Le déisme de Voltaire

Autor(en): **Ritter, C. / Strauss, D.-F.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger**

Band (Jahr): **3 (1870)**

PDF erstellt am: **28.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-379108

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE DÉISME DE VOLTAIRE

PAR

D.-F. STRAUSS[1].

On a coutume de traiter assez dédaigneusement la philosophie de Voltaire, de lui refuser l'originalité, la solidité et surtout le sérieux. Voltaire, pense-t-on généralement, est un auteur léger et frivole : il ne s'est guère soucié de résoudre les problèmes philosophiques, il n'y a vu qu'une occasion d'exercer son esprit et sa verve. Mais, à propos de ses romans, nous avons dit à quel point il se préoccupait du problème de la théodicée et en particulier de l'origine du mal. Ses efforts en faveur d'innocents condamnés ou de gens persécutés injustement nous ont révélé dans ce railleur un esprit sérieux et un cœur ardent pour l'humanité. Les grandes questions de l'existence de Dieu, de la nature et de la destination de l'homme, de la liberté humaine et de l'immortalité de l'âme, furent constamment l'objet de ses recherches ; il ne cessa jamais de travailler à les élucider, autant du moins que le permettent les bornes, si étroites selon lui, de l'intelligence humaine. Il suffit de remarquer l'accent de sa parole quand il aborde ces matières pour se convaincre qu'il y portait le sérieux le plus sincère : le plus souvent il ne plaisante que lorsqu'il répond à l'ignorance présomptueuse qui s'imagine avoir résolu définitivement d'in-

[1] *Voltaire.* Sechs Vorträge, von David Friedrich Strauss. Leipzig, Hirzel 1870. (2te Auflage.) — L'extrait qu'on va lire est tiré du 5e *Vortrag*, pages 223 à 250.

solubles problèmes, et aboutit au dogmatisme philosophique digne émule du dogmatisme théologique. Voltaire, il est vrai, n'a pas une philosophie originale, c'est avant tout un vulgarisateur des travaux anglais; mais quoiqu'il s'inspire d'autrui, il n'en est pas moins maître de la question qu'il aborde sous toutes ses faces et qu'il éclaire dans tous les sens avec une incomparable habileté. Par là même il réussit, sans s'astreindre à une méthode rigoureuse, à être vraiment solide.

Les publications philosophiques et théologiques de Voltaire, commencées à son retour d'Angleterre, c'est-à-dire dans les premières années de sa maturité, ne cessèrent qu'avec sa vie : mais pour lui comme pour Lessing, comme pour tout esprit partagé entre la critique et la poésie, ce furent surtout les dernières années qui furent consacrées aux travaux de ce genre. Excepté le *Traité de Métaphysique* qu'il avait écrit vers 1735 pour la marquise du Châtelet et qui ne fut imprimé qu'après la mort de l'auteur, tous les écrits philosophiques importants de Voltaire appartiennent à la quatrième et dernière période de sa vie[1]. Ingénieux à se multiplier, il a donné à ces confessions philosophiques les formes les plus variées. L'esprit encyclopédique était un des caractères de l'époque. Vers le milieu du siècle, Diderot et d'Alembert avaient entrepris, avec la collaboration de quelques savants du parti philosophique, la grande compilation de l'*Encyclopédie* qui, malgré des difficultés et après des luttes sans nombre, arriva néanmoins à son terme au bout d'une vingtaine d'années. Ces difficultés découragèrent l'un des deux principaux collaborateurs, d'Alembert, qui abandonna l'entreprise avant la fin. Voltaire, dont on avait sollicité la collaboration et qui l'avait promise, se retira pendant un temps avec d'Alembert; celui des deux Dioscures qui avait persévéré était moins lié avec Voltaire, et, à cause de sa nature d'enthousiaste et de démagogue, lui inspirait, comme à Frédéric-le-Grand, moins de sympathie. Mais l'utilité et l'opportunité de l'œuvre l'engagèrent à céder aux instances de Diderot, et pendant les premières années de son séjour aux bords du lac Léman,

[1] Celle qui va de 1758 ou 1760 (établissement à Ferney) à 1778. (Trad.)

il travailla à une suite d'articles pour l'*Encyclopédie* sur des sujets très variés, historiques et esthétiques, philosophiques et théologiques. En outre, il publia lui-même, en 1764, un *Dictionnaire philosophique* ; mais afin d'éviter les désagréments que ce travail aurait pu lui causer, il jugea bon d'en renier la paternité. Plus tard, il en donna une édition revue et augmentée, sous le titre de *Questions sur l'Encyclopédie*. Enfin les éditeurs de ses *Œuvres complètes* ont réuni en sept volumes, sous le titre de *Dictionnaire philosophique*, tous ces articles et ceux qu'il avait donnés à l'*Encyclopédie*. Les articles *âme*, *athée*, *causes finales*, *Dieu*, sont une suite de dissertations où se trouve exposé l'ensemble des vues philosophiques de Voltaire. A ces travaux vinrent s'ajouter, pendant les années suivantes, d'autres écrits en assez grand nombre sur les mêmes sujets. En 1766 parut la remarquable dissertation intitulée le *Philosophe ignorant* ; en 1770, *Tout en Dieu ou Commentaire sur Malebranche* ; deux ans après *Il faut prendre un parti ou le principe d'action*, et dans la même année les *Lettres de Memmius à Cicéron*. Voltaire aimait aussi à se servir de la forme du dialogue : *Lucrèce et Posidonius*, *Cu-Su et Kou*, et surtout les *Dialogues d'Evhémère* sont au nombre de ses écrits philosophiques les plus importants. Enfin les poëmes didactiques de Voltaire nous ont déjà offert quelques traits de sa philosophie.

