

Voltaire et l'optimisme leibnizien

Marc Parmentier

Université Lille 3, UMR Savoirs, Textes, Langage

Le tremblement de terre de Lisbonne déclenche dans l'œuvre de Voltaire deux répliques majeures. La première est immédiate : le *Poème sur le désastre de Lisbonne* est rédigé dans les semaines qui suivent la nouvelle parvenue à Voltaire fin novembre 1755. La seconde est différée. *Candide*, rédigé en 1758, est publié en janvier 1759. Entre les deux, un point commun, la question de l'optimisme. La question n'est pas nouvelle pour Voltaire. Selon René Pomeau, c'est elle qui l'a déterminé à inventer la forme littéraire du conte philosophique²⁴³. Mais s'agit-il de la même question et du même optimisme dans les deux ouvrages ?

Dans le *Poème*, l'optimisme est associé principalement au nom du poète anglais Alexander Pope. Dans *Candide*, il est associé à celui de Leibniz, mais de manière tellement caricaturale qu'on a du mal à assimiler les sentences du philosophe de Thunder-ten-tronckh aux raisons de celui de Hanovre. L'objectif de cette contribution est de délimiter au plus juste le rôle imparti par Voltaire à la philosophie leibnizienne dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* et dans

²⁴³ « Dans l'histoire de l'œuvre voltairienne l'invention du conte philosophique paraît liée à la réflexion sur l'optimisme-pessimisme ». VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, éd. René POMEAU, *The Complete Works of Voltaire*, Voltaire Foundation, Taylor Institution Oxford, 1980, p. 19.

Candide. Pour ce faire, il faut commencer par définir la place de l'optimisme dans ses écrits antérieurs.

Voltaire et l'optimisme

Ce sont d'abord, *a contrario*, les vigoureuses critiques adressées au pessimisme de Pascal, publiées en 1732, qui laissent transparaître l'optimisme de Voltaire²⁴⁴. Celui-ci s'exprime également dans le sixième *Discours en vers sur l'homme* rédigé en 1737. Il s'agit dans les deux cas d'un optimisme religieux résultant de la croyance en un ordre du monde. Comme ne manquera pas de lui rappeler ultérieurement Jean-Jacques Rousseau²⁴⁵, l'optimisme est, selon la formule de René Pomeau, une « conséquence nécessaire du déisme »²⁴⁶. Le *Traité de métaphysique* laisse transparaître quant à lui un optimisme dérivant d'une tradition humaniste.

En 1755 Voltaire a donc la réputation bien établie d'être un partisan du monde le plus parfait, au point d'être « accusé » de l'être²⁴⁷. Néanmoins, depuis plusieurs années, son optimisme cohabite avec maintes protestations d'indignation devant le mal moral et physique dont il a fait la triste expérience. L'évidence du mal constitue-t-elle une réfutation de l'optimisme ? C'est ce que

²⁴⁴ Dans ses *Remarques sur Pascal*, ajoutées en 1734 à l'édition des *Lettres Philosophiques*.

²⁴⁵ « Ces questions se rapportent toutes à l'existence de Dieu. [...] Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut pas discuter sur ses conséquences ». Jean-Jacques ROUSSEAU, lettre du 18 août 1756, in *Œuvres complètes*, éd. Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, 1969, t. IV, p. 1068.

²⁴⁶ René POMEAU, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969, p. 288. Voir également (p. 126) : « Un déisme optimiste bien prouvé est un préservatif contre l'humeur noire. Aux angoisses d'un Pascal, aux terreurs des dévots, on oppose la vue rassurante de l'ordre du monde fondé sur la toute puissance de l'Être suprême ».

²⁴⁷ Dans ses *Lettres flamandes ou Histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, l'abbé Duhamel cherche à mettre en évidence les contradictions du déisme à travers celle du principe selon lequel le monde serait le plus parfait, attribué à Pope et à son « élève », Voltaire. Par exemple celui-ci se contredit en critiquant Pascal, lequel « ne pouvait pas être autrement qu'il n'était » et « contribuait à la perfection de l'univers ». *Lettres flamandes ou Histoire des variations et contradictions de la prétendue religion naturelle*, Lille, chez Danel, 1753, p. 20.

pourraient faire croire les lettres qu'il fera parvenir à la duchesse de Saxe Gotha, lorsque celle-ci s'obstinera à croire au « tout est bien » au moment où ses États seront ravagés par la guerre de sept ans. Mais Voltaire se convainc-t-il lui-même ? Entre l'évidence du mal et l'optimisme, y a-t-il contradiction ? D'un point de vue philosophique, non. L'optimisme philosophique n'exclut pas l'existence du mal. Voltaire le sait bien. Il faut donc parler d'une cohabitation entre deux évidences qui, ne trouvant pas leur dialectique, le plongent dans le malaise et l'inquiétude²⁴⁸.

Pour Voltaire, les termes du débat, dramatisés par la catastrophe de Lisbonne, sont d'abord religieux. C'est pourquoi ce n'est pas à un philosophe mais à un poète qu'il emprunte la formule de l'optimisme, un poète qu'il a rencontré à Londres, Alexander Pope, auteur d'un *Essai sur l'homme* publié en 1733, qui remporte un large succès. Malgré l'admiration que Voltaire lui porte, il faut parler de convergence et non d'influence, puisque Voltaire est parvenu à l'optimisme par ses propres réflexions²⁴⁹ et qu'il subsiste une distance infranchissable entre son déisme anti-chrétien et le catholicisme teinté de déisme de Pope²⁵⁰. Voltaire va jusqu'à suggérer l'influence inverse²⁵¹, mais il anéantit lui-même cette hypothèse en affirmant ailleurs que c'est Lord

²⁴⁸ « Tout serait dit, si Voltaire parvenait à écarter toute inquiétude. Mais il ne réussit pas à boucler complètement la dialectique de l'optimisme. Dans le « Tout est bien » de Leibniz et de Pope, il aperçoit une faille. Il a trop éprouvé la réalité du mal, il en sent trop la pointe lancinante pour accepter qu'on le fasse disparaître au détour d'un raisonnement. Le déisme de Cirey est menacé d'une crise : par là, il est susceptible d'évolution ». R. POMEAU, *op. cit.*, p. 126.

²⁴⁹ Selon R. POMEAU, les *Remarques sur Pascal* « s'accordent avec l'*Essai sur l'homme* de Pope, mais n'en procèdent pas. Voltaire a découvert lui-même ces idées aux lieux où les avait prises le poète anglais, dans les conversations de Bolingbroke, dans Locke et dans Leibniz, dans les propos et le genre de vie des honnêtes gens de France et d'Angleterre ». *Ibid.*, p. 234.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 131.

²⁵¹ Parlant de l'*Essai sur l'homme*, Voltaire déclare : « Ce sont des épîtres morales en vers qui sont la paraphrase de mes petites remarques sur les *Pensées* de Pascal » (à Cideville, 20 septembre 1735). VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. Théodore BESTERMAN, Paris, Gallimard, 1978, t. I, p. 633-634.

Bolingbroke qui a engagé Pope à rédiger son poème²⁵². Il se contredit encore en suggérant, dans les *Lettres philosophiques*, que la substance de l'*Essai sur l'homme* est tirée d'une autre source, les *Characteristics* de Lord Shaftesbury²⁵³. Enfin, dans le même contexte, il associe l'optimisme de Pope à celui de Leibniz²⁵⁴. Mais s'agit-il du même optimisme chez ces deux auteurs ?

Les divergences entre Pope et Leibniz sont flagrantes. Elles résultent en premier lieu de l'opposition entre les formules « tout est bien » et « le meilleur des mondes possibles ». Même si la première ne figure pas littéralement dans l'*Essai sur l'homme*²⁵⁵ (alors que l'idée du meilleur des mondes y est présente²⁵⁶), il reste vrai, comme le suggère la formule, que l'ouvrage de Pope minimise le mal en en faisant l'effet d'une parallaxe humaine, d'un faux point de vue inspiré par l'orgueil, à corriger par la considération de la pluralité des mondes ou des

²⁵² Voir R. POMEAU, *op. cit.*, p. 237. Voltaire a rencontré Lord Bolingbroke, leader du parti tory, au cours de son exil en France. Il l'a retrouvé à Londres en 1732 et a tâché de rester en contact avec lui au début de son séjour en Angleterre. C'est sur son conseil qu'il a lu l'*Essai sur l'entendement humain* de John Locke.

²⁵³ « ... L'*Essai sur l'Homme* de Pope me paraît le plus beau poème didactique, le plus utile, le plus sublime qu'on ait jamais fait dans aucune langue. Il est vrai que le fond s'en trouve tout entier dans les *Caractéristiques* du lord Shaftesbury ; et je ne sais pourquoi M. Pope en fait uniquement honneur à M. de Bolingbroke, sans dire un mot du célèbre Shaftesbury, élève de Locke ». VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, vingt-deuxième lettre, M. Pope et quelques autres poètes fameux, éd. Olivier FERRET et Anthony MCKENNA, Paris, Garnier, 2010, p. 234. L'ouvrage de SHAFTESBURY, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, est paru en 1711.

²⁵⁴ « Comme tout ce qui tient à la métaphysique a été pensé de tous les temps et chez tous les peuples qui cultivent leur esprit, ce système tient beaucoup de celui de Leibnitz, qui prétend que de tous les mondes possibles Dieu a dû choisir le meilleur, et que, dans ce meilleur, il fallait bien que les irrégularités de notre globe et les sottises de ses habitants tinssent leur place ». *Lettres philosophiques*, 1733, vingt-deuxième lettre, éd. cit.

