

REVUE

Voltaire

n° 8 - 2008

Approches voltairiennes des manuscrits clandestins



R E V U E
Voltaire

Publiée à raison d'un Numéro annuel par la Société des Études Voltairiennes et l'Équipe "VOLTAIRE EN SON TEMPS" du Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature françaises des XVII^e et XVIII^e siècles, Université Paris-Sorbonne (Paris IV) et CNRS (UMR 8599).

Codirecteurs

José-Michel MOUREAUX
19, jardin Boieldieu, 92800 PUTEAUX
courriel : josemichelmoreaux@free.fr

Olivier FERRET
4, rue Neyret, 69001 LYON
courriel : olivier.ferret@univ-lyon2.fr

Secrétaire de rédaction

Myrtille MÉRICAM-BOURDET
54, avenue Foubert, 59110 LA MADELEINE
courriel : myrtille.mericam-bourdet@univ-lyon2.fr

<http://voltaire.lire.ish-lyon.cnrs.fr>

Les articles doivent si possible être envoyés aux Codirecteurs, par courrier électronique, dans un fichier Word attaché. À défaut, ils peuvent être adressés par la poste sous la forme d'un tirage papier accompagné obligatoirement d'une disquette compatible PC. Toute correspondance concernant la rédaction doit être adressée impersonnellement aux Codirecteurs. Les manuscrits non insérés ne sont pas rendus. Les volumes envoyés pour compte rendu doivent être adressés impersonnellement à la Secrétaire de rédaction.

Tous les articles publiés dans la *Revue Voltaire* sont soumis à une double expertise.

Comité de direction : Nicholas CRONK, Jean DAGEN, Olivier FERRET, Nicolai KOPANEV, Sylvain MENANT, Christiane MERVAUD, José-Michel MOUREAUX.

Comité de lecture : M.-H. COTONI, professeur émérite à l'Université de Nice ; N. ELAGUINA, conservatrice générale, Manuscrits occidentaux, Bibliothèque nationale de Russie ; C. GUYON-LECOQ, Maître de conférences à l'Université de Picardie Jules-Verne ; G. IOTTI, professeur à l'Université de Pise ; J. IVERSON, professeur au Whitman College, Washington ; J. VERCRUYSE, professeur émérite à la Vrije U. Brussel ; Ch. WIRZ, ancien conservateur de l'Institut et Musée Voltaire, Genève ; P. ZABOROV, Directeur de recherches à l'Institut de Littérature russe de l'Académie des sciences de Russie, Saint-Petersbourg.

R E V U E

Voltaire

Numéros déjà parus

N° 1 (2001) – Hommage à René Pomeau

ISBN 2-84050-223-2, 128 p.

13 €

N° 2 (2002) – Autour de *La Henriade*

ISBN 2-84050-255-0, 272 p.

29 €

N° 3 (2003) – *Le Corpus des notes marginales*

ISBN 2-84050-297-6, 388 p.

29 €

N° 4 (2004) – Voltaire éditeur

ISBN 2-84050-361-1, 376 p.

29 €

N° 5 (2005) – Le Dialogue philosophique

ISBN 2-84050-394-8, 395 p.

29 €

N° 6 (2006) – La notion voltairienne de « Mélanges »

ISBN 2-84050-455-3, 362 p.

29 €

N° 7 (2007) – Échos du théâtre voltairien

ISBN 978-2-84050-517-4, 381 p.

29 €

La *Revue Voltaire* est adressée gratuitement aux adhérents de la SEV.

Les cotisations doivent parvenir à la trésorière :

Annick Azerhad
84, rue de Crimée
75019 Paris

Cotisation 2008

Sociétaire : 25 €
Bibliothèque et institution : 30 €
Étudiant non salarié : 15 €

**I. APPROCHES VOLTAIRIENNES
DES MANUSCRITS
CLANDESTINS****Marie-Hélène Cotoni**

Présentation

Jean Dagen

Secrets de Polichinelle ?

Sébastien Drouin

Voltaire critique des prophéties chrétiennes : désaveu et reconnaissance de la pensée clandestine

Éric Puisais

Voltaire et Dom Deschamps : une rencontre épistolaire improbable

Alain Sandrier« Si j'avais écrit *L'Embrasement de Sodome* » : Voltaire et le théâtre manuscrit de la philosophie clandestine**Antony McKenna***La Moïsade* : un manuscrit clandestin voltairien**Miguel Benítez**Voltaire libertin : l'*Épître à Uranie***Maria Susana Seguin**De l'*Analyse de la religion chrétienne* à l'*Évangile de la raison***Patrick Neiertz**Le *Dîner du comte de Boulainvilliers* : un « dialogue des morts » des auteurs clandestins**François Bessire**L'héritage clandestin dans les *Lettres à S. A. M^{gr} le prince de ******II. VOLTAIRE ET LES SCIENCES****Olivier Ferret**

Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question

Véronique Le Ru

Le style de Voltaire dans la présentation de la philosophie newtonienne

Christophe Paillard

Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire

Stéphane Schmitt

Voltaire et Buffon : une « brouille pour des coquilles » ?

Maria Susana Seguin

Voltaire et les sciences de la Terre

Laurence Macé

Les écrits scientifiques de Voltaire face à la censure romaine

III. MARGINALIA**N. A. Kopanev & L. B. Volftsoun**Aux origines du *Corpus des notes marginales* de Voltaire**Christiane Mervaud & Christophe Paillard**À la découverte d'un faux voltairien : *marginalia* apocryphes sur les *Observations critiques***Irina Zaytseva**Trésors de Tsarskoye Selo. Notes marginales de Voltaire sur les *Œuvres philosophiques* de Fénelon**IV. CORRESPONDANCE****Christiane Mervaud &****Catriona Seth**Une lettre inédite de M^{me} Denis à Cideville, 15 septembre 1750 (D 4221a)**Nicholas Cronk**

Une lettre de Voltaire à David Hume (D 11499r)

V. VARIA**François Jacob**L'air de Lisbonne : le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, entre réaction immédiate et création tardive**Jin Lu**

La réception de Voltaire en Chine avant 1949

VI. COMPTES RENDUS**VII. LES JEUNES CHERCHEURS
PAR EUX-MÊMES**

R E V U E

voltaire

n° 8 • 2008

Approches voltairiennes des manuscrits clandestins

Publié avec le concours
du Centre national du livre



Les SUP, anciennement PUPS, sont un service général
de la faculté des Lettres de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2008
ISBN de l'édition papier : 978-2-84050-588-4

Mise en page : Lettres d'Or
d'après le graphisme de Patrick VAN DIEREN

© Sorbonne Université Presses, 2022
Adaptation numérique : Emmanuel Marc Dubois/3d2s

SUP

Maison de la Recherche
Sorbonne Université
28, rue Serpente, 75006 Paris
tél. : (33)(0)1 53 10 57 60

sup@sorbonne-universite.fr

<https://sup.sorbonne-universite.fr>

SOMMAIRE

I. Approches voltairiennes des manuscrits clandestins

Présentation	
Marie-Hélène Coton	7
Secrets de Polichinelle ?	
Jean Dagen	15
Voltaire critique des prophéties chrétiennes : désaveu et reconnaissance de la pensée clandestine	
Sébastien Drouin	29
Voltaire et Dom Deschamps : une rencontre épistolaire improbable	
Éric Puisais	41
« Si j'avais écrit <i>L'Embrassement de Sodome</i> » : Voltaire et le théâtre manuscrit de la philosophie clandestine	
Alain Sandrier	49
<i>La Moïsade</i> : un manuscrit clandestin voltairien	
Antony McKenna	67
Voltaire libertin : l'Épître à Uranie	
Miguel Benítez	99
De l'Analyse de la religion chrétienne à L'Évangile de la raison	
Maria Susana Seguin	137
<i>Le Dîner du comte de Boulainvilliers</i> : un « dialogue des morts » des auteurs clandestins	
Patrick Neiertz	151
L'héritage clandestin dans les <i>Lettres à S. A. M^{gr} le prince de ***</i>	
François Bessire	165

II. Voltaire et les sciences

Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question	
Olivier Ferret	179
Le style de Voltaire dans la présentation de la philosophie newtonienne	
Véronique Le Ru	195

Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire Christophe Paillard	207
Voltaire et Buffon : une « brouille pour des coquilles » ? Stéphane Schmitt.....	225
Voltaire et les sciences de la Terre Maria Susana Seguin	239
Les écrits scientifiques de Voltaire face à la censure romaine Laurence Macé.....	251

III. *Marginalia*

Aux origines du <i>Corpus des notes marginales</i> de Voltaire Nikolaï Alexandrovitch Kopanev & L. B. Volftsoun.....	267
4 À la découverte d'un faux voltairien : <i>marginalia</i> apocryphes sur les <i>Observations critiques</i> Christiane Mervaud.....	279
Trésors de Tsarskoye Selo. Notes marginales de Voltaire sur les <i>Œuvres philosophiques</i> de Fénelon Irina Zaytseva	329

IV. Correspondance

Une lettre inédite de Mme Denis à Cideville, 15 septembre 1750 (D 4221A) Christiane Mervaud & Catriona Seth.....	361
Une lettre de Voltaire à David Hume (D 11499r) Nicholas Cronk.....	369

V. *Varia*

L'air de Lisbonne : le <i>Poème sur le désastre de Lisbonne</i> , entre réaction immédiate et création tardive François Jacob.....	379
La réception de Voltaire en Chine avant 1949 Jin Lu	391

VI. Comptes rendus.....	413
-------------------------	-----

VII. Les jeunes chercheurs par eux-mêmes.....	435
---	-----

I .

**Approches voltairiennes
des manuscrits clandestins**

PRÉSENTATION

Marie-Hélène Cotoni

C.T.E.L., Université de Nice

La réunion de deux équipes de recherche qui ont l'habitude de travailler l'une plutôt sur Voltaire, l'autre davantage sur les manuscrits philosophiques clandestins nous a offert, les 15 et 16 juin 2007, à l'Université Paris XII-Val de Marne d'abord, puis à l'Université Paris-Sorbonne, des journées riches en informations, en discussions et en interrogations.

Des avancées, mais aussi des questions, la littérature philosophique clandestine ne manque pas d'en faire naître. La communication d'Ann Thomson, en 1980, « Qu'est-ce qu'un manuscrit clandestin ? »¹, traitant de la question centrale de l'identification du texte clandestin, avait déjà attiré l'attention sur la complexité des problèmes. Depuis, en même temps qu'on ne cessait de découvrir de nouveaux manuscrits, de les inventorier², de les décrire, d'en analyser ou d'en éditer certains, on a continué à s'interroger sur la datation, sur l'identification des auteurs³, sur la circulation de tel ou tel manuscrit, sur les influences subies ou exercées. Dès 1982, Olivier Bloch écrivait déjà : « Il semble bien [...] que de tels textes, et une telle pensée représentent l'élément dans lequel respirent, et le fond sur lequel se détachent les grandes œuvres des grands auteurs du siècle, dans un échange complexe où les frontières sont pour le moins mouvantes⁴ ». Comment n'aurais-je pas

- 1 Lors du colloque organisé par Olivier Bloch sur *Le Matérialisme du dix-huitième siècle et la littérature clandestine*, Paris, Vrin, 1982, p. 13-16.
- 2 Voir Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge classique*, Paris, Oxford, Voltaire Foundation, 1996 ; voir aussi, dans *La Lettre clandestine*, la rubrique « Manuscrits nouveaux ».
- 3 Voir les Actes des tables rondes « L'identification du texte clandestin aux dix-septième et dix-huitième siècles » et « Limites du corpus des manuscrits clandestins », *La Lettre clandestine*, 7 (1998), p. 173-341 et 343-398.
- 4 O. Bloch (dir.), *Le Matérialisme du dix-huitième siècle*, p. 9.

partagé cette opinion après avoir intégré dans mes recherches, en préparant ma thèse⁵, une centaine de manuscrits philosophiques clandestins, tout en travaillant sur Voltaire, Rousseau, Diderot, d'Holbach ?

L'ensemble de ces textes subversifs de longueurs très différentes, qui adoptent des formes littéraires diverses, qui touchent à l'histoire des idées, à la philosophie, à la religion, mais qui nous incitent aussi à nous intéresser à l'histoire du livre, qui entretiennent des rapports avec d'autres littératures européennes, qui se sont répandus avec plus ou moins d'ampleur, selon des modes de diffusion variés, impose une recherche aux larges perspectives et au caractère interdisciplinaire. Les séminaires qu'ils ont suscités, les colloques, les travaux publiés dans *La Lettre clandestine* témoignent, pour la plupart, de cette rupture du cloisonnement des disciplines.

8 En introduction aux communications de la table ronde de mai 1998 sur « les limites du corpus des manuscrits philosophiques clandestins », Geneviève Artigas-Menant avait posé trois questions : pourquoi parler de *manuscrits* et non de *littérature clandestine* ? Que faut-il entendre par *philosophique* ? Pourquoi *clandestin* ? Et elle concluait sur « les obstacles qu'on rencontre lorsqu'on s'attache à tracer les limites du corpus qui nous intéresse ». « On a affaire à un ensemble qui par lui-même défie toute limite. [...] La subversion de toute limite lui est consubstantielle⁶ » : subversion des limites de la chronologie, subversion des limites des disciplines et des genres, subversion des limites de la nature des textes, avec passages du manuscrit à l'imprimé et inversement, subversion des limites des auteurs et des attributions également, vu les imitations, gloses, emprunts, contrefaçons, citations, amalgames, etc. que certains manuscrits présentent.

Faut-il alors tout éditer de cette masse toujours grandissante des manuscrits philosophiques clandestins ? Et comment éditer, chaque cas paraissant demander un traitement particulier⁷ ? À côté des auteurs reconnus, comme Challe ou Meslier, quelle démarche adopter face à une pensée en évolution, voire collective, où les exemplaires d'un même ouvrage peuvent apparaître plus ou moins amplifiés, réduits, glosés ?

Peut-on étudier les manuscrits clandestins sans tenir compte des ouvrages imprimés, également clandestins ? C'est la question qu'avait soulevée à nouveau Antony McKenna⁸, à la suite d'Ann Thomson et de Françoise Weil. Quels sont les rapports entre « inédit » et « clandestin » ? Ce sujet avait

5 *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, SVEC, 220 (1984).

6 *La Lettre clandestine*, 7 (1998), p. 389.

7 Voir l'éditorial de Geneviève Artigas-Menant, *La Lettre clandestine*, 4 (1995), p. 441-442.

8 *La Lettre clandestine*, 5 (1996), p. 11.

fait l'objet d'une dizaine de communications lors des journées de Créteil de 2002⁹, où j'avais précisément analysé un fragment inédit de Voltaire, *Des juifs*, qu'on pourrait considérer comme un manuscrit clandestin.

À l'égard de la « nébuleuse libertine et clandestine », selon l'expression d'Olivier Bloch¹⁰, les attitudes peuvent varier. Faut-il chercher une relative unité de la philosophie clandestine, distincte des autres philosophies, ayant ses caractéristiques propres ? Ou doit-on lui dénier toute homogénéité, toute primauté d'une philosophie dominante ? Faut-il voir avec elle une continuité ou une rupture des grands courants philosophiques ?

On le voit, sur cette littérature souterraine, les questions ne manquent pas. Mais passons à Voltaire et interrogeons-nous. Quand il s'agit de sa philosophie, face à Spinoza, face aux matérialistes, avons-nous réponse à tout ? Et quand il s'agit des modes de diffusion qu'il choisit ? Et des subterfuges qu'il utilise ? Et des additions, ou autres modifications qu'il introduit dans ses propres textes ? Pouvons-nous dater avec certitude la rédaction de tous ses écrits ? On sait combien son jeu, quand il aborde les domaines interdits, peut être sujet à interprétations diverses. Je ne ferai pas l'injure aux voltairistes de rappeler à quels artifices il peut se livrer pour diffuser une pensée libératrice. Sous la contrainte de la persécution, « l'antiphrase, l'équivoque, l'incohérence, la pirouette, le désaveu, la citation, le renvoi, la prétérition, l'ironie assument un rôle crucial, car, par ces moyens, l'auteur crée volontairement une distance entre ce qu'il dit et ce qu'il laisse entendre ; ce sont autant de figures et de techniques qui éveillent l'attention du lecteur et qui guident sa lecture vers une vérité implicite, interdite ». Qui contesterait cette analyse des tactiques voltairiennes ? Or c'est là ce qu'a écrit Antony McKenna... à propos de la littérature philosophique clandestine¹¹ ! Voilà qui montre combien ouvrages philosophiques clandestins aussi bien que textes séditieux de Voltaire correspondent à la fois à un « phénomène de société », à une « stratégie de diffusion du savoir » et souvent, aussi, à une « activité littéraire à part entière », selon les termes de Maria Susana Seguin¹².

Lors de recherches collectives, on avait déjà entrepris d'établir des rapports entre Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins. En 1999, pendant les journées de Créteil sur « Anonymat et clandestinité aux dix-septième et dix-huitième siècles », François Moureau avait présenté une communication intitulée : « Illustres anonymes : auteurs feints et clandestinité au dix-huitième

9 Voir le dossier de *La Lettre clandestine*, 11 (2002), p. 13-132.

10 *La Lettre clandestine*, 6 (1997), p. 9-10.

11 *La Lettre clandestine*, 8 (1999), p. 16.

12 *La Lettre clandestine*, 14 (2005-2006), p. 8.

siècle », où les procédés voltairiens étaient largement évoqués¹³. Et c'est uniquement dans la démarche pamphlétaire voltairienne qu'Olivier Ferret avait étudié « le recours au pseudonyme »¹⁴. Sa conclusion sur « les opacités d'un discours qui passe par une mise en scène fictionnelle, avec toutes les distorsions et tous les effets d'optique et d'éclairage indirect qui en résultent » (p. 82) inciterait, là encore, à un rapprochement, quand il s'agit des artifices utilisés, entre Voltaire et les philosophes clandestins.