Pour donner une idée du procédé de Voltaire en ces matières et du terrain sur lequel il se plaçait, nous citerons un passage du *Traité de Métaphysique* composé pour la marquise du Châtelet, passage qui, légèrement modifié, reparaît dans plusieurs de ses écrits. De même que, pour trouver le vrai système du mouvement des planètes, nous devons par supposition quitter la terre et nous placer dans le soleil, ainsi, pense Voltaire, nous devons, pour comprendre vraiment l'homme, nous placer hors de la sphère des préjugés humains et nous mettre dans la situation d'esprit d'un habitant de Mars ou de Jupiter qui descendrait sur notre planète. « Descendu sur ce petit amas de boue, dit-il, et n'ayant pas plus de notion de l'homme que l'homme n'en a des habitants de Mars ou de Jupiter, je débarque vers les côtes de l'Océan, dans le pays de la Cafrerie, et d'abord je me

mets à chercher un homme. Je vois des singes, des éléphants, des nègres, qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite. Les uns et les autres ont un langage que je n'entends point et toutes leurs actions paraissent se rapporter également à une certaine fin. Si je jugeais des choses par le premier effet qu'elles font sur moi, j'aurais du penchant à croire d'abord que, de tous ces êtres, c'est l'éléphant qui est l'animal raisonnable ; mais pour ne rien décider trop légèrement, je prends des petits de ces différentes bêtes ; j'examine un petit enfant nègre de six mois, un petit éléphant, un petit singe, un petit lion, un petit chien ; je vois, à ne pouvoir douter, que ces jeunes animanx ont incomparablement plus de force et d'adresse, qu'ils ont plus d'idées, plus de passions, plus de mémoire que le petit nègre, qu'ils expriment bien plus sensiblement tous leurs désirs ; mais au bout de quelque temps le petit nègre a autant d'idées qu'eux tous. Je m'aperçois même que ces animaux nègres ont entre eux un langage bien mieux articulé encore et bien plus variable que celui des autres bêtes. J'ai eu le temps d'apprendre ce langage, et enfin, à force de considérer le petit degré de supériorité qu'ils ont à la longue sur les singes et sur les éléphants, j'ai hasardé de juger qu'en effet c'est là l'homme, et je me suis fait à moi-même cette définition : L'homme est un animal noir qui a de la laine sur la tête, marchant sur deux pattes, presque aussi adroit qu'un singe, moins fort que les autres animaux de sa taille, ayant un peu plus d'idées qu'eux et plus de facilité pour les exprimer, sujet d'ailleurs à toutes les mêmes nécessités, naissant, vivant et mourant tout comme eux. » — Le même observateur impartial se rend sur d'autres points du globe, apprend à connaître d'autres animaux que les éléphants et les singes, et d'autres hommes que les nègres, à savoir les bruns et les blancs, munis d'autres idées : par là même il élargit sa définition de l'homme, mais il ne s'écarte pas du point de vue auquel il s'est mis tout d'abord pour l'étudier. En particulier, il regarde comme indubitable, et c'est bien en effet la pensée de Voltaire, que pour l'homme, comme pour les animaux, les premières idées viennent des sensations. La mémoire conserve ces sensations : cel-

les-ci sont ensuite rassemblées et ordonnées sous des notions générales qui n'ont d'autre origine que les sensations particulières. De cette capacité propre à l'homme de réunir et de coordonner ses sensations naissent toutes les connaissances humaines.

Voltaire ne faisant ici que reproduire le système bien connu de Locke, nous ne nous arrêterons pas davantage sur ce point, et nous en viendrons tout de suite aux deux problèmes qui, avec la théorie de la connaissance, donnent à tout système philosophique son caractère spécial : la notion de Dieu et celle de l'âme humaine, cette dernière se rattachant étroitement à la théorie de la connaissance. On entend quelquefois parler de Voltaire comme d'un athée : ceux qui parlent ainsi d'une façon vague et générale prouvent seulement qu'ils n'ont jamais lu Voltaire et ne le connaissent que par ouï-dire. D'autres prétendent qu'il a bien enseigné le théisme, mais que pour sa part il n'a pas cru en Dieu, et parmi ceux qui soutiennent cette thèse, il en est qui sont très familiers avec les écrits de Voltaire. Ce qui a donné lieu à ce soupçon, c'est la manière même dont Voltaire cherche à prouver l'existence de Dieu. Il emploie deux preuves, et l'une des deux est de telle nature qu'elle rend aussi l'autre suspecte. La preuve dont il s'agit est en effet tout utilitaire, elle consiste à dire que la croyance en un Dieu est indispensable à la stabilité de la société humaine. « Ce système sublime, » dit Voltaire dans une pièce adressée *à l'Auteur du nouveau livre des trois imposteurs :*