²⁵⁵ La formule finale de la première épître, parfois traduite par « tout est bien », est en réalité : « One truth is clear, whatever is, is right ». Alexander POPE, *An Essay on Man*, éd. Michèle PINSON, Œuvres et Valsery, Ressouvenances, 1995, p. 44.

²⁵⁶ « *Of Systems possible, if 'tis confest / That Wisdom infinite must be form the best, / Where all must full or not coherent be, / And all that rises, rise in due degree* ». *Ibid.*, p. 30. Or chacun de ces systèmes doit être le meilleur : « *And if each system in gradation roll, / Alike essential to th' amazing whole; / The least confusion but in one, not all / That system only, but the Whole must fall* ». *Ibid.*, p. 42.

systèmes²⁵⁷. Aux yeux d'esprits supérieurs, Newton ferait figure de singe²⁵⁸. Ramené au point de vue général, le mal apparent s'avère un bien. De plus, l'égalité présence de Dieu dans chacune de ses créatures a un effet de nivellement²⁵⁹. Pour Leibniz, au contraire, le mal n'est nullement apparent mais bien réel²⁶⁰. Le mal moral est, par nature, pire que le mal physique. Celui provoqué par les hommes est donc plus grave que celui provoqué par les catastrophes naturelles²⁶¹. La source du mal moral est le péché originel, entièrement imputable à l'homme qui l'a commis librement. Mais conformément à la formule liturgique de la *felix culpa*, c'est également lui qui fait du monde créé le meilleur des mondes en ce qu'il entraîne la rédemption et la grâce²⁶². Si, comme le fait Pope, minimiser le mal conduit à minimiser la différence entre l'état d'innocence et l'état de péché, on ne saurait le reprocher à la doctrine leibnizienne qui, tout au contraire, place le péché originel en son centre.

²⁵⁷ Ce qui semble une injustice du point de vue de l'homme n'en est pas une du point de vue du tout : « *Respecting Man, whatever wrong we call, / May, must be right, as relative to all* ». *Ibid.*, p. 30. Cf. « *All partial Evil, universal Good* ». *Ibid.*, p. 44.

²⁵⁸ « *Superior beings, when of late they saw / A mortal Man unfold all Nature's law, / Admir'd such wisdom in an earthly shape, / And shew'd a Newton as we shew an Ape* ». *Ibid.*, p. 48.

²⁵⁹ « *To him no high, no low, no great, no small; / He fills, he bounds, connects, and equals all* ». *Ibid.*, p. 44. Ceci s'oppose à la hiérarchie des monades leibniziennes, et en particulier la différence entre les esprits, capables de réflexion, capables d'exprimer Dieu, et les âmes ou monades inférieures qui perçoivent et expriment seulement le monde.

²⁶⁰ « *Leibniz, however, as we have seen, begins from a quite different viewpoint, from that of the real conflict between man's everyday experience of a wicked world and the theological account of God's nature – a conflict which Bayle had emphasized with much persuasive skill* ». William Henry BARBER, *Leibniz in France, from Arnauld to Voltaire, a Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 112.

²⁶¹ C'est pourquoi un empereur romain peut faire plus de mal qu'un tremblement de terre : « Il est encore bon de considérer que le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source de maux physiques, qui se trouve dans une créature des plus puissantes et des plus capables d'en faire. [...] Un seul Caligula, ou Néron, en a fait plus qu'un tremblement de terre ». Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques BRUNSCHWIG, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 119.

²⁶² « Il est vrai qu'on peut s'imaginer des mondes possibles, sans péché et sans malheur, et on en pourrait faire comme des romans, des utopies, des sévarambes ; mais ces mêmes mondes seraient d'ailleurs fort inférieurs en bien au nôtre. [...] Nous savons d'ailleurs que souvent un mal cause un bien, auquel on ne serait point arrivé sans ce mal... et ne chante-t-on pas la veille de Pâques dans les églises du rite romain, *O certe necessarium Adæ peccatum, Quod Christi morte deletum est! O Felix culpa, quæ talem ac tantum Meruit habere Redemptorem!* ». *Essais de Théodicée*, éd. cit., p. 109.

Mais l'opposition entre les deux optimismes réside surtout dans l'opposition entre deux démarches. Celle de Pope est une démarche *a posteriori*. Elle vise à rabaisser l'orgueil de l'homme en s'appuyant sur le constat de la faiblesse de ses facultés. C'est en premier lieu cette faiblesse qu'il faut interpréter non comme un mal mais comme un bien²⁶³, dans la mesure où les facultés humaines sont adaptées à la destination que Dieu leur assigne. Sur ce point, l'argumentation de Pope radicalise un argument central dans *l'Essai sur l'entendement humain* de John Locke²⁶⁴. Tout raisonnement prétendant entrer dans les raisons de Dieu est à rejeter en tant que conséquence directe d'un orgueil intellectuel.

C'est le cas en particulier de l'explication que Malebranche apporte au problème du mal, en s'appuyant sur la conviction que Dieu agit toujours par des lois générales et non par des décisions particulières. Pour réfuter cette explication orgueilleuse, Pope invoque précisément l'exemple d'un tremblement de terre²⁶⁵. Or, ici, la parenté entre Malebranche et Leibniz est étroite. L'un et

²⁶³ « *Then say not man's imperfect, Heav'n in fault;/ Say rather man's as perfect as he ought;/ His knowledge measured to his state and place, / His time a moment, and a point his space* ». *Essay on man*, éd. cit., p. 32. « *Know thy own point: this kind, this due degree / Of blindness, weakness, Heav'n bestows on thee. / Submit: in this or any other sphere* » *Ibid.*, p. 44).

²⁶⁴ « Les facultés qui nous servent à connaître les choses, sont proportionnées à notre état dans ce monde. Dieu, qui par sa sagesse infinie nous a faits tels que nous sommes, avec toutes les choses qui sont autour de nous, a disposé nos sens, nos facultés, et nos organes de telle sorte qu'ils pussent nous servir aux nécessités de cette vie, et à ce que nous avons à faire dans ce monde ». John LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Pierre COSTE, 5^e édition, éd. Philippe HAMOU, Paris, Livre de Poche, 2009, p. 477-478. Locke imagine que les hommes aient des yeux-microscopes, capables de voir l'infiniment petit. En réalité, ils n'amélioreraient pas notre connaissance mais nous transporterait dans un autre monde (« Si un homme avait la vue mille ou dix mille fois plus subtile qu'il ne l'a par le secours du meilleur microscope, il verrait avec les yeux sans l'aide d'aucun microscope des choses plusieurs millions de fois plus petites que le plus petit objet qu'il puisse discerner présentement, et il serait ainsi en état de découvrir la contexture et le mouvement des petites particules dont chaque corps est composé. Mais dans ce cas il serait dans un monde tout différent de celui où se trouve le reste des hommes », éd. cit., p. 479). Cette fiction a manifestement inspiré Pope : « *Why has not Man a microscopic eye? / For this plain reason, Man is not a Fly* ». *An Essay on Man*, éd. cit., p. 40. Dans son *Essai sur la nature du feu*, Voltaire déclare : « nous en saurons toujours assez pour notre usage, et trop peu pour notre curiosité ». VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XVII, p. 76.

²⁶⁵ « *But errs not Nature from this gracious end, / From burning suns when livid deaths descend, / When earthquakes swallow, or when tempests sweep / Towns to one grave, whole nations to the deep? / No 'tis*

l'autre raisonnent *a priori*. Pour Leibniz, par sa capacité à s'élever au principe de raison, l'esprit humain contribue à la gloire de Dieu en comprenant la rationalité du monde qui se manifeste, entre autres, par les lois qui le gouvernent. Voilà pourquoi Leibniz rejette expressément l'attitude de « patience par force » qui résume assez bien la morale formulée dans l'*Essai sur l'homme* ainsi que dans le sixième *Discours en vers sur l'homme*²⁶⁶.

L'opposition entre Leibniz et Pope est également l'opposition entre une thèse religieuse et une thèse philosophique. Même si, dans le cas de Leibniz, la métaphysique conduit à la théologie, il ne faut pas confondre cet ordre des raisons avec l'ordre inverse.

Voltaire et Leibniz

Dans l'ensemble de son œuvre, Voltaire fait de fréquentes références à Leibniz et aux multiples facettes de cet esprit universel²⁶⁷. Sur le plan philosophique, il a pris connaissance des principes de sa philosophie à Londres, à travers la polémique qui a opposé Leibniz à Samuel Clarke (que Voltaire

reply'd) the first Almighty Cause / Acts not by partial but by general laws ». *Essay on man*, éd. cit., p. 36. C'est sans doute à la prévalence des lois générales que songe D'Alembert lorsqu'il cite Malebranche parmi les tenants de l'optimisme dans l'article « Optimisme » de l'*Encyclopédie* : « on appelle ainsi l'opinion des philosophes qui prétendent que ce monde-ci est le meilleur que Dieu pût créer, le meilleur des mondes possibles. Le père Malebranche, & surtout M. Leibnitz, ont fort contribué à accréditer cette opinion ».

²⁶⁶ « Le Chinois argumente : on le force à conclure / Que le travail, les maux, la mort sont nécessaires ; / Et que, sans fatiguer par de lâches prières / La volonté d'un Dieu qui ne saurait changer, / On doit subir la loi qu'on ne peut corriger, / Voir la mort d'un œil ferme et d'une âme soumise ». VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XVII, p. 518-519.