10

Par ailleurs, en 2004, le numéro 4 de la *Revue Voltaire (Voltaire éditeur)* publia les communications présentées lors des journées Voltaire de l'année précédente, dont bon nombre touchait à l'édition par Voltaire d'ouvrages clandestins, souvent remaniés par lui, ou à sa présence dans la presse manuscrite¹⁵. Les rencontres de juin 2007 ont donc voulu développer, élargir et approfondir des recherches déjà bien amorcées sur Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins, Voltaire pouvant être considéré comme producteur, éditeur, lecteur, commentateur, mais aussi inspirateur de manuscrits clandestins, contribuant donc à en accroître le corpus. La polysémie du coordonnant « et » nous a permis de sonder, dans l'examen de la pensée, de l'argumentation, des stratégies des uns et des autres, les ressemblances, les différences, mais aussi les relations de causalité qui semblaient apparaître entre les ouvrages du grand écrivain et des productions moins célèbres.

Avant toute chose, cependant, on devait s'interroger sur l'existence même de rapports entre l'auteur renommé et ces manuscrits. L'édition d'un texte clandestin par Voltaire semble un cas exemplaire de relations privilégiées. Toutefois la présentation par Nicholas Cronk (publiée dans *La Lettre clandestine*¹⁶), du *Philosophe* de Du Marsais dans sa version voltairienne a mis en lumière le détournement du texte originel, lors des années de combat contre l'athéisme. À l'opposé de cette collaboration recherchée et orientée par Voltaire, un seul refus de contact a été constaté. Éric Puisais nous a relaté, en effet, selon ses propres termes, « l'histoire d'un échec » : Dom Deschamps avait fait parvenir à Voltaire, en 1770, un exemplaire de *La Voix de la raison contre la raison du temps* (BV 1001, sans trace de lecture) par l'entremise du marquis de Voyer, fils du comte d'Argenson. Or Voltaire s'est obstiné à croire que l'expéditeur était l'auteur de cet ouvrage. Ses lettres sont toutes des fins de non-recevoir qui, malgré les politesses d'usage, manifestent le refus d'entrer dans des considérations métaphysiques avec son correspondant. Les réactions

13 *La Lettre clandestine*, 8 (1999), p. 55-63.

14 « *Vade mecum, vade retro...* », *La Lettre clandestine*, 8 (1999), p. 65-82.

15 Nous renvoyons aux textes de José-Michel Moureaux, Geneviève Artigas-Menant, Olivier Ferret, J. Patrick Lee, Nicholas Cronk et François Moureau.

16 Cette mention sera désormais résumée par (LC).

de Deschamps ont été amères mais, même sans ces malentendus, sa tentative non de dialoguer mais de dire à Voltaire « ce qu'il fallait penser » avait peu de chance de réussir !

Malgré tout, en dehors de toute connaissance des textes des uns par les autres, *a fortiori* de toute influence, il arrive qu'on puisse cependant déceler des similitudes. C'est à cette recherche que s'est livré Sébastien Charles (*LC*) qui, tout en respectant des nuances, a rapproché la démarche philosophique de Voltaire et celle de Delaube, avant de conclure que Delaube apparaît comme un précurseur des Lumières et Voltaire comme le dernier penseur dans la lignée cartésienne.

Des proximités argumentatives entre certaines analyses voltairiennes et les *Lettres à Eugénie* ont été relevées par B. E. Schwarzbach (*LC*) ; mais elles ne résolvent pas, malgré leur intérêt, les problèmes de date et de sources qu'il a soulevés à propos de ce texte, peut-être inspiré de Voltaire, peut-être pseudo-clandestin. On perçoit là les limites auxquelles nous nous heurtons souvent. Parfois cependant la recherche est plus immédiatement fructueuse. On a ainsi pris conscience de l'extension possible des formes utilisées par la littérature philosophique clandestine quand Alain Sandrier a montré des ressemblances à la fois thématiques et formelles entre l'inclassable *Saül* et une pièce manuscrite, *L'Embrassement de Sodome*, qui offre elle aussi des variations facétieuses sur la Bible. Les auteurs des deux pièces prétendent s'appuyer sur des sources anglaises, bousculent la doctrine littéraire classique, malmènent les bienséances. Toutefois Voltaire procède par resserrement, alors que l'auteur de *L'Embrassement* étoffe en cinq actes un nombre réduit d'événements. Le second joue davantage d'un érotisme comiquement provocant, alors que les audaces de *Saül* soulignent plutôt la violence du texte sacré. Mais, dans les deux cas, l'intensité dramatique est au service d'une lecture désacralisante de la Bible ; l'hétérodoxie religieuse et l'hétérodoxie littéraire vont de pair.

Ce faisant Alain Sandrier nous a intéressés à un Voltaire producteur de littérature philosophique clandestine, qui n'hésite pas à en étendre le domaine d'expression grâce à toutes les possibilités novatrices qu'offre le théâtre. À travers la présentation, par Sylvain Menant, de quelques poésies fugitives de Voltaire, épître, ode, satire, ayant circulé en manuscrits (*LC*), on a perçu de même comment les effets propres à la poésie ont pu accroître la portée d'un message religieusement subversif et lui donner une audience élargie.

Aussi Miguel Benítez a-t-il choisi de consacrer toute sa communication à la si importante *Épître à Uranie*. Il en a fait l'historique, la dégradation des relations avec J.-B. Rousseau, scandalisé par cette lecture, ayant peut-être entraîné des modifications du texte. Après avoir rappelé les modalités de sa

diffusion clandestine au début des années 1730 et dressé un inventaire des copies répandues sous des titres divers, il a donc présenté les différentes versions du poème. Il s'est interrogé, surtout, sur « la poignée de vers » défendant le christianisme, à côté de longues attaques soutenues ; et il a conclu à « des vers faussement apologétiques », absents d'ailleurs de certaines versions, et ne changeant rien au message essentiel. Ce poème soulève donc des problèmes caractéristiques de la littérature clandestine, sur la date et l'intention des modifications apportées, sur le titre à retenir, sur l'interprétation à donner à certains termes. Les trois versions du texte citées en annexe permettront de mieux percevoir les questions soulevées.

12

En fonction des incertitudes qui sont encore les nôtres sur nombre de manuscrits philosophiques clandestins, les rapports de causalité ne sont pas toujours faciles à définir. On hésite à parler de source, à se risquer au-delà d'un simple constat de ressemblances. Dans quels cas Voltaire aurait-il pu, cependant, inspirer certains écrits clandestins ? En dehors du retentissement de la pensée voltairienne en Hongrie, que nous a fait découvrir Peter Balazs (*LC*), le lecteur pourra s'interroger sur ses effets en France même, à la suite des exposés d'Antony McKenna, d'une part, de Maria Susana Seguin, de l'autre.

En éditant *La Moïsade*, texte anonyme, de date incertaine, de diffusion très limitée, dont nous ne connaissons qu'une édition de 1775 et trois manuscrits, A. McKenna l'a justement comparée à l'*Épître à Uranie*. En effet, des indices internes l'ont amené à juger que *La Moïsade* vise, elle aussi, une lecture pascalienne de l'Écriture. Née, selon lui, sous l'influence de l'*Épître* voltairienne, elle exhibe des intentions identiques et des formules comparables. Les deux textes partagent le même antijudaïsme et manifestent une convergence philosophique dans la dénonciation d'un Dieu tyrannique et imposteur. La présentation critique qui suit et la publication du texte lui-même achèveront, là encore, d'éclairer le lecteur.

C'est un texte plus connu, mais qui conserve ses énigmes, que nous a présenté M. S. Seguin. *L'Analyse de la religion chrétienne* a été éditée trois fois par Voltaire, avec des allègements. Était-ce seulement une arme de plus à ses yeux, ou sa relation avec ce manuscrit était-elle plus complexe ? Ce texte anonyme, composé entre 1732 et 1740, dont on a vingt-trois versions, a été, dans certaines d'entre elles, augmenté de « Preuves » et surtout de « Notes » qui infléchissent l'orientation du manuscrit principal. Il a connu une diffusion intense entre 1745 et 1760. Or le manuscrit principal semble issu d'un milieu intellectuel proche du cercle voltairien : même culture, même esprit déiste, même approche historiographique, même démarche analytique,

mêmes exigences méthodologiques que Voltaire dans la critique de la Bible, avec quelque érudition supplémentaire, selon M. S. Seguin.

En sens inverse, dans une avancée prudente, on a pu essayer d'évaluer la dette de Voltaire envers les travaux clandestins, quand il semblait emprunter des arguments ou une stratégie déjà utilisés avant lui. Sébastien Drouin a montré combien il était difficile de démêler ce que la critique voltairienne des interprétations allégoriques de la Bible devait aux ouvrages d'érudition plus ou moins hétérodoxes, d'une part, et au corpus clandestin, d'autre part. Aussi a-t-il choisi d'étudier d'abord les arguments déistes contre la typologie en relation avec la pensée anglaise et l'*Examen de la Genèse*. Mais il s'est ensuite attaché à montrer dans la lecture voltairienne de la Bible, face à la montée de l'athéisme militant, la défense de significations morales, qui se substitue à une polémique moqueuse et pourrait apparaître comme une « variante [...] du sens tropologique traditionnel ».

Voltaire et, depuis longtemps, de nombreux auteurs clandestins, en dehors même de Challe et Meslier, avaient pris plaisir à assimiler mythologie païenne et mythologie chrétienne. Alain Schorderet (*LC*) a privilégié un exemple piquant qui a entraîné chez tous la satire du dogme chrétien de la conception virginale. Quant à Laurence Macé (*LC*), c'est l'héritage, reçu par Voltaire, de certaines stratégies face à la censure (anonymat, pseudonymes) et les réactions simultanées de Rome contre Voltaire et les clandestins, après 1760, devant cette « parenté manifeste » qui l'ont frappée davantage.

La position de Voltaire face à la littérature philosophique clandestine pouvait être étudiée aussi à travers la représentation qu'il a donnée de certaines de ses grandes figures. François Bessire a relu pour nous les *Lettres à S. A. Mgr le prince de ****. Il s'est d'abord intéressé à leur proximité formelle avec les manuscrits clandestins (anonymat, brouillage sur le lieu d'édition, genre épistolaire, édition en recueil) qui les rapproche d'un « catalogue raisonné des esprits forts ». Mais la volonté non d'ésotérisme mais de séduction, grâce à l'ironie, aux anecdotes, la diffusion auprès d'un bien plus large public et, surtout, les fins recherchées par l'auteur lui font voir là plutôt une « œuvre pseudo-clandestine ». En effet, cette histoire de la libre-pensée, si elle contribue à condamner l'intolérance, a comme aboutissement principal la défense du théisme.

De même, Patrick Neiertz a conclu que *Le Dîner du comte de Boulainvilliers* se distinguait grandement d'un manuscrit clandestin, même si la mise en scène voltairienne a cherché à entretenir l'ambiguïté. Il a rappelé d'abord les précautions prises par l'écrivain, la fable éditoriale qu'il a inventée, les offensives épistolaires qu'il a menées pour multiplier les démentis, tout en assurant la

diffusion de ce dialogue impertinent. Malgré tout, chacun a reconnu sa griffe. Voltaire a pourtant voulu relier cet ouvrage à « l'univers sulfureux et flou des manuscrits clandestins » ; et P. Neiertz a présenté les auteurs authentiques à partir desquels Voltaire a construit ses personnages. Mais son texte n'a ni le mystère ni « le sérieux appliqué » d'un manuscrit clandestin. Il a donc connu un grand succès grâce à son habile progression dramatique, à l'alternance de diatribes sacrilèges et de recherches d'une religion épurée, qu'il exprime par une écriture tantôt ludique ou ironique, tantôt « argumentée et charpentée ».

Partant également de ce qu'indiquent les *Lettres à S. A. Mgr le prince de* *** sur quelques auteurs français, j'ai consulté les notes marginales de Voltaire qui les concernaient, sa correspondance, ses carnets. Tout montre qu'il s'est intéressé de très près à ces philosophes clandestins. Mais s'il met en lumière certaines de leurs recherches, il les transforme aussi en collaborateurs actifs ou passifs, en remodelant leurs ouvrages, en leur en attribuant d'autres auxquels ils n'ont aucune part, en les utilisant comme prête-noms. Par ailleurs si son combat contre l'Infâme l'amène à dévoiler chez certains une face cachée qui se révèle séduisante, puisqu'ils défendent la libre pensée, sa lutte contre la montée de l'athéisme le conduit aussi à souligner des traits inquiétants chez les plus radicaux d'entre eux (*LC*).

14

Faudrait-il, pour finir, exprimer des préférences, faire un choix entre les philosophes clandestins authentiques et ce clandestin occasionnel, ce semi-clandestin, voire ce pseudo-clandestin qu'a été Voltaire ? Quand on confronte à ses positions, comme l'a fait Jean Dagen, celles de Meslier, qui a vécu l'épreuve d'une clandestinité radicale, et celles de Rousseau, dont la conscience exige que « le *je* se dise et s'expose quand il se dit », faudrait-il s'interroger sur la validité de sa démarche ? Étudiant les stratégies de communication voltairiennes, J. Dagen a estimé, d'une part, que le scepticisme de l'écrivain justifiait certaines habiletés et que, d'autre part, l'expression qualifiant ce qu'elle exprime, Voltaire avait mis tout son esprit et son art, voire les divers moyens offerts par la semi-clandestinité, au service de vérités jugées essentielles.

Ces rencontres m'ont paru exemplaires dans la mesure où nous avons pu voir s'y refléter les acquis mais aussi les tâtonnements de la recherche, ses alternances de prudence et d'audace. Nous avons pu y entendre l'écho d'un *eureka* devant quelque trouvaille inattendue, mais aussi parfois d'un *hélas* devant un doute persistant. Les textes qui suivent représentent une avancée certaine. Toutefois cet ensemble est loin de constituer un monument achevé. Mais l'activité de nos deux équipes laisse espérer que d'autres pierres viendront s'y ajouter.

SECRETS DE POLICHINELLE ?

Jean Dagen

Université Paris-Sorbonne

Ce que je sais des manuscrits clandestins, je l'ai appris par *La Lettre clandestine* et grâce aux travaux des organisateurs de ce colloque. Je n'eus jamais le bonheur d'inventer un chef-d'œuvre inédit, d'arracher au silence des archives le moindre grimoire d'un philosophe inconnu. Je n'en admire que davantage les découvreurs, ces vrais savants attachés à mettre au jour toute une part restée obscure de notre littérature ; mon intérêt n'en est que plus vif pour l'entreprise, pour ce qu'elle révèle du façonnage d'une culture par l'écrit et l'imprimé, des mouvements de la pensée au fil de l'Ancien Régime. Non seulement je n'ai pas de révélations à faire, mais il me paraîtrait outrecaudant de considérer, comme de l'épicycle de Mercure, les enseignements d'une recherche entre toutes féconde, et dont je suis depuis vingt ou trente ans le témoin admiratif. Les connaisseurs en la matière, sachant les matériaux exhumés d'interprétation plus délicate qu'il ne semblerait, se montrent les plus circonspects, attentifs qu'ils sont aux minuties concrètes d'une histoire qui ne peut pas être étrangère à celle de ce qu'on nomme les Lumières¹.

Afin de limiter mon objet et de l'orienter vers l'histoire des idées, je choisis de considérer un moment de la carrière de Voltaire où se laissent percevoir les enjeux de la clandestinité et de cette forme atténuée qu'en est la publication sous anonymat. Je voudrais, s'il se peut, mieux comprendre la stratégie du Voltaire qui en 1762 publie l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier* et, la

1 Je citerais volontiers, comme exprimant parfaitement les enjeux de l'enquête, l'article signé par Antony McKenna, Gianluca Mori et Alain Mothu, « Les manuscrits philosophiques clandestins », dans Jean-Louis Lebrave et Almuth Grésillon (dir.), *Écrire aux XVII^e et XVIII^e siècles. Genèses de textes littéraires et philosophiques*, Paris, CNRS Éditions, 2000, p. 53-89. Je m'inspire plus particulièrement de la synthèse proposée par A. Mothu sous le titre : « Le manuscrit philosophique clandestin existe-t-il ? ». Que ce me soit l'occasion de remercier A. Mothu pour les secours que me procure sa compétence.

même année, le *Sermon des cinquante*. C'est le Voltaire que, dans les *Lettres écrites de la montagne*, Rousseau désigne comme l'auteur de ce même *Sermon des Cinquante*, provoquant l'indignation et les repréailles du semi-clandestin, de l'anonyme dépouillé de son masque. Voici Voltaire, adepte de l'anonymat et praticien sans pair de l'art du déguisement, coincé entre ce clandestin radical qu'est Meslier et cet ennemi non moins radical de la clandestinité et de l'anonymat qu'est Rousseau. À la faveur de cette double confrontation, essayons d'apercevoir les raisons, bonnes ou mauvaises, pour lesquelles Voltaire non seulement se donne la peine, ou le malin plaisir, d'imputer ses écrits les moins avouables à des auteurs de fantaisie, mais tient cette habileté pour essentielle dans la politique des « philosophes ».