Ce système sublime à l'homme est nécessaire ;
C'est le sacré lien de la société,
Le premier fondement de la sainte équité,
Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
Pouvaient cesser jamais de le manifester,
Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Bayle avait dit que l'athéisme ne suppose pas nécessairement l'immoralité, qu'un Etat tout composé d'athées pourrait parfaitement subsister. Voltaire concède cela pour une société composée uniquement de philosophes; mais la masse, pense-t-il, a

besoin de freins solides, et si Bayle avait eu seulement cinq ou six cents paysans à gouverner, il n'aurait pas tardé longtemps à leur prêcher un Dieu qui punit et récompense. Et ce n'est pas seulement à l'égard des paysans, c'est aussi à l'égard des princes et des souverains que, selon Voltaire, il serait dangereux de supprimer la pensée d'un Dieu devant lequel ils sont responsables. Il se croit assuré de la victoire en posant cette seule question : Si vous aviez prêté de l'argent, dites-le sans détour, seriez-vous bien aise que votre débiteur, votre notaire, votre avocat et votre juge fussent tous athées?

Mais toi, raisonneur faux, dont la triste imprudence
Dans le chemin du vice ose les rassurer,
De tes beaux arguments quel fruit peux-tu tirer?
Tes enfants à ta voix seront-ils plus dociles?
Tes amis, au besoin, plus sûrs et plus utiles?
Ta femme, plus honnête? et ton nouveau fermier,
Pour ne pas croire en Dieu, va-t-il mieux te payer?

A en juger par ce raisonnement, il semblerait en effet que le théisme n'eût été pour Voltaire qu'une doctrine exotérique, qu'il jugeait nécessaire à la grossièreté des masses, tandis que lui-même et les autres adeptes de la philosophie n'en auraient pas besoin. Cette apparence est trompeuse : Voltaire ne croyait pas pouvoir se passer pour lui-même de la croyance en un Dieu. Et cela même en théorie. Il estimait très sincèrement qu'en rejetant la superstition, nous ne devons pas rejeter la foi, et que l'indépendance à l'égard des prêtres n'entraîne pas nécessairement la négation d'un Dieu. « Reconnaissons ce Dieu, » dit-il dans la pièce déjà citée :

Reconnaissons ce Dieu, quoique très mal servi;
De lézards et de rats mon logis est rempli,
Mais l'architecte existe, et quiconque le nie
Sous le manteau du sage est atteint de manie.

L'argument cosmologique et surtout l'argument physico-théologique pour l'existence de Dieu étaient regardés par Voltaire comme irréfutables. Quelque chose existe — donc quelque chose existe de toute éternité : autrement il faudrait que quelque chose fût sorti de rien, ce qui est inadmissible. Toute

œuvre qui nous montre des fins et des moyens calculés pour atteindre ces fins — et l'univers est certes une œuvre de ce genre — annonce un artisan. Le mouvement des astres, celui de notre petite terre autour du soleil, tout s'opère en vertu des lois de la mathématique la plus profonde. Ou bien les astres sont de grands géomètres, ou bien c'est l'éternel géomètre — comme Platon a si heureusement nommé Dieu — qui leur a tracé leur route. Tous les corps vivants sont composés de leviers, de poulies qui agissent suivant les lois de la mécanique, — de liqueurs que les lois de l'hydrostatique font perpétuellement circuler ; les êtres vivants ne se sont pas donné à eux-mêmes cette organisation qui reste inconnue au plus grand nombre d'entre eux : il faut donc bien qu'il existe un artiste éternel. Des êtres intelligents ne peuvent avoir été formés par un être brut, aveugle, insensible : l'intelligence de Newton venait donc d'une autre intelligence. — Cette téléologie est essentielle chez Voltaire, comme le prouve un dialogue entre la nature et un philosophe dans le *Dictionnaire philosophique*. Le philosophe demande à la nature d'où vient que, si grossière et informe dans les mers et dans les montagnes, elle soit si artiste dans les plantes et dans les animaux. « Mon pauvre enfant, lui répond-elle, veux-tu que je te dise la vérité ? On m'a donné un nom qui ne me convient pas. On m'appelle nature et je suis pourtant tout art. » Voltaire reproduit la même pensée dans divers écrits et n'est pas médiocrement fier de lui avoir donné le premier une expression précise. La formule qu'il emploie a en effet un mérite incontestable : elle rend sensible le cercle vicieux dans lequel tourne toute cette démonstration, elle dévoile le procédé du prestidigitateur mettant lui-même dans le sac ce qu'il doit en tirer aussitôt après. La question est celle-ci : La nature est-elle un être qui se crée lui-même ou un être qui est créé ? Elle est créée, car elle est tout art, répond Voltaire. Mais cela revient à dire : Elle est créée, parce que je me la représente comme créée. Car, en parlant d'une œuvre d'art, il est bien clair que vous parlez déjà d'un artiste ; par le fait même que vous concevez la nature comme art, vous avez déjà décidé la question. On le voit : la

base du théisme de Voltaire, c'est son dualisme: il sépare la force de la matière. Et cela se comprend: si la matière est morte, si elle est par elle-même sans force et sans vie, elle a besoin d'un être en dehors d'elle qui lui communique le mouvement, l'ordre et une destination spéciale; si elle n'a pas en elle de principe formateur, il faudra bien que la forme lui soit communiquée du dehors. Mais d'où savez-vous donc qu'elle n'a pas de principe formateur en elle-même? Nous apparaît-elle donc jamais dans la réalité dépouillée de forme? Le fait est qu'elle ne nous apparaît sans forme nulle part: c'est notre pensée seule, ou plutôt notre préjugé, qui en extrait la vie pour la lui restituer ensuite par l'entremise d'un Dieu.