²⁶⁷ « C'était peut-être le savant le plus universel de l'Europe : historien infatigable dans ses recherches, jurisconsulte profond, éclairant l'étude du droit par la philosophie, tout étrangère qu'elle paraît à cette étude ; métaphysicien assez délié pour vouloir réconcilier la théologie avec la métaphysique ; poète latin même, et enfin mathématicien assez bon pour disputer au grand Newton l'invention du calcul de l'infini, et pour faire douter quelque temps entre Newton et lui ». VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, chapitre 34, *Œuvres historiques*, éd. R. POMEAU, Paris, Gallimard, 1957, p. XXX.

considère comme un grand philosophe bien que sa doctrine coïncide avec celle de Newton), donc à travers le point de vue des « monades anglaises » influencées par la querelle de priorité entre Leibniz et Newton au sujet de l'invention du calcul différentiel. Ce n'est pas le point de vue le plus avantageux. Les Anglais réfutent Leibniz en raisonnant, c'est ce qu'a fait Samuel Clarke ; en l'ignorant, c'est ce qu'a fait Locke ; en riant, c'est ce qu'a fait Lord Bolingbroke²⁶⁸, et c'est ce que fera Voltaire.

Ultérieurement, l'engouement d'Émilie du Chatelet pour le leibnizianisme contraint ce dernier à approfondir très sérieusement la métaphysique en général et la métaphysique leibnizienne en particulier. C'est donc dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, réponse aux *Institutions physiques de Madame Du Chatelet*, qu'il mène le plus loin la discussion des principes du système. Dans cet ouvrage, il met en place une très ironique réfutation par l'absurde de l'« harmonie préétablie » (qui, dans le système de Leibniz, rend compte de la correspondance entre l'âme et le corps). Tout bien réfléchi, selon les principes leibniziens, Dieu n'avait aucune raison suffisante de faire correspondre l'âme et le corps et aurait pu tout aussi bien les dissocier au lieu de les unir²⁶⁹. Cette objection extravagante

²⁶⁸ Voir W. H. Barber, *op. cit.*, p. 111.

²⁶⁹ « Le quatrième sentiment est celui de l'harmonie préétablie de Leibnitz. Dans son hypothèse l'âme n'a aucun commerce avec son corps ; ce sont deux horloges que Dieu a faites, qui ont chacune un ressort, et qui vont un certain temps dans une correspondance parfaite : l'une montre les heures, l'autre sonne. L'horloge qui montre l'heure ne la montre pas parce que l'autre sonne ; mais Dieu a établi leur mouvement de façon que l'aiguille et la sonnerie se rapportent continuellement. Ainsi l'âme de Virgile produisait l'*Énéide*, et sa main écrivait l'*Énéide* sans que cette main obéît en aucune façon à l'intention de l'auteur ; mais Dieu avait réglé de tout temps que l'âme de Virgile ferait des vers, et qu'une main attachée au corps de Virgile les mettrait par écrit. Sans parler de l'extrême embarras qu'on a encore à concilier la liberté avec cette harmonie préétablie, il y a une objection bien forte à faire : c'est que si, selon Leibnitz, rien ne se fait sans une raison suffisante, prise du fond des choses, quelle raison a eue Dieu d'unir ensemble deux êtres incommensurables, deux êtres aussi hétérogènes, aussi infiniment différents que l'âme et le corps, et dont l'un n'influe en rien sur l'autre ? Autant valait placer mon âme dans Saturne que dans mon corps : l'union de l'âme et du corps est ici une chose très superflue ». VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, partie I, chap. VI, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XV, p. 228.

rappelle les expériences de pensées farfelues de Locke à propos de l'identité personnelle dans son *Essai sur l'entendement humain*²⁷⁰, mais aussi les fantaisies philosophiques des contes. Elle porte à faux dans la mesure où, pour Leibniz, les corps ne sont pas à proprement parler des substances mais des composés. L'union de l'âme et du corps n'est ainsi qu'une relation entre-expressive entre des substances. Si l'âme exprime plus distinctement certaines substances (celles qui constituent son corps), elle exprime également, confusément, toutes les autres.

Les autres concepts centraux du système leibnizien semblent à Voltaire plus « extraordinaires »²⁷¹ encore. Voltaire retourne contre Leibniz le principe fondamental de sa philosophie, le principe de raison suffisante, en répétant un argument déjà formulé par Samuel Clarke. Une situation dans laquelle un atome A se déplace vers l'est et un atome B vers l'ouest semble équivalente à la situation symétrique, et la différence entre elles totalement dépourvue de raison²⁷². Une nouvelle fois l'objection porte à faux, ne serait-ce que parce que, pour Leibniz, les atomes n'existent pas, précisément pour une raison proche de celle que formule Voltaire. Des atomes constitueraient en effet des substances toutes identiques et indistingables. Ils seraient donc contraires au « principe des

²⁷⁰ Dans le chapitre 2.27 de *l'Essai sur l'entendement humain*, Locke montre que l'identité de la personne ne repose pas sur l'identité de l'âme mais seulement sur la conscience. Il imagine deux personnes partageant une même âme (éd. cit., p. 527).

²⁷¹ « Mais le reste du système de Leibnits est bien plus extraordinaire ». VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, partie I, chap. VI, éd. cit., p. 229.

²⁷² « En troisième lieu, pourraient dire les newtoniens, si vous demandez la raison suffisante pourquoi cet atome A est dans un lieu, et cet atome B, entièrement semblable, est dans un autre lieu, la raison en est dans le mouvement qui les pousse, et si vous demandez quelle est la raison de ce mouvement, ou bien vous êtes forcé de dire que ce mouvement est nécessaire, ou vous devez avouer que Dieu l'a commencé ; si vous demandez enfin pourquoi Dieu l'a commencé, quelle autre raison suffisante en pouvez-vous trouver, sinon qu'il fallait que Dieu ordonnât ce mouvement pour exécuter les ouvrages qu'avait projetés sa sagesse ? Mais pourquoi ce mouvement à droite plutôt qu'à gauche, vers l'occident, plutôt que vers l'orient, en ce point de la durée, plutôt qu'en un autre point ? Ne faut-il pas alors recourir à la volonté d'indifférence dans le créateur ? C'est ce qu'on laisse à examiner à tout lecteur impartial ». *Ibid.*, partie I, chap. III, p. 211-212.

indiscernables » affirmant que deux substances distinctes doivent se différencier par des déterminations internes (et pas seulement par leur position dans le temps ou l'espace), principe que Voltaire connaît bien et qu'exposera l'ange leibnizien Jesrad dans *Zadig*²⁷³. De surcroît, l'argument de Voltaire n'a de sens que dans un espace absolu, comme celui de Newton, alors que, pour Leibniz, l'espace ne consiste qu'en un ordre entre des phénomènes²⁷⁴. Voltaire reformule son objection sous d'autres formes. La position respective de deux grains de sable est peut être le résultat d'un enchaînement de causes et d'effets, mais elle n'est pas pour autant significative, elle semble dépourvue de raison²⁷⁵. De la même manière, dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, le tremblement de terre apparaîtra non significatif du point de vue de la valeur globale du monde²⁷⁶.

D'un point de vue humain, Voltaire a raison : la présence ou l'absence d'un grain de sable dans l'univers est dénuée de toute signification. Mais d'un point de vue universel, comment prétendre séparer les événements significatifs de ceux qui ne le sont pas ? Le faire serait tomber dans le piège orgueilleux qu'a dénoncé Pope. Les arguments de Voltaire ne remettent donc pas en cause le

²⁷³ « [L'Être suprême] a créé des millions de mondes, dont aucun ne peut ressembler à l'autre. Cette immense variété est un attribut de sa puissance immense. Il n'y a ni deux feuilles d'arbre sur la terre, ni deux globes dans les champs infinis du ciel, qui soient semblables, et tout ce que tu vois sur le petit atome où tu es né devait être dans sa place et dans son temps fixe, selon les ordres immuables de celui qui embrasse tout ». VOLTAIRE, *Romans et contes*, édition établie par Frédéric DELOFFRE et Jacques VAN DEN HEUVEL, Paris, Gallimard, collection Pléiade, 1979, p. 114.

²⁷⁴ C'est en particulier ce qu'il a montré dans ses lettres à Samuel Clarke.

²⁷⁵ « Mais tout l'assemblage de l'univers est-il dans ce cas ? si vous ôtez une propriété au triangle, vous lui ôtez tout ; mais si vous ôtez à l'univers un grain de sable, le reste sera-t-il tout changé ? si de cent millions d'êtres qui se suivent deux à deux, les deux premiers changent entre eux de place, les autres en changent-ils nécessairement ? ». VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, partie I, chap. VI, éd. cit., p. 231.

²⁷⁶ « Quoi ! l'univers entier, sans ce gouffre infernal / Sans engloutir Lisbonne, eût-il été plus mal ? » (VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XLV A, p. 337-338). « Les désordres existent cependant et Voltaire refuse de les imputer au hasard, au sens d'un effet sans cause. Il faut alors concevoir que l'ordre de l'Univers laisse place à plusieurs causalités : le mal physique résulte d'une rencontre entre des séries causales indépendantes sans que personne n'en soit responsable ». Éliane MARTIN-HAAG, *Voltaire*, Paris, Vrin, 2002, p. 71.

principe de causalité, mais l'identification entre causes et raisons, la coïncidence entre principe de causalité et principe de raison, l'ordre de grandeur de l'application de ce dernier, la densité du réseau qu'il tisse sur le monde. Des déterminations infiniment petites semblent pouvoir lui échapper, alors que, pour Leibniz, il suffit que la moindre détermination diffère entre deux mondes pour que ceux-ci soient entièrement différents.

Cette question conduit tout droit à celle de la liberté. Samuel Clarke croyait la défendre en considérant que certaines séquences causales peuvent commencer *ex nihilo*. Mais Voltaire refuse cette éventualité et croit à un enchaînement rigoureux des causes et des effets²⁷⁷. On pourrait dire que la contradiction apparente entre déterminisme et liberté le place devant un dilemme analogue à celui de l'optimisme et de l'évidence du mal. Dans les deux cas, Voltaire est tiré à hue et à dia par des évidences opposées.

