre que le discours *in extremis* de l'aveugle est la transcription d'un Inchlif. La forme du traité philosophique, plus systématique et plus méthodique, prendra sa place. Et malgré ses fréquentes répétitions et sa longueur excessive — Voltaire l'a bien noté<sup>449</sup> —, grâce à la récapitulation à propos, l'éloquence du texte, surtout l'ambition de la cohérence logique que promet la vision moniste matérialiste, a de quoi séduire les lecteurs.

Ici et là, on découvre la réfutation du déisme et l'allusion à Voltaire est plus qu'apparente. Dès le discours préliminaire, l'argument voltairien d'utilité sociale et morale pour la défense de la religion semble servir de cible. « Désabuse-toi donc, ô citoyen, s'exclame l'auteur, du préjugé ridicule qui te persuade que la politique et la morale ne peuvent se passer des secours de la religion. Hélas ! ne vous-tu pas que cette religion dont on vante l'utilité est un frein idéal, trop faible pour contenir les passions fougueuses des souverains et des sujets ?<sup>450</sup> »

Afin d'effectuer plus efficacement la critique matérialiste de la notion d'ordre, d'Holbach n'oublie pas de consacrer un chapitre à la question « De l'ordre et du désordre, de

---

<sup>448</sup> Notre jugement risque d'être trop tranchant. En s'appuyant sur l'analyse de la scène où l'on trouve le mathématicien aveugle *in extremis*, qui semble réclamer la miséricorde du « Dieu de Clarke et de Newton », Colas Duflo choisit de nuancer la position de Diderot et de souligner le caractère fondamentalement sceptique de sa pensée : « Dès lors, c'est à la lumière de la fable du Mexicain qui termine l'*Entretien avec la Maréchale* qu'il conviendrait d'interpréter cette exclamation finale de Saunderson, ce qui reviendrait à dire en substance /.../ que c'est bien sa raison qui l'a convaincu de l'absence de Dieu ; que par conséquent ce n'est pas une décision libre et arbitraire qui lui fait nier Dieu, mais qu'il ne peut croire autre chose que ce que sa raison lui donne à croire, croyance d'autant moins libre que ses raisons s'appuient en grande partie sur son état, qu'il n'a pas choisi non plus ; mais que, au cas où il se serait trompé, puisqu'on ne choisit pas de croire ou de ne pas croire, il peut parier sur la justice de Dieu, qui ne peut pas lui reprocher de l'avoir fait tel qu'il ne puisse croire en Lui, surtout s'il s'est toute sa vie conduit selon la justice. C'est pourquoi c'est bien à un Dieu rationnel qu'il faut faire appel alors, celui de Clarke et de Newton, dans cette sorte de pari pascalien inversé, parce qu'avec un Dieu passionnel, ou même avec le Dieu des jansénistes, par exemple, il est clair qu'un tel argument serait nul. Ajoutons qu'au fond, Diderot n'a jamais cru que la philosophie soit vraiment capable de rassurer (en quoi il est loin de l'optimisme tranquille qui conclut la *Lettre de Thrasybule à Leucippe* par exemple). », Colas Duflo, *Diderot philosophe, op. cit.*, p. 121-122.

<sup>449</sup> D16523, D16545.

<sup>450</sup> *SN*, t. I, p. 25.

l'intelligence, du hasard ». Tout au long de la discussion, l'approche non-axiologique, non-anthropocentrique est maintenue.

L'essentiel de son argumentation consiste dans la réfutation de la dichotomie conventionnelle entre l'ordre et le désordre. Pour ce faire, de la même façon que Diderot, d'Holbach montre que l'idée de l'ordre et du désordre relève fondamentalement de l'imagination humaine. L'homme tend à appeler « l'ordre » tout ce qui est convenable à son être et « le désordre » tout ce qui lui est opposé. Par exemple, si l'on souffre d'une maladie, explique-t-il, on imagine facilement que cet état est un effet du désordre ; et par contre, lorsqu'on se sent en parfaite santé, on imagine associer cet état à l'ordre. Il en est de même lorsqu'on regarde la marche de la nature. On croit voir le désordre dans la nature, quand surviennent des phénomènes qui remettent en cause son cours ordinaire, et l'ordre, quand on aperçoit des évolutions continues à un rythme régulier, « mouvements nécessaires, périodiques et réglés /.../ dans l'univers<sup>451</sup> ». D'Holbach remarque que c'est l'anthropocentrisme de l'homme qui lui fait prétendre que « l'homme se fait toujours le centre de l'univers<sup>452</sup> ». La ténacité d'une telle imagination va jusqu'à supposer qu'il « exist[e] réellement dans la nature /.../ ceux[des rapports] qu'il avoit désignés sous le nom *d'ordre*, et /.../ de *désordre* ». Toutefois, « l'ordre et le désordre, écrit d'Holbach, ne sont que des mots par lesquels nous désignons des états dans lesquels des êtres particuliers se trouvent<sup>453</sup> » et l'« ordre et le désordre de la nature, affirmera-t-il, n'existe point », mais seulement ce que l'on appelle à son gré l'ordre ou désordre.

La critique holbachique contre la réalité de l'ordre et du désordre a un autre pilier théorique : la nécessité. Nous nous souvenons de la critique voltairienne contre l'idée matérialiste, au centre de laquelle se trouve l'opposition entre le hasard et l'arrangement délibéré. Or, d'Holbach ne se laisse plus écraser par une telle attaque manichéenne, qu'il juge injuste. Pour cela, il essaie de libérer son ontologie de toute suspicion de fortuité. La fortuité n'est plus chez lui comprise comme l'absence de choix délibéré ou d'intention, mais plutôt comme l'antithèse de la nécessité (phénomène sans cause). Ainsi, refusant de caractériser le mouvement des matières comme fortuit, d'Holbach incorpore dans la seule loi de la nécessité tout ce qui se passe dans la nature. Il écrit :

---

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 94.

[Il faut conclure] qu'il n'y a ni hasard ni rien de fortuit dans cette nature, où il n'est point d'effet sans cause suffisante, et où toutes les causes agissent suivant des loix fixes, certaines, dépendantes de leurs propriétés essentielles, ainsi que des combinaisons et des modifications qui constituent leur état permanent ou passager.<sup>454</sup>

Essayons de faire une synthèse. De là s'ensuit le changement d'optique pour envisager le phénomène de la nature : une transition du point de vue de l'homme, qui n'en est qu'un élément, à celui de la nature entière. Tous les êtres particuliers dans la nature, suivant des lois constantes, immuables et nécessaires, sont forcés de concourir à un seul but, au maintien de l'ensemble éternel de ce grand tout. Or, dans cette optique, même ce que l'on appelle à son gré le désordre n'est pas moins nécessaire que ce que l'on appelle l'ordre, dans la mesure où celui-là n'existe nullement hors de la chaîne des causes et des effets ; et même ce que l'on appelle le désordre n'est pas moins nécessaire que ce que l'on appelle l'ordre, dans la mesure où celui-là ne concourt pas moins au maintien du tout. Citons l'exemple, s'il nous l'est permis, de l'interprétation marxiste de la crise économique : interprétée comme le moyen par lequel le capitalisme se réorganise, ce que l'on appelle le désordre, dans la nature ou dans un être, « n'est jamais que son passage à un ordre nouveau » ; et dans la nature, « il est nécessaire que quelques-unes des ses parties pour le maintien du tout, soient dérangées dans leur marche ordinaire ». Le remède dans le mal ? Peut-être. Dans ce sens, les changements catastrophiques arrivés dans l'ordre naturel, tels que l'épidémie, le raz de marée et même le déluge prétendu « universel » dont Voltaire essayer de nier à tout prix la moindre possibilité, ne sont aux yeux du physicien que ses nouvelles façons d'exister.<sup>455</sup>

L'être en général ne saurait donc jamais rester tel qu'il est et se fixer dans un état et dans un moment donné, mais il tend incessamment à évoluer vers un ordre nouveau, à travers les diverses organisations des parties hétérogènes qui le composent. Suivant cette logique, d'Holbach va jusqu'à considérer la mort non comme « le plus grand des désordres », ou

---

<sup>454</sup> *Ibid*, p. 101.

<sup>455</sup> *Ibid*, p. 92-93.

l'anéantissement total, mais comme un nouveau mode ou ordre d'existence dans ce grand tout qu'est la nature. Il en est de même pour l'être humain et pour la nature<sup>456</sup>.

Ainsi, autour de la notion d'ordre, on voit une vive opposition entre les deux camps philosophiques. D'un côté, l'ordre naturel conçu par d'Holbach comme un grand laboratoire où se succèdent les mouvements, les agitations perpétuelles des « substances les plus hétérogènes et les plus discordantes » à travers la loi inviolable de la nécessité. De l'autre, l'ordre naturel à la façon déiste et théiste, où s'impose à l'imagination un arrangement stable, statique, harmonieux, régulier, qui conduit tout à fait naturellement l'esprit humain à l'existence de son garant. De la part du matérialisme athée, combattre l'idée de l'ordre est une étape cruciale, parce que celle-ci, comme on le sait, est un des maillons dans l'argumentation syllogistique — la reconnaissance de l'ordre naturel, suivie de celle de l'entité rationnelle et la négation de la nature fortuite de cet arrangement, qui conduira à la supposition de l'existence divine spirituelle, qui crée cet ordre — en faveur de l'intervention de l'entité intellectuelle.

Comment concevoir la nature ? Voici l'enjeu de toute discussion. La nature a-t-elle en elle-même la puissance créatrice pour qu'elle se forme, se réforme, se replie, se déploie, se crée ? Ou, au contraire, la nature étant inerte, existe-il une existence extérieure à la nature, qui la met en mouvement, la crée et la conserve ? En un mot, faut-il considérer la nature comme un ouvrage ou comme un être en soi ? La problématique est de longue date et n'est nullement une invention des Lumières<sup>457</sup>. Et si l'on souscrit à Peter Gay, qui a défini les Lumières expressément comme « l'essor du paganisme moderne », le matérialisme athée a rappelé le naturalisme ancien qui « a servi pendant longtemps d'interlocuteur et de faire-valoir du

---

<sup>456</sup> « Qu'est-ce qu'un être ?... La somme d'un certain nombre de tendances... Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance ?... non ; je vais à un terme... Et les espèces ?... Les espèces ne sont que des tendances à un terme commun qui leur est propre... Et la vie ?... La vie, une suite d'actions et de réactions... vivant, j'agis et je réagis en masse... mort, j'agis et je réagis en molécules... Je ne meurs donc point ?.. Non sans doute, je me meurs point en ce sens, ni moi, ni quoi que ce soit... Naître, vivre et passer, c'est changer de formes... Et qu'importe une forme ou une autre ? Chaque forme a le bonheur et le malheur qui lui est propre ? Depuis l'éléphant jusqu'au puceron... depuis le puceron jusqu'à la molécule sensible et vivante, l'origine de tout, pas un point dans la nature entière qui ne souffre ou qui ne jouisse. » *DPV*, t. XVII, p. 139-140.

<sup>457</sup> Sur l'ancienneté du problème, voir l'introduction de l'ouvrage de Jean Ehrard, *L'Idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1994, p. 11-22.

christianisme<sup>458</sup> ». Et cette version plus ou moins radicale du naturalisme a été identifiée, bien longtemps même avant les Lumières, avec l'athéisme<sup>459</sup>.

Sur ce problème, d'Holbach écrit, trop évidemment contre le déisme voltairien, que l'on ne pourrait pas penser autrement : d'après lui, ce que l'on nomme l'art « n'est que la Nature agissante à l'aide des instrumens qu'elle a faits<sup>460</sup> ». En niant la notion d'art, il ne réfute pas moins la conception déiste binaire d'horloge-horloger (ou ouvrage-ouvrier). Nul doute qu'il ne considère plus l'existence d'un certain dessein dans la nature. Il affirme clairement qu'il est vain de supposer, dans la recherche de la nature une cause ou un agent extérieur et il vaudrait mieux s'en tenir à la cause interne et naturelle. Pour ce matérialiste, deux faits, l'existence de la matière et celle du mouvement<sup>461</sup> sont avérés et tous les autres superflus.

« L'essence de la nature est d'agir », pose-t-il. La raison en est que la nature, dans son sens le plus étendu, est un assemblage de différentes matières, lesquelles ne sont pas moins en mouvement perpétuel ; cette vision matérialiste se passe de la chiquenaude du premier moteur, en un mot de toute cause extérieure quelconque<sup>462</sup>. Bien que d'Holbach ne le dise pas expressément, il nous semble que la nature comme un tout trouve en elle la cause de tout ce qui se passe, en fonction de l'hétérogénéité des matières diverses, qui la composent, existent éternellement et forment des combinaisons si diverses qu'elles produisent sans cesse des effets différents et qu'il n'existe dans aucun cas deux êtres identiques<sup>463</sup> : la nature, qui ne connaît aucun repos<sup>464</sup>, est une machine par laquelle se forme incessamment la différenciation ontologique<sup>465</sup>. D'Holbach dessine une échelle des êtres selon ce principe : « Les êtres, les

---

<sup>458</sup> Alan C. Kors, *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*, *op. cit.*, p. 1.

<sup>459</sup> Selon l'explication de Kors, quelque divers que soit le sens du mot « nature », « In early-modern philosophical and theological use, the limitation of reality (and of our knowledge of reality) to matter-in-motion conceived of as wholly independent of any superior being for its original and continued existence, its activity, and its ways and forms of being. That was the "naturalism," either as cause or consequence, which Christian learned culture found antithetical to belief in God. » Sur la conception du naturalisme et son assimilation avec l'athéisme de la part de l'orthodoxie, voir *ibid.*, p. 7-16.

<sup>460</sup> *SN*, t. I, p. 38.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>462</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 60-61.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>465</sup> « Tout ce qui nous semble en repos ne reste pourtant pas un instant au même état: tous les êtres ne font continuellement que naître, s'accroître, décroître et se dissiper avec plus ou moins de lenteur ou de rapidité. », *ibid.*, p. 52.

substances ou les corps variés dont la nature est l'assemblage, effets eux-mêmes de certaines combinaisons ou causes, deviennent des causes à leur tour. » La nature, examinée tant au niveau du macrocosme, où elle se définit comme « le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières », qu'au niveau de microcosme — réduite cette fois à « tout ce qui résulte de l'essence d'un être » — n'est rien d'autre qu'« un atelier immense qui renferme tout ce qu'il faut pour agir et pour produire tous les ouvrages que nous voyons<sup>466</sup> ». Dans cette grande machine qu'est la nature, et parmi ses trois règnes, se produit une reconstitution perpétuelle des molécules composant chaque être, par divers processus ininterrompus, soit la « transmigration », l'« échange » et la « circulation continue ». Cela étant, il s'avère impossible qu'un individu ne puisse naître ni disparaître *stricto sensu*. Comme le constate d'Holbach, se fondant sur les enseignements antiques, entre autres Empédocle et Platon : *Destructio unius, generatio alterius*.

Il est intéressant de voir que dans l'évolution de la position philosophique de Diderot, comme dans l'argumentation ontologique de d'Holbach, le rôle de la science est essentiel. Diderot doit sa conversion du déisme au matérialisme athée non seulement à la reconnaissance de la discorde entre l'ordre physique et l'ordre moral<sup>467</sup>, mais aussi, pour une bonne part, aux sciences de la nature. On sait que Buffon, entre autres, compte parmi les influences les plus importantes<sup>468</sup> : le détachement buffonien à l'égard de la « merveille de l'ordre de la nature » se traduit dans l'attitude de l'aveugle matérialiste ; son « système des molécules organiques », inspiré par les découvertes de Needham, sur lequel l'auteur de l'*Histoire naturelle* croit fonder son explication de la formation complexe des êtres vivants, bien que l'on ne puisse pas lui trouver une référence manifeste dans les *Lettres sur les aveugles*, n'en occupe pas moins une place non négligeable dans le naturalisme diderotien<sup>469</sup>. Avec lui, Diderot pouvait rompre avec la théorie de la préexistence des germes qu'il avait

---

<sup>466</sup> *SN*, t. II, p. 185.

<sup>467</sup> En cette époque de conversion, écrit Diderot : « si les merveilles qui brillent dans l'ordre physique décèlent quelque intelligence, *les désordres qui règnent dans l'ordre moral anéantissent toute Providence*. Je vous dis que, si tout est l'ouvrage d'un Dieu, tout doit être le mieux qu'il est possible : car si tout n'est pas le mieux qu'il est possible, c'est en Dieu impuissance ou mauvaise volonté. C'est donc pour le mieux que je ne suis pas plus éclairé sur son existence. » (c'est nous qui soulignons), *DPV*, t. II, p. 22-23.

<sup>468</sup> Sur ce problème, voir Aram Vartanian, « From deist to atheist : Diderot's philosophical orientation 1746-1749 », *Diderot studies*, n° 1, 1949, p. 46-63 ; Jacques Roger, « Diderot et Buffon en 1749 », *Diderot studies*, n° 4, 1963, p. 221-236.

<sup>469</sup> Aram Vartanian, « From deist to atheist : Diderot's philosophical orientation 1746-1749 », art. cit., p. 58.

défendue au temps des *Pensées philosophiques*. Lorsque Saunderson, lui-même objet de la tératologie, en expliquant l'état actuel de l'espèce humaine, se sert de l'expression « dépuration générale », nous ne pouvons pas douter de l'influence de Buffon exercée sur la pensée de Diderot<sup>470</sup>. En somme, c'est Buffon qui « a initié Diderot aux exigences de la nouvelle biologie<sup>471</sup> ».

Il en va de même pour d'Holbach. Portons notre attention sur les deux fondements auxquels le baron a recours pour soutenir que la matière agit par ses propres forces. Il cite deux expériences scientifiques, tout en variant le domaine : l'un chimique et l'autre — si l'on ose se permettre, pour une fois, un anachronisme — biologique. Pour se convaincre de la puissance créatrice inhérente à la nature, et de l'inutilité de toute impulsion extérieure, il suffira seulement d'observer :

Que ces mélanges agissent avec une force capable de produire les effets les plus suprenans. En mêlant ensemble de la limaille de fer, du soufre et de l'eau; ces matiere ainsi mises à portée d'agir les unes sur les autres, s'échauffent peu à peu et finissent par produire un embrasement. En humectant de la farine avec de l'eau et renfermant de mélange, on trouve au bout de quelque tems à l'aide du microscope qu'il a produit des êtres organisés qui jouissent d'une vie dont on croyait la farine et l'eau incapables. C'est ainsi que la matiere inanimée peut passer à la vie qui n'est même qu'un assemblage de mouvemens.<sup>472</sup>

Le baron n'oublie pas de se référer à Needham dans la note qu'il a ajoutée : « Voyez les *observations microscopiques* de M. Néedham, qui confirment pleinement ce sentiment<sup>473</sup>. » Cette note n'est pas seulement une indication accessoire, elle constitue le moyen par lequel l'auteur exprime le principe général et essentiel de la génération de l'être vivant. Général, parce qu'avec la fermentation et la putréfaction, d'Holbach essaie d'éclaircir le secret de la génération de l'organisme microscopique jusqu'à l'espèce humaine : « Pour un homme qui réfléchit, la production d'un homme, indépendamment des voies ordinaires,

---

<sup>470</sup> *DPV*, t. IV, p. 51.

<sup>471</sup> Jacques Roger, « Diderot et Buffon en 1749 », art. cit., p. 222.

<sup>472</sup> *SN*, t. I, p. 56-57.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 56, n. 5.

seroit-elle donc plus merveilleuse que celle d'un insecte avec de la farine et de l'eau ? *La fermentation et la putréfaction produisent visiblement des animaux vivans* » (c'est nous qui soulignons). Et Voltaire, dans *Dieu. Réponse au Système de la nature*, ne manque pas de reprendre précisément ces deux exemples pour fonder sa contre-attaque.

Ne serait-il pas alors trop naïf de penser que la nouvelle théorie scientifique ne vaut que pour ses implications « scientifiques » ? Il s'agit de politique, en fin de compte. Comme le remarque lucidement Margaret Jacob dans l'introduction de son œuvre, la conception de la nature, surtout dans sa manifestation physique et son implication métaphysique, a forgé la manière dont l'individu conçoit l'ordre tant social que moral. En prenant comme exemple l'Angleterre au début du XVIIIe siècle, elle montre que le régime politique instauré par l'hégémonie anglicane et la cour royale doit son soutien théorique à la synthèse newtonienne, d'après laquelle, « the deity instilled hierarchy, order and place, that spiritual forces controlled nature just as kings and oligarchie managed their states<sup>474</sup> ». La situation française n'est pas différente. La nouvelle théorie de la génération a été d'autant plus considérée comme un attentat envers l'ordre établi que le royaume connaissait une profonde crise politique, à travers notamment les défis de la part du Parlement de la capitale et l'attentat de Damiens. Prenons l'exemple de la théorie de la génération des êtres vivants. Comme l'observe Shirley Roe, cette circonstance politique qui nécessite la censure des œuvres jugées menaçantes pour l'ordre politique, rapporte la nouvelle théorie scientifique de sa sphère propre à la controverse politique ; et l'émergence de l'épigenèse, qui commence à prévaloir sur l'ancienne théorie de la préformation, est considérée comme un défi à la hiérarchie politique : si le mouvement des matières seul peut produire tous les êtres dans la nature sans l'intervention divine, continue-t-elle, la conception traditionnelle de la société monarchique, stable et fixe, qui se fonde sur la théorie de la préformation des germes, dans la mesure où cette théorie justifie par analogie un ordre social fortement hiérarchisé *a priori*, pourrait être ébranlée<sup>475</sup>.

Certes, même si toutes ces considérations sont justes, nous ne pouvons pas conclure avec certitude que l'inquiétude du pouvoir officiel coïncide exactement avec celle du Patriarche de Ferney. Néanmoins, nous pourrions dire avec prudence que Voltaire s'aperçoit déjà du danger d'une telle prétention scientifique, qui usurperait les droits souverains d'un « Dieu formateur de toutes choses », et qu'il n'est pas assez crédule pour croire sans réserve à

---

<sup>474</sup> Margaret C. Jacob, *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, *op. cit.*, p. x-xi.

<sup>475</sup> Shirley A. Roe, « Biology, atheism, politics in eighteenth-century France », *art. cit.*, p. 38-39.



la valeur autotélique de la science. N'est-ce pas après la lecture de ce passage du *Système de la Nature*, que nous venons de citer, qu'il écrit que si l'on peut faire des anguilles avec de la farine de seigle, il n'y a pas de raison de ne pouvoir pas faire des hommes avec de la farine de froment ? Cette expérience de Needham, n'étant pas simplement un cas particulier, est plutôt un pari crucial entre le camp matérialiste et le camp déiste.

Comme nous le verrons, derrière la prétention outrée de « génération spontanée », Voltaire soupçonne la chimie d'inspiration dangereuse. Ce qui le fait trembler, c'est la prétention que « la nature et la chimie produis[ent] tout<sup>476</sup> ». Comment doit-on comprendre ce propos de Voltaire ? On verra dans ses textes une concurrence marquée entre la physique newtonienne, fondée sur les principes mathématiques, et la chimie. Dans cette circonstance — que l'on peut appeler « conflit des facultés » ou des disciplines —, si nous pouvons trouver un point commun, c'est que toutes les deux, malgré leur différence considérable, cherchent à fonder une politique et une morale.

### **3. 3. Le conflit des disciplines : le problème de la chimie dans les *Questions***

Le conflit fraternel qui se traduit en conflit des facultés, ou plus précisément celui des disciplines scientifiques, pose essentiellement la question de droit. Comme le remarquent beaucoup d'historiens des sciences, la chimie, ne jouissant pas d'une reconnaissance totale, lutte toujours pour l'obtenir au long du XVIIIe siècle jusqu'à l'émergence de la nouvelle théorie de Lavoisier<sup>477</sup>. Et même si nous rejetons cette interprétation traditionnelle, qui risquerait d'exagérer le rôle d'un individu de génie, il n'empêche que la chimie est toujours, alors, en cours d'échafaudage. Parmi les chimistes, on se divise sur la notion même de « révolution » dans cette discipline. L'un considère la révolution comme un événement déjà achevé, tandis que l'autre, comme Venel, l'auteur de l'article CHYMIE du *Dictionnaire raisonné*, attend l'avènement messianique d'une révolution qui « placeroit la chimie dans le rang qu'elle mérite<sup>478</sup> ». Ces perspectives discordantes ne sont-elles pas l'indice de l'« image ambivalente de la chimie » au temps des Lumières ?

---

<sup>476</sup> OC 40 (DIEU, DIEUX), p. 444.

<sup>477</sup> Bernadette Bensaude-Vincent, s. v. « Chimie », dans Michel Delon (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, op. cit., p. 206.

<sup>478</sup> ENC (CHYMIE ou CHIMIE), p. 409.

D'une manière générale, l'appréciation de Voltaire à l'égard de la chimie n'est pas très favorable. Dans la plupart des textes du corpus voltairien, les mots tels que « chimie », « chimiste » ou bien « chimique » — avec tous leurs variants, dont on peut compter une centaine d'usages —, ne sont guère traités d'une manière positive. On le voit plus souvent porter sa critique sur l'ambition outrée de la chimie, que marquer son appréciation sur ses vertus, Voltaire se contentant de mentionner son progrès relatif au siècle de Louis XIV. S'il en a une approche positive, elle n'est guère qu'accessoire et son attention est portée plutôt sur le mauvais usage de la chimie et sur les précautions à prendre contre l'abus de cette discipline émergente. De plus, son évaluation de cette discipline s'accompagne de celle d'une autre : la physique newtonienne. La première apparition du mot « chimie » apparaît dans la fameuse quatorzième lettre des *Lettres philosophiques* où le Patriarche oppose, dans un balancement remarquable, le Paris cartésien au Londres newtonien.

Chez nos Cartésiens tout se fait par une impulsion qu'on ne comprend guère, chez Mr Newton c'est par une attraction dont on ne connoit pas mieux la cause ; à Paris vous vous figurez la terre faite comme un melon, à Londres, elle est aplatie des deux côtés. La lumière pour un Cartésien existe dans l'air, pour un Newtonien elle vient du soleil en six minutes & demie. Votre chimie fait toutes ses opérations avec des acides, des alcalis et de la matière subtile ; l'attraction domine jusque dans la chimie anglaise.<sup>479</sup>

Ici Voltaire semble dégrader la chimie des « Welches » pour mieux faire valoir l'attraction de la physique newtonienne et opérer un amalgame plus ou moins inattendu. Sa répugnance à l'égard de la théorie cartésienne des tourbillons, qu'il n'hésite pas à qualifier de « roman<sup>480</sup> », est bien connue<sup>481</sup>. Et s'y mêle la critique de la chimie : sur la critique de la

---

<sup>479</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Gustave Lanson, Paris, Didier, 1964, t. II, p. 1.

<sup>480</sup> OC 15, p. 402.

<sup>481</sup> Les successeurs immédiats de Descartes, qui, comme le rappelle Fernand Hallyn, avaient été sensibles à cette dimension fictionnelle de sa démarche, loin de la décrier comme l'a fait Voltaire, l'avaient appréciée et avaient envisagé les « rapports délicats entre science et fiction en général ». Par ailleurs, c'est Descartes lui-même qui souligne la nature hypothétique de son explication. On lit en effet dans son *Monde* : « /.../ je me résolus de laisser tout ce monde ici à leurs disputes et de parler seulement de ce qui arriverait dans un nouveau, si Dieu créait maintenant quelque part, dans les espaces imaginaires, assez de matière pour le composer, et qu'il agitât diversement est sans ordre les diverses parties de cette matière, en sorte qu'il en composât un chaos aussi confus que les poètes en puissent feindre, et que, par après, il ne fit autre chose que prêter son concours ordinaire à la nature, et la laisser agir suivant les lois qu'il a établies. » Voir Fernand Hallyn, *Les Structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Seuil, 2004, p. 125-169.

« matière subtile », laquelle remplirait le plein, d'après l'imagination de l'auteur des *Principes de la philosophie*, s'aligne celle du sel alcalin et du sel acide. D'où l'on peut pressentir le malaise qu'éprouvera le Voltaire newtonien à l'égard de la chimie.

Certes, la chimie n'est pas complètement exclue dans la vie intellectuelle de l'auteur des *Eléments de la philosophie de Newton*. Dans les années 1730, et notamment en 1737, s'imposait l'image d'un Voltaire chimiste. C'est que voulant s'initier à la chimie, il se rend à Leyde pour s'instruire auprès de Hermann Boerhaave, chimiste à l'Université, préférable à Hippocrate selon son propre mot<sup>482</sup>. Après ce court séjour, se consacrant à des expériences chimiques à plusieurs reprises, il presse l'abbé Moussinot, son homme à tout faire, de lui procurer le manuel de chimie de Boerhaave, auquel s'ajoutent divers instruments scientifiques, baromètres, thermomètres de mercure, non seulement pour satisfaire à la précision de l'expérience, mais aussi pour éviter que les thermomètres d'esprit de vin ne se cassent trop vite à force de bouillir. De plus, cet abbé Moussinot est prié de lui recommander un abbé laborantin pour dire la messe et le seconder dans l'expérimentation<sup>483</sup>.

Tous ces efforts ont pour but de résoudre une question capitale du temps : la pesanteur du feu<sup>484</sup>. Cette question a été beaucoup plus importante qu'il n'y paraît, parce qu'elle est étroitement liée à la manière de concevoir la nature du feu. Voici la controverse : le feu est-il un élément composé de particules ou un principe directeur<sup>485</sup> ? Pour les uns, il devrait avoir une certaine pesanteur, comme tous les autres éléments ; mais pour les autres, le feu est à peu près comme le « feu agent des stoïciens<sup>486</sup> ». Les avis divergent, et Voltaire le rapporte fidèlement dans une de ses lettres<sup>487</sup> : après avoir pesé le plomb calciné, Lémery, dont Voltaire consulte le *Cours de physique*, prétend qu'il l'a trouvé augmenté de cinq livres. La raison en est, écrit Voltaire pour le compte de Lémery, que « le plomb s'est pénétré de

---

<sup>482</sup> OC 82, p. 565.

<sup>483</sup> D1356.

<sup>484</sup> Sur le débat portant sur la pesanteur du feu et sur les expériences menées par des tenants de la chaque théorie, voir Bernard Joly, « Voltaire chimiste : l'influence des théories de Boerhaave sur sa doctrine du feu », *Revue du Nord*, vol. 77, n° 312, 1995, p. 829-831.

<sup>485</sup> Il faut noter qu'au cours de cette période, deux conceptions du feu, que Bachelard appelle respectivement « substantialiste » et « animiste », ne sont pas tout à fait opposées, mais elles sont parfois « mêlées d'une manière inextricable ». Voir Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, op. cit., p. 109-142.

<sup>486</sup> Bernard Joly, « Voltaire chimiste : l'influence des théories de Boerhaave sur sa doctrine du feu », art. cit., p.829.

<sup>487</sup> D1339.

particules de feu qui ont augmenté son poids » ; mais Voltaire n'en est pas moins au courant de l'expérience de Boerhaave, qui, ayant comparé le poids du fer rouge avec celui du fer refroidi, n'y trouve aucune différence. Voltaire est si troublé par cette contradiction, qu'il avoue à son correspondant qu'elle le tient en échec plus d'un mois. Il envoie ainsi Moussinot se renseigner auprès d'éminents chimistes parisiens sur ce sujet.

Malgré cette contradiction embarrassante, Voltaire se range parmi ceux qui défendent la pesanteur du feu. Il « repousse » les preuves qui pourraient favoriser son impondérabilité et son immatérialité<sup>488</sup>. Dans ladite lettre, Voltaire reconnaît qu'il « voulait » que les expériences, qui prétendent conclure à l'augmentation du poids des métaux calcinés, soient vraies. Comment comprendre cette position ? Voltaire n'avait certainement aucune idée du processus de l'oxydation, qui ajoute le poids de molécules d'oxygène, c'est donc parce qu'il est newtonien. Pour Voltaire, le feu, étant un élément, ne peut échapper aux lois de l'attraction universelle, si bien qu'il doit avoir d'autres propriétés, soit connues ou inconnues, comme tous les autres éléments. S'il en est ainsi, le phénomène du feu peut être éclairci à travers la physique newtonienne.

Nous comprenons donc pourquoi Voltaire célèbre Londres, où « l'attraction domine jusque dans la chimie » : il veut que la chimie joue le rôle ancillaire de la physique. En effet, dans le dernier chapitre des *Eléments de la philosophie de Newton*, il explique au moyen de termes purement physiques le mouvement et sa propagation graduelle, jusque dans un phénomène ordinaire, la dissolution du sel : le sel doit précéder sa dissolution dans le bassin d'eau, explique Voltaire, au mouvement produit par les « forces centrales ». « Les parties d'eau les plus voisines de la masse du sel, continue-t-il, doivent graviter vers ce corps de sel; plus elles gravitent plus elles le divisent, et cela en raison composée du carré de leur vitesse et de leur masse ; les parties divisées par cet effort nécessaire sont mises en mouvement.<sup>489</sup> » Ainsi se propage le mouvement du centre du bassin à sa marge et finalement, toute entière, l'eau devient saline.

En fait, c'est Newton qui traite une matière similaire dans sa fameuse « 31st query » de la *Traité d'optique*, dont la traduction française a été publiée en 1722 par Pierre Coste. À la différence de Voltaire, qui prend comme exemple la dissolution du sel dans l'eau, l'auteur des *Principes* aborde la déliquescence du « sel de tartre », par laquelle celui-ci absorbe l'humidité

---

<sup>488</sup> Robert L. Walters, « Chemistry at Cirey », *SVEC*, n° 58, 1967, p. 1814.

<sup>489</sup> *OC* 15, p. 533-534.

dans l'air pour qu'il passe à l'état liquide. Dans ce phénomène, où Newton décrit l'affinité chimique entre les corps solides, on pourrait être témoin de l'attraction entre les petites particules du sel de tartre et celles de l'eau qui existent dans l'air<sup>490</sup>. Nous en pourrions inférer l'influence newtonienne sur l'idée scientifique de Voltaire, dans son contenu ainsi que dans son expression.

Sa méfiance à l'égard de la chimie n'est pas exclusivement due à son newtonianisme. En fait, Voltaire n'est pas le seul à éprouver ce sentiment. Il nous faut nous rappeler le jugement porté par le premier secrétaire perpétuel de l'Académie royale des Sciences de Paris à la fin du XVIIIe siècle à l'égard de cette discipline parvenue :

La chymie par des opérations visibles résout les corps en certains principes grossiers et palpables, sels, soufres, etc., mais la physique par des spéculations délicates agit sur les principes comme la chimie fait sur les corps /.../. L'esprit de chymie est plus confus, plus enveloppé ; il ressemble plus aux mixtes, où les principes sont plus embarrassés les uns avec les autres ; l'esprit de physique est plus net, plus simple, plus dégagé, enfin il remonte jusqu'aux premières origines, l'autre ne va pas jusqu'au bout.<sup>491</sup>

Frappant est le contraste : entre les opérations chimiques sur les « principes grossiers » et les « spéculations délicates agi[ssant] sur les principes » : entre l'esprit « confus » et « enveloppé » de la chimie et l'esprit « net », « simple » et « dégagé » de la physique. La prudence de Voltaire, mêlée de scepticisme, résonne avec la réserve de Fontenelle, mais heurte l'intérêt que montrent les philosophes matérialistes. Dans le même chapitre où il a montré la dissolution du sel, Voltaire fait remarquer que la chimie est toujours dans son berceau, en relevant que la distinction entre le sel alcalin et le sel acide n'est pas

---

<sup>490</sup> « Les petites particules des Corps n'ont-elles pas certaines vertus ou force par où elles agissent à certaines distances /.../ les unes sur les autres pour produire la plûpart des Phenomenes de la Nature ? Car c'est une chose connuë que des Corps agissent les uns sur les autres par les attractions de la Gravité, du Magnetisme, & de l'Electricité : & de ces Exemples qui nous indiquent le cours ordinaires de la Nature, on peut inferer qu'il n'est pas hors d'apparence qu'il ne puisse y avoir encore d'autres puissances attractives, la Nature étant très-conforme à elle-même /.../. Car lorsque le Sel de Tartre coule par défaillance, cet effet n'est-il pas produit par une attraction entre les particules de ce Sel & les particules d'Eau qui flottent dans l'Air en forme de Vapeurs ? D'où vient que le Sel commun, le Salpêtre, ou le Vitriol, ne coulent point par défaillance, si ce n'est faute d'une telle Attraction ? », Isaac Newton, *Traité d'optique*, trad. Pierre Coste, Paris, Gauthier-Villars, 1955, p. 453-454.

<sup>491</sup> Ce texte de Fontenelle est cité à la tête de l'article CHIMIE du *Dictionnaire européen des Lumières* rédigé par Bernadette Bensaude-Vincent, p. 206.

rigoureuse, donc sujette à erreur. D'ailleurs, aux yeux de Voltaire, l'expérience chimique est vulnérable et souvent trompeuse ; et trompeuse, elle donne lieu à des prétentions aussi téméraires que hasardeuses.

Or, Voltaire s'écarte de Fontenelle en remarquant que le péché originel de la chimie réside précisément dans son ambition de « remonte[r] jusqu'aux premières origines ». Dans un chapitre de l'*Essai sur les mœurs* consacré au progrès des arts, Voltaire, en expliquant la raison pour laquelle la chimie ne jouit pas de sa pleine citoyenneté dans l'univers de la science, lui reproche d'avoir « voulu trop savoir<sup>492</sup> » : renonçant à son désir outré de connaître les profonds secrets de la nature, la chimie ne doit opérer « qu'avec méthode et par degrés ». Si elle est encore fondée sur un socle peu solide, à plus forte raison, comment voudrait-elle donner une explication générale du monde physique, y compris la génération du monde, ainsi que celle des êtres vivants ? Elle ne peut échapper à la critique virulente du Patriarce. Aux yeux de Voltaire, en chimie revit cet orgueil de la *libido sciendi* — cette expression qui évoque pour nous l'anthropologie tragique de la tradition augustinienne-pascalienne —, en fournissant cette fois un fondement à l'idée de *natura naturans* matérialiste et athée.

C'est qu'à la différence de la méfiance voltairienne, la chimie a été bien reçue chez les matérialistes — contentons-nous d'en nommer deux — comme Diderot et d'Holbach. Ce dernier, sachant faire valoir son origine germanique, transmet, tant par ses traductions que par ses propres écrits, les connaissances avancées de la chimie allemande qui « souligne [s]a spécificité opérationnelle et théorique<sup>493</sup> ». Comme nous l'avons montré, certaines prémisses et propositions pouvaient inspirer les thèses matérialistes. Sur les connaissances nouvelles tirées de la chimie, Diderot et d'Holbach peuvent fonder une « ontologie des qualités actives » de la matière<sup>494</sup>. D'ailleurs, elles les marquent même dans leur sensibilité. Lise Andries a montré, en effet, à travers la lecture d'une lettre de Diderot à Sophie Volland, où ce premier

---

<sup>492</sup> OC 27, p. 311.

<sup>493</sup> Sur la contribution de d'Holbach aux progrès de la recherche chimique en France et la mobilisation de ce savoir pour prôner le matérialisme, voir François Pépin, « Les sciences au service du matérialisme. Le syncrétisme épistémologique de d'Holbach », *La Lettre clandestine*, n° 22, 2014, p. 27-51.

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 28-29.

avoue sa passion en termes de chimie, l’empreinte de cette science dans la sensibilité de l’éditeur passionné de l’*Encyclopédie*<sup>495</sup>.

La répugnance voltairienne à l’égard de la chimie réside dans ce que l’hypothèse matérialiste et athée s’appuie sur elle pour fonder l’immanence de la nature<sup>496</sup> ; l’immanence, qui, par définition, consiste à éradiquer l’instance de la transcendance dans la nature et, par conséquent, invalide le finalisme qu’affirmaient aussi bien la théologie traditionnelle que la postulation déiste voltairienne ; l’immanence de la nature, qui daigne accorder à la matière l’origine de son propre mouvement, sans supposer un agent distinct de la création qui la lui donnerait ; l’immanence de la nature, qui abolirait la nette distinction traditionnelle entre le « principe actif », Dieu, et le « principe passif » ou la matière inerte. La chimie au temps des Lumières, si nous pouvons emprunter l’expression à François Pépin, ne s’ancre-t-elle « dans les *puissances de la matière*, qu’il s’agisse de ses éléments ou principes, de sa composition et des opérations de déplacement ou de transformation des substances chimiques<sup>497</sup> ? » Ainsi, nous pouvons comprendre le fond de l’âme inquiète d’un théologien jésuite qui se plaint que la physique, une fois « jointe à la Médecine, à l’Astrologie, & à la Chymie, s’arrête trop à la Nature, pour s’élever jusque à celui qui en est l’Auteur<sup>498</sup> ».

Comme nous l’avons écrit, pour l’auteur du *Système de la nature*, qui voit dans la nature un processus ininterrompu consistant à former l’arrangement que l’on appelle à son gré l’ordre ou le désordre, c’est dans l’énergie inhérente à la nature que réside son origine ultime et fondamentale. Pour avancer cette idée naturaliste, d’Holbach commence par distinguer deux types de mouvements. D’un côté, il y a un mouvement local, ou translation, un « mouvement de masse par lequel un corps entier est transféré d’un lieu dans un autre<sup>499</sup> », un

---

<sup>495</sup> « Ô ma Sophie, il me resterait donc un espoir de vous toucher, de vous sentir, de vous aimer, de vous chercher, de m’unir, de me confondre avec vous, quand nous ne serions plus. *S’il y avait dans non principes une loi d’affinité, s’il nous était réservé de composer un être commun ; si je devais dans la suite des siècles refaire un tout avec vous ; si les molécules de votre amant dissous venaient à s’agiter, à se mouvoir et à rechercher les vôtres éparses dans la nature !* Laissez-moi cette chimère. Elle m’est douce. Elle m’assurerait l’éternité en vous et avec vous. » (c’est nous qui soulignons), Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, éd. Jean Varloot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1984, p. 91.

<sup>496</sup> Sur ce problème, voir François Pépin, « La nature naturante et les puissances de la matière, ou comment penser l’immanence totale à partir de la chimie », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 131-148.

<sup>497</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>498</sup> René Rapin, *Œuvres du P. Rapin, qui contiennent les réflexions sur l’éloquence, la poétique, l’histoire et la philosophie*, Paris, Frères Barbou, 1725, t. II, p. 462.

<sup>499</sup> *SN*, t. I, p. 48-49.

mouvement sensible qui peut être expliqué par référence à la mécanique ; tandis qu'il existe, d'une manière potentielle et latente, « un mouvement interne & caché, qui dépend de l'énergie propre à un corps, c'est-à-dire de l'essence, de la combinaison, de l'action & de la réaction des molécules insensibles de matière », mouvement qui « ne se montre point à nous » jusqu'à ce que nous le remarquions au bout de quelques altérations ou changements sensibles subis par la matière. Étant potentiel, ce dernier type de mouvement, « tend toujours à s'actualiser et exerce donc en permanence une force minimale<sup>500</sup> », et il est « clairement conçu à partir d'un modèle chimique ». L'affinité ou le rapport, cette disposition de telles ou telles substances à s'unir, d'un degré différent avec l'autre, pour former un quelconque mixte chimique (rappelons la « table des Rapports » de Vénéel dans la planche de l'*Encyclopédie* »), est un exemple de ce type de mouvement. Et le changement à très long terme des métaux, pendant lequel « la chaleur [ne les] dilate[nt] et raréfie[nt]<sup>501</sup> », ne prouve-t-il pas — certes, d'Holbach ne connaît pas à la date l'expression adéquate, l'oxydation — que le repos absolu de la matière est une pure chimère ?

D'ailleurs, d'Holbach recourt de nouveau à une des notions centrales de la chimie du temps : la fermentation. Michel Delon, en étudiant l'inspiration métaphysique de l'idée d'énergie chez les matérialistes athées, constate que ceux-ci, parallèlement aux deux types de mouvements déjà admis, mouvement par contact (cartésien), et mouvement par attraction (newtonien), imaginent le troisième mouvement par fermentation (rouellien)<sup>502</sup>. Et pour faire valoir ce nouveau type de mouvement, le rôle que l'on attribue au feu, élémentaire ou non, qualifié de « levain fécond qui met en fermentation la masse et qui donne vie<sup>503</sup> », devient décisif. D'Holbach commence son explication par le phénomène le plus ordinaire et particulier : par la fermentation, à travers les molécules de la farine, « qui d'éparses et séparées qu'elles soient, deviennent liées et forment une masse totale<sup>504</sup> », que l'on appelle du pain ; tandis que sa conception du feu élémentaire, ce dernier étant la cause de la

---

<sup>500</sup> François Pépin, « Les sciences au service du matérialisme. Le syncrétisme épistémologique de d'Holbach », art. cit., p. 39.

<sup>501</sup> *SN*, t. I, p. 53.

<sup>502</sup> Michel Delon, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières : 1770-1820*, Paris, PUF, 1988, coll. « Littératures modernes », p. 165-166.

<sup>503</sup> *SN*, t. I, p. 62.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 48.



fermentation, de la génération et de la vie, conduit d'Holbach à essayer d'éclaircir un phénomène qui, à première vue, dépasse bien un phénomène strictement chimique<sup>505</sup>.

Or, d'Holbach, en soulignant que ce mouvement se passe de toute action extérieure, suggère en effet une chose bien plus radicale. Si l'agitation volontaire ou spontanée du mélange de limaille de fer, de soufre et d'eau, est possible sans aucune intervention extérieure, dérivant nécessairement de la propre énergie de la matière, on pourrait également imaginer la formation initiale du monde de la même façon ; aussi serait-il difficile de rejeter complètement la thèse matérialiste selon laquelle le mouvement autonome des matières primitives et informes aurait formé l'univers : en vain chercherait-on une origine du mouvement en dehors de la matière, si la matière se meut par sa propre énergie, comprise comme son essence, et que ce mouvement dérive de son hétérogénéité ; et en vain essaierait-on de chercher la trace de Dieu dans la création. Un théologien orthodoxe du début du siècle, face au naturalisme qui annonce le matérialisme athée militant à venir, comme celui de d'Holbach, présage ainsi les conséquences d'une telle conception de la matière et du mouvement :

Si, en effet, le mouvement pouvait être dans la matière avec les directions desquelles la production de ce monde s'est suivie, sans que Dieu eût produit ce mouvement et ses directions, ce monde aurait pu exister sans que Dieu l'eût produit, et si ce même mouvement avec toutes ses directions pouvaient continuer leur existence sans que Dieu les conservât, ce monde continuerait d'exister sans avoir besoin que Dieu le conservât, et tous les effets de la nature corporelle seraient produits sans le concours immédiat de Dieu.<sup>506</sup>

---

<sup>505</sup> D'Holbach précise dans la note ajoutée : « Il est bon de remarquer ici d'avance que toutes les substances spiritueuses, c'est-à-dire qui contiennent une grande abondance de matières inflammables & ignées, telles que le vin, l'eau de vie, les liqueurs &c. sont celles qui accélèrent le plus les mouvements organiques des animaux en leur communiquant de la chaleur. C'est ainsi que le vin donne du courage & même de l'esprit, quoique le vin soit un être matériel. Le printemps & l'été ne font éclore tant d'insectes & d'animaux, ne favorisent la végétation, ne rendent la nature vivante que parce qu'alors la matière ignée du feu se trouve plus abondante que dans l'hiver. », *SN*, t. I, p. 68.