Mais ce dualisme une fois établi, Voltaire sait le formuler aussi philosophiquement que possible. Il ne se montre pas opposé à l'idée d'une matière éternelle, mais il veut que l'action divine sur cette matière, la création, soit éternelle aussi. De même que les rayons du soleil sont aussi anciens que le soleil lui même, ainsi l'éternel architecte a dû toujours bâtir. L'essence de Dieu est d'agir, donc il a toujours agi, donc le monde est une émanation éternelle de Dieu, donc quiconque admet un Dieu doit admettre le monde éternel. Et de même que Dieu a toujours créé, il a aussi créé tout ce qu'il pouvait créer. Dire qu'il aurait pu créer encore autre chose, c'est faire de lui une cause sans effet. Prétendre que Dieu a choisi ce monde entre tous les mondes possibles revient, si l'on s'entend bien, à dire que Dieu l'a choisi entre les mondes impossibles: en d'autres termes qu'il n'a pas choisi du tout. Mais alors, dit-on, Dieu ne serait pas libre? Voltaire n'admet pas cette objection. « Etre libre, dit-il, c'est pouvoir. Dieu a pu et il a fait. Je ne conçois pas d'autre liberté. » On remarquera combien Voltaire se rapproche ici de Spinoza. Dieu est pour lui « l'être suprême, éternel, intelligent, de qui émanent à chaque instant tous les êtres et tous les modes de l'être dans l'espace. » Malebranche prétendait que nous voyons tout en Dieu: Voltaire aimerait mieux dire que Dieu voit et fait tout en nous. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, des émanations ne sont pas des parties. Chez Spinoza, dit-il, Dieu est l'universalité des choses; nous disons, nous,

que l'universalité des choses émane de lui. » Ce qui le sépare essentiellement de Spinoza, c'est la notion de finalité que Spinoza exclut de sa conception de la nature, tandis que Voltaire fonde sur elle toute sa philosophie. Tous les essais qui se produisent pour expliquer l'univers en mettant de côté des fins assignées à la nature par un être en dehors d'elle et en faisant appel à des principes internes de vie et de développement, tous ces essais provoquent chez Voltaire une opposition décidée et même passionnée. La tentative de l'anglais Needham pour prouver une *generatio æquivoca*, la théorie du français de Maillet d'une métamorphose ascendante des espèces animales, furent attaquées par Voltaire longtemps avant que le *Système de la Nature* en eût tiré des conséquences menaçantes pour son dualisme : il poursuivit de son infatigable raillerie ces mêmes essais que Reimarus en Allemagne avait combattus avec un sérieux infatigable. Tous deux comprenaient à merveille quels étaient les intérêts en jeu dans la question. Chose étrange ! tandis que notre Goethe n'aurait pu ressentir de joie plus vive que celle de vivre assez longtemps pour être témoin des travaux de Darwin, l'apparition des précurseurs encore passablement fantaisistes de Lamarck et de Darwin suffisait à troubler, à inquiéter Voltaire.

Nous avons ainsi, d'après Voltaire, une intelligence créatrice qui est de toute éternité, — car sans cela il faudrait que quelque chose fût sorti de rien, — et qui est dans tout ce qui existe. Mais est-elle aussi dans ce qui n'existe pas ? Ou bien n'y a-t-il rien au delà du monde ? En d'autres termes, le monde est-il infini ? « Newton, répond Voltaire, a démontré le vide ; or s'il y a du vide dans la nature, le vide peut donc être hors de la nature. Quelle nécessité que les êtres s'étendent à l'infini ? que serait-ce que l'infini en étendue? Il ne peut exister non plus qu'en nombre. Point de nombre, point d'extension à laquelle je ne puisse ajouter. » Ainsi surgit cette curieuse inconséquence que Voltaire se figure le monde infini dans le temps, mais non dans l'espace. Mais si le monde n'est pas infini, quel droit avons-nous donc de concevoir Dieu comme infini, Dieu dont le monde seul nous révèle l'existence et les attributs ? Chaque être est