Le débat sur la version proprement leibnizienne de l'optimisme a été relancé en 1737 par la publication dans le *Journal de Trévoux* d'un compte rendu critique des *Essais de Théodicée* publiés la première fois en 1710, ouvrage sur lequel Voltaire portera un jugement particulièrement radical dans son *Dictionnaire philosophique*²⁷⁸. Il est vraisemblable qu'il n'y a pas consacré assez de soin car il se trompe en en faisant un ouvrage *ad hoc*, alors qu'il est au contraire l'aboutissement d'une réflexion accompagnant la genèse même du système philosophique de Leibniz. Si le terme « théodicée » est forgé tardivement par ce dernier, la problématique qu'il recouvre est, chez lui, très ancienne. L'idée que Dieu choisisse le meilleur des mondes est formulée dans le *Discours de*

²⁷⁷ Il faut cependant distinguer les effets et les causes. Ce n'est pas parce que tout effet a une cause que toute cause doit avoir un effet. *Ibid.*, p. 79.

²⁷⁸ « Ce partage est-il bien ce qu'il y avait de meilleur ? Cela n'est pas trop *bon* pour nous ; et en quoi cela peut-il être bon pour Dieu ? Leibnitz sentait qu'il n'y avait rien à répondre : aussi fit-il de gros livres dans lesquels il ne s'entendait pas ». VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. R. POMEAU, Paris, Gallimard, 1964, article « Bien (tout est) », p. 67-68.

Métaphysique de 1686 destiné à Arnauld²⁷⁹. Le principal grief de Voltaire contre le système leibnizien est qu'il conduit au fatalisme. L'objection n'a rien d'original. C'est celle qui accompagne la présentation de la *Théodicée* dans le *Journal de Trévoux*²⁸⁰ ; c'était déjà celle que soulevait Arnauld en 1686, à la réception du texte de Leibniz²⁸¹. Celui-ci a donc déjà eu l'occasion d'y répondre. Son système préserve la liberté en ce que, même s'ils sont déterminés, les faits dans le meilleur des mondes sont contingents (ne serait-ce que parce que la création du monde est un acte libre de Dieu). Il prend soin de distinguer lui-même son système du fatalisme soit, dans son vocabulaire, du « *fatum mahumetanum* »²⁸².

²⁷⁹ Cette thèse encadre l'ouvrage. On lit dans le premier paragraphe : « D'où il s'ensuit que Dieu possédant la sagesse suprême et infinie agit de la manière la plus parfaite, non seulement au sens métaphysique, mais encore moralement parlant, et qu'on peut exprimer ainsi à notre égard que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellents et entièrement satisfaisant à tout ce qu'on aurait pu souhaiter », et dans l'avant dernier : « Et si le premier principe de l'existence du monde physique est le décret de lui donner le plus de perfection qu'il se peut, le premier dessein du monde moral ou de la cité de Dieu, qui est la plus noble partie de l'univers, doit être d'y répandre le plus de félicité qu'il sera possible ». G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et autres textes*, éd. Christiane FREMONT, Paris, Flammarion, 2001, p. 205-206 et 255.

²⁸⁰ « Spinoza ne lui est contraire que par la nécessité métaphysique, à laquelle il assujettit Dieu. La nécessité que notre auteur tire de la sagesse divine, il ne l'appelle que Morale. Mais n'est-elle pas tout aussi métaphysique que celle de Spinoza ? Elle est au moins aussi absolue. [...] La nécessité qui oblige Dieu de bien faire et qui l'empêche de mal faire est une nécessité très absolue et très naturelle ; et M. Leibnitz l'appelle improprement nécessité morale, uniquement parce qu'elle regarde la moralité des actions ». *Journal de Trévoux*, juin 1737, p. 964.

²⁸¹ « Que la notion individuelle de chaque personne enferme une fois pour toutes ce qui lui arrivera à jamais, etc. Si cela est, Dieu a été libre de créer ou de ne pas créer Adam ; mais supposant qu'il l'ait voulu créer, tout ce qui est depuis arrivé au genre humain, et qui lui arrivera à jamais, a dû et doit arriver par une nécessité plus que fatale », Arnauld au landgrave de Hesse, 13 mars 1686, dans G. W. LEIBNIZ, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, introduction, texte et commentaire par Georges LE ROY, Paris, Vrin, 1988, p. 83.

²⁸² « L'idée mal entendue de la nécessité, étant employée dans la pratique, a fait naître ce que j'appelle *fatum mahumetanum*, le destin à la turque ; parce qu'on impute aux Turcs de ne pas éviter les dangers, et de ne pas même quitter les lieux infectés de la peste, sur des raisonnements semblables à ceux qu'on vient de rapporter. Car ce qu'on appelle *fatum stoïcum* n'était pas si noir qu'on le fait : il ne détournait pas les hommes du soin de leurs affaires ; mais il tendait à leur donner la tranquillité à l'égard des événements, par la considération de la nécessité qui rend nos soucis et nos chagrins inutiles : en quoi ces philosophes ne s'éloignaient pas entièrement de la doctrine de notre Seigneur, qui dissuade ces soucis par rapport au lendemain, en les comparant avec les peines inutiles que se donnerait un homme qui travaillerait à agrandir sa taille. Il est vrai que les enseignements des stoïciens (et peut-être aussi de quelques philosophes célèbres de

Inversement, Voltaire a bien compris que le « bien » et le « mieux » ne sont nullement superposables, et que, dans le système leibnizien, le mieux n'est pas en excès mais en défaut sur le bien. La lettre que Voltaire adresse au pasteur Élie Bertrand pour accuser réception des Sermons composés à l'occasion du tremblement de terre le révèle clairement : « Et si tout est bien, comment les leibnitiens admettent-ils un mieux ? Ce mieux n'est-il pas une preuve que tout n'est pas bien ? Eh ! Qui ne sait que Leibnits n'attendait pas de mieux ? »²⁸³. Voltaire a, en outre, parfaitement compris que, pour Leibniz, le mieux n'est pas limité au présent mais vaut pour l'ensemble du monde considéré dans sa totalité historique. Il est donc parfaitement conscient de la distance entre l'optimisme de Leibniz et celui de Pope. Mais il reproche à Leibniz de viser trop haut. Leibniz fait trop confiance à la portée de sa raison en s'attaquant à un problème qui dépasse l'entendement humain. On voit bien ici se mettre en place la possibilité d'une réfutation de l'optimisme de Leibniz au nom des principes de l'optimisme de Pope (et de son arrière-plan philosophique anglais). Ainsi, plus que les thèses considérées individuellement, c'est la méthode *a priori* que condamne Voltaire, dans la mesure où elle produit inévitablement des erreurs et des excès. Il s'agit d'un mal philosophique nécessaire, inévitable chez un constructeur de systèmes,

notre temps) se bornant à cette nécessité prétendue, ne peuvent donner qu'une patience forcée ; au lieu que notre Seigneur inspire des pensées plus sublimes, et nous apprend même le moyen d'avoir du contentement, lorsqu'il nous assure que Dieu, parfaitement bon et sage, ayant soin de tout, jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête, notre confiance en lui doit être entière : de sorte que nous verrions, si nous étions capables de le comprendre, qu'il n'y a pas même moyen de souhaiter rien de meilleur (tant absolument que pour nous) que ce qu'il fait. C'est comme si l'on disait aux hommes : faites votre devoir, et soyez contents de ce qui en arrivera, non seulement parce que vous ne sauriez résister à la providence divine ou à la nature des choses, (ce qui peut suffire pour être tranquille et non pas pour être content) mais encore parce que vous avez affaire à un bon maître. Et c'est ce qu'on peut appeler *fatum christianum* ». G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, éd. cit., p. 30.

²⁸³ VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. cit., t. IV, p. 699.

ce qui suscite une certaine indulgence²⁸⁴. Sur la philosophie de Leibniz, comme sur l'optimisme en général, Voltaire apparaît donc plus partagé que certains de ses jugements à l'emporte-pièce ne pourraient le faire croire.

Le Poème sur le désastre de Lisbonne

D'un point de vue philosophique, le *Poème sur le désastre de Lisbonne* déploie une argumentation subtile, voire tortueuse, qui contraste avec l'objet du poème et avec la virulence des premières réactions dont témoigne la correspondance de Voltaire. La première lettre qui s'y rapporte, datée du 25 novembre, est destinée au banquier Tronchin. La catastrophe humaine est décrite sur le ton du conte philosophique, celui d'une ironie amère permettant de dire l'horreur tout en faisant écran à la douleur qu'elle suscite : « cent mille fourmis, notre prochain, écrasées tout d'un coup dans notre fourmilière »²⁸⁵.

Le *Poème* est presque achevé dès janvier 1756, mais il fait l'objet de multiples corrections et s'y ajoutent des textes cherchant à en atténuer ou en infléchir le message initial. Il s'agit d'abord d'un cri d'indignation, selon la formule de R. Pomeau, une « succession d'interjections indignées »²⁸⁶. Il y est tout de même question de philosophes et de philosophie. Peut-on préciser qui est visé ? Qui sont les « philosophes trompés » que le poète apostrophe²⁸⁷ ? Entend-il formuler une condamnation sans appel de l'optimisme ?

²⁸⁴ « Il a paru s'égarer en métaphysique ; mais il a cela de commun avec tous ceux qui ont voulu faire des systèmes ». Note au temple du goût. VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. IX, 1999, p. 147.

²⁸⁵ Est-ce encore de l'ironie si Voltaire met sur le même plan les pertes humaines et les pertes commerciales : « La fortune de cent commerçants de votre patrie abîmée dans les ruines de Lisbonne » ? VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. cit., t. IV, p. 619.