<sup>506</sup> Jean Denyse, *La nature expliquée par le raisonnement et par l'expérience*, Paris, Claude Jombert, André Caillau, Joseph Monge, Pierre Prault, 1719, t. I, p. 241. Ce passage a été cité par Alan C. Kors dans « Les résonances des débats du XVIIe siècle dans la pensée du baron d'Holbach », dans Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine Markovits et Yves Charles Zarka (dir.), *Matérialistes français du XVIIIe siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2006, p. 296.

Contre cette alliance douteuse du matérialisme athée et de la chimie, Voltaire fait remarquer que l'opération chimique — dont le résultat, comme l'a décrit autrefois Fontenelle, consiste à « résou[dre] les corps en certains principes grossiers et palpables » — est toujours apte à se pervertir en alchimie. Sous la plume du Patriarche, la démarcation entre la chimie et l'alchimie, entre le chimiste et l'alchimiste, nous semble parfois floue<sup>507</sup>. L'alchimie est à la chimie ce que l'astrologie judiciaire est à l'astronomie. Chez Voltaire, un chimiste est souvent tenu pour coupable des mauvaises expériences, de son manque de rigueur. Dans l'article ALCHIMISTE, où il ridiculise le rêve abracadabrant de transformer les métaux en or, Voltaire rapporte également les prétendues expériences des chimistes : la première anecdote se rapporte à l'expérience d'un adepte prétendant transmuter la litharge en or ; la deuxième, à un chimiste allemand, prétendant avoir trouvé le secret de faire du salpêtre à frais modiques, en utilisant la terre ; et entre ces deux anecdotes, Voltaire insère un autre exemple d'une prétendue transmutation de l'eau en sable, dont Boyle et Newton sont les dupes. Voltaire relève que la précision manque dans toutes ces expériences : dans la prétendue transmutation de l'eau en sable, la petite pierre friable est en fait la cristallisation du sable contenu dans l'eau, tandis que dans la deuxième, le salpêtre a été extrait de la terre mêlée du mortier. De ces exemples Voltaire tire la conclusion qu'il faut « se défier de l'expérience même ». Nous voyons maintenant que le souci métaphysique n'est pas le seul motif de sa répugnance, son scepticisme prudent en est un autre. Le témoignage oculaire ne suffit pas et il faut toujours douter. Avant de raconter la deuxième anecdote, Voltaire ne manque pas d'en faire précéder la morale : des choses les plus sûres, la plus sûre est de douter. « *De las cosas mas seguras la mas segura es dudar.* »

Il ressort clairement de ce qui précède que l'autre mal, non moins grave, que la chimie peut causer à la bonne physique, ainsi qu'à la philosophie, consiste à justifier la transmutation. L'idée de transmutation — que le *Dictionnaire de l'Académie* du temps définit comme « changement d'une chose en un autre » avec ses usages, « *Transmutation métallique. Transmutation des métaux en or. Dans l'ancienne Philosophie, on établit la transmutation réciproque des élémens /.../.* », et que l'*Encyclopédie*, d'une manière plus précise, associe à

---

<sup>507</sup> Mettons entre parenthèses la question de savoir si la conception voltairienne de la chimie et cet amalgame qu'il opère entre chimie et alchimie sont pertinents. Cet amalgame entre les deux a, certes, une visée polémique. Mais il faut aussi tenir compte du fait que, parmi ceux qui ont mené principalement les opérations chimiques, conçues pour savoir comment agissent les substances sous diverses conditions, on compte non seulement les chimistes, mais aussi les alchimistes : cet art de feu n'est pas seulement la part des chimistes. Sur ce problème, voir Bernard Joly « À propos d'une prétendue distinction entre la chimie et l'alchimie au XVIIe siècle : Questions d'histoire et de méthode », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 60, n° 1, 2007, p. 167-184.

l'alchimie, et qui nous apparaît comme une chimère pseudo-scientifique — a toujours exercé son empire au temps de Voltaire. Pour les chimistes des XVIIe et XVIIIe siècles, affirme Bernard Joly, il est « logique, dans le cadre d'une chimie qui considère que les métaux sont des corps mixtes, de s'interroger sur la possibilité de séparer leurs éléments constitutifs et de les agencer d'une nouvelle manière<sup>508</sup> ». De plus, c'est dans l'espoir de « purifier » un métal « impur » pour obtenir un métal « pur », comme l'or, que l'on recourt à toutes ces opérations chimiques de calcination, distillation, dissolution.

Pour Voltaire, comme nous venons de le constater, la transmutation métallique est une pure chimère, étant donné le manque de rigueur de l'expérience chimique. Or, le pire est encore à venir. Si cette notion s'étend au-delà du domaine de la chimie, jusqu'au domaine plus vaste des sciences naturelles, voire à la cosmologie générale, cela ne peut manquer de hanter davantage encore le Patriarche de Ferney. Le coup fatal que peuvent porter les prétentions de la chimie, consiste en ce qu'elle risque, par son prétendu processus de transmutation, d'effacer la différence radicale entre les espèces, entre les règnes et entre les races, qui s'inscrit dans l'ordre de l'univers créé une fois pour toutes. Fixiste, la vision du monde voltairien s'affirme ainsi :

Or si aucun mouvement, aucun art n'a jamais pu faire venir des poissons au lieu de blé dans un champ, ni des nêfles au lieu d'un agneau dans le ventre d'une brebis, ni des roses au haut d'un chêne, ni des soles dans une ruche d'abeilles, etc., si toutes les espèces sont invariablement les mêmes, ne dois-je pas croire d'abord avec quelque raison, que toutes les espèces ont été déterminées par le maître du monde; qu'il y a autant de desseins différents, qu'il y a d'espèces différents, et que de la matière et du mouvement, il ne naîtrait qu'un chaos éternel sans ces desseins?<sup>509</sup>

« Chaque être est un monde à part<sup>510</sup> », voici la devise voltairienne. Entre les règnes différents (poisson et agneau comme animaux et blé et nêfles comme végétaux), entre les sous-classes différentes (rose et chêne) et les embranchements différents (entre sole et abeille), il y a un abîme infranchissable, à propos duquel Voltaire préfère utiliser le mot

---

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 172.

<sup>509</sup> *OC* 15, p. 236.

<sup>510</sup> *Ibid.*, p. 237.

« vide ». Et pour pouvoir franchir ce vide<sup>511</sup>, le composant principal du monde newtonien, il faudrait avoir vu des transmutations, « mais, rétorque Voltaire en posant la question, quelqu'un en a-t-il jamais découvert *par le secours de la chimie*<sup>512</sup> » ?

Considérant l'idée de transmutation comme le péché originel de la chimie, Voltaire dirige son tir sur la prétendue expérience de Needham. On sait que Voltaire n'a jamais démordu de son attaque contre celui dont le microscope « passa pour être le laboratoire des athées<sup>513</sup> ». Il l'accable de diverses épithètes détractrices : tantôt, il est « jésuite irlandais<sup>514</sup> » et « prêtre papiste<sup>515</sup> » ; tantôt il est « étrange raisonneur » et même « mauvais chimiste<sup>516</sup> ». Ce n'est ici que pure calomnie, car Needham n'est pas d'origine irlandaise, ni jésuite, encore moins prêtre papiste. Mais mauvais chimiste ? Pourquoi une telle qualification curieuse ? Parce que ce savant irlandais prétend avoir démontré la « transmutation de farine et de jus de mouton<sup>517</sup> » en anguille. Ce dont il s'agit chez Voltaire ne se limite pas à un problème de chimie ou d'alchimie (la fabrication artificielle d'une substance à partir de principes grossiers), mais vise directement l'imagination (al)chimique, qui présuppose le changement « radical » de la nature immuable de telles ou telles substance. Car si Needham pouvait transmuter la farine et le jus de mouton en un être vivant, il saperait totalement l'ordre naturel.

Toutes les prétendues transmutations alchimiques ont été faites à peu près de cette manière. Changer une production de la nature en une autre, est une opération un peu difficile, comme, par exemple, du fer en argent ; car elle demande deux choses qui ne sont guère en notre pouvoir, c'est d'anéantir le fer, et de créer l'argent.<sup>518</sup>

---

<sup>511</sup> « Voltaire a entièrement raison : le monde de Newton est surtout composé de vide. C'est un vide infini dont une très petite partie seulement — une partie infinitésimale — est remplie, ou occupée, par la matière, par des corps qui, indifférents et sans liens aucuns, se meuvent librement, sans rencontrer d'obstacles dans — et à travers — cet abîme sans bornes et sans fond. », Alexandre Koyré, *Études newtoniennes*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>512</sup> OC 15, p. 238.

<sup>513</sup> OC 60D, p. 234.

<sup>514</sup> OC 38 (ANGUILLES), p. 378.

<sup>515</sup> OC 60D, p. 249.

<sup>516</sup> OC 65B, p. 136.

<sup>517</sup> OC 40 (DIEU, DIEUX), p. 445.

<sup>518</sup> OC 38 (ALCHIMISTE), p. 163.

L'homme, comme il l'écrit explicitement, peut tout au plus unir ou désunir (c'est l'enjeu de toutes les opérations chimiques), mais, en aucun cas, « faire » quelque chose, même à l'aide de la fermentation ou de la putréfaction, car il « n'appartient qu'à la nature de faire<sup>519</sup> » — mais prenons-y garde, cela n'implique pas que la nature ait la puissance inhérente. S'il ose s'y risquer, il tombe dans la vaine concupiscence de vouloir « trop savoir ». Pour Voltaire, il n'y a qu'un pas entre la transmutation et la transsubstantiation<sup>520</sup>, et il n'accepte pas plus la transmutation chimique des éléments que la transsubstantiation du pain et du vin en chair et en sang.

Mais pourquoi les matières primitives ne peuvent-elles s'entremêler et agir l'une sur l'autre, comme l'imaginent des matérialistes ? Pourquoi Voltaire s'efforce-t-il de réfuter, et de ridiculiser à l'occasion cette théorie ? Où réside la différence fondamentale dans la pensée de ces confrères ? Comment Voltaire met-il la sienne en œuvre dans l'espace lexicographique ? Pour répondre à ces questions, jetons nos regards sur quelques articles des *Questions*, en les mettant en parallèle, chaque fois que nécessaire, avec les articles de l'*Encyclopédie*.

### **3. 3. 1. Lecture des trois articles comme un triptyque : les articles MOUVEMENT, MATIÈRE, NATURE**

En face de l'ostentation philosophique du matérialisme athée, quelle a été la réaction de la part du Patriarche ? Si nous lisons les *Questions*, nous pouvons apercevoir que le problème de la nature est traité sur un double plan. D'abord, Voltaire commence par examiner les notions qui sont centrales dans les pensées matérialistes sur le plan métaphysique : il examine la notion même de nature, la nature du mouvement, qui est considéré comme essentiel dans la philosophie matérialiste, celle de la matière, censée constituer l'élément unique et fondamental de la nature matérialiste ; il ne demande pas moins si la matière est en mouvement perpétuel. À côté de ces questions purement métaphysiques, s'aligne la science de la nature proprement dite. Commençons par le premier cas.

Il nous revient de porter notre attention sur les trois articles importants, dont deux publiés dans le huitième volume, en 1771, et un dans le supplément, l'année suivante, MATIÈRE, MOUVEMENT, NATURE. Faute de preuves littérales, nous ne pourrions pas dire

---

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>520</sup> Cf. p. ex. « Car à voir du blé et de l'eau se convertir dans les corps humains en sang et en chair, qui n'aurait cru les transmutations? Cependant tout cela est-il autre chose que des sels, des souffres, de la fange, etc. différemment arrangés dans le blé et dans notre corps? Plus j'y fais réflexion, plus une métamorphose prise à la rigueur me semble n'être autre chose qu'une contradiction dans les termes. » *OC* 15, p. 238-239.

avec certitude quelle pouvait être l'intention de Voltaire quand il préparait ces deux derniers tomes des *Questions*. Nous n'avons pas davantage la preuve qui nous permettrait de concevoir ces trois articles comme une unité cohérente, dirigée par un fil directeur commun. Toutefois, si nous consultons une des éditions définitives, « Encadrée » ou « Leningrad encadrée », le choix de regrouper ces trois entrées en un seul volume nous semble une tactique bien efficace ; et si nous effectuons la lecture de ces articles regroupés, nous pourrions en inférer que ces articles concourent à produire un effet de chambre sonore, où les idées voltairiennes se fortifient. Si l'intention voltairienne ne réside pas dans le regroupement de ces articles, profitons de cette heureuse fortuité que permet l'ordre alphabétique. De plus, considérer ces trois articles comme un triptyque se révèle d'autant plus pertinent si l'on tient compte du fait que la matière, le mouvement et la nature relèvent, pour l'essentiel, de l'argumentation matérialiste.<sup>521</sup>

On ne saurait nier qu'il y a apparemment une unité entre eux. Tout d'abord, il s'agit d'unité au niveau formel : Voltaire les écrit tous les trois sous forme de dialogue<sup>522</sup>. En réécrivant complètement l'article MATIERE, et ne laissant presque rien de son article antérieur MATIERE, du *Dictionnaire*, Voltaire semble avoir voulu maintenir cette unité formelle. Ensuite, ils n'en sont pas moins des textes à part : tous les trois autonomes, aucun de ces articles n'est inséré dans tel ou tel cadre textuel plus large ; comme l'est l'article GENERATION, où le récit mimétique est précédé par un autre récit, où un « je » s'adresse à un « vous », ce dernier étant extrêmement passif, dans la mesure où les propos de ce dernier ne sont énoncés, de manière indirecte, qu'à travers la parole de ce « je »<sup>523</sup> ; ou comme l'est également l'article GEOMETRIE, où le dialogue entre « LE MAITRE » et « LE DISCIPLE » s'inscrit dans une trame narrative plus large. Au contraire, ces trois articles, tous présentés en discours directs, n'obéissent qu'à la dynamique du dialogue. Enfin, ils échappent tous, à quelques exceptions près, au procédé typiquement voltairien du copier-coller. À la différence des autres articles sous forme de dialogue, tels que CATECHISME DU CURE, FRAUDE,

---

<sup>521</sup> « L'univers, écrit d'Holbach, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout que de la matière & du mouvement », *SN*, t. I, p. 44.

<sup>522</sup> Sur l'usage du dialogue dans les *Questions*, voir Christiane Mervaud, « Les dialogues philosophiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 113-129.

<sup>523</sup> « Je dirai comment s'opérer la génération quand on m'aura enseigné comment Dieu s'y est pris pour la création. Mais toute l'antiquité, me dites-vous, tous les philosophes, tous les cosmogonistes sans exception, ont ignoré la création proprement dite. Faire quelque chose de rien a paru une contradiction à tous les penseurs anciens. L'axiome, *rien ne vient de rien*, a été le fondement de toute philosophie. Et nous demandons au contraire comment quelque chose peut en produire une autre? », *OC 42A (GÉNÉRATION)*, p. 9-10.

IDEE, DE LA LIBERTÉ, LIBERTÉ DE PENSER, que Voltaire a largement repris du *Dictionnaire* avec quelques aménagements mineurs, il part ici presque de zéro. Enfin, tous les dialogues sont inédits.

Cependant, nous ne saurions négliger une différence sensible entre ces articles. L'article MOUVEMENT est distinct des deux autres sur le plan formel : tandis que les deux autres, dès leur sous-titre, annoncent explicitement leur genre — l'un se qualifie, non sans antiphrase, de « dialogue poli », l'autre s'affiche comme « dialogue entre le philosophe et la nature » —, cet article n'ayant pas de telle indication, précisant la nature de son discours, on pourrait tout au plus la conjecturer. D'ailleurs, on ne saurait identifier ici les personnages qui participent à cet échange de répliques. L'absence de didascalies nominatives empêche le lecteur de déterminer qui parle de quoi à qui. Voltaire n'a même pas désigné les interlocuteurs par A ou B comme il le faisait dans *L'A, B, C*. Cela nous laisse encore perplexe, parce que, pour la première fois dans ses textes, l'expression « un philosophe des environs du mont Krapac » ne désigne pas Voltaire lui-même<sup>524</sup>. L'absence d'interligne oblige nécessairement le lecteur à fragmenter lui-même les discours. Il ne faut pas négliger que c'est le seul article présenté par une courte phrase introductive (« Un philosophe des environs du mont Krapac, me disait que le mouvement est essentiel à la matière »). Malgré cette particularité de l'article MOUVEMENT, il n'empêche que tous ces articles ont comme sujet les matières privilégiées de la controverse philosophique du siècle. Ces dialogues, soit entre un philosophe et un énergumène (MATIÈRE), soit entre un philosophe et la nature (NATURE), soit entre un philosophe et un autre (MOUVEMENT), engagent au moins un philosophe.

Il y a certainement des avantages à traiter ces problèmes subtils à l'aide de la forme du dialogue. Avant tout, cette forme permet un pas allègre dans le traitement des sujets qui pèsent. Voltaire ne déploie pas, comme d'habitude, une parade de son érudition historique sur le sujet abordé, il n'envisage pas non plus le problème sous la forme du traité, qui sacrifierait la vérité d'une chose à la vaine cohérence logique. Le dialogue, une fois réussi, est apte à présenter efficacement aussi bien que fidèlement le cheminement dialectique au terme duquel on pourrait atteindre à une synthèse philosophique. Cette dramatisation de l'investigation philosophique peut — ce qui se dérive *ipso facto* de la structure du dialogue —

---

<sup>524</sup> Voir par exemple l'article FANATISME dans lequel Voltaire écrit : « Je n'ai point trouvé cette épithète de Clovis dans le peu de livres que j'ai vers le mont Krapac où je demeure. », *OC* 41 (FANATISME), p. 330.

présenter au lecteur une dynamique sensible et claire : on saura facilement quel est l'enjeu du discours et qui est engagé contre qui.

Suivant l'ordre alphabétique, lisons l'article MATIERE dont le début consiste à réaffirmer, comme on le voyait déjà dans l'article du même titre du *Dictionnaire*, un leitmotiv voltairien, le philosophe ignorant des premiers principes. L'énergumène qui menace le philosophe de propos hostiles pose deux questions — que sont l'esprit et la matière ? — sans avoir d'autre réponse qu'il n'en sait rien. Pour lui qui souligne « la grande règle de définir les termes<sup>525</sup> », il hésite à donner une définition à la manière scolastique. Là où devrait figurer la définition de la matière, Voltaire dissémine quelques-unes de ses « propriétés qu[e l'on] ne saur[ait] comprendre<sup>526</sup> » : évitant toute affirmation catégorique, le philosophe fait en sorte que sa connaissance de la matière relève d'une croyance : il la *croit* « étendue, solide, résistance, gravitante, divisible, mobile », avec les « milles autres qualités qu[']il ignore ». Et cette supposition ainsi que cette tentative de définition fragmentaire résument bel et bien la position de Voltaire.

Au niveau de l'essentiel de ses arguments, Voltaire n'a pas beaucoup changé. Cette idée de la propriété infinie de la matière, qu'il aurait héritée de Locke, Voltaire l'avait déjà formulée dès les années 1730. Contre les « raisonneurs » cartésiens qui enseignent « gravement qu'il n'y a en elle que l'étendue et la solidité<sup>527</sup> », Voltaire n'a-t-il pas avoué, tout « modestement », qu'elle « est capable de mille propriétés » que ni eux ni lui ne connaissent ?

Ce qui est intéressant dans ce vis-à-vis, c'est que la position athée est rejetée à tout prix, et que Voltaire réclame volontiers l'autorité ecclésiastique afin de se dégager de l'imputation d'athéisme. Dans ce court dialogue, Voltaire ne se détache pas moins de la position de l'athée que de celle de l'énergumène. Nous sommes perplexes devant l'accusation formulée par ce dernier, selon laquelle l'insistance de la borne de l'esprit humain, par rapport à la puissance divine (« sa puissance va plus loins que votre entendement<sup>528</sup> »), n'est qu'un « vrai discours d'athée ». Devant cette accusation qu'il mérite le moins, le philosophe s'esquive sous l'égide de « plusieurs saints Pères ». Et cette manœuvre — consistant à recourir aux Pères de l'Église face à l'accusation d'athéisme — n'est pas sans concertation,

---

<sup>525</sup> OC 38 (ALEXANDRE), p. 183.

<sup>526</sup> OC 42B (MATIÈRE), p.194.

<sup>527</sup> Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, 2006, p. 286.

<sup>528</sup> OC 42B (MATIÈRE), p. 194-195.



parce qu'en effet, Voltaire l'a déjà mise en œuvre dans l'article FILOSOFE, OU PHILOSOPHE, dans lequel le Patriarche, n'admettant pas la notion d'âme immatérielle, souscrit néanmoins à son immortalité<sup>529</sup>.

Dans ce dialogue, il affirme expressément son crédo, à savoir que les diverses qualités de la matière, fussent-elles « inhérentes », ne sont toutefois nullement « essentielles » comme le prétendraient matérialistes et athées. N'avait-il pas soigneusement distingué, dans un passage des *Eléments de la philosophie de Newton*, l'inhérent de l'essentiel : « le terme d'*inhérent* est bien éloigné de signifier essentiel, il signifie ce qui est attaché intérieurement, comme *adhésion* signifie ce qui est attaché extérieurement; l'essence d'une chose est la propriété, sans laquelle on ne peut la concevoir, mais on peut très bien concevoir la matière sans pesanteur, il faudrait toujours commencer par convenir de la valeur des termes, cette méthode abrégait bien des disputes<sup>530</sup>. » Une fois qu'une certaine propriété est inhérente, cela suppose qu'elle vienne directement de la prescription divine, non de la matière elle-même.

L'article MATIERE aboutit à l'article NATURE. Dans cet article, Voltaire ne se hâte pas de tout montrer, ni de tout démontrer. La nature, que le matérialiste considère comme la seule substance, est présentée, selon la légende égyptienne, couverte d'une voile que l'on ne peut jamais lever. Présenté sous forme de dialogue entre la nature et le philosophe — probablement Voltaire lui-même, étant donné que l'interlocuteur avoue qu'il cherche la nature depuis cinquante ans, lesquels coïncident donc avec les années de la carrière littéraire du Patriarche depuis *Œdipe* —, cet article se lit comme la réponse voltairienne à l'attaque lancée par le matérialisme.

Capable de ne connaître la nature que par quelques phénomènes (« J'ai bien pu mesurer quelques-uns de tes globes, connaître leurs routes, assigner es lois du mouvement / .../ »), le philosophe entre dans le vif du sujet, en posant une cascade de questions, où l'on ne manque pas de remarquer l'ironie voltairienne ridiculisant la tradition chrétienne :

LE PHILOSOPHE : Es-tu toujours agissante? es-tu toujours passive? tes éléments se sont-ils arrangés d'eux-mêmes, comme l'eau se place sur le sable, l'huile sur l'eau, l'air sur l'huile? as-tu un esprit qui dirige toutes tes opérations, comme les conciles

---

<sup>529</sup> OC 41 (FILOSOFE, OU PHILOSOPHE), p. 434.

<sup>530</sup> OC 15, p. 739.

sont inspirés dès qu'ils sont assemblés, quoique leurs membres soient quelquefois des ignorants? de grâce, dis-moi le mot de ton énigme.<sup>531</sup>

Ces questions du philosophe forcent son interlocutrice à une alternative logique, parce qu'elles se réduisent, au bout du compte, à deux positions irréconciliables : l'idée de nature agissant d'elle-même et celle de nature soit créée soit agencée. La nature, au lieu de répondre d'une manière tranchante, commence par se définir comme un « grand tout<sup>532</sup> », définition que partage le *Système de la nature*. Du moins se reconnaît-elle régulière, arrangée « selon les lois mathématiques ». Or, admettre l'ordre mathématique, c'est, comme nous l'avons vu, admettre l'existence d'une entité intelligente et rejeter l'idée de formation involontaire du monde. Aussi est-il tout à fait naturel que le philosophe en tire la conséquence suivante : « il faut qu'il y ait un éternel géomètre qui te dirige, une intelligence suprême qui préside à tes opérations. » Toutefois, la nature ne se connaît que par quelque-unes de ses parties composantes (« je suis eau, terre, feu, atmosphère, métal, minéral, pierre, végétal, animal.<sup>533</sup> »), mais on sait qu'énumération n'est pas définition. Si, face à la maxime « connais-toi toi-même », la nature est tout aussi incapable que la raison humaine, c'est parce que la nature n'est pas moins créature que l'homme.

Le dialogue manque de dialectique parce qu'il n'y a guère de dissentiment entre les deux interlocuteurs et ni de synthèse proprement dite. Comme la plupart de ses dialogues, celui-ci s'avère aussi peu dialogique<sup>534</sup>. La nature et le philosophe prennent le relais tour à tour, en concourant au même but de persuasion du lecteur. Plus les deux interlocuteurs s'accordent, plus le hiatus entre le matérialiste et le déiste grandit. Et arrivé à l'essentiel, Voltaire ne manque pas de rendre au matérialiste le coup qu'il a reçu, en reprenant les mots de celui-ci :

---

<sup>531</sup> OC 42B (NATURE), p. 287.

<sup>532</sup> Il faut noter que l'usage fréquent de cette caractérisation matérialiste et athée de la nature ne s'observe dans les corpus voltairiens qu'à partir de 1767.

<sup>533</sup> OC 42B (NATURE), p. 288.

<sup>534</sup> Sur ce problème, nous pouvons nous référer à l'analyse de Nicolas Cronk qui nous rappelle que « le dialogue voltairien n'est pas en soi dialogique, et ceci n'est pas pour surprendre. Voltaire ne se sert pas du dialogue pour explorer de nouvelles pistes, comme le fait Diderot ; en « écrivant pour agir », il se sert de la forme pour enjôler, pour persuader ». Voir Nicholas Cronk, « Les dialogues de Voltaire : vers une poétique du fragmentaire », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 73-75.

LE PHILOSOPHE : Nous sommes curieux. Je voudrais savoir comment étant si brute dans tes montagnes, dans tes déserts, dans tes mers, tu parais pourtant si industrielle dans tes animaux, dans tes végétaux.

LA NATURE : Mon pauvre enfant, veux-tu que je te dise la vérité? *C'est qu'on m'a donné un nom qui ne me convient pas, on m'appelle nature & je suis tout art.*

LE PHILOSOPHE : Ce mot dérange toutes mes idées. Quoi! la nature ne serait que l'art?

LA NATURE : Non sans doute. Ne sais-tu pas qu'il y a un art infini dans ces mers, dans ces montagnes que tu trouves si brutes? ne sais-tu pas que toutes ces eaux gravitent vers le centre de la terre, et ne s'élèvent que par des lois immuables? que ces montagnes qui couronnent la terre sont les immenses réservoirs des neiges éternelles qui produisent sans cesse ces fontaines, ces lacs, ces fleuves, sans lesquels mon genre animal & mon genre végétal périraient. Et quant à ce qu'on appelle mes règnes animal, végétal, minéral, tu n'en vois ici que trois, apprends que j'en ai des millions. *Mais si tu considères seulement la formation d'un insecte, d'un épi de blé, de l'or & du cuivre, tout te paraîtra merveilles de l'art.*<sup>535</sup> (c'est nous qui soulignons)

La nature, d'un style qui nous rappelle l'éloquence de l'archevêque de Cambrai, prononce son jugement immuable : l'omniprésence de l'art. Et la force persuasive de son propos devient encore plus grande par la naïveté de la réponse du philosophe (« Quoi! la nature ne serait que l'art? »). L'art se révèle non seulement dans les êtres vivants, mais aussi dans les mers et les montagnes, lesquelles à première vue, au regard du philosophe, semblent dépourvues d'adresse divine. La distance ou la prétendue différence ontologique entre la nature et l'homme disparaît au fur et à mesure que la nature personnifiée renonce volontiers à sa force, censée essentielle et inhérente chez les matérialistes. Aucun être n'est investi d'une dignité supplémentaire. La nature et l'homme se trouvent également imprégnés de l'intelligence sans laquelle ils ne seraient qu'une matière brute, informe. Lorsque la nature avoue que « je sens bien qu'il y a dans moi une intelligence », comment devons-nous le comprendre, sinon comme la réponse voltairienne à la tentative des « cosmogonites » insensibles, qui tentent de dépouiller la nature de la trace de l'intelligence ?

---

<sup>535</sup> OC 42B (NATURE), p. 288-289.

S'agissant de sa mise en place, cet article est un tableau renversé de l'article MATIERE : ce qui se vérifie plus clairement si nous tenons compte du personnage du « Philosophe », que Voltaire met en scène dans ces deux dialogues. Sur ces personnages présentés sous un nom commun, Voltaire projette des images différentes. Dans l'article MATIERE, le philosophe est réservé dans ses propos et ne pose aucune question effective : ses trois questions n'ont guère de valeur que rhétorique (« Sont-ce là vos arguments? est-ce ainsi que vous enseignez les hommes? » ou bien « Est-ce le diable ou toi, qui a inventé cette manière d'argumenter? »). Même le soufflet qu'il donne est motivé par le soufflet qu'il a reçu de l'énergumène. Et c'est ce dernier qui pose, de bonne foi ou non, des questions épineuses. Mais dans l'article présent, c'est bien le philosophe qui est désireux d'interroger les problèmes de la métaphysique. À la fin de l'article, c'est lui qui revient sur la question fondamentale de l'ontologie, qui consiste à se demander pourquoi il y a quelque chose, alors que le néant a certainement l'avantage sur l'existence, condamnée à connaître des vicissitudes. Et cette problématique, qui passe par une formulation éloquente, ne reçoit pas la réponse qu'elle mérite :

LE PHILOSOPHE : Le néant vaudrait-il mieux que cette multitude d'existences faites pour être continuellement dissoutes, cette foule d'animaux nés et reproduits pour en dévorer d'autres et pour être dévorés, cette foule d'êtres sensibles formés pour tant de sensations douloureuses; cette autre foule d'intelligences qui a si rarement entendent raison, à quoi bon tout cela, nature?

LA NATURE : Oh! va interroger celui qui m'a faite.<sup>536</sup>

Dans l'article MATIERE, ainsi que dans l'article NATURE, le matérialisme n'a pas droit de parole. La thèse matérialiste n'est présentée qu'à travers l'entretien du philosophe ignorant et son interlocutrice. Le philosophe aurait pu avoir un matérialiste athée comme interlocuteur et, si cela avait été le cas, la nature polémique de l'article serait plus saillante et l'effet plus sûr ; mais Voltaire a préféré attaquer de flanc. En fait, ce dialogue, loin de tourner à la polémique acharnée, devient un entretien entre un philosophe prudent et une nature personnifiée, qui lui révèle, si ce n'est tous, du moins quelques-uns de ses secrets. La thèse fondamentale de l'athéisme, l'idée de *natura naturans*, est rejetée, après avoir été soulevée

---

<sup>536</sup> *Ibid.*, p. 290.

comme une option possible, avant d'être submergée par le merveilleux de la nature, de sorte que l'assurance avec laquelle d'Holbach, Naigeon ou Diderot, dressent leur système général de la nature est éclipsée par la reconnaissance des échecs continuels de l'humanité pour définir la nature telle qu'elle est. Dans ce « colin-maillard » sans fin, ceux qui avaient cru embrasser la nature n'ont, en fait, serré que sa nuée.

Voltaire présente la fin de ces deux dialogues comme l'impasse de la philosophie. Dans l'article MATIERE, le dialogue finit par une situation burlesque ; l'échange de soufflets et l'appel au secours, tout cela se passe un peu brusquement ; d'ailleurs, le parti des persécuteurs l'emportant sur celui des philosophes, la partie n'est pas tenable. Dans l'article NATURE, la nature, pour ce qui concerne l'aporie que pose son interlocuteur, oblige à se référer au créateur de l'univers. Voltaire renonce-t-il à toute discussion ultérieure ? Ce ne semble pas être le cas. Si l'on n'accède qu'à quelques propriétés en ce qui concerne la matière, et si l'on ne peut connaître la nature que par la voie de l'expérience, en reconnaissant la régularité de quelques phénomènes physiques et, ce faisant, sentir qu'elle se réduit en art, quel serait alors le mouvement censé, avec la matière, composer la nature ?

Nous voici à la lecture de l'article MOUVEMENT. La matière traitée nous donne assez de preuves pour que nous puissions supposer que cet article se trouve dans le prolongement des deux précédents. Néanmoins, comme nous l'avons constaté, il existe des différences apparentes, qui nous empêchent d'identifier les personnages engagés dans le dialogue et distinguer les paroles d'un interlocuteur de celles de l'autre. Pourquoi Voltaire a-t-il brouillé la scène de ce dialogue ? Pourquoi a-t-il dissimulé les repères grâce auxquels le lecteur pourrait plus aisément suivre le cheminement discursif de la persuasion philosophique ? Ne serait-ce pas là plus efficace, pour un écrivain qui « écri[t] pour agir<sup>537</sup> » ?

Ce procédé, qui dévie du cours ordinaire du dialogue voltairien, semble être conçu dans un souci stratégique. Par sa nature exceptionnelle et imprévue, l'article force l'attention du lecteur et l'oblige, au cours du dialogue, à s'engager dans son déroulement. Déjà, l'usage exceptionnel du sobriquet « un philosophe des environs du mont Krapac » — lequel désigne, pour un seul usage, le philosophe matérialiste athée — ne suscite-il pas l'intérêt immédiat du lecteur ?

Ce n'est que dans ce dialogue que le matérialisme obtient finalement sa propre parole. Toutefois, comme dans les articles précédents, ce qui se présente aux yeux du lecteur

---

<sup>537</sup> D14117.

est loin de constituer un vrai dialogue. Ce n'est, tout au plus, que la confrontation des deux positions opposées sur le problème du mouvement, confrontation qui, toutefois, n'aboutit pas à une controverse sérieuse. Il est évident que Voltaire essaie de dresser la confrontation de deux idées. Mais, en même temps, il ne souhaite pas moins opposer des personnages de dispositions toutes différentes. D'un côté, le matérialiste, hardi, belliqueux, sûr de ses idées. De l'autre côté, un « je », dénué de qualification, plus retenu que son interlocuteur.

C'est le philosophe matérialiste qui commence, par l'affirmation que « tout se meut ». Pour la fonder, il puise ses arguments dans les phénomènes naturels, la rotation perpétuelle du soleil, les divers mouvements continuels des corps célestes, les émanations ininterrompues de tous les corps<sup>538</sup>, etc., que Voltaire aurait pu utiliser à l'appui de son argumentation déiste. Du fait que les mouvements de ces corps ne connaissent aucun repos, le matérialiste conclut résolument que le mouvement est essentiel à la matière.

Son interlocuteur, « je », se contente de puiser ses contre-exemples dans l'argumentaire ordinaire et fait appel au bon sens. Et, même lorsqu'il recourt à des éléments qui semblent jouir d'un parfait repos, il fait preuve de discrétion : « Monsieur, lui dis-je, *ne pourrait-on pas vous répondre*, Ce bloc de marbre, ce canon, cette maison, cette montagne ne remuent pas; donc le mouvement n'est pas essentiel. » À ce douteur, qui avoue constamment qu'il peut concevoir la matière au repos, le matérialiste, irrité, riposte, non sans ironie : « Vraiment, je me soucie bien que vous conceviez ou que vous ne conceviez pas la matière en repos. Je vous dis qu'elle ne peut y être. »

On voit que l'intention de Voltaire consiste à insinuer chez le lecteur que le système des matérialistes athées n'est fondé que sur la supposition. Pour rendre son attaque plus effective, il continue à faire remonter l'enjeu principal du débat à l'origine, qu'il a autrefois jugée inaccessible à la raison humaine : il demande où est l'origine du ressort, qui, selon le matérialiste, fait qu'une boule communique son mouvement à l'autre. Le matérialiste se trouve réduit à répéter son affirmation sans nouvelle preuve concrète : « Cela n'empêche pas qu'il ne soit essentiel à la matière. » Or, remonter à l'origine, n'est-ce pas introduire un sujet de dispute, où personne ne peut avoir beau jeu ? Ainsi, la double tactique voltairienne, pour contrer le matérialisme dans ce dialogue, revient à présenter des cas particuliers, qui peuvent

---

<sup>538</sup> Dans l'article EMANATIONS de l'*Encyclopédie*, d'Alembert en donne une définition concise : « on appelle ainsi des écoulemens, ou exhalaisons de particules ou de corpuscules subtils, qui sortent d'un corps mixte par une espece de transpiration. Voyez Transpiration. Ce mot vient du latin *manare* ou *emanare*, émaner, sortir. », *ENC (EMANATIONS)*, p. 545.

contredire l'affirmation matérialiste, et à remonter au problème des origines premières, qui conduit tous ceux qui s'évertuent à l'éclairer à ne formuler que des hypothèses.

Il s'avère, au fur et à mesure, que Voltaire a façonné le dialogue non pour développer un débat véritable, mais en vue de son propre prosélytisme. Par ce dialogue, derrière la confrontation apparente entre ce matérialiste et ce philosophe, il s'adresse en réalité au public. C'est pourquoi il ne présente pas impartialement le personnage du philosophe matérialiste, mais l'aménage en fonction de sa stratégie de persuasion et de propagation. Le dialogue avançant, disparaît la frontière qui, au début, séparait ces deux philosophes. Sur l'opinion de son interlocuteur qui, modestement, trouve « plaisant » que l'homme, tout en connaissant les lois du mouvement, n'en ignore pas moins le principe du ressort qui en est la cause, le philosophe matérialiste enchérit en répondant :

Il en est ainsi de tout; nous savons les lois du raisonnement, et nous ne savons pas ce qui raisonne en nous. Les canaux dans lesquels notre sang et nos liqueurs coulent, nous sont très connus, et nous ignorons ce qui forme notre sang et nos liqueurs. Nous somme en vie, et nous ne savons pas ce qui nous donne la vie.<sup>539</sup>

Ainsi parlant, ne reconfirment-ils pas à l'unisson la leçon, tirée autrefois par la nature et le philosophe, que la seule part de l'humain est de peser, calculer et mesurer quelques phénomènes qui se présentent à lui ?

D'ailleurs, il est bien curieux que les propositions énoncées par l'interlocuteur matérialiste ne soient pas proprement ni typiquement matérialistes. Sous la plume de Voltaire, la thèse matérialiste, ainsi que son représentant, se montrent malléables. Voltaire l'aménage, la déforme tellement que le matérialiste en arrive à énoncer un jugement qu'il réfuterait dans des circonstances normales. On verra par degrés que ce philosophe matérialiste renonce à ses positions pour devenir le porte-parole du déisme voltairien. Lorsqu'ils entrent dans la deuxième phase du dialogue, ce « je », toujours curieux, continue l'entretien en posant la question de la prétendue égalité du mouvement et de la force :

Apprenez-moi du moins si le mouvement étant essentiel, il n'y a pas toujours égale quantité de mouvement dans le monde?

---

<sup>539</sup> OC 42B (MOUVEMENT), p. 273.

C'est une ancienne chimère d'Epicure renouvelée par Descartes. Je ne vois pas que cette égalité de mouvement dans le monde, soit plus nécessaire qu'une égalité de triangles. Il est essentiel qu'un triangle ait trois angles et trois côtés; mais il n'est pas essentiel qu'il y ait toujours un nombre égal de triangles sur ce globe.

Mais n'y a-t-il pas toujours égalité de forces, comme le disent d'autres philosophes?

C'est la même chimère. Il faudrait qu'en ce cas il y eût toujours un nombre égal d'hommes, d'animaux, d'êtres mobiles, ce qui est absurde.<sup>540</sup>

Interrogé, on le voit, sur l'idée d'égalité de mouvement et de forces dans le monde, soutenue respectivement par Descartes et Leibniz, le philosophe matérialiste rejette ces idées en les discréditant comme une « chimère ». Nous savons que cette réaction de la part du matérialiste est plus que déviante. Car pour le philosophe matérialiste, nier de telles idées, ce n'est rien de moins que de déposer *motu proprio* son arme privilégiée, dans la mesure où ces idées sont les arguments majeurs servant à soutenir la position philosophique matérialiste. Dans les *Eléments de la philosophie de Newton*, Voltaire a précisé que de telles prétentions ne se contentent pas de constituer une conception purement physique, mais relèvent essentiellement d'une problématique métaphysique : ici, Voltaire suggère des dispositions nécessaires contre la philosophie athée, qui est, à ses yeux, la conséquence nécessaire de la philosophie cartésienne. Parmi les diverses « armes » de l'athée, il relève l'idée selon laquelle il y a toujours des forces vives — ou, selon le propre mot de Voltaire, des « forces motrices » — d'une quantité immuable. Si, comme le prétend l'athée, ces forces ne disparaissent pas dans la nature, mais se conservent éternellement, cette « permanente égalité » non seulement prouverait que le mouvement est essentiel et nécessaire dans la nature, mais exclurait à plus forte raison « l'idée d'un être seul infini, seul auteur du mouvement, seul auteur de

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 274-275.



l'organisation des substances<sup>541</sup> » ; et le monde, malgré l'inquiétude de Newton, ne s'essoufflerait jamais, même sans l'intervention occasionnelle de Dieu pour réparer sa machine qu'est la Création.

Ce problème important, Voltaire l'aborde à travers un monologue à la tête duquel on se demande : « Qu'est-ce que la force? où réside-t-elle? d'où vient-elle? *périt-elle? subsiste-elle toujours la même?*<sup>542</sup> » (c'est nous qui soulignons) Sur la dernière question, Voltaire, fidèle newtonien, semble réfuter l'idée de la prétendue conservation perpétuelle de la force, établie par Leibniz, malgré son approbation de la part de la marquise Du Châtelet. Ici, son personnage ne croit pas que la force d'un corps puisse subsister après la destruction matérielle de ce même corps, en se logeant dans un autre corps comme « un homme change de maison quand la sienne est détruite<sup>543</sup> ».

Voltaire a vu juste. Comme Koyré nous l'a montré, une implication théologique sous-tend cette dispute physique<sup>544</sup>. Selon la conception newtonienne, la quantité totale des forces dans le monde diminue progressivement, si bien qu'il est nécessaire que Dieu intervienne pour « réparer et [pour] remonter l'horloge du monde<sup>545</sup> », tandis que le modèle leibnizien, en proposant un « mécanisme qui grâce à la loi de la conservation du mouvement (ou de la force vive) se suffit à lui-même », suggère l'idée d'un dieu qui « n'intervient pas dans le déroulement du mécanisme de la nature<sup>546</sup> ». Néanmoins, il faut noter que, malgré son attachement à la physique newtonienne, Voltaire ne s'embarrasse pas de ce soubassement métaphysique de Newton : bien qu'ici, souscrivant de nouveau à la position newtonienne, il

---

<sup>541</sup> « Dès qu'on s'est persuadé avec Descartes, qu'il est impossible que le monde soit fini, que le mouvement est toujours dans la même quantité; dès qu'on ose dire, Donnez-moi du mouvement et de la matière, et je vais faire un monde; alors il le faut avouer, ces idées semblent exclure, par des conséquences trop justes, l'idée d'un être seul infini, seul auteur du mouvement, seul auteur de l'organisation des substances /.../. Il faudrait donc le[athée] combattre avec d'autres armes; il faudrait lui prouver que la matière ne peut avoir d'elle-même aucun mouvement. Il faudrait lui faire entendre, que si elle avait le moindre mouvement par même, ce mouvement lui serait essentiel, il serait alors contradictoire qu'il y eût du repos; mais si l'athée répond qu'il n'y a rien en repos, que le repos est une fiction, une idée incompatible avec la nature de l'univers: qu'un matière infiniment déliée circule éternellement dans tous les pores des corps. S'il soutient qu'il y a toujours également des forces motrices dans la nature, et que cette permanente égalité de forces semble prouver un mouvement nécessaire, alors il faut encore recourir contre lui à d'autres armes, et il peut prolonger le combat /.../. », *OC* 15, p. 197-199.

<sup>542</sup> *OC* 41 (FORCE EN PHYSIQUE), p. 482.

<sup>543</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>544</sup> Sur ce problème, voir Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, Paris, Gallimard, 1988, coll. « Tel », p. 283-331.

<sup>545</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>546</sup> *Ibid.*, p. 329.

n'en trouve pas moins absurde l'idée newtonienne de *manum emendatricem desideraret* (« Dieu serait un jour obligé de remettre la main à son ouvrage<sup>547</sup> »). Pour Voltaire, comme nous l'avons souligné, la création est faite une fois pour toutes, et pour son Dieu, il n'y a pas à y revenir. C'est pourquoi Voltaire semble se ranger, pour une fois, du côté de Leibniz, qui « se récria beaucoup contre cette idée » en jugeant, fût-ce avec réserve, que « probablement il eut raison cette fois contre Newton ». Voltaire refuse la position leibnizienne de conservation de la force, considérant comme absurde qu'« il y [ait] toujours égal nombre d'hommes ou d'êtres actifs équivalents » dans la nature ; mais il n'accepte pas davantage l'idée newtonienne d'effort divin pour suppléer, au besoin, à une lacune de force.

Dans ce pèle-mêle des positions philosophiques, nous ne sommes plus en état de discerner nettement le développement du débat et l'opposition philosophique entre les deux philosophes tombe dans le brouillard ; et ce, d'autant plus que Voltaire semble interrompre le déroulement du dialogue en le remplaçant par un soliloque sans réplique : dans les deux derniers paragraphes de l'article, on ne peut trouver aucun échange de répliques, mais l'énonciation d'un seul point de vue. Après avoir posé la question : « qu'est-ce que la force d'un corps en mouvement? », la conversation cesse une fois pour toutes. Plus de questions ni de réponses. Une longue série, non interrompue, d'assertions porte, non sans calomnie, des jugements sévères sur Leibniz, sur son système, sur Maupertuis :

A propos, qu'est-ce que la force d'un corps en mouvement? c'est le produit de sa masse par sa vitesse dans un temps donné. /.../ Leibnitz annonça emphatiquement que ce principe était défectueux. Il prétendit qu'il fallait mesurer cette force, ce produit par la masse multipliée par le carré de la vitesse. Ce n'était qu'une chicane, une équivoque indigne d'un philosophe, fondée sur l'abus de la découverte du grand Galilée /.../.