limité par les conditions de sa nature, l'Etre suprême comme tous les autres. Il est la puissance suprême, mais il n'est pas la puissance sans limites. Il n'a donc pu créer le monde que sous les conditions par lesquelles le monde existe. Voilà le résumé de la théodicée de Voltaire. Comme nous l'avons vu en étudiant ses romans et son poëme du *Désastre de Lisbonne*, il a un sentiment très vif du mal dans le monde. Ceux qui crient que *tout est bien* sont, dit-il, des charlatans. Le mal existe, et il est absurde de le nier. La terre n'est qu'un vaste champ de meurtres et de destruction. L'homme en particulier est un être très misérable « qui a quelques heures de relâche, quelques minutes de satisfaction, et une longue suite de jours de douleur dans sa courte vie. » Mais, d'après Voltaire, c'est un rocher inébranlable que ce mot d'Epicure : Ou bien Dieu n'a pas pu empêcher le mal, ou bien il ne l'a pas voulu. Voltaire se décide pour la première de ces alternatives. Le seul moyen de justifier Dieu en présence du mal, c'est, pense-t-il, d'avouer que sa puissance n'a pas suffi pour l'empêcher. « J'aime mieux, dit-il, adorer un Dieu limité qu'un Dieu méchant. Je demeurerai toujours un peu embarrassé sur l'origine du mal, mais je supposerai que le bon Oromase qui a tout fait n'a pu faire mieux. » Parfois Voltaire pousse la hardiesse jusqu'à dire qu'il était tout aussi impossible à Dieu de faire le monde exempt de mal que de faire que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux droits. Et, en effet, comment faire un corps composé, comme est le corps de l'homme et aussi celui de l'animal, qui fût en même temps indissoluble, et comment faire un corps sujet à la dissolution et qui fût en même temps exempt de douleur? Et pour ce qui est du mal moral, comment faire de l'homme un être individuel, vivant et agissant, sans lui donner aussi l'amour de soi, qui nécessairement parfois l'égare, et des passions qui l'entraînent dans les luttes et dans les guerres ? — A la vérité, cette supposition d'une limite en Dieu ne satisfaisait pas entièrement Voltaire. « Il me semble clair, dit-il une fois, qu'une intelligence agit dans la nature, et à voir les imperfections et les maux dans la nature, il me semble que cette intelligence est limitée; mais la mienne est si étonnamment bornée

qu'elle craint toujours de ne pas savoir ce qu'elle dit. » Dans un dialogue philosophique, à cette question posée par un des interlocuteurs : Etes-vous bien sûr de votre système? l'interprète de la pensée de Voltaire répond : « Moi, je ne suis sûr de rien. Je crois qu'il y a un être intelligent, une puissance formatrice, un Dieu. Je tâtonne dans l'obscurité sur tout le reste. J'affirme une idée aujourd'hui, j'en doute demain : après-demain je la nie, et je puis me tromper tous les jours. Tous les philosophes de bonne foi que j'ai vus m'ont avoué, quand ils étaient un peu en pointe de vin, que le grand être ne leur a pas donné une portion d'évidence plus forte que la mienne. »

Nous avons vu Voltaire conclure de l'existence et de l'économie du monde qu'il doit avoir été créé par un être d'une puissance et d'une sageses supérieures; mais il ne suit pas encore de là que ce monde soit gouverné par son Créateur, et que celui-ci distribue aux hommes la récompense et le châtiment, suivant leur bonne ou leur mauvaise conduite. Et c'est pourtant là le point essentiel. Le Dieu qu'il faudrait inventer, s'il n'existait pas, c'est précisément le Dieu rémunérateur et vengeur. Il ne s'agit pas tant ici, dit Voltaire, d'une question métaphysique que de cette question pratique : Est-il plus avantageux pour notre bien commun, à nous autres pauvres êtres pensants, d'admettre un Dieu rémunérateur et punisseur qui nous sert à la fois de frein et de consolation, ou de rejeter cette idée, de nous abandonner à notre misère sans consolation et sans frein à nos vices? « Toute la nature, écrit Voltaire dans les *Fragments pour l'instruction d'un prince royal*, toute la nature vous a démontré l'existence du Dieu suprême ; c'est à votre cœur à sentir l'existence du Dieu juste. Comment pourriez-vous être juste si Dieu ne l'était pas? et comment pourrait-il l'être s'il ne savait ni punir ni récompenser? » — « Nulle société, « lisons-nous dans les *Axiomes* à la fin du traité : *Dieu et les hommes*, « nulle société ne peut subsister sans justice. Annonçons donc un Dieu juste. Si la loi de l'Etat punit les crimes connus, annonçons donc un Dieu qui punira les crimes inconnus. Qu'un philosophe soit spinosiste s'il veut, mais que l'homme d'état soit théiste. Vous ne savez pas ce que c'est que

Dieu, comment il punira, comment il récompensera ; mais vous savez qu'il doit être la souveraine raison, la souveraine équité : c'en est assez. Nul mortel n'est en droit de vous contredire, puisque vous dites une chose probable et nécessaire au genre humain. » Voltaire n'est pas allé au delà dans le roman qu'il écrivit expressément en 1769 contre l'athéisme et ses conséquences immorales, l'*Histoire de Jenni*. Personne ne pourra prouver, telle est la morale de ce roman, qu'il est impossible à Dieu de punir le mal, c'est-à-dire d'ordonner le monde de telle sorte que le mal soit puni ; en conséquence, le meilleur parti qu'il y ait à prendre en tout cas pour l'homme, c'est d'être honnête. On le voit : le théisme de Voltaire, considéré dans son application pratique, c'est-à-dire dans sa partie la plus importante, ne s'appuie en définitive que sur l'argument d'utilité. Or cet appui est si précaire, si caduc, qu'on ne comprendrait pas que Voltaire fût resté théiste, s'il n'avait pas eu dans sa théorie un appui plus ferme, à savoir la preuve physico-théologique ou le dualisme de Dieu et du monde. Il devait rester théiste aussi longtemps qu'il était dualiste, c'est-à-dire qu'il ne voyait pas que l'explication du monde ne doit pas être cherchée hors du monde : or c'est là une vue à laquelle il n'arriva jamais. Et puisqu'il avait besoin d'un Dieu comme architecte de l'univers, il était tout simple que ce Dieu remplît en même temps les fonctions de rémunérateur et de maître des destinées.