²⁸⁶ R. POMEAU, *La Religion*, op. cit., p. 288.

²⁸⁷ « Philosophes trompés qui criez : « Tout est bien ». / Accourez, contemplez ces ruines affreuses... ». VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XLV A, p. 335.

La préface nous avertit que non. En tout cas, Pope, auquel Voltaire continue d'accorder son affection, ne serait pas visé²⁸⁸. Mais on peut douter que les choses soient si simples. En effet, dans le poème lui-même, l'allusion à l'orgueil est une référence transparente à l'*Essai sur l'homme*²⁸⁹. Il en va de même de l'allusion aux sages²⁹⁰. Quant à Leibniz, il est explicitement mentionné²⁹¹. Plus généralement, si l'on se réfère à la lettre à Élie Bertrand que nous avons mentionnée, le quarteron des optimistes en prend tout de même pour son grade²⁹². La lettre précise cependant la véritable cible :

La question [...] tombe uniquement sur cet axiome, ou plutôt cette plaisanterie, tout est bien à présent, tout est comme il devait être, et le bonheur général présent résulte des maux présents de chaque être. Or en vérité cela est aussi ridicule que ce beau mot de Posidonius, qui disait à la goutte, tu ne me feras pas avouer que tu sois un mal²⁹³.

Les philosophes trompés semblent donc être les sectateurs zélés qui ont mal compris la leçon de l'optimisme en en restreignant la portée au seul présent.

²⁸⁸ « L'auteur du *Poème sur le désastre de Lisbonne* ne combat point l'illustre Pope, qu'il a toujours admiré et aimé : il pense comme lui sur presque tous les points ; mais, pénétré des malheurs des hommes, il s'élève contre les abus qu'on peut faire de cet ancien axiome *Tout est bien*. Il adapte cette triste et plus ancienne vérité, reconnue de tous les hommes, qu'il y a du mal sur la terre; il avoue que le mot *Tout est bien*, pris dans un sens absolu et sans l'espérance d'un avenir, n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie ». *Ibid.*, p. 326.

²⁸⁹ « Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible, il n'est point orgueilleux, hélas ! Il est sensible », *Ibid.*, p. 338.

²⁹⁰ « Les sages me trompaient », *Ibid.*, p. 348. Cf. « *Go, wiser thou! And, in thy scale of sense, / Weigh thy opinion against Providence* ». *An Essay on Man*, éd. cit., p. 34.

²⁹¹ « Leibnitz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles, / Dans le mieux ordonné des univers possibles, / Un désordre éternel, un chaos de malheurs, / Mêlé à nos vains plaisirs de réelles douleurs, / Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable / Subit également ce mal inévitable ». *Op. cit.*, p. 345.

²⁹² « Entre nous, mon cher Monsieur, et Leibnitz et Shaftesbury, et Bollingbroke et Pope n'ont songé qu'à avoir de l'esprit. Pour moi, je souffre et je le dis ». VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. cit., t. IV, p. 699.

²⁹³ VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. cit., t. IV, p. 697-698.

Cette erreur est en effet vigoureusement dénoncée dans la Préface²⁹⁴ ainsi que dans la conclusion : « Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion ». Est-elle imputable à Alexander Pope ? L'*Essay on man* considère que la connaissance de l'homme se limite au présent²⁹⁵, mais Pope dénonce néanmoins la même erreur que Voltaire, qu'il impute à l'amour propre²⁹⁶, et avance l'idée d'espérance en la vie éternelle²⁹⁷. Est-elle imputable à Voltaire lui-même ? Certaines formules du sixième *Discours en vers sur l'homme* vont dans le sens d'une réduction du bien au bien présent²⁹⁸, ce qui pourrait expliquer que Voltaire se compte lui-même au nombre des « philosophes trompés », ou du moins des philosophes qui se sont trompés²⁹⁹. C'est précisément l'erreur que l'abbé Duhamel impute à Pope, à Voltaire, et plus généralement à tous les déistes. En effet, ceux-ci ne distinguent pas nettement les deux sens possibles de la formule : « le monde le plus parfait », selon qu'elle s'applique au monde pris en totalité ou au monde d'aujourd'hui. Ils réduisent leur perspective au bien présent en niant l'immortalité de l'âme³⁰⁰. Au terme du *Poème* cependant, l'appel à l'espérance semble indiquer que Voltaire s'en est détourné³⁰¹. La solution prescrit de ne pas arrêter les comptes au temps présent et d'espérer en la vie éternelle. Mais beaucoup de commentateurs

²⁹⁴ « L'axiome *Tout est bien* paraît un peu étrange à ceux qui sont les témoins de ces désastres. Tout est arrangé, tout est ordonné, sans doute, par la Providence ; mais il n'est que trop sensible que tout, depuis longtemps, n'est pas arrangé pour notre bien-être présent ». *Op. cit.*, p. 323.

²⁹⁵ « *Heav'n from all creatures hides the book of Fate, / All but the page prescribed, their present state* ». *An Essay on Man*, éd. cit., p. 32.

²⁹⁶ « *Self-love still stronger, as its objects nigh; / Reason's at distance and in prospect lie: / That sees immediate good by present sense; / Reason, the future and the consequence* ». *Ibid.*, p. 52.

²⁹⁷ « *What future bliss He gives not thee to know, / But gives that hope to be thy blessing now. / Hope springs eternal in the human breast: / Man never is, but always to be, blest. / The soul, uneasy and confin'd from home, / Rests and expatiates in a life to come* ». *Ibid.*, p. 34.

²⁹⁸ « *Contentons-nous des biens qui nous sont destinés, / Passagers comme nous, et comme nous bornés. / Sans rechercher en vain ce que peut notre maître, / Ce que fut notre monde, et ce qu'il devrait être, / Observons ce qu'il est, et recueillons le fruit / Des trésors qu'il renferme et des biens qu'il produit* ». VOLTAIRE, *The Complete Works of Voltaire*, éd. cit., t. XVII, p. 520.

²⁹⁹ « Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison ». (éd. cit., p. 348).

³⁰⁰ « ...ils jugent de toutes les parties du monde par la partie présente ». DUHAMEL, *op. cit.*, p. 61.

³⁰¹ Pour l'abbé Duhamel, tous les déistes sont de mauvaise foi lorsqu'ils en appellent à l'espérance.

émettent des doutes sur les intentions réelles de Voltaire. Sur un manuscrit non publié, il a corrigé la conclusion de son œuvre en lui donnant une tournure plus pessimiste. L'appel à l'espérance n'est donc peut-être qu'une formule purement diplomatique³⁰². R. Pomeau s'interroge sur son sérieux et mentionne la thèse d'un pessimisme foncier de Voltaire³⁰³. W. H. Barber formule une thèse analogue³⁰⁴. Mais pessimisme et optimisme ne s'excluent pas nécessairement et la lettre à Élie Bertrand indique que Voltaire a bien compris qu'on peut être à la fois adepte de l'optimisme (philosophique) et très pessimiste, en d'autres termes, que l'optimisme peut être « désespérant »³⁰⁵.

Si les philosophes dans l'erreur ne sont pas purement et simplement les tenants de l'optimisme, il peut s'agir de ceux qui concluent de l'optimisme au déterminisme³⁰⁶, ou encore de ceux qui concluent faussement de l'existence du mal à l'impuissance de Dieu³⁰⁷. Enfin, selon W. H. Barber, l'attaque de Voltaire

³⁰² Une lettre à Élie Bertrand semble l'indiquer : « Vous me direz que je ne tire pas cette conséquence, que je laisse le lecteur dans la tristesse et dans le doute. Eh bien ! il n'y a qu'à ajouter le mot d'espérer à celui d'adorer, et mettre : mortels il faut souffrir, Se soumettre, adorer, espérer et mourir ». VOLTAIRE, *Œuvres*, éd. cit., t. IV, p. 698.

³⁰³ R. POMEAU, *La Religion*, op. cit., p. 289.

³⁰⁴ « *In this poem, Voltaire takes a far more sombre view of human than ever before. His agnosticism has also grown; he has come to reject as unconvincing all the explanations of evil proposed in the past, including those which he himself was earlier prepared to entertain* ». W. H. BARBER, op. cit., p. 226.

³⁰⁵ « L'optimisme est désespérant. C'est une philosophie cruelle sous un nom consolant. Hélas ! si tout est bien quand tout est dans la souffrance, nous pourrions donc passer encore dans mille mondes, où l'on souffrira, et où tout sera bien. On ira de malheurs en malheurs, pour être mieux ». VOLTAIRE, *Correspondance*, éd. cit., t. IV, p. 699.

³⁰⁶ « Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire », *Ibid.*, p. 337. En ce cas, il faut compter Voltaire parmi eux, puisque, comme nous l'avons vu, il se plaît à assimiler l'optimisme de Leibniz au fatalisme.

³⁰⁷ « Un sophiste arrogant nous dit qu'il ne l'a pu ; / Il le pouvait, dit l'autre, et ne l'a point voulu ». *Ibid.*, p. 343. L'argument est éclairé par l'article « Bien (tout est bien) » du *Dictionnaire philosophique* : « Il faut pourtant que je cite Lactance, Père de l'Église, qui dans son chapitre XIII, *De la colère de Dieu*, fait parler ainsi Épicure : « Ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, et ne le peut ; ou il le peut, et ne le veut pas ; ou il ne le peut, ni ne le veut ; ou enfin il le veut, et le peut. S'il le veut, et ne le peut pas, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu ; s'il le peut, et ne le veut pas, c'est méchanceté, et cela est non moins contraire à sa nature ; s'il ne le veut ni ne le peut, c'est à la fois méchanceté et impuissance ; s'il le veut et le peut (ce qui seul de ces partis convient à Dieu), d'où vient donc le mal sur la terre ? » VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, éd. cit., p. 68.

est principalement dirigée contre les « causes-finaliers » naïfs versant dans un finalisme simpliste, comme l'auteur du *Spectacle de la nature*, Noël-Antoine Pluche³⁰⁸.