Leibnitz ne considérait pas le temps qu'il fallait considérer. Aucun mathématicien anglais n'adopta ce système de Leibnitz. Il fut reçu quelque temps en France par un petit nombre de géomètres. Il infecta quelques livres et même les Institutions physiques d'une personne illustre. Maupertuis traite fort mal Mairan dans un livret intitulé *A B C*, comme s'il avait voulu enseigner l'a b c à celui qui suivait l'ancien et véritable calcul. Mairan avait raison; il tenait pour l'ancienne mesure de la masse

---

<sup>547</sup> OC 39 (ATOME), p. 201.

multipliée par la vitesse. On revient enfin à lui; le scandale mathématique disparut, et on renvoya dans les espaces imaginaires le charlatanisme du carré de la vitesse, avec les monades, qui sont le miroir concentrique de l'univers, et avec l'harmonie préétablie.<sup>548</sup>

Le discours rapporté fait place à une énonciation ininterrompue : aucune incise ni didascalie qui ralentirait la démarche monologique. Qui parle ici, le matérialiste ou son interlocuteur ? Ou bien est-ce Voltaire lui-même ? Nous ne saurions y répondre avec certitude, et cela n'est guère important. Ce long discours, qui annonce la fin de la conversation entre deux philosophes, est-il advenu subitement ou — comme l'écrit Voltaire — à propos ? Il se peut que ce soit l'un et l'autre. L'ordre établi de la conversation est interrompu *subitement* pour que Voltaire puisse faire *à propos*, de ce discours, l'occasion d'affirmer, sans que personne ne le contredise, le bien-fondé de la position newtonienne dans une controverse du passé, qui avait impliqué Leibniz et les newtoniens, et de dénigrer feu le Président de l'Académie des sciences de Berlin.

Voltaire ne cesse de « brouill[er] les pistes<sup>549</sup> ». Il attribue les thèses matérialistes à un philosophe de la région de Ferney ; ce philosophe matérialiste et athée avoue, devant son interlocuteur modeste et réservé, l'impossibilité de connaître le premier principe ; l'interlocuteur matérialiste et athée renonce volontiers à l'idée de conservation perpétuelle du mouvement et de la force, laquelle pourrait consolider sa thèse du mouvement essentiel à la matière ; un interlocuteur ou un narrateur non identifié parle en faveur des sentiments newtoniens-voltairiens sur la formulation de la force d'un corps en mouvement. Au fur et à mesure, la frontière qui opposait les personnages des différents camps s'estompe pour qu'il ne reste, à terme, que le soliloque philosophique de Voltaire, la parole attribuée au matérialisme ayant été récupérée pour en faire l'apologie de la position philosophique du déiste. Tout est fait dans l'intention de poursuivre son prosélytisme contre l'idée matérialiste du mouvement essentiel à la matière.

Résumons notre propos. En superposant ces trois articles dialogués, nous comprenons qu'ils sont tous menés par une ligne directrice commune : le triomphe du tâtonnement déiste sur tout système philosophique, dans la recherche de la nature. Toutefois,

---

<sup>548</sup> OC 42B (MOUVEMENT), p. 275-276.

<sup>549</sup> *Ibid.*, p. 271.

Voltaire ne manque pas d'exposer clairement certaines de ses positions philosophiques. Primo, que la matière a les propriétés d'un très grand nombre, inaccessibles à la connaissance humaine, qui sont dérivées directement de la prescription divine. D'où, étant tout au plus inhérentes, ces propriétés ne sont nullement essentielles. Secundo, que la nature est l'effet d'une entité intellectuelle. Dans la concurrence entre l'art et la nature, le premier, « par ses travaux hardis, surpassa la nature<sup>550</sup> ». Et la prééminence de l'art dans la nature se rend manifeste par ses lois mathématiques. Tertio, en conséquence naturelle de ce qui précède, que la nature connaît une sorte d'aliénation. La nature, non moins que l'homme, est privée de la connaissance parfaite d'elle-même. Et cela pour mettre avant son Dieu. Comme Voltaire l'avait déclaré dans l'incipit de l'article où il aborde la question de l'âme humaine, « Connais-toi toi-même », cet « excellent précepte », n'est mis en pratique que par Dieu : « quel autre que lui, demande Voltaire, peut connaître son essence?<sup>551</sup> » Dans l'entretien entre la nature et le philosophe, dans cette acrobatie intellectuelle où se relaient tour à tour ces deux interlocuteurs, c'est le matérialisme athée qui se trouve marginalisé. Que l'on relève l'absence de vraie dialectique dans les dialogues voltairiens, soit. Son souci ne réside nullement dans le tissage des deux positions philosophiques qui mèneraient à la synthèse, mais dans la mise en œuvre de dispositifs discursifs en vue d'un prosélytisme philosophique. Quarto, que tout n'est pas en mouvement perpétuel. De cette appropriation du repos résulte le refus voltairien de tout ce qui, en présupposant un mouvement potentiel, est capable de soutenir cette thèse fondamentale du matérialisme : la prétendue « force morte » leibnizienne, que Voltaire met en doute par un détour purement linguistique (« ces mots de force et de morte ne sont-ils pas un peut contradictoires? ne vaudrait-il pas autant dire mort vivant, oui et non?<sup>552</sup> ») ; ou bien, selon le vocabulaire holbachique, le *nisus*, c'est-à-dire, « les efforts continuels que font les uns sur les autres des corps qui paroissent d'ailleurs jouir du repos<sup>553</sup> ». Voltaire savait et appréciait le « règne du sommeil dans toute la nature ». Traduisant Virgile, il avait écrit : « Tout dort, tout s'abandonne aux charmes du repos.<sup>554</sup> »

---

<sup>550</sup> OC 2, p. 576.

<sup>551</sup> OC 35 (ÂME), p. 304-305.

<sup>552</sup> OC 41 (FORCE EN PHYSIQUE), p. 482.

<sup>553</sup> SN, t. I, p. 52-53.

<sup>554</sup> OC 38 (AMPLIFICATION), p. 269.

### 3. 4. L'idée fixiste voltairienne de la nature et ses conséquences

De cette discussion générale sur la nature, examinons les conséquences. On parle communément du fixisme ou de l'idée fixiste de Voltaire. Mais qu'est-ce que ce fixisme ? Que désigne-t-il ? Avant tout, cette théorie accepte la séparation radicale des espèces naturelles et leur invariabilité. Or, derrière cette idée, ancrée dans la préoccupation biologique concernant la classification, c'est-à-dire, le souci de « fix a criterion for the species even in advance of future discoveries<sup>555</sup> », existe une préoccupation métaphysique ; parce que ce fixisme est fondé sur l'idée selon laquelle Dieu placerait toutes les espèces dans la nature dès le moment où il a soit créé soit arrangé l'univers tel que nous le connaissons. Pour le confirmer, nous n'avons qu'à nous en rapporter à Monsieur Freind de l'*Histoire de Jenni*, qui dit expressément : « Il est clair que Dieu a fait chaque espèce d'animaux et de végétaux pour la place dans laquelle ils se perpétuent.<sup>556</sup> » D'où il résulte que toute possibilité de transmigration d'une espèce à l'autre est *a priori* écartée. Ici aussi, l'art précède la nature.

Si nous tenons compte de la préférence de l'auteur donnée au personnage de Freind dans le roman, nous pouvons accepter sans hésitation son propos comme étant celui de Voltaire. Chez Voltaire, ce fixisme exerce son influence sur le plan métaphysique, sur le plan anthropologique et sur le plan des sciences de la nature. La condition et l'évolution matérielles sont indifférentes dans la pensée voltairienne, comme nous l'avons remarqué dans le chapitre précédent, où nous avons abordé l'idée voltairienne d'ordre naturel. L'Histoire ne peut en aucun cas mutiler ni altérer l'action primitive divine ; et l'immuabilité des espèces et des races en est la conséquence naturelle : « il est vraisemblable, écrit Voltaire, que chaque race fut toujours ce qu'elle est, sauf le mélange de quelques-unes en petit nombre<sup>557</sup>. » Ce fixisme voltairien, au contraire de la théorie buffonienne, veut que l'on apprécie non la

---

<sup>555</sup> Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History : Towards an Anthropology of Science*, Cambridge/New York/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 142. En remarquant le fondement métaphysique de cet effort, Atran constate que « Such a criterion must /.../ establish that morphological characters *usually* perceived to be constant are, in fact, those that *ought to be* constant according to God's eternal plan ».

<sup>556</sup> OC 76, p. 102-103.

<sup>557</sup> OC 40 (CHIEN), p. 54.

relative unité de l'espèce humaine, mais la « différenciation radicale des races » humaines<sup>558</sup> ; il veut encore que l'on n'admette pas moins que « la race des nègres est une espèce d'homme » fondamentalement distincte de celle des blancs que la race des épagneuls l'est des lévriers<sup>559</sup> ; il veut enfin que l'on rejette l'idée absurde qu'« une carpe pourrait naître sur un if, et un lapin au fond d'une rivière<sup>560</sup> ».

Le matérialisme athée défend tout autre chose que ce fixisme voltairien. Comme l'indique Ann Thomson, pour les matérialistes, les notions telles que le « genre » et l'« espèce » — qui sont chez Voltaire les gages de la fixité de la nature —, perdant leur stabilité perpétuelle, n'ont aucune validité. Tout se réduit chez eux à la matière vivante qui, munie de la sensibilité et de la vie, est capable de constituer n'importe quel être individuel dans un moment donné. Naigeon, dans son article UNITAIRES du *Dictionnaire raisonné*, n'affirme-t-il pas que la division habituelle que l'« on fait des animaux en genres, en especes, & en individus » est une pure chimère ; qu'« il n'y a que des individus » ; et, finalement, que « toutes les especes [étant] dans une vicissitude continuelle, & qu'il n'est pas plus possible de savoir ce qu'elles seront dans deux cens millions d'années, que ce qu'elles étoient il y a un million de siècles »<sup>561</sup> ?

Dans le chapitre suivant, abordons l'influence de ce fixisme dans la pensée voltairienne, s'exerçant à travers différents domaines de la science de la nature. Les divers articles scientifiques servent à manifester et professer ce fixisme, indissociable de son déisme. Il convient d'entreprendre l'analyse à partir d'un article où la notion particulière de l'atome est présentée au lecteur.

### 3. 4. 1. La notion d'atome ou celle de germe

---

<sup>558</sup> Sur l'anthropologie fixiste voltairienne, nous pouvons ici encore nous rapporter à l'ouvrage de Michèle Duchet que nous avons déjà cité. Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op. cit., p. 281-321 ; nous pourrions également nous référer à l'étude de José-Michel Moureaux qui, par contraste avec l'anthropologie buffonienne, éclaircit efficacement l'idée d'altérité radicale voltairienne. Voir « Race et altérité dans l'anthropologie voltairienne », Sarga Moussa (dir.), *L'Idée de race dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*, Actes du colloque international (Lyon, 16-18 novembre 2000), Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, 2003, p. 42-53.

<sup>559</sup> OC 40 (CHIEN), p. 54.

<sup>560</sup> OC 42A (GENERATION), p. 10

<sup>561</sup> ENC (UNITAIRES), p. 397.

Il nous faut nous référer à l'article ATOMES et, pour rendre plus sensible la divergence entre Voltaire et les matérialistes, le comparer avec l'article de l'*Encyclopédie*, auquel il paraît s'adresser. Mais quel article du *Dictionnaire raisonné* Voltaire vise-t-il ? Commençons par ATOME, cet article étoilé :

\*ATOME, (*Hist. nat.*) animal microscopique, le plus petit, à ce qu'on prétend, de tous ceux qu'on a découverts avec les meilleurs microscopes. On dit qu'il paroît au microscope, tel qu'un grain de sable fort fin paroît à la vûe, & qu'on lui remarque plusieurs piés, le dos blanc, & des écailles.

Cet article portant le désignant « *Hist. nat.* » est trop court pour pouvoir en dégager un quelconque jugement positif de Diderot. De plus, le contributeur prudent ne fait rien d'autre que de présenter l'opinion d'un groupe que l'on ne peut guère identifier ; elle n'est pas plus l'opinion générale si l'on consulte l'article du *Dictionnaire de l'Académie*<sup>562</sup>. Cet « on » se réfère-t-il à Diderot ? Pour le moment, nous n'en avons pas la moindre idée.

L'article qui suit, ATOMES, ne portant ni désignant, ni signataire, nous offre une définition réductrice, proche de la définition du *Dictionnaire de l'Académie*.

ATOMES, s. m. petits corpuscules indivisibles qui, selon quelques anciens philosophes, étoient les élémens ou parties primitives des corps naturels. Ce mot vient d'à privatif, & de τέμνω, *je coupe*. Voyez *Atomisme*.

*Atomes* se dit aussi de ces petits grains de poussière qu'on voit voltiger dans une chambre fermée, dans laquelle entre un rayon de soleil.

Il nous semble que ces deux articles ne suffisent pas à l'analyse comparative. Vu l'affinité de la démarche, il nous conviendrait plutôt de prendre l'article EPICURÉISME ou

---

<sup>562</sup> « Corps qu'on regarde comme indivisible, à cause de sa petitesse. *Démocrite & Épicure ont prétendu que le monde étoit composé d'atomes, que les corps se formoient par la rencontre fortuite des atomes*. ATOME, se dit aussi de cette petite poussière que l'on voit voler en l'air aux rayons du soleil. » S. v. « Atome », dans *Dictionnaire de l'Académie française*, Paris, Veuve de Bernard Brunet, 1762, t. I, p. 177.

EPICURISME, également signé par Diderot, comme repère de notre analyse<sup>563</sup>. L'article de Diderot nous semble suivre une organisation plus systématique : l'essentiel de l'article vise à éclaircir la physique de cette secte.

Revenons à l'article ATOMES de Voltaire. Comme Diderot, Voltaire commence son article par un éloge d'Épicure et le prend comme autorité pour son discours philosophique. Il s'aligne sur Diderot quand il écrit que dans le monde d'Épicure, ainsi que dans celui de Lucrèce, il n'existe que la matière et le vide. Mais Voltaire, tout en se réclamant de Lucrèce, ne manque pas toutefois de manifester sa réserve. À la différence de Diderot, qui semble s'abstenir de tout jugement personnel, pour autant que sa thèse et celle de l'école épicurienne se mêlent, au point que l'article nous paraît monolithique et homophone<sup>564</sup>, Voltaire suggère au lecteur prudent de distinguer le vrai « d'avec leur chimères fondées sur l'imagination et l'ignorance<sup>565</sup> ».

Le premier axe de l'article de Voltaire se situe dans l'opposition binaire du vide et du plein. Et le Patriarche, en dressant une généalogie des défenseurs du vide qui lie Épicure à Newton, en passant par Boileau et Gassendi, rejette les dissidents, Descartes et Leibniz<sup>566</sup>. Le vide est d'autant plus nécessaire que c'est lui qui rend possible le libre mouvement des matières (« comment tout étant plein tout a pu se mouvoir » ?). Une fois justifiée l'existence du vide, Voltaire procède à l'éclaircissement de l'atome.

À ses yeux, l'atome est avant tout un « principe insécable, inaltérable<sup>567</sup> » ; et cela entre en parfaite résonance avec la position de Diderot, pour qui l'atome « ne peut ni se diviser, ni se simplifier, ni se résoudre<sup>568</sup> ». De la philosophie épicurienne, nos deux

---

<sup>563</sup> C'est Jacques Proust qui nous donne l'idée de nous référer à cet article. Dans son *Diderot et l'Encyclopédie*, l'auteur souligne que les articles philosophiques de l'*Encyclopédie*, au nombre desquels se trouve l'article EPICURÉISME ou EPICURISME, bien qu'ils ne montrent pas l'aspect global et fondamental de son matérialisme, sont néanmoins l'occasion privilégiée pour la vulgarisation de sa pensée sur l'évolution des êtres vivants et de son idée de passage de l'inanimé à l'animé. Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 288-289.

<sup>564</sup> Ce sont les auteurs de *La religion vengée* qui se sont aperçus de l'intention de Diderot : « L'auteur de l'article Epicuréisme, après avoir fait parler Epicure comme il lui a plu, adopte assez ouvertement toute sa doctrine, sans restriction ni réserve. Les éloges qu'il fait de sa personne sont autant d'approbations de sa philosophie. » Ce passage est cité dans Jacques Proust, *Diderot et l'Encyclopédie, op. cit.*, p. 263.

<sup>565</sup> OC 39 (ATOMES), p. 198.

<sup>566</sup> « Epicure et Lucrèce, dis-je, admirent les atomes et le vide: Gassendi soutint cette doctrine, et Newton la démontra. En vain un reste de cartésianisme combattait pour le plein. », *ibid.*, p. 196.

<sup>567</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>568</sup> ENC (EPICURÉISME ou EPICURISME), p. 780.



philosophes concluent également à la nature simple de l'atome, celle de ne pas être composé. Voltaire tire une citation de Lucrèce, *Sunt igitur solida pollentia simplicitate*, pour fonder cette nature de l'atome. Son effort pour la souligner est tel qu'il en propose une traduction défectueuse : négligeant — peut-être délibérément — l'autre caractère non moins important de l'atome, celui de la solidité, il propose la traduction suivante : « Le soutien de leur être est la simplicité<sup>569</sup>. »

Un autre point sur lequel Diderot et Voltaire sont tous les deux d'accord réside dans l'idée d'éternité de l'atome, et, en conséquence, le refus du dogme de la création à partir du néant. À Diderot, qui déclare une fois pour toute qu'« il ne s'en rien fait de rien. L'Univers a toujours été, & sera toujours », Voltaire répond très volontiers, ici et là, toujours en s'appuyant sur la philosophie lucrétienne : *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*. Ce faisant, les deux philosophes admettent également que les êtres de l'univers sont tous engendrés à partir des atomes.

Or, leur divergence surgit à proportion que Voltaire opère un revirement provisoire dans son discours. La discussion purement métaphysique et abstraite cesse de l'être, ne fût-ce que d'une manière transitoire, lorsqu'elle implique la notion, plus ou moins vague, d'espèce : à l'insécabilité et l'inaltérabilité des atomes, Voltaire ajoute une autre propriété essentielle, celle de « constitue[r] l'immutabilité des éléments et des espèce<sup>570</sup> ». Et cette conception voltairienne de l'atome engagera non seulement sa métaphysique, mais concernera aussi les divers phénomènes sensibles de la nature. Cette propriété de l'atome permet — si l'on ose le pléonasma — l'identité immuable à un être individuel, aussi bien qu'à une espèce entière : c'est elle qui garantit qu'un être est toujours cet être et qu'une espèce est toujours cette espèce, indépendamment de notre perception. Il est clair que Voltaire s'adresse à Diderot, qui voit dans les atomes leur nature constituante, et pour qui l'essence des atomes est de se combiner les uns aux autres.

Ainsi, nous sommes témoins de la concurrence de deux modèles distincts, celui fondé sur l'accroissement et celui fondé sur la formation. Dans les deux cas, ces atomes sont foncièrement distincts l'un de l'autre. Le premier modèle, plus statique, privilègie la fixité des espèces, tandis que le second, plus dynamique, est fondé sur la faculté des atomes à produire des composés totalement singuliers, sans équivalent. Si nous pouvons recourir à une image,

---

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>570</sup> OC 39 (ATOMES), p. 197.

l'atome est, chez Voltaire, ce qui sert de germe. Et dans sa théorie littéraire aussi bien que dans la théorie de la génération, le rôle que joue la notion de germe reste essentiel. Dans le modèle voltairien, c'est à partir des atomes que s'accroissent tous les êtres du monde. Il va de soi que l'atome-germe garde en lui-même l'essence de l'être qui va en éclore<sup>571</sup>.

En déclarant que l'atome est également garant de l'immutabilité des espèces, Voltaire élève des cloisons infranchissables entre les différentes espèces. C'est ici qu'il recourt de nouveau à la notion de vide. Celle-ci n'a pas seulement une grande importance dans la physique voltairienne, mais aussi dans son ontologie générale. L'idée de rupture radicale entre les différentes espèces, comme entre l'espèce humaine et l'espèce simienne, conduit Voltaire à constater qu'il y a « visiblement un vide entre le singe et l'homme<sup>572</sup> ». Là où se trouve le vide est précisément là où la prétendue chaîne des êtres créés se révèle illusoire. Ce faisant, il met en garde contre toute tentative évolutionniste ou plus précisément transformiste, pour que « le feu [soit] toujours feu /.../ l'eau /.../ toujours eau, la terre toujours terre » et finalement que « les germes imperceptibles qui forment l'homme ne forment point un oiseau ».

Ce qui nous intéresse, c'est qu'en constatant que cette immuabilité est vraie, indépendamment de notre perception (« soit qu'on l'aperçoive, soit qu'on ne l'aperçoive pas »), Voltaire lance son attaque contre le matérialisme, qui considère les notions de « genre » et d'« espèce » comme un simple produit de l'esprit humain. N'est-ce pas Nageon qui écrit formellement, dans l'article UNITAIRES de l'*Encyclopédie*, que ces notions sont les produits de l'imagination humaine et que ce qui existe n'existe qu'en tant qu'individu<sup>573</sup> ?

Il faut noter une autre opposition qui n'est pas moins importante et qui constitue un des leitmotifs voltairiens, celle qui oppose « l'arrangement prodigieux et ineffable de cet univers » au hasard, ce mot vide de sens. Voltaire veut combattre à tout prix l'idée atomiste du hasard, et elle le hante si obstinément qu'il écrit :

---

<sup>571</sup> Tandis que, chez Voltaire, l'atome fonctionne, seul, comme un germe, chez Diderot, les différents atomes se combinent pour former les « semences générales » : « La combinaison des atomes forma d'abord les semences générales ; ces semences se développèrent, & tous les animaux, sans en excepter l'homme, furent produits seuls, isolés. Quand les semences furent épuisées, la terre cessa d'en produire, & les espèces se perpétuèrent par différentes voies de génération. », *ENC* (EPICURÉISME ou EPICURISME), p. 781.

<sup>572</sup> *OC* 40 (CHAÎNE DES ÊTRES CRÉÉS), p. 7

<sup>573</sup> « Que la division que l'on fait ordinairement de la *matière vivante*, & en *matière morte*, est de l'homme & non de la nature. Qu'il en faut dire autant de celle que l'on fait des animaux en *genres*, en *espèces*, & en *individus*. Qu'il n'y a que des individus. », *ENC* (UNITAIRES), p. 397 ; Daubenton qui a rédigé l'article GENRE de l'*Encyclopédie*, en tant que naturaliste, reste fidèle à la validité de cette notion, essentielle à « des distributions méthodiques des productions de la nature », *ENC* (GENRE), p. 594.

Mais lorsqu'ensuite Epicure nous dit que ses atomes ont *décliné par hasard* dans le vide, que cette déclinaison *formé par hasard* les hommes et les animaux, que les yeux *par hasard* se trouvèrent au haut de la tête, et les pieds au bout des jambes, que les oreilles n'ont point été données pour entendre; mais que la déclinaison des atomes ayant *fortuitement* composé des oreilles, alors les hommes s'en sont servis *fortuitement* pour écouter: cette démence qu'on appelait *physique*, a été traitée de ridicule à très jutes titre.<sup>574</sup> (c'est nous qui soulignons)

En lisant attentivement l'article de Diderot, Voltaire remarque clairement qu'en philosophe matérialiste, il affirme, sous l'égide de l'atomisme épicurien, que la formation des êtres est due aux deux mouvements dont l'atome est susceptible : celui de la chute et celui du choc<sup>575</sup> ; et ces mouvements — lesquels étant essentiels à l'atome, soit qu'il est en mouvement, soit qu'il tende à se mouvoir — n'impliquent en eux-mêmes aucun dessein, si bien que Diderot écrit que « sa[du monde] formation n'exige aucune cause intelligente et suprême<sup>576</sup> ». Et voilà la cible de l'attaque voltairienne ! Or, c'est en suivant sa bonne réception, le bon accueil fait à la philosophie épicurienne, que nous pouvons mettre au jour sa tactique tendancieuse. Dans le passage qui suit immédiatement celui que nous venons de citer, Voltaire distingue deux types de « vrais philosophes ». Et il procède par élimination : dans ces positions propres aux vrais philosophes, celle qu'adoptent les matérialistes athées est hors de sujet, parce que, selon Voltaire, les positions possibles sont soit celle des « esprits plus soumis », donc tenants de la création du néant, soit celle des « esprits plus hardis », donc tenants des « émanations du grand Etre » ; et la première étant rejetée préalablement par le matérialiste ainsi que par le déiste, Voltaire ne laisse que sa position déiste comme la seule soutenable. Cette exclusion de la position matérialiste et athée s'en trouve rendue plus efficace.

Voltaire ne rate aucune occasion de défendre sa thèse strictement fixiste. Pour le constater, permettons-nous une dérogation à notre ordre de lecture. Référons-nous à l'article BLEU OU BLÉ, où le lecteur peut retrouver son usage typiquement personnel du

---

<sup>574</sup> OC 39 (ATOMES), p. 198.

<sup>575</sup> ENC (EPICURÉISME ou EPICURISME), p. 780-781.

<sup>576</sup> *Ibid.*, p. 781.

dictionnaire. S'appuyant sur un procédé aussi désinvolte que dégagé, Voltaire lance sa fusée volante critique. Tantôt, comme lexicographe, il jette un coup d'œil sur l'étymologie du terme pour renoncer rapidement à cette science peu utile, tantôt, comme historien ou économiste, il situe le débat autour de l'exportation du blé. Sous la section qu'il intitule, « Grammaire morale », il essaye de tirer longuement quelques leçons de l'expression proverbiale, « Ne nous remets pas au gland quand nous avons du blé<sup>577</sup> », qui signifie « une infinité de bonnes choses » selon lui, soulignant son appréciation des valeurs modernes aux dépens des anciennes mœurs (chasse aux sorcières, féodalités, miracles, superstitions etc.), tout en se référant à la double doctrine (distinction des « honnêtes gens qui pensent » et de la « populace qui n'est pas faite pour penser »). Or, la fusée volante de Voltaire s'arrête sur un sujet inattendu.

Après avoir examiné les différentes opinions sur l'origine géographique du blé, Voltaire, sous forme de digression, se réfère précisément à l'hypothèse de Buffon, selon laquelle il aurait pu dériver d'une autre plante voisine, soit du gramin, soit de l'ivraie, à force d'effort de la part des humains de « travailler » pour leurs besoins<sup>578</sup>. Voltaire, préférant toujours traiter la matière au cas par cas, maintient que le germe de blé étant fondamentalement différent de celui de l'ivraie, il ne croit « à aucune transmutation<sup>579</sup> ». Bien que l'auteur de l'*Histoire naturelle* insiste sur le fait que l'homme ne doit pas s'enorgueillir d'avoir modifié la création à son usage, puisque ce n'est qu'à la suite d'opérations répétées, Voltaire lui reproche toutefois, en utilisant le mot « transmutation », d'adhérer à cette usurpation du droit divin<sup>580</sup> aussi bien qu'à ses fondements anthropocentristes. N'est-ce pas, là encore, une chimère alchimique ?

---

<sup>577</sup> OC 39 (BLED OU BLÉ), p. 419.

<sup>578</sup> HN, t. V, p. 193-196.

<sup>579</sup> OC 39 (BLED OU BLÉ), p. 404-405.

<sup>580</sup> À la différence de Voltaire, Buffon considère cette faculté de l'homme d'altérer une espèce pour son besoin comme un exercice légitime du droit que Dieu lui a accordé : « L'homme peut donc non seulement faire servir à ses besoins, à son usage, tous les individus de l'Univers ; mais il peut encore, avec le temps, changer, modifier & perfectionner les espèces ; c'est même le plus beau droit qu'il ait sur la Nature. » HN, t. V, p. 195. Cette position de Buffon aurait, d'ailleurs, reflété en partie l'enseignement biblique : « Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » Dieu dit : « Voici, je vous donne toute herbe qui porte sa semence sur toute la surface de la terre et tout arbre dont le fruit porte sa semence ; ce sera votre nourriture. A toute bête de la terre, à tout oiseau du ciel, à tout ce qui remue sur la terre et qui a souffle de vie, je donne pour nourriture toute herbe mûrissante. », *Genèse* 1:28-30.

Formant un diptyque avec l'article BLED ou BLÉ, l'article AGRICULTURE peut être compris dans la continuité de la discussion de la vision fixiste. On constate que dans cet article, Voltaire aborde divers problèmes autour de l'agriculture — le défrichement, l'exportation des grains (dont il poursuivra la discussion dans l'article BLED ou BLÉ), l'importance attachée à l'agriculture par les Chinois et leur rite du labourage, etc., — et que malgré ses compliments, l'intérêt principal du laboureur de Ferney est de relever des fautes historiques, littéraires et pratiques, dans les articles du *Dictionnaire raisonné* qu'il appelle ironiquement « petit livre sur les arts et métiers ». Se fondant sur ses propres expériences de laboureur, Voltaire, qui réfute la prétendue distinction de la grande et petite culture que suggère l'auteur de l'article GRAINS, prétend que la « petite culture » faite par les bœufs n'est nullement inférieure à la « grande culture » faite par les chevaux, qu'il y a des « compensations entre ces deux méthodes », et il en propose même plusieurs pour rendre fertiles des terres ingrates.

Or, au-delà de ces problèmes purement techniques et pratiques, nous constatons dans la partie liminaire de l'article, que Voltaire aborde un problème qui semble n'avoir pas de rapport immédiat avec l'agriculture : il entreprend ainsi l'examen d'une ancienne opinion selon laquelle « tous les grains /.../ devaient nécessairement mourir et pourrir avant de lever et produire<sup>581</sup> » ; il examine d'ailleurs l'adaptation biblique de cette imagination et sa critique de la part des philosophes modernes (tirée en partie de la préface d'un ouvrage antichrétien de d'Holbach). Au fil de la lecture, il nous semble que cette discussion ne se limite pas au domaine de l'agriculture, mais tend à une question de génération.

Inspirée par une observation hâtive de la nature, cette idée, selon Voltaire, est une erreur, « la plus grande et la plus sotte », qui contredit la nature : que l'on observe un germe tombé dans la terre ; au bout de quelques jours, on pourra mesurer son développement graduel, au terme duquel se forment respectivement « les petits filets blancs des racines, la matière laiteuse dont se formera la farine, ses deux enveloppes, ses feuilles ». En le voyant, quelques philosophes, toujours imprudents dans leur pensée, concluent que « toute génération vient de corruption ». Par ailleurs, comme le montre Voltaire, cette imagination dérégulée puise son origine dans la tradition chrétienne :

---

<sup>581</sup> OC 38 (AGRICULTURE), p. 133.

Aussi les philosophes modernes, trop hardis parce qu'ils sont plus éclairés, ont abusé de leurs lumières mêmes pour reprocher durement à Jésus notre sauveur, et à saint Paul son persécuteur, qui devient son apôtre, d'avoir dit qu'il fallait que le grain pûrît en terre pour germer, qu'il mourût pour renaître: ils ont dit que c'était le comble de l'absurdité de vouloir prouver le nouveau dogme de la résurrection par une comparaison si fautive et si ridicule.<sup>582</sup>

S'agit-il seulement de décrier le christianisme ? Pas forcément. Bien qu'il n'attache aucune valeur scientifique à la Bible, en ne lui reconnaissant tout au plus qu'une valeur morale, et qu'il affirme que « religion n'est pas philosophie », nous sommes d'autant plus tentés de voir, au-delà de sa critique apparente de la Bible, une autre cible, qui porte au-delà des anciens philosophes grecs et des théologiens orthodoxes : Voltaire écrit, en effet, qu'au nombre de ceux qui professent cette doctrine, se trouve « quelque philosophe grec ou barbare ». Une conjonction curieuse que ce « ou barbare ». Qui est donc ce philosophe barbare ? Bien que Voltaire ne le révèle pas, nous en avons un indice. C'est que, surtout dans les œuvres voltairiennes publiées après 1765, l'évocation de ce thème de la génération par corruption, qui tient presque toujours à l'actualité, est associée à l'expérience de Needham, et parfois, à sa réception favorable de la part des matérialistes<sup>583</sup>. Et n'est-ce pas précisément ce Needham, qui se flatte de « pren[dre] la corruption entièrement dans un sens philosophique, pour une espèce de végétation qui redonne la vie à une substance morte » et de réhabiliter l'axiome *corruption unius et generatio alterius* de son déshonneur injuste<sup>584</sup> ? Voici donc la liste potentielle de ceux qui peuvent prétendre au titre de philosophe barbare : un matérialiste athée, l'auteur du *Système de la nature*, un Needham, un Buffon, un Diderot, « celui dont il nous reste un ouvrage immortel est Lucrèce », donc Lagrange<sup>585</sup>, dont les imaginations

---

<sup>582</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>583</sup> Cf. entre autres, le chapitre XIX de la *Défense de mon oncle*, OC 64, p. 239-240 ; et le chapitre XX des *Singularités de la nature*, OC 65B p. 266-270.

<sup>584</sup> Cette proposition de Needham est citée par José-Michel Moureaux dans la note de son édition critique de *La Défense de mon oncle*, OC 64, p. 380, n. 56.

<sup>585</sup> On peut lire, dans une note de Lagrange, sa remarque contre les physiciens fixistes, qui croient si obstinément que « tous les animaux qu'on voit naître préexistent dans un germe » qu'ils nient « comme un préjugé populaire, que la putréfaction pût donner le jour à des êtres vivants. », Lucrèce, *De la nature des choses, traduction nouvelle, avec des notes par M. L\*G\*\**, Paris, Bleuët, 1768, t. I, p. 407. Dans sa lettre au marquis de Villevielle, Voltaire se plaint que ce Lagrange, malgré sa bonne traduction de Lucrèce, allègue les expériences de Needham pour prouver que « les animaux peuvent naître de pourriture » (D15189).

perpétuent « l'ancienne erreur, que la corruption est mère de la génération, allait ressusciter<sup>586</sup> » et qui se passent du germe dans le processus de la génération. Car cette idée ne se heurte pas moins à l'idée fixiste de Voltaire que celle d'un être dérivé d'un autre — et bien sûr, *a fortiori*, celle d'une espèce dérivée d'une autre.

Ainsi, derrière la critique apparente de la génération du grain de blé, et celle de la lecture littérale du passage biblique, on retrouve l'assaut voltairien contre la théorie matérialiste de la génération. Voltaire présente cet étonnant paradoxe où, malgré leur critique impitoyable de la doctrine chrétienne du devoir « pourrir pour germer » et « mourir pour renaître », l'on voit les « philosophes modernes /.../ trop hardis », accepter inconsidérément — ou insensiblement — cette même idée de génération par corruption. Ils comprennent mal à propos la comparaison à laquelle recourent Jésus et Paul pour professer le dogme de la résurrection ; mais ils ne sont pas moins coupables de reprendre cette ancienne idée pour étayer leur nouvelle théorie de la génération. Certes, Voltaire n'accuse pas ouvertement les matérialistes. Mais pour tous ceux qui sont habitués à sa pratique du copier-coller, s'autoplagiant lui-même<sup>587</sup>, son intention critique n'est guère dissimulée.

Cette conception de l'atome et sa vision fixiste conduisent Voltaire à rédiger un article qui nous surprend. Cet article hors du commun est ARISTOTE dans lequel nous sommes témoins d'un essai sinon de réhabilitation, du moins de réappréciation de ce philosophe grec<sup>588</sup>. Si l'on se souvient de l'ensemble des faits, cette tentative de Voltaire n'est pas facile à comprendre : dans une lettre que le Patriarche a écrite un an avant la publication des *Questions*, on peut remarquer que la philosophie naturelle aristotélicienne est mise aux antipodes des découvertes scientifiques modernes, telles que l'émétique, la circulation sanguinaire, l'inoculation, etc<sup>589</sup>. De plus, Aristote n'est-il pas un de ceux qui supposaient,

---

<sup>586</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>587</sup> L'expression renvoie à l'article de Nicholas Cronk, « Voltaire autoplagiaire » dans Olivier Ferret, Gianluigi Goggi et Catherine Volpilhac-Augier (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire, op. cit.*, p. 9-28.

<sup>588</sup> La tentative de réappréciation d'Aristote ne se trouve pas exclusivement chez Voltaire. Sur l'influence de la philosophie aristotélicienne sur la pensée des Lumières et sur la réception favorable de la figure d'Aristote au dix-huitième siècle, voir Dan Edelstein, « The Aristotelien Enlightenment », dans Anton M. Matytsin et Dan Edelstein (dir.), *Let There be Enlightenment : The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018, p. 187-201.

<sup>589</sup> « Je souhaite qu'il ne se trouve plus d'Abraham Chaumeix, et que ceux qui ont condamné les thèses contre Aristote, l'émétique, la circulation du sang, la gravitation, l'inoculation, le quinzième chapitre de Bélisaire, soient si las de leurs anciennes bévues qu'ils n'en fassent plus de nouvelles. » (D15929).

dans le problème de la génération, l'union de liqueurs de deux sexes comme la formation du fœtus, ce que l'idée préformiste de Voltaire ne peut accepter ? D'une manière générale, son jugement à l'égard de la philosophie d'Aristote était jusque-là peu favorable, si ce n'était hostile. La philosophie aristotélicienne, jugée « inintelligible », n'a-t-elle pas accepté, l'idée de « légèreté absolue », que la physique newtonienne a réfutée à travers la notion de gravitation universelle, qui confirme que tous les corps pèsent<sup>590</sup> ? En bref, la physique de l'auteur de l'*Ethique à Nicomaque* apparaît dans les corpus voltairiens comme le moyen de faire valoir les progrès de la raison humaine<sup>591</sup>. Sa critique d'Aristote n'est pas, toutefois, sans mesure. Comme on peut le lire dans sa *Lettre sur Roger Bacon*, bien que le défaut principal d'Aristote réside dans sa physique, il revient fondamentalement à celui de son siècle<sup>592</sup>.

Par ailleurs, à la fin des années 1760, le nom d'Aristote apparaît dans un contexte un peu différent. Il devient, sous la plume de Voltaire, le maître à penser, qui nous apprend à douter « dans la physique, comme dans toutes les affaires du monde<sup>593</sup> ». Et dans l'article PASSION des *Questions*, Voltaire cherche le modèle de son philosophe ignorant dans la figure d'Aristote : « Répétons plus que jamais avec Aristote: Tout est qualité occulte<sup>594</sup>. »

Favorables ou non, ces jugements, ces remarques n'étaient qu'épisodiques dans les écrits précédents. Or, en attribuant au philosophe grec une place non négligeable dans ses *Questions* — cet article compte parmi un des rares articles qui portent un nom propre comme entrée —, Voltaire présente au lecteur un panorama qui recouvre divers aspects d'Aristote, de sa logique à sa poétique, en passant par sa physique. Et tout au long de l'article, l'appréciation favorable d'Aristote finit par atteindre son zénith. Sa logique, en prévenant l'équivoque, rend « un grand service à l'esprit humain » ; sa morale est d'autant saine qu'elle nous enseigne la notion de Dieu, qui « a mis dans tous les cœurs la connaissance du bien avec quelque inclination pour le mal » ; ses recherches sur les animaux sont fiables, puisqu'elles sont fondées sur l'observation oculaire ; sa rhétorique sait justement condamner tous les maux, l'enflure, le mélange des styles, etc. Mais d'où vient ce changement de ton ?

---

<sup>590</sup> OC 15, p. 397.

<sup>591</sup> *Ibid.*, p. 522.

<sup>592</sup> « Il n'était mauvais physicien que parce qu'il était impossible de fouiller dans les carrières de la physique lorsqu'on manquait d'instruments. », écrit Voltaire. OC 20A, p. 307.

<sup>593</sup> OC 65B, p. 188.

<sup>594</sup> OC 42B (PASSION), p. 379.



Comme le souligne Dan Edelstein, c'est tout d'abord parce que Voltaire retrouve dans la personne d'Aristote le modèle d'un philosophe aussi érudit qu'éclectique, un encyclopédisme personnifié par excellence, qui « trace les règles de la tragédie de la même main dont il a donné celles de la dialectique, de la morale, de la politique, et dont il a levé, autant qu'il a pu, le grand voile de la nature<sup>595</sup> » ; et c'est aussi peut-être, parce que, face à l'atmosphère peu accueillante de la capitale, Voltaire ressent de la sympathie pour Aristote qui savait s'imposer lui-même un exil<sup>596</sup>. Y-a-t-il d'autres explications possibles ?

Il serait possible d'aborder sa prédilection inattendue pour Aristote, comme le suggère Alan C. Kors, dans l'optique de la dynamique — ou de la relation « fratricide », comme il l'appelle — de l'aristotélisme et du cartésianisme au sein de la culture savante et dans leur acceptation dix-huitiémiste<sup>597</sup> : Voltaire, comme les théologiens orthodoxes d'inspiration aristotélicienne, ne pouvait accepter la philosophie cartésienne dans la mesure où cette dernière, d'après ses détracteurs, « en éliminant les causes finales de leur physique, aurai[t] expulsé la providence divine de la philosophie naturelle ; en posant une étiologie de l'univers visible depuis le développement de son origine à son état présent, par des lois mécaniques, [elle] aurai[t] nié la création de ce monde et la disposition des choses par une intelligence ; en niant la possibilité d'un espace qui ne soit pas l'étendue, [elle] aurai[t] rendu impossible cet espace dit imaginaire qui est nécessaire à la création du monde ; en se passant des formes substantielles, [elle] aurai[t] supposé une entité, la matière en mouvement, qui ne pouvait être que matérielle, à la fois dans sa substance et dans les modalités de ses mouvements et [elle] aurai[t] donc fait de la matière elle-même un agent productif et créateur<sup>598</sup> ».

Cette explication nous paraît séduisante, mais elle demeure, pour le moment, dans la sphère de l'hypothèse. Toutefois, elle n'est pas hypothèse gratuite. Pour nous, il se peut que Voltaire ait retrouvé dans la philosophie d'Aristote, un antidote au matérialisme athée d'inspiration cartésienne et dans sa personne, la figure de patron sous le vocable duquel il justifie sa philosophie déiste. Parce que c'est précisément la philosophie aristotélicienne,

---

<sup>595</sup> OC 39 (ARISTOTE), p. 16.

<sup>596</sup> Dan Edelstein, « The Aristotelien Enlightenment », art. cit., p. 190-192.

<sup>597</sup> Sur ce problème, voir Alan C. Kors, *Atheism in France, 1650-1729, The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University press, 1990, t. I, p. 263-379.

<sup>598</sup> Alan C. Kors, « Les résonances des débats du XVIIe siècle dans la pensée du baron d'Holbach », art. cit., p. 293-294.

notamment avec sa conception de cause finale, qui a ouvert, en faveur de certains théistes, la voie à la démonstration de l'existence de Dieu.

Parmi ces huit sous-chapitres de l'article ARISOTE, celui qui concerne sa physique mérite notre attention. Il semble qu'il y ait un indice pour comprendre la raison de l'intérêt particulier de Voltaire pour Aristote. Il va de soi que sa lecture d'Aristote est bien réductrice, dans le domaine de la philosophie physique, parce que Voltaire essaie de la réduire au « bon sens naturel ». Toutefois, puisque ni la portée ni le but de notre étude ne réside dans l'examen approfondi de la compréhension voltairienne de la physique aristotélicienne, mettons entre parenthèses ce type de question<sup>599</sup>.

Son attitude à l'égard de la physique d'Aristote est, certes, complaisante. Il apprécie la philosophie naturelle de Stagirite. Contrairement à ses jugements précédents, Voltaire, du début de la section jusqu'à la fin, cherche à plaider en sa faveur. Si l'on a de la difficulté à comprendre la langue qu'a employée Aristote pour développer sa physique, c'est parce que sa langue est celle du passé. Son contemporain n'a dû avoir aucune difficulté à l'entendre (« il est plus que probable qu'Aristote s'entendait, en qu'on l'entendait de son temps »). Les termes historiquement relativistes épargnent à Aristote les défauts dans le domaine de la physique : si la physique d'Aristote montre des défauts dans son continu, c'est parce qu'il vit dans un temps où l'on ne sait pas faire d'expériences. Et cela est important parce que « la physique est une mine, dans laquelle on ne peut descendre qu'avec des machines », lesquelles manquent précisément à Aristote et à son temps. Pourquoi Voltaire se fait-il son avocat ? À nos yeux, c'est parce que Voltaire croit trouver dans la philosophie aristotélicienne un support solide pour défendre sa vision du monde fixiste<sup>600</sup>. Abordons ce problème de près.

---

<sup>599</sup> Il est difficile de trouver une étude abordant le problème de l'influence d'Aristote sur la formation philosophique de Voltaire. Même dans le travail monumental de Ira Wade, portant sur le développement intellectuel du philosophe, le nom d'Aristote, à la différence de Descartes, Pascal, Locke, y est très rare. Dan Edelstein tout en regrettant que « Aristotle has not received any credit for his formative influence on Voltaire » souligne que « there is no denying the sustained interest in Aristotle that Voltaire maintained throughout this career. In addition to the qualitative account offered here, one can also point to a quantitative measure: there are more references to Aristotle than to Locke in Voltaire's œuvre. », Dan Edelstein, « The Aristotelien Enlightenment », art. cit., p. 192.

<sup>600</sup> Il faut souligner que cette interprétation traditionnelle de l'aspect fixiste de la philosophie aristotélicienne fait objet de débat. Enrico Berti souligne que cette qualification de fixiste, qu'il juge inexacte, tient à l'interprétation néoplatonicienne ou platonicienne de la conception de la nature chez Aristote en tant que « form » ou « essence ». Voir Enrico Berti, « Aristotle's concept of nature : traditional interpretation and results of recent studies », *Evolving Concepts of Nature*, Proceedings of the Plenary Session (Vatican City, 24-28 October 2014), Vatican City, Pontifical Academy of Science, 2016, <https://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/acta23/acta23-berti.pdf>, consulté le 7 mai 2020.

Voltaire, écartant les phénomènes concrets de la physique, se contente de traiter des problèmes purement conceptuels. Deux d'entre eux font l'objet de cette revue rapide : le problème des trois principes du corps physique et celui de l'« acte de ce qui est en puissance ». Il soutient que ces conceptions aristotéliennes, bien qu'elles nous étonnent par leur caractère moins familier, ne sont toutefois pas équivoques dans leurs contenus. Recourons à son propre texte :

Par exemple, quand il dit dans son chapitre sept, que les principes des corps sont, la matière, la privation, la forme; il semble qu'il dise une bêtise énorme; ce n'en est pourtant point une. La matière, selon lui, est le premier principe de tout, le sujet de tout, indifférent à tout. La forme lui est essentielle pour devenir une certaine chose. La privation est ce qui distingue un être de toutes les choses qui ne sont point en lui. La matière est indifférente à devenir rose ou poirier. Mais quand elle est poirier ou rose, elle est privée de tout ce qui la ferait argent ou plomb. /.../

*L'acte de ce qui est en puissance* paraît ridicule, et ne l'est pas davantage. La matière peut devenir tout ce qu'on voudra, feu, terre, eau, vapeur, métal, minéral, animal, arbre, fleur; C'est tout ce que cette expression d'acte en puissance signifie.<sup>601</sup>

Que la matière soit « le premier principe de tout », soit. Mais c'est par la forme, « essentielle » à la matière, que cette dernière reçoit tout le positif de son être ; la matière n'est devenue « une certaine chose » que lorsque l'acte constitutif de la forme intervient. Aussi lisons-nous ici la supériorité de la forme substantielle sur la matière. Et cette forme, ne suggère-t-elle pas l'existence de l'esprit qui agit sur la matière ?