16

Pourquoi parler de « secrets de Polichinelle » ? Parce que chacun sait à peu près le contenu des manuscrits philosophiques clandestins : on ne les rédige pas et ne les communique pas sous le manteau pour faire connaître son accord avec l'idéologie régnante². La clandestinité éveille la curiosité pour un texte pressenti hétérodoxe. Secret et séditieux, le manuscrit philosophique instaure une franc-maçonnerie d'esprits libres. Autant que les amateurs, les censeurs et la police du livre le savent. Les conditions sont donc favorables au développement d'un véritable commerce des manuscrits et, conjointement, d'organismes de contrôle : François Moureau analyse le fonctionnement du système, explique les raisons économiques de ce commerce, avance que le manuscrit philosophique clandestin n'est clandestin qu'en attendant publication³, laquelle est promise à terme aux textes les mieux achevés ou les plus prometteurs. Si la clandestinité tend à se confondre, ou peu s'en faut, avec les mécanismes économiques qu'elle alimente, il faut admettre qu'à bien des égards les secrets s'en trouvent éventés. Mais n'est-ce pas que la signification de ces écrits de l'ombre ne pouvait être longtemps ignorée, que les défenseurs de l'orthodoxie en perçurent vite la portée et la nocivité, que leur rôle dans l'essor des Lumières n'échappait pas à ceux qui, favorables ou non, en observaient les symptômes ? N'est-ce pas que nous croyons lire en clair des processus dont nous méconnaissons pour une part la complexité ? L'histoire de manuscrits tels que *l'Examen de la religion, ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, ou que les *Difficultés sur*

2 Avec prudence, dans l'article cité (p. 59), A. Mothu relève une orientation et des thèmes communs à ces manuscrits philosophiques, de sorte qu'en effet le secret propre à leur fabrication et à leur diffusion est moins flagrant à l'endroit du contenu.

3 « La finalité du "manuscrit philosophique clandestin" est d'être publié, sous une fausse adresse typographique naturellement, chez les libraires spécialisés comme Marc-Michel Rey à Amsterdam, dans sa forme primitive ou retouchée... » (F. Moureau, *La Plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, Paris, PUPS, 2006, p. 13-14.)

la religion proposées au père Malebranche, prouve qu'il faut apercevoir au-delà de ce que révèle l'enquête philologique la charge intellectuelle de l'ouvrage et le dessein des concepteurs. Manuscrits et publications anonymes⁴ inspirés par la volonté d'affranchir la pensée, d'abord des contraintes et des risques qu'impose la publication par l'imprimé, témoignent d'une évolution culturelle et morale, sont en phase avec le mouvement critique qui porte les Lumières. Que les libraires en profitent pour faire commerce et exploiter le marché de la pensée, rien que de naturel : on sait d'ailleurs que les collectionneurs de manuscrits n'adoptent pas forcément les thèses des textes collectionnés⁵. Personne n'imagine toutefois qu'auteurs et amateurs de manuscrits clandestins, conçus comme véhicules discrets sinon secrets d'une réflexion philosophique novatrice, ne se soucient de spéculations que si elles sont financières ? La stratégie de diffusion, y compris celle qu'imagine l'auteur (car il est exclu qu'il puisse n'en pas imaginer et espérer une ; Meslier plus qu'un autre se soucie de préparer un avenir à son manuscrit) n'annule ni ne dévalorise, même si elle lui impose des artifices rhétoriques, l'idée qu'elle fait circuler.

Si l'on peut se méprendre sur le contenu et la diffusion des manuscrits philosophiques clandestins, la faute en revient à la politique de la Librairie et au rôle ambigu ou fluctuant de la censure. En ce qui concerne les auteurs, il me semble inutile de se munir de garde-fous ; mieux vaut s'en tenir sans façon à des règles élémentaires : se persuader qu'ils disent effectivement ce qu'ils veulent dire (ce qui ne signifie pas que ce qu'ils disent soit simple) ; admettre que le mode d'expression choisi, genre et style, n'altère pas la pensée, la substance s'accordant dès la conception de l'œuvre avec les modalités du discours. On dirait même que la qualité de l'expression, surtout si elle est retenue, tempérée, détournée, ne fait que renforcer l'authenticité et le sens du texte. Ainsi le radicalisme dont peuvent se faire gloire, chacun à sa manière, Meslier et Rousseau ne nous réduit aucunement à prêter à Voltaire un discours volontairement ambigu ou un double discours. Il me paraît inutile, et d'ailleurs arbitraire, d'attribuer à Voltaire une pensée de derrière, une philosophie de réserve que ses glosateurs se feraient forts de découvrir. Rousseau et bien des contemporains croyaient, à juste titre, bien le lire, comme à livre ouvert.

4 « Parler d'anonymes ou de clandestins sous l'Ancien Régime est, pour une partie, traiter du même sujet. » (F. Moureau, *La Plume et le plomb*, op. cit., p. 87).

5 Voir de Geneviève Artigas-Menant, *Lumières clandestines. Les papiers de Thomas Pichon*, Paris, Champion, 2001. Je dois aussi beaucoup à l'ouvrage du même auteur, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Champion, 2001.

Je m'intéresse ici, on le voit, aux textes d'auteurs parfaitement identifiés, et non à l'histoire du manuscrit clandestin, ce qui n'interdit pas de revenir, indirectement sans doute, aux questions que pose le choix de la clandestinité, qu'elle soit inévitable ou volontaire et stratégique. Mon parti pris me met en présence de deux types de commentaires relatifs l'un et l'autre à la vérité d'une parole de vérité. Dans *La Persécution et l'art d'écrire*⁶, Léo Strauss prétend à peu près qu'il est toujours possible pour un auteur d'écrire ce qu'il pense, en dépit d'un régime de censure, pourvu qu'il sache écrire entre les lignes. Ce qui suppose grande maîtrise de la part de cet auteur, perspicacité du côté des lecteurs et des critiques, et une certaine dose d'aveuglement du côté des censeurs. Le pari paraît risqué : Montesquieu, dont l'exemple est allégué par Léo Strauss, et Spinoza (« Comment étudier le *Traité théologico-politique* de Spinoza ») tous deux décryptés et censurés prouveraient que la thèse sert surtout à faire valoir l'intelligence des glosateurs futurs, ceux du xx^e siècle bien sûr. Les représentants du pouvoir et mainteneurs de l'orthodoxie n'ont jamais été que trop clairvoyants, au point que la répression est plutôt portée à surfaire la toxicité des livres condamnés. Les travestissements les plus adroits d'une pensée libre et subtilement subversive ne sauraient tromper un lecteur avisé, surtout si par goût ou profession il est malintentionné. Le mémoire de l'abbé Paul Foucher sur l'ouvrage d'Estève, *Origine de l'univers expliqué par un principe de la matière*, rédigé pour éclairer Malesherbes⁷, le démontre excellemment : aucun des sous-entendus d'un théoricien du « fatalisme » et de l'athéisme n'échappe à un censeur que ne dupent jamais les protestations d'orthodoxie ; clandestins ou non, masqués ou non, les écrits « philosophiques » restent translucides : les veut-on ésotériques, leur ésotérisme apparent ne fait que les dénoncer.

Considérons maintenant la doctrine, largement professée au xviii^e siècle, selon laquelle tout homme a droit à toute la vérité. La clandestinité serait ainsi mise hors la loi, mais au nom de l'absolue liberté de penser et de communiquer sa pensée. Dans *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Roland Mortier consacre un très copieux chapitre à ce qu'il présente, à juste titre, comme un dilemme de l'époque : « Ésotérisme et Lumières »⁸. Il y collecte les déclarations innombrables des philosophes proclamant à l'envi qu'ils

6 Paris, Pocket, Collection Agora, 1989.

7 Ce mémoire est publié intégralement par F. Moureau, *La Plume et le plomb*, op. cit., p. 255-263.

8 R. Mortier, *Clartés et ombres du siècle des Lumières*, Genève, Droz, 1969 : « Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du xviii^e siècle », p. 60-103. Notons que l'étude de R. Mortier précède le grand élan de la recherche sur les manuscrits clandestins, élan que, dans l'article cité ci-dessus, A. McKenna, G. Mori et A. Mothu datent du début des années 1980.

doivent et veulent ne dire que le vrai et tout le vrai au peuple autant qu'aux puissants. Rares sont ceux qui tempèrent cette profession de foi et corrigent ce programme de quelques réserves. Encore R. Mortier s'applique-t-il à expliquer, sinon à justifier, de menues réticences. Ce recensement impeccable des bonnes intentions n'interdit pas le soupçon ; il naît à la lecture des œuvres de ces belles âmes : demander que la vérité soit dite, toute la vérité, est-ce dire la vérité ? La pratique est-elle conforme au principe ? Il arrive que tout en l'exigeant avec force et conviction, parce qu'on sait de quelle vérité il s'agit (ces fameux secrets de Polichinelle), on la délivre parcimonieusement. Les plus résolus, quelques-uns échaudés il est vrai, réservent à la postérité l'expression de leur vive parole. Les factums ne quittent pas le tiroir ou l'on se risque sous le couvert, précisément ! de l'anonymat : Diderot dans *l'Histoire des deux Indes*, par exemple, quoi qu'il en coûtât à l'abbé Raynal. Il va de soi que R. Mortier ne dit pas un mot de Rousseau. Faut-il s'émerveiller des protestations généreuses des philosophes ? Sur le compte de Fontenelle, l'un des rares à conformer sa pratique à sa vérité, R. Mortier se tient à un jugement ambigu. Disons plus : faut-il s'étonner rétrospectivement de certaines audaces de pensée, hasardées (ainsi les jugeons-nous, à tort peut-être) dans des ouvrages anonymes ?

Dans la France toute catholique du XVII^e siècle finissant et du premier XVIII^e, France devenue à la suite de la réforme tridentine terre de mission, de prosélytisme, de répression à l'égard de toute forme d'hérésie, débat théologique et affrontements sur le terrain de la religion mobilisent les esprits. Quand Arnauld agresse Malebranche, quand Bossuet malmène Fénelon, qu'à la querelle sur la nature et la grâce succèdent celles du pur amour, puis des rites chinois, pour ne rien dire de l'interminable guerre de la Constitution *Unigenitus*, en un temps où la critique de Spinoza fait figure de pont aux ânes de la philosophie, n'est-il pas inévitable qu'un Pierre Bayle, suivi de quelques autres libertins d'esprit qui ne disposent pas pour s'exprimer des mêmes facilités, s'invite sur le terrain de la chicane métaphysique ? En entretenant un climat de guerre de religion permanente, qui ne s'en tient hélas pas à la pure spéculation, le pouvoir et les athlètes de l'orthodoxie suscitent la polémique et autorisent la réplique de l'esprit d'examen. Ils fournissent à la littérature, pas seulement à la clandestine, mais c'est la clandestine qui nous intéresse ici, ses thèmes de réflexion, sa problématique : ainsi qu'en témoigne le Challe des *Difficultés sur la religion*⁹. Les questions que Challe pose à Malebranche et son argumentation lui sont en quelque sorte dictées par le métaphysicien de

9 Voir le chapitre 2 (« Anonymat et biographie intellectuelle : Robert Challe ») du livre de G. Artigas-Menant, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, op. cit.

référence. Il n'en va pas différemment qu'on oppose à la *Recherche de la vérité* un prudent déisme ou un athéisme latent : l'objet des contestations peut-il n'être pas « secret de Polichinelle » ?

20 Il y a connivence « objective », dirait un marxiste, entre les théologiens et les clandestins, et ce aussi longtemps qu'on continue à débattre avec les mots et l'outillage logique ou rhétorique imposé par les premiers. C'est tout gain pour l'orthodoxie que d'entretenir une opposition qu'elle contrôle, muselle quand il lui plaît, utilise comme *sparring-partner*, éprouvant contre elle sa propre force : il existe un art, on le sait, de bien user de l'adversaire. On dirait des penseurs clandestins et anonymes qu'ils sont à tous égards indispensables. Leurs écrits se trouvent entretenir avec la pensée imprimée une relation d'osmose, très caractéristique, évidemment contraignante, très perceptible et onéreuse aux philosophes du XVIII^e siècle. Les spécialistes de la littérature clandestine¹⁰ mesurent les conséquences d'un pareil état des choses, d'accord pour admettre une collusion ambiguë et instable entre les tenants de l'autorité et les clandestins ou ceux qui collectionnent leurs manuscrits, les prolongent ou les promeuvent par l'imprimé. Comme s'il était sain de préserver une tension que le gouvernement surveille et dont chacun espère tirer parti, une fois compris qu'est passé le temps des crispations violentes, qu'il faut compter avec le relatif libéralisme qui atteint, avec l'esprit des Lumières, jusqu'aux représentants de l'idéologie dominante. Malesherbes illustre parfaitement une politique capable de jouer adroitement des vertus d'une certaine tolérance. C'est le moment où les textes clandestins accèdent en nombre à l'imprimé. Sans doute le traitement de la pensée hétérodoxe par ses hérauts mêmes s'en trouve-t-il alors modifié, le recours à l'anonymat change quelque peu de sens.

Personne mieux que Voltaire ne navigue dans les eaux mêlées de la librairie, on l'y sait expert jusqu'à l'excès, jusqu'à se prendre lui-même à ses feintes. S'il triche avec Meslier, ce n'est pas maladresse. L'abbé Jean Meslier est le clandestin absolu, puisqu'il l'est deux fois : s'obligeant comme curé à enseigner ce qu'il ne croit pas, contraint comme philosophe à garder son athéisme en manuscrit. Nous imaginons l'épreuve que ce fut de se partager entre une vie extérieure de mensonge et sa vraie vie de penseur et d'écrivain caché : traître envers sa vérité, traître envers ses fidèles qu'il ne peut affranchir de leurs croyances ni de leur condition. Cette souffrance, revers de la joie de libérer son âme et de l'espoir d'être lu un jour, ce doit être l'expérience authentique de la clandestinité. Il y a du tragique dans cette histoire, et pas seulement pour Meslier, quoiqu'il soit

10 Voir les travaux cités de F. Moureau, G. Artigas-Menant ou A. Mothu.

seul à le percevoir, parce qu'à l'impossibilité de se faire entendre s'ajoute la certitude de détenir une vérité qui n'a pas à voir avec la seule métaphysique et la théologie qu'il est censé professer : il dit avec force que parler de théologie est parler aussi de politique. Dès l'Avant-propos de son *Mémoire*, il note que « la forme [des] gouvernements tyranniques ne subsiste que par les mêmes moyens et les mêmes principes qui les ont établis, et qu'il est dangereux de vouloir combattre les maximes fondamentales d'une religion aussi bien que d'ébranler les lois fondamentales d'un État ou d'une république¹¹ ». Il promet à ses lecteurs qu'ils resteront « misérables et malheureux » aussi longtemps qu'ils toléreront la complicité du pouvoir politique et du pouvoir religieux¹².

Meslier, cela nous importe, sait que la révolte qui l'inspire a ses répondants et ses modèles dans l'Antiquité : il cite Lucrèce d'après Montaigne, il se réclame des héros exemplaires de la Grèce et de Rome, les faisant porte-parole de la seule voix qu'il faille écouter, celle de la raison, car ses « lumières » non seulement enseignent les vertus morales, mais incitent à accomplir ces « généreuses actions » dont furent jadis capables « tous les grands personnages de l'antiquité¹³ ». Pour qui raisonne sagement, selon la leçon d'un Descartes, les vérités de Meslier ne sont, en somme, que « secrets de Polichinelle », mais en leur nom on peut faire d'une révolte une révolution. C'est pourquoi il devrait aller de soi que tous ceux qui pensent fassent leur le discours d'évidence du curé d'Etrépygny : « Je vous conjurerais volontiers ici tous les gens d'esprit et de bon sens et toutes les personnes de probité [...] de vouloir se défaire un peu des préjugés [...], de vouloir examiner sérieusement mes pensées et mes sentiments [...] ; car je me persuade fortement que suivant les lumières naturelles de leur raison, ils se laisseront facilement convaincre de toutes les vérités que j'ai avancées » (p. 157-158). Il faut écrire et publier, il faut que l'action suive, comme il est logique, la parole devenue publique, il faut que se lèvent les nouveaux tyrannicides¹⁴.

Qui a lu Meslier est à même d'apprécier les difficultés, les impossibilités que rencontre Voltaire exploitant Meslier, mais l'adaptant forcément, réduit à dénaturer, émasculer, amputer le manuscrit qu'il arrache, mais avec quels dommages, à la clandestinité. Il répond au vœu le plus ardent du philosophe inconnu et secret sans dire pourquoi il déforme le texte et la pensée : l'avouer serait révéler ce que justement il ne peut de Meslier reprendre à son compte. Alors Voltaire pour masquer l'opération avance cette excuse : comment livrer tel quel à l'édition un Meslier qui écrit si mal ? Vrai, selon les règles du

11 Jean Meslier, *Œuvres complètes*, éd. Roland Desné, Paris, Anthropos, 1970, t. 1, p. 14.

12 Voir, *ibid.*, t. 3, p. 156-157.

13 *Ibid.*, p. 141-142 et note.

14 *Ibid.*, p. 135.

style voltairien, faux car peu de clandestins se font lire comme lui, logicien imperturbable, témoin direct d'une réalité humaine qu'il rend poignante. Voltaire a ses raisons, stratégie philosophique et opportunisme politique. Essayons de comprendre en allant de Meslier à Rousseau.

À lire le *Sermon des cinquante*, publié la même année que l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier* (1762), on croirait que Voltaire entend excuser ses manipulations. Rappelons aussitôt, ce qui confirme l'actualité du cas de conscience, qu'en 1762 *Émile* et le *Contrat social* sont publiés et l'auteur condamné à Paris, puis à Genève en juin. Pendant l'hiver qui suit (1762-1763), Rousseau écrit sa *Lettre à Christophe de Beaumont*, publiée en mars 1763. En septembre ou octobre Tronchin fait paraître ses *Lettres écrites de la campagne*, Rousseau réplique, composant au cours de l'hiver (1763-1764) les *Lettres écrites de la montagne* ; prêt en mai-juin, le manuscrit est publié dans l'année (novembre 1764). La chronologie importe grandement¹⁵.