Il semble donc périlleux de prétendre identifier précisément les philosophes pris à partie par Voltaire. On peut seulement observer que son *Poème*, en dépit de son intention antiphilosophique³⁰⁹, ne doit pas être interprété comme une condamnation sans appel de l'optimisme. La réaffirmation forte de l'existence du mal et de l'indignation qu'il suscite, comme nous l'avons vu, ne constitue pas une réfutation philosophique de l'optimisme. Réaffirmer avec fracas les données d'un problème, ce n'est pas en imposer la solution. Le *Poème* demeure donc un puzzle. Que veut montrer Voltaire ? Veut-il seulement reformuler les données d'un problème qu'il ne parvient pas à résoudre ? Comment concilier l'outrance lyrique de la description du mal et les atermoiements philosophiques, dans une sorte de double jeu de l'écrivain et du philosophe ? Si le message philosophique du *Poème* est brouillé, du fait peut-être de la proximité de l'événement, le message du conte composé quatre ans plus tard est-il plus clair ?

³⁰⁸ Dans son *Dictionnaire philosophique*, Voltaire rejette le finalisme naïf de ce dernier : « tous les nez ne portent pas de lunettes ». *Dictionnaire philosophique*, article « fin, causes finales », éd. cit., p. 192. Voir le commentaire d'Éliane Martin-Haag : « Qu'on soit leibnizien ou newtonien, on peut tirer de la physique une métaphysique dogmatiquement finaliste qui oublie que l'homme n'est pas un être insensible. Voltaire lutte contre ces "causes-finaliers" qui ne savent que désespérer l'humanité. Il n'en reconstruit pas moins, comme Descartes, une articulation de l'ordre physique et de la finalité, mais à partir de la distinction qu'il a établie entre les atomes ou les "éléments" immuables de l'ordre et la contingence des composés matériels. Il faut alors savoir discerner ce qui, dans l'ordre physique, renvoie ou non à la finalité divine. Dans une métaphysique du plein et de la continuité de l'être, on est condamné à sombrer dans un finalisme naïf car on ne peut pas distinguer ce qui est l'effet "immédiat" et invariable du "Maître" divin et les effets éloignés qui dépendent de l'inertie de la matière ». É. MARTIN-HAAG, *op. cit.*, p. 81.

³⁰⁹ Selon l'expression de R. POMEAU, *La Religion*, *op. cit.*, p. 288.

Candide

Selon R. Pomeau, Voltaire a inventé une forme littéraire spécifiquement adaptée au traitement de la question du mal, le conte philosophique³¹⁰. *Candide* en est à la fois l'exemple le plus abouti et le plus explicitement dédié à la confrontation de l'optimisme et de l'omniprésence du mal. Résout-il la question ?

De quel optimisme s'agit-il ?

L'optimisme du *Poème*, c'était celui du « tout est bien », celui de Pope. Celui de *Candide* est celui du meilleur des mondes, celui de Leibniz. C'est Pangloss lui-même qui nous l'apprend : « ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise ; il fallait dire que tout est au mieux »³¹¹. Et jusque là, du point de vue des concepts centraux de la philosophie leibnizienne, il n'a pas tort. Néanmoins, le fait que son discours se réfère en permanence à Leibniz ne prouve pas qu'il ait bien compris sa philosophie ni qu'il en soit un disciple fidèle et bien informé. Il ne l'a manifestement pas comprise sur un point essentiel : la philosophie de Leibniz interdit de conclure du bien général au bien particulier³¹². L'inférence

³¹⁰ Voir *supra* note 243. Voir également : « Dans presque tous ses contes, pour ne rien dire de nombreux poèmes, Voltaire fait, au moins, quelque allusion à Leibniz ». Yvon BELAVAL, « Quand Voltaire rencontre Leibniz », in *Études leibniziennes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 241.

³¹¹ VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, éd. cit., p. 120.

³¹² « Cette différence entre la quantité et la qualité paraît ici dans notre cas. La partie du plus court chemin entre deux extrémités, est aussi le plus court chemin entre les extrémités de cette partie : mais la partie du meilleur tout n'est pas nécessairement le meilleur qu'on pouvait faire de cette partie ; puisque la partie d'une belle chose n'est pas toujours belle, pouvant être tirée du tout, ou prise dans le tout, d'une manière irrégulière ». G. W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, art. 213, éd. cit., p. 240-241. L'apologue qui conclut les *Essais de Théodicée* en fournit une preuve. Le monde le meilleur (celui qui se situe au sommet de la pyramide), choisi par Dieu, est celui qui comporte un Sextus criminel, qui viole Lucrèce, d'une certaine manière le pire des Sextus possibles : « Le cas de Sextus présente cette singularité qu'au moment où Dieu réalise le meilleur système, s'accomplit le pire pour le singulier ». Christiane FREMONT, *Singularités, Individus et relations dans le système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003, p. 123. C'est seulement pour les êtres abstraits et simples, par exemple une courbe mathématique simple, qu'on peut conclure d'une

selon laquelle le château du baron serait le plus beau des châteaux est donc dérisoire. Elle révèle que Pangloss tombe dans le même genre de paralogisme que les philosophes trompés du *Poème* qui concluaient du bien général à sa réduction synchronique et particulière au bien présent. Candide singe son maître dans ses paralogismes. Il se trompe donc également en concluant que Pangloss est le meilleur des philosophes ou que Cunégonde est la plus belle des princesses. En réalité, il a une tout autre raison de le croire, une raison beaucoup plus en accord avec la philosophie de Locke qu'avec celle de Leibniz, à savoir qu'il la désire³¹³.

Pangloss commet beaucoup d'autres contresens. Il se rapproche encore des philosophes du *Poème* en transformant toutes les causes en causes finales³¹⁴. Il est vrai que Leibniz réhabilite l'usage des causes finales dans la physique, notamment en optique, en faisant un usage opératoire du principe de raison appliqué au trajet de la lumière³¹⁵. Nous sommes très loin du finalisme naïf des causes-finaliers.

Il est donc très vite clair que Pangloss est un leibnizien exécrationnel, beaucoup moins expert en leibnizianisme que Voltaire lui-même. Son domaine d'expertise (la métaphysico-théologo-cosmologonologie) tendrait d'ailleurs plutôt à en faire

propriété globale à une propriété locale. C. Fremont montre que, dans *Le Monde comme il va*, Voltaire met lui-même en scène l'impossibilité de conclure du global au local. *Op. cit.*, p. 315.

³¹³ « Donc les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir, ou à la douleur. Nous nommons bien, tout ce qui est propre à produire et à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer et abrégier la douleur, ou bien, à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit ». J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, éd. cit., p. 385.

³¹⁴ « Il est démontré, disait-il, que les choses ne peuvent être autrement : car, tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chaussures ». VOLTAIRE, *Candide*, éd. cit., p. 119-120.

³¹⁵ Voir *Tentamen Anagogicum*, essai anagogique sur la recherche des causes, in G. W. LEIBNIZ, *Système nouveau de la nature*, présentation et notes de Christiane FREMONT, Paris, Gallimard, 1994.

un disciple de Christian Wolff³¹⁶, et il n'est pas absurde de voir en lui un sectateur trop zélé simplifiant à l'excès l'interprétation du système.

L'optimisme soumis à la méthode expérimentale

Si le conte est la forme la mieux adaptée au traitement de la question de l'optimisme, c'est parce qu'il permet de soumettre celle-ci à l'épreuve des faits, aux exigences de la méthode expérimentale. Les instruments de cette mise à l'épreuve ne sont pas seulement une forme littéraire autorisant toutes les péripéties et toutes les expériences de pensée³¹⁷, mais aussi certains ustensiles théoriques évoqués par Voltaire. Les outils les plus appropriés seraient la « balance du bonheur » et la « balance du malheur »³¹⁸, mais leur maniement s'avère trop délicat : le philosophe manichéen Martin explique que, pour mesurer les quantités de bonheur et faire des comparaisons, il faudrait pénétrer les cœurs, autant dire voir l'essence des substances, l'intérieur des monades³¹⁹, ce que tout lecteur de Locke sait être impossible et bien au-delà des limites de l'entendement humain. Un expérimentateur est aussi un homme capable de faire des prédictions. Celles de Martin réussissent souvent parce qu'il parie toujours pour le pire. Ce succès facile ne suffit pourtant pas à prouver sa théorie. Voltaire met en œuvre une autre exigence de la méthode expérimentale qui réclame que les expériences puissent être répétées. De fait, elles le sont dans *Candide*. Ainsi le

³¹⁶ Que Voltaire qualifie de « bavard germanique ». Cf. W. H. BARBER, *op. cit.*, p. 190.

³¹⁷ Qui tiennent une place tout à fait centrale dans la naissance de la physique expérimentale, comme le montre l'usage qu'en fait Galilée.

³¹⁸ « Je ne sais, dit Martin, avec quelles balances votre Pangloss aurait pu peser les infortunes des hommes et apprécier leurs douleurs ». VOLTAIRE, *Candide*, éd. cit., p. 245.

³¹⁹ « Ensuite, se tournant vers Martin : « Qui pensez-vous, dit-il, qui soit le plus à plaindre, de l'empereur Achmet, de l'empereur Ivan, du roi Charles-Édouard, ou de moi ? Je n'en sais rien, dit Martin ; il faudrait que je fusse dans vos cœurs pour le savoir ». *Ibid.*

désastre de Lisbonne est-il replacé dans une longue série de nombreux autres « désastres », au point de paraître banal³²⁰.