Comme Voltaire, notre Reimarus était dualiste dans sa notion de Dieu et du monde ; mais il l'était aussi dans sa notion de l'âme et du corps. Et l'une de ces questions paraît, en effet, tenir étroitement à l'autre. Si, pour expliquer la finalité dans le monde, on croit avoir besoin d'un Dieu distinct du monde, on sera conduit à supposer, pour expliquer la pensée et la volonté dans l'homme, une âme distincte du corps. Mais ici Voltaire nous surprend par une singulière inconséquence. Reimarus, disciple de Wolf, regardait l'âme et le corps comme deux substances distinctes : Voltaire, disciple de Locke, n'admettait pas plus l'existence d'une substance particulière nommée l'âme que les idées innées de Descartes. Ce n'est pas

qu'avec les matérialistes il accordât au corps la faculté de penser; il s'en tenait à l'opinion de Locke : Nous ne pouvons pas prétendre qu'il ait été impossible au Tout-Puissant de communiquer à une particule de matière, au cerveau humain, la faculté de penser. Ainsi le théisme dans sa formule la plus rigide, ainsi une théorie profondément dualiste devait, chose étrange, servir à réfuter une autre théorie non moins essentiellemen, dualiste. Dieu produit en nous la pensée et le mouvementt mais il les produit par l'intermédiaire de nos organes merveilleusement disposés à cet effet, sans qu'il soit besoin d'un être particulier appelé âme, qui aurait son siége dans notre corps. Les animaux ont, comme nous, le sentiment, l'intelligence, la mémoire, la volonté et le mouvement, et pourtant personne ne songe à leur attribuer une âme immatérielle : pourquoi en aurions-nous besoin nous-mêmes pour expliquer la supériorité peu considérable des facultés humaines? La faculté de penser, dit quelque part Voltaire, nous paraît chose merveilleuse ; mais la faculté de sentir n'est pas moins étonnante. Une force divine se manifeste dans les sensations du moindre insecte comme dans le cerveau d'un Newton. Mais ces sensations ne sont que des effets plus relevés des mêmes lois mécaniques que Dieu a assignées à la nature entière. On objecte qu'on ne saurait s'expliquer comment l'être étendu peut être capable de sensation et de pensée. Mais on ne le comprend pas davantage, répond Voltaire, pour un être inétendu. La matière et l'esprit ne sont après tout que des mots ; nous n'avons pas une idée plus claire de l'un que de l'autre. Aussi ne pouvons-nous pas dire *a priori* de quoi l'un ou l'autre est capable ou incapable : refuser au corps la faculté de penser est aussi téméraire que de la refuser à l'âme. Et d'ailleurs, qu'est-ce donc que l'âme ? Un pur être de raison, comme la mémoire, la volonté, le langage, etc., toutes choses qui n'existent pas réellement : c'est toujours l'homme qui se souvient, qui veut, qui parle, etc. L'âme qu'on se représente comme un être existant par lui-même, n'est en réalité qu'un attribut qui nous a été octroyé par l'Etre suprême : c'est une faculté qu'on a prise pour une substance. Au fond, cette vue s'accorde avec notre expérience

intime, lorsque le préjugé ne l'a pas faussée. La différence est si grande, il est vrai, entre la digestion et la pensée, qu'on peut bien être tenté de rapporter ces deux phénomènes à deux substances différentes. Mais si je ne puis penser à moins de me nourrir et de digérer, si l'un de ces phénomènes est la condition de l'autre, pourquoi l'être qui digère ne serait-il pas le même que l'être qui pense? « En cherchant toujours, dit Voltaire, à me prouver que nous sommes deux, j'ai senti que je suis un seul. »

A merveille ; mais tout ceci a des conséquences très sérieuses. Ces conséquences, Voltaire les avait bien prévues et s'en était rendu compte en toute précision. Dans le traité de métaphysique écrit pour la marquise du Châtelet, ouvrage qui n'était pas destiné à la publicité, il dit ouvertement ..... « La raison m'a appris que toutes les idées des hommes leur viennent par les sens, et j'avoue que je ne peux m'empêcher de rire, lorsqu'on me dit que les hommes auront encore des idées lorsqu'ils n'auront plus de sens.... J'aimerais autant dire qu'un homme boit et mange après sa mort, que de dire qu'il lui reste des idées après sa mort. Je sais bien que Dieu ayant attaché à une partie du cerveau la faculté d'avoir des idées, il peut conserver cette petite partie du cerveau avec sa faculté ; car de conserver cette faculté sans a partie, cela est aussi impossible que de conserver le rire d'un homme ou le chant d'un oiseau après la mort de l'oiseau et de l'homme. Dieu peut aussi avoir donné aux hommes et aux animaux une âme simple, immatérielle, et la conserver indépendamment de leur corps. Cela lui est aussi possible que de donner aux hommes deux nez et quatre mains, des ailes et des griffes ; mais pour croire qu'il a fait en effet toutes ces choses possibles, il me semble qu'il faut les voir. Ne voyant donc point que l'entendement, la sensation de l'homme soit une chose immortelle, qui me prouvera qu'elle l'est? Quoi ! moi qui ne sais point quelle est la nature de cette chose, j'affirmerai qu'elle est éternelle ! moi qui sais que l'homme n'était pas hier, j'affirmerai qu'il y a dans cet homme une partie éternelle par sa nature ! et tandis que je refuserai l'immortalité à ce qui anime ce chien, ce perroquet, cette grive,

je l'accorderai à l'homme par la raison que l'homme le désire ! Il serait bien doux en effet de survivre à soi-même, de conserver éternellement la plus excellente partie de son être dans la destruction de l'autre, de vivre à jamais avec ses amis, etc. Cette chimère serait consolante dans des misères réelles..... Je n'assure point, encore une fois, que j'aie des démonstrations contre l'immortalité de l'âme ; je dis seulement que toutes les vraisemblances sont contre elle. »