Ce qui est intéressant, c'est la manière dont Voltaire traite un des trois principes aristotéliens de l'être naturel : la privation. Parmi les trente usages du mot « privation », cet article est le seul endroit où Voltaire discute de cette notion de privation dans le contexte précis de la physique aristotélienne. Certes, Voltaire pouvait choisir la facilité en copiant la définition des autres, et il pouvait y accéder facilement. Il pouvait consulter et recopier l'article anonyme PRIVATION ou l'article ARISTOTELISME de l'*Encyclopédie* attribué à l'abbé Yvon par Jacques Proust. Comment ces deux dictionnaires décrivent-ils la notion en question ? L'article PRIVATION de l'*Encyclopédie*, qui est presque la reproduction identique

---

<sup>601</sup> OC 39 (ARISTOTE), p. 4-5.

de l'article de même entrée du *Dictionnaire de Trévoux*, commence par porter une critique sévère sur la notion de privation et souligne qu'« il ne signifie qu'absence de la forme future<sup>602</sup> ». Et l'abbé Yvon continue dans l'article ARISTOTELISME, où il écrit :

Pour la privation, dit Aristote, elle n'est point une substance ; elle est même, à quelques égards, une sorte de néant. En effet, tout corps qui reçoit une telle forme, ne doit pas l'avoir auparavant ; *il doit même en avoir une qui soit absolument contraire. Ainsi les morts se font des vivans, & les vivans des morts.*<sup>603</sup> (c'est nous qui soulignons)

Malgré sa lecture de l'article de l'abbé Yvon, surtout la partie où celui-ci traite de la physique d'Aristote — ce que démontrent les traces de sa lecture —, Voltaire ne veut pas répéter la discussion. De l'exposé de l'abbé Yvon, il retranche sans hésitation la partie qui ferait de la privation l'origine de la contradiction. Que la mort soit tirée de la vie, et la vie de la mort — même si cela reflète fidèlement l'idée aristotélicienne —, Voltaire ne peut, en aucun cas, accepter un tel galimatias. C'est ce type d'argument, un syllogisme utilisé autrefois par Platon pour prouver l'immortalité de l'âme, que Voltaire reprend impitoyablement dans la section précédente<sup>604</sup>. Au lieu de reprendre les définitions du *Dictionnaire de Trévoux* et de l'*Encyclopédie*, il en élabore une nouvelle. Ce qui n'est qu'« un principe chimérique & négatif<sup>605</sup> » pour l'auteur anonyme de l'*Encyclopédie* et pour celui du *Trévoux*, devient, dans la discussion de Voltaire, une notion-clé pour comprendre les productions de la nature, avec celles de la forme et de la matière. Il juge que la notion de privation, avec celles de la forme et de la matière, aussi absurde qu'elle paraisse, est une vérité trop évidente pour être énoncée. Selon Voltaire, la privation est « ce qui distingue un être de toutes les choses qui ne sont point en lui ». Cette notion de privation « prive » de l'esprit humain la contradiction. C'est grâce à

---

<sup>602</sup> ENC (PRIVATION), p. 388.

<sup>603</sup> ENC (ARISTOTELISME), p. 657.

<sup>604</sup> Voltaire cite un passage du *Phédon* : « Ne dites-vous pas que la mort est le contraire de la vie? - Oui. - Et qu'elles naissent l'une de l'autre? - Oui. - Qu'est-ce donc qui naît du vivant? - Le mort - Et qui naît du mort? - Le vivant. — C'est donc des morts que naissent toutes les choses vivantes? Par conséquent les âmes existent dans les enfers après la mort? » Il n'oublie pas de le commenter : « Il fallait des règles sûres pour démêler cet épouvantable galimatias, par lequel la réputation de Platon fascinait les esprits. Il était nécessaire de démontrer que Platon donnait un sens louche à toutes ses paroles. », OC 39 (ARISTOTE), p. 2.

<sup>605</sup> ENC (PRIVATION), p. 388.

la notion de privation qu'une chose ne peut devenir à la fois ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas. Voltaire reformule cette idée dans un langage ordinaire et la façonne pour qu'elle reflète le leitmotiv de sa vision du monde : « La matière est indifférente à devenir rose ou poirier. Mais quand elle est poirier ou rose, elle est privée de tout ce qui la ferait argent ou plomb<sup>606</sup>. » Une chose ne peut porter en elle un germe à partir duquel devenir une chose qui ne l'est pas. C'est grâce à l'idée de privation que l'on distingue un poirier d'un sapin, un sapin d'un chêne. Comme nous venons de le voir dans l'article BLE OU BLED, un être naturel ne peut porter en lui le graminé et le blé à la fois. Blé et graminé sont fondamentalement étrangers l'un à l'autre. De la destruction totale d'un être vivant ne naît pas un être d'une espèce différente. Et c'est sur cette idée de privation, que la classification de diverses productions de la nature devient possible. Et pour souligner l'effet de son propos, Voltaire choisit délibérément deux choses qui n'appartiennent pas au même règne. Entre le poirier et l'argent, entre la rose et le plomb, entre le règne végétal et le règne minéral, la distance est immense. La justification de l'idée voltairienne de différence radicale trouve ainsi un fondement non moins solide dans la physique aristotélicienne.

Sur ces faits, nous pouvons constater l'appréciation voltairienne de la nature statique de ce passage de l'être en puissance à l'être en acte — ce passage statique qu'il compare au développement du gland au chêne<sup>607</sup>. Pour Voltaire, « ce qui est en puissance » est régi par l'aptitude à une certaine actualité éventuelle, laquelle n'étant pas réalisée, mais réalisable. Et cette aptitude semble être déterminée au premier moment de la formation du monde et n'attend que d'être actualisée dans la nature. Il va de soi que cette actualité, étant « éventuelle », reflète la vision téléologique du monde à laquelle souscrit notre philosophe déiste.

De plus, de cette l'idée d'« acte de ce qui est en puissance », Voltaire en fait un argument convaincant en faveur de l'inertie et de la passivité de la matière. Pour lui, la matière ne peut être mue, autant qu'elle le peut, parce que le mouvement n'est pas considéré comme essentiel à la matière, mais comme une possibilité. À l'encontre de la conception holbachique de la matière et de son mouvement ininterrompu, il se peut que la matière se trouve en état de repos. Il semble que Voltaire voie en cette idée d'acte en puissance, non la

---

<sup>606</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>607</sup> « Il faut bien reconnaître des germes puisqu'on les voit et qu'on les sème, et que le chêne est en petite contenu dans le gland. On sait bien que ce n'est pas un chêne de soixante pieds de haut qui est dans ce fruit; mais c'est un embryon qui croîtra par le secours de la terre et de l'eau, comme un enfant croît par une autre nourriture. », *OC* 38 (ANGUILLES), p. 382

continuité du mouvement, mais sa rupture ou sa discontinuité. Il le croit si fermement qu'il déduit de cette notion aristotélicienne qu'« il est fort vraisemblable qu'Aristote entendait pas là que le mouvement n'est pas essentiel à la matière ».

À travers sa réappréciation de la philosophie aristotélicienne, apparaît l'empathie de ce vieux « cause-finalier » — sobriquet qu'il ne rougissait pas d'accepter — envers l'inventeur de cette même idée. Tous ses confrères matérialistes la tournent en ridicule et se passent d'elle, mais c'est cette téléologie qui le console de la gratuité du monde et lui démontre le plus clairement l'existence de l'esprit qui précède la matière et lui dicte le mouvement, comme l'enseigne la maxime virgilienne, *mens agitat molem*.

### 3. 4. 2. Le problème de la génération

Nous allons retrouver dans ce chapitre la vision fixiste du monde, mais dans un contexte plus spécifique de la discussion, celle qui soulève le problème de la génération. Comme de nombreux philosophes du XVIIIe siècle, Voltaire se jette, lui aussi, dans la réflexion sur « la faculté de se reproduire<sup>608</sup> », attachée censément aux êtres organisés. Par la génération, les animaux, ainsi que les végétaux, se distinguent des corps minéraux et se perpétuent en tant qu'espèce. Le problème — qui consiste à se demander « comment un individu en engendre un autre » — est, comme l'avoue Voltaire, un « mystère très occulte », qui, examiné au niveau des animaux, marque à quel point ces êtres sensibles portent « le sceau de l'Être éternel ». De plus, le problème de la reproduction humaine engage un autre problème non moins compliqué, celui de la relation entre corps et esprit. Ce point, qui paraît d'abord purement physiologique, comme tout autre problème de la science naturelle, entraîne de nombreuses implications religieuses et métaphysiques. Commençons par porter notre attention sur une lettre de Voltaire, adressée à son petit-neveu, Alexandre Marie François de Paule de Dompierre d'Hornoy. Écrite non sans humeur, elle révèle tout d'abord l'intérêt voltairien pour ce sujet.

Mon cher Picard, ceux qui se portent bien ont pu vous faire leurs compliments sur L'embrion de l'âme immortelle logée depuis deux mois entre le rectum et la vessie de Madame d'Hornoy, mais ceux qui traînent les restes d'une vie languissante n'ont pu

---

<sup>608</sup> ENC (GÉNÉRATION), p. 559.

être si diligents. Ils n'en prennent pas moins d'intérêt à la petite machine à peine organisée que vos deux machines ont produite sans savoir comment. Je souhaite au fœtus toutes sortes de prospérités dans le monde ridicule qu'il habitera, et que je vais bientôt quitter. Il est fort vraisemblable que je ne verrai jamais ce Monsieur, mais j'aurais été fort aise de voir son père et sa mère à Paris.<sup>609</sup>

Cette lettre est remplie de choses intéressantes. Dès le début, elle nous présente un mélange rabelaisien, entre la langue anatomique et celle de la métaphysique : d'un côté, embryon, fœtus, rectum, vessie et, de l'autre, âme immortelle. Le corps languissant du Patriarche ne l'empêche pas, grâce à sa vive curiosité, de se demander comment s'est faite une « petite machine à peine organisée que vos deux machines ont produite ». Et, à travers le relais d'un être expirant à un nouvel être à venir, « à peine organis[é] », Voltaire touche au problème de la perpétuation des espèces. Abordons ce problème de près.

L'enjeu du problème de la génération consiste à comprendre son mécanisme. Au temps des Lumières rivalisent deux positions radicalement différentes : premièrement, la théorie de la préformation, soutenue notamment par Malebranche, Bonnet, Haller, Boerhaave et Spallanzani, suppose la génération à partir d'un germe, cette matière préorganisée que l'on peut associer à ce que Voltaire conçoit de l'atome. Selon cette théorie, qui privilégie le premier moment de la création, tous ces germes s'emboîtant alors les uns dans les autres existent depuis le moment de la Création. Et ces tenants de la théorie de la préformation se partagent eux-mêmes en deux groupes, soit en animalculistes et en ovistes, selon l'initiative qu'ils reconnaissent dans le spermatozoïde ou dans l'ovule<sup>610</sup>. Et chaque théorie affiche son compte de découvertes scientifiques. Si nous nous en rapportons à l'article GENERATION de l'*Encyclopédie*, dont la pensée de Voltaire garde trace d'une lecture minutieuse, Leeuwenhoek et Hartsoeker, à l'aide de l'observation microscopique, ont prétendu avoir découvert l'existence des animalcules vivants, longs, menus, sans membres, mais d'un nombre infini,

---

<sup>609</sup> D18454.

<sup>610</sup> D'aumont, l'auteur de l'article EMBRYON de l'*Encyclopédie*, explique : « d'autres tels que Drelincourt, *périoch.* 35, n'employent le terme d'*embryon* que pour exprimer les rudimens du corps d'un animal dans un œuf dont le *placenta* n'a pas encore jetté des racines, pour l'implanter dans la matrice/.../ : Boerhaave *Inst. med. physiolog.* & M. Fizes, professeur de Montpellier, *de hominis generali exercitatione*, n'employent aussi le terme d'embryon, que pour l'animalcule dont l'accroissement commence dans la matrice /.../ », *ENC* (EMBRYON), p. 561.

dans la semence des mâles<sup>611</sup>, tandis que Malpighi et de Graaf invitent à considérer « les testicules des femelles comme de vrais ovaires, & les œufs comme contenant véritablement les rudimens du fœtus<sup>612</sup> ».

A côté de cette position qui satisfait à la vision chrétienne du monde ainsi qu'à la vision déiste, l'épigenèse, ne privilégiant plus un certain moment historique, considère toutes les instances de la reproduction comme une formation à partir de la matière inorganisée<sup>613</sup>. Et cette théorie trouve son support parmi les matérialistes. Pour ces philosophes, qui présupposent sans difficulté l'idée de « matière vivante », la transition ou l'évolution de la matière inorganisée ou brute à la matière parfaitement organisée demeure à la portée de leur imagination. Il s'agit seulement d'imaginer ou de proposer, d'une manière cohérente, un mécanisme entièrement naturel qui pourrait remplacer les motifs métaphysiques traditionnels tels que la Providence, le dessein divin et la cause finale. Ces imaginations matérialistes, Voltaire, dans un article portant un titre bien ingénieux, les décrit comme une farce ridicule :

Aussitôt plusieurs philosophes de crier merveilles, et de dire, Il n'y a point de germe, tout se fait, tout se régénère par une force vive de la nature. C'est l'attraction, disait l'un; c'est la matière organisée, disait l'autre; ce sont des molécules organiques vivantes qui ont trouvé leurs moules. De bons physiciens furent trompés par un jésuite. C'est ainsi qu'un commis des fermes en Basse-Bretagne, fit accroire à tous les beaux esprits de Paris, qu'il était une jolie femme, laquelle faisait très bien des vers.<sup>614</sup>

Nous pouvons remarquer que, dans cette représentation théâtrale, Voltaire ne manque pas de procéder avec une double précaution : il ne révèle pas les véritables noms des

---

<sup>611</sup> Les références à ces savants ne sont pas rares dans les textes de Voltaire. Par exemple, on peut penser au cinquième chapitre de *Micromégas*, dans lequel le narrateur admire l'habileté de Micromégas pour apercevoir « les atomes » que sont les hommes : « Quelle adresse merveilleuse ne fallut-il donc pas à notre philosophe de sirien, pour apercevoir les atomes dont je viens de parler! Quand Wenhoek et Hartsoeker virent les premiers la graine dont nous sommes formés, ils ne firent pas à beaucoup près une si étonnante découverte. », *OC* 20C, p. 89 ; dans son compte rendu des *Considérations sur les corps organisés* de Charles Bonnet, Voltaire juxtapose Leeuwenhoek à Harvey et Malpighi : « /.../ Lowenhook, Valisniere et plusieurs autres observateurs crurent trouver, à l'aide du microscope, dans les principes émanés du mâle, de petits animaux innombrables, s'agitant dans la liqueur avec une extrême vitesse. », *OC* 58, p. 117.

<sup>612</sup> *ENC* (GÉNÉRATION), p. 565-567.

<sup>613</sup> Shirley A. Roe, « Biology, atheism, politics in eighteenth-century France », art. cit., p. 36-37.

<sup>614</sup> *OC* 38 (ANGUILLES), p. 379-380.



défenseurs de l'épigenèse, présentés à travers l'appellation plus ou moins ambiguë de « plusieurs philosophes » et de « bons physiciens » ou à travers les hypothèses que chacun propose (« moules », « matière organisé » et « attraction ») ; et ils sont, de plus, présentés comme les dupes de la charlatanerie de Needham, dont Voltaire n'hésite pas à indiquer le nom dans l'article. Or, comme nous allons voir, la critique voltairienne de l'épigenèse se trouvera un autre personnage comme cible privilégiée.

Dans cette opposition, que Voltaire qualifie très justement comme celle entre la « création dans le temps » et la « création de tout temps », le Patriarche semble incliner pour la première. Pour lui, il est plus raisonnable de « revenir à l'ancienne opinion, que tous les germes furent formés à la fois par la main qui arrangea l'univers; que toute génération n'est qu'un développement; et, que les germes des animaux soient contenus dans les mâles ou dans les femelles, il est vraisemblable qu'ils existent dès le commencement des choses, ainsi que la terre, les mers, les éléments, les astres<sup>615</sup> ». Ainsi, pour Voltaire, soutenir l'épigenèse, ce n'est rien moins que soutenir le matérialisme athée : à la différence de la théorie de la préformation qui, non seulement, « en impliquant nécessairement Dieu dans la formation de chaque organisme vivant et en concevant le processus légitime pendant lequel se fait le développement, a fourni le fondement biologique (by involving God necessarily in the formation of each living organism and by laying out a lawful process whereby development could proceed, provided just the biological foundation Voltaire sought<sup>616</sup>) » en faveur de son déisme, mais qui lui semble aussi le plus vraisemblable, car l'épigenèse, se passant de l'existence divine, pourrait expliquer la génération sans recourir aux desseins infinis de Dieu, lesquels, aux yeux de Voltaire, brillent aussi bien dans chaque espèce que dans chaque être.

Dans ce débat sur la génération, nombreux sont donc les antagonistes virtuels du Patriarche. Si nous nous en tenons aux figures principales, c'est Descartes qui a, sans pour autant employer le mot d'« épigenèse », inspiré ce nouveau mécanisme de la génération. Maupertuis, l'adversaire principal de Voltaire dans ce débat, le montre clairement dans sa *Vénus physique*. Dans son ouvrage posthume, *De la formation du fœtus*, Descartes aurait soutenu que c'est par la fermentation des particules contenues dans les liqueurs des deux

---

<sup>615</sup> OC 58, p. 119.

<sup>616</sup> Shirley A. Row, « Biology, atheism, politics in eighteenth-century France », art. cit, p. 51.

sexes que le fœtus est formé<sup>617</sup>. Ainsi Descartes, dans sa métaphysique générale comme dans sa théorie de la génération, prétend ne pouvoir éclaircir tout mystère qu'avec deux éléments, la matière et la loi du mouvement. Et tout cela nous rappelle l'assertion holbachique que l'univers se réduit exclusivement à la matière et au mouvement<sup>618</sup>, et plus précisément à la fermentation.

Telle affirmation de l'auteur du *Discours de la méthode* est, comme l'indique Aram Vartanian, fondamentalement d'inspiration chimico-mécanique<sup>619</sup>. Toutefois sa théorie ne suffit pas à éclaircir d'une manière précise les complexités et les régularités des êtres vivants : comment telle ou telle partie humaine se trouve telle qu'elle est et où elle est, sans exception, sinon dans le cas des monstres ? L'affirmation de Descartes, d'après laquelle la semence « des animaux, laquelle estant fort fluide, & produite ordinairement par la conjonction des deux sexes, semble n'estre qu'un mélange confus de deux liqueurs, qui servant de leuain l'une à l'autre, se rechauffent en sorte, que quelque-unes de leurs particules acquerans la mesme agitation qu'a le feu, se dilatent, & pressent les autres, & par ce moyen les disposent peu à peu en la façon qui est requise pour former les membres<sup>620</sup> » n'est fondée en réalité que sur la pure spéculation qui manque d'expériences suffisantes, comme il l'avoue lui-même. Lorsque Descartes prétend que le cœur se forme « de ce que quelques-unes des petites parties de la semence étoient pressées par quelques autres que la chaleur dilatoit », on a dû y voir l'insuffisance de son explication<sup>621</sup>. Dans l'article CARTESIANISME, où Voltaire énumère une vingtaine d'« erreurs de Descartes » dans le domaine de la physique, après avoir cité cette opinion cartésienne sur la formation cardiaque, il ne manque pas de relever qu'elle n'est pas

---

<sup>617</sup> Maupertuis rappelle : « DESCARTES a cru comme les anciens, que l'homme étoit formé du mélange des liqueurs que répandent les deux sexes. Ce grand Philosophe, dans son traité de l'homme, a cru pouvoir expliquer, comment par les seules loix du mouvement & de la fermentation, il se formoit, un cœur un cerveau, un nez, des yeux &c. », Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*, s.l. s.n., 1751, p. 102.

<sup>618</sup> « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre par-tout que de la matière et du mouvement: son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets. », *SN*, t. I, p. 44.

<sup>619</sup> Aram Vartanian, *Diderot and Descartes : A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, Princeton, Princeton University Press, 1953, p. 263.

<sup>620</sup> René Descartes, *L'Homme de René Descartes et un traité de la formation du foetus du mesme auteur*, Paris, Charles Angot, 1664, p. 138.

<sup>621</sup> On retrouve ainsi la trace de la lecture de Voltaire quand il résume sommairement : « que le cœur est formé par la dilatation de la semence. », *OC* 138 (CN), p. 98

fondée sur l'observation oculaire<sup>622</sup>. Comment les semences de deux sexes forment-elles divers organes dans un endroit destiné à chacun d'eux ? D'après les propres mots de Voltaire, « pourquoi un peu de sécrétion blanchâtre et puante forme-t-elle un être qui aura des os durs, des désirs et des pensées<sup>623</sup> » ? Trop rude pour expliquer ces subtilités, qui concernent la transition de la matière informe au corps organisé, l'épigenèse, en fusionnant avec l'autre théorie scientifique, se façonnera pour pouvoir répondre à ces problèmes concrets.

Toutefois, pour accepter pleinement l'idée de préformation, celle-ci n'en implique pas moins des défauts très difficiles à neutraliser. Comme d'Aumont l'a justement relevé, le problème de la préformation réside dans le « progrès à l'infini par rapport aux embryons contenus dans les œufs ». La première femme, si l'on souscrit à la position oviste, devrait « renfermer tous les embryons des hommes qui ont été, qui sont et qui seront, et de ceux qui par la fécondation auraient pu, peuvent, et portaient être<sup>624</sup> ». Et si l'on souscrit à la position animalculiste, on est confronté à la manière bizarre avec laquelle agit la nature. La prodigalité inutile de la nature qui, du nombre infini « de petits animaux qui nagent dans la liqueur séminale<sup>625</sup> », ne choisit à terme qu'un seul qui parvient à l'humanité, ne contredit-elle pas trop le bon sens ? Par ailleurs, le problème de l'hérédité n'est pas moins épineux. Si un enfant ressemble tantôt à son père, tantôt à sa mère, comment pourrait-on en conclure avec certitude que le principe émané d'un seul sexe joue le rôle exclusif dans la génération des êtres humains<sup>626</sup> ? Peut-être est-il naturel que l'épigenèse gagne de plus en plus de terrain parmi les savants. Et pendant cette évolution, l'épigenèse connaît elle-même au fur et à mesure, une mutation, mutation au cours de laquelle l'épigenèse recourt à l'idée de force newtonienne.

Or, cette évolution de l'épigenèse doit produire chez Voltaire un sentiment complexe, parce que ces nouvelles théories, présentées afin de surmonter les contradictions que présentent non seulement l'union heureuse de la théorie de la préformation et du mécanisme, mais aussi la théorie cartésienne, sont en fait très fidèles à l'exigence voltairienne de faire en sorte que l'attraction domine jusque dans la chimie. Autrement dit, la postérité

---

<sup>622</sup> Voltaire écrit : « Que le cœur se forme des parties de la semence qui se dilate, c'est assurément plus que les hommes n'en peuvent savoir; il faudrait avoir vu la semence se dilater et le cœur se former. », *OC* 39 (CARTESIANISME), p. 514.

<sup>623</sup> *OC* 42B (LES POURQUOI), p. 482.

<sup>624</sup> *ENC* (GÉNÉRATION), p. 569.

<sup>625</sup> Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*, *op. cit.*, p. 34-35.

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 123-126.

théorique de Descartes, en introduisant la force dans le processus de la génération à côté du mouvement et de la matière, rénove l'ancienne théorie à l'aide de l'idée newtonienne d'attraction<sup>627</sup>. Maupertuis, après avoir manifesté la nécessité d' « appeler au secours des forces nouvelles », souligne :

que ces forces & ces rapports ne sont autre chose que ce que d'autres philosophes plus hardis appellent *Attraction*. Cet ancien terme reproduit de nos jours, effaroucha d'abord les Physiciens qui croyoient pouvoir expliquer sans lui tous les phénomènes de la nature. Les Astronomes furent ceux qui sentirent les premiers le besoin d'un nouveau principe pour les mouvemens des corps célestes, & qui crurent l'avoir découvert dans ces mouvemens mêmes. La Chymie en a depuis reconnu la nécessité ; & les Chymistes les plus fameux aujourd'hui, admettent l'Attraction, & l'étendent plus loin que n'ont fait les Astronomes.

Pourquoi, si cette force existe dans la nature, n'auroit-elle pas lieu dans la formation du corps des animaux ?<sup>628</sup>

La théorie de Maupertuis n'est pas la seule ayant puisé dans le newtonianisme sa source d'inspiration. Buffon, dans son *Histoire naturelle* prétend aussi que la génération des êtres vivants s'est faite avec les particules organiques, réunies dans ce qu'il appelle « moules intérieurs » pour former divers organes. Selon Buffon, pour comprendre l'organisation de l'homme, la plus parfaite et la plus composée, il suffit de concevoir :

que dans la nourriture que ces êtres organisés tirent, il y a des molécules organiques de différentes espèces, que *par une force semblable à celle qui produit la pesanteur, ces molécules organiques pénètrent toutes les parties du corps organisés, ce qui produit le développement & fait la nutrition, que chaque partie du corps organisé, chaque moule intérieur n'admet que les molécules organiques qui lui sont propres, &*

---

<sup>627</sup> Certes, on pourrait rejeter une telle tentative comme un abus de la physique newtonienne ; et cela est précisément le cas exemplaire de ce qu'Alexandre Koyré a nommé « rejeton illégitime » du newtonianisme. Voir Alexandre Koyré, *Études newtoniennes, op. cit.*, p.39. Voltaire partage ce sentiment. Dans un article en guise de compte rendu de l'ouvrage de Bonnet, *Considérations sur les corps organisés*, Voltaire, après avoir présenté la théorie de Maupertuis, écrit : « Si on avait dit au grand Newton qu'un jour on ferait un tel usage de son principe mathématique de la gravitation, il aurait été bien étonné. », *OC* 58, p. 118.

<sup>628</sup> Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique, op. cit.*, p. 138-139.

enfin que quand le développement & l'accroissement sont presque faits en entier, le surplus des molécules organiques qui y servoit auparavant, est renvoyé de chacune des parties de l'individu dans un ou plusieurs endroits, où se trouvant toutes rassemblées, elles forment par leur réunion un ou plusieurs petits corps organisez, qui doivent être tous semblables au premier individu, puisque chacune des parties de cet individu a renvoyé les molécules organiques qui lui étoient les plus analogues, celles qui auroient servi à son développement, s'il n'eût pas été fait, celles qui par leur similitude peuvent servir à la nutrition, celles enfin qui ont à peu près la même organisation que ces parties elles-mêmes.<sup>629</sup> (c'est nous qui soulignons)

Voltaire ne manque pas de s'emparer de cette insuffisance de la théorie du moule intérieur. Ce « système », écrit-il dans la marge de l'ouvrage de Buffon, fût-il bien ingénieux, est fondamentalement indémontrable<sup>630</sup>. S'appuyant sur les « analogies » avec la pesanteur, Buffon s'applique à justifier l'existence d'une force, bien qu'elle ne soit pas encore découverte par les sens humains, qui agirait néanmoins sur les particules organiques et qui agglomérerait l'une avec l'autre pour qu'elles forment ensemble les organes humains. La pesanteur, explique Buffon, est également une « qualité » d'une matière qui « n'agit pas relativement aux surfaces, mais proportionnellement aux masses, c'est-à-dire à la quantité de matière<sup>631</sup> ». Pourquoi, donc, ne pas supposer l'existence des autres qualités qui « pénètrent les corps jusque dans les parties les plus intimes » ? La force qui concerne cette formation organique ne diffère pas dans son essence de celle qui regarde le poids d'un corps.

Mais, pour Voltaire, ce que propose Buffon n'est tout au plus qu'une hypothèse<sup>632</sup>. À la différence de la pesanteur, dont l'existence est rendue sensible à travers divers phénomènes naturels, et dont on peut quantifier l'effet par la formulation mathématique, cette prétendue force selon Buffon ne tombe en aucune manière sous nos sens. Ainsi l'idée de « moule intérieur », malgré l'insistance de Buffon sur sa valeur métaphorique, est devenue

---

<sup>629</sup> *HN*, t. II, p. 54.

<sup>630</sup> *OC* 136 (CN), p. 591-592.

<sup>631</sup> *HN*, t. II, p. 34.

<sup>632</sup> Certes, l'impossibilité de la formulation mathématique et la nature impraticable de la métaphore du moule ne sont pas les seules raisons de la répugnance des autres naturalistes. L'hypothèse buffonienne n'en est pas moins incapable de rendre compte de la transmission par les parents à leurs enfants de parties qu'ils ne possèdent pas. Sur ce problème, voir Annie Ibrahim, « La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIIIe siècle », art. cit., p. 559-560.

objet de dérision. Qu'il soit inspiré par la notion de force newtonienne, soit. Mais à la différence de la théorie de l'évolution planétaire, ou de celle du mouvement des corps, également fondée sur la notion de force, cette théorie buffonienne sur la génération des êtres vivants, ne peut en aucun cas être réduite à une formulation mathématique ; et sans cette formulation mathématique, rien n'est démontrable dans le domaine de la science naturelle.

Dans tous ces hypothèses présentées pour expliquer les divers moyens qu'utilise la nature pour la génération des êtres, Voltaire ne voit qu'une mêlée confuse de théories également incertaines. Pour repousser ce vain esprit de système, Voltaire s'efforce de répondre aux questions épineuses concernant ce mystère par la rédaction de plusieurs articles, parmi lesquels articles GENERATION et MONSTRE.

L'article GENERATION suit un procédé que Voltaire utilise souvent dans les *Questions* : le mélange de textes anciens et nouveaux ou, si l'on veut, le recyclage d'une partie de son œuvre précédente, précédée par un texte inédit. Dans la première section de l'article, Voltaire semble répliquer aux critiques possibles de la part des philosophes. Qui sont précisément ces philosophes ? Voltaire nous laisse quelques indices pour le deviner. D'abord, ce sont les philosophes qui prétendent chercher le mystère de la génération ; ils partent de l'axiome que « rien ne vient de rien ». Or cet axiome en tant que « fondement de toute philosophie », qui revient dans les textes philosophiques de Voltaire, sert de terrain d'entente entre le Voltaire déiste et certains matérialistes athées<sup>633</sup>. De plus, son attitude défensive se développe contre l'accusation d'être « le grand ignorant ». De tout cela, nous pouvons présumer que Voltaire s'adresse ici aux matérialistes et à leur système de la génération des êtres vivants.

Dans ce discours qui les vise, Voltaire se contente de faire remarquer deux choses : tout en avouant l'incapacité de l'homme à voir clairement le problème de la génération, il répète son premier principe que tout se forme à partir du germe. « Autrement, écrit-il, une carpe pourrait naître sur un if, et un lapin au fond d'une rivière. » Voltaire s'en tient là. Il n'avance plus. Il renonce à élaborer un système à partir de ce principe fixiste.

---

<sup>633</sup> Dans les *Dialogues entre Lucrèce et Posidonius*, publiés en 1756, cet axiome n'est accepté qu'avec une certaine réserve. À Lucrèce qui avoue que ses principes sont : *Ex nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, Posidonius répond : « Quand je vous aurais accordé ces principes, et même les atomes et le vide, vous ne me persuaderiez pas plus que l'univers s'est arrangé de lui-même dans l'ordre admirable où nous le voyons /.../. », OC 45B, p. 383 ; dans *Le Philosophe ignorant*, le ton gagne en certitude : « Il m'est évident que le germe qui m'a produit n'a pu être de rien ; car comment le néant produirait-il l'existence ? je me sens subjugué par cette maxime de toute l'antiquité, *rien ne vient du néant, rien ne peut retourner au néant.* », OC 62, p. 47.

À ce premier discours en suit un autre. Et cette fois, il prend la forme d'un dialogue entre deux personnages autour du problème de la génération. Voltaire reprend ici un chapitre de *L'Homme aux quarante écus* avec quelques remaniements. Ces remaniements, pour mineurs qu'ils soient, n'en méritent pas moins d'être examinés. Par rapport à sa version originale, nous pouvons remarquer sur-le-champ que Voltaire opère ici une sorte d'aménagement grâce auquel il facilite la lisibilité de sa position vis-à-vis de ses lecteurs. De la conversation entre l'homme aux quarante écus et le géomètre, il fait l'« entretien d'un jeune marié fort naïf, et d'un philosophe ». Plus d'incise, — ni « dit-il », ni « répond-t-il », qui perturberaient et ralentiraient le dialogue —, plus d'intervention du narrateur — il retranche du texte de *L'Homme aux quarante écus* la description de quelques passages —... Voltaire nous présente le spectacle d'un dialogue plus vivant et d'une marche plus rapide.

En outre, en distribuant le rôle le plus actif au « jeune marié », il essaie de tisser un dialogue aussi édifiant qu'amusant : alors que l'homme aux quarante écus était un personnage tout passif, celui-ci cesse de l'être : il ne parle plus d'une âme « immortelle », mais, après avoir été éclairé sur la place où se loge le fœtus, maîtrise de nouveaux moyens de s'exprimer :

LE JEUNE MARIÉ : Refuserez-vous de me dire en quel endroit il est placé?

LE PHILOSOPHE : Dans une petite poche qui s'élargit tous les jours, et qui est juste entre l'intestin rectum et la vessie.

LE JEUNE MARIÉ : O Dieu paternel! l'âme de mon fils entre de l'urine et quelque chose de pis! *quelle auberge pour l'être pensant, et cela pendant neuf mois!*<sup>634</sup> (c'est nous qui soulignons)

De plus, à la différence de la version originale, dans cet article, c'est par la bouche du jeune marié que Voltaire énonce l'enjeu de toute discussion sur la génération. L'homme aux quarante écus se contentait de prier le savant de lui apprendre le mystère de la génération (« Ah! monsieur le savant, ne pourriez-vous point me dire comment les enfants se font?<sup>635</sup> »), celui-ci non seulement sait répondre à la raillerie sur l'orgueil des ecclésiastiques, mais il en vient aussi à exprimer sa pensée d'une manière plus ordonnée :

---

<sup>634</sup> OC 42A (GÉNÉRATION), p. 12-13.

<sup>635</sup> OC 66, p. 348.

LE PHILOSOPHE : Oui, mon cher voisin; l'âme d'un pape n'a point eu d'autre berceau; et cependant on se donne des airs et on fait le fier.

LE JEUNE MARIÉ : Je sens bien qu'il n'y a point d'animal qui doive être moins fier que l'homme. *Mais comme je vous ai déjà dit que j'étais très curieux, je voudrais savoir comment dans cette poche un peu de liqueur devient une grosse masse de chair si bien organisée.* En un mot, vous qui êtes si savant, ne pourriez-vous point me dire comment les enfants se font?<sup>636</sup> (c'est nous qui soulignons)

À cette question le philosophe répond en s'appuyant sur une autorité qui n'est pas celle de la philosophie comme dans l'œuvre précédente : cette fois, c'est sur l'autorité des médecins qu'il fonde l'argument selon lequel « les enfants ne se font point ». Cette modification correspond mieux à l'exclusion de toute dimension métaphysique dans leur discours, puisqu'ils ont consenti auparavant à ce que le problème de l'âme humaine ne soit pas « l'affaire des géomètres » mais celle du « théologien du coin ». Avec cette affirmation, Voltaire semble souligner la nature physiologique de cet entretien, lequel résiste à toute tentation du système.

C'est ainsi que durant cet entretien, Voltaire, jette un regard rapide sur les différents systèmes existants, de l'ancienne théorie d'inspiration aristotélicienne à la nouvelle épigénèse, en passant par la théorie animalculiste. L'ordre de ce panorama nous rappelle la démarche de la *Vénus physique*, aussi bien que celle de l'article GÉNÉRATION de l'*Encyclopédie*, que Voltaire consulte et annote dans ses marges, la différence résidant dans la brièveté et la forme de l'entretien.

Le philosophe commence par réfuter l'ancienne théorie de la formation — dont Hippocrate est présenté comme le défenseur — selon laquelle le fœtus se forme à partir du mélange des liqueurs des deux sexes, en raison du fait qu'il existe des femmes qui ne répandent aucune liqueur mais qui accouchent néanmoins des enfants. Or, Voltaire associe la critique de cette théorie aux tenants de l'épigénèse moderne, à travers la raillerie qu'il exerce sur un prêtre jésuite espagnol du XVI<sup>e</sup> siècle, Tomás Sánchez. Ce dernier, « le docteur de l'Espagne, est entièrement de l'avis d'Hippocrate ». Même si Voltaire s'abstient de rapporter en détail l'opinion extravagante de celui-ci — comme il l'a fait dans *L'Homme aux quarante*

---

<sup>636</sup> OC 42A (GÉNÉRATION), p. 13.



*écus*, ainsi que dans les autres articles des *Questions* —, d'après laquelle la Vierge Marie a réellement émis de la semence en copulant avec le Saint-Esprit, il en retient l'essentiel pour souligner la ressemblance de deux opinions. Sous la plume de Voltaire, l'épigenèse concorde avec l'extravagance jésuitique.

De plus, l'autre raison, pour laquelle il est difficile d'accepter pleinement l'idée d'union des deux liqueurs séminales, est que certaines espèces d'animaux, telles que les poissons, engendrent sans accouplement. Or, pour accepter telle ou telle opinion comme vraie, il faut qu'elle soit — comme le dit le jeune marié — « simple » et « uniforme », parce qu'« il y a très grande apparence que la nature agit toujours dans les mêmes cas suivant les mêmes principes<sup>637</sup> ».

Dans ces circonstances, la mécanique de génération la plus probable serait celle qui professe la théorie de l'œuf. Les deux interlocuteurs la passent en revue. Le philosophe essaie de la justifier comme la seule acceptable sous l'égide de William Harvey, qui aurait été, selon lui, son principal défenseur. D'après le philosophe, Harvey, suite à des observations faites dans les poules, conclut que tous les êtres vivants viennent d'un œuf, *omnia ex ovo*<sup>638</sup>. En effet, Voltaire comprend mal sa théorie de la génération, au point qu'il le présente comme un tenant du préformation oviste — ce qui est faux, on le sait<sup>639</sup>. Comme on le reconnaît aujourd'hui, Harvey se range plutôt parmi les défenseurs de l'épigenèse, de sorte que ladite devise ne doit pas être comprise comme le voulait Voltaire<sup>640</sup>. Il aurait trouvé dans cette fameuse affirmation de l'anatomiste anglais le soutien de sa propre position, en identifiant ce

---

<sup>637</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>638</sup> Il est très probable que Voltaire n'a pas lu les ouvrages de Harvey, entre autres *Exercitationes de generatione animalium*, et qu'il a appris sa théorie par l'intermédiaire des autres textes secondaires. Aucun livre de ce physiologiste anglais n'apparaît dans sa bibliothèque. Sur l'épigenèse de William Harvey, voir Clara Pinto-Correia, *The Ovary of Eve : Egg and Sperm and Preformation*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1997, p. 2-3.

<sup>639</sup> C'est Maupertuis qui note lucidement que les observations de Harvey sont loin de justifier la théorie de la préformation. On le lit dans un chapitre de la *Vénus physique* consacré à Harvey : « Elles[les observations de Harvey] paroissent si peu compatibles avec le système des œufs & celui des animaux spermatiques, que si je les avois rapportées avant que d'exposer ces systèmes, j'aurois craint qu'elles ne prévinsent trop contr'eux, & n'empêchassent de les écouter avec assez d'attention. », Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique, op. cit.*, p. 64.

<sup>640</sup> D'aumont a déjà prévenu du possible malentendu que peut causer ce mot d'« œuf » chez Harvey : « il faut observer que les Anatomistes n'ont pas cependant d'abord tous entendu la même chose par le mot *œuf*. Lorsque le fameux Harvey a pris pour devise, *omnia ex ovo*, ce n'est qu'entant qu'il pensoit que le premier produit de la conception dans les *vivipares*, comme dans les *ovipares*, est une espece d'œuf. /.../ Cet auteur établit que la *génération* est l'ouvrage de la matrice ; qu'elle conçoit le fœtus par une espece de contagion que la liqueur du mâle lui communique, à-peu-près comme l'aimant communique au fer la vertu magnétique. », *ENC (GÉNÉRATION)*, p. 564.

mot d'« œuf » comme quelque chose de similaire à sa notion de germe, déjà tout formé avant la génération. En prétendant que les vivipares pondent en dedans tandis que les ovipares pondent en-dehors, le philosophe donne valeur universelle à cette théorie de l'œuf.

Universelle, cette théorie acquiert nécessairement une valeur universelle du point de vue ontologique : « notre globe est un grand œuf qui contient tous les autres ».

Hormis sa mauvaise interprétation — ou son appropriation, si l'on veut — de la théorie de Harvey, ce qui conduit Voltaire à la favoriser réside fondamentalement dans sa méthodologie expérimentale. À la différence de Maupertuis, ou de Buffon, ou des autres matérialistes soutenant l'épigenèse, qui érigent leur système sur la pure spéculation, la théorie de Harvey — comme le montre un des textes voltairiens de 1764<sup>641</sup> — est fondée sur l'expérience anatomique, comme la dissection d'animaux d'espèces différentes. Les observations de ce démonstrateur de la circulation sanguinaire, qui a conclu que la semence du mâle ne séjourne ni même n'entre dans la matrice, n'ont-elle pas, du moins, montré que l'ancienne théorie de la génération de mélange des liqueurs séminales est une pure chimère ? D'ailleurs, n'est-ce pas aussi lui qui a prétendu que « le principe émané du mâle ne produisait aucune altération dans les œufs des oiseaux » ? Et s'il en est ainsi, ses observations permettent de favoriser la préformation oviste. En reprenant un passage de son ancien texte, Voltaire enlève la moindre partie qui pourrait nuire à l'honneur de « ce grand disséqueur »<sup>642</sup>. Ce n'est que ce système des œufs qui est exempt de toute critique de la part des deux interlocuteurs.

Tout en portant « tous les caractères de la vérité », cette théorie, si « naturelle » aux yeux du jeune marié aussi bien qu'à ceux du philosophe, n'évite pas de faire face à un autre système soutenu par les « Deux hollandais ». Ils poursuivent ainsi l'examen de ce système, qui privilège le rôle des animalcules spermatiques. La théorie de l'animalcule ne devient pas moins la cible de leur critique, mais cette fois, c'est par le raisonnement candide du jeune marié qu'elle est remise en cause : il trouve, en effet, peu conséquent que les animalcules « qui frétilent si prodigieusement dans une liqueur » deviennent immobiles, une fois logés

---

<sup>641</sup> « Harvey, le plus grand anatomiste de son temps, n'admit que le système des œufs /.../ dépeupla de biches les parcs du roi d'Angleterre, disséqua les unes immédiatement après leur copulation, les autres après quelques heures, les autres après quelques jours », *OC* 58, p. 116.

<sup>642</sup> Si l'on excepte le compte rendu évoqué de l'ouvrage de Bonnet, la mention de la théorie de la génération de Harvey se trouve aussi dans sa lettre à Thiriot, écrite en 1768 : « Vous avez très grande raison d'être étonné que dans l'homme aux quarante écus on ait imputé au grand calculateur Harvey le système des œufs; il est vrai qu'il y croyait; & même il y croyait si bien, qu'il avait pris pour sa devise ces mots, tout vient d'un œuf. *Cependant en assurant que les œufs étaient le principe de toute la nature, il ne voyait dans la formation des animaux que le travail d'un tisserand qui ourdit sa toile.* » (c'est nous qui soulignons, D15212)

dans la matrice des femelles ; pour le jeune marié, cette inconséquence contredit « la marche de la nature ». À cette remise en cause du jeune marié s'ajoute la répercussion du philosophe, qui, interrogé sur la formation de l'animalcule, rapporte la position du médecin Andry, que Voltaire traite d'un ton moqueur : aux yeux de Voltaire, la position de ce médecin ne consiste qu'à supposer une sorte de « métamorphose<sup>643</sup> », comme celle d'une chenille en papillon.

Or, ce qui est remarquable dans cet entretien, c'est que les deux interlocuteurs, en tenant pour responsables de la fluctuation des opinions sur la génération des mobiles tout humains comme l'ennui et la jalousie, discréditent ce nouveau système auquel ils ne consentent guère. Dans la transition d'une théorie à l'autre, sauf dans le cas de la théorie des œufs, ils ne manquent pas de le noter :

LE PHILOSOPHE : *On s'est lassé à la longue de ce système; on a fait les enfants d'une autre façon.*

/.../

LE JEUNE MARIÉ : *Je soupçonne que des gens qui avaient un autre système à débiter, ont voulu décrépiter les œufs.*

LE PHILOSOPHE : *Cela pourrait bien être... Il y avait surtout un médecin nommé Andri qui voyait des vers partout, et qui voulait absolument détruire le système d'Harvey. Il aurait s'il l'avait pu, anéanti la circulation du sang, parce qu'un autre l'avait découverte.*

/.../

LE JEUNE MARIÉ : *Eh bien! s'en est-on tenu là? n'y a-t-il point eu depuis de nouvelle mode?<sup>644</sup> (c'est nous qui soulignons)*

Cette passion humaine porte finalement un « philosophe extrêmement plaisant » à concevoir une autre théorie de la génération qui devient la cible de la critique la plus acerbe. C'est la théorie de Maupertuis, qui considère l'attraction comme le mécanisme essentiel de la formation organique. L'interlocuteur l'esquisse, non sans simplification déformante :

---

<sup>643</sup> OC 42A (GÉNÉRATION), p. 17.