Mais l'originalité du conte consiste moins à soumettre les concepts de Leibniz au verdict de l'expérience qu'à les utiliser pour construire le dispositif expérimental lui-même³²¹. L'optimisme leibnizien est étroitement lié à la pluralité des mondes possibles, dont le meilleur est choisi par Dieu. Ce concept fournit le principe de composition du conte au long duquel les personnages sont transportés dans une succession de mondes très divers, dont plusieurs peuvent prétendre au titre de meilleur des mondes : l'éden westphalien (le « paradis terrestre » aux yeux de Candide), l'Eldorado, le jardin où tous les protagonistes se réfugient.

La pluralité des mondes possibles conduit à la question de l'identité des substances qui les composent. Dans la philosophie de Leibniz, un même individu ne peut transiter d'un monde à l'autre car il suffit qu'une détermination soit modifiée dans une substance pour que cette dernière soit entièrement changée. En vertu du « principe des indiscernables », on ne saurait trouver deux feuilles exactement semblables dans un jardin. Le conte permet-il une vérification du principe ? Transitant d'un monde à l'autre, les personnages

³²⁰ Le terme désastre est encore utilisé dans *Candide* pour désigner le tremblement de terre de Lisbonne : « Quelques citoyens secourus par eux leur donnèrent un aussi bon dîner qu'on le pouvait dans un tel désastre ». *Ibid.*, p. 136 ; « Il était tout naturel d'imaginer qu'après tant de *désastres*, Candide, marié avec sa maîtresse et vivant avec le philosophe Pangloss, le philosophe Martin, le prudent Cacambo et la vieille, ayant d'ailleurs rapporté tant de diamants de la patrie des anciens Incas, mènerait la vie du monde la plus agréable ». *Ibid.*, p. 254. Dans l'intrigue, le tremblement de terre de Lisbonne ne tient pas une grande place, mais il entraîne tout de même deux victimes, l'une directe et définitive, Jacques, l'autre indirecte et provisoire, Pangloss, qui prend la défense de l'optimisme et est accusé d'hérésie pour avoir prétendument nié le péché originel.

³²¹ « Peu importent les contresens, volontaires ou non, que Voltaire accumule à plaisir ; reste que le conte met précisément en scène le monde que décrit la *Théodicée* ; et que le procédé consiste à plaquer sur ce monde, que Leibniz ne désavouerait pas, des structures et des notions également tirées de la philosophie leibnizienne, mais infléchies de façon à invalider leur pertinence, et par conséquent inapplicables à l'objet pour lequel elles avaient été conçues ». C. FREMONT, *op. cit.*, p. 326.

apparaissent, disparaissent, meurent, ressuscitent. Le phénomène de résurrection peut en lui-même être interprété comme l'illustration concrète d'un concept leibnizien, la « ressuscitation », réapparition inopinée d'une même substance sur une autre scène. Pour Leibniz, les monades sont impérissables mais subissent des métamorphoses. La mort n'est pas une destruction complète mais un enveloppement, auquel peut succéder une réapparition sur un autre théâtre³²². La confrontation du principe des indiscernables avec les faits donne un résultat mitigé. Au cours de leurs pérégrinations, certains protagonistes restent immuablement identiques à eux-mêmes, les autres subissent de notables transformations.

Le frère de Cunégonde est dans le premier cas. Dans tous les mondes où il apparaît, il refuse toujours aussi violemment et obstinément l'idée d'un mariage entre sa sœur et ce roturier de Candide. Par induction, on peut donc dire qu'il s'oppose nécessairement à ce mariage, dans tous les mondes possibles. Ce qui lui vaut de périr assassiné une première fois, et d'échapper de peu au même sort une seconde fois³²³. Sa mort violente fait partie de son essence. Elle est inscrite dans sa monade de toute éternité.

³²² « Et quand on reconnaît que toutes les générations ne sont que des augmentations et développements d'un animal déjà formé, on se persuadera aisément que la corruption ou la mort n'est autre chose que la diminution et enveloppement d'un animal qui ne laisse pas de subsister, et de demeurer vivant et organisé. Il est vrai qu'il n'est pas si aisé de le rendre croyable par des expériences particulières comme à l'égard de la génération, mais on en voit la raison : c'est parce que la génération avance d'une manière naturelle et peu à peu, ce qui nous donne le loisir d'observer, mais la mort mène trop en arrière, *per saltum*, et retourne d'abord à des parties trop petites pour nous, parce qu'elle se fait ordinairement d'une manière trop violente, ce qui nous empêche de nous apercevoir du détail de cette rétrogradation ; cependant le sommeil, qui est une image de la mort, les extases... les expériences des hommes morts de froid, noyés ou étranglés, qu'on a fait revenir... toutes ces sortes de choses peuvent confirmer mon sentiment que ces états différents ne diffèrent que du plus ou du moins, et si on n'a pas le moyen de pratiquer des ressuscitations en d'autres genres de morts, c'est ou qu'on ne sait pas ce qu'il faudrait faire, ou que, quand on le saurait, nos mains, nos instruments et nos remèdes n'y peuvent arriver... ».

G. W. LEIBNIZ, *Lettre à Arnauld*, 9 octobre 1697, éd. Georges LE ROY, Paris, Vrin, 1988, p. 190.
³²³ « Je te retuerais si j'en croyais ma colère » déclare Candide. VOLTAIRE, *Candide*, éd. cit., p. xxx.

Cunégonde est celle qui subit le plus de métamorphoses. Non seulement une usurpatrice se fait passer pour elle à Paris et abuse son fiancé, mais la Cunégonde finale du monde turc ne ressemble plus à celle du monde westphalien. Dans le premier elle est la plus belle des princesses, dans le second elle est devenue extrêmement laide. Mais elle-même n'en a pas conscience. Elle se croit identique à elle-même alors qu'elle a subi une métamorphose majeure. C'est la preuve que le témoignage de la conscience ne suffit pas à trancher la question de l'identité et qu'il faut parfois recourir au témoignage des autres. Il n'en demeure pas moins que, dans tous les mondes, Candide veut l'épouser. On peut donc dire qu'il le veut nécessairement, « quelque laide qu'elle soit devenue ».

Tout comme Cunégonde, le cas de Pangloss est mitigé. Transporté de monde en monde, il est et il n'est pas identique à lui-même. Du début à la fin, il s'obstine à répéter les mêmes formules, mais, au terme de son périple, il ne croit plus à ce qu'il dit. Il apparaît donc comme le symétrique inverse de Cunégonde. Aux yeux des autres, il est égal à lui-même, intérieurement, il a été profondément transformé par les expériences qu'il a traversées. Mais, bien entendu, c'est Candide qui connaît les plus grands bouleversements intérieurs.

Le principe de raison

Avant même d'enseigner l'optimisme, Pangloss prêche l'enchaînement rigoureux des causes et des effets. C'est donc en premier lieu le principe de causalité qui est mis à rude épreuve expérimentale. Les changements de mondes, les apparitions, les disparitions, les ressuscitations des personnages, semblent totalement incohérents. Ils résultent cependant d'un enchaînement rigoureux de causes et d'effets. Le principe de causalité conduit à des effets « extraordinaires », en l'espèce une succession de désastres et de miracles. Mais

ici encore on ne sort pas du canevas leibnizien. Pour Leibniz, comme pour Voltaire, les miracles sont seulement apparents ; en réalité, ils sont parfaitement conformes à l'ordre général. Il en va donc de même de leurs symétriques inverses, les « désastres »³²⁴. De plus, miracles et désastres se succèdent selon une série régulière alternée : un miracle succède à une catastrophe, à laquelle succède un autre miracle, etc. Comme le remarque C. Frémont, il y a deux lectures possibles d'une telle série, l'une optimiste, l'autre pessimiste³²⁵. Il est plaisant de noter que Leibniz s'est intéressé, d'un point de vue mathématique à une série similaire ($1 - 1 + 1 - 1$ etc.), qu'on peut faire converger vers 1 ou vers 0 selon la manière d'en regrouper les termes³²⁶.

Les phénomènes imputés au hasard eux-mêmes, par exemple un jeu de cartes comme le pharaon, très prisé dans les salons parisiens, n'échappent pas à l'enchaînement des causes et des effets. Mais précisément, tel qu'il est pratiqué chez la marquise de Parolignac, le jeu échappe complètement au hasard puisqu'il fait l'objet de manipulations³²⁷. Voltaire converge une fois encore avec Leibniz, lui aussi très attentif aux déterminismes sous-jacents aux jeux de hasard et à leurs ressorts cachés³²⁸.

³²⁴ Le terme, qui renferme peut-être une référence au fatalisme, est utilisé fréquemment par Voltaire dans ses contes, notamment dans *L'Homme aux quarante écus* ainsi que dans *L'Ingénu*.

³²⁵ « La structure binaire 01 est le ressort dramatique de la plupart des contes de Voltaire, le schéma quasi invariant des situations et le moteur de la progression des récits — en outre l'opérateur du comique et de l'ironie ». C. FREMONT, *op. cit.*, p. 306.

³²⁶ $1 + (-1 + 1) + (-1 + 1) + \text{etc.}$, ce qui donne 1, ou $(1 - 1) + (1 - 1) + (1 - 1) + \text{etc.}$, ce qui donne 0. Voir *Lettre à C. Wolff sur la science de l'infini*, trad. Marc PARMENTIER, in G. W. LEIBNIZ, *Naissance du calcul différentiel*, Paris, Vrin, 1989, p. 436.