Telle fut de bonne heure la conviction parfaitement raisonnée de Voltaire, à laquelle il est au fond toujours resté fidèle, non sans en avoir été à certains moments inquiété. Il en éprouvait quelque embarras non-seulement devant le public, mais aussi parfois en lui-même. On se souvient de l'importance qu'il attachait, pour le maintien de la société humaine, à la croyance en un Dieu rémunérateur. Mais, d'après l'opinion commune, les voies de cette rémunération divine conduisent toutes à une vie future. Il pouvait sans doute se borner à affirmer le fait de cette rémunération et se retrancher sur son ignorance des moyens : mais, pouvait-on lui dire, quand donc cette rémunération s'exercera-t-elle ? Comme il n'affirmait pas que la justice divine se réalisât complétement dans cette vie, on pouvait lui demander quand elle se réaliserait, si la vie future est incertaine. Et quelle édification n'avait pas produite récemment J.-J. Rousseau, dans sa *Profession de foi du vicaire savoyard*, en maintenant, à côté de mainte hérésie, d'une part la croyance en Dieu, de l'autre la foi à l'immortalité ! On dit que Dieu ne nous doit rien. « Non, répond Rousseau, il nous doit tout ce qu'il nous promet. Or il a gravé dans le cœur de chacun de nous : Sois juste, et tu seras heureux. » Mais si nous regardons autour de nous sur la terre, nous voyons que le méchant triomphe et que le juste est opprimé. « Cela seul me suffit, dit Rousseau, pour me prouver que l'âme est immatérielle et immortelle. » Rousseau fait très bien d'introduire dans sa preuve l'immatérialité de l'âme; il a parfaitement raison de dire que toutes les difficultés tombent dès qu'on admet deux substances dans l'homme. Mais c'est précisément ce que Voltaire, pour de fort bons motifs, avait refusé d'admettre : aussi était-il placé

sur un terrain beaucoup moins solide. Il aurait eu tant de plaisir à édifier à son tour ! Et cela non-seulement par vanité, mais aussi par amour du bien public. Aussi, piqué d'émulation par le *Vicaire* de Rousseau, écrivit-il, vers 1765-1770, une suite d'homélies où il exposait ses opinions en les faisant paraître aussi innocentes que possible. Après avoir montré l'impuissance des autres systèmes à justifier Dieu de la présence du mal dans le monde : « Quel parti nous reste-t-il à prendre ? s'écrie-t-il dans la première de ces homélies. N'est-ce pas celui que tous les sages de l'antiquité embrassèrent, dans les Indes, dans la Chaldée, dans l'Egypte, dans la Grèce, dans Rome ? Celui de croire que Dieu nous fera passer de cette malheureuse vie à une meilleure.... » Remarquons ici qu'outre l'intention édifiante il y avait, dans ce retour de Voltaire à l'idée de l'immortalité, une malice bien voltairienne. L'absence de la doctrine de la vie future dans l'Ancien Testament avait été pour Morgan, en Angleterre, et plus tard pour Reimarus, en Allemagne, un argument décisif contre l'origine divine de la religion judaïque. Quant à Voltaire, toute occasion de rabaisser le judaïsme et l'Ancien Testament lui était précieuse. Or, dans le cas dont il s'agit, il devait se placer sur le terrain de la foi à la vie future, et jeter de là un regard de mépris sur la misérable horde barbare qui, seule au milieu de voisins plus policés, était restée stupidement étrangère à cette doctrine. Non ! nous devons nous placer ici au point de vue des nations les plus sages de l'antiquité, et cela d'autant plus volontiers que leur croyance est de la plus haute utilité pour le genre humain.

Peut-être bien ; mais d'abord cette croyance est-elle admissible au point de vue où est placé Voltaire ? Que cette vie future soit possible, il ne l'a pas absolument nié dans le *Traité de métaphysique ;* mais il a déclaré en même temps que toutes les vraisemblances étaient contre elle. Maintenant, dans sa première homélie : « On peut, déclare-t-il, sans vouloir tromper les hommes, dire que nous avons autant de raison de croire que de nier l'immortalité de l'être qui pense. » Dans les arguments en faveur de cette croyance, il comprend naturellement son utilité : mais l'utilité d'une idée ne prouve rien quand il s'agit

de savoir si elle est vraie. Ici, Voltaire se réfugie dans l'asile de l'ignorance : « Nous ignorons ce qui pense en nous, et par conséquent nous ne pouvons savoir si cet être inconnu ne survivra pas à notre corps ; il se peut physiquement qu'il y ait en nous une monade indestructible, une flamme cachée, une particule du feu divin qui subsiste éternellement sous des apparences diverses. » Ou encore, comme il le fait dire dans un dialogue à un philosophe chinois parlant à son élève : « Vous savez qu'une pensée n'est point matière, vous savez qu'elle n'a nul rapport avec la matière : pourquoi donc vous serait-il si difficile de croire que Dieu a mis dans vous un principe divin qui, ne pouvant être dissous, ne peut être sujet à la mort ? Oseriez-vous dire qu'il est impossible que vous ayez une âme? Non sans doute : et si cela est possible, n'est-il pas très vraisemblable que vous en ayez une ? Pourriez-vous rejeter un système si beau et si nécessaire au genre humain ? » Toujours cet argument fragile de l'utilité, vain prétexte qui conduit notre philosophe à ruiner les fondements de son système, à mettre à néant ses belles dissertations contre la spiritualité de l'âme, contre la dualité des substances en l'homme. Et ce but d'utilité, il ne l'atteint pas même par une si pitoyable argumentation : si l'on ne sait pas trouver de meilleures preuves pour l'immortalité, mieux vaudrait la nier.