22

Aux dernières pages du *Sermon* anonyme, Voltaire laisse émerger la question cruciale : « On nous dit qu'il faut des mystères au peuple, qu'il faut le tromper. Eh ! mes frères, peut-on faire cet outrage au genre humain¹⁶ ? » Travestir en déisme l'athéisme de Meslier, ce ne serait donc pas tromper le peuple de lecteurs ? Peut-être pas, car, selon la suite immédiate du texte, on leur a déjà si bien appris à ces lecteurs de bonne foi à se débarrasser de tant de superstitions ridicules que le message du *Sermon* reste, au prix il est vrai d'une dose frauduleuse de déisme, fidèle à l'essentiel. Or ce déisme Voltaire prétend le tenir pour la garantie universelle de la morale : « lorsque la raison, libre de ses fers, apprendra au peuple qu'il n'y a qu'un Dieu ; que ce Dieu est le père commun de tous les hommes, qui sont frères ; que ces frères doivent être les uns envers les autres, bons et justes », un nouveau pas sera fait en direction de l'ordre social et de la paix des âmes. Mais, en toute logique, puisque le peuple « s'est accoutumé à la privation » de quelques-uns des « aliments de la superstition », « il faut avoir le courage de faire encore quelques pas : le peuple n'est pas si imbécile qu'on le pense ». Ce programme progressif d'affranchissement des esprits ne pourrait-il justifier des précautions telles que l'altération du message clandestin de Meslier, encore intolérable dans sa dangereuse radicalité, et l'anonymat de la publication ? C'est, semble-t-il, ce que donne à entendre la remarque finale de l'auteur : « Nous commençons par donner cet exemple *en secret*, et nous osons espérer qu'il sera suivi en

15 Voir Henri Gouhier, *Rousseau et Voltaire*, Paris, Vrin, 1983.

16 Voltaire, *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 269.

public¹⁷ ». Ajoutons que ce public, intelligent comme il l'est, voudra connaître le fin mot d'un secret à demi dévoilé et accéder au *Testament* de l'étrange prêtre : risque selon l'adaptateur, ou calcul ?

Que Rousseau a bien lu Voltaire au point de le juger sur l'au-delà suggéré du texte du *Sermon*, cela, il me semble, ne peut pas être exclu. Dans les *Lettres de la montagne*, Rousseau revendique la responsabilité entière de son livre, l'*Émile*, il s'attribue le droit imprescriptible de dire et publier ce qu'il « sent dans son cœur ». Il se dégraderait à « justifier » un ouvrage grâce auquel il croit « effacer les fautes de [sa] vie entière¹⁸ ». Comment un livre fait pour instruire les hommes dans la vertu aurait-il à se défendre de trahir la vérité et la vertu ? Et comment un pareil livre serait-il anonyme, n'afficherait-il pas le nom de son auteur, quand il est manifestement « inepte » de les disjoindre¹⁹ ? Rousseau juge la pratique de l'anonymat, devenu simple « formalité » : « pourvu que les noms des auteurs n'y soient pas, ces auteurs, quoique tout le monde les connaisse et les nomme, ne sont pas connus du magistrat. Plusieurs même sont dans l'usage d'avouer ces livres pour s'en faire honneur, et de les renier pour se mettre à couvert ; le même homme sera l'auteur ou ne le sera pas, devant le même homme, selon qu'ils seront à l'audience ou dans un souper. C'est alternativement oui et non, sans difficulté, sans scrupule. De cette façon la sûreté ne coûte rien à la vanité²⁰ ». Autre « secret de Polichinelle » ! La franchise de l'auteur qui se nomme se tourne contre lui, à Genève même où l'on tolère et débite publiquement tant d'ouvrages inavouables, où l'on accueille si volontiers ceux de M. de Voltaire, les « jeux badins de [ses] vieux jours », ses « plaisanteries » qui font raisonner le lecteur : c'est ce qu'affirme la prosopopée rousseauiste d'un Voltaire parlant en conseiller et modèle aux Genevois ; qu'ils lisent donc son chapitre sur les juifs « dans le *Sermon des cinquante*. Il y a là du raisonnement ou l'équivalent, je pense » (p. 799). Le même Voltaire fictif demande la « tolérance » à l'égard de tel ennuyeux : « Ce pauvre homme croit en Dieu ? passons-lui cela, il ne fera pas secte. Il est ennuyeux ? Tous les raisonneurs le sont ». Cela équivaut à peindre un Voltaire ironique à l'endroit de Dieu comme de la raison. Ouvertement accusé de totale impiété, dénoncé comme l'auteur d'un livre qu'il feint de ne pas avouer, soupçonné de sacrifier toute vraie pensée à l'art de plaisanter et de plaire, l'authentique M. de Voltaire se venge : il dénonce à François Tronchin treize propositions « scandaleuses » des *Lettres de la montagne* et appelle « la sévérité

17 *Ibid.*, p. 270. Je souligne « en secret ».

18 Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, t. 3, p. 696-697.

19 *Ibid.*, p. 790-791.

20 *Ibid.*, p. 792. Et l'on dira que Rousseau est incapable d'humour !

des lois » sur un « blasphémateur séditieux » ; pour faire bonne mesure, il fait paraître à Genève une brochure ignoble (et anonyme !), le *Sentiment des citoyens*, que Rousseau peut lire dès les derniers jours de décembre 1764²¹. Et Rousseau n'aperçoit pas Voltaire derrière le factum ! Étrange piège de l'anonymat qui se referme sur celui-là même qui l'a dévoilé, l'homme qui abomine jusqu'à l'angoisse tout ce qui est ténèbres, ce qu'on ourdit à l'abri des regards, discours maquillés et insinuations émanées d'âmes noires.

24

Le procès de l'anonymat vaut-il à l'égard de toute forme de clandestinité ? Ce que Rousseau reproche à Voltaire, c'est d'abord d'écrire et penser en homme de lettres, cultivant sa notoriété, usant pour l'accroître de procédés superficiels, d'artifices convenus, des ruses d'un talent de société : même son anonymat est controuvé. Or on sait quel jugement porte sur l'homme de lettres et sa duplicité foncière l'auteur du *Discours sur les sciences et les arts*. Rousseau condamne le manque de courage, c'est-à-dire le manquement à soi, l'inauthenticité du philosophe retenant, taisant ou mutilant sa vérité : Voltaire peut-il suspendre la morale à l'idée d'un Dieu alors qu'il juge ce Dieu indifférent aux affaires humaines et à l'existence du Mal, alors qu'il ne croit pas à l'immortalité de l'âme ? Il y a illogisme et malhonnêteté à ne pas assumer une pensée que Rousseau devine radicalement négative : il en juge ainsi en contemporain lucide, apte à décoder une production littéraire à tout le moins suspecte. Le texte des *Lettres de la montagne* accuse Voltaire de tricher en affectant de ne pas « raisonner » lui-même pour déterminer son lecteur à raisonner jusqu'au terme logique que l'auteur a l'adresse de ne pas désigner : la prosopopée n'a d'autre objet que d'imputer cette machination mentale à un Voltaire tout cynisme. Traître à soi-même, traître envers son lecteur, Voltaire le serait encore envers la société et le peuple : en premier lieu pour ne lui délivrer qu'une demi-vérité et le maintenir sous l'emprise d'une croyance que rationnellement lui-même rejette ; en second lieu, pour se comporter en complice du pouvoir et des formes de servitude matérielle et spirituelle qu'il impose et dont dépend sa survie : un « philosophe » devrait-il déroger jusqu'à entretenir des relations, fût-ce dans l'intérêt des Lumières, avec un souverain tel que le machiavélique Frédéric de Prusse²² ? On voit que les motifs retenus par Rousseau ne peuvent porter contre les auteurs

21 Voir H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire*, p. 213 et suiv. ; R. Pomeau (dir.), *Voltaire en son temps*, Paris, Fayard ; Oxford, Voltaire Foundation, 1995, t. 2, p. 147-148.

22 Voir la lettre de Frédéric II à D'Alembert dans Gérard Raullet, *Aufklärung. Lumières allemandes*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1995, p. 153. On admettra que si D'Alembert ni Voltaire ne partageaient les sentiments du despote, ils continuaient néanmoins à le flatter.

de manuscrits philosophiques clandestins, ne serait-ce que pour ces deux raisons : qu'ils écrivent dans la clandestinité afin de donner libre cours à leur pensée ; qu'ils conçoivent leur clandestinité comme traduisant leur opposition aux institutions politiques et religieuses. Restent les fondements, de portée absolue, de la critique rousseauiste.

Rousseau considère que ne pas faire état de sa pensée véritable et entière revient à se mettre en désaccord avec soi, donc à démentir le principe majeur de la morale qu'on prétend sauvegarder et enseigner. Il affirme que l'intégrité de la personne humaine ne se préserve ni ne se manifeste dans le formalisme abstrait d'une notion universelle : elle se révèle dans la décision que l'individu prend de faire retour sur soi afin de se découvrir sans retenue aux regards et aux jugements extérieurs. Il en déduit que l'instance morale, le principe premier du jugement, est à chercher non du côté de quelque métaphysique, même d'inspiration déiste, mais dans l'autonomie de la personne, tenue d'en référer à la « conscience ». Il professe qu'il n'y a d'exercice et de vérification de la loi morale que dans la pratique de rapports altruistes, c'est-à-dire dans la participation à la vie sociale : point donc de décision ou de comportement moral qui n'engage une responsabilité profondément politique. De ce qui précède il résulte que le livre ne peut être que l'expression de l'autonomie morale qui ose se mettre en péril dans sa relation sociale et politique ; il devient donc absurde, et du point de vue de l'auteur criminel, de disjoindre l'homme de l'œuvre et l'œuvre de l'homme. Tous les livres de Rousseau, et notamment pour le sujet qui nous occupe, ses écrits autobiographiques, relèvent du même projet radical. À plus forte raison, si je puis dire, l'auteur d'*Émile* ne peut-il concevoir l'obligation de justifier son livre. Il le dit en quelques phrases où se condense l'essentiel de sa mission, des phrases qui annoncent et éclairent le préambule définitif des *Confessions* : « Eh ! comment me résoudrais-je à justifier cet ouvrage ? moi qui crois effacer par lui les fautes de ma vie entière ; moi qui mets les maux qu'il m'attire en compensation de ceux que j'ai faits, moi qui, plein de confiance, espère un jour dire au Juge Suprême : daigne juger dans ta clémence un homme faible ; j'ai fait le mal sur la terre, mais j'ai publié cet écrit²³ ». À quel point s'avalissent ceux qui ne signent pas leurs livres, et ceux mêmes qui les fabriquent en secret sans aller à l'impression, ne s'humilient-ils pas à l'excès ? si le livre engage pleinement la personne, est-il excusable de ne pas le livrer au public pour qui nécessairement il est fait ?

Doctrine, bien digne d'un protestant, qui ne souffre nulle restriction ; conviction héroïque, bien digne d'un Romain, puisqu'elle ne reste pas lettre

23 Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. 3, p. 697. J'ai fait déjà ci-dessus référence à ce passage.

morte. Rousseau exige que son nom figure à la page de titre. Un fou, selon ses contemporains et Voltaire en premier ! Le fou persiste, subit avanies, sentences, proscriptions, fidèle à cette exigence « égologique » qui veut que le *je* se dise et s'expose quand il se dit. À bien considérer pareille exigence, on devrait, selon Rousseau, n'y voir que cohérence et dignité : discipline élémentaire de qui se tient à la hauteur des devoirs qu'il se reconnaît ; car l'écrivain veut ne pas s'illusionner, il consent à se décrire comme le meilleur des hommes, d'une bonté dont il ne cesse, jusque dans les *Rêveries*, d'épurer le concept, sans jamais toutefois se croire capable de la vertu. En regard de cette morale admirable, il paraît délicat de se prononcer sur le bon usage de la clandestinité, voire de l'anonymat, dans les conditions qu'imposait l'Ancien Régime, et plus encore dans celles que l'histoire et certains régimes infligèrent à l'écrivain moderne.

26

Je ne peux pas ne pas terminer par une apologie de Voltaire : point trop malaisée, quelques épisodes déplaisants mis à part, qui d'ailleurs mériteraient explication. Il importe de considérer que chez Voltaire l'expression philosophique ne peut qu'être solidaire de la stratégie de communication : aussi le philosophe doit-il compter avec le clandestin et l'anonyme. Rousseau, abstraction faite de son animosité, l'a si bien compris qu'il sait sur quel point fondre pour gêner le stratège. De son point de vue, qu'il n'a pas tort de tenir pour idéal, ses critiques tombent droit sur celui qui traite avec son temps, qui n'imagine pas le philosophe étranger aux idées et aux mœurs du jour, indifférent à ce qu'on croit, dit, débat dans le moment, et qui s'immerge dans la confusion sociale avec la volonté d'y dessiner les lignes d'une autre politique. À toute occasion, avec ses armes, Voltaire entre dans la mêlée mais pour y introduire de la clarté et faire valoir ses certitudes. Quelles certitudes ? On en retiendra, pour simplifier, de deux sortes.

La première, qui justifierait à elle seule les habiletés qu'on lui reproche, c'est qu'il faut commencer par le scepticisme et vouloir qu'il n'épargne rien. Le philosophe est philosophe parce qu'il est ignorant : l'exercice de l'ignorance s'étend jusqu'à l'usage de la langue dont toute erreur découle. Privé de vérités premières, le jugement se fait à force de probabilité et de vraisemblance, le « sens commun »²⁴ excluant le système et contrôlant l'imagination : l'imagination, instrument capital du dispositif, car elle intervient dans toute activité mentale²⁵, élaborant idées et fictions, avec le pouvoir de revenir sur elle-même afin de se donner des bornes. C'est à elle que l'homme doit, entre

24 Voir l'article « Sens commun » du *Dictionnaire philosophique*.

25 Voir l'article « Imagination » de l'*Encyclopédie*.

autres, l'idée de Dieu, d'un Dieu qu'il convient donc de situer sur l'horizon du vraisemblable, sauf à n'y voir que le réceptacle de ce que, pour fonctionner, l'esprit humain exige de transcendantal dans l'ordre de la connaissance, de la science et du goût (ce qui incite à s'interroger sur ce qu'on nomme, de manière sommaire, le « déisme » de Voltaire). Cette dernière considération éclaire les rapports que Voltaire accepte d'entretenir, au gré de ses intérêts, avec la tradition philosophique. Quand il écrit : « Et si le père Malebranche s'en était tenu à dire que toutes les idées sont données de Dieu, aurait-on pu le combattre²⁶ ? », il laisse apercevoir tous les implicites d'une pensée qui assimile librement de l'histoire des idées ce qui lui convient, sans que l'emprunt signifie allégeance envers une doctrine. Parce qu'elle refuse toute référence absolue et se permet de revendiquer des patronages hétérogènes et hétérodoxes, elle s'oblige et se plaît à ruser, à suggérer à demi-voix ce que le conformisme ne veut pas entendre.

La seconde considération, à laquelle la pratique de l'anonymat et le recours au clandestin confèrent une portée singulière, serait que de même que la pensée détermine son mode d'expression, l'expression qualifie ce qu'elle exprime : banalité sans doute, mais que Voltaire n'hésite pas à théoriser et que son œuvre illustre. L'esprit d'examen trouve son compte dans la diversité des genres, dans l'art de jouer avec concepts et doctrines, d'ouvrir des dialogues dont on élude les conclusions logiques, de déléguer les arguments sérieux et la bonne foi. Tout peut être dit et pensé sans être dit, dès lors que sont mis en scène rapport dialectique et travail conceptuel ; dans le style, par exemple, de l'échange que Memmius propose à Cicéron : « Cher Cicéron, je ne demande point que vous pensiez comme moi, mais que vous m'aidiez à penser » (*Lettres de Memmius à Cicéron*). À l'élaboration d'une pensée en devenir, qui pourrait, qui devra se révéler finalement commune, de pareilles structures font participer, aussi bien que des interlocuteurs très avouables, comme Malebranche ou Cicéron, des esprits de fâcheuse réputation, des clandestins tels que Meslier ou Spinoza. Or cette manière de faire, d'éplucher les doctrines, de ne garder de chacune que quelques propositions qu'au demeurant on accommode à sa façon, ou de n'en garder rien et passer cavalièrement à la suivante, dénonce déjà cette liberté inquiétante que l'autorité condamne comme libertinage. Il y a mieux ou pire : cet apparent vagabondage de l'esprit conduit en fait, et le lecteur ne peut ne pas le ressentir, vers des vérités d'autant plus acceptables pour tous qu'elles proviennent de sources variées et reçoivent ainsi de l'histoire une caution quasi universelle. L'ignorance de principe, adroitement promenée dans le champ des idées, n'y laisse prospérer que ce que le « sens commun »

26 Dans ce même article « Imagination ».

tolère et revendique de valeurs indispensables. C'est le moment de rappeler que Voltaire veut que *sensus communis* signifie « non seulement sens commun, mais humanité, sensibilité » : autant que fonction logique, fonction morale et politique. La pensée n'a de valeur que pour produire les vérités essentielles dont l'humanité est capable et a besoin : comment exclure celles qu'on n'ose lâcher qu'en secret ou écrire qu'en se cachant ? et comment les donner à entendre et les rendre tolérables sinon en montrant qu'on les assume aussi discrètement ou indiscrètement qu'il se peut, en jouant ou feignant de jouer le jeu de la censure ? Il y faut de l'esprit et de l'art, en somme de ce *wit* dont les Anglais ont le secret, philosophie et civilité, esprit critique et bien dire réunis comme l'enseigne Shaftesbury. En harmonie avec un *sensus communis* généreux, l'ironie bien tempérée, la bonne raillerie assurent force et séduction à des vérités proprement et rationnellement humaines, aux moins orthodoxes surtout qui ne sont pas toujours les moins nécessaires.

VOLTAIRE CRITIQUE DES PROPHÉTIES CHRÉTIENNES :
DÉSAVEU ET RECONNAISSANCE DE LA PENSÉE
CLANDESTINE

Sébastien Drouin

Dalhousie University (Canada)

On connaît les sentiments de Voltaire à l'égard des prophètes de l'Ancien Testament. Depuis tant d'années que les dix-huitiémistes consacrent leurs travaux à cette question, il serait bien malaisé de prétendre apporter quoi que ce soit de neuf à cet ancien débat. Aussi, cette étude ne portera qu'indirectement sur les sarcasmes de Voltaire à l'égard des prophètes. On se propose plutôt de mettre en évidence la façon dont il critique l'interprétation que les chrétiens firent des prophéties. Son refus des lectures de l'Ancien Testament pratiquées par les apôtres et les Pères de l'Église est solidaire d'un faisceau de mouvances qui proviennent tant de certaines formes d'exégèse rationnelle que de divers textes clandestins. La position de Voltaire face à l'interprétation allégorique de la Bible est à ce titre emblématique de celles des autres libres penseurs des Lumières : tout en s'enracinant dans une mémoire érudite près des hétérodoxies chrétiennes, Voltaire, comme les autres aventuriers de la libre pensée, donne à certaines hardiesses exégétiques ce tour mordant qui caractérise la critique des religions révélées au XVIII^e siècle¹.