<sup>644</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

LE PHILOSOPHE : On s'est dégoûté d'être chenille. *Un philosophe extrêmement plaisant a découvert dans une Vénus physique que l'attraction faisait les enfants: et voici comment la chose s'opère. Le germe étant tombé dans la matrice, l'œil droit attire l'œil gauche, qui arrive pour s'unir à lui en qualité d'œil; mais il en est empêché par le nez qu'il rencontre en chemin, et qui l'oblige de se placer à gauche. Il en est de même des bras, des cuisses et des jambes qui tiennent aux cuisses. Il est difficile d'expliquer dans cette hypothèse la situation des mamelles et des fesses. Ce grand philosophe n'admet aucun dessein de l'Être créateur dans la formation des animaux. Il est bien loin de croire que le cœur soit fait pour recevoir le sang et pour le chasser, l'estomac pour digérer, les yeux pour voir, les oreilles pour entendre; cela lui paraît trop vulgaire; tout se fait par attraction.*<sup>645</sup> (c'est nous qui soulignons)

C'est alors le désir de suivre la nouvelle mode et celui de se faire remarquer, non le souci de la science, qui conduit Maupertuis à abandonner la théorie de l'animalcule pour adopter l'épigenèse. Ici, pour la première fois, la critique du philosophe est fondée sur l'argument métaphysique : la cause finale démontrant l'existence de l'Être intelligent. Ainsi constate-on que la répugnance de Voltaire envers l'épigenèse ne repose pas moins sur ses implications athées que sur sa nature purement hypothétique. La critique devient d'autant plus véhémement que les deux interlocuteurs décrivent sa personne comme « maître fou », « insensé » et son idée comme « extravagante » ; la critique devient d'autant plus outrée que le philosophe identifie Maupertuis aux « théologiens » persécutants ; mais la critique devient d'autant plus effective que Voltaire fait converger ses attaques contre l'épigenèse moderne sur la seule personne de Maupertuis, disparu il y a une décennie. Il n'est pas facile de voir pourquoi Voltaire ne mentionne pas d'autres défenseurs de l'épigenèse de son temps, notamment Buffon. Parce qu'il ne réussit pas à se tenir au courant de leurs positions ? Loin s'en faut, on le sait. En privilégiant Maupertuis comme effigie de l'épigenèse, Voltaire se trouve en mesure de lancer son attaque contre les matérialistes athées sans risquer de s'exposer à leurs ripostes, sans affronter le danger de les nommer explicitement. Comme dans cet article et dans les autres, sa prudence lui fait adopter des moyens discrets et indirects, même lorsqu'il devient impératif de réfuter ses confrères.<sup>646</sup>

---

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>646</sup> En effet, on ne peut que très rarement trouver dans les *Questions* le nom propre de matérialistes ou celui de matérialisme.

Tout au long de cet examen des théories de la génération, nous venons de constater que seule la théorie de la préformation oviste semble être considérée comme acceptable. Pourrions-nous confirmer son triomphe définitif ? Ce ne semble pas être le cas. Dans cette bataille des systèmes, la préformation oviste n'est pas moins sujette au doute, mais en restant toutefois la plus vraisemblable. Même si elle satisfait aux exigences de la vérité scientifique, simplicité et uniformité, la connaissance certaine et irréfutable ne réside que dans l'axiome mathématique. Ce faisant, ce deuxième discours revient à la conclusion du premier : il vaut mieux que l'on « dout[e] de tout, excepté que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et que les triangles qui ont même base et même hauteur sont égaux entre eux, ou autres propositions pareilles, comme par exemple que deux et deux font quatre<sup>647</sup> ». Nous savons que cette valorisation exclusive de la vérité purement mathématique se heurtera au jugement de ses contemporains comme celui de Buffon, pour qui les vérités mathématiques ne sont en effet qu'axiomes secs<sup>648</sup> qui empêchent les grands pas de l'imagination dans l'ordre de l'histoire naturelle.

Or, comme nous l'avons brièvement évoqué, un autre problème non moins épineux empêche Voltaire d'accepter la théorie de la préformation oviste comme une vérité sûre : et c'est le problème de l'hérédité, qu'il aborde dans les autres articles des *Questions*.

### 3. 4. 3. Le problème du monstre et de l'hérédité

Comme la plupart des philosophes de son temps, Voltaire remarque lucidement que le maillon faible de la préformation oviste réside précisément dans le problème de l'hérédité<sup>649</sup>. Déjà en 1764, en souscrivant avec un certain réserve à l'opinion de Bonnet, Voltaire, écrit que le système de cet dernier, dont l'essentiel réside dans « cette belle hypothèse que tous se fait par développement, et que chaque germe contient tous ceux qui

---

<sup>647</sup> OC 42A (GÉNÉRATION), p. 18-19.

<sup>648</sup> Ne partageant pas le même jugement à l'égard de la vérité mathématique, Buffon écrit : « ainsi les vérités mathématiques ne sont que les répétitions exactes des définitions ou suppositions. La dernière conséquence n'est vraie que parce qu'elle est identique avec celle qui la précède, & que celle-ci l'est avec la précédente, & ainsi de suite en remontant jusqu'à la première supposition. », *HN*, t. I, p. 54. Voltaire ne manque pas de répliquer dans la marge du texte : « mais est ce une supposition que les quatre lignes d'un quart sont égales, que chacune d'elles est moins longue que la diagonale que la ligne droite est la plus courte d'un point a un autre, que tous les raisons d'un cercles sont égaux etc? », OC 136 (CN), p. 560.

<sup>649</sup> Sur le problème du monstre chez Buffon, voir Bertrand Nouailles, « Le monstre : un concept stratégique dans l'*Histoire naturelle* de Buffon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 206, n° 1, 2016, p. 41-58.

naîtrons un jour<sup>650</sup> », n'en est pas moins dépourvu de réponses assez convaincantes s'agissant des deux « secrets de la nature » : la formation des monstres et la ressemblance des enfants avec leurs deux parents.

De la part des défenseurs de la préformation, diverses hypothèses possibles — bien qu'elles ne soient pas observées dans les textes voltairiens — ont été développées pour concilier le phénomène évident de la ressemblance entre les enfants et leurs deux parents, avec leur explication statique. Pierre-Sylvain Régis, essayant de ne pas trop se détacher de la doctrine de préexistence des germes, suggère l'idée de « flexibilité du fœtus<sup>651</sup> », grâce à laquelle il imagine que la « semence du mâle pénètre dans les pores des œufs », pour que ces œufs deviennent mieux disposés à recevoir les particules de cette semence du mâle ; et ces particules « entrent dans la composition du corps de l'enfant, s'arrangent à peu près de la manière que sont arrangées celles qui composent le corps du Père » ; et ainsi, l'enfant ressemble à son père aussi bien qu'à sa mère.

De son côté, le problème du monstre est à l'origine d'importants débats physiologiques ; mais, quelque explication que l'on tienne pour vraie, elle révèle fondamentalement les implications métaphysiques qui la sous-tendent : l'existence du monstre, défini comme « animal qui naît avec une conformation contraire à l'ordre de la nature<sup>652</sup> » par Formey dans l'article éponyme de l'*Encyclopédie*, n'est pas seulement un défi à ce prétendu ordre de la nature, mais, pour les chrétiens, elle soulèverait également, comme dans le problème du mal, un doute assez raisonnable sur son Créateur. Lorsqu'une femme accouche d'un enfant à six doigts, qui doit être tenu pour responsable de sa difformité ? Si tous êtres les êtres vivants ont été formés au premier moment de la Création en forme de germe, comme le supposent les tenants de la préexistence des germes dont fait partie Voltaire, où est l'origine de cette difformité ? Existait-elle depuis ce moment initial comme le soutient Winslow, ou bien est-elle survenue ultérieurement comme un accident, comme l'explique Leméry, par exemple, pendant la gestation<sup>653</sup> ? Dans un cas comme dans l'autre, Dieu ne saurait sortir indemne de ce mal physique : si le germe est créé avec le défaut, on l'accuse

---

<sup>650</sup> OC 58, p. 119.

<sup>651</sup> Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 387.

<sup>652</sup> ENC (MONSTRE), p. 671.

<sup>653</sup> Sur ce débat parmi les tenants de la préexistence des germes, voir Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 397-418.

d'injustice et l'on dénonce la nature imparfaite de sa création ; et si la difformité est l'effet de l'accident, on l'accuse d'impuissance et d'incapacité à le prévenir.

Les défenseurs de l'épigenèse apportent leurs hypothèses. La cause de la difformité réside-t-elle, comme l'imagine Maupertuis, dans les parties superflues qui, devant s'unir en raison de l'attraction, « trouvent encore leur place, & s'unissent aux parties dont l'union étoit déjà suffisante<sup>654</sup> » ? Ou bien est-elle due, comme le prétend Buffon, à une anomalie dans le processus de formation, tenant à la surabondance des « molécules organiques » contenues dans les liqueurs séminales<sup>655</sup> ?

La lecture de l'article MONSTRES des *Questions* pourrait-elle nous permettre quelques éclaircissements sur les connaissances de Voltaire dans cette matière et sur sa position ? S'agissant de l'origine des monstres et des critères selon lesquels on devrait qualifier un certain être vivant de monstre, ni les articles des *Questions* ni les textes précédents dans lesquels Voltaire puise sa matière pour les *Questions* ne nous permettent de découvrir les recherches minutieuses menées par le Patriarche. Déjà dans les *Singularité de la nature*, Voltaire se contente de noter que l'« on ne convient pas encore de la formation des animaux réguliers<sup>656</sup> », à plus forte raison, comment pourrait-on s'accorder sur l'origine des monstres ? Le lecteur curieux consultera sans doute en vain l'article éponyme des *Questions*. Impatient de connaître la position de Voltaire, il sera mécontent de découvrir sa position négative sur la notion de monstre. Négative, ou plus précisément relativiste, parce que, tout sommaire que soit son examen, Voltaire s'interroge sur la pertinence du classement triparti buffonien du monstre, le monstre par défaut, le monstre par excès et le monstre qui présente quelques irrégularités dans la structure et la situation des parties, avant d'incliner à refuser tous ces critères. Force est de remarquer que son argumentation n'est pas tout à fait objective et relève parfois d'un jugement tout subjectif. Pour Voltaire, quelque classement que l'on suive, la qualification de monstre ne peut être justifiée : même si « les quatre petits doigts des pieds et des mains manquent à un homme bien fait, et d'une figure gracieuse, demande-t-il, sera-t-il monstre?<sup>657</sup> » ; il en est ainsi pour les monstres qui ont plus de membres qu'il ne faut, qui ne sont pas non plus réputés monstres ; enfin, si l'on tient compte de l'existence de

---

<sup>654</sup> Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>655</sup> Bertrand Nouailles, « Le monstre : un concept stratégique dans l'*Histoire naturelle* de Buffon », *art. cit.*, p. 55-56.

<sup>656</sup> OC 65B, p. 318.

<sup>657</sup> OC 42B (MONSTRES), p. 262.

certaines espèces pourvues d'organes, censés être spécifiques d'une autre espèce, comme les chauves-souris, mammifères pourvus d'ailes, il n'est pas bien facile de les qualifier de monstres.

En ce qui concerne l'origine du soi-disant monstre, Voltaire nous laisse néanmoins un indice pour connaître son jugement. Il mentionne une anecdote connue ou plutôt un témoignage célèbre sur l'influence de l'imagination d'une accouchée, rapporté par Malebranche dans son œuvre, et devenue depuis un objet de controverse parmi les naturalistes. On la retrouve à la fin de l'article INFLUENCE :

Mais on amène en ma présence, dans la cour d'une femme grosse, un bateleur qui fait danser un petit chien coiffé d'une espèce de toque rouge; la femme s'écrie qu'on fasse retirer cette figure; elle nous dit que son enfant en sera marqué; elle pleure, rien ne la rassure. C'est la seconde fois, dit-elle, que ce malheur m'arrive. Mon premier enfant porte l'empreinte d'une terreur pareille que j'ai éprouvée; je suis faible, je sens qu'il m'arrivera un malheur. Elle n'eut que trop raison. Elle accoucha d'un enfant qui ressemblait à cette figure dont elle avait été tant épouvantée. La toque surtout était très aisée à reconnaître; ce petit animal vécut deux jours.<sup>658</sup>

Arrêtons-nous à la note marginale laissée par Voltaire après la lecture d'un texte de Buffon — lequel assure qu'« il est impossible que le desir, la frayeur, l'horreur, qu'aucune passion en un mot, aucune émotion intérieure, puissent produire des représentations réelles de ces mêmes objets<sup>659</sup> ». Pour Buffon, l'enfant est « aussi indépendant de la mère qui le porte, que l'œuf l'est de la poule qui le couvre » ; ce qui provoque la protestation violente du Patriarche<sup>660</sup>. En admettant la force de l'imagination d'une femme, qui ayant vu rompre les membres d'un criminel, accouche d'un enfant dont les membres sont rompus, il se range non seulement à l'opinion de Malebranche, mais aussi, à celle de Leméry, partisan lui aussi de la préexistence des germes, et reconnaît comme origine de la difformité la cause accidentelle.

---

<sup>658</sup> *OC* 42A (INFLUENCE), p. 424-425.

<sup>659</sup> *HN*, t. II, p. 401.

<sup>660</sup> « Quoi messieurs les nouveaux philosophes! parceque vous ne concevez pas ces faits, vous en niez l'existence! et moi je les ai vus! cessez de comparer une femme a une poule /.../. », *OC* 136 (CN), p. 605.



Certes, nous devons admettre que la preuve sur laquelle se fonde l'argumentation de Voltaire est plutôt faible : « ma raison est que je l'ai vu. »

Or, à lire l'article MONSTRES, nous en arrivons à découvrir que ce qui intéresse Voltaire, c'est le problème de la génération, surtout celui des animaux hybrides. Il est vrai qu'il associe deux sujets, le monstre et l'hybridation, qui, de prime abord, n'ont aucune relation concrète. Mais à le lire de près, le lecteur verra qu'ils ne se sont nullement étrangers l'un à l'autre et que la transition de l'un à l'autre n'est pas plus arbitraire ; parce que l'existence du mulet — exemple de l'hybride, par excellence — est l'un des enjeux du débat autour des monstres. Voltaire n'a-t-il pas noté dans son carnet — donc d'une manière toute discrète — les trois types de monstre, à savoir les « monstres par défaut, par superflu, *par hétérogénéité*<sup>661</sup> » ? (c'est nous qui soulignons)

Il semble que Voltaire adhère à l'existence des êtres hybrides dans la nature. Certes, il est fort douteux qu'il ait cru naïvement à l'existence des hybrides imaginaires et fabuleux tel que le satyre, mais il est vrai que l'auteur des *Singularités de la nature* a suggéré la possibilité — rare, certes — d'« espèces de satyres » (bien entendu, « satyres » doit être compris cette fois comme une métaphore), issues d'« unions monstrueuses arrivées quelquefois dans les pays chauds ». De plus, l'interdiction universelle de cet accouplement, poursuit Voltaire, est précisément la preuve indirecte de l'existence de ces animaux hybrides<sup>662</sup>. On se souvient d'un épisode de *Candide*, où celui-ci découvre avec son fidèle Cacambo deux demoiselles de condition ayant des singes comme amants<sup>663</sup>. À son maître tout candide, pour qui l'existence de telles situations relevait tout au plus « d[e la] fabl[e] », et qui est « étonné de tout », Cacambo révèle « une vérité », à savoir que c'est l'absence d'« une certaine éducation », donc le tabou anthropologique, qui conduit aux fruits anormaux de tels accouplements.

Tout en refusant d'appeler ces hybrides des monstres, Voltaire s'interroge sur leur génération, puis sur leur infécondité ; et après avoir exposé les explications proposées par diverses écoles, « les seministes, les ovistes, les animalculistes », il ne donne raison à aucune d'elles.

---

<sup>661</sup> OC 82, p. 714.

<sup>662</sup> OC 65B, p. 324-325.

<sup>663</sup> OC 48, p. 176-181.

Les seministes n'ont jamais connu la façon dont la semence d'un âne ne communique à son mulet que ses oreilles et un peu de son derrière. Les visites ne font comprendre, ni ne comprennent pas quel art une jument peut avoir dans son œuf autre chose qu'un cheval. Et les animalculistes ne voient point comment un petit embryon d'âne vient mettre ses oreilles dans une matrice de cavale.<sup>664</sup>

Voltaire décrit d'une manière similaire les divergences d'opinion, comme il l'a fait autrefois dans l'article GÉNÉRATION, à la différence qu'ici, la théorie oviste n'est pas moins incapable de fournir une explication raisonnable. L'idée d'attraction de Maupertuis est toujours la cible de la moquerie voltairienne, et son cri contre « mes amis » et « philosophes nouveaux » est toujours sensible ici et là. Tout ce que les « systèmes » peuvent faire, c'est dresser une classification peu pertinente des « monstres », cette qualification restant arbitraire aux yeux de Voltaire.

Même si Voltaire se demande ailleurs pourquoi les métis « sont engendrés », mais à leur tour « n'engendrent point », il n'effleure même pas cette question capitale. Du moins, il s'abstient de l'aborder dans l'article MONSTRES. L'article ANATOMIE n'en discute pas davantage. On y lit seulement le débat stérile déclenché entre Winslow et Leméry<sup>665</sup>. De toute façon, le fait inconstatable que cette monstruosité ne se transmette pas, si l'on ne peut en savoir la cause, aurait toutefois été une consolation pour Voltaire déiste ; parce que, si ces êtres hybrides existent, ils ne constituent qu'un cas exceptionnel, occasionnel et ponctuel, et de ce qu'ils ne se propagent pas plus qu'ils ne se perpétuent, on peut conclure que cette instantanéité n'entre pas en conflit avec le visage initial du monde, mais qu'elle démontre, au contraire, la Providence de l'être suprême voltairien. Selon sa propre formulation, « des espèces monstrueuses /.../ n'ont pu influencer sur le genre humain, et semblables aux mulets qui n'engendrent point, elles n'ont pu dénaturer les autres races ». Or, Voltaire, tout en reprenant la matière de ses œuvres précédentes, notamment *La Philosophie de l'histoire*, en retranche néanmoins ces considérations métaphysiques. D'où vient ce revirement ? Il semble que Voltaire veuille limiter la portée de sa discussion à un cadre purement scientifique.

Comme nous venons de le remarquer, la position relativiste de Voltaire face à la notion de monstre suffit à nous surprendre. Elle semble n'être pas très loin de celle de

---

<sup>664</sup> OC 42B (MONSTRES), p. 266.

<sup>665</sup> OC 38 (ANATOMIE), p. 326.

Formey, l'auteur de l'article MONSTRE de l'*Encyclopédie* qui suggère que « s'il n'y avait qu'une différence légère & superficielle, si l'objet ne frappait pas avec étonnement, on ne donnerait pas le nom de monstre à l'animal où elle se trouverait<sup>666</sup> ». Mais comment jugerait-on cette différence légère ou superficielle, sinon par une perception toute personnelle ? Que l'on mesure toujours l'autre à son aune, n'est-ce pas la morale que le lecteur peut en tirer ?

Relativisant ainsi le problème du monstre, Voltaire propose au lecteur un dernier critère, l'étonnement ou le sentiment de rejet que causent les difformités des animaux. Or, ce critère n'est pas plus universel que pertinent : mettant de côté les monstres imaginaires, Polyphème ou autres cyclopes, Voltaire relève que « le premier nègre pourtant fut un monstre pour les femmes blanches, et la première de nos beautés fut un monstre aux yeux des nègres<sup>667</sup> ». L'apparence peu familière de l'autre, pût-elle nous saisir d'horreur à sa première vue, s'affaiblit au fur et à mesure et nous nous y accoutumons. Voltaire avoue même que le sentiment bizarre à la vue d'une femme de « quatre mamelles et [d']une queue de vache à la poitrine » s'évanouit, et ce qui était « monstre sans difficulté » devient « femme de mise » dès qu'elle la cache. Lorsque l'impression de monstruosité, ce sentiment tout à fait naturel mais aussi subjectif, personnel, que l'on éprouve face à l'altérité ou à l'autre, s'affaiblit, on ne le voit plus comme un monstre, ni l'altérité comme une monstruosité.

Ainsi la démarche du Patriarche est-elle plus radicale que celle de Formey et même plus que celle qu'il développe dans le chapitre des *Singularités de la nature*, où il traite le même sujet. La vertu de la démarche de Voltaire consiste précisément dans ce revirement ou plutôt ce saut intrépide de la physique à la morale. On ne peut plus considérer l'article MONSTRES des *Questions* comme une simple fuite devant la discussion scientifique. C'est ainsi que l'on retrouve ici un Voltaire qui conduit son lecteur à un discours de dimension largement élargie jusqu'au discours éthique. N'est-ce pas son talent coutumier, de déambuler librement d'une dimension à l'autre, de s'approprier la matière lexicographique pour revenir à une réflexion personnelle, et de tirer une leçon morale de la matière historiographique <sup>668</sup> ? À la fin de l'article, Voltaire, en dénonçant les bornes de l'intelligence humaine, se pose la question : « *Que sais-je?* » Ne pouvons-nous pas nous poser la question : « Qui suis-je et qui

---

<sup>666</sup> ENC (MONSTRE), p.671.

<sup>667</sup> OC 42B (MONSTRES), p. 263.

<sup>668</sup> Sur cette technique voltairienne, nous pouvons nous référer à l'étude de Christiane Mervaud sur l'article ANTHROPOPHAGE du *Dictionnaire*, « Les cannibales sont parmi nous », dans Marie-Hélène Cotoni (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique, op. cit.*, p. 169-176.

est l'autre ? » Et cet élargissement de la réflexion, n'est-ce pas ce que Voltaire attend de son lecteur ?

#### 3. 4. 4. Des « singularités » de la nature

Outre la réflexion théorique sur les phénomènes généraux de la nature, entre autres celui de la génération, l'intérêt de Voltaire consiste plus précisément, plus obstinément, dans l'observation de cas concrets et particuliers. Il se plaît à interroger ces matières, ici et là, tout au long de son dictionnaire. Dans les *Questions*, on trouve, à côté d'objets « sérieux », tels que ÂME, CAUSES FINALES, GRÂCE, des articles non moins intéressants traitant d'objets particuliers, voire insolites, tels que POLYPES, ANGUILLES, COLIMAÇONS, etc. La distance entre le « système » de la nature et ses « singularités » reflète précisément celle qui existe entre les différentes perspectives de chaque auteur. S'appliquer à l'examen des objets individuels en évitant la tentation de l'esprit de système, voici ce qui conduit Voltaire à s'attacher si obstinément à la « tête renaissante » du colimaçon et aux merveilles d'une nature capable de tout, tels que les dendrites, les fossiles et même la femme accouchant prétendument des lapereaux. La trace de ses recherches sur ces matières s'inscrit dans les *Questions*.

Dans ce sens, l'article POLYPES semble jouer un rôle non négligeable, puisque Voltaire, « en qualité de douteur », remplit sa « vocation » en réaffirmant à la tête de cet article sa position sur divers problèmes abordés auparavant dans *Les singularités de la nature*. Pour Voltaire, il existe, semble-t-il, un point commun entre une certaine interprétation des polypes et celle des merveilles de la nature, parce qu'avant d'entreprendre sa discussion sur les zoophytes, il la fait précéder d'une série d'« imaginations scientifiques » : que les prétendues « glossopètes » soient en fait les langues des « chiens marins », donc des requins ; que la chaux soit formée à partir des coquillages d'antan ; que le corail soit « le produit des excréments de certains petits poissons » ; que les chaînes montagneuses soient formées par le flux et le reflux continuels, comme le croyait l'auteur de *Telliamed*, etc. Ces phénomènes extraordinaires qui suscitent chez les voyageurs et « les hommes à système », des faux témoignages et des hypothèses hasardeuses, appartiennent tous au répertoire des « doutes » ; et ce répertoire représente aussi ce que Voltaire veut vérifier « par [s]es yeux, toucher par [s]es mains, et à plusieurs reprises ».

L'existence du « polype », ou plutôt de l'hydre d'eau douce selon la nomenclature linnéenne, reste une question curieuse pour Voltaire. Non seulement pour Voltaire, on le sait, mais pour tous les naturalistes depuis sa découverte par Trembley en 1740<sup>669</sup>. L'intérêt principal réside dans le fait que son existence, avec celle du corail, ce « lithophyte », minéral-plante, semble défier la classification traditionnelle tripartite des règnes animal, végétal et minéral. C'est que, situés dans la marge du tableau taxinomique, ces « zoophytes ou animaux-plantes<sup>670</sup> » — comme les décrit à juste titre le Patriarche — semblent avoir tant des traits animaux que végétaux. Toutefois cette nature complexe, voire contradictoire, du polype n'empêche pas que Trembley et Réaumur le mettent, non sans réflexion, au rang des animaux<sup>671</sup> : dès le chapitre liminaire de ses *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce*, Trembley qualifie cette nouvelle créature d'animal ou d'insecte<sup>672</sup>. Ses traits animaliers, selon les observations du naturaliste suisse, consistent principalement dans sa « capacité de locomotion, contraction et extension ». De plus, son appétit vorace pour toutes les proies qui entrent dans son organe, semblable à une bouche, donne encore plus d'apparence à son animalité<sup>673</sup>.

Contrairement aux jugements de Réaumur et de Trembley, le polype devient tout autre chose dans l'article POLYPES des *Questions*. Le procédé de Voltaire dans cet article, par rapport au chapitre des *Singularités de la nature* traitant le même sujet, est plus

---

<sup>669</sup> Aram Vartanian aborde la découverte du polype par Trembley et l'appréciation matérialiste qu'en fait La Mettrie. Selon son analyse, l'existence du polype donne lieu à une spéculation qui dépasse bien la zoologie, allant jusqu'à l'anthropologie matérialiste. Voir Aram Vartanian, « Trembley's polyp, La Mettrie and Eighteenth-century french materialism », *Journal of History of Ideas*, vol. 11, n° 3, 1950, p. 259-286 ; sur la découverte du polype et le problème causé à la théorie du germe préexistant, voir Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, op. cit., p. 390-396.

<sup>670</sup> OC 58, p. 120.

<sup>671</sup> « Je suis d'autant plus circonspect, que les faits que me présentent les petits corps sont nouveaux. Je suspens mon jugement. Je n'ose leur donner un nom, quoique cela me serait fort commode. Celui d'*animal plante* ou de *plante animal* se présente assez naturellement. », Abraham Trembley, *Correspondance inédite entre Réaumur et Abraham Trembley*, Genève, Georg, 1943, p. 23.

<sup>672</sup> Certes, Trembley admet que l'observation peu minutieuse de ce polype peut causer des confusions : « En parcourant des yeux ce verre si peuplé d'Insectes, je remarquai un Polype qui étoit fixé sur la tige d'une Plante aquatique. Je n'y fis pas d'abord beaucoup d'attention : je suivais de petits Insectes dont la vivacité étoit plus propre à attirer mon attention qu'un objet immobile, & qui, lorsqu'on ne le regardoit qu'en passant, ne pouvoit guère qu'être pris pour une Plante /.../. Ce fut la figure de ces Polypes, leur couleur verte, & leur immobilité, qui me firent naître cette idée de Plante. C'est aussi la première qu'ils ont réveillée dans l'esprit de plusieurs personnes, qui les ont vus pour la première fois dans leur attitude la plus commune. », Abraham Trembley, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce*, Leyde, Jean et Herman Verbeek, 1744, p. 7-9.

<sup>673</sup> Aram Vartanian, « Trembley's polyp, La Mettrie and Eighteenth-century french materialism », art. cit., 1950, p. 259.

méthodique et plus tranchant. Tranchant, parce que Voltaire élague quelques passages des *Singularités de la nature* qui risqueraient de se lire comme un compromis entre deux positions opposées ; et méthodique, parce que Voltaire trame son article selon un plan mieux organisé. Il n'y est plus question de l'anecdote répandue de « Feu M. Duféy » ni de sa belle garniture de polypes trônant sur sa cheminée.

Après une courte introduction générale, Voltaire remet en cause la description de l'article du *Dictionnaire raisonné*, qui souligne la sensibilité de cet « insecte aquatique », « d'un assez beau verd », que l'on trouve le plus souvent attaché à « la tige d'une plante aquatique & immobile » et qui se contracte subitement et meut parfois ses bras. Sous la plume de Voltaire, le polype est désigné tout au long de son article comme « ces herbes légères », « ces petites plantes parasites » ou « ces petites tiges<sup>674</sup> ». Résolu dans son jugement, il ose apporter des modifications à la description du polype faite par Réaumur, pour qu'elle s'ajuste mieux à sa conception végétale du polype : ce qui était « les vrais bras avec lesquels ils[polypes] savaient attraper des insectes » chez Réaumur, deviennent dans le texte voltairien, « plusieurs racines ». Allant jusqu'à déformer le texte original du naturaliste<sup>675</sup>, Voltaire souligne que c'est de l'existence de ces racines que provient le nom de polype.

Après avoir souligné les aspects végétaux du polype, il en vient au plan conceptuel : Voltaire commence par préciser les traits distinctifs de l'animal, la sensibilité (« Nous pensons que pour être réputé animal, il faut être doué de la sensation ») et la mobilité. Il procède par élimination de ces traits. Alors que nous n'oserions pas, écrit-il, accorder « cette dignité » au mimosa dont le repliement nous semble montrer des signes de sensibilité, et qui est néanmoins classifié comme végétal, comment pourrions-nous, à plus forte raison, considérer comme animal cette « espèce de petit jonc » dont le mouvement n'est, par rapport à celui du mimosa, qu'un flottement involontaire au gré du cours d'eau qui le porte ? De plus, sa reproduction par bouture n'est-elle la preuve concluante, nous demande-t-il, que le polype se

---

<sup>674</sup> Cf. la description de l'article POLYPE, POULPE que Voltaire a certainement lu et dont il a même tiré quelques expressions : « lorsqu'on les voit attachés à la tige d'une plante aquatique & immobile, ils ressemblent à une plante parasite, à des brins d'herbes, ou à l'aigrette de la semence de dent de lion ; mais lorsqu'ils retirent leurs bras & qu'ils les font disparaître /.../ on ne peut plus douter qu'ils ne soient des animaux. », *ENC (POLYPE)*, p. 945.

<sup>675</sup> « De concert avec M. Bernard de Jussieu qui en avoit observé aux environs de Paris, /.../ je leur imposai le nom de *Polypes*, parce que leur cornes nous parurent analogues aux bras de l'animal de mer qui est en possession de ce nom. M. Trembley l'adopta d'autant plus volontiers /.../. » René-Antoine Ferchault de Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, Imprimerie royale, 1742, t. VI, p. liv.

range parmi « les arbres qui croissent au bord de l'eau, aux saules, aux peupliers, aux trembles, etc. » ?

Ces jalons posés, suivent les opinions de ceux qui soutiennent l'animalité du polype :

On a dit, Ses racines sont ses pieds, sa tige est son corps, ses branches sont ses bras; le tuyau qui compose sa tige est percé en haut, c'est sa bouche. Il y a dans ce tuyau une légère moelle blanche, dont quelques animalcules presque imperceptibles sont très avides; ils entrent dans le creux de ce petit jonc en le faisant courber, et mangent cette pâte légère; c'est le polype qui prend ces animaux avec son museau et qui s'en nourrit, quoiqu'il n'y ait pas la moindre apparence de tête, de bouche, d'estomac.<sup>676</sup>

Il va de soi que sa critique se résume à la fin de ce paragraphe, où, contre ceux qui croient voir des organes aussi distincts que sensibles dans les polypes, Voltaire se contente d'ajouter une simple proposition concessive : « quoiqu'il n'y ait pas la moindre apparence<sup>677</sup> / .../ » ; et ce, d'autant plus que la valeur des témoignages oculaires l'emporte toujours sur celle des raisonnements (« En vain, prétend Voltaire, nous avons opposé à nos yeux tous les raisonnements que nous avons lus autrefois »).

Or, nous pouvons remarquer une autre stratégie délibérée de Voltaire pour mieux persuader son lectorat. Ici, en jouant simplement de la « disposition » des arguments, il arrive à créer un effet qui discrédite les opinions de son antagoniste. Regroupées dans un alinéa séparé, les idées soulignant l'animalité du polype sont présentées précisément comme des on-dit ; et, au niveau de la structure de l'article, cet alinéa se trouve coincé entre les deux paragraphes réfutant la position opposée à celle du Patriarche. Précédées par le refus voltairien de donner au polype le « droit de bourgeoisie » parmi le règne animal, et suivies par sa valorisation du « témoignage de nos yeux », les opinions rivales apparaissent aux yeux du lecteur comme un îlot flottant, isolé. Et en même temps, elles se trouvent encadrées par une double énonciation hyperbolique, sous le signe, elle aussi, du persiflage : l'une, « on pouvait supposer de même que les petites îles flottantes des marais de Saint-Omer sont des animaux, car elles changent souvent de place » ; et l'autre, « il nous a paru que cette production

---

<sup>676</sup> OC 42B (POLYPES), p. 445.

<sup>677</sup> Cf. « Les bras du polype pourrait bien n'être que des ramifications, ses têtes de simples boutons, son estomac des fibre creuses, ses mouvements des ondulations de ces fibres. Les petits insectes que cette plante semble quelquefois avaler, peuvent entrer dans sa substance pour s'y nourrir et y périr, aussi bien qu'être attirés par cette substance pour être mangés par elle. », OC 65B, p. 202.

appelée *polype*, ressemblait à un animal beaucoup moins qu'une carotte ou une asperge ».

Isolées et prises entre deux feux, elles perdent leur force persuasive.

Voltaire poursuit la discussion. Pourquoi cette idée, qu'il rejette, attire-t-elle ses partisans ? Voltaire n'en trouve pas la raison sur le plan purement scientifique. Il relève plutôt la fascination qu'exerce la nature ambiguë des zoophytes, favorisant une réflexion métaphysique : « il serait doux d'avoir un animal qui se reproduirait de lui-même et par bouture, et qui ayant toutes les apparences d'une plante, joindrait le règne animal au végétal. » Voltaire n'hésite pas de déprécier cette « illusion ». D'où vient cette condamnation de la part du Patriarche ? D'abord, rejet devant toutes sortes de contradictions et d'équivoques : dans la pensée voltairienne, de même qu'il est contradictoire « qu'une chose soit et ne soit pas, qu'elle soit en plusieurs lieux à la fois<sup>678</sup> », un être ne peut être à la fois un animal et un végétal. Deuxièmement, aux yeux de Voltaire, pour qui le règne animal et le règne végétal constituent deux règnes tout à fait autonomes, la transition de l'un à l'autre n'est pas concevable. De plus, il perçoit le risque potentiel qu'engendre une telle conception contradictoire du zoophyte : si cela était possible, la prétention de l'« anguillard », selon laquelle du blé ergoté — donc du végétal — se forment des vers microscopiques — donc de l'animal —, ne serait pas une imagination absurde. Chez Voltaire, les règnes végétal et animal sont « incommensurables ».

Or, cette illusion relève d'un plan plus large. Elle reflète une vision générale du monde qui n'est pas la sienne : la prétendue idée de « chaîne des êtres créés », qui présuppose la « gradation d'êtres qui s'élèvent depuis le plus léger atome jusqu'à l'Être suprême<sup>679</sup> ». Voltaire découvre donc dans cette imagination l'axiome leibnizien selon lequel « la nature ne fait jamais de sauts » : la continuité des êtres serait démontrée par les existence des zoophytes et des lithophytes. Leur existence constituerait un nœud essentiel — « le chaînon manquant entre les règnes végétal et animal<sup>680</sup> » selon la formulation de Gerhardt Stenger — dans le monde créé<sup>681</sup>. Nous lisons dans l'article CHAÎNES DES ÊTRES CRÉÉS le jugement de Voltaire sur cette idée :

---

<sup>678</sup> « Enfin, depuis que la Sorbonne a déclaré que Dieu peut faire qu'un bâton n'ait pas deux bouts, qu'une chose peut être à la fois et n'être pas, on ne sait que dire. On craint toujours d'avancer une hérésie. », *OC* 40 (INFINI), p. 417-418.

<sup>679</sup> *OC* 40 (CHAÎNE DES ÊTRES CRÉÉS), p. 6.

<sup>680</sup> *OC* 65B, p. 30.

<sup>681</sup> Adrien Paschoud, « Matérialisme, ordre naturel et imaginaire cosmologique dans *L'Homme-plante* (1748) de La Mettrie », art. cit., p. 52.



L'imagination se complaît d'abord à voir *le passage imperceptible de la matière brute à la matière organisée, des plantes aux zoophytes, de ces zoophytes aux animaux, de ceux-ci à l'homme*, de l'homme aux génies, de ces génies revêtus d'un petit corps aérien à des substances immatérielles; et enfin mille ordres différents de ces substances, qui de beautés en perfections s'élèvent jusqu'à Dieu même.<sup>682</sup> (c'est nous qui soulignons)

Cette idée de « passage imperceptible » de tous les êtres dans la nature, qui suppose qu'il existe une continuité ontologique, paraît imposante, mais elle est fautive. Imposante, cette idée a sa valeur psychologique ; et si nous souscrivons à l'analyse de Michel Delon, Voltaire reconnaît que cette imagination relève du principe de plaisir<sup>683</sup>. Voltaire le suggère plus d'une fois : « l'imagination se complaît d'abord à voir le passage imperceptible /.../. » ; « il est triste de perdre une illusion. Nous savons combien il serait doux d[e l']avoir /.../. » Toutefois, Voltaire ne peut pas l'accepter comme telle. Ce n'est pas seulement parce qu'il retrouve dans cette vision du monde la prétention de la hiérarchie ecclésiastique<sup>684</sup>, mais aussi parce qu'elle invaliderait finalement la différence radicale entre les différents règnes, entre les différentes espèces, etc ; cette différence radicale — que Voltaire nous fait entendre par des mots comme « vide » ou « intervalle » — risquerait de s'éclipser par l'existence de « ces formes intermédiaires<sup>685</sup> » ; et une fois que l'altérité radicale entre des espèces se relativiserait et s'affaiblirait, elle favoriserait la position — si nous osons l'anachronisme — transformiste, selon laquelle l'existence de diverses espèces dans la nature tient, non au Dieu voltairien, mais au long déroulement de l'histoire, à la lente dérivation à partir d'une espèce unique ; et ce faisant, elle permet de prouver « le monisme de la matière qui reste la même et ne fait que changer de forme<sup>686</sup> ». Et cette idée de « continuités illusoires », ne constitue-t-elle pas non

---

<sup>682</sup> OC 40 (CHAÎNE DES ÊTRES CREÉS), p. 6.

<sup>683</sup> Michel Delon, « Voltaire entre le continu et le discontinu », art. cit. p. 96.

<sup>684</sup> « Cette hiérarchie plaît beaucoup aux bonnes gens, qui croient voir le pape et ses cardinaux suivis des archevêques, des évêques; après quoi viennent les curés, les vicaires, les simples prêtres, les diacres, les sous-diacres, puis paraissent les moines, et la marche est fermée par les capucins. », OC 40 (CHAÎNE DES ÊTRES CREÉS), p. 6.

<sup>685</sup> OC 58, p.

<sup>686</sup> May Spangler, « Science, philosophie et littérature. Le polype de Diderot », *Revue sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 23, 1997, p. 90.

seulement le fondement du christianisme, mais aussi la postulation « crypto-matérialisme qui pouvait résider dans une totale homogénéité de l'univers et dans le passage continu de la matière brute à la matière organisée<sup>687</sup> » ? Mais cette prétendue chaîne dans la nature, n'est-elle pas déjà interrompue dans l'univers sensible, étant donné des espèces disparues ?

Ce qui nous surprend le plus, c'est que Voltaire s'abstient d'évoquer l'essentiel dans la discussion sur les polypes : plus que leur nature ambiguë, ce qui fascine les naturalistes au temps des Lumières, c'est leur capacité saisissante à se reproduire. Voltaire ne le signale qu'en passant à travers l'expression peu claire, qu'il « revient de bouture ». Par le biais de ce verbe équivoque « revenir » et de ce terme horticole « bouture », il n'évoque que leur aspect végétal et esquive la discussion portant sur le plus extraordinaire. De plus, son silence délibéré sur les sections opérées par les naturalistes de son temps, notamment Trembley et Réaumur, nous semble curieux, parce qu'au cours de ces expériences, on apprend que le polype, une fois coupé en deux, ou même en plusieurs parties, se multiplie en autant de polypes parfaits qu'il est coupé. Phénomène si étonnant que Réaumur avoue qu'il « ne [s]'accoutume point à voir, après l'avoir vu et revu cent et cent fois<sup>688</sup> ». Il est impossible que Voltaire ne sache rien de ces expériences, parce que dans l'édition des *Éléments de la philosophie de Newton*, dans l'édition publiée en 1748, il ne manque pas d'y faire allusion<sup>689</sup>. Est-ce un oubli involontaire, dû au passage du temps ? Il n'en reste pas moins que, nous le savons, Voltaire a fait, ne fût-ce qu'en passant, allusion à ces sections aussi bien dans *Les Singularités de la nature* que dans *Les Colimaçons du révérend père l'Escarbotier*<sup>690</sup> qu'il a publiés trois ans auparavant. Les circonstances nous conduisent à conclure que c'est parce qu'il sait que ces « expériences frappantes déposent pour » ceux qui avancent l'animalité du polype<sup>691</sup>. Même si le Voltaire « naturaliste » a concédé que son « incrédulité ne doit pourtant pas dépouiller ces polypes de la dignité d'animaux », Voltaire lexicographe prétend à tout prix « leur ravir leurs

---

<sup>687</sup> Michel Delon, « Voltaire entre le continu et le discontinu », art. cit., p. 96.

<sup>688</sup> René-Antoine Ferchault de Réaumur, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, op. cit., p. lv.

<sup>689</sup> « Les pucerons, les huîtres, etc. produisent leurs semblables, eux seuls, et sans le mélange de deux sexes. Les polypes ont en eux de quoi faire renaître leurs têtes quand on les leur a coupées. Il revient des pattes aux écrevisses. », *OC* 15, p. 237 ; on peut remarquer sa trace de lecture du passage où Buffon raconte la même expérimentation faite sur les polypes : « le polipe/deau nest/quun petit/jonc flottant/qui se repro/duit de boutu/re », *OC* 136 (CN), p. 599

<sup>690</sup> « Par quel art le polype (si c'est un animal, ce qui n'est pas assurément éclairci) renaît-il quand on l'a coupé en cent morceaux, et produit-il ses semblables des débris même de son corps ? », *OC* 65B, p. 135.

<sup>691</sup> *Ibid.*, p. 203.

titres ». Ainsi, force est d'avouer que son souci philosophique infléchit l'objectivité scientifique dans les *Questions*.

Une fois l'animalité du polype négligée, Voltaire peut se débarrasser pour un moment de ses possibles implications matérialistes, « ranging from the nature of the soul to the teleology of organic forms<sup>692</sup> ». « Pour un moment », parce que Voltaire ne néglige pas définitivement ces problèmes délicats. Une des conséquences de l'expérience de Trembley est qu'il semble prouver l'activité autonome de la matière vivante. Que la capacité du polype de se régénérer inspire le matérialisme, Charles Bonnet, naturaliste chrétien et allié potentiel du Patriarche déiste, en est si conscient qu'il note dans sa *Contemplation de la nature* que « les matérialistes s'en étoient saisis avec avidité pour étayer leur dogme favori<sup>693</sup> ». Si, chaque partie « hachée » peut former elle-même un individu organisé, cela ne rend-il pas manifeste la génération de l'être vivant à partir de sa propre substance, sans le grand dessein préalable ? Si « the division of the polype into many parts without loss of its vital principle served to prove that an animal's soul was divisible along with its body », n'est ce-pas précisément la preuve concluante d'une âme purement matérielle aussi bien que divisible<sup>694</sup> ? Et une telle conception de l'âme, dans la mesure où elle ne distingue pas fondamentalement l'âme du corps, n'aboutira-t-elle pas tout justement à la négation complète de l'existence de l'âme ? Et, ce faisant, ne fera-t-elle pas exclusivement appartenir la génération au mouvement autonome de la matière ? Buffon, par exemple, à partir de ses observations, n'a-t-il pas tiré la conclusion que chaque partie contient un tout ? Et fondé sur cette conclusion, n'est-il pas allé jusqu'à confirmer son idée de « ubiquity of organic particles, coming together to form the germs of all organisms<sup>695</sup> » ?

Tant que Voltaire garde le silence sur le problème de la génération, il peut en tirer deux avantages : éviter de se mêler du débat matérialiste, et en même temps, jeter le voile sur de possibles implications dangereuses. Or, comme nous venons de le voir, Voltaire est loin de chercher à éviter d'aborder ces problèmes. Son intention est plutôt de nous conduire à mener

---

<sup>692</sup> Aram Vartanian, « Trembley's polyp, La Mettrie and Eighteenth-century french materialism », art. cit., p. 260.

<sup>693</sup> Bonnet note également que, si la discrétion est nécessaire pour l'interprétation de ce phénomène du polype, il tient essentiellement à la « grande questions de la Préexistence des Germes ». Charles Bonnet, *Contemplation de la nature*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1764, t. I, p. xxix.

<sup>694</sup> Aram Vartanian, « Trembley's polyp, La Mettrie and Eighteenth-century french materialism », art. cit., p. 264.

<sup>695</sup> Helen Deutsch et Mary Terrall (dir.), *Vital Matters: Eighteenth-Century Views of Conception, Life and Death*, Toronto, University of Toronto press, 2012, p. 6.

une lecture continue des autres articles connexes, entre autres COLIMAÇONS qu'il a publié la même année. Son intention se révèle d'autant plus sensible qu'il termine l'article en attirant les « philosophes » par le sujet le « plus extraordinaire » et le « plus digne de [leur] observation<sup>696</sup> » — cette invitation nous rappelant d'ailleurs le procédé qu'il utilise pour faire référence à un article connexe et continuer sa discussion<sup>697</sup>. En outre, il nous semble aussi probable qu'il préfère continuer la discussion à partir d'une situation plus avantageuse. Les « colimaçons » ou les escargots, en effet, causent moins de tracas à Voltaire dans la mesure où, à la différence des polypes, leur genre n'est point équivoque<sup>698</sup>. De plus, il a opéré lui-même des sections sur ces gastéropodes, sur lesquelles il veut évidemment s'appuyer. Il présente au lecteur les avant-goûts de l'article qu'il nous invite à lire : la tête renaissante de la « limace incoque », le colimaçon marchant même après la décapitation, jusqu'au problème le plus délicat, celui de l'âme et du corps. Une série de questions semble suffire pour tenter la curiosité du lecteur : après que l'on coupe la tête à l'escargot, « que devient son sensorium, sa mémoire, son magasin d'idées », un en mot, « son âme » ?

Du début à la fin, l'article évoque en nous une image : celle de la ramification. De la même manière que l'image végétale de ce polype qu'esquisse Voltaire, à savoir une tige qui étend ses branches de tout côté, l'article nous indique les diverses voies que nous devons prendre pour faire la synthèse des idées fragmentaires du lexicographe de Ferney. Nous nous souvenons de la liste des doutes qu'il présente à la tête de l'article : le problème des coquillages trouvés dans le flanc de la montagne, la découverte du falun dans l'arrière-pays, etc. Qu'il s'agisse des CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE ou DES COQUILLES ou des POLYPES, Buffon n'est jamais loin. Parmi ces possibles lectures, glissons à celle de l'article COLIMAÇONS.