Et en effet il est arrivé à la négation, quand il a su laisser de côté les considérations utilitaires. Dans le Dialogue : *Sophronime et Adelos*, le premier, qui est incontestablement l'interprète de la pensée de Voltaire, dit : « J'ai craint longtemps comme vous ces conséquences dangereuses, et c'est ce qui m'a empêché d'enseigner mes principes ouvertement dans mes écoles : mais je crois qu'on peut aisément se tirer de ce labyrinthe... Il ne faut pas accuser Dieu d'injustice parce que les enfers des Egyptiens, d'Orphée et d'Homère n'existent pas, et que les trois gueules de Cerbère, la roue d'Ixion, le vautour de Prométhée sont des chimères absurdes.... Il y a certes une punition plus vraie, plus inévitable en ce monde pour les scélérats. Et quelle est-elle ? C'est le remords, qui ne manque jamais, et la vengeance humaine, laquelle manque rarement. J'ai connu

des hommes bien méchants, bien atroces ; je n'en ai jamais vu un seul heureux. Je ne ferai pas ici la longue énumération de leurs peines, de leurs horribles ressouvenirs, de leurs terreurs continuelles, de la défiance où ils étaient de leurs domestiques, de leurs femmes, de leurs enfants. Cicéron avait bien raison de dire : Ce sont là les vrais Cerbères, les vraies Furies, leurs fouets et leurs flambeaux. Si le crime est ainsi puni, la vertu est récompensée, non par des Champs Elysées où le corps se promène insipidement quand il n'est plus, mais pendant sa vie, par le sentiment intérieur d'avoir fait son devoir, par la paix du cœur, par l'applaudissement des peuples, l'amitié des gens de bien. C'est l'opinion de Cicéron, c'est celle de Caton, de Marc-Aurèle, d'Epictète : c'est la mienne. Ce n'est pas que ces hommes prétendent que la vertu rende parfaitement heureux. Cicéron avoue qu'un tel bonheur ne saurait être toujours pur, parce que rien ne peut l'être sur la terre. Mais remercions le maître de la nature humaine d'avoir mis à côté de la vertu la mesure de félicité dont cette nature est susceptible. »

Voilà qui est vraiment très beau, peut-être trop beau pour Voltaire. Il a jeté ici sur ses épaules le manteau du stoïcien, comme auparavant il avait revêtu la robe du prédicateur. C'était bien à peu près là sa manière de penser, mais ce n'était pas tout à fait sa manière de sentir. Celle-ci, nous la trouverons bien plutôt dans un écrit de nature confidentielle qui appartient à la dernière période de sa vie, comme le *Traité de métaphysique* à la première. En 1772, il écrivait à une dame aveugle, qui n'était qu'à demi son amie, mais qui avait infiniment d'esprit, à la marquise du Deffand : « J'ai connu un homme qui était très fermement persuadé qu'après la mort d'une abeille, son bourdonnement ne subsistait plus. Il croyait, avec Epicure et Lucrèce, que rien n'était plus ridicule que de supposer un être inétendu, gouvernant un être étendu et le gouvernant très mal. Il ajoutait qu'il était très impertinent de joindre le mortel à l'immortel. Il disait que nos sensations sont aussi difficiles à concevoir que nos pensées ; qu'il n'est pas plus difficile à la nature ou à l'auteur de la nature, de donner des idées à un animal à deux pieds, appelé homme, que du sentiment à un ver

de terre. Il disait que la nature a tellement arrangé les choses que nous pensons par la tête, comme nous marchons par les pieds. Il nous comparait à un instrument de musique, qui ne rend plus de son quand il est brisé. Il prétendait qu'il est de la dernière évidence que l'homme est comme tous les autres animaux et tous les végétaux, et peut-être comme toutes les autres choses de l'univers, fait pour être et pour n'être plus. Son opinion était que cette idée console de tous les chagrins de la vie, parce que tous ces prétendus chagrins ont été inévitables : aussi cet homme, parvenu à l'âge de Démocrite, riait de tout comme lui. » C'est bien là Voltaire au vrai et sans déguisement, c'est bien là le mélange de pessimisme, de scepticisme et d'ironie qui caractérise son esprit et sa pensée.

Après avoir ainsi exposé et critiqué les vues de Voltaire sur Dieu et sur l'homme, M. Strauss examine sa théorie de la liberté humaine. Il passe ensuite à l'examen de la polémique de Voltaire contre le christianisme. Le morceau que nous avons traduit suffira, nous le pensons, à donner une idée de la manière de M. Strauss dans son dernier livre.

CH. RITTER.