Je n'insisterai pas ici sur la nature de l'exégèse allégorique, que l'on nomme aujourd'hui la typologie. On connaît les principes de cette herméneutique selon laquelle, depuis saint Paul, l'ancienne Loi devient un « type », une « figure » ou une « allégorie » de la nouvelle Loi instaurée par le Christ².

1 Parmi une vaste littérature, voir entre autres Marie-Hélène Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, SVEC, 220 (1984) : « L'exégèse du Nouveau Testament dans l'œuvre de Voltaire : l'apostolat d'une civilisation », p. 306-365.

2 Sur cette question largement étudiée, on peut consulter l'intéressant essai d'Erich Auerbach, *Figura* (traduction de Marc-André Bernier), Paris, Belin, 1992 [1938].

Parce que les Pères de l'Église ont fait de l'Ancien Testament une immense préfiguration du Christ et, surtout, parce que ce principe interprétatif est fondé sur un sens d'accommodation qualifié d'arbitraire, la typologie ne présente plus rien de bien inspiré pour plusieurs érudits et libres penseurs des XVII^e et XVIII^e siècles. C'est à ce titre qu'il est ardu de démêler ce que Voltaire tire des ouvrages d'érudition, ce qui provient du corpus clandestin et, enfin, ce qui lui appartient en propre, tant certains arguments circulent de livres en livres et d'auteurs en auteurs. La relative porosité entre certaines thèses de l'hétérodoxie religieuse et certains thèmes de la libre pensée rend d'emblée caduque toute tentative visant à chercher uniquement dans le corpus clandestin les sources des critiques de la typologie avancées par Voltaire.

30

Pour reconstituer la généalogie de cette critique, il faut néanmoins, passage obligé, revenir sur l'épisode des *Lettres philosophiques*. Dans la première édition, la suspicion de Voltaire à l'égard de l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament se manifeste déjà dans la fameuse lettre sur les *Pensées* de Pascal : « Que dis-je ? avec quel mépris et avec quelle indignation ne traitez-vous pas les oracles des païens, parce qu'ils avaient deux sens³ ! ». Toutefois, c'est davantage dans les éditions qui suivent, comme l'a écrit Marie-Hélène Cotoni, « [qu']il développe et aiguise sa critique des preuves traditionnelles : le raisonnement sur le sens mystique et le sens littéral des prophéties est complété⁴ ». Dans l'édition de 1739, Voltaire poursuit en effet son raisonnement : « Comment donc une prophétie qui n'aura pas été réellement accomplie deviendra-t-elle vraie dans un sens mystique ? Quoi ! de vraie, vous ne pouvez pas la rendre fausse ; et de fausse, vous pourriez la rendre vraie ? Voilà une étrange difficulté⁵ ». Cet ajout au texte initial montre bien que la réflexion de Voltaire sur le double sens des prophéties était peut-être bien plus achevée que ce qu'il ne le laissa d'abord paraître. C'est de la période comprise entre le retour d'Angleterre et le séjour à Cirey que proviennent les premières critiques de la typologie qui atteindront les proportions que l'on sait dans l'*Examen important*, paru en 1766, mais qui constitue une refonte de ses recherches faites à Cirey. Or, à la fin des années 1730, Voltaire n'est pas, loin s'en faut, le seul à condamner les principes de la typologie : tous les grands déistes ont mis en œuvre une critique de ce système. Norman Torrey, jadis, a tant bien que mal tenté de montrer l'influence du déisme anglais, notamment l'influence de Collins, sur la lecture que Voltaire fait des prophéties. Bien qu'il ait lu et annoté les deux ouvrages majeurs de Collins sur la question,

3 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Raymond Naves, Paris, Garnier, 1988, p. 155.

4 M.-H. Cotoni, *L'Exégèse du Nouveau Testament*, op. cit., p. 312.

5 Voltaire, *Lettres philosophiques*, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 248. Il s'agit d'une variante qui ne figure pas dans l'édition précédemment citée.

A Discourse on the Grounds and Reasons of the Christian Religion (1724) et *The Scheme of Literal Prophecy considered* (1727)⁶, Voltaire, pour N. Torrey, n'aurait finalement pas utilisé les arguments de Collins contre la faiblesse des prophéties réputées pour annoncer le Christ⁷. René Pomeau, dans sa grande étude sur *La Religion de Voltaire*, a montré que M^{me} du Châtelet et son ami avaient en leur possession l'*Examen de la religion*, les *Discours sur les miracles* de Woolston et *Christianity as Old as Creation* de Tindal. R. Pomeau se demandait également si Voltaire ou M^{me} du Châtelet avait consulté Collins ou quelque autre déiste afin de contester les interprétations traditionnelles des prophéties. Il montra comment Émilie tira profit de l'ouvrage de Tindal⁸. Ira O. Wade, pour sa part, dans *The Intellectual Development of Voltaire*, a lu le *Sermon des cinquante* en regard de l'*Examen de la Bible*⁹, et il a noté des ressemblances d'ordre stylistique et lexical entre les deux textes. Bertram Eugene Schwarzbach a de son côté invité à la prudence sur ce point, en rappelant que les différents textes de l'*Examen de la Bible* « ont pu être écrits à Cirey par M^{me} Du Châtelet sans que leurs sources fournissent à Voltaire l'initiation à la critique biblique plus systématique qu'il acquerra finalement par des lectures dans Richard Simon, Jean Leclerc, Jean Astruc, et dans les traités clandestins qu'il commandera plus tard à Damilaville¹⁰ ». C'est dans ce contexte (et à la suite de ces intimidants prédécesseurs) que j'aimerais,

6 Voir *Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres*, Moscou, Leningrad, 1961, BV 820-821.

7 Norman L. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, New Haven, Yale University Press ; London, Humphrey Milford ; Oxford, Oxford University Press, 1930, p. 37 : « In considering Collin's attacks against the Bible and established religion in connection with Voltaire, one must bear in mind again that fifty years separated the works of the two men, and that they were writing to entirely different audiences. The general ideas of Collin's attack, especially on the prophecies, are very largely to be found in Voltaire's works. As early as 1734, Voltaire wrote, concerning the *Pensées of Pascal* : "De toutes les prophéties qu'il rapporte, il n'y en a pas une qui puisse s'expliquer honnêtement de Jésus-Christ". This was exactly Collin's contribution to English deism ».

8 R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, A. Nizet, 1994 [1956], p. 173 : « Avant 1749, Voltaire a peut-être lu ce *Scheme* : est-ce Collins, citant Pascal, qui attira son attention sur la faiblesse de l'argument tiré des prophéties ? Est-ce de Collins que vient telle assertion de la vingt-cinquième *Lettre philosophique* ? Mais entre le *Discourse of the Grounds*, le *Scheme of literal prophecy* et, d'autre part, l'*Examen*, les analogies qu'on peut remarquer sont lointaines, et aucun emprunt textuel ne prouve que M^{me} du Châtelet ait consulté les deux traités anglais. Au contraire elle a certainement utilisé les chapitres XII et XIII de *Christianity as old as Creation*, dans lesquels Tindal examine l'Écriture ».

9 I. O. Wade, *The Intellectual Development of Voltaire*, Princeton, Princeton University Press, 1969, p. 548-550.

10 B. E. Schwarzbach, « Les études bibliques à Cirey », *SVEC*, 2001:11, p. 30. B. E. Schwarzbach récuse la thèse de Wade selon laquelle l'*Examen de la Genèse* aurait pu influencer Voltaire : « La lecture critique des cinquante pages de Wade fait ressortir, à la vérité, quelques passages dont l'enchaînement des idées ou le vocabulaire suggèrent que Voltaire ait lu les

dans un premier temps, questionner la présence de certains arguments déistes contre l'interprétation allégorique que l'on trouve chez Voltaire et les lire en regard de l'*Examen de la Genèse*. Dans un deuxième temps, je considérerai la façon dont les rapports qu'entretient Voltaire avec l'exégèse allégorique se modifient au fur et à mesure que le déisme se voit contesté par l'athéisme.

32

De singulières critiques de la typologie se retrouvent à la fois dans l'*Examen de la Genèse* et dans divers textes de Voltaire. Je passe outre les contestations des principales prophéties devant annoncer le Christ, celles de Jacob, d'Isaïe et de Daniel notamment : on les retrouve dans trop de textes clandestins pour pouvoir déterminer quoi que ce soit de concluant à leur sujet. Si on considère certains exemples plus anecdotiques, dont l'étrangeté même les rend davantage signifiants, il devient toutefois plus aisé d'observer des recoupements entre les deux auteurs. À ce titre, je ne prendrai point position dans l'épineux débat qui cherche à savoir si Émilie influença Voltaire ou vice-versa. Dans combien de textes de Voltaire retrouve-t-on une allusion à Rahab, cette femme de mauvaise vie qui, dans le livre de Josué (Josué, 2, 18), suspend un tissu rouge à sa fenêtre pour faire signe aux hommes de Josué ? Voilà ce qu'il en dit dans l'*Examen important* :

Ceux qu'on appelle Pères de l'Église s'avisèrent d'un tour assez singulier pour confirmer leurs catéchumènes dans leur nouvelle créance. Il se trouva avec le temps des disciples qui raisonnèrent un peu : on prit le parti de dire que tout l'Ancien Testament n'est qu'une figure du Nouveau. Le petit morceau de drap rouge que mettait la paillardie Rahab à sa fenêtre pour avertir les espions de Josué, signifie le sang de Jésus répandu pour nos péchés¹¹.

M^{me} du Châtelet, pour sa part, insiste surtout sur la trahison de Rahab envers les habitants de Jéricho. Elle termine toutefois l'examen de ce passage en affirmant : « Au reste, cette Rahab étoit, selon les Peres, une figure de l'Église, et il n'y a personne qui ne s'en aperçoive à sa conduite¹² ». Pour Voltaire, Rahab préfigure la Passion ; pour Émilie, elle annonce l'Église : deux interprétations d'un même exemple de sens allégorique plutôt rare. Plus tard, dans *La Bible enfin expliquée*, Voltaire délaisse la critique de ce sens allégorique pour revenir au texte de l'*Examen de la Bible* : « Nous savons que le nouveau Testament

Examens, mais pas nécessairement à Cirey, ou, au contraire, que les *Examens* réfléchissent la langue et l'association d'idées de Voltaire ainsi qu'elles se manifesteront dans ses écrits ultérieurs » (p. 32).

11 Voltaire, *Examen important de milord Bolingbroke*, éd. R. Mortier, dans *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 62, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, p. 250.

12 Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, Médiathèque de l'agglomération troyenne, ms 2376, t. 2, f. 2.

compte cette Rahab, au nombre des ayeules de Jesus Christ ; mais il descend aussi de Betzabé & de Thamar, qui n'étaient pas moins criminelles¹³ ». Certes, voilà un sens forcé que Richard Simon avait déjà condamné dans *l'Histoire critique des commentateurs du Nouveau Testament*¹⁴. Or, Collins évoque également ce passage, comme le note N. Torrey, qui refuse d'avancer que Voltaire utilisait les œuvres du déiste : la thèse du Voltaire lecteur de dom Calmet emporte plutôt son adhésion¹⁵. Pourtant, dans son commentaire du deuxième chapitre du livre de Josué, le bénédictin n'évoque à aucun moment l'idée selon laquelle le cordon écarlate préfigure la Passion¹⁶. D'où vient donc cette idée, sinon de textes déistes comme *Christianity as Old as Creation* et *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* de Collins, que Voltaire détient dans l'édition anglaise de 1737 et dans la traduction publiée par le baron d'Holbach en 1768¹⁷ ? Tindal cite certaines interprétations du livre de Josué faites par saint Irénée, mais il se contente d'affirmer que les trois espions entrant dans la maison signifient les trois personnes de la Trinité :

Thus the Fathers sufficiently acknowledg'd the Sovereignty of Reason, in allegorising away Matter of Fact, that were in truth, incapable of being allegorisd ; tho' that

- 13 Voltaire, *La Bible enfin expliquée par plusieurs aumôniers de S.M.L.R.D.P.*, Londres, s.n., 1777, p. 187.
- 14 Richard Simon, *Histoire critique des nouveaux commentateurs du Nouveau Testament*, Rotterdam, s.n., 1693, p. 3 : « L'Épître qui a été publiée sous le nom de S. Barnabé, & qui a été connue sous ce nom dès les premiers siècles de l'Église, ne contient presque autre chose que des interprétations mystiques, S. Clement s'est aussi conformé à l'usage de son tems, lors qu'il a parlé dans son Épître adressée à ceux de Corinthe du cordon de fil écarlate, que Raab donna pour signe aux Israélites, comme un type du sang de JESUS-CHRIST, qui devoit sauver tous ceux qui croient en Dieu ».
- 15 N. Torrey, *Voltaire and the English Deists*, op. cit., p. 55 : « Collins speaks of the red colth of Rahab in his chapter "Typical or Allegorical reasoning defended against Mr. Whiston" but it is difficult to link the two passages. Voltaire had only to read Dom Calmet or numerous other Church writers to find a target or his ever ready critical wit. On the subject of Rahab, however, he quotes Collins gratuitously in *La Bible enfin expliquée, a work in which one would be surprised to find a bona fide quotation or attribution* ». Il est difficile de souscrire à l'interprétation que Torrey donne ici, lorsque l'on songe à l'utilisation que Voltaire fait de ces noms-paratonnerres que sont Bolingbroke, Collins, Du Marsais, Fréret, Boulainvilliers, etc.
- 16 Augustin Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Josué, les Juges et Ruth*, Paris, Pierre Emery, 1721, t. 2, p. 114 : « Si lorsque nous entrerons dans ce pays, vous mettez pour signal ce cordon d'écarlate ; si vous l'attachez à la fenêtre par laquelle vous nous avez fait descendre ; & que vous avez soin en même tems d'assembler dans votre maison votre pere & votre mere, vos freres & tous vos parens ». Dom Calmet commente comme suit : « Ce Cordon d'écarlate, ou ce ruban, ce fil, cette bordure d'écarlate. Il y en a qui croient qu'elle se servit d'une bande d'écarlate au lieu de corde, pour les aider à descendre, & qu'ils prirent cette même bande pour un signal. [...] Mais quelle nécessité d'employer un cordon de pourpre pour cela ? ».
- 17 Voir *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978, 6 vol., t. 2, p. 689-694.

is but running into one unreasonable thing, to get rid of another : and how can we depend on any thing said in the Scripture, if we can't on its Facts ? One would think nothing was a plainer Fact, than that of Lot's lying with his two Daughters, yet S. Irenaeu allegorises That away ; and is so fond of Allegorism, that for the sake of it, he contradicts the Scripture, and says, "The Harlot Raab entertain'd three Spies, and had he not made them three, he would have been at a loss, how to say, as he does, that this Harlot hid in her House, Father, Son and Holy Ghost"¹⁸.

L'exemple de Rahab laisse penser que Voltaire et M^{me} du Châtelet ont consulté Collins et Tindal dans leur retraite de Cirey, et que ces lectures leur ont donné un goût marqué pour la critique des sens allégoriques ridicules.

Passons rapidement sur le prétendu sens spirituel du Cantique des cantiques à propos duquel Voltaire, comme à peu près tout le monde au XVIII^e siècle, fait des gorges chaudes. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il commente en ces mots un extrait de ce poème fameux :

34

Il faudrait traduire tout le cantique pour voir qu'il est un emblème d'un bout à l'autre ; surtout l'ingénieur dom Calmet démontre que *le palmier sur lequel monte le bien-aimé* est la croix à laquelle on condamna notre seigneur Jésus-Christ¹⁹.

M^{me} du Châtelet affirme, pour sa part, dans des termes très près de ceux de Voltaire : « Au reste, selon les Peres tout cela est très chaste, car *ces deux époux qui ont monté sur le palmier* représentent le sauveur qui monte à la croix, et les amours de l'époux et de l'épouse sont ceux de J.C. et de son Eglise²⁰ ». Inutile de dire que le bénédictin a bel et bien avancé cette interprétation²¹.

Un autre exemple m'apparaît révélateur du plus grand intérêt que Voltaire porte à la typologie après 1750, ceci peut-être à la suite d'une relecture de Collins, de Tindal, de Bolingbroke²², du *Testament* de Meslier (qu'il obtient

¹⁸ Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, introduction par John Vladimir Price, Routledge, Thoemmes Presse, 1995, p. 203. Tindal souligne.

¹⁹ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, dans *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885 [désormais, M], t. 19, p. 522. Je souligne.

²⁰ Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, *op. cit.*, t. 2, f. 161. Je souligne.

²¹ Augustin Calmet, *Commentaire littéral*, *op. cit.*, t. 5 (1726), p. 114 : « Je monterai sur le palmier, & j'en cueillerai les fruits, & vos mamelles seront comme des grappes de raisin ; & l'odeur de vôtre bouche comme celle des pommes ». Voici le commentaire « littéral » de Calmet : « Le Sauveur monte sur la croix & donne à son Eglise les dernières preuves de sa tendresse, & de son amour [...] ».

²² Henry St. John Bolingbroke, *Works*, « *A letter occasioned by one of Archbishop Tillotson's Sermons* », Hildesheim, Georg Olms, t. 3 (1968), p. 296 : « *Now the language in wich this law was given, and in wich we must suppose that the histories and prophecies were written, as welle as the law, unlesse we suppose these to have been written in, or after the time of Esdras, is, the learned say, of all languages the most loose and equivocal ;*

en 1742) ou bien de l'*Examen de la Genèse*²³. On se souvient peut-être de la vengeance qu'exerce le prophète Élisée sur des petits enfants qui l'ont moqué. M^{me} du Châtelet relève le fait ainsi :

On lit au ch. 23 [du quatrième livre des Rois] que les petits enfans *pueri parvi* ayant appelé Elisée *chauve*, Dieu à sa prière envoya des ours pour le dévorer, action assurément bien barbare²⁴.