Pour Voltaire, par rapport aux polypes, dont l'organisation n'est pas suffisamment visible pour juger s'ils sont animaux ou végétaux, les escargots — dont l'apparence nous donne plus de facilités pour les juger — conviennent mieux pour l'observation de la nature. Il

---

<sup>696</sup> *OC* 42B (POLYPES), p 446.

<sup>697</sup> À la fin de l'article DESTIN, Voltaire, après avoir posé la question épineuse de la liberté humaine, promet au lecteur de continuer sa discussion à l'article DE LA LIBERTÉ : « Vous me demandez ce que deviendra la liberté? Je ne vous entends pas. Je ne sais ce que c'est que cette liberté dont vous parlez; il y a si longtemps que vous disputez sur sa nature, qu'assurément vous ne la connaissez pas. Si vous voulez, ou plutôt, si vous pouvez examiner paisiblement avec moi ce que c'est, passez à la lettre L. », *OC* 40 (DESTIN), p. 405.

<sup>698</sup> *OC* 65B, p. 205.

porte ainsi plus d'attention sur la tête renaissante des escargots que sur la question de la régénération des polypes. À partir de 1768, l'année où sont publiés les *Colimaçons du père révérend L'Escarbotier*, les réflexions sur cet animal acéphale se retrouvent ici et là. C'est de ses propres yeux, avec ses propres mains, que Voltaire soutient l'expérience et consulte Spallanzani dans son interprétation des phénomènes. Si nous nous référons aux correspondances parvenues jusqu'à nous, en l'occurrence une lettre qu'il lui a envoyée en 1777, nous pouvons mesurer combien ce « miracle » lui tenait à cœur.

Le matériau de l'article COLIMAÇONS est loin d'être inédit. Voltaire en puise la plus grande partie dans les lettres des *Colimaçons du révérend père L'Escarbotier*. Bien sûr, il ne s'agit pas de la reproduction intégrale de son œuvre précédente. Il allège beaucoup le texte original pour n'en laisser que quelques pages in-octavo. On verra que cette modification sert une fin concrète, un objectif particulier. Mais, pour le moment, restons-en à cet article. Sa répartition en deux sections semble être un choix délibéré de Voltaire : ce faisant, il rapporte dans la première, les faits physiques dont il est témoin, tandis que la deuxième aborde, serait-ce brièvement, la dimension philosophique du problème. Commençons par l'analyse de la première section.

Comme observateur aussi bien qu'expérimentateur, après avoir coupé la tête, avec les antennes, à vingt limaces simples, qu'il appelle « incoques », ainsi qu'à douze escargots à coquilles, puis à huit escargots « mais entre les antennes », Voltaire a découvert qu'au bout de quinze jours, deux limaces et un escargot ont montré une tête renaissante et que la moitié de ses escargots sont restés en vie après l'amputation censée fatale. Le résultat se résume à ce qu'il y a « des animaux qui vivent sans tête; des animaux qui reproduisent une tête<sup>699</sup> ».

La description de la morphologie des escargots et de leur manière particulière de reproduction est également développée par le Patriarche. Il semble que le modèle pris par Voltaire est la *Vénus physique* plutôt que l'article LIMAÇON de l'*Encyclopédie*<sup>700</sup> : malgré le désaccord entre les auteurs, dans la *Vénus physique* aussi bien que dans l'article des *Questions*, la singularité des colimaçons se rapporte au discours de la volupté charnelle, que l'article LIMAÇON passe sous silence.

Leur singularité consiste dans leur nature hermaphrodite. Pourvus de « doubles organes de plaisir », les colimaçons sont « assurément l'espèce la plus favorisée de la

---

<sup>699</sup> OC 40 (COLIMAÇONS), p. 145-146.

<sup>700</sup> Nous ne trouvons ni trace de lecture ni mention explicite de l'article de l'*Encyclopédie*.

nature<sup>701</sup> ». Comme tels, ils jouissent non seulement d'une double volupté, mais aussi d'une volupté beaucoup plus longue. Par rapport à cette espèce hermaphrodite, combien la frêle jouissance qui est accordée à l'homme est peu de chose<sup>702</sup> ! « On sait, rappelle Voltaire, jeune gens, dans quel court espace de temps s'évanouit votre jouissance. Un moment la voit naître et mourir. Cela passe comme un éclair, et ne revient pas si souvent qu'on le dit dans les chansons.<sup>703</sup> »

Or, cette description de l'accouplement des colimaçons s'accompagne de préoccupations métaphysiques : elle mène à la critique de l'anthropocentrisme dans la nature. Mais plus fondamentalement, elle sert de preuve à la Providence divine. Que l'escargot ne soit pas pourvu de la capacité de voir renaître sa tête coupée autant qu'il pourrait le souhaiter, soit. Mais la Providence, ne négligeant pas ce défaut, y supplée par des « privilèges bien plus considérables » : étant à la fois mâle et femelle, il jouit de la volupté plus facilement et plus durablement. De même, bien qu'elle « n'[ait] ni deux sexes ni ces longs ravissements », la limace « incoque » est dotée d'une capacité merveilleuse de cicatrisation qui la relève même d'une blessure mortelle. Pour Voltaire, tout cela prouve l'existence de son Dieu, qui pourvoit, sans préférence, chaque espèce des moyens de se perpétuer. Ne montre-t-il pas là un dessein préalable ou, du moins, une organisation de la matière par l'intelligence ? Et ici, pour cette fois, la position déiste de Voltaire coïncide avec celle de l'auteur de la *Vénus physique*, qui voit dans l'organisation de la limace « l'effet de l'ordre de la nature<sup>704</sup> ». *O altitudo divitiarum*<sup>705</sup> !

Dans la seconde section, Voltaire procède à la discussion de l'autre question métaphysique. Que la tête renaisse chez quelques-uns de ces mollusques et qu'ils restent en vie après la décapitation, cela relève du « miracle ». Mais une fois que ces phénomènes sont

---

<sup>701</sup> OC 40 (COLIMAÇONS), p. 146-147.

<sup>702</sup> Cf. la description de l'accouplement des escargots par l'auteur de la *Vénus physique* : « Des gens glacés par l'âge, ou dont les sens étoient émoussés, ont eu quelquefois recours à des moyens aussi violens, pour réveiller en eux l'amour. Malheureux ! qui tâchez par la douleur d'exciter des sentiments qui ne doivent naître que de la volupté ; restez dans la léthargie & la mort : épargnez-vous des tourmens inutiles ; ce n'est pas de votre sang que Tibulle a dit que Vénus étoit née. », Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*, *op. cit.*, p. 87-88.

<sup>703</sup> OC 40 (COLIMAÇONS), p. 147.

<sup>704</sup> Pierre-Louis Moreau de Maupertuis, *Vénus physique*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>705</sup> OC 40 (COLIMAÇONS), p. 148 ; ce passage est tiré de l'*Épître aux Romains* 11:33 : « O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies impénétrables ! »

avérés, on en est réduit à une situation bien embarrassante. Voltaire nous présente un faisceau de problèmes, dont l'un n'est pas moins difficile à résoudre que l'autre :

Cet animal à qui je viens de couper la tête est-il encore animé? Oui sans doute, puisque l'escargot décapité remue et montre son cou, puisqu'il vit, puisque la tête revient en moins d'un moins à des limaces incoques.

Cet animal a-t-il des sensations avant que sa tête soit revenue? Je dois le soupçonner, puisqu'il remue le cou, qu'il l'étend, et que dès qu'on y touche, il le resserre.

Peut-on avoir des sensations sans avoir au moins quelque idée confuse? Je ne le crois pas: car toute sensation est plaisir ou douleur, et on a la perception de cette douleur et de ce plaisir. Autrement ce serait ne pas sentir.<sup>706</sup>

Ce faisceau de questions, qui semble constituer un pêle-mêle de problèmes indistincts, est en fait triparti : il se compose de trois problèmes distincts et cohérents. Si nous y regardons de près, Voltaire agit clairement avec méthode, et la division en alinéas n'est pas faite sans délibération. Pour Voltaire, même la décapitation ne peut interrompre trois marques distinctes des êtres vivants — comme on les trouve dans le texte cité —, la première étant la vie ; la deuxième, la sensation ; la troisième, l'idée. Chaque alinéa correspond donc à chaque dimension de l'âme des êtres vivants. Voltaire assiste à la scène où, que ce soit chez la limace incoque ou chez le limaçon à coquille, ils ne sont pas morts — ils vivent sans tête — et ils ne perdent pas la sensation — ils se rétractent au toucher, ils allongent le cou, etc. —. Or, à la différence de pouvoir constater la vie ou la sensation, comment savoir si ces mollusques ont des idées comme les autres animaux ? Comment pourrait-on l'affirmer ? Mais cela ne pose aucun problème pour Voltaire, parce que la sensation n'est pas une activité en soi ; la sensation seule, pour ainsi dire, n'est pas suffisante pour que l'on sente, mais il faut que l'on ait une idée pour sentir. Certes, nous savons que les idées sont constituées des expériences sensibles (« Nous savons très bien que les idées nous viennent par les sens », affirme Voltaire dans l'article IDÉE)<sup>707</sup>. Mais cette idée, qui rend possible toute expérience sensible, n'est pas

---

<sup>706</sup> *Ibid.*, p. 148-149.

<sup>707</sup> « Mais si vous ne savez pas positivement ce que c'est qu'une idée, si vous ignorez d'où elles nous viennent, vous savez du moins par où elles vous viennent? Oui, comme les anciens Egyptiens qui ne connaissaient pas la source du Nil, savaient très bien que les eaux du Nil leur arrivaient par le lit de ce fleuve. Nous savons très bien que les idées nous viennent par les sens; mais nous ignorons toujours d'où elles partent. La source de ce Nil ne sera jamais découverte. », *OC* 42A (IDÉE), p. 306.

celle que l'on entend selon l'acception générale et empiriste du mot ; car elle est, selon les propres mots de Voltaire, l'« idée confuse », « commencée », ou autrement dit la « perception » qui précède la sensation. Ainsi, tant que l'on observe la sensation dans les escargots, on peut en déduire que ces créatures ont également un potentiel d'idées et de mémoire, avec tous toutes les passions<sup>708</sup>.

D'après ses expériences, il devient évident pour Voltaire que chez les escargots, la décapitation ne semble déranger aucune de ces activités de l'âme. Mais pourquoi ? Est-ce parce que, comme le prétend le pédant thomiste des *Colimaçons du révérend père l'Éscarbotier*, l'âme subtile logée dans la tête de l'escargot s'enfuirait dans l'autre partie du corps ? Or, au lieu d'avancer dans la discussion, Voltaire revient à son leitmotiv. Mettant de côté cette question, puisqu'elle tient à la « nature des choses, aux premiers principes<sup>709</sup> », il opère un revirement ou plutôt une courte digression. Voltaire n'hésite pas à saisir cette occasion pour développer son apologétique en demandant à son lecteur l'origine ultime de la sensation et de l'idée : « Qui donne cette sensation, cette idée commencée ? » L'animal, et donc l'homme, ne pouvant se donner des sensations à lui-même, c'est « celui qui a fait le limaçon, le soleil et les astres » qui nous les donne. Voilà une chaîne logique : la sensation précédée par l'idée élémentaire, et cette dernière précédée par Dieu. C'est dans Dieu que nous « *vivimus, movemur et sumus* ». La discussion s'arrête pour que Dieu rentre dans ses droits.

Si nous examinons les remaniements apportés au texte original des *Colimaçons du révérend père L'Éscarbotier*, et la manière différente de traiter des têtes renaissantes des limaçons présentes dans *Les Singularités de la nature*, le caractère « apologétique » de cet article s'en trouve plus saillant. D'abord, dans le quatrième chapitre consacré aux limaces des *Singularités de la nature*, son expérience de l'amputation n'est présentée qu'accessoirement dans une note ajoutée, dénuée de détails. L'auteur se contente de faire allusion à la conception traditionnelle de la tête comme « siège de l'âme », mais on ne trouve aucune évocation de l'origine divine de l'idée et de la sensation dans les animaux, comme il le fait à présent dans l'article COLIMAÇONS.

La comparaison avec *Les Colimaçons du révérend père L'Éscarbotier* est encore plus révélatrice. Il faut faire remarquer tout d'abord que la relation quadrilatérale du texte original

---

<sup>708</sup> L'article BÊTES du *Dictionnaire* commence par cette phrase exclamative de l'auteur, accusant l'idée cartésienne d'animal-machine : « Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les bêtes sont des machines, privées de connaissance et de sentiment, qui font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc ! », *OC* 35 (BÊTES), p. 411-415

<sup>709</sup> *OC* 40 (COLIMAÇONS), p. 149.



— deux ecclésiastiques, un physicien de Saint-Flour et un éditeur — se réduisant à une relation bilatérale, le lecteur des *Questions* cesse d'être le simple observateur passif de l'échange épistolaire du texte original, pour se retrouver engagé dans les questions soulevées par le narrateur de l'article.

Des six petits textes de l'œuvre — cinq lettres entre deux correspondants et une « réflexion de l'éditeur » —, l'auteur n'en reprend que trois. De plus, leur reprise n'est pas intégrale : il y supprime les passages qu'il juge inutiles ou peu sérieux. Dans l'article des *Questions*, la scène à laquelle le lecteur assiste n'est plus la relation épistolaire entre deux religieux, mais elle se présente davantage, on l'a dit, comme un exposé adressé aux lecteurs, l'exposé fidèle d'une expérience opérée en vue d'éclaircir les prodiges de la nature.

Voltaire supprime toutes les indications contextuelles des *Colimaçons* : l'épistolaire capucin, « prédicateur ordinaire », est devenu un narrateur sans indication particulière, son statut ecclésiastique lui étant retiré. L'épistolaire des *Colimaçons* fait place à ce prédicateur du déisme dans les *Questions*. Plus de place pour son correspondant carme, docteur en théologie, puisque Voltaire n'a repris aucune de ses deux réponses, truffées de réflexions thomistes, selon lesquelles la régénération de la tête des limaçons n'est que « la chose du monde la plus simple et la plus claire, pour peu qu'on ait étudié en théologie<sup>710</sup> ». Ce faisant, on n'y trouve plus de cette « alternance de la plaisanterie et de la gravité philosophique<sup>711</sup> » qui caractérisait autrefois *Les Colimaçons*. On dirait que le texte original n'est pas seulement allégé, mais qu'il est en même temps purgé : plus de place pour la raillerie de la vie monastère et de la débauche, plus de place pour l'extravagance théologique, selon laquelle l'âme subtile des limaces se réfugie dans leur derrière jusqu'à ce que la tête soit reproduite. Deux citations bibliques, une fois échappées de leur contexte original, deviennent des louanges au Dieu voltairien, de sorte que tout cela concourt à la réaffirmation de la philosophie déiste de Voltaire. Dans ce processus de réécriture, Voltaire agence le texte de façon que le lecteur retrouve « le sceau de la Divinité » dans les merveilles de la nature.

Et voici le problème des coquilles. Et la polémique autour de ces débris du passé lointain éclairera sur la position de Voltaire à l'égard de l'idée de révolution primitive qui, selon certains naturalistes, aurait formé l'univers.

---

<sup>710</sup> OC 65B, p. 134.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 105.

Nous avons constaté que Voltaire suggère l'existence d'une ligne de force entre une certaine interprétation du polype et celle des autres singularités de la nature, telles que les coquilles, les « glossopètes », c'est-à-dire les dents fossilisés du requin, la formation des montagnes, etc. Quelle est la nature du point commun qui fait converger divers domaines des recherches sur la nature, de la question des êtres vivants à celle des sciences de la Terre, qui semblent, à première vue, n'avoir aucun rapport entre eux ? Tout d'abord, comme nous l'avons montré, c'est que dans ces domaines que les naturalistes du XVIIIe siècle procèdent très hâtivement dans ces domaines à l'établissement de systèmes globaux, à partir de l'observation des phénomènes particuliers ; ce qui déplaît à notre Voltaire naturaliste. Or, au-delà de la tentation de système, à laquelle Voltaire n'épargne pas sa critique, n'y-a-t-il pas d'autres faiblesses communes dans ces interprétation de la nature ? Vouloir fonder un système est-ce le seul chef d'accusation ? Ou bien, à un niveau plus fondamental, ces interprétations ont-elles quelque chose de commun dans leur conception de la nature, que Voltaire ne pourrait jamais accepter ? Ces questions font l'objet de notre enquête dans notre lecture d'une série d'articles.

Comme le constate Maria Susana Seguin, Voltaire est un de ceux qui abordent les questions fondamentales des sciences de la Terre au XVIIIe siècle<sup>712</sup>. Quel est le questionnement principal de cette science émergente, qui commence à se dégager de toute préoccupation théologique ? Abordant les théories de la Terre dans leur ensemble, de sa formation initiale jusqu'à son devenir, en passant par son état actuel — sa composition, ses structures etc. —, la science encourage les naturalistes à porter un intérêt circonscrit à des questions spécifiques. Autrement dit, il n'est plus question « ni de la figure de la Terre, ni de son mouvement, ni des rapports qu'elle peut avoir à l'extérieur avec les autres parties de l'Univers — ce qui relève, non de l'histoire naturelle mais de l'astronomie —; c'est sa constitution intérieure, sa forme & sa matière que nous nous proposons d'examiner<sup>713</sup> ». La Terre devient l'objet principal de l'histoire naturelle, au cœur du théâtre physique où se déroule l'existence des êtres vivants et, dans ce sens, son étude, comme « histoire générale », selon l'expression de Buffon, doit « précéder l'histoire particulière de ses productions, & les détails des faits singuliers de la vie & des mœurs des animaux ou de la culture & de la

---

<sup>712</sup> L'étude de Maria Susana Seguin explique la position du Voltaire déiste à l'égard des thèmes et hypothèses principaux de la science de la Terre, qui commence à se laïciser à partir de la fin du XVIIIe siècle. Voir Maria Susana Seguin, « Voltaire et les sciences de la terre », art. cit., p. 239-249.

<sup>713</sup> *HN*, t. I, p. 65.

végétation des plantes<sup>714</sup> ». Cette science dégagée de tout présupposé métaphysique refuse l'interprétation traditionnelle de la Terre en tant que théâtre privilégié où se déroule l'histoire sotériologique ; et elle commence par mettre en cause le « schéma historique hérité de la Bible, et en particulier des grands épisodes vétérotestamentaires qui associent catastrophes géologiques et histoire humaine<sup>715</sup> », entre autres, son récit originel, l'épisode du déluge universel, la destruction de Sodome et Gomorrhe sur lesquelles le Dieu chrétien « fit tomber des cieux /.../ une pluie de souffre enflammé<sup>716</sup> ». Si bien que la chronologie du globe qui serait à peu près de six mille ans selon la tradition chrétienne demande à être revue. Toutefois, l'idée de déluge ne disparaît pas complètement dans l'imaginaire des naturalistes à la faveur de cette science laïcisée ; elle est plutôt revisitée pour devenir une hypothèse purement scientifique, et tout à fait convaincante, sur la formation du globe.

En même temps, d'autres « objets » de la nature attirent l'attention des naturalistes. Les fossiles, les vestiges archéologiques, qui sont censés garder en eux des indices privilégiés pour éclaircir la formation du globe, de la couche terrestre la plus profonde jusqu'aux sommets montagneux, en passant par la surface de la terre, sont l'objet de différentes spéculations<sup>717</sup>. C'est à partir de ces éléments mineurs en apparence que l'on raisonne non seulement sur la formation de la couche qui les contient, mais, plus fondamentalement, sur la formation générale du globe. Or, aux yeux de Voltaire, ces coquilles ou tous ces « petits fragments de coquilles<sup>718</sup> », que l'on ne peut pas identifier avec certitude, ne sont pas suffisants pour « servir de fondement à une système de l'univers ». Depuis son mémoire déposé à l'académie de Bologne en avril 1746, la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, on ne cesse de remarquer la critique que Voltaire porte sur ceux qui érigent un système général fondé sur les découvertes des coquilles. Se défendant d'en donner une signification outrée, Voltaire procède à leur examen détaillé. Comme on va le voir, pour

---

<sup>714</sup> *Ibid.*, p. 65-66.

<sup>715</sup> Maria Susana Seguin, « Voltaire et les sciences de la terre », art. cit., p. 239.

<sup>716</sup> *Genèse* 19:24.

<sup>717</sup> D'Holbach, l'auteur de l'article FOSSILE de l'*Encyclopédie*, nous témoigne de cet intérêt que soulèvent les fossiles chez les naturalistes : « De tous les phénomènes que présente l'Histoire naturelle, il n'en est point qui ait plus attiré l'attention des Naturalistes, que la prodigieuse quantité de corps étrangers à la terre qui se trouvent ensevelis dans son sein & répandus à sa surface ; ils ont donc fait des hypothèses & hasardé des conjectures, pour expliquer comment ces substances appartenantes originairement à d'autres regnes ont été, pour ainsi dire, dépaysées & transportées dans le regne minéral. », *ENC* (FOSSILE), p. 210.

<sup>718</sup> *OC* 40 (DES COQUILLES), p. 262.

Voltaire, les problèmes de la science de la Terre, comme toutes les autres disciplines scientifique qu'il aborde, engagent non seulement un souci purement scientifique, mais aussi philosophique ; et en ce qui concerne cette dernière dimension, l'enjeu consiste à repousser à la fois le récit originel chrétien et la théorie matérialiste.

Commençons par dégager, des couches de multiples entrées des *Questions*, les articles concernant notre sujet. À nos yeux, il convient particulièrement de lire d'une manière attentive les trois articles suivants, CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE, DES COQUILLES, DÉLUGE UNIVERSEL. Traitant partiellement le même sujet, ces trois articles ne constituent pas, toutefois, une simple répétition. Réparti en six sections, l'article DES COQUILLES est une mosaïque de textes courts que Voltaire a déjà publiés dans *Les singularité de la nature*, de sorte que cet article « à sketches » lui permet d'aborder divers sujets en s'adressant principalement à deux naturalistes de son temps, Maillet et Buffon. Dans l'article CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE, l'intérêt de Voltaire réside dans la présentation des révolutions qui ont pu façonner le monde que nous vivons, telle que l'immersion totale d'une île, un tremblement de terre, etc. Voltaire, dans l'article DÉLUGE UNIVERSEL, se gausse des récits du déluge universel, de sa version biblique jusqu'à celle des autres mythes de traditions païennes, en se fondant sur ses connaissances physique et linguistique.

Ce que l'on peut constater dans ces articles, c'est la manière particulière avec laquelle Voltaire imagine la formation du globe : non seulement au niveau de son relief terrestre, mais aussi au niveau de ses couches souterraines. Tout au long de ces articles, Voltaire repousse sans cesse l'hypothèse, selon laquelle la mer « a[urait] couvert toute la terre il y a quelques millions d'années<sup>719</sup> » et, ce faisant, façonné, par ses courants et ses marées, le visage général de notre globe, y compris les montagnes et les vallées. Cette hypothèse, qui se trouve défendue exemplairement dans le *Telliamed* de Benoît de Maillet, suppose que la mer, se retirant peu à peu après avoir recouvert la terre entière, a graduellement formé les montagnes et les terres telles que nous voyons. L'imagination du philosophe indien de *Telliamed*, qui essaie de persuader son interlocuteur, le missionnaire français, de sa conception de l'état primitif du globe, coïncide avec l'imaginaire chrétienne, lorsqu'il soutient ces propositions :

---

<sup>719</sup> *Ibid.*, p. 256.

la mer a été supérieure d'un grand nombre de coudées à la plus haute de toutes nos montagnes. L'élévation précise de ses eaux au-dessus de leurs sommets nous est inconnue, et la mesure n'en peut être justifiée ; mais au moins ne pourra-t'on douter après les preuves que je vais en rapporter, qu'il n'y ait eu un tems où elles couvroient ces montagnes, et qu'elles n'ont commencé à diminuer qu'après en avoir formé la dernière couche.<sup>720</sup>

Cette hypothèse de Maillet ne se trouve pas plus exemptée de critiques de la part de Voltaire<sup>721</sup> que les hypothèses diluvianistes proposées en vue de réconcilier l'orthodoxie et la science, réconciliation dont les partisans se retrouvent dans la figure de Thomas Burnet<sup>722</sup> ou celle de John Woodward<sup>723</sup>. Ces deux naturalistes d'origine anglaise considèrent, en effet, le déluge comme l'événement majeur, définitif, qui peut être éclairci et confirmé par la physique, ayant déterminé la forme actuelle de la surface de la terre. Le premier prétend que, cette surface étant parfaitement lisse dans les temps prédiluviens, les eaux du déluge, après avoir brisé la croûte superficielle et s'être retirées, ont façonné les reliefs actuels, tandis que le second soutient que, lors du déluge, la terre aurait été complètement dissoute, provoquant ainsi une nouvelle sédimentation en couches successives, par ordre de gravité<sup>724</sup>.

Malgré ses critiques à l'encontre de ces diluvianistes, la théorie de Buffon, si nous nous en tenons à l'*Histoire naturelle*, s'inscrit fondamentalement dans ce courant « neptuniste », qui privilégie l'action des eaux dans la formation du relief terrestre— même si,

---

<sup>720</sup> Benoît de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, éd. Francine Markovits, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1984, p. 86-87.

<sup>721</sup> Dans le onzième chapitre des *Singularités de la nature*, par exemple, Voltaire critique « cette étrange idée » de Maillet et son acceptation imprudente par Buffon.

<sup>722</sup> Buffon introduit la théorie de ce théologien anglais dont « la tête échauffée de visions poétiques, croit avoir vû créer l'Univers ; osant prendre le style prophétique, après nous avoir dit ce qu'étoit la terre au sortir du néant, ce que le déluge y a changé, ce qu'elle a été & ce qu'elle est, il nous prédit ce qu'elle sera, même après la destruction du genre humain », *HN*, t. 1, p. 67 ; à cela s'ajoute la description sommaire de Voltaire : « Burnet en son cinquième chapitre, assure que la Terre avant le déluge était unie, régulière, uniforme, sans montagnes, sans vallées, et sans mers; le déluge fit tout cela, selon lui. », *OC* 30C, p. 35.

<sup>723</sup> Selon Buffon, Woodward explique les principaux phénomènes de la Terre, laquelle n'est qu'« une croûte superficielle /.../ qui sert d'enveloppe au fluide qu'elle renferme » par « un abîme immense d'un liquide contenu dans les entrailles du globe », *HN*, t. 1, p. 67.

<sup>724</sup> Pascal Richet, « Uniformisme et catastrophisme : l'histoire de la Terre est-elle continue ou non ? », dans Laurence Viennot (dir.), *Didactique, épistémologie et histoire des sciences*, Paris, PUF, 2008, p. 195-211.

dans les dernières années de sa carrière, il adopte l'hypothèse « plutonienne », attribuant à un « feu central », la formation des montagnes. Si nous ne saurions la qualifier de « catastrophiste » à proprement parler, elle suppose du moins de grands changements arrivés dans le globe, dans les premiers temps après la création. « Les mêmes causes qui ne produisent aujourd'hui que des changements presque insensibles dans l'espace de plusieurs siècles, suppose Buffon, devoient causer de très-grandes révolutions », d'autant plus que la surface de la terre était beaucoup moins solide qu'aujourd'hui<sup>725</sup>. D'une manière plus concrète, Buffon revient sur ce problème dans la partie ultérieure de son développement. Une fois décrite la formation initiale de la Terre dans le premier article des *Preuves de la théorie de la terre*, il en arrive à celle de la formation du relief terrestre. Selon Buffon, sur la surface de terre se trouvaient de grandes masses « vitrescibles », c'est-à-dire constituées de la matière qui englobe les sables, les glaises et les agiles, et cette surface était encore recouverte d'une :

couche d'eau de 5 ou 600 pieds d'épaisseur, qui fut produite par la condensation des vapeurs lorsque le globe commença à se refroidir ; cette eau déposa par-tout une couche limonneuse mêlée de toutes les matières qui peuvent se sublimer & s'exhaler par la violence du feu /.../.

Tel étoit l'état du globe lorsque l'action du flux & reflux, celles des vents & de la chaleur du soleil commencèrent à altérer la surface de la terre. Le mouvement diurne & celui du flux & reflux élevèrent d'abord les eaux sous les climats méridionaux, ces eaux entraînent & portèrent vers l'équateur le limon, les glaises, les sables, & en élevant les parties de l'équateur, elles abaissèrent peut-être peu à peu celles des poles de cette différence d'environ deux lieues dont nous avons parlé, car les eaux brisèrent bien-tôt & réduisirent en poussière les pierres ponce & les autres parties spongieuses de la matière vitrifiée, qui étoient à la surface, elles creusèrent des profondeurs & élevèrent des hauteurs qui dans la suite sont devenues des continens, & elles produisirent toutes les inégalités que nous remarquons à la surface de la terre /.../.<sup>726</sup>

C'est l'eau, le seul agent physique relatif au relief terrestre, qui se trouve au centre du processus continu de l'érosion des roches et de leur sédimentation. Ces roches érodées,

---

<sup>725</sup> *HN*, t. 1, p. 77.

<sup>726</sup> *Ibid.*, p. 231-232.

mêlées aux « dépouilles » des animaux, continuent à se déposer puis à être façonnées par les grands mouvements de l'eau. Soit à un moment donné, soit progressivement, la mer abandonne ces reliefs ainsi formés pour qu'ils émergent en tant que continents<sup>727</sup>.

Que le visage du globe doive sa formation à une lente évolution d'une durée de quelques millions d'années — la perspective « uniformitariste » — ou aux agitations violentes des forces de la nature — la perspective « catastrophiste » —, l'idée d'une surface du globe entièrement recouverte d'eau n'est jamais acceptable de la part du Patriarche. Quel que soit le dessein de chaque partisan de cette théorie, elle n'évoque chez Voltaire que des variations autour du thème chrétien du déluge universel. N'est-ce pas dans l'*Histoire naturelle* que l'on tient pour certain que « la terre actuellement sèche & habitée a été autrefois sous les eaux de la mer, & que ces eaux étoient supérieures aux sommets des plus hautes montagne<sup>728</sup> » ? Certes, Voltaire se garde de taxer la théorie de Buffon ou celle de Maillet de déluge universel. Toutefois il recourt aux mêmes arguments contre la théorie buffonienne qu'à ceux qu'il développe quand il critique directement le Déluge chrétien : dans l'un et l'autre cas, l'impossibilité tient à ce que les lois fondamentales de la nature, « les lois de la gravitation et celles des fluides », qui assurent la marche régulière et statique du globe, se trouvent transgressées. Puisque le flux de la mer « ne s'élève qu'à la hauteur de quinze pieds dans ses plus grandes intumescences sur nos côtes », que la mer ait « produit des roches hautes de dix-huit milles pieds » ne peut être accepté par le bon sens. Et l'on peut lire dans l'article DÉLUGE UNIVERSEL le détail de ses objections physiques contre cette hypothèse purement fondée sur l'imagination<sup>729</sup>.

C'est qu'accepter l'idée de déluge universel suscite un autre problème, non moins important, celui de la génération des êtres vivants ; à supposer que le monde ait été complètement noyé, cela implique nécessairement qu'« il y a eu un temps où le monde n'était peuplé que de poissons<sup>730</sup> ». Or, si l'on exclut l'explication du mythe mosaïque, où demeurent les animaux — autres que les poissons — pendant ce long séjour de l'eau qui aurait ravagé la terre entière ? Loin de se réfugier dans l'arche, ils auraient dû leur origine à l'eau, ce premier principe de la vie selon la philosophie de Thalès. Ainsi tout cet enchaînement d'hypothèses ne

---

<sup>727</sup> Jacques Roger, « La place de Buffon dans l'histoire des Sciences de la Terre », *Travaux du comité français d'histoire de la géologie*, troisième série, t. II, 1988, p. 81-88.

<sup>728</sup> *HN*, t. 1, p. 77.

<sup>729</sup> *OC* 40 (DÉLUGE UNIVERSEL), p. 361-362.

<sup>730</sup> *Ibid.*, p. 257.

fait que justifier l'imagination chimérique de Maillet, selon laquelle tous les animaux terrestres trouvent leur origine dans les poissons primitifs, ou les animaux marins, qui partagent avec eux les figures et les inclinations<sup>731</sup> : il n'y a aucun animal « marchant, volant ou rampant, observe Telliamed, dont la mer ne renferme des espèces semblables ou approchantes, dont le passage d'un de ces éléments à l'autre ne soit possible, probable même soutenu d'un grand nombre d'exemples<sup>732</sup> ». Si bien que l'espèce humaine aurait également subi une « transmigration<sup>733</sup> » de l'homme marin à l'homme terrestre. Et cette idée que l'homme descende « d'un turbot ou d'une morue » dérange fondamentalement la vision fixiste du Patriarche, parce qu'elle suppose que « toutes les espèces et tous les éléments se changeassent les uns en les autres<sup>734</sup> ».

Or, du point de vue des neptunistes, qui rapportent la formation des reliefs à l'action de l'eau, l'existence des coquilles et des fossiles dans tous les continents actuellement émergés est la preuve incontestable de l'omniprésence de l'eau dans un temps donné<sup>735</sup>. C'est grâce aux recherches pionnières de Nicolas Sténon, anatomiste danois, que les fossiles ont commencé à servir d'objet privilégié pour les sciences de la Terre. Après avoir découvert les fossiles de dents du grand squal, que l'on appelait alors « glossopètres », comme on l'a vu, il mène une série d'observations pour éclaircir leur origine. Il en tire la conclusion que les fossiles sont les pétrifications d'anciens organismes ; que, mêlés à la vase, ces organismes ont

---

<sup>731</sup> Au sixième jour de l'entretien (donc le jour où le Dieu chrétien crée l'homme), le philosophe indien explique le passage des animaux marins aux animaux terrestres. Voir Benoît de Maillet, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, op. cit., p. 248-298.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>733</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>734</sup> OC 40 (DÉLUGE UNIVERSEL), p. 274. Cf. « Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est que des physiciens plus instruits adoptèrent le ridicule système du jésuite Néeudham, et le joignirent à celui de Maillet, qui prétendait que l'océan avait formé les Pyrénées et les Alpes, et que les hommes étaient originairement des marsouins, dont la queue fourchue se changea en cuisses et en jambes dans la suite des temps; ainsi que nous l'avons dit. De telles imaginations peuvent être mises avec les anguilles formées par de la farine. », OC 40 (DIEU), p. 445.

<sup>735</sup> Jacques Roger, « La place de Buffon dans l'histoire des Sciences de la Terre », art. cit., p. ; Boulanger, dans son article DÉLUGE de l'*Encyclopédie* le constate : « On a regardé encore comme une preuve physique de l'universalité du déluge & des grands changemens qu'il a opérés sur toute la face du monde, cette multitude étonnante de corps marins qui se trouvent répandus tant sur la surface de la terre que dans l'intérieur même de tous les continens, sans que l'éloignement des mers, l'étendue des régions, la hauteur des montagnes, ou la profondeur des fouilles, ayent encore pû faire connoître quelque exception dans cette surprenante singularité. Ce sont-là sans contredit des monumens encore certains d'une révolution universelle, telle qu'elle soit, & si on en excepte quelques naturalistes modernes, tous les savans & tous les hommes mêmes sont d'accord entr'eux pour les regarder comme les médailles du déluge, & comme les reliques du monde ancien qu'il a détruit. » *Encyclopédie* (DÉLUGE), p. 798.



été consolidés au fond de la mer ; et qu'à la suite des sédimentations, à savoir la superposition successive des couches qui témoignent de périodes différentes dans sa formation, à quoi s'ajoute l'intervention de la discontinuité géologique, s'est formé ainsi le relief terrestre<sup>736</sup>. Par conséquent, si les coquilles ont bien été découvertes dans les montagnes, cela ne démontre-t-il pas que chaque strate des montagnes a été dans le passé submergée par l'océan<sup>737</sup> ? Si les débris des organismes pétrifiés d'origine marine ont été découverts dans le continent européen, n'est-ce pas une preuve convaincante de ce que l'hémisphère septentrional a constitué une partie sous-marine de l'océan ?

Pour Voltaire, il est impossible de tirer de l'existence des coquilles une telle conclusion. Dans le panorama qu'offre l'article DES COQUILLES, il mobilise toutes les armes pour combattre les thèses des naturalistes : entre fiction et découverte scientifique, du badinage au sérieux, de l'accusation impitoyable au recours au bon sens et à la vraisemblance, tout est bon.

Tout d'abord, Voltaire exprime ses doutes sur l'existence même des coquilles et des fossiles. Il avoue qu'ils ne sont guère identifiables, étant pour la plupart « si informes, si usées, si méconnaissables », de sorte que l'on pourrait les prendre pour « des débris d'écrevisse ou de crocodiles, ou des ongles d'autres animaux<sup>738</sup> ». À cela s'ajoute l'hésitation capricieuse d'accepter l'idée de leur formation organique : ce que les naturalistes prennent pour des fossiles, ne s'agit-il pas de productions purement terrestres, autrement dits des « jeux de la nature » qui ont, par hasard, l'apparence de tel ou tel animal marin, de même que les dendrites ne sont en réalité que la contrefaçon des êtres vivants ? Ces coquilles et ces fossiles, si l'on suspend la nécessité de leur trouver une origine marine, ne peuvent-ils avoir été formés d'une manière « spontanée » ? Voltaire se demande si le sol de la terre ne peut enfanter des fossiles. C'est pourquoi il souligne l'« observation importante » d'un de ses amis, qui, assisté par ses vassaux et voisins, prétend avoir découvert la formation de coquilles de diverses

---

<sup>736</sup> Sur la découverte des fossiles de Sténon et sur ses implications dans le progrès de la géologie, voir Pascal Richet, « Uniformisme et catastrophisme : l'histoire de la Terre est-elle continue ou non ? », art. cit., p. 203.

<sup>737</sup> On lit une telle prétention dans le second discours de l'*Histoire naturelle* : « sur la cime des monts & dans les lieux les plus éloignés de la mer, on trouve des coquilles, des squelettes de poissons de mer, des plantes marines, &c. qui sont entièrement semblables aux coquilles, aux poissons, aux plantes actuellement vivantes dans la mer, & qui en effet sont absolument les mêmes. Je remarque que ces coquilles pétrifiées sont en prodigieuse quantité, qu'on en trouve dans une infinité d'endroit /.../. », *HN*, t. I, p. 76. Dans la marge de ce passage, Voltaire laisse la note : « si on trouve quelques médailles romaines, en trouve-t-on partout? », *OC* 136 (CN), p. 562.

<sup>738</sup> *OC* 40 (DES COQUILLES), p. 262.

espèces, des huitres pétrifiées aux coquilles bivalves, « renaissants » dans une partie de sol « métamorphosée deux fois en un lit de pierre tendre » :

La petite carrière dont on l[pierre]’a tirée recommence à se former de nouveau. Il y renaît des coquilles qui d’abord ne se distinguent qu’avec un microscope, et qui croissent avec la pierre. Ces coquilles sont de différentes espèces; il y a des ostracites, des gryphites qui ne se trouvent dans aucune de nos mers; des comes, des tellines, des cœurs dont les germes se développent insensiblement, et s’étendent jusqu’à six lignes d’épaisseur.<sup>739</sup>

Dans ce rapport, nous retrouvons la même logique à laquelle recourt Voltaire lorsqu’il s’agit de la génération des animaux et des végétaux : les coquilles se développent, à un moment donné, à partir des « germes », préexistant dans leur dépositaire qu’est la nature. Ainsi, strictement parlant, la formation de ces coquilles fossiles n’est pas « spontanée », comme le prétendrait Needham, mais appartient à la création originelle du Dieu voltairien. Et si cette observation est vraie, ne vaut-il pas mieux suspendre notre jugement ?

Certes, Voltaire est généralement tout prêt d’admettre la nature organique des fossiles et des coquilles; mais seulement quand les fossiles sont considérés comme la pétrification des organismes dulçaquicoles. Autant il refuse d’accepter la pétrification des organismes marins comme les huîtres, autant il se montre prêt à reconnaître l’existence de coquilles des moules d’eau douce, des colimaçons et de petits crustacés de rivière. Si quelque physicien croit avoir trouvé « une écaille d’huître pétrifiée vers le mont Cenis », elle n’est en fait que l’écaille des grosses moules qui abondent dans les lacs voisins et « dont les écailles ressemblent parfaitement aux huîtres » ; c’est parce qu’il est possible que de petits lacs disparaissent, que le cours de petites rivières soit détourné au fil du temps et que les êtres vivants qui les peuplaient autrefois soient pétrifiés.

Quant à la prétendue découverte des fossiles dans des endroits où le bon sens voltairien ne peut les admettre en aucun cas, l’attitude du Patriarche devient encore plus intraitable : tout en reconnaissant que la mer peut laisser ces coquilles dans un rivage de proximité, il doute qu’on puisse les trouver sur la croupe ou dans le flanc des montagnes. Pour ce qui est des coquilles prétendument trouvées au mont Cenis, Voltaire reprend l’ancien

---

<sup>739</sup> *Ibid.*, p. 263.

argument, qu'il a introduit en 1746 et que Buffon a tourné en dérision dans son *Histoire naturelle*<sup>740</sup>. Toutefois, comme les chercheurs nous en avertissent<sup>741</sup>, il faut que nous nous gardions de l'accepter à la lettre. Cette hypothèse selon laquelle les coquilles fossiles, loin d'avoir été abandonnées lors du retrait de l'océan Indien, ont été déposées par une foule innombrable de fidèles qui, « chargés de coquilles à leurs bonnets », partaient en pèlerinage à Rome, de la Galice, de toutes les contrées françaises, et même des pays du Levant<sup>742</sup>, Voltaire la présente comme une « idée tout à fait romanesque<sup>743</sup> ». Aussi cet avis « un peu goguenard<sup>744</sup> » doit-il être compris comme une contrepartie sciemment façonnée pour combattre l'idée, également fantaisiste, que l'irruption de la mer les y aurait placées. Déjà dans le texte original, Voltaire admet que son idée, par rapport à l'hypothèse des naturalistes, qui supposent la rupture générale causée par l'eau, est « trop simple et trop peu systématique<sup>745</sup> », mais c'est dans ce caractère peu systématique que se trouve le mérite de son idée.

S'agissant des coquilles prétendument trouvées dans une plaine de Touraine, à très grande distance de la mer, il exprime le même doute ; pour suivre l'hypothèse des naturalistes, il faut accepter trop de faits qui s'écartent du bon sens : pourquoi la mer, qui aurait submergé cette région intérieure, laissant ses traces dans cette plaine qui se trouve à trente-six lieux du littoral, n'en a laissé aucune dans le rivage le plus proche ou dans les autres provinces à la même distance ? À ces interrogations objectées par le bon sens, s'ajoute son expérience personnelle en tant que « laboureur ». Voltaire, qui se plaît à faire lui-même des expériences sur les objets qui « méritent le plus sérieux examen », se fait livrer ces faluns de Touraine. Il

---

<sup>740</sup> « Pourquoi n'a-t-il pas ajouté que ce sont les singes qui ont transporté les coquilles au sommet des hautes montagnes & dans tous les lieux où les hommes ne peuvent habiter, cela n'eût rien gâté & eût rendu son explication encore plus vraisemblable. Comment se peut-il que des personnes éclairées et qui se piquent même de philosophie, aient encore des idées fausses sur ce sujet ? », *HN*, t. I, p. 281.

<sup>741</sup> Marguerite Carozzi prétend que Buffon n'a pas bien aperçu l'intention pseudo-physique et invite à ne pas prendre à la lettre cette hypothèse voltairienne. Voltaire, d'après son analyse, a rejeté cette hypothèse au fur et à mesure qu'il embrassait la formation dulçaquicole des coquilles. Voir Marguerite Carozzi, « Les pèlerins et les fossiles de Voltaire », *Gesnerus*, n° 36, 1979, p. 86-87 ; Gerhard Stenger, « Voltaire 'naturaliste' », *OC* 65B, p. 57-59.

<sup>742</sup> Hormis sa modestie, à présenter son hypothèse comme une idée romanesque, Voltaire prend une autre mesure de prudence. Au lieu de reprendre le texte tel qu'il est, il y apporte quelques modifications : Voltaire ne mentionne plus l'origine syrienne des petits coquillages ni les pèlerins et les croisés qui les aurait rapportés dans leur retour de la Terre Sainte.

<sup>743</sup> *OC* 40 (DES COQUILLES), p. 259.

<sup>744</sup> *OC* 64, p. 239.

<sup>745</sup> *OC* 30, p.

observe, mesure et même « goûte » ces « morceaux purs de cette terre pierreuse » qu'il juge nullement composés de débris des coquilles, mais de concrétions purement minérales<sup>746</sup>. Le témoignage du modeste laboureur, qui se borne à « avouer » (« J'avoue que j'ai examiné pendant douze ans de suite la pierre à chaux que j'ai employée /.../. J'avoue encore qu'il est démontré aux yeux /.../. »), affronte l'hypothèse grandiose de l'auteur estimable de l'*Histoire naturelle*, qui « prétend » que « les coquilles sont l'intermède que la nature emploie pour former la plupart des pierre<sup>747</sup> ».

Tout au long de l'article, les prétentions des naturalistes sont quasiment obsédantes. Elles le hantent au point qu'au lieu d'élaguer les répétitions de matière et les descriptions superflues, Voltaire les laisse encombrer le texte *ad libitum* : la découverte du banc de faluns en Touraine, celle des coquilles dans la montagne, l'hypothèse des montagnes émergées au sein de la mer et celle de la nature organique des fossiles, tout cela ne cesse de réapparaître, suivi par la même réfutation, porté par le même doute. La découverte des coquilles fossiles jaillit, ici et là, en changeant simplement de situation dans l'espace. Variations géographiques : au mont Cenis, auprès de Maastricht, à Montmartre et à Courtagnon auprès de Reims, à Touraine, entre Paris et Arcueil et sur la rive gauche de la Seine, etc. Une absence d'ordre et de méthode, mais, au contraire, un véritable débordement, voire une inondation de déjà-dits, d'où ressort vainqueur, finalement, le bon sens, parce qu'à la fin de chaque section de l'article, c'est toujours Voltaire qui a le dernier mot.

Dans l'ensemble de l'article DES COQUILLES, nous retrouvons Voltaire essayant de montrer la convergence du mythe diluvien de la tradition chrétienne, qu'il ne cesse de railler, et de l'hypothèse neptuniste des naturalistes. Sous sa plume, les divagations des deux camps s'achèment vers l'horizon fuyant d'un monde inondé. La vaine tentative des diluvianistes, qui cherchent l'ancre de l'arche de Noé, ne diffère guère, aux yeux de Voltaire, de l'effort des naturalistes, malgré leur volonté de surmonter l'interprétation génésiaque du monde physique, en croyant trouver dans les coquilles fossiles la trace privilégiée des révolutions qu'aurait connues notre globe. En citant un passage de *Telliamed*, Voltaire l'exprime explicitement : « Vous prétendez que la mer a laissé dans nos terres des marques d'un très long séjour /.../ mais en attendant permettez-moi de ranger la plupart de ces

---

<sup>746</sup> OC 40 (DES COQUILLES), p. 268-269.