³²⁷ « Sa fille, âgée de quinze ans, était au nombre des pontes et avertissait d'un clin d'oeil des friponneries de ces pauvres gens, qui tâchaient de réparer les cruautés du sort ». VOLTAIRE, *Candide*, éd. cit., p. 215.

³²⁸ Si Voltaire choisit cet exemple de jeu, c'est non seulement parce qu'il est très prisé, mais aussi parce qu'il produit des effets « extraordinaires », des miracles et des désastres (Candide perd 50.000 francs en deux coups). C'est la raison pour laquelle il avait été interdit au XVII^e siècle. C'est sur lui que portent les réflexions de Leibniz sur le jeu de la bassette (ancien nom du jeu) : « La mémoire peut servir dans le jeu de la bassette parce que la suite du jeu précédent n'étant pas tout à fait changée par la mêlée il est plus probable qu'elle reste et par là on conjecture que

Il en va du hasard comme des miracles et des désastres. Les uns et les autres ne sont qu'apparents³²⁹. Des effets extraordinaires, positifs ou négatifs, sont parfaitement compatibles avec un enchaînement rigoureux de causes et d'effets. Comme dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, Voltaire ne remet pas en cause l'universalité du principe de causalité, mais seulement son caractère significatif. La vérification expérimentale du concept permet seulement de montrer qu'il peut conduire à l'absurde. Toute cause n'est pas une raison. Dans les *Éléments*, la démonstration se faisait par passage à l'infiniment petit des atomes ou des grains de sable ; dans *Candide*, la forme littéraire permet la transposition de la démonstration à l'échelle macroscopique et sur un plan moral.

Précisément, dans *Candide*, l'épisode du tremblement de terre de Lisbonne révèle que c'est une faute morale de se soumettre à la fatalité. Pangloss empêche Candide de sauver Jacques l'anabaptiste au nom de la fatalité, mais Candide refuse cet argument. Pour Voltaire, réfuter le caractère significatif du principe de causalité, c'est réfuter le principe de raison tel que l'entend Leibniz, mais le refus de la soumission à la fatalité n'est une réfutation du leibnizianisme que si l'on voit en ce dernier un fatalisme. Or nous avons vu que cette assimilation n'est pas fondée. Ainsi, dans l'épisode, Candide s'avère bien plus leibnizien que Pangloss. En effet, ce dernier cède au « fatum mahumetanum » que Leibniz est le premier à dénoncer³³⁰. Pour Leibniz, le Dieu chrétien exclut le fatalisme. Il faut agir selon sa volonté présomptive, mais il peut très bien vouloir que Candide

notre point sera à présent la première ou la seconde carte de la levée à venir... Si le banquier se fait souvent donner des cartes fraîches il diminue cet avantage des joueurs ». G. W. LEIBNIZ, *L'Estime des apparences*, trad. Marc PARMENTIER, Paris, Vrin, 1995, p. 233.

³²⁹ « ...il n'y a point de hasard ; tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance » déclare l'ange Jesrad à Zadig. (éd. cit., p. 114).

³³⁰ Cf. *supra*, note 282.

tente de sauver un homme qui se noie, alors même que sa tentative ne devrait pas aboutir.

Conclusion : le verdict de l'expérience

Le suspens philosophique est maintenu tout au long de l'ouvrage ; l'issue du débat est longtemps incertaine. En contrepoint de l'intrigue romanesque (Candide retrouvera-t-il ou non Cunégonde ?), le héros oscille du pour au contre. Pangloss a-t-il raison ? Pangloss a-t-il tort ? Après chaque miracle le monde paraît le meilleur, après chaque désastre il apparaît le pire. Contrairement à ce à quoi le lecteur pourrait s'attendre, l'expérimentation ne tourne donc pas à la sanction sans appel de l'optimisme. Comme nous l'avons vu, beaucoup de faits tendent à le confirmer, même s'ils apparaissent aussi invraisemblables et inattendus que les faits qui inclinent à le réfuter³³¹. Les désastres et les miracles s'équilibrent, mais il n'y a pas de balance pour faire la somme du bonheur et du malheur qu'ils entraînent. Il n'y a pas plus de balance du bonheur et du malheur globaux que de balance des joies et des malheurs individuels. En dépit de la rigueur de l'épreuve, celle-ci ne parvient à aucune conclusion probante. Le *Poème* s'en remettait à l'espérance. Dans *Candide*, Voltaire marque les limites de cette « solution »³³². Martin déclare qu'elle est toujours bonne. En termes contemporains, c'est une « stratégie dominante ». Lorsqu'on espère, on est heureux dans le présent de ce qui va nous arriver dans le futur, mais ceci indépendamment de ce qui va réellement nous arriver dans le futur. En l'occurrence, l'espérance de Candide sera à la fois comblée et déçue : il retrouvera Cunégonde, mais celle-ci sera devenue laide. Sur ce point encore,

³³¹ « au plus fort des désastres, l'univers de Candide fournit toujours la planche de salut ». R. POMEAU, *La Religion*, éd. cit., p. 311.

³³² « Oh bien ! dit Candide, il n'y a donc d'heureux que moi, quand je reverrai Mlle Cunégonde. C'est toujours bien fait d'espérer, dit Martin ». VOLTAIRE, *Candide*, éd. cit., p. 237.

l'épreuve des faits est ambiguë. Elle montre seulement que le discours de l'optimisme n'est ni démontrable ni réfutable par l'expérience. Mais le fait que l'optimisme ne soit ni prouvable ni réfutable par les faits constitue déjà une forme de réfutation. C'est en effet la preuve qu'il se soutient lui-même, de manière autonome, qu'il est coupé du monde réel. Le discours de Pangloss se prouve lui-même, en tant que discours, que Pangloss lui-même y adhère ou non³³³. Rien ne peut le faire taire. C'est le cas de tous les systèmes produits par la méthode *a priori*, à laquelle Voltaire fait explicitement référence et sur laquelle Pangloss se montre un disciple fidèle et exact : il démontre tout *a priori*³³⁴. La leçon est donc qu'il faut renoncer à cette méthode et à la métaphysique qu'elle produit, la métaphysique déraisonnable, coupée des faits et de l'expérience, excédant les limites de l'entendement humain.

C'est ce que révèle l'itinéraire intellectuel du héros. Nous avons vu que certains personnages demeureraient égaux à eux-mêmes à travers toutes les épreuves qu'ils subissent au cours de leur odyssee, mais ce n'est certes pas le cas de Candide. Au début du roman, même s'il est soumis à l'autorité de Pangloss, il n'est pas un philosophe, d'une part parce que son maître lui-même est un philosophe exécrationnel qui commet contresens sur contresens, d'autre part parce qu'il se borne à ànonner sa doctrine comme un perroquet. Au fil des épreuves positives et négatives qu'il traverse, il s'émancipe de l'autorité de Pangloss et se forme à la philosophie, non par les livres et les systèmes, mais par l'expérience. Sa candeur devient sincérité intellectuelle, principale qualité intellectuelle exigée par l'empirisme. Candide devient un empiriste, il passe dans le camp de la

³³³ « Pangloss avouait qu'il avait toujours horriblement souffert ; mais ayant soutenu une fois que tout allait à merveille, il le soutenait toujours, et n'en croyait rien ». *Ibid.*, p. 256.

³³⁴ « Il veut se jeter après lui dans la mer ; le philosophe Pangloss l'en empêche, en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât. Tandis qu'il le prouvait *a priori*, le vaisseau s'entrouvre, tout périt à la réserve de Pangloss, de Candide, et de ce brutal de matelot qui avait noyé le vertueux anabaptiste » *Ibid.*, 134.

métaphysique raisonnable, celle de Locke, que Voltaire relit au moment où il rédige son roman³³⁵. Locke enseigne qu'il ne faut pas maugréer devant les limites assignées à notre entendement, car, étant fixées par le créateur, elles sont suffisantes pour permettre à la créature d'être heureuse. L'entendement n'est qu'une chandelle, mais il ne faut pas en tirer prétexte pour ne pas « travailler »³³⁶.

Cette conversion constitue un véritable coup de théâtre, puisque, jusqu'à la dernière minute, Candide semblait devoir céder aux attraits de la dissertation. D'un autre point de vue elle était prévisible. Le nom de Candide suggère l'absence de préjugé, la capacité à reconnaître la vérité d'où qu'elle vienne, comme celui de « Philalèthe »³³⁷. Quand il rédige *Candide*, Voltaire ne pouvait pas connaître l'existence d'un ouvrage dans lequel Leibniz mettait en scène la conversion d'un partisan de Locke à son système philosophique. Sans qu'il puisse s'en douter, il compose une sorte de pendant à cet ouvrage, en mettant en scène la conversion d'un partisan de Leibniz à certaines maximes centrales de la philosophie lockienne. Candide est une sorte de Philalèthe inversé. D'abord leibnizien, l'expérience le transforme en partisan de la philosophie modeste et raisonnable de Locke.

³³⁵ « Je trouve que ce grand homme n'a pas encore la réputation qu'il mérite, c'est le seul métaphysicien raisonnable que je connaisse, et après lui je mets Hume ». VOLTAIRE, lettre du 3 octobre 1758, *Correspondance*, éd. cit., t. V, p. 232.

³³⁶ Dans l'avant propos de *l'Essai sur l'entendement humain*, Locke déclare que, faute de lumière, un valet peut travailler de nuit à la chandelle. J. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, éd. cit., p. 129. Plus généralement, la notion de travail est doublement centrale dans sa philosophie : dans la recherche des connaissances et en tant que source de toute richesse (dans le *Second Traité du gouvernement civil*).

³³⁷ *Philalèthe* est le nom que Leibniz donne au défenseur de la philosophie de Locke dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Au cours du dialogue, Philalèthe se convertit à la philosophie de Leibniz.