Voltaire reprend à son compte l'anecdote dans le *Sermon des cinquante* et dans *La Philosophie de l'histoire*. Considérons d'abord le *Sermon des cinquante* dans sa prétendue édition de 1749, mais dont la véritable date d'impression serait de 1761. Le passage suivant, comme celui de M^{me} du Châtelet, est dénué de réflexions sur la typologie :

Ne nous appesantissons pas mes chers frères sur les barbaries sans nombre des Rois de Juda & d'Israël, sur ces meurtres, sur ces attentats toujours mêlés de contes ridicule[s]. Ce ridicule pourtant est toujours sanguinaire, il n'y a pas jusqu'au Prophète Elisée qui ne soit barbare. Ce digne dévot fait dévorer quarante enfans par des ours parce que ces petits innocens l'ont appelé *tête chauve*²⁵.

Plus tard, dans *La Philosophie de l'histoire*, il commente le texte en insistant désormais sur la recherche de sa signification allégorique, puisque le sens littéral choque particulièrement :

Nous n'approfondirons point quel est le type, quel est le sens mystique de ces quarante-deux petits enfants qui en voyant Élisée dans le chemin escarpé

and the style and manner of writting of the sacred authors, whoever they were, or whenever they lived, increase the uncertainty and obscurity even of any other language. How should it be otherwise, when the same passages may be taken in historical, mystical, literal and allegorical, senses [...] ?».

23 Pendant la période qui précède l'*Examen important*, Voltaire ne publie aucune critique approfondie de la typologie, et il n'évoque jamais les déistes anglais dans sa correspondance. La parution en 1768 du *Discourse on the grounds and reasons of the Christian religion* dans la traduction du baron d'Holbach a-t-elle pu contribuer à ranimer son intérêt pour la typologie ? Chose certaine, Voltaire, dans sa correspondance, évoque Collins à seulement deux reprises, en 1771 et en 1773, bref après la traduction faite par d'Holbach. Il est à ce titre tentant de croire que certaines actions des prophètes que Voltaire a toujours jugé révoltantes sont, par la suite, plus susceptibles d'être ironiquement interprétées selon un sens typologique. Il faut également se souvenir que la *Défense de Milord Bolingbroke* date de 1752 : *Défense de Milord Bolingbroke, par le Docteur Good Natur'd Vellvisher, Chapelain du Comte de Chesterfield, traduit de l'Anglois*, Imprimé avec la permission des Supérieurs, novembre 1752. Voir *Bibliothèque raisonnée des ouvrages savans de l'Europe*, Amsterdam, J. Wetstein, janvier-février-mars 1753, p. 392-402.

24 Émilie du Châtelet, *Examen de la Genèse*, op. cit., t. 1, f. 99. Il s'agit ici de IV Rois, 2, 23-24.

25 Voltaire, *Sermon des cinquante*, s.l.s.n., 1749, p. 12. Voltaire cite sans doute de mémoire, car plus tard ses références sont plus exactes. Voltaire souligne.

qui conduit à Béthel, lui dirent en riant : *monte, chauve, monte* ; et de la vengeance qu'en tira le prophète, en faisant venir sur-le-champ deux ours qui dévorèrent ces innocentes créatures. Les faits sont connus, et le sens peut en être caché²⁶.

L'anecdote est la même, mais l'époque de rédaction diffère. Dans le premier cas, Voltaire, comme M^{me} du Châtelet, critique la morale de l'Ancien Testament et, dans le second, la méthode interprétative sur laquelle s'appuie le christianisme. Il en sera désormais ainsi dans le combat de Voltaire contre les prophètes et les prophéties. Dans le *Dictionnaire philosophique* tout comme dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il manque rarement une occasion de dresser un réquisitoire contre la typologie.

36

C'est également à cette époque que Voltaire interprète l'exégèse allégorique comme étant une variante de l'allégorisme païen, idée qu'on ne trouve ni dans les *Lettres philosophiques*, ni dans le *Sermon des cinquante*, pas plus que dans l'*Examen important*. Voltaire, à partir des années 1760, associe l'exégèse allégorique chrétienne à diverses coutumes venues de la plus lointaine antiquité. Pour lui, comme pour Boulanger ou d'Holbach, la typologie provient directement de l'exégèse allégorique païenne. Dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il dira ainsi, à l'article « Figure » :

On remarque très justement dans le grand Dictionnaire encyclopédique que plusieurs Pères de l'Église ont poussé peut-être un peu trop loin ce goût des figures allégoriques ; ils sont respectables jusque dans leur écart. Si les saints Pères ont quelquefois abusé de cette méthode, on pardonne à ces petits excès d'imagination en faveur de leur saint zèle. Ce qui peut les justifier encore, c'est l'antiquité de cet usage, que nous avons vu pratiqué par les premiers philosophes. Il est vrai que les figures symboliques employées par les Pères sont dans un goût différent²⁷.

« Dans un goût différent », certes, mais Voltaire procède néanmoins à des amalgames parfois étonnants entre divers synonymes d'« allégorie » afin

26 Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, éd. J. H. Brumfitt, OCV, t. 59, p. 237-238. Voltaire souligne. Voici la traduction donnée par dom Calmet : « Elisée vint de là à Béthel : & lorsqu'il marchoit dans le chemin, des petits enfans étant sortis de la ville, se railloient de lui en disant : Monte chauve, monte chauve. Elisée regardant, jetta les yeux sur eux, & les maudit au nom du Seigneur. En même temps deux ours sortirent du bois, & s'étant jettés sur cette troupe d'enfans, ils en déchirèrent quarante-deux ». Calmet prend la défense du prophète et soutient que « ces enfans n'étoient pas apparemment si petits » et qu'ils étaient « les fils des idolâtres de Béthel » (*Commentaire littéral*, éd. cit., t. 10, p. 419-420).

27 M, t. 19, p. 137. Voir aussi l'article « Père » de l'*Encyclopédie*, Neufchâtel, 1765, t. 12, p. 340-341, à propos de Clément d'Alexandrie : « On trouve encore que les raisonnemens de ce Pere de l'Eglise sont d'ordinaire fort vagues, obscurs, fondés sur de pures subtilités, ou sur de vaines allégories, ou sur de fausses explications de passages de l'Écriture ».

de réduire précisément l'écart entre les « figures symboliques » païennes et chrétiennes. Toujours dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, il évoque par exemple ces « emblèmes typiques qui nous révoltent aujourd'hui, et qui exercent notre raillerie, mais qui paraissent communs et simples aux asiatiques²⁸ ». À la lecture de l'article « Élie et Énoch », il évoque Boulanger, ce « très savant homme [qui] a prétendu que ce sont des personnages allégoriques » (M, t. 18, p. 511). C'est que Voltaire a fait sien l'histoire des religions qui érige le syncrétisme pagano-chrétien en un système au cœur duquel l'idée d'allégorie occupe un rôle central. À ce titre, ses considérations sur l'allégorie païenne ont nécessairement des conséquences sur son interprétation de la typologie.

J'en viens enfin à l'attitude de Voltaire face à l'exégèse allégorique et à la typologie lors de ses conflits avec la « Synagogue » holbachique. On connaît les tensions entre les athées de Paris et le patriarche déiste de Ferney²⁹. Voltaire ne peut souffrir les conséquences de l'athéisme, lequel conduit, selon lui, à la ruine de la morale et à celle de l'ordre social³⁰. C'est en se souvenant de ces fortes tensions au sein de la république des Philosophes qu'il faut lire les *Homélies* publiées entre 1767 et 1769. Voltaire, dans son combat contre l'athéisme, opère alors une volte-face vis-à-vis de l'interprétation de la Bible. Certes, il condamne, fidèle à lui-même, les applications d'événements de l'Ancien Testament à la vie du Christ, mais il prend désormais la défense du sens moral, variante voltairienne du sens tropologique traditionnel. Cela est particulièrement frappant dans la troisième des *Homélies prononcées à Londres*, « Sur l'interprétation de l'Ancien Testament », qu'il me semble judicieux de lire, par exemple, en regard du *Philosophe ignorant* (1766), dans lequel Voltaire, on s'en souvient, se fait l'apôtre de la morale et de la justice universelles :

La morale me paraît tellement universelle, tellement calculée par l'Être universel qui nous a formés, tellement destinée à servir de contrepoids à nos passions funestes, et à soulager les peines inévitables de cette courte vie, que depuis

²⁸ Article « Emblème », M, t. 18, p. 523.

²⁹ Sur cette question, voir, dans U. Kölving et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats* (Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol.), la section 7 intitulée « Voltaire défenseur de Dieu », et notamment la contribution de Roland Mortier, « Ce maudit *Système de la nature* », t. 1, p. 697-704 : « Tout porte à croire que Voltaire a vu dans l'existence d'un dieu l'unique support solide des valeurs morales, et par là de l'ordre social et de la paix » (p. 698). R. Mortier donne comme exemples plusieurs textes dans lesquels s'exprime le déisme de Voltaire : le *Traité de métaphysique* (1737), la *Profession de foi des théistes* (1768), les *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) et l'*Histoire de Jenni* (1775).

³⁰ Sur ce point, voir Alain Sandrier, *Le Style philosophique du baron d'Holbach. Conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris, Champion, coll. « Les dix-huitièmes siècles », 2005, p. 236-262. Voir aussi René Pomeau, *La Religion de Voltaire, op. cit.*, p. 394-395.

Zoroastre jusqu'au lord Shaftesburi, je vois tous les philosophes enseigner la même morale, quoiqu'ils aient tous des idées différentes sur les principes des choses. Chaque nation eut des rites religieux, particuliers, et très souvent d'absurdes et de révoltantes opinions en métaphysique et en théologie. Mais s'agit-il d'être juste ? tout l'univers est d'accord [...] (OCV, t. 62, p. 88-89).

L'importance accordée à la morale dans *Le Philosophe ignorant* se redéploie dans l'interprétation de la Bible faite par Voltaire dans les années qui suivent. Il adopte désormais la traditionnelle lecture de l'Ancien Testament selon laquelle une « absurdité » doit être envisagée selon un sens allégorique. Or ce sens allégorique, pour Voltaire, ne correspond certainement pas au sens typique, aux préfigurations christiques, et encore moins au sens anagogique, mais bien au sens moral :

38

Mais dans quelque labyrinthe que se perdent les savants, pour expliquer ces choses incompréhensibles, il en résulte toujours que nous devons entendre dans un sens édifiant tout ce qui ne peut être entendu à la lettre³¹.

L'arbre de la science invite à considérer que « l'Esprit saint a voulu nous faire voir combien une fausse science est dangereuse, combien elle enfle le cœur, et à quel point un docteur est souvent absurde » (p. 466) ; la marque sur Caïn nous convie à ne pas condamner « nos frères aux plus épouvantables supplices, pour des causes légères » (p. 467) ; l'époque des patriarches, lors de laquelle Dieu se manifestait plus souvent aux hommes, nous rappelle « que nous sommes toujours en présence de Dieu, et que nous ne devons nous livrer à aucune action, à aucune pensée qui ne soit conforme à sa justice » (p. 469), etc. Le patriarche de Ferney a élaboré une exégèse qui s'intéresse moins aux incongruités pour servir désormais une apologie de la morale universelle :

Il est difficile, j'en conviens, de marcher dans ces chemins escarpés ; mais pourvu que nous apprenions à nous conduire dans le chemin de la vertu, qu'importe celui de la science ? [...] En un mot, que toutes les histoires de l'Écriture servent à nous rendre meilleurs, si elles ne nous rendent pas plus éclairés. Il y a, ce me semble, mes frères, deux manières d'interpréter figurément et dans un sens mystique les saintes Écritures : La première, qui est incontestablement la meilleure, est celle de tirer de tous les faits des instructions pour la conduite de la vie. [...] Lisons enfin la Bible dans cet esprit : Elle inquiète celui qui veut être savant ; elle console celui qui ne veut être qu'homme de bien. (p. 472)

Voilà une singulière volte-face de la part de l'auteur du *Sermon des cinquante*, qui ne voyait dans l'Ancien Testament que des crimes, et de la part de l'auteur

31 Voltaire, *Homélie prononcées à Londres*, éd. J. Marchand, OCV, t. 62 (1987), p. 464.

de l'*Examen important*, pour qui toute forme de lecture allégorique de la Bible repose sur des sens arbitraires et des impostures.

On pourrait énumérer sans fin les exemples de ridicules que Voltaire trouve à l'exégèse allégorique et qui s'apparentent à la littérature clandestine. Sa défiance envers la typologie demeure, toute sa carrière, sensiblement la même que celle de Challe, de Meslier, de Du Marsais, de Collins et même du baron d'Holbach. Établir des parallèles entre ces auteurs en se fondant uniquement sur leurs critiques des sens allégoriques de la Bible ne mènerait qu'à juxtaposer des interprétations des principales prophéties devant annoncer l'établissement du christianisme. Néanmoins, le génie littéraire de Voltaire aide ses commentateurs à trouver dans son œuvre des contestations du sens allégorique qui sont sans doute le fruit de son sens inné de la raillerie. On ne répètera pas ici sa fascination pour les interprétations allégoriques de la porte de l'arche de Noé données par saint Ambroise, ni l'insistance avec laquelle Voltaire et Émilie du Châtelet nous demandent la signification de certains passages d'Ézéchiel. Ce refus de l'intrusion de Dieu dans la rédaction de la Bible, bref ce déni de l'inspiration des prophètes, constitue un poncif de la littérature clandestine. La réaction exégétique de Voltaire face à la montée de l'athéisme militant nous montre toutefois un effet inattendu de sa fréquentation des textes clandestins : une réaction qui, malgré son enracinement dans le déisme, frôle parfois l'apologétique. Ainsi le rabbin, le pasteur, le patriarche, dans ses divers sermons et homélies, a pu tout à la fois dénoncer les excès de l'allégorisme biblique et se présenter comme le tenant d'une lecture morale de la Bible. Qui d'autre que Voltaire assume si bien un tel paradoxe ?

VOLTAIRE ET DOM DESCHAMPS :
UNE RENCONTRE ÉPISTOLAIRE IMPROBABLE

Éric Puisais

Poitiers

Mon titre appelle une étude et une analyse des relations épistolaires entre Dom Deschamps et Voltaire, ou, du moins, celle de la présence de Voltaire dans le volume qui vient de paraître à la librairie Honoré Champion sous le titre : *Correspondance générale établie à partir des archives d'Argenson*, édité par les soins scrupuleux de Bernard Delhaume¹. Or, je dois m'y résoudre, l'histoire que je vais rapporter est celle d'un échec. En effet, Voltaire et Dom Deschamps ne sont en réalité entrés en contact l'un avec l'autre que par l'intermédiaire du marquis de Voyer ; Voltaire n'eut, en définitive, jamais connaissance du nom même de Deschamps, et son grand âge (nous sommes en 1770) lui fit rejeter toute proposition de conversation philosophique avec lui. Il convient toutefois de rappeler et de présenter ce bref épisode épistolaire – quelques lettres seulement furent échangées – qui, du moins, peut posséder un intérêt historiographique.

Deschamps, incité à faire connaître ses réflexions à Voltaire, lui avait fait parvenir, par l'entremise du marquis de Voyer, le fils du comte d'Argenson, un exemplaire de *La Voix de la raison contre la raison du temps* parue en 1770² ; il rédige donc, pour le marquis, un brouillon de lettre qui devait être joint à l'envoi de l'ouvrage. L'histoire, à vrai dire, devait tourner assez court.

- 1 Léger-Marie Deschamps, *Correspondance générale*, éd. B. Delhaume, Paris, Champion, 2006.
- 2 *La Voix de la raison, contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du Système de la nature, par demandes et par réponses par dom Deschamps*, Bruxelles, s.n., 1770.

En effet Voltaire, qui reçut l'ouvrage³, n'en fit pas un grand cas – et d'ailleurs ne comprit pas que l'ouvrage n'était point du marquis lui-même, mais de son protégé Dom Deschamps. En témoigne cette lettre que Voltaire adresse conjointement à Condorcet et à D'Alembert le 11 octobre 1770 :

Un grand courtisan m'a envoyé une singulière réfutation du *Système de la nature*, dans laquelle il dit que la nouvelle philosophie amènera une révolution horrible si on ne la prévient pas. Tous ces cris s'évanouiront et la philosophie restera. Au bout du compte elle est la consolatrice de la vie, et son contraire en est le poison. Laissez faire, il est impossible d'empêcher de penser et plus on pensera, moins les hommes seront malheureux⁴.

42

La méprise est évidente : « ce grand courtisan » n'est pas Deschamps, mais Voyer ! L'erreur est également visible : Voyer n'est pas son père, et il n'était pas à proprement parler un « grand courtisan ». L'ironie quant à elle est assez unilatérale, car enfin, on est assez étonné de lire sous la plume de l'ami de Frédéric II, un tel doute quant à la capacité à philosopher sérieusement quand on est courtisan !

On peut évidemment comprendre la méprise de Voltaire : l'envoi de l'ouvrage était accompagné d'une lettre, certes rédigée par Deschamps, mais signée par Voyer. Toutefois, dans les notes marginales de Deschamps, qu'il ajoute au recueil de ses *Tentatives* (c'est-à-dire des correspondances avec les philosophes de son temps), il indique bien : « Cet ouvrage, que M. le marquis de Voyer n'avait point donné à M. de Voltaire pour être de lui, était un extrait de ma spéculation, ou de la vérité, sous un voile théologique, voile qui avait été levé en lui écrivant⁵ ». Défendons Voltaire : lorsque Deschamps levait le voile, ce n'était jamais qu'avec si grande parcimonie qu'il en demeurait toujours un pan pour masquer l'objet précis de l'entreprise.