<sup>747</sup> *Ibid.*, p. 271-272.

suppositions avec celle du vaisseau pétrifié trouvé dans le canton de Berne à cent pieds sous terre, tandis qu'une de ses ancras était sur le mont Saint-Bernard.<sup>748</sup> »

Par une exagération tout à fait injuste, Voltaire va jusqu'à discréditer l'idée de formation organique des fossiles. Il la rapproche de la découverte de la statue-stalactite en forme de femme, dans une caverne isolée. Dira-t-on que cette statue est la véritable pétrification d'une femme, comme la femme de Loth est devenue une colonne de sel, pour avoir désobéi à l'ordre exprès de Yahweh<sup>749</sup> ? Refusant de se rapprocher du raisonnement des naturalistes « à système », et de celui des partisans de l'épisode vétérotestamentaire, Voltaire continue de satisfaire sa passion de l'ironie à travers une hyperbole délibérée :

Il serait bien plus raisonnable de dire, Cette femme fut pétrifiée, que de dire, Ces petites coquilles viennent de la mer des Indes; cette écaille fut laissée ici par la mer il y a cinquante mille siècles; ces glossopètres sont des langues de marsouins qui s'assemblèrent un jour sur cette colline pour n'y laisser que leurs gosiers; ces pierres en spirale renfermaient autrefois le poisson Nautilus que personne n'a jamais vu.<sup>750</sup>

Inutile de revenir ici sur la position fixiste du Patriarche. Pourrait-on dire que, tout l'univers, y compris le globe, comme création immédiate du Dieu, est exempté de tout grand changement ? Ce semble être le cas, si nous nous en tenons à maintes notes marginales défavorables que laisse Voltaire en lisant tel ou tel passage de la *Théorie de la Terre* de Buffon. D'ailleurs, si nous nous tenons au cas de la *Dissertation*, il semble que Voltaire hésite d'accepter une telle hypothèse<sup>751</sup>. À l'encontre des idées reçues de ceux qui déprécient les pensées scientifiques du déiste solitaire de Ferney, pour mieux faire valoir le caractère dynamique de la « nouvelle science », Voltaire, excessivement prudent, ne se montre pas très

---

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 260-261.

<sup>749</sup> *Genèse* 19:1-29.

<sup>750</sup> *OC* 40 (DES COQUILLES), p. 265.

<sup>751</sup> Face à l'hypothèse selon laquelle « tout l'univers a[urait] été bouleversé de fond en comble », Voltaire, après avoir examiné les prétentions inspirées d'une telle hypothèse — que l'Afrique et l'Europe se touchent, que la mer Méditerranée n'existe pas, que l'Angleterre et la France ne se sont pas séparées — et l'idée de permutation des terres émergées et des océans, telle qu'elle est décrite dans le poème ovidien, conclut que « ce système des révolutions physiques » n'est pas démontré, et que « la mécanique universelle » étant toujours la même, on ne pourrait y trouver « la moindre vraisemblance ».

réticent à modifier son ancien jugement devant les preuves qu'il juge irréfutables. Nous pouvons le constater dans l'article CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE<sup>752</sup>.

De la part de Voltaire, pour accepter sans réserve que ce théâtre de tous les mouvements physiques soit le monde créé une fois pour toutes, les preuves contraires ne sont pas négligeables. Il semble indéniable qu'il ne pouvait plus persister dans cette idée de l'immutabilité complète du monde devant le tremblement de terre de Lisbonne, qui a causé un séisme intellectuel dans la mentalité de tous les européens<sup>753</sup>. La liste des révolutions s'étend, à n'en plus finir : « La moitié de l'Amérique est encore inondée par les anciens débordement du Maragnon, de Rio de la Plata, du fleuve Saint-Laurent, du Mississipi et de toutes les rivières perpétuellement augmentées par les neiges éternelles des montagnes les plus hautes de la terre, qui traversent ce continent d'un bout à l'autre. Ces déluges accumulés ont produit presque partout de vastes marais. Les terres voisines sont devenues inhabitables; et la terre, que les mains des hommes auraient dû fertiliser, a produit des poisons<sup>754</sup>. » Comme il l'avoue lui-même, on est alors plus disposé à croire aux grands changements qui ont altéré la face du monde, que ne l'est une dame de Paris qui sait seulement que la place où est bâtie sa maison était autrefois un champ labourable. Gardons-nous de penser « que tout a toujours été comme il est aujourd'hui<sup>755</sup> ».

Aussi s'agit-il de trouver le moyen de concilier l'organisation de la matière éternelle du Dieu déiste avec les changements de grande envergure. Le Dieu voltairien peut-il conserver ses droits intacts face à la vague de l'historicité ? Voltaire met en œuvre deux arguments. D'abord, il inscrit tous les changements physiques dans le fil de la Providence divine, qui a fixé la loi immuable et péremptoire de l'univers. Devant la Providence générale, les événements naturels, fussent-ils produire des conséquences catastrophiques pour le genre humain, ne sont toutefois nullement exceptionnels, mais nécessaires, dans la mesure où « tout

---

<sup>752</sup> Dans l'article DES COQUILLES, Voltaire suggère la possibilité physique de grands changements arrivés après la formation initiale du monde. Mais le lecteur est d'abord invité à bien discerner sa véritable intention dans cette proposition nuancée : « Il se peut physiquement, et sans oser contredire nos livres sacrés, qu'un tremblement de terre ait fait disparaître l'île Atlantide neuf mille ans avant Platon, comme il le rapporte, quoique ses mémoires ne soient pas sûrs. », *ibid.*, p. 258.

<sup>753</sup> Sur l'influence intellectuelle du tremblement de terre de Lisbonne sur les esprits européens, voir Bronislaw Baczko, *Job, mon ami. Promesse du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1997.

<sup>754</sup> OC 40 (CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE), p. 15.

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

est soumis aux lois physiques éternelles<sup>756</sup> », dans cette vaste machine qu'est l'univers tout entier. En même temps, en excluant les tentatives abusives et erronées d'interprétation des cataclysmes, Voltaire sauve son Dieu de toute accusation : ce n'est ni dans les caprice de la Providence, ni dans « les feux allumés » de l'Inquisition, qui auraient « attiré le vengeance divine », que l'on doit chercher la raison du séisme de Lisbonne.

De ce premier argument, on peut induire le deuxième, qui consiste à minimiser la portée de ces révolutions naturelles : elles sont tout au plus ponctuelles, accidentelles, locales, ne pouvant influencer sur le cours général du monde. Telle est ainsi la stratégie voltairienne : tout en reconnaissant la possibilité, voire la réalité de ces révolutions, Voltaire choisit de les noyer dans un plan général dont l'objectif nous est et restera à jamais inconnu, nous obligeant à nous résigner à l'impossibilité de fonder un système. Dieu le veut, sans que l'on en sache la raison. La loi physique, instituée par le Dieu voltairien, est indifférente au salut comme au supplice individuel ; la loi étant insensible, le tremblement de terre de l'île Saint-Domingue « n'avait pas déplu au Grand Etre plus que l'île de Corse ». Plus il accentue le rôle de la Providence générale, qui se confond avec la loi physique newtonienne, plus petite devient la place que l'homme occupe dans l'univers.

Notre globe a eu sans doute ses métamorphoses, ses changements de forme; et chaque globe a eu les siennes, puisque tout étant en mouvement, tout a dû nécessairement changer: il n'y a que l'immobile qui soit immuable, la nature est éternelle, mais nous autres nous sommes d'hier. Nous découvrons mille signes de variations sur notre petite sphère /.../. Elles ne sont rien du tout pour l'univers, et presque rien pour notre globe /.../. Toutes nos énormes révolutions sont un grain de sable à peine dérangé de sa place.<sup>757</sup>

Voici un anticlimax voltairien : de l'univers à l'espèce humaine en passant par « notre petite sphère » ; de l'éternel à l'accident ; de la nature éternelle à notre sort. C'est la façon dont Voltaire réconcilie le devenir de la nature avec l'immutabilité de son Dieu. Voltaire se voit accepter toutes les thèses fondamentales de la science naturelle de son temps : que tout

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>757</sup> OC 40 (DES COQUILLES), p. 274-275.

soit en mouvement, sans que cela soit inhérent à la matière ; que la matière soit éternelle, mais tout cela en Dieu.

Dans cette synthèse, nous retrouvons quelque chose qui se rapproche de la morale de *Zadig* : ce qui apparaît comme un désordre se soumet finalement aux ordres éternels, malgré leur caractère inexplicable. Peut-être jugera-t-on que la position de Voltaire se rapproche par là de celle de d'Holbach qui abolit le dualisme de l'ordre et du désordre en faveur d'une nature incessamment agissante. Toutefois, ineffaçable est leur différence. Tandis que pour l'auteur matérialiste du *Système de la nature*, l'idée illusoire d'ordre et de désordre n'est qu'une création de l'esprit humain, au gré du plaisir ou du déplaisir que causent à l'humanité les phénomènes naturels, l'ordre et le désordre sont pour Voltaire une réalité mise en œuvre par l'intervention de l'entité intellectuelle et divine, à un moment donné.

C'est dans ce contexte que nous pouvons comprendre son effort constant pour « rationaliser » ces changements de grande envergure déposés dans l'imaginaire des peuples anciens. Or, à suivre l'argumentation de Voltaire dans l'article CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE, on se trouve d'autant plus déconcerté qu'il ne cesse de mêler ce qui semble le produit de l'affabulation avec les faits réels : dans la série de ces changements naturels, on retrouve l'irruption de la mer en Chine et en Egypte, dont on peut trouver la preuve dans l'effort incessant de canalisation de ces deux nations, et la disparition totale de l'île de l'Atlantide, dont les témoignages nous sont transmis par Platon<sup>758</sup> et Pline ; à côte du débordement partiel dans les Pays-Bas submergés, les déluges de Deucalion et d'Ogygès, que Voltaire croyait autrefois universels<sup>759</sup> ; après quoi, Voltaire, nous invite à nous référer à l'article « Déluge » en ce qui concerne l'Asie « inondée de fables au sujet de ce déluge ».

Que signifie cette énumération de témoignages des changements physiques, où il est difficile de distinguer le réel du fabuleux ? Il semble que Voltaire ne s'en soucie guère, à

---

<sup>758</sup> L'attitude de Voltaire à l'égard de la disparition de l'île Atlantide n'est pas claire : « Personne ne croira cette chronologie sur la foi seule de Platon; mais aussi personne ne peut apporter contre elle aucune preuve physique, ni même aucun témoignage historique tiré des écrivains profanes. », *OC* 40 (CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE), p. 15. Or, la charge de la preuve, ne repose-t-elle pas sur ce qui prétend ?

<sup>759</sup> *OC* 36 (GENÈSE), p. 168, n. 92. Après la remarque de son adversaire, Larcher, Voltaire admet le caractère local de ces deux déluges. Aussi les décrit-il dans *La Défense de mon oncle*, comme les « déluges particuliers ». *OC* 64, p. 251.



moins que l'on ne prétende ces déluges universels<sup>760</sup>, à moins que l'on n'y recoure pour éclaircir la genèse du monde. Il se peut qu'il y ait « autant de raisons » de considérer la disparition de la terre « comme un point d'histoire que comme une fable ». Pour peu qu'ils soient locaux, tous ces prétendus changements, s'ils sont physiquement « possibles », ne sont, toutefois, pas « véritables ».

Finalement, de la convergence des civilisations, communautés, individus, à se rapporter à l'unisson à l'histoire du déluge, quelle conclusion pourrait-on tirer ? Nous passons ainsi du problème de l'histoire naturelle du cataclysme à celui du récit. C'est autour de cette question que Voltaire entre en conflit avec l'*Encyclopédie*. Pourrait-on conclure, comme le prétend l'article DÉLUGE de l'*Encyclopédie*, que cette convergence universelle témoigne en faveur de « l'universalité du déluge mosaïque » ? Il faut constater que le souci de Boulanger, un des auteurs de l'article DÉLUGE du *Dictionnaire raisonné* — l'autre étant Diderot — ne réside nullement dans la justification du récit biblique et que, comme l'affirme Seguin, même « s'il adopte la dénomination générale de Déluge », celle-ci n'est rien d'autre qu'un terme générique signifiant « les grandes catastrophes naturelles qui, dans les temps primitifs, ont complètement renversé l'ordre de la nature<sup>761</sup> ». Dans l'article, l'intention de Boulanger semble ne consister qu'à démontrer, en invoquant la tradition chrétienne, l'universalité du cataclysme.

Quant aux preuves historiques & physiques du *déluge* & de son universalité, il nous restera toujours celle de l'uniformité des traditions, de leur généralité, & celles que l'on peut tirer des grands escarpemens & des angles alternatifs de nos vallées, qui au défaut des corps marins nous peuvent donner des preuves, nouvelles à la vérité, mais aussi fortes néanmoins que toutes celles qu'on avoit jusqu'à ce jour.<sup>762</sup>

---

<sup>760</sup> Cette intention est bien sensible dans le *Dieu et les hommes* : « Les déluges de Deucalion et d'Ogigès sont assez connus /.../. Que ce soit une fable ou une vérité, il n'importe; personne n'a jamais douté que plusieurs parties de notre globe n'aient souffert de grandes révolutions; mais le déluge universel tel qu'on le raconte est physiquement impossible. », *OC* 69, p. 395. Selon Voltaire, c'est Ovide qui fut le premier à forger cette universalité des déluges grecs. *OC* 36 (GENÈSE), p. 168.

<sup>761</sup> Maria Susana Seguin, « Philosophe des Lumières malgré lui », dans Françoise Gevrey, Julie Boch et Jean-Louis Haquette (dir.), *Écrire la nature au XVIIIe siècle. Autour de l'abbé Pluche*, Paris, PUPS, p. 171.

<sup>762</sup> *ENC* (DÉLUGE), p. 801-802.

L'argument de Boulanger est double. D'abord, il fonde sa théorie sur les preuves naturelles. Selon lui, les « monumens naturels si authentiques » de chaque contrée, où l'on conserve sa propre version du récit du déluge, appuient la réalité du cataclysme. Il affirme que les « furieuses & épouvantables dégradations qui se remarquent » dans les régions autour de l'Asie Mineure et de la Grèce ont « été tranché[e]s par les débordemens extraordinaires du Pénée, du Colpias, & du Pont-Euxin ». Or, on ne saurait présumer que ces effets sont « uniques sur la terre & propres seulement à ces contrée ». Sans parler des fossiles qui sont universellement découverts. Il se demande à juste titre : « Et n'est-ce enfin que dans ce seul détroit que l'on trouve ces angles alternatifs, & qui se correspondent avec une si parfaite régularité ? » La physique nous apprend le contraire. « Cette admirable disposition des détroits, des vallées & des montagnes, continue-t-il, est propre à tous les lieux de la terre sans aucune exception. » De cette universalité et cette régularité des reliefs terrestres, on pourrait conclure qu'ils « ont la même origine » ; qu'ils « sont donc les monumens du même fait ».

L'explication de Boulanger ne consiste pas moins à justifier cette universalité du déluge à partir de ces témoignages nationaux, qu'il appelle « preuves historiques ». Chez lui, il ne s'agit nullement d'exclure une fois pour toutes ces mythes diluviens de la sphère du discours objectif et scientifique. Son intention, en revanche, est de fonder l'universalité du cataclysme sur les monuments historiques ou ethnographiques, que constituent les témoignages venus des quatre coins du monde. L'« analogie frappante & singulière » de la tradition chrétienne et des traditions païennes, à travers leurs lieux communs que retrouve Boulanger<sup>763</sup>, le conduisent à prétendre qu'il y avait des « bouleversements se ramenant ou se rattachant en fin de compte à ce déluge universel dont témoignent la figure et les entrailles du globe<sup>764</sup> ».

Or, si nous nous tenons à l'article de l'*Encyclopédie*, il semble que la nature de sa préoccupation est moins scientifique ; le souci de fixer la chronologie exacte du cataclysme n'a pas sa place chez l'auteur, qui semble gâcher son travail : « Mais, dira-t-on encore, les dates [des déluges selon les différentes traditions païennes] ne sont point les mêmes. Et

---

<sup>763</sup> Après avoir examiné les traditions non-chrétiennes du déluge, Boulanger constate qu'il « n'y a pas un de ces *déluges* /.../ où l'on ne reconnoisse au premier coup d'œil les anecdotes & les détails qui sont propres à la Genèse. On y voit la même cause de ce terrible châtement, une famille unique sauvée, une arche, des animaux, & cette colombe que Noé envoya à la découverte, messenger qui n'est autre chose que la chaloupe ou le radeau dont parlent quelques autres traditions profanes. », *ibid.*, p. 796.

<sup>764</sup> Olivier Bloch, « Catastrophe et histoire : Boulanger et l'idée de révolution », dans Olivier Bloch (dir.), *L'Idée de révolution. Quelle place lui faire au XXI<sup>e</sup> siècle?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 78.

qu'importe, si c'est toujours le même fait?<sup>765</sup> » Malgré cette contradiction, il nous conseille simplement de « croire », de s'en remettre, pour ce qui est de l'époque, aux théologiens. L'existence des coquilles décomposées dans la pierre dont on s'est servi pour la construction des pyramides, les édifices dont l'histoire remonte « presque à la naissance du monde », pourraient à juste titre contester la chronologie chrétienne de la Terre, laquelle fixe comme époque 2293 ans avant notre ère. Toutefois, la solution de Boulanger est constante : « dans les questions où la foi est mêlée, quel besoin de tout expliquer ? » Certes, nous pouvons considérer que Boulanger affecte l'indifférence par souci de prudence. Mais il est plus probable que ce problème l'intéresse moins parce que sa vraie préoccupation se porte aux conséquences anthropologiques du cataclysme. Aux yeux de Boulanger, si l'on peut « faire quelque fond<sup>766</sup> » sur l'explication de Whiston, qui suggère l'approche d'une comète comme cause du déluge, c'est moins sur son autorité et ses calculs que « sur l'effroi de tous les tems connus, & sur cette terreur universelle que l'apparition de ces astres extraordinaires a toujours causée chez toutes les nations de la terre », indépendamment de « la diversité des climats, des mœurs, des religions, des usages & des coùtumes ». On en vient alors à aborder « les anciennes traditions, & les allégories sous lesquelles l'Écriture & le style figuré des premiers peuples rendoient les grands événements de la nature ».

On ne peut donc pas assurer que Boulanger adhère à la réalité du déluge universel ; mais cela lui importe moins. Tout ce qu'il constate, c'est qu'il est advenu aux premiers peuples des cataclysmes — qu'il présente à travers la synecdoque, « déluge » — d'une ampleur si grande et si funeste qu'ils laissent, à travers un récit figuré et allégorique, divers témoignages relatant leur cause et leurs effets. Là se trouve la vraie valeur des traditions et l'origine des institutions religieuses.

C'est pourquoi, à lire cet article, on constate que la discussion de l'auteur débouche sur les conséquences historiques et institutionnelles du déluge. Sa valorisation de l'abbé Pluche peut être comprise dans ce contexte particulier : cet article s'achève en effet par une longue citation de l'auteur du *Spectacle de la nature*. Celui-ci condamne la vanité de l'homme, qui se vante de tout savoir, bien qu'en réalité, il ne sache qu'« arpenter ses terres & mesurer un tonneau d'huile<sup>767</sup> ». À quoi sert alors « d'attaquer la possibilité du déluge par des

---

<sup>765</sup> *ENC (DÉLUGE)*, p. 798.

<sup>766</sup> *Ibid.*, p. 799-800.

<sup>767</sup> *Ibid.*, p. 802-803.

raisonnemens, tandis que le fait est démontré par une foule de monumens » ? Il ne s'agit que de conclure, à l'instar de l'abbé Pluche, que « toutes les fables de l'antiquité » nous apprennent « que les suites du *déluge* influerent beaucoup sur la religion des nouveaux habitans de la terre ».

Voltaire s'insurge contre tous les points de ce discours sur le déluge, son étendue, sa cause et son effet. Comme nous venons de le constater, démontrer l'universalité du déluge, c'est hors de question pour Voltaire. C'est pourquoi il semble renoncer à aborder le déluge universel en le qualifiant de miracle et objet de la foi — oui, son attitude est très proche de la réserve de Boulanger et de Pluche, mais elle est truffée d'ironies piquantes : il est évident que si Voltaire souligne le caractère miraculeux du déluge, ce n'est que pour critiquer ce point de vue et le tourner en ridicule<sup>768</sup>. Aussi nous semble-t-il que la critique de sa possibilité physique ne lui importe pas autant que celle de ses conséquences ; non pas ses conséquences physiques sur la formation du globe, mais ses conséquences ethnologiques, comme le prétend Boulanger. Comment penser la relation entre le déluge et la culture ? Comment apprécier les diverses traditions témoignant du déluge universel ?

Quant à la valeur des récits du déluge en tant que « preuves historiques », selon les termes de Boulanger, ils ne pèsent guère chez Voltaire. S'il ne les refuse pas une fois pour toutes, il ne les accepte pas non plus comme telles. Les récits, ou les traditions, ou les fables, n'ont pas plus de valeur ethnologique que de valeur démonstrative. Or pour exprimer son opposition à la description de l'article de l'*Encyclopédie*, Voltaire, tout en se gardant de la critiquer ouvertement et directement, trouve un maillon faible — ou un bouc émissaire, si l'on veut. De même que la figure de Needham a été impliquée quand il s'agissait de critiquer la théorie de l'épigénèse, c'est dans celle de l'abbé Pluche que Voltaire trouve une cible privilégiée<sup>769</sup>.

---

<sup>768</sup> À la fin de l'article CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE MONDE, qui renvoie à l'article DÉLUGE UNIVERSEL, on peut lire son intention critique : « On ne parlera point ici du déluge universel de Noé. Il suffit de lire la sainte Ecriture avec soumission. Le déluge de Noé est un miracle incompréhensible, opéré sur naturellement par la justice et la bonté d'une Providence ineffable, qui voulait détruire tout le genre humain coupable, et former un nouveau genre humain innocent. Si la race humaine nouvelle fut plus méchante que la première, et si elle devint plus criminelle de siècle en siècle, et de réforme en réforme, c'est encore un effet de cette Providence, dont il est impossible de sonder les profondeurs, /.../. », OC 40 (CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE MONDE), p. 18 ; cette crédulité affectée ou cette fausse candeur retentit avec son ironie non moins piquante dans l'article DÉLUGE UNIVERSEL : « Je ne comprends pas comment Dieu créa une race pour la noyer et pour lui substituer une race plus méchante encore. », *ibid.*, p. 366.

<sup>769</sup> Sur l'usage critique de l'abbé Pluche par Voltaire, voir Christiane Mervaud, « Voltaire et la physico-théologie. Lectures de l'abbé Pluche », art. cit., p. 159-178.

La moitié de l'article DÉLUGE UNIVERSEL est consacrée à son mécontentement vis-à-vis d'« un auteur qui dit des choses si profondes, qu'on les prendrait pour creuses<sup>770</sup> ». Pourquoi, s'écrie Voltaire, compte-t-on sur un écrivain qui prétend « prouve[r] le déluge par l'histoire des géants qui firent la guerre aux dieux » ? Après avoir exposé l'interprétation mythologique du Déluge par Pluche, il regrette :

C'est ainsi que raisonne Pluche; c'est lui que cite l'article 'Déluge' sans le réfuter. Parle-t-il sérieusement? se moque-t-il? je n'en sais rien. Tout ce que je sais, c'est qu'il n'y a guère de système dont on puisse parler sans rire. J'ai peur que cet article du grand Dictionnaire, attribué à M. Boulanger ne soit sérieux; en ce cas nous demandons si ce morceau est philosophique? La philosophie se trompe si souvent, que nous n'osons prononcer contre M. Boulanger.<sup>771</sup>

Approfondissons cette remarque du Patriarche, qui fait semblant d'épargner l'*Encyclopédie*. À lire l'ouvrage de l'abbé Pluche, nous pouvons vérifier combien l'argumentation de cet auteur se rapproche de celle de Boulanger, qui ne cache guère sa dette envers lui.

Comme le remarque Voltaire, c'est Pluche qui, en prétendant déchiffrer les hiéroglyphes, trouve dans leurs récits un moyen utile de « conserver le souvenir de l'histoire<sup>772</sup> » et d'« exposer publiquement l'objet ou les raisons des fêtes établies à l'occasion des grands évènements » ; c'est lui qui estime que le déluge est suivi par des conséquences à si grande échelle qu'il a dû marquer d'un sceau ineffaçable la mentalité de toutes les « anciennes colonies » ; pour lui, le Déluge fonde la rupture totale de l'Histoire, en distinguant le nouveau monde de l'ancien. Vu les preuves « tirées tant des témoignages de l'Écriture & des profanes » que des preuves physiques, il prétend qu'« il n'y avoit avant le déluge ni arc-en-ciel, ni vents, ni grandes pluies, ni météores ; mais qu'il régnoit un printemps perpétuel, & une sérénité universelle, à l'exception de l'équateur ». Après avoir examiné le changement radical causé par le Déluge, il conclut que les descendants de Noé ont instauré les cérémonies

---

<sup>770</sup> OC 40 (DÉLUGE UNIVERSEL), p. 363.

<sup>771</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>772</sup> Noël-Antoine Pluche, *Histoire du ciel considérée où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie sur la formation et sur les influences des corps célestes*, Paris, Veuve Estienne, 1740, t. I, p. 99-103.

historiques « par des regrets & par des lamentations sur ce qu'ils avoient perdu » ; que « cette pratique lugubre » s'observe d'autant mieux dans la tradition égyptienne qu'elle a été la moins mélangée avec d'autres nations. Et tout cela, il le tire de sa lecture comparative des mythes dispersés dans le monde.

Ce qui déplaît à Voltaire, c'est, bien sûr, l'intention apologétique de l'auteur du *Spectacle de la nature*. Mais si nous examinons la question de près, surtout à travers sa présence dans l'article DÉLUGE de l'*Encyclopédie*, c'est son usage de la fable, censée témoigner des catastrophes advenues aux temps primitifs, qui est en cause. Et c'est précisément cet usage ou plutôt cette interprétation des fables, transmises de génération en génération dans chaque nation, que Boulanger retient de Pluche. Prenant pour cible l'interprétation allégorique des fables, soutenue par Pluche, Voltaire s'applique obstinément à la désapprouver, au moyen de l'arme étymologique, en critiquant tous les détails de ce mode de lecture, que Boulanger invoque à la fin de son article. Et face à l'idée de considérer les fables païennes comme le plagiat dégradé de la révélation judéo-chrétienne, étant donné la nouveauté relative de la nation juive par rapport aux nations voisines, comment pourrait-on prétendre qu'elle aurait pu transmettre ses fables aux autres, se récrie Voltaire ?

*Briarée*, selon lui, est visiblement le déluge, car il signifie la *perte de la sérénité*; et en quelle langue signifie-t-il cette perte? En hébreu. Mais *briarée* est un mot grec qui veut dire *robuste*. Ce n'est point un mot hébreu. Quand par hasard, il le serait, gardons-nous d'imiter Bochart qui fait dériver tant de mots grecs, latins, français même, de l'idiome hébraïque. Il est certain que les Grecs ne connaissaient pas plus l'idiome juif que la langue chinoise.

Le géant Othus est aussi en hébreu, selon Pluche, le dérangement des saisons. Mais c'est encore un mot grec qui ne signifie rien, du moins que je sache /.../.<sup>773</sup>

Il en est ainsi pour Deucalion, dont le nom signifierait, d'après Pluche, l'« affaiblissement du soleil », que la religion chrétienne, ainsi que Boulanger, citent pour démontrer le passage biblique où l'on peut reconnaître l'altération du soleil et de son mouvement journalier pendant le Déluge<sup>774</sup>. Il va de soi que cette interprétation n'est pas

---

<sup>773</sup> OC 40 (DÉLUGE UNIVERSEL), p. 363-364.

<sup>774</sup> Genèse 8:22.

concevable pour Voltaire, qui essaie de souligner la portée strictement ponctuelle d'un tel cataclysme.

Chez Voltaire, la frontière entre fable et histoire est si nette que l'on doit se garder de ne jamais les confondre. Ce que Pluche tient comme « Histoire » du ciel, n'en est que la « fable<sup>775</sup> ». La fable ni ne reflète ni n'indique, même allégoriquement, la réalité de l'histoire. Voltaire remarque très précisément ses limites : « plus les fables sont anciennes, plus elles sont allégoriques. /.../ La plupart des autres fables sont ou la corruption des histoires anciennes, ou le caprice de l'imagination<sup>776</sup>. »

De plus, l'interprétation ethnologique, qui consiste à retrouver dans les catastrophes des temps primitifs l'instauration des fêtes religieuses, est également refusée sous la plume de Voltaire. Que les hommes de l'antiquité, frappés de la terreur que causent les révolutions naturelles, aient institué de telles fêtes pour perpétuer le souvenir de leurs malheurs est catégoriquement rejeté ; Voltaire prétend n'avoir trouvé aucune fête instaurée en vue de la « commémoration générale d'un événement malheureux ». Ici, sa référence est le modèle chinois dont l'antiquité est incontestable. C'est plutôt un objectif pratique qui sous-tend ces anciennes fêtes : « célébrer à la fois l'agriculture et la justice », inspirer la morale au peuple, etc.

Si Voltaire rejette de telles prétentions concernant l'origine des rites, c'est parce qu'elles contredisent l'idée qu'il se fait de la nature humaine, habitée par la quête constante de la volupté et du bonheur, naturellement portée à s'abandonner à la jouissance, quoi qu'il arrive. Pour le démontrer, Voltaire puise ses exemples dans les scènes de l'histoire moderne : « On ne s'est jamais tant réjoui à Londres qu'après la peste et l'incendie de la ville entière sous Charles II. /.../ On a conservé des pasquinades faites le lendemain de l'assassinat de Coligni; /.../ Que fait-on dans Paris le jour qu'on apprend la perte d'une bataille et la mort de cent braves officiers? on court à l'opéra et à la comédie<sup>777</sup>. » Pour Voltaire, ainsi que pour Boulanger, l'universalité de ces rites suppose celle de la nature humaine ; or, si l'on fait foi à la nature humaine telle qu' imagine Voltaire, « pourquoi chercher de vaines et tristes explications d'une fête » ? Il faut donc penser que les fêtes de l'antiquité sont faites pour

---

<sup>775</sup> « Pluche, dans son histoire, ou plutôt dans sa *Fable du ciel*, nous certifie que Cham fils de Noé alla régner en Egypte où il n'y avait personne; que son fils Menès fut le plus grand des législateurs, que Thot était son premier ministre. », OC 41 (FIGURE), p. 417.

<sup>776</sup> OC 41 (FABLE), p. 314-315.

<sup>777</sup> OC 38 (ANTIQUITÉ), p. 410-411.

« encourager les hommes, et non de ce qui pouvait leur inspirer la lâcheté du désespoir ». Penser le contraire, c'est croire que « nous ne sommes pas faits comme les hommes l'étaient alors », et ce faisant, refuser le principe d'une nature humaine immuable.

Chez Voltaire, rationaliser les grands changements censés être arrivés au monde implique également de rationaliser les récits fabuleux. S'il avoue qu'il ne sait pas « s'il y eut dans toute l'antiquité une seule fête fondée sur un fait avéré », c'est pour rejeter la lecture évhémériste de la fable, et pour l'écarter le plus loin possible de l'histoire naturelle. Dans l'article *ATHÉISME*, Voltaire accuse Boulanger de n'être qu'un « philosophe audacieux qui remonte aux sources sans daigner sonder les ruisseaux<sup>778</sup> ». Sans prétendre fouiller l'antiquité et l'éclairer à travers le prisme de la lecture allégorique des récits témoignant prétendument de la réalité, Voltaire ne remonte qu'au passé identifiable. Et lorsqu'il s'agit d'éclaircir la nature humaine, il la considère à travers l'optique du présent.

À l'usage évhémériste du récit, Voltaire en oppose un autre, plus utile, plus pratique. Nous nous souvenons de ses craintes que l'article « du grand *Dictionnaire*, attribué à M. Boulanger ne soit sérieux », tandis qu'il se demande alors « si ce morceau est philosophique ». La nature et le sens pratique de la philosophie voltairienne ne sauraient jamais se satisfaire de l'usage herméneutique de l'article de Boulanger. La fable lui importe moins comme interprétation de l'origine de l'histoire que comme illustration du progrès de l'histoire humaine. Partis l'un et l'autre du même point de départ, Voltaire et Boulanger aboutissent respectivement à une conclusion différente : Boulanger débouchant sur l'ethnologie, Voltaire sur la morale. C'est pourquoi à la fin de l'article *CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE*, Voltaire ne nous donne aucune interprétation des fables au sujet du cataclysme. Après avoir mentionné les ravages que de tels événements ont pu causer, « la stérilité qu'ils apportent, la destruction des maisons et des ponts, la mort des bestiaux /.../ qui demandent près d'un siècle pour être réparées », il développe un récit montrant le contraste entre deux contrées :

On sait ce qu'il en a coûté à la Hollande; elle a perdu plus de la moitié d'elle-même depuis l'an 1050. Il faut encore qu'elle combatte tous les jours entre la mer qui la menace; et elle n'a jamais employé tant de soldats pour résister à ses ennemis, qu'elle

---

<sup>778</sup> *OC* 39 (*ATHÉISME*), p. 195.



emploi de travailleurs à se défendre continuellement des assauts d'une mer toujours prête à l'engloutir.

Le chemin par terre d'Égypte en Phénicie, en côtoyant le lac Sirbon, était autrefois très praticable; il ne l'est plus depuis très longtemps. Ce n'est plus qu'un sable mouvant abreuvé d'une eau croupissante. *En un mot, une grande partie de la terre ne serait qu'un vaste marais empoisonné et habité par des monstres, sans le travail assidu de la race humaine.*<sup>779</sup> (c'est nous qui soulignons)

Ce que Voltaire tire des ruines que laissent ces divers récits des catastrophes, ce ne sont pas ces preuves « de grands changements dans la scène du monde », que veulent y voir les naturalistes « comme le peuple en veut aux spectacles<sup>780</sup> », mais c'est plutôt l'histoire du « travail assidu de l'espèce humaine », face à la mer furieuse qui serait toujours prête à l'engloutir, créant des terres labourables là où il n'y aurait qu'« un vaste marais empoisonné et habité par des monstres ». Les inondations fréquentes en Hollande, si elles ne sont évoquées dans l'article de Boulanger que pour préluder au Déluge universel<sup>781</sup>, dans celui de Voltaire, elles le sont, en revanche, pour fonder sa morale de « cultiver notre jardin ».

---

<sup>779</sup> OC 40 (CHANGEMENTS ARRIVÉS DANS LE GLOBE), p. 17-18.

<sup>780</sup> OC 30, p. 35.

<sup>781</sup> « Dans nos siècles modernes nous avons eu les inondations des Pays-Bas, qui ensevelirent toute cette partie appelée aujourd'hui le golfe Dossart dans la Hollande, entre Groningue & Embden, & en 1421, toute cette étendue qui se trouve entre le Brabant & la Hollande. « Ainsi on peut juger que ces contrées ont été encore plus malheureuses que ne furent autrefois la Thessalie, l'Attique, & la Béotie dans leurs déluges, qui ne furent que passagers sur ces contrées ; au lieu que dans ces tristes provinces de la Hollande le déluge dure encore ». Mais le déluge le plus mémorable dont l'histoire ait parlé, & dont la mémoire restera tant que le monde subsistera, est celui qu'on nomme par excellence le déluge, ou le déluge universel, ou le déluge de Noé /.../. » ENC (DÉLUGE), p. 796.

## CONCLUSION

Dans un article des *Questions*, Voltaire développe longuement ce tableau de la vie agreste, opposée à la vie patriarcale biblique — essentiellement nomade :

/.../ une maison saine tournée à l'orient, de vastes granges, de non moins vastes écuries, des étables proprement tenues; et le tout peut aller à cinquante mille francs au moins de notre monnaie d'aujourd'hui. Il [un bon cultivateur] doit semer tous les ans cent arpents en blé, en mettre autant en bons pâturages, posséder quelques arpents de vignes, et environ cinquante arpents pour les menus grains et les légumes; une trentaine d'arpents de bois, une plantation de mûriers, des vers à soie, des ruches. Avec tous ces avantages bien économisés, il entretiendra une nombreuse famille dans l'abondance de tout. Sa terre s'améliorera de jour en jour; il supportera sans rien craindre les dérangements des saisons et le fardeau des impôts; parce qu'une bonne année répare les dommages de deux mauvaises.<sup>782</sup>

En lisant cette description, comment ne pas y retrouver Voltaire en tant que Patriarche de Ferney ? À ses correspondants parisiens, il fait souvent l'éloge d'une vie simple, naturelle, tranquille, industrielle et heureuse, grâce à laquelle on peut jouir « dans son domaine d'une souveraineté réelle qui ne sera soumise qu'aux lois ». Or, malgré l'admiration pour cette vie champêtre, qui lui épargne les tumultes de la vie urbaine, de l'envi, de la jalousie, etc<sup>783</sup>, il semble que Voltaire n'oublie jamais la capitale et aspire à participer à son actualité et à son atmosphère intellectuelle. Pendant sa campagne contre le *Système de la nature*, dans une lettre écrite à l'éditeur de la *Correspondance littéraire*, ne lui demande-t-il de faire part de « ce qu'on en pense à Paris<sup>784</sup> » ? L'exemple est entre mille.

Dans sa correspondance ainsi que dans ses œuvres, la distance psychologique entre Paris et Ferney est inversement proportionnelle, si l'on ose dire, avec la distance physique. Car si la « République des Lettres » au temps des Lumières n'est pas simplement

---

<sup>782</sup> OC 40 (ÉCONOMIE), p. 592-593.

<sup>783</sup> Comment ne pas nous rappeler l'incipit célèbre de ses *Mémoires* ? : « J'étais las de vie oisive et turbulente de Paris, de la foule des petits-maîtres, des mauvais livres imprimés avec approbation et privilège du roi, des cabales des gens de lettres, des bassesses et du brigandage des misérables qui déshonore la littérature. », OC 45C, p.

<sup>784</sup> D16540.

une construction ou un artefact purement imaginaire, métaphorique, mais plutôt une véritable communauté réalisée et soutenue par la relation réelle des lettrés, qui communiquent entre eux au-delà de la barrière géographique — comme l'atteste Marc Fumaroli —, Voltaire est un de ceux qui n'hésitent pas à prendre part avec leurs écrits à cette véritable *res publica*. De sa seigneurie, opportunément située à la frontière de deux nations de nature et de mentalité tout à fait différentes, ce Patriarche, *in confinio duorum populorum*, participe vigoureusement à la discussion des Lumières européennes par une pratique spécifiquement européenne : la lexicographie philosophique, qui est « one of the most striking manifestation of the intellectual revolution of the period<sup>785</sup> ».

Comme nous l'avons annoncé dans la préface, nous avons essayé d'aborder tout au long de notre étude, cette pratique lexicographique du Patriarche sous l'angle du combat philosophique. Cela implique d'abord que le monopole lexicographique, dont jouissait depuis longtemps l'autorité officielle, se trouvait désormais brisé par la publication des dictionnaires de diverses sortes. Les œuvres alphabétiques de Voltaire s'inscrivent précisément dans cette vogue des dictionnaires. Or, cette activité lexicographique assume, sous l'Ancien Régime, une fonction essentiellement politique : en partageant l'activité sémantique, monopolisée jusque-là par le pouvoir officiel, on en arrive à remettre en doute les normes et les idées reçues imposées par ce même pouvoir. Lorsque Paul Bénichou souligne qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, au moment où « la littérature prétend[ait] de nouveau à une haute mission<sup>786</sup> » consistant à révéler « la désuétude des dogmes et le discrédit des autorités traditionnelles », nous ne pouvons que nous persuader que les œuvres de Voltaire, parmi lesquelles son *Dictionnaire philosophique*, assument par excellence cette mission. Dans le passage du Voltaire poète, créateur d'*Œdipe* et de *La Henriade*, au Voltaire lexicographe, nous assistons au « sacre » du Voltaire penseur moderne.

Cela implique également un second point, qui nous a intéressé davantage : le fait que ses œuvres alphabétiques soutiennent des idées philosophiques et pratiques, qui ne sont pas unanimement partagées par ses contemporains. Comme l'a souligné Tzvetan Todorov, les Lumières, loin d'être un mouvement unifié et une école de pensée monolithique, sont

---

<sup>785</sup> Jonathan I. Israel, *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>786</sup> Paul Bénichou, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, José Corti, 1973, p. 17-18.

davantage l'effet d'une sédimentation ou d'un collage des idées hétérogènes et divergentes<sup>787</sup> (qui, du reste, ne sont toujours de leur invention propre). D'ailleurs, les relations des citoyens de la dite République ne sont pas toujours amicales, et la fraternité de ses membres devient parfois la proie des vicissitudes que connaissent communément les relations humaines : conflit, désaccord, jalousie, quiproquo, etc. Cela est particulièrement inévitable, à nos yeux, dans la relation qu'entretient Voltaire avec les autres philosophes, pour autant que notre auteur n'appartient pas à la même génération que ses confrères, qui apparaissent au premier plan du monde intellectuel à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Sur le plan esthétique et philosophique, aussi bien que sur le plan politique, il est patent que le hiatus est considérable entre la génération précédente, à laquelle appartient Voltaire, et la génération qui lui succède, au rang de laquelle on compte les philosophes matérialistes et athées : le « goût » de Voltaire, par exemple, qui n'arrive pas à se fixer dans une esthétique systématique — si nous la définissons comme une recherche des principes et de la nature fondamentale de l'idée du beau —, est, sans doute, moderne dans la mesure où il rejette l'archaïsme et sait apprécier les œuvres contemporaines, mais demeure fondamentalement héritier du néo-classicisme du dix-septième siècle<sup>788</sup> ; et comme nous l'avons constaté, son attachement, non sans réserve, au « Siècle de Louis XIV » lui vaut en contrepartie la réputation désagréable de détracteur de son propre siècle<sup>789</sup>.

Au niveau de l'idéal philosophique, le clivage n'est pas moins grand. Si la notion binaire de Lumières radicales et Lumières modérées, malgré son caractère trop schématique, voire manichéen — surtout dans la version proposée par Jonathan Israel —, peut apporter quelques éclaircissements à notre discussion, c'est qu'elle nous enseigne qu'il existe une dynamique constante — très souvent une dynamique conflictuelle — entre ces deux camps. Il se peut que l'initiative soit à mettre au compte du camp radical : au niveau de l'histoire intellectuelle, on peut remarquer en effet qu'à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, le finalisme déiste, ainsi que la notion de Providence, ont commencé à perdre leur validité. Si

---

<sup>787</sup> Tveztan Todorov, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Librairie générale française, 2007.

<sup>788</sup> Sylvain Menant, *L'Esthétique de Voltaire*, *op. cit.*, p.

<sup>789</sup> L'éditeur de la *Correspondance littéraire* esquisse, non sans ironie, l'image du vieux Voltaire : « Le grand Tien ou patriarche de Ferney continue toujours à avoir un peu d'humeur contre son siècle. Deux sujet de crainte l'ont indisposé contre nous ; il craint que les portes du Système de la nature ne prévalent contre le roc sur lequel il a fondé l'église de Ferney ; il craint que la tragédie en prose de M. Sedaine, si elle est jouée, ne fasse tort aux tragédies en vers. », Friedrich Melchior Grimm, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, *op. cit.*, t. IX, p. 176-177 (passage cité dans Nicholas Cronk, « Voltaire et le style tardif : une esthétique du redoublement », art. cit., p. 161).

nous reprenons la formule de Jean Ehrard, la situation peut se résumer en « la revanche de la *natura naturans* sur la *natura naturata*<sup>790</sup> ». Voltaire, pour qui il s'agissait de lancer sa contre-attaque, maîtrise bien le jargon de la « nouvelle philosophie » et mesure ses enjeux principaux : la matière censée éternelle aussi bien que « sensible », sa puissance inhérente et son mouvement essentiel, la nature agissante, les combinaisons des matières hétérogènes, etc. Comme nous l'avons constaté dans cette étude, ces termes et les notions d'ordre métaphysique qu'elles entraînent trouvent un soutien fiable dans l'ordre physique. Or, la relation entre science naturelle et philosophie n'est pas aussi simple que l'on serait tenté de l'imaginer : elles s'entrelacent étroitement, au point que les recherches de la nature trouvent parfois leur mobile dans la considération métaphysique. Après notre investigation, il nous semble incontestable que, chez le Patriarche, le système de croyance déiste — distinct de la foi<sup>791</sup> — n'est pas sans rapport avec sa « science ». Et les philosophes comme d'Holbach, mettent, eux aussi, les sciences au service de leur conception matérialiste, entre autres la chimie. Dans cette lutte entre la physico-mathématique newtonienne et les nouvelles sciences, la destination ultime à laquelle aboutit la recherche voltairienne est la confirmation, voire la réaffirmation, de la présence, sinon absolument inconstatable, du moins hautement probable d'une loi physique, stable et régulière — qui est précisément la signification du Dieu voltairien —, et non la découverte péremptoire d'une nature marquée par son devenir perpétuel.

Que l'on taxe la science naturelle de Voltaire de vaine « résistance » et qu'on la juge « réactionnaire », soit. Il n'est, bien sûr, ni savant ni homme de science au sens strict du terme. Toutefois, malgré sa faiblesses indéniable, ne pourrait-on pas trouver dans son scepticisme — qui résulte peut-être d'une sorte d'anthropologie essentiellement pessimiste, dans la mesure où il affirme l'impossibilité de l'intelligence humaine de connaître fondamentalement le monde —, dans sa prudence et son intérêt pour les phénomènes particuliers de la nature, la preuve de la modernité de sa méthode ?

Malgré l'aspect incontestable de cette modernité, le fossé qui sépare Voltaire de la nouvelle génération de philosophes ne cesse de grandir ; on ne se lasse pas de relever non seulement les faiblesses de sa philosophie de « cause-finalier », mais également celles de ses

---

<sup>790</sup> Jean Ehrard, *L'Idée de la nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*, op. cit., p. 178.

<sup>791</sup> OC 65B, p. 11-12.

créations littéraires, en « ce vieux radoteur » d'un monde dépassé. La manière dont ce « capucin » déiste envisage la matière philosophique est, au dire de l'un de ses confrères, superficielle ; les œuvres littéraires publiées dans les années 1770 reçoivent une approbation réduite, un accueil réservé, voire le jugement sévère de ses contemporains<sup>792</sup>. On ne cesse d'y trouver « un fâcheux symptôme de caducité », une « faiblesse extrême », la marque de la « sénilité », etc. Nous ne pouvons pas accepter sans réserve ces jugements défavorables. Mais ce qui est certain, c'est que nous y retrouvons Voltaire *in confinio duorum populorum*, entre une vision du monde fondé sur le christianisme et celle qui s'appuie sur le matérialisme athée, entre les partisans des Anciens et des Modernes, entre le moment de la crise de la conscience européenne et la nouvelle ère qui se laïcise et cherche une unité psychologique et politique radicalement différente, etc. Dans ce contexte, le recours à l'écriture fragmentaire et alphabétique peut être considéré comme immédiat, nécessaire, aux yeux de Voltaire, qui, refusant de renoncer à aucune de ses positions, revisite ses anciennes pensées, sans pour autant céder à la tentation de système.