Voltaire adressera par la suite trois lettres au marquis de Voyer : trois fins de non recevoir. Le 12 octobre 1770, s'il traite le marquis avec le respect dû à un grand courtisan, et surtout au fils d'un vieil ami, il n'en rejette pas moins toute discussion sérieuse avec lui, et semble même sourire, depuis sa retraite de Ferney, des préoccupations métaphysiques d'un maître des Postes de province :

3 *Biblioteka Voltera*, Moscou et Leningrad, 1961, n° 1001. L'exemplaire ne comporte aucune trace de lecture : voir A. Robinet, *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Vrin, 1994, p. 79.

4 D 16695 ; Deschamps, *Correspondance générale*, éd. cit., n° 419.

5 L.-M. Deschamps, *Œuvres philosophiques*, éd. B. Delhaume, Paris, Vrin, 1993, p. 431, note i.

Monsieur,

Je ne suis pas étonné qu'un maître des Postes tel que vous mène si bon train l'auteur du *Système de la nature*. Il me paraît que les maîtres des postes de France ont bien de l'esprit. Vous avez daté votre lettre d'un château où il y en a plus qu'ailleurs, et c'est aussi la destinée du château des Ormes, où je me souviens d'avoir passé des jours bien agréables. [...]

Passées ces considérations de courtoisie, Voltaire, cependant, montre discrètement son désir de s'en tenir à quelques politesses d'usage. Il n'a pas l'intention d'entrer, avec celui qu'il croit être l'auteur de l'ouvrage, dans des considérations métaphysiques sur la nature du bien et du mal moral, sur l'existence ou l'inexistence de Dieu, et encore moins sur les possibilités de dévoiler la Vérité à l'humanité : « Rien de tout cela », ajoute-t-il, « ne fera payer les rescriptions, ni ne rétablira la Compagnie des Indes⁶ ». Voltaire renvoie, en quelque sorte, Voyer aux affaires qui doivent être celles d'un courtisan ou d'un maître des Postes, et lui indique la vanité d'une telle recherche de la Vérité.

Toutefois, l'affaire n'allait pas s'arrêter là : c'eût été sans compter sur l'entêtement obstiné d'un Dom Deschamps qui, loin de dévoiler à Voltaire sa méprise sur l'auteur, et profitant certainement de la sympathie du vieillard pour le père de son protecteur, devait répondre encore une fois à la place du marquis. Il faut dire que cette *Tentative* – c'est ainsi que Deschamps appelait les essais d'entrer en discussion avec les philosophes de son temps – n'était pas innocente. Elle devait cependant, comme celles faites auprès de Diderot, de D'Alembert ou de J.-B. Robinet, rester entièrement vaine. Les attaques que Deschamps portait contre D'Holbach *alias Mirabaud*, accusé d'avoir, dans son *Système de la nature*, privé l'homme de ses racines métaphysiques, devait le rapprocher de Voltaire qui voyait en cet ouvrage une privation de ses racines morales. Mais Voltaire était âgé et peu disposé à entrer ainsi dans une longue et fastidieuse correspondance à propos de sujets qui, pour lui, semblaient déjà réglés depuis bien longtemps. Il signe d'ailleurs ces lettres : « Le vieux malade », certainement dans l'espoir de n'être plus dérangé par ce maître des Postes philosophe. Disons toutefois les choses : l'âge et la maladie n'étaient que des prétextes assez fallacieux. Le « vieux malade » de Ferney a survécu à Dom Deschamps et a publié encore après la mort de celui-ci !

Aussi, dans sa lettre du 6 novembre 1770, continue-t-il à ironiser sur l'objet des réflexions du marquis et/ou du moine. Il cite les *Satires* de Perse : « Il ne s'agit que d'une bagatelle : que pensez-vous de Dieu ? ». Et Voltaire de se lancer dans une tirade pseudo-sceptique sur la vanité des choses, et surtout sur la vanité de la recherche de la Vérité :

6 D 16697 ; Deschamps, *Correspondance générale*, éd. cit., n° 420.

Jugez si cette petite affaire peut se traiter par lettres ; et puis vous savez que quand deux ministres négocient ensemble, ils ne disent jamais la moitié de leur secret.

[...] Il y a une chose peut-être consolante : c'est que la nature nous a donné à peu près tout ce qui nous fallait ; et si nous ne comprenons pas certaines choses un peu délicates, c'est apparemment qu'il n'était pas nécessaire que nous les comprissions.

Si certaines choses étaient absolument nécessaires, tous les hommes les auraient, comme tous les chevaux ont des pieds⁷.

La dernière lettre, du 14 décembre 1770, achève totalement de rompre tout contact :

44

Je crois vous avoir mandé que j'ai soixante dix-sept ans, que de douze heures j'en souffre onze ou environ ; que je perds la vue dès que mes déserts sont couverts de neige ; qu'ayant établi des fabriques de montres tout autour de mon tombeau dans mon petit village, où l'on manque de pain malgré les *Éphémérides du citoyen*, je me trouve accablé des maux d'autrui encore plus que des miens ; que j'ai très rarement la force et le temps d'écrire, encore moins le pouvoir d'être philosophe.

Et, encourageant Voyer à demeurer un bon seigneur : « Continuez, Monsieur, à rendre vos vassaux heureux, et à instruire vos anciens serviteurs⁸ ».

C'est ainsi que s'achève le curieux échange entre le vieux malade de Ferney et le jeune maître des Postes, philosophe par la procuration de son protégé Dom Deschamps.

À vrai dire, en lisant les notes marginales de Deschamps, on comprend vite que cette *Tentative* sur Voltaire n'est, vraisemblablement, pas de son propre fait et qu'il dut y être encouragé par Voyer. Ces *marginalia* sont très amers à l'égard de Voltaire ; on sent un Deschamps qui, par avance, n'était pas convaincu de la nécessité cette démarche auprès du philosophe :

M. de Voltaire a pris le parti du doute, et cependant il affirme que la prétendue vérité qu'il vient d'établir est un *oreiller sur lequel on peut dormir en repos* et que *le reste est un éternel sujet d'arguments pour et contre*. Nos philosophes sceptiques sont tous très inconséquents, et décidés à croire notre ignorance invincible, parce qu'ils n'ont pas su vaincre la leur : or le moyen de ne pas trouver les plus repoussants de tous les hommes, lorsqu'on leur

7 D 16746 ; Deschamps, *Correspondance générale*, éd. cit., n° 426.

8 D 16822 ; Deschamps, *Correspondance générale*, éd. cit., n° 432.

annonce la découverte de la vérité ? Je prévoyais cela, je l'avais dit : on a voulu l'éprouver, et on n'en doute plus⁹.

L'ensemble des notes de Deschamps concernant ce curieux et lapidaire échange avec Voltaire est du même ton : à la fois jetées comme une pierre au visage du vieillard, et empreintes de cette acrimonie si coutumière à Dom Deschamps.

Cette tentative sur Voltaire n'avait pas, à vrai dire, pour objectif d'entrer avec lui dans un dialogue ou de lui proposer une conversation métaphysique. Deschamps, que Voyer avait très vraisemblablement convaincu de l'importance d'une telle tentative sur le philosophe de Ferney, espérait plutôt le convaincre, le rallier à sa cause – plus encore, peut-être, faire de Voltaire un de ses adeptes : « Il était question de donner un avis à M. de Voltaire qui n'en a point ; mais il est décidé à n'en vouloir pas, et à ne vouloir pas même qu'on en ait un sur l'objet en question¹⁰ ». Ou encore, « il n'était pas question de demander à M. de Voltaire ce qu'il pensait de Dieu, mais de lui apprendre ce qu'il fallait en penser¹¹ ».

Un tel objectif devait évidemment rester vain : Deschamps entendait apprendre à Voltaire ce qu'il fallait penser de Dieu ! Comme l'indique Emmanuel Chubilleau, il y a de l'arrogance là-dedans : « Certains arguments deschampsiens ont une provenance et parfois un ton tout voltairiens, essentiellement sur le plan moral... mais l'Académicien, malgré l'insistance de Deschamps-Voyer, se dérobe, prétextant de son âge (il publiera encore beaucoup et survivra à Deschamps). Les observations rajoutées par Deschamps, dans son compte rendu des *Tentatives*, trahissent l'irritation ; elles montrent également combien Deschamps n'entendait pas dialoguer : « *il ne s'agissait pas de [...] demander [à Voltaire] ce qu'il pensait, mais de lui dire ce qu'il fallait penser* » ! Quelle arrogance !... et quelle certitude est celle de Deschamps : en cela, il a peu à voir avec les mœurs littéraires de son temps. Surtout, il se condamne à n'être pas, ou si peu, entendu¹² ».

C'était ainsi qu'il entendait procéder. Si toutes ces *Tentatives* restèrent vaines, ce procédé y est certainement pour quelque chose. En réalité, il s'agissait, pour Deschamps, d'une contamination : il espérait diffuser la Vérité comme on propage un virus. Elle allait, selon lui, « infecter » positivement en

9 Deschamps, « Tentatives sur quelques-uns de nos philosophes », dans *Œuvres philosophiques*, éd. cit., t. II, p. 432, note o.

10 *Ibid.*, p. 430, note h.

11 *Ibid.*, p. 431, note j.

12 Voir Emmanuel Chubilleau, « Léger-Marie Deschamps (1716-1774). Quelques éléments de biographie », Société internationale Dom Deschamps, www.philosophie-chauvigny.org/spip.php?article8

se diffusant « de proche en proche ». Son rôle, somme toute, était modeste. Il ne s'assignait qu'une seule mission – mais ô combien importante : dessiller les yeux de ses interlocuteurs, les faire devenir des *Voyants*. Il s'agissait de leur faire voir la Vérité. Il n'entendait pas converser, mais convertir ! Deschamps, une fois de plus, devait inutilement tenter de dévoiler son système.

Il va toutefois recueillir les lettres de Voltaire dans le volume qu'il intitule *Tentatives* et les introduire ainsi : « M. de Voltaire ne veut plus lire depuis longtemps. Il est décidé et très décidé contre toute nouvelle lumière sur le fond des choses, et mes tentatives sur lui, par l'intermédiaire d'un tiers, n'ont eu d'autre effet que d'attirer trois jolies réponses à autant de lettres¹³ ». Cette histoire se solde par une dernière mention de cette tentative dans une lettre que Deschamps adresse à Voyer le 18 janvier 1771. Le moine y reprend mot à mot Voltaire :

46

L'homme aux soixante dix-sept ans, qui de douze heures en souffre onze, et qui perd la vue, dès que ses déserts sont couverts de neige, est un enfant qui mourra dans les ténèbres, comme il a vécu. C'est dommage ; car il faut convenir que jamais personne n'a eu autant que lui l'instinct de la raison, du sentiment, et du mieux dans tous les genres. Il nous fait faire avec lui le rôle de poltron, en nous disant d'après Saint-Évremond, que nous le prenons trop à notre avantage, mais qu'il rajeunisse, et il verra si nous craignons de ferrailer avec lui.

Comme on le constate cette histoire ne devait pas durer, car, au fond, peut-on engager un échange avec un homme tel que Voltaire non dans le but précisément d'échanger avec lui, mais de le convertir à une vérité qui, dans sa forme même, ne se dévoile qu'avec tant de précautions que son auteur lui-même reste sans cesse dans l'ombre ? Du moins, cela aura-t-il permis, *in extremis*, à Deschamps de comprendre la nécessité de se montrer enfin sous son vrai jour. Aussi, poursuit-il :

Je ferraille avec moi-même, actuellement que je vois qu'on ne mord point aux os que j'ai lâchés, et, tout en ferrillant, je me démontre qu'il faut absolument en venir à me découvrir le visage pour qu'on dise : *voilà ce que c'est, c'est un visage*¹⁴.

Trois ans plus tard, alors qu'il récrivait une nouvelle fois l'ensemble de son système, Deschamps devait mourir sans avoir dévoilé à son propre siècle son réel visage.

13 Deschamps, *Œuvres philosophiques*, éd. cit., t. II, p. 412.

14 Deschamps, *Correspondance générale*, éd. cit., n° 436.

Mais plus encore, le temps qui nous sépare de lui ne nous a, à vrai dire, jamais entièrement révélé cet étrange personnage. Si, depuis cinquante ans surtout, Deschamps a fait l'objet d'études universitaires, si, désormais, ses œuvres nous sont accessibles dans une édition scientifique, si plusieurs commentaires ont été proposés, le vrai visage de Deschamps reste encore en large partie caché. Un pan du voile qu'il a toujours maintenu sur lui-même reste encore à lever. Le rire sarcastique du moine résonne encore aux oreilles de qui chercherait à démêler le système dans son unité, sa complexité et son développement. Chaque épisode envisagé, étudié, nous rapproche d'une compréhension plus globale et synthétique de l'œuvre de Dom Deschamps. Même négativement, même lorsqu'il se solde par un échec, à chaque fois relatif, chacun de ses moments permet d'envisager Deschamps sous un angle qui permet à la fois de mieux le connaître et de saisir le siècle des Lumières dans la diversité et la richesse de figures restées parfois dans l'ombre de l'histoire des idées.

« SI J'AVAIS ÉCRIT *L'EMBRASEMENT DE SODOME* » :
VOLTAIRE ET LE THÉÂTRE MANUSCRIT DE LA
PHILOSOPHIE CLANDESTINE*

Alain Sandrier

Université Paris X – Nanterre

Je me propose ici de fournir quelques éléments de réponse à la question, en apparence curieuse, que posait en ouverture un article de Geneviève Artigas-Menant : « Que faut-il faire de *Saül*?¹ » Que faire, c'est-à-dire comment classer, où placer cet « hyperdrame héroï-comique en cinq actes » et en prose, selon l'intitulé d'une des éditions² ? Que faire de cette « tragédie en dehors de toute règle », pour reprendre la qualification de Marie-Hélène Cotoni³ ? *Saül* est en effet une œuvre qui semble brouiller les catégories littéraires : c'est une pièce de théâtre, certes, mais qui ne fut jamais jouée sauf une fois, sans doute, devant Frédéric II⁴ ; c'est un imprimé, mais qui connut une diffusion clandestine préalable et souvent concurrente à la version imprimée ; c'est un ouvrage de fiction, en effet, mais cette variation littéraire sur une trame biblique, l'histoire de David, se retrouve dans des recueils factices des années

* Mes remerciements vont à Alain Mothu, à qui je dois la découverte du recueil manuscrit contenant *L'Embrasement de Sodome*, et André Magnan pour ses lumières voltairiennes. Ils ont également relu ce texte.

- 1 G. Artigas-Menant, « Questions sur les recueils de manuscrits clandestins », dans A. McKenna, G. Paganini et J. Salem (dir.), *Materia actiosa. Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, Paris, Champion, 2000, p. 569-586, article repris et inclus dans : *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Champion, 2001, p. 336-349.
- 2 Voir la remarquable édition critique procurée par H. Lagrave et M.-H. Cotoni, *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais OCV], t. 56A, Oxford, Voltaire Foundation, 2001. Référence de l'édition donnée dans l'introduction, p. 428.
- 3 M.-H. Cotoni, « Une tragédie de Voltaire en marge de toute règle : *Saül* », dans *Marginalité et littérature. Hommage à Christine Martineau-Géniéys*, Nice, Presses universitaires de Nice, 2001, p. 407-421.
- 4 Voir OCV, t. 56A, p. 433.

1760, qu'ils soient imprimés ou manuscrits, au milieu des valeurs sûres de l'irrégion. G. Artigas-Menant s'interrogeait déjà sur sa place au sein du recueil 1192 de la Bibliothèque Mazarine : elle montrait bien que son insertion n'avait finalement rien d'incongru car les pièces rassemblées relevaient toutes d'une même actualité et surtout d'une même visée de combat. On en dirait autant évidemment des recueils que Voltaire a composés lui-même, au premier chef *L'Évangile de la raison* de 1764 dans lequel *Saül* se trouve naturellement en tête de toutes ces parodies ou critiques de discours bibliques et religieux (*Testament de Jean Meslier*, *Catéchisme de l'honnête homme*, *Sermon des cinquante* et *Examen de la religion*). Pour le dire autrement, *Saül* apparaît comme une sorte de pièce « philosophique » ou une espèce de « manuscrit philosophique clandestin » dramatique. Cette œuvre bouscule les frontières et catégories génériques pour mieux combattre l'Infâme. Elle met manifestement l'intensité dramatique au service de la critique irrégieuse.

50

Cette position tout à fait singulière de *Saül* n'est-elle que le fruit d'une dynamique propre au corpus voltairien lui-même alors que s'engage son grand combat contre le christianisme ? Ou peut-on avancer que l'originalité générique de *Saül* a des antécédents ? C'est cette seconde piste que je voudrais détailler.

Il ne fait aucun doute que l'écllosion de *Saül* tient à une situation littéraire et philosophique particulière : comme le rappellent les éditeurs modernes, la parution de *The Man after god's own heart* de Peter Annet en 1761 précipite une phase de création que les critiques fameuses de Bayle sur le personnage de David dans son *Dictionnaire historique et critique* avaient déjà stimulées. Il me semble pourtant que doit être pris en compte un autre facteur, tout aussi déterminant pour la facture même de la pièce voltairienne et plus décisif encore en ce qui concerne l'ambition voire l'identité littéraire du projet voltairien.