Les théologiens du Moyen Âge, dans leurs visées apologétiques, ont étudié et accumulé les ouvrages consacrés aux vies des Pères de l'Église. Leur méthode principale consiste dans la citation et le commentaire, et la maxime médiévale, *Non nova, sed nove*, « la manière est nouvelle, mais non la matière », exprime bien l'essentiel de ce principe. Dans cette stratégie de l'écriture théologique, nous trouvons l'un des axes à travers lequel nous pourrions aborder les *Questions*, cette machine de guerre déiste contre la philosophie matérialiste et athée. Dans son « couvent », le vieil ermite de Ferney écrit ainsi son crédo. La pratique de la citation et surtout celle de l'autocitation sont parmi les caractéristiques les plus saillantes des *Questions*. Que l'on accuse alors Voltaire de radotage..., il faut aussitôt souligner qu'il ne se contente nullement de copier et de répéter ses anciennes idées. Comme nous l'avons constaté, variant les genres, modifiant ses anciens textes en profitant de la disposition particulière qu'est l'ordre alphabétique, il sait créer, à l'intérieur du dictionnaire, des effets inattendus pour mieux exposer ses idées et séduire le lecteur. Le déisme voltairien, changeant de visage, jaillit d'un article à l'autre. Et les lecteurs actifs, en participant à ce jeu fondé sur la disposition des articles, savent « f[aire] eux-même la moitié » de ces livres utiles. Ce faisant, ils « trouveront de quoi s'instruire en s'amusant ».

---

<sup>792</sup> Sur la réception mitigée de Voltaire parmi ses contemporains, voir Nicholas Cronk, « Voltaire et le style tardif : une esthétique du redoublement », art. cit., p. 161-164.

Écrire sur le déisme de Voltaire, prendre en compte sa métaphysique — que l'on considère manquer de profondeur — et son rapport aux sciences naturelles — que l'on considère incapable d'aboutir à un système cohérent —, c'est peut-être écrire une histoire de l'erreur. Sans doute, ses idées scientifiques se sont-elles avérées obsolètes, aussi bien qu'inexactes ; et sa métaphysique déiste est dépassée par l'école de pensée radicale et moderne. Toutefois, écrire sur cette « erreur » nous conduit à faire l'anatomie d'une pensée à un moment crucial de l'histoire des idées en Europe, à étudier les plis et les replis psychologiques d'un penseur sans égal des Lumières. De ces ténèbres, si l'on veut, jaillit le dernier Voltaire, toujours aussi vif, aussi entier, présent dans son combat philosophique.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Les textes avant 1900

#### 1.1. Les œuvres de Voltaire

*Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Theodore Bersterman, W. H. Barber, Ulla Kölving, Haydn T. Mason, Nicholas Cronk, *et al.*, 203 vol. prévus, Oxford, Voltaire Foundation, 1968 (en cours)

*Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Louis Moland, 52 vol., Paris, Garnier, 1877-1885.

*La Henriade, divers autres poèmes, et toutes les pièces relatives à l'épopée*, 37 vol., Genève, Cramer et Badin, 1775.

*Lettres philosophiques*, éd. Gustave Lanson, Paris, Didier, 1964, t. I et II.

*Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, 2006.

#### 1.2. Les œuvres des autres auteurs

BANIER, Antoine, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris, Briasson, 1738, t. I.

BAYLE, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam/Leide/La Haye/ Utrecht, Pierre Brunel *et al.*, 1740.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire historique et critique. Miscellanea philosophica*. Paris, Les Belles Lettres, 2015.

\_\_\_\_\_, *Pensées sur l'athéisme*, éd. Julie Boch, Paris, Desjonquères, 2004.

BONNET, Charles, *Contemplation de la nature*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1764, t. I.

BONNET, Charles et NEEDHAM, John Turberville, *Science against Unbelievers : The Correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780*, éd. Renato G Mazzolini et Shirley A. Roe, *SVEC*, n° 243, 1986.

BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Christophe David, 1732.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc de, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roy*, Paris, Imprimerie royale, 44 vol., 1749-1804.



CHAUDON, Louis-Mayeul, *Dictionnaire anti-philosophique, pour servir de commentaire & de correctif au Dictionnaire philosophique, & aux autres livres, qui ont paru de nos jours contre le christianisme*, Avignon, Veuve Girard et François Seguin, 1767.

COLLINI, Alexandre, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, Léopold Collin, 1807.

D'ALEMBERT, Jean Le Rond, *Œuvres complètes de d'Alembert*, Paris, A. Belin/Bossange père et fils/Bossange frères, 1822, t. V.

\_\_\_\_\_, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie et articles de l'Encyclopédie*, éd. Martine Groult, Paris, Honoré Champion, coll. « Champion classiques », 2011.

D'HOLBACH, Paul Henri Dietrich, *Système de la nature*, éd. Josiane Boulad-Ayoub, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1990, t. I et II.

\_\_\_\_\_, *Théologie portative ou dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, éd. Jean-Pierre Jackson, Paris, Coda, 2006.

DENYSE, Jean, *La nature expliquée par le raisonnement et par l'expérience*, Paris, Claude Jombert, André Caillau, Joseph Monge, Pierre Prault, 1719, t. I.

DESCARTES, René, *L'Homme de René Descartes et un traité de la formation du fœtus du mesme auteur*, Paris, Charles Angot, 1664.

DIDEROT, Denis, *Choix d'articles de l'Encyclopédie*, éd. Marie Leca-Tsiomis, Paris, Éditions du CTHS, 2001.

\_\_\_\_\_, *Éléments de physiologie*, éd. Jean Mayer, dans *DPV*, t. XVII, 1987.

\_\_\_\_\_, *Le Rêve de D'Alembert*, éd. Jean Varloot et Georges Dulac, dans *DPV*, t. XVII, 1987.

\_\_\_\_\_, *Lettres à Sophie Volland*, éd. Jean Varloot, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 1984.

\_\_\_\_\_, *Supplément au Voyage de Bougainville*, éd. Stéphane Pujol, dans *Contes et romans*, éd. Michel Delon, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2004, p.

FURETIÈRE, Antoine, *Essais d'un dictionnaire universel*, s.l. 1684.

\_\_\_\_\_, *Plan et dessein du poème allégorique et tragico-burlesque, intitulé Les Couches de l'Académie*, Amsterdam, Pierre Brunel, 1687.

\_\_\_\_\_, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots françois tant vieux que modernes, & les termes des sciences et des arts*, La Haye/Rotterdam, Arnoud et Reinier Leers, 1690.

\_\_\_\_\_, *Factum pour messire antoine furetière*, s.l., n.d.

GRIMM, Friedrich Melchior, *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Garnier, 1879.

IRAIL, Simon-Augustin, *Querelles littéraires, ou Mémoires pour servir à l'histoire des révolutions de la république des lettres, depuis Homère jusqu'à nos jours*, Paris, Durand, 1761, t. IV.

LUCRÈCE, *De la nature des choses, traduction nouvelle, avec des notes par M. L\*G\*\**, Paris, Bleuet, 1768, t. I.

\_\_\_\_\_, *De la nature*, trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, t. I-III, 2016, t. IV-VI, 2010.

MAILLET, Benoît de, *Telliamed ou entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français*, éd. Francine Markovits, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1984.

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de, *Vénus physique*, s.l. s.n., 1751.

MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. Jean Starobinski, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 2003.

\_\_\_\_\_, *Défense de L'Esprit des lois*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, éd. Pierre Rétat, Paris, Garnier, 2010, t. VII, p. 39-117.

\_\_\_\_\_, *L'Esprit des lois*, éd. Robert Derathé, Paris, Garnier, coll. « Classiques jaune », 2011, t. I.

MORÉRI, Louis, *Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, Lyon, Jean Girin et Barthélemy Rivière, 1674.

NEWTON, Isaac, *Traité d'optique*, trad. Pierre Coste, Paris, Gauthier-Villars, 1955.

\_\_\_\_\_, *The Correspondence of Isaac Newton*, éd. H. W. Turnbull, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, t. III.

NOINVILLE, Jacques Bernard Durey de, *Table alphabétique des dictionnaires, en toutes sortes de langues & sur toutes sortes de sciences et d'arts*, Paris, Hug. Chaubert et Hérisant, 1758.

NONNOTTE, Claude-François, *Dictionnaire philosophique de la religion*, s.l. s.n., 1772, t. III.

PANCKOUCKE, Charles-Joseph, *Encyclopédie méthodique, ou par ordre de matières*, Paris, Panckoucke, 1782.

PASCAL, Blaise, *Pensées. Opuscules et lettres*, éd. Philippe Sellier, Paris, Garnier, 2011.

PLAUTE, *Les Ménechmes*, dans *Comédies*, trad. Alfred Ernout, Paris, Les Belles Lettres, 1990, t. IV.

PLUCHE, Noël-Antoine, *Histoire du ciel considérée où l'on recherche l'origine de l'idolâtrie et les méprises de la philosophie sur la formation et sur les influences des corps célestes*, Paris, Veuve Estienne, 1740, t. I.

PUFENDORF, Samuel, *Introduction à l'histoire moderne, générale et politique de l'univers*, Paris, Mériqot, 1758, t. VI.

RAPIN, René, *Œuvres du P. Rapin, qui contiennent les réflexions sur l'éloquence, la poétique, l'histoire et la philosophie*, Paris, Frères Barbou, 1725, t. II.

RÉAUMUR, René-Antoine Ferchault de, *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes*, Paris, Imprimerie royale, 1742, t. VI.

TREMBLEY, Abraham, *Mémoires pour servir à l'histoire d'un genre de polypes d'eau douce*, Leyde, Jean et Herman Verbeek, 1744.

\_\_\_\_\_, *Correspondance inédite entre Réaumur et Abraham Trembley*, Genève, Georg, 1943.

*Bibliothèque universelle et historique*, Amsterdam, Wolfgang, Waesberghe, Boom et Someren, 1689, t. XIV.

## **2. Les textes après 1900**

### **2.1. Les études sur Voltaire et sur ses œuvres**

AGES, Arnold, « Voltaire, Calmet and the Old Testament », *SVEC*, n° 41, 1966, p. 87-187.

ALBINA, Larissa L., « Voltaire lecteur de l'*Encyclopédie* », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 6, 1989, p. 119-130.

ALEXANDER, Ian, « Voltaire and metaphysics », *Philosophy*, vol. 19, n° 72, 1944, p. 19-48.

BACZKO, Bronislaw, *Job, mon ami. Promesse du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, coll. « NRF essais », 1997.

BARBER, William H., « Voltaire and science », dans Michel Delon et, Catriona Seth (dir.), *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 243-254.

BECQ, Annie, « Le “catéchisme chinois” », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire*. Dictionnaire philosophique, Paris, Klincksieck, 1994, p. 100-106.

BESSIRE, François, « La Bible dans le *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 81-104.

BOULAB-AYOUB, Josiane, « La discorde est dans le camp d’Agramant », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 751-758.

BREHANT, Jacques, « Quand Voltaire s’amusait à couper la tête des escargots », *Revue des deux mondes*, février 1983, p. 312-318.

BROWN, Andrew et MAGNAN, André, « Aux origines de l’édition de Kehl. Le Plan Decroix-Panckoucke de 1777 », *Cahiers Voltaire*, n° 4, 2005, p. 83-124.

CAROZZI, Marguerite, « Les pèlerins et les fossiles de Voltaire », *Gesnerus*, n° 36, 1979, p. 82-97.

CAVE, Christophe, « Voltaire et l’herméneutique : les procédés de dé-figuration dans le *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 105-131.

CAZENEUVE, Jean, « La philosophie de Voltaire d’après le Dictionnaire philosophique », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire*. Dictionnaire philosophique, Paris, Klincksieck, 1994, p. 78-90.

CLÉMENT, Bruno, *Le Lecteur et son modèle. Voltaire, Pascal, Hugo, Shakespeare, Sartre, Flaubert*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999.

\_\_\_\_\_, « De la biographie à la poétique: François-Marie et Armand », *SVEC* (2006:10), « Voltaire et le Grand Siècle », dir. Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 361-375.

COTONI, Marie-Hélène (dir.), *Voltaire*. Dictionnaire philosophique, Paris, Klincksieck, 1994.

\_\_\_\_\_, « Les clauses des articles du *Dictionnaire philosophique* », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 365-376.

\_\_\_\_\_, « Les *incipits* des articles du *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, n p. 209-222.

\_\_\_\_\_, « Lectures voltairiennes de la sexualité dans l’Ancien Testament », *Revue Voltaire*, n° 14, 2014, p. 47-64.

COTTRET, Bernard, *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire*, Paris, Les Éditions du Cerf/CNRS, 2011.

CRONK, Nicholas, « Voltaire, Bakhtin, and the language of Carnival », *French Studies Bulletin*, n° 18, 1986, p. 4-7.

\_\_\_\_\_, « The Singular voice: Monologism and French classical discourse », *Continuum*, n° 1, « Rethinking Classicism: Overviews », dir. David Lee Rubin, 1989, p. 175-202.

\_\_\_\_\_, « Les dialogues de Voltaire : vers une poétique du fragmentaire », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 71-82.

\_\_\_\_\_, « Voltaire autoplagaire » dans Olivier Ferret, Gianluigi Goggi et Catherine Volpilhac-Augier (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007, p. 9-28.

\_\_\_\_\_, « Voltaire et le style tardif : une esthétique du redoublement », dans Jacques Berchtold et Pierre Frantz (dir.), *L’Atelier des idées. Pour Michel Delon*, Paris, PUPS, 2017, p. 160-175.

DAGEN, Jean, « Voltaire lecteur de Platon », *Revue Voltaire*, n° 7, 2007, p. 205-221.

\_\_\_\_\_, « Secrets de Polichinelle ? », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 15-28.

DELON, Michel, « Voltaire entre continu et discontinu », dans Marie-Hélène Cotoni (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 96-99.

DIDIER, Béatrice, « Le paradoxe de la “Raison par alphabet” », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 351-364.

DOUAY-SOUBLIN, Françoise, « En contre-point au *Dictionnaire universel* de Trévoux, le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, comme objet, comme genre, comme analyseur sémantique », dans Daniel Baggioni (dir.), *Encyclopédies et dictionnaires français. Problèmes de norme (s) et de nomenclature*, Actes du colloque (Venelles, 12-13 juin 1992), Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 1993, p. 99-122.

DUNYACH, Jean-François, « L’histoire voltairienne entre progrès et décadence: du Grand Siècle à l’idée de civilisation », *SVEC* (2006:10), « Voltaire et le Grand Siècle », dir. Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 133-146.

EDELSTEIN, Dan, « The Aristotelien Enlightenment », dans Anton M. Matytsin et Dan Edelstein (dir.), *Let There be Enlightenment : The Religious and Mystical Sources of Rationality*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2018, p. 187-201.

ÉLUERD, Roland, « Voltaire, lecteur et concepteur de dictionnaires: 'l'énergie' des mots », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 407-413.

ÉTIEMBLE, René, « Préface au *Dictionnaire philosophique* », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 56-68.

FERRET, Olivier, « Voltaire et Boileau », *SVEC* (2006:10), « Voltaire et le Grand Siècle », dir. Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 205-222.

\_\_\_\_\_, « Du *Portatif* à *La Raison par alphabet* : les différentes strates du *Dictionnaire philosophique* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 35-65.

\_\_\_\_\_, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », *Revue Voltaire*, n° 9, 2009, p. 179-194.

\_\_\_\_\_, *Voltaire dans l'Encyclopédie*, Paris, Société Diderot, 2016.

FLORENNE, Yves, « Voltaire, ou de la raison et de la déraison par alphabet », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 47-55.

FRANCALANZA, Éric (dir.), *Voltaire, patriarche militant. Dictionnaire philosophique (1769)*, Paris, PUF, 2008.

GOULEMOT, Jean, MAGNAN, André et MASSEAU, Didier (dir.), *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1995.

JOLY, Bernard, « Voltaire chimiste : l'influence des théories de Boerhaave sur sa doctrine du feu », *Revue du Nord*, vol. 77, n° 312, 1995, p. 817-843.

LARUE, Renan, « Voltaire, laboureur et naturaliste », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 167-180.

LE RU, Véronique, « Le style de Voltaire dans la présentation de la philosophie newtonienne », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 196-206.

\_\_\_\_\_, « Des *Lettres philosophiques* aux *Éléments de la philosophie de Newton* ou comment devient-on newtonien ? », *Revue Voltaire*, n° 13, 2013, p. 159-166.

LEBORGNE, Érik, « Questions sur l'anthropologie voltairienne, à partir de l'article "Égalité" (suite) », *Autour du Dictionnaire philosophique de Voltaire*, <https://www.fabula.org/colloques/document1119.php>, page consultée le 18 juin 2019.

MACÉ, Laurence (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

MAGNAN, André, « Penser l'infâme », *Cahiers Voltaire*, n° 13, 2014, p. 7-50.

MENANT, Sylvain, *Littérature par alphabet. Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris, Honoré Champion, 1994.

\_\_\_\_\_, *L'Esthétique de Voltaire*, Paris, SEDES, coll. « Esthétique », 1995.

\_\_\_\_\_, « Composition et effets de lecture dans le *Portatif* », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 23-34.

MERVAUD, Christiane, « Les cannibales sont parmi nous. L'article "Anthropophages" du *Dictionnaire philosophique* », dans Marie-Hélène Cotoni (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 169-176.

\_\_\_\_\_, *Le Scandale du Dictionnaire philosophique*, La Rochelle, Rumeur des âges, 1995.

\_\_\_\_\_, « Les dialogues philosophiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 113-129.

\_\_\_\_\_, « Du *Dictionnaire philosophique* aux *Questions sur l'Encyclopédie* », dans Oliver, FERRET, Gianluigi GOGGI, et Catherine VOLPILHAC-AUGER (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007, p. 209-220.

\_\_\_\_\_, « Le *Dictionnaire philosophique* : combats et débats », dans Laurence Macé (dir.), *Lectures du Dictionnaire philosophique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008, p. 67-77.

\_\_\_\_\_, « Voltaire et la physico-théologie. Lectures de l'abbé Pluche », *Revue Voltaire*, n° 10, 2010, p. 159-178.

MERVAUD, Michel, « Voltaire lexicographe. Note sur la néologie, les créations verbales et les mots rares de Voltaire, principalement dans les *Questions sur l'Encyclopédie* », *Revue Voltaire*, n° 11, 2011, p. 341-365.

MÉTAYER, Guillaume, « Satire et mélanges ou le devenir voltairien du carnavalesque », *Revue Voltaire*, n° 6, 2006, p. 85-104.

MORTIER, Roland, « L'athéisme en France au XVIIIe siècle : progrès et résistances », *Problèmes d'histoire du christianisme*, n° 16, 1986, p. 45-62.

\_\_\_\_\_, « L'idée de décadence littéraire au XVIIIe siècle », dans Roland Mortier, *Le Cœur et la raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford/Bruxelles/Paris, Voltaire Foundation/Éditions de l'Université de Bruxelles/Universitas, 1990, p. 64-67.

\_\_\_\_\_, « Diderot au carrefour de la poésie et de la philosophie », dans Roland Mortier, *Le Cœur et la raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Oxford/Bruxelles/Paris, Voltaire Foundation/Éditions de l'Université de Bruxelles/Universitas, 1990, p. 149-167.

\_\_\_\_\_, « Ce maudit *Système de la nature* », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 697-704.

MOUREAUX, José-Michel, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 126-140.

\_\_\_\_\_, « La politique de Voltaire dans le *Portatif* : de la première édition à l'article "Maître" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, vol. 95, n° 2, 1995, p. 165-176.

\_\_\_\_\_, « Race et altérité dans l'anthropologie voltairienne », Sarga Moussa (dir.), *L'Idée de race dans les sciences humaines et la littérature (XVIIIe-XIXe siècles)*, Actes du colloque international (Lyon, 16-18 novembre 2000), Paris/Budapest/Torino, L'Harmattan, 2003, p. 42-53.

NAVES, Raymond, *Le Goût de Voltaire*, Genève, Slatkine reprints, 1967.

\_\_\_\_\_, *Voltaire et l'Encyclopédie*, Genève, Slatkine reprints, 2011.

PAILLARD, Christophe, « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 207-223.

PERKINS, Jean A., « Voltaire and the natural sciences », *SVEC*, n° 37, 1965, p. 61-76.

PERKINS, Merle L., « Theme and form in Voltaire's alphabetical works », *SVEC*, n° 120, 1974, p. 7-40.



PHALÈSE, Hubert de, *Voltaire portatif. Le Dictionnaire philosophique à travers les nouvelles technologies*, Paris, Nizet, 1994.

PINK, Gillian, *Voltaire à l'ouvrage. Une étude de ses traces de lecture et de ses notes marginales*, Paris, CNRS éditions, 2018.

POMEAU, René, « Histoire d'une œuvre de Voltaire : le *Dictionnaire philosophique portatif* », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 35-46.

\_\_\_\_\_, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1995.

\_\_\_\_\_, *et al.*, *Voltaire en son temps*, Paris/Oxford, Fayard/Voltaire Foundation, 1995, t. I et II.

PORSET, Charles, « Position de la philosophie de Voltaire », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 727-738.

PUJOL, Stéphane, « Voltaire douteur ou docteur », *Europe*, vol. 72, n° 781, 1994, p. 89-101.

RÉTAT, Pierre, « Le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire », dans Marie-Hélène COTONI (dir.), *Voltaire. Dictionnaire philosophique*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 177-184.

RIHS, Charles, *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*. Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977.

ROE, Shirley A., « Voltaire versus Needham: atheism, materialism, and the generation of life », *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n° 1, 1985, p. 65-87.

SALAÜN, Franck, « Voltaire face aux courants matérialistes de son temps », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 705-718.

SCHLOBACH, Jochen, « L'article 'Abbé' du *Dictionnaire philosophique* », dans Ulla Kölving et Christiane Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du congrès international (Oxford-Paris, 1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. I, p. 397-405.

SCHMITT, Stéphane, « Voltaire et Buffon : une "brouille pour les coquilles" ? », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 225-237.

SCHWARZBACH, Bertram Eugene, « The problem of the Kehl additions to the *Dictionnaire philosophique* : sources, dating and authenticity », *SVEC*, n° 201, 1979, p. 7-66.

SEGUIN, Maria Susana, « Écriture/réécriture des sources scientifiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », dans Oliver Ferret, Gianluigi Goggi, et Catherine Volphilac-Auger (dir.),

*Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007, p. 81-89.

\_\_\_\_\_, « Voltaire et les sciences de la Terre », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 239-249.

SHOAF, Richard, « Science, sect, and certainty in Voltaire's *Dictionnaire philosophique* », *Journal of the History of Ideas*, vol. 46, n° 1, 1985, p. 121-126.

SMITH, Margarete G., « Voltaire's reaction to Maupertuis's *Lettres sur le progrès des sciences* », *Man and Nature*, n° 7, 1988, p. 159-166.

STENGER, Gerhardt, « Le matérialisme de Voltaire », dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999, p. 275-286.

\_\_\_\_\_, « Quand Voltaire expliquait l'attraction newtonienne aux Français », *Revue Voltaire*, n° 13, 2013, p. 167-181.

\_\_\_\_\_, « Le socinianisme dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire », dans Christophe van Staen (dir.), *Rousseau et les Lumières. Mélanges à la mémoire de Raymond Trousson (1936-2013)*, Paris, Honoré Champion, 2016, p. 205-224.

TAYLOR, Samuel, « The definitive text of Voltaire's work: the Leningrad encadrée », *SVEC*, n° 124, 1974, p. 7-132.

TROUSSON, Raymond, *Voltaire. 1778-1878*, Paris, PUPS, 2008.

VARTANIAN, Aram, « Voltaire's quarrel with Maupertuis : satire and science », *L'Esprit Créateur*, vol. 7, n° 4, 1967, p. 252-258.

VENTURINO, Diego, « Généalogies du Grand Siècle », *SVEC* (2006:10), « Voltaire et le Grand Siècle », dir. Jean Dagen et Anne-Sophie Barrovecchio, Oxford, Voltaire Foundation, 2006, p. 3-14.

VOLPILHAC-AUGER, Catherine, « À la recherche de l'arche perdue ou ancre et coquilles chez Voltaire », dans Oliver Ferret, Gianluigi Goggi et Catherine Volpilhac-Auger (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007, p. 115-126.

WADE, Ira O., *The Search for New Voltaire*, Philadelphia, American philosophical society, 1958.

WALTERS, Robert L., « Chemistry at Cirey », *SVEC*, n° 58, 1967, p. 1807-1827.

ZAYTSEVA, Irina, « Notes marginales de Voltaire sur les *Œuvres philosophiques* de Fénelon », *Revue Voltaire*, n° 8, 2008, p. 329-357.

## 2.2. Les autres études

ANDRIES, Lise, *La Construction des savoirs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Littérature et idéologie », 2009.

ANGOULVENT, Anne-Laure, *Hobbes ou la crise de l'Etat baroque*, Paris, PUF, coll. « Questions », 1992.

ARMOGATHE, Jean-Robert, Postface de *La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. Anne-Marie Lecoq, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001, p. 801-849.

ATRAN, Scott, *Cognitive Foundations of Natural History : Towards an Anthropology of Science*, Cambridge/New York/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1990.

BACHELARD, Gaston, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1992.

BARTHES, Roland, MAUZI, Robert et SEGUIN, Jean-Pierre, *L'Univers de l'Encyclopédie*, Paris, Les Libraires associés, 1964.

\_\_\_\_\_, *Le Degré zéro de l'écriture*, dans *Œuvres complètes. 1942-1965*, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 1993, t. I, p. 137-190.

\_\_\_\_\_, *Roland Barthes par Roland Barthes*, dans *Œuvres complètes, 1972-1976*, éd. Éric Marty, Paris, Seuil, 2002, t. IV, p. 575-774.

BECQ, Annie, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à l'imagination créatrice. 1680-1814*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1994.

BÉDIER, Joseph et HAZARD Paul (dir.), *Histoire de la littérature française*, Paris, Larousse, 1923.

BÉNICHOU, Paul, *Le Sacre de l'écrivain. 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, José Corti, 1973.

BENREKASSA, Georges, *Le Langage des Lumières. Concepts et savoir de la langue*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1995.

BERKVENS-STEVELINCK, Christiane, « L'édition et le commerce du livre français en Europe », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990, p. 388-394.

\_\_\_\_\_», « L'édition française en Hollande », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990, p. 403-411.

BERLIN, Isaiah, *The Roots of Romanticism*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

BERNARD, Claude, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Flammarion, 2008.

BERTI, Enrico, « Aristotle's concept of nature : traditional interpretation and results of recent studies », *Evolving Concepts of Nature*, Proceedings of the Plenary Session (Vatican City, 24-28 October 2014), Vatican City, Pontifical Academy of Science, 2016, <https://www.pas.va/content/dam/accademia/pdf/acta23/acta23-berti.pdf>, consulté le 7 mai 2020.

BLOCH, Olivier, « Catastrophe et histoire : Boulanger et l'idée de révolution », dans Olivier Bloch (dir.), *L'Idée de révolution. Quelle place lui faire au XXI<sup>e</sup> siècle?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2009, p. 77-81.

BOCH, Julie, *Les Dieux désenchantés. La fable dans la pensée française de Huet à Voltaire, 1680-1760*, Paris, Honoré Champion, 2002.

BOURGEOIS Muriel, GUERRIER, Olivier et VANOFLEN, Laurence, *Littérature et morale 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle. De l'humaniste au philosophe*, Paris, Armand Colin, 2001.

BOUTRY, Philippe et JULIA, Dominique, « L'émergence de la liberté de conscience et de la laïcité », dans Philippe Joutard (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. III, *Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine*, Paris, Seuil, 2001, p. 125-156

BROWN, Harcourt, *Science and the Human Comedy : Natural philosophy in French Literature from Rabelais to Maupertuis*, Toronto/Buffalo, University of Toronto Press, 1976.

BULMAN, William J. et INGRAM, Robert G. (dir.), *God in the Enlightenment*, New York, Oxford University Press, 2016.

CASSIRER, Ernst, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

CHAMAYOU, Anne, *L'Esprit de la lettre (XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, PUF, coll. « Perspectives littéraires », 1999.

CHARTIER, Roger et MARTIN, Henri-Jean (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990.

CHAUSSINARD-NOGARET, Guy, *Les Lumières au péril du bûcher. Hélivétius et d'Holbach*, Paris, Fayard, 2009.

COMTE-SPONVILLE, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013.

DARNTON, Robert, « The forbidden best-sellers of pre-revolutionary France », *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 43, n° 1, 1989, p. 17-45.

DASTON, Lorraine, « Philosophies de la nature et philosophie naturelle », dans Stéphane Van Damme (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs*, t. I, *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Seuil, 2015, p. 177-203.

DELON, Michel, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris, PUF, coll. « Littératures modernes », 1988.

DEUTSCH, Helen et TERRALL, Mary (dir.), *Vital Matters: Eighteenth-Century Views of Conception, Life and Death*, Toronto, University of Toronto press, 2012.

DIDIER, Béatrice, *Alphabet et raison. La paradoxe des dictionnaires au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1996.

DROUIN, Sébastien, *Théologie ou libertinage ? L'exégèse allégorique à l'âge des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 2010.

DUCHET, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995.

DUFLO, Colas, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, 2013.

DURIS, Pascal, *Quelle révolution scientifique ? Les sciences de la vie dans la querelle des Anciens et des Modernes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Hermann, 2016.

EAGLETON, Terry, *Materialism*, New Haven, Yale University Press, 2016.

EHRARD, Jean, *L'Idée de la nature en France dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1994.

\_\_\_\_\_, « Le triomphe de la matière », dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999, p. 23-26.

FENELON, François de, *Traité de l'existence de Dieu*, éd. Jean-Louis Dumas, Paris, Éditions universitaires, 1990.

FERRET, Oliver, GOGGI, Gianluigi et VOLPILHAC-AUGER, Catherine (dir.), *Copier/coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 30 juin-2 juillet 2005), Pisa, Plus, 2007.

FINK, Béatrice et STENGER, Gerhardt (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999.

- GENETTE, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.
- HALLYN, Fernand *Les Structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Seuil, 2004.
- HANKINS, Thomas L., *Science and the Enlightenment*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, coll. « Cambridge history of science », 1985.
- HEMMI, Tatsuo, « Les références implicites dans le supplément éditorial de l'article AME de Diderot », *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières*, n° 1, 2012, p. 41-60.
- \_\_\_\_\_, « L'article AME : HMARS, James et le dictionnaire de Trévoux », [https://www.academia.edu/11027735/L\\_article\\_AME\\_HMARS\\_James\\_et\\_le\\_dictionnaire\\_de\\_Tr%C3%A9voux](https://www.academia.edu/11027735/L_article_AME_HMARS_James_et_le_dictionnaire_de_Tr%C3%A9voux), consulté le 16 juin 2020.
- IBRAHIM, Annie, « La notion de moule intérieur dans les théories de la génération au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Archives de philosophie*, vol. 50, n° 4, 1987, p. 550-580.
- \_\_\_\_\_, *Le Vocabulaire de Diderot*, Paris, Ellipses, 2002.
- ISRAEL, Jonathan I., *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Enlightenment Contested : Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2006.
- JACOB, Margaret C., *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, Lafayette, Cornerstone Book publishers, 2006.
- \_\_\_\_\_, *The Secular Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 2019.
- JOLY, Bernard, « À propos d'une prétendue distinction entre la chimie et l'alchimie au XVII<sup>e</sup> siècle : Questions d'histoire et de méthode », *Revue d'histoire des sciences*, vol. 60, n° 1, 2007, p. 167-184.
- KAFKER, Frank A., *Notable Encyclopedias of the Seventeenth and Eighteenth Centuries : Nine predecessors of the Encyclopédie*, SVEC 194, Oxford, Voltaire Foundation, 1981.
- KOJÈVE, Alexandre, *Identité et réalité dans le Dictionnaire de Pierre Bayle*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2010.
- KORS, Alan C., *Atheism in France, 1650-1729, The Orthodox Sources of Disbelief*, Princeton, Princeton University press, 1990, t. I.
- \_\_\_\_\_, « Les résonances des débats du XVII<sup>e</sup> siècle dans la pensée du baron d'Holbach », dans Sophie Audidière, Jean-Claude Bourdin, Jean-Marie Lardic, Francine

Markovits et Yves Charles Zarka (dir.), *Matérialistes français du XVIII<sup>e</sup> siècle. La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, coll. « Fondements de la politique », 2006, p. 291-306.

\_\_\_\_\_, *Epicureans and Atheists in France, 1650-1729*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

\_\_\_\_\_, *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2016.

KOYRÉ, Alexandre, *Études newtoniennes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1968.

\_\_\_\_\_, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. Raissa Tarr, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

KOZUL, Mladen, *Les Lumières imaginaires : Holbach et la traduction, SVEC*, Oxford, Voltaire Foundation, 2016.

LABROUSSE, Elisabeth, *Une foi, une loi, un roi ? La Révocation de l'édit de Nantes*, Genève/Paris, Labor et Fides/Payot, 1985.

LECA-TSIOMIS, Marie, *Écrire l'Encyclopédie. Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999.

\_\_\_\_\_, « Des dictionnaires comme vecteurs du savoir : de Furetière à l'Encyclopédie », dans Lise Andries (dir.), *La Construction des savoirs*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, coll. « Littérature et idéologie », 2009, p. 29-42.

LECA-TSIOMIS, Marie (dir.), *Diderot, l'Encyclopédie et autres études. Sillage de Jacques Proust*, Ferney-Voltaire, Centre international d'études du XVIII<sup>e</sup> siècle, 2010.

LEE, Young-Mock, *Principes de la pensée philosophique de Diderot au temps de l'Encyclopédie (1745-1765)*, thèse sous la dir. de Georges Benrekassa, université Paris 7 - Denis Diderot, 1999.

LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1964.

MAIRE, Catherine, *Les Convulsionnaires de Saint-Médard. Miracles, convulsions et prophéties à Paris au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1985.

MIHAILA, Ileana, « L'hylozoïsme de Diderot », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999, p. 185-197.

MORNET, Daniel, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française. 1715-1787*, Paris, Tallandier, 2009.

MOTHU, Alain et MORI, Gianluca, *Philosophes sans Dieu. Textes athées clandestins du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion, 2005.

NOUAILLES, Bertrand, « Le monstre : un concept stratégique dans l'Histoire naturelle de Buffon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 206, n° 1, 2016, p. 41-58.

PAPPAS, John, « Buffon matérialiste ? Les critiques de Berthier, Feller et les *Nouvelles ecclésiastiques* », dans Béatrice Fink et Gerhardt Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1999, p. 233-250.

PASCHOUD, Adrien, « Matérialisme, ordre naturel et imaginaire cosmologique dans *L'Homme-plante* (1748) de La Mettrie », dans Adrien Paschoud et Nathalie Vuilleman (dir.), *Penser l'ordre naturel (1680-1810)*, *SVEC* (2012:9), Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p. 51-65.

PASCHOUD, Adrien et VUILLEMAN, Nathalie (dir.), *Penser l'ordre naturel (1680-1810)*, *SVEC* (2012:9), Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

PÉPIN, François, « La nature naturante et les puissances de la matière, ou comment penser l'immanence totale à partir de la chimie », *Dix-huitième siècle*, n° 45, 2013, p. 131-148.

\_\_\_\_\_, « Les sciences au service du matérialisme. Le syncrétisme épistémologique de d'Holbach », *La Lettre clandestine*, n° 22, 2014, p. 27-51.

PÉPIN, François (dir.), *Les Matérialismes et la chimie*, Paris, Éditions Matériologiques, 2016.

PINTO-CORREIA, Clara, *The Ovary of Eve : Egg and Sperm and Preformation*, Chicago/ London, University of Chicago Press, 1997.

PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'humanité », 1995.

QUEMADA, Bernard, *Les Dictionnaires du français moderne*, Paris/Bruxelles/ Montréal, Didier, 1968, t. I.

QUINTILI, Paolo, *Matérialismes et Lumières. Philosophes de la vie, autour de Diderot et de quelques autres. 1706-1789*, Paris, Honoré Champion, 2016.

RÉTAT, Pierre, « L'âge des dictionnaires », dans Roger Chartier et Henri-Jean Martin (dir.), *Histoire de l'édition française*, t. II, *Le Livre triomphant. 1660-1830*, Paris, Fayard, 1990, p. 232-241.



REY, Alain, « Antoine Furetière, imagier de la culture classique », dans Antoine Furetière, *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, éd. Alain Rey et al., Paris, Le Robert, 1978, p. 6-95.

RICHET, Pascal, « Uniformisme et catastrophisme : l'histoire de la Terre est-elle continue ou non ? », dans Laurence Viennot (dir.), *Didactique, épistémologie et histoire des sciences*, Paris, PUF, 2008, p. 195-211.

ROE, Shirley A., « Biology, atheism, politics in eighteenth-century France », dans Denis R. Alexander et Ronald L. Numbers (dir.), *Biology and Ideology from Descartes to Darwin*, Chicago/London, University of Chicago Press, p. 36-60.

ROGER, Jacques, « Diderot et Buffon en 1749 », *Diderot studies*, n° 4, 1963, p. 221-236.

\_\_\_\_\_, « La place de Buffon dans l'histoire des Sciences de la Terre », *Travaux du comité français d'histoire de la géologie*, troisième série, t. II, 1988, p. 81-88.

\_\_\_\_\_, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1993.

ROSS, Walter, W., « Antoine Furetières's *Dictionnaire universel* », *SVEC*, n° 194, « Notable encyclopedias of the seventeenth and eighteenth centuries: nine predecessors of the Encyclopédie », dir. Frank A. Kafker, 1981, p. 53-67.

SANDRIER, Alain, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Honoré Champion, 2004.

\_\_\_\_\_, *Les Lumières du miracle*, Paris, Garnier, 2015.

SEGUIN, Maria Susana, « Philosophe des Lumières malgré lui », dans Françoise Gevrey, Julie Boch et Jean-Louis Haquette (dir.), *Écrire la nature au XVIIIe siècle. Autour de l'abbé Pluche*, Paris, PUPS, 2006, p. 163-175.

SPANGLER, May, « Science, philosophie et littérature. Le polype de Diderot », *Revue sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 23, 1997, p. 89-107.

STENGER, Gerhardt, « Le fatalisme de Diderot », dans Jacques Domenech (dir.), *Mélanges autour de Jacques le Fataliste de Diderot*, Paris, Harmattan, 2017, p. 135-156.

THOMSON, Ann, « L'article "Unitaires" de l'*Encyclopédie* », Marie Leca-Tsiomis (dir.), *Diderot, l'Encyclopédie & autres études. Sillages de Jacques Proust*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2010, p. 119-128.

\_\_\_\_\_, *L'Âme des Lumières. Le débat sur l'être humain entre religion et science. Angleterre-France (1690-1760)*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.

TODOROV, Tzvetan, *L'Esprit des Lumières*, Paris, Librairie générale française, 2007.

VARTANIAN, Aram, « From deist to atheist : Diderot's philosophical orientation 1746-1749 », *Diderot studies*, n° 1, 1949, p. 46-63.

\_\_\_\_\_, « Trembley's polyp, La Mettrie and Eighteenth-century french materialism », *Journal of History of Ideas*, vol. 11, n° 3, 1950, p. 259-286.

\_\_\_\_\_, *Diderot and Descartes : A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*, Princeton, Princeton, Princeton University Press, 1953.

VESPERINI, Pierre, *Lucrèce. Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, 2017.

VIALA, Alain, *L'Âge classique et les Lumières*, Paris, PUF, 2015.

*La Querelle des Anciens et des Modernes*, éd. Anne-Marie Lecoq, Gallimard, coll. « Folio classique », 2001.

## TABLE DES MATIÈRES

<b>INTRODUCTION</b> .....	4
Du <i>Dictionnaire philosophique</i> aux <i>Questions sur l'Encyclopédie</i> : la conversion du lexicographe de Ferney	
<b>PREMIÈRE PARTIE</b> .....	22
Voltaire et les dictionnaires	
1.1. Le siècle du dictionnaire : « Il faudra tout mettre en dictionnaires ».....	24
1.2. D'un dictionnaire à l'autre : organe de lutte, machine de guerre .....	35
1.3. Le cas Voltaire : entre dictionnaire et œuvre alphabétique .....	46
1.4. Un paradoxe esthétique : Voltaire et la forme alphabétique .....	54
<b>DEUXIÈME PARTIE</b> .....	76
<i>Dictionnaire philosophique</i> : la lutte contre le christianisme	
2.1. Trois visages du <i>Dictionnaire</i> : dictionnaire édifiant, ludique et critique .....	79
2.2. Le réseau implicite des articles du <i>Dictionnaire</i> .....	85
2.2.1. Premier cas : autour de la figure de Dieu .....	88
2.2.2. Deuxième cas : autour de la fable .....	103
<b>TROISIÈME PARTIE</b> .....	117
<i>Questions sur l'Encyclopédie</i> : la lutte fraternelle	
3.1. Des préludes : L'introduction des <i>Questions</i> et les deux opuscules, <i>Dieu. Réponse au Système de la nature</i> et <i>Fonte</i> .....	120
3.1.1. L'introduction des <i>Questions</i> : une préface, une épître adressée à l' <i>Encyclopédie</i> ..	120
3.1.2. Les « avant-goûts » des <i>Questions</i> : <i>Dieu. Réponse au Système de la nature</i> et <i>Fonte</i> .....	126
3.2. Écrire sur la science naturelle au temps des <i>Questions</i> : une apologie pour Voltaire....	132
3.2.1. L'idée de nature chez Voltaire : un royaume de l'ordre .....	146
3.2.2. L'idée d'ordre de la nature en péril : la critique de la part des matérialistes .....	158
3.3. Le conflit des disciplines : le problème de la chimie dans les <i>Questions</i> .....	169
3.3.1. Lecture des trois articles comme un triptyque : les articles MOUVEMENT, MATIÈRE, NATURE .....	181

3.4. L'idée fixiste voltairienne de la nature et ses conséquences .....	197
3.4.1. La notion d'atome ou celle de germe .....	198
3.4.2. Le problème de la génération .....	214
3.4.3. Le problème du monstre et de l'hérédité .....	229
3.4.4. Des « singularités » de la nature .....	236
<b>CONCLUSION</b> .....	<b>274</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	<b>280</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b> .....	<b>299</b>
<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>301</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>302</b>

## RÉSUMÉ

Cette étude a pour objet d'envisager les *Questions sur l'Encyclopédie*, cette deuxième œuvre alphabétique de Voltaire, sous l'angle de son combat intellectuel. Cet ouvrage quasi-encyclopédique, abordant des divers sujets, de la critique de la religion chrétienne jusqu'aux sciences naturelles, déploie aux yeux des lecteurs, un panorama, ou plus précisément, une véritable bigarrure textuelle. Cette bigarrure n'est, toutefois pas un pêle-mêle et, à la voir de près, on peut y constater quelques lignes de force. L'œuvre comme l'assemblage de couleurs disparates mais non sans ordre et une mosaïque de thèmes mais non sans orientation.

Notre problématique peut se résumer ainsi : quelle est la nature de ce combat ? La critique de la religion révélée étant toujours manifeste, on y trouve Voltaire faisant face au matérialisme athée qui commence à gagner plus en plus de terrain dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Or, sa lutte philosophique se concentre sur un sujet plus ou moins inattendu : la science naturelle.

De son vivant jusqu'aux histoires des sciences de nos jours, l'intérêt de Voltaire pour les divers domaines de la science, y compris l'histoire naturelle, n'a pas reçu l'attention qu'il mérite. On prétendait que sa science était trop imprégnée de sa métaphysique pour que l'on puisse y dégager un champ autonome.

Toutefois, en tant que voltairien, nous nous demandons si un aspect important de la vie intellectuelle de Voltaire n'est pas éclipsé par ces jugements peu ou prou précipités. Notre étude envisage donc, les divers articles de la science naturelle — qui n'occupe guère de place dans le *Dictionnaire* — des *Questions* comme le domaine privilégié où se déploie le combat intellectuel voltairien contre l'alliance de nouvelles sciences, plus descriptives que son newtonianisme, avec le matérialisme athée triomphant. Nous croyons ainsi pouvoir retrouver le « Patriarche de Ferney » poursuivant son combat, en mettant librement en œuvre la forme alphabétique et fragmentaire du dictionnaire, pour s'engager dans la discussion des diverses disciplines scientifiques, apparues au premier plan de la réflexion et du débat intellectuels.

**Mots-clés :** *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire, Lexicographie, Science naturelle, Déisme, Athéisme, Nature, Fixisme

## ABSTRACT

Our study aims to explore the various dimensions of one of Voltaire's alphabetical works, the *Questions sur l'Encyclopédie* from the perspective of his intellectual struggle. This quasi encyclopaedic work of Voltaire, covering various themes, from the criticism of the Christian religion to the natural science, offers a panorama, or more precisely, a multicoloured pattern of texts. This mixture, however, is far from being a simple jumble lacking any order whatsoever, and once examined closely, it can be said that one can witness lines of forces to which some of these articles come together.

The main question is to know the very nature of this intellectual struggle. While his sharp criticism of revealed religion doesn't lose its edge, he now finds himself confronted with another antagonist, to wit, atheistic materialism, beginning to gain ground among the reading public from the second half of eighteenth century. In the *Questions*, we see Voltaire's intellectual struggle unfolds on more or less unexpected domain, natural sciences.

From his lifetime to today, Voltaire's interest in various fields of science, natural history included, has long been underestimated and overlooked. His science allegedly was so overwhelmed by his metaphysical concerns that any attempt to appreciate its autonomy seemed hopeless.

As voltairian, we question whether this type of judgement would not have hindered us from appreciating impartially an important aspect of intellectual life of *philosophe*. We are to examine various articles on natural science — which is not the case for his *Dictionnaire philosophique* — through which Voltaire leads his fight against the « nouvelles sciences », more descriptive than his own Newtonian physics, and associated with the atheistic materialism. In so doing, we hope to find the « Patriarche de Ferney », engaging vigorously in the scientific discussion of his time, appeared in the foreground of intellectual history.

**Keywords :** *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire, Lexicography, Natural science, Deism, Atheism, Nature, Fixism