Cet intermédiaire nouveau, c'est une pièce encore, mais anonyme et restée à l'état manuscrit tout au long de sa diffusion. Il s'agit d'une œuvre tout aussi inclassable que *Saül* et qui a pour titre, *L'Embrassement de Sodome*⁵. Le rapprochement s'impose d'autant plus que Voltaire lui-même évoque cet

5 On trouvera une description de ce texte, dans la version procurée par un recueil manuscrit du fonds ancien de la Bibliothèque Sainte-Geneviève, dans mon article, écrit en collaboration avec A. Mothu : « Un nouveau recueil de manuscrits à la Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris) : BSG MS 4336 », *La Lettre clandestine*, 15 (2007), p. 476-490. Je prépare une édition de ce drame.

ouvrage dans sa lettre de Berlin qui porte la date du 20 février 1751⁶. Voltaire écrit ainsi à M^{me} Denis, qui envisage de « redonner *Mahomet* » :

Franchement, je n'ai jamais trop conçu comment le prophète de la Mecque avait scandalisé les dévots de Paris [...]. Qui pourrait jamais croire qu'un homme tel que l'abbé Desfontaines eût persuadé à quelques gens de robe mal instruits que cette tragédie était dangereuse à la religion ? Encore, si j'avais fait *L'Embrasement de Sodome*, cet honnête abbé aurait eu quelque prétexte de se plaindre, mais rien ne l'attachait à Mahomet. Enfin, il parvint à exciter le zèle d'un homme en place ; et quelquefois un homme en place est un sot⁷.

L'allusion dans l'original de la lettre est presque invisible par excès de satire : le titre de l'ouvrage n'est pas marqué en tant que tel dans l'écriture (ni majuscule ni soulignement) et il peut passer pour un titre d'invention à la faveur d'une pointe visant une fois de plus les goûts « sodomites » de l'abbé Desfontaines. Pourtant il est bien certain que Voltaire fait référence ici à une œuvre précise, *L'Embrasement de Sodome*. C'est une variation biblique facétieuse sur l'épisode fameux de la Genèse. Elle se présente le plus souvent comme une « comédie en cinq actes. Traduite de l'Anglais sur un manuscrit du 16^e Siècle ». L'œuvre n'est manifestement pas aussi rare qu'on pourrait le croire. Elle a circulé et il subsiste de nos jours au moins quatre versions manuscrites du texte⁸. L'outil bibliographique que constitue la *Bibliothèque dramatique de Monsieur de Soleinne* fournit une référence chronologique précieuse sous l'entrée n° 3845 : « *L'Embrasement de Sodome*, comédie (5a. pr.) traduite de l'anglais sur un manuscrit du seizième siècle, 1740⁹ ». Malheureusement, je n'ai pas réussi à localiser cette version datée.

On peut donc faire l'hypothèse assez raisonnable que Voltaire connaît dès les années 1750, soit peu après sa naissance, cette comédie qui apparaît

6 Elle a dû être rédigée en fait en 1753-1754, dans la reconstruction des affaires berlinoises : voir A. Magnan, *L'Affaire Paméla*, Paris, Paris-Méditerranée, 2004, p. 73.

7 D 4390. Nous suivons la version donnée par A. Magnan qui rétablit l'italique (p. 72-73).

8 On peut répertorier quatre cotes de bibliothèques qui correspondent au texte qui nous intéresse : BSG, MS 4336 ; Arsenal, Ms 9405 ; BnF, Arts du spectacle, FR2 [fonds Rondel] consultable en microfilm sous la cote R111586 ; BnF, Arts du spectacles, FR2 (Dble) [fonds Douay]. Les deux derniers exemplaires cités permettent d'attester la circulation de l'œuvre, car FR2 (Dble) porte la date de 1771 et s'inspire visiblement de la version donnée par Arsenal, Ms 9405. Quant à FR2, qui ne porte aucune date, il présente une anomalie qui retient l'attention : très soigné dans sa présentation jusqu'à la deuxième scène du troisième acte, l'écriture et la mise en page changent alors, et la copie s'achève prématurément sur la première scène du cinquième acte. Cette version est donc tronquée. Le manuscrit le plus complet est donné par Arsenal, Ms 9405. Voir A. Sandrier et A. Mothu, « Un nouveau recueil de manuscrits à la bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris) : BSG MS 4336 », art. cit.

9 *Bibliothèque dramatique de Monsieur de Soleinne*, Paris, Téchener, 1843-1844, t. 3, p. 326.

comme une de ces piques lancées à la Révélation biblique sous une forme originale, celle du théâtre, bien que la possibilité de représentation d'une telle pièce à l'époque soit sujette à caution. Il s'agit donc d'une pièce qui revisite un événement majeur de la Bible et se présente comme une traduction d'un original anglais : ce sont deux points qui rapprochent *Saül de L'Embrasement de Sodome*. Il en est d'autres. Mais revenons tout d'abord sur le second.

52

La mention selon laquelle cette pièce serait traduite de l'anglais sur un manuscrit du *xvi^e* siècle apparaît avec récurrence dans les notices bibliographiques, quand d'autres mentionnent explicitement l'auteur, le comte de Rochester, c'est-à-dire John Wilmot (1648-1680). Le texte français n'est cependant en rien une traduction, mais bien une œuvre originale. Pour autant, les références à une origine anglaise ne sont pas complètement fantaisistes : il existe bien une pièce, *Sodom or the Quintessence of Debauchery, written for the Royal Company of Whoremasters*, qui ne date pas du *xvi^e* mais du *xvii^e* siècle et qui est une production que le comte de Rochester n'a jamais revendiquée : il écrit d'ailleurs un poème, *To the Author of a Play call'd Sodom*, pour en rejeter énergiquement la paternité. Les chercheurs de nos jours mettent en doute cette paternité littéraire : ils voient plutôt dans cette pièce un geste diffamatoire de la propagande anti-Stuart. Elle fut publiée pour la première fois en 1684, quatre ans après la mort de Rochester¹⁰. Elle respire ce matérialisme hédoniste dont il fut le représentant le plus scandaleux sous le règne de Charles II. C'est d'ailleurs à la protection du roi qu'il dut la relative impunité qui a entouré ses frasques. On soutient même que la pièce a été représentée devant Charles II, éventualité qui laisse songeur : on n'y trouve pas seulement l'irrévérence d'une parodie biblique, mais aussi une pornographie enjouée, tonitruante qui reprend la vieille tradition libertine de la comparaison entre la prééminence des attirances homosexuelle ou hétérosexuelle : le roi de Sodome, fatigué des femmes et converti aux garçons, accorde liberté entière à ses sujets quant à leur orientation, ce qui conduit à une « épidémie » homosexuelle. À cela s'ajoute le jeu dangereux d'une œuvre à clés où derrière les noms évocateurs des personnages (« Bolloxinion », « Biggeranthos », « Cuntigratia », « Fuckadilla », etc.), certains se sont plu à reconnaître l'entourage du roi. Incontestablement licencieuse et blasphématoire, cette pièce fait partie de ces ouvrages maudits qui excitent les fantasmes. C'est la raison sans doute de cette attribution insistante dans nos manuscrits, quoique l'*Embrasement de Sodome* français soit très loin des audaces érotiques du texte anglais.

10 Voir l'édition procurée par The Olympia Press, Paris, 1948.

Il faut noter, pourtant, que l'œuvre anglaise ne constitue pas seulement une référence légendaire, voire une accroche publicitaire pour amateurs de littérature érotique : il existe bel et bien une traduction littérale du texte par un anonyme dans un manuscrit du XVIII^e siècle. Le titre reprend l'intitulé original : « Sodome, comédie en cinq actes par le Comte de Rochester, jouée devant Charles II, Roi d'Angleterre, traduite de l'anglais »¹¹. Ainsi l'original anglais n'est-il apparemment pas inconnu des amateurs de littérature licencieuse, et sa traduction doit circuler discrètement dans certains réseaux de diffusion « philosophique » au sens large, là où libertinage d'esprit et de mœurs se marient. Comment alors ne pas imaginer que, quand Voltaire parle de « l'Embrassement de Sodome », il connaît son double original anglais : son anglophilie couplée à l'érotomanie expliquerait aisément de telles lectures. Ne peut-on imaginer que Voltaire, lors de son voyage en Angleterre notamment¹², ait été en contact avec ce massif de la littérature anglaise, à la fois légère et maudite ? Il est troublant de noter, en tout cas, qu'il connaît bien le personnage du comte Rochester puisqu'il l'évoque dès 1734 dans la vingt-et-unième des *Lettres philosophiques* (« Sur le comte de Rochester et M. Waller »). Il y revient encore dans l'*Histoire de Jenni ou l'athée et le sage* (1775), et le prend pour modèle d'un des protagonistes du conte, Birton :

C'était un caractère à peu près dans le goût de feu le comte de Rochester, extrême dans la débauche, dans la bravoure, dans ses idées, dans ses expressions, dans sa philosophie épicurienne, n'étant attaché à rien, sinon aux choses extraordinaires, dont il se dégoûtait bientôt ; plus savant, plus éloquent qu'aucun jeune homme de son âge, mais ne s'étant jamais donné la peine de rien approfondir¹³.

Il est donc probable que Voltaire pense aussi à Rochester quand il fait référence à *L'Embrassement de Sodome* français, tout comme *Saül* s'adosse à l'original anglais de Peter Annet, même s'il ne s'y réduit pas. Ce parallélisme n'est peut-être pas fortuit : l'Angleterre est à chaque fois l'origine d'une

11 On la trouvera sous la cote Arsenal, Ms 9449 (il s'agit manifestement de l'ouvrage répertorié chez Soleinne n° 3836). Aucune indication de date n'est fournie, mais on peut la supposer de la seconde moitié du siècle. Elle est précédée d'une « préface » pittoresque et savoureuse du traducteur. Il s'explique plaisamment, en conclusion, sur son ambition, en prenant à partie le lecteur : « Dans la formation de cet ouvrage, j'avais bien d'autre chose à penser qu'à votre applaudissement et à votre satire. Lisez-la cette archifoutue bougre de pièce. Interrompez votre lecture par contrainte, pour foutre rapidement votre tonton ou votre jus. D'un même coup de cul, vous ferez votre profit et [mon] éloge ».

12 Voltaire a eu l'occasion de fréquenter quelques figures de l'« aristocratie libertine » anglaise, tels lord Chesterfield, Charles Lennox, etc. Voir R. Pomeau (dir.), *Voltaire en son temps*, Paris, Fayard ; Oxford, Voltaire Foundation, 1995, t. 1, p. 188.

13 Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, t. 21, p. 551.

irrévérence tout aussi bien religieuse que morale, qui doit passer ensuite au filtre de l'expression dramatique telle qu'on peut alors la concevoir en France le plus libéralement.

54

Le *Saül* de Voltaire et *L'Embraselement de Sodome* français offrent des parallélismes éloquentes. Il s'agit dans les deux cas de variations très orientées d'épisodes bibliques parfaitement identifiables. *Saül* condense l'action des premier et second livres de Samuel ainsi que du début du premier livre des Rois¹⁴, soit l'itinéraire qui conduit de la fin du règne de Saül à la succession de David. Les éditeurs de *Saül* ont noté avec précision les libertés que Voltaire s'octroie avec les textes saints : il résume souvent et condense ce long récit pleins de péripéties, en faisant se télescoper des événements, ou en en modifiant l'ordre. Si la fidélité à la chronologie en souffre, causant même des invraisemblances, l'intensité dramatique y gagne : et c'est sans doute la seule chose qui importe à Voltaire. L'action de *L'Embraselement de Sodome* présente l'avantage de se resserrer dans un espace temporel et textuel plus restreint : il s'agit d'une lecture des deux seuls chapitres 18 et 19 de la Genèse. Le récit et l'histoire, au sens narratologique du terme, sont plus lisibles et linéaires, et peuvent ainsi servir de trame commode à la matière dramatique. Nulle nécessité de résumer, et par conséquent de trier, n'est visible ici, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y a ni interprétation ni intervention : au contraire, la pièce étire en cinq actes un canevas succinct. Elle se permet d'étoffer les événements bibliques, donnant une vision concrète et vivante à des indications lapidaires. Les anges du seigneur reçoivent des noms (Uriel et Zuphta) et surtout des caractères bien marqués. Les rencontres, très rapidement mentionnées dans la Bible, entre Abraham, sa femme Sara et Adonaï sont l'objet de scènes savoureuses qui brodent sur les indices bibliques, tels l'incrédulité de Sara sur sa maternité future ou l'hospitalité d'Abraham. Que dire aussi de la place des relations entre les anges et les filles de Lot, ici dénommées Alphine et Zerbé ? De simples figures évanescences, de simples silhouettes suscitées par une mention fugace dans le texte original, prennent vie et corps jusqu'à devenir des protagonistes essentiels. Tout est prétexte à distendre le texte original pour faire d'un récit sacré la trame d'une comédie de mœurs. Il y a donc, en quelque sorte, de *L'Embraselement de Sodome* à *Saül* un choix à la fois similaire et inverse : la volonté est dans les deux cas de faire du récit biblique un prétexte à des scènes à forte intensité dramatique, mais Voltaire doit refondre le récit initial en maîtrisant la profusion d'une histoire déjà riche en péripéties

14 Nous suivons ici le découpage moderne de la Bible tel qu'il est pratiqué par la TOB. Schématiquement, l'intrigue de *Saül* s'étend de 1S 15 à 1R 2.

tandis que l'auteur de *l'Embrasement* peut se payer le luxe d'une amplification fantaisiste.

La parenté des deux pièces ne tient cependant pas seulement à la matière mais aussi à la manière : tout se passe comme si la reprise iconoclaste du texte saint amenait à bousculer la doctrine classique. Hétérodoxies religieuse et littéraire vont ici de pair : c'est en effet dans le traitement de l'action que les auteurs prennent les plus grandes libertés avec les usages établis du théâtre français. *Saül* offre un curieux décousu de la narration : outre l'unité de temps, c'est l'unité d'action et de lieu, pour ne rien dire de la bienséance, qui est la plus malmenée. Voltaire prend la peine d'avertir le lecteur et de se justifier en présentant son texte : « On n'a pas observé dans cette espèce de tragi-comédie l'unité d'action, de lieu et de temps. On a cru avec l'illustre La Motte devoir se soustraire à ces règles » (*OCV*, t. 56A, p. 465-466). Le premier acte se concentre sur la figure de Saül en roi magnanime débordé par le fanatisme religieux des appuis du régime. Il reparait dans le second acte pour passer le relais dramatique, *via* sa fille Michol, à David : c'est à la fois son gendre, son successeur et son concurrent. Il est mort au troisième acte sans être reparu sur scène, mais David lui-même se fait voler la vedette par ses nouvelles femmes, Betsabée et Abigaïl, Michol étant enfermée. Cependant l'importance des femmes diminue dans le dernier acte, centré sur la politique de David et les difficultés de sa succession. On ne voit nul fil directeur dans l'enchaînement des actes, mais plutôt une juxtaposition de tableaux composés à partir d'enjeux chaque fois particuliers. *L'Embrasement de Sodome* fait preuve lui aussi d'originalité. Ce n'est pas le temps qui est en cause : l'intrigue, dont la chronologie reste assez floue, semble suffisamment resserrée pour s'inscrire dans l'horizon de la règle des vingt-quatre heures. Mais le système du récit bouscule l'unité de lieu et d'action. Il y a en effet deux intrigues : d'un côté les relations d'Adonai et Abraham, qui occupent les premier, deuxième et dernier actes, et de l'autre la mission des anges à Sodome, qui se place dans les deux actes centraux. Cette espèce d'encadrement du récit constitue bien un choix de l'auteur : la Bible ne revient pas sur le personnage d'Abraham après la destruction de Sodome pour en connaître les réactions. Il est seulement dit que Dieu « s'est souvenu d'Abraham et il a retiré Lot du milieu de la catastrophe¹⁵ ».

Que ce soit donc en démultipliant les actions et les protagonistes comme dans *Saül*, ou en dédoublant l'action comme dans *l'Embrasement*, c'est toujours en rupture avec l'esthétique classique française que s'écrivent ces pièces. La catégorie générique qui les définit le mieux est d'ailleurs la laissée

15 Ge 19, v. 29 (TOB).

pour compte de la formation de la doctrine classique : *L'Embrasement de Sodome* est une « tragi-comédie »¹⁶. Alors même que la page de couverture porte la mention de « tragédie », Voltaire définit *Saül* significativement, on l'a vu, comme une « espèce de tragi-comédie » (*OCV*, t. 56A, p. 465). Ces irrégularités, caractéristiques de la tragi-comédie et qu'on pourrait qualifier rétrospectivement de « baroques », s'autorisent sans doute, dans l'esprit des auteurs, de la liberté esthétique de la dramaturgie de leur pays d'origine supposé. Ces deux pièces soi-disant anglaises peuvent ainsi faire montre sans complexe du « mauvais goût » britannique. On voit ce que nos auteurs se permettent de puiser dans la référence anglaise : c'est non seulement la fameuse « liberté de pensée », qu'on envie ostensiblement depuis les *Lettres philosophiques*, mais aussi la liberté d'inspiration qu'officiellement, en revanche, on condamne.

56

C'est bien cette liberté de penser et d'écrire contre la Révélation qu'exploitent sans vergogne nos textes. Cela passe par une lecture désacralisante du texte biblique, qui met à mal l'action divine dans l'histoire sacrée. Voltaire dépeint David en roi libidineux et cruel. Il réduit l'inspiration aux pulsions dans ce qu'elles peuvent avoir de plus primaire et sensuel. *L'Embrasement* n'est pas en reste, et force le trait plus radicalement encore vers l'intrigue de basse comédie érotique. Sara se transforme en matrone irascible et frustrée qui porte la culotte. Abraham fait figure de mari faible et impuissant. Les questions sexuelles sont au premier plan, la référence biblique y invite. Mais ce n'est pas principalement l'orientation sexuelle qui est le sujet de l'intrigue. Il y a bien ici ou là plusieurs allusions au « plaisir philosophique » dont on ne retire guère que quelques effets comiques. Le plus marqué est le climat de suspicion lors de la rencontre des anges avec Lot : ceux-ci mis en garde par Adonai sur les goûts des habitants s'inquiètent de l'hospitalité un peu trop empressée de cet inconnu :

URIEL – [...] Mais notre homme s'avance. Demande lui où demeure Lot ?

ZUPHTA – Demande lui toi-même : je n'ai garde d'approcher.

URIEL – Comme il nous regarde.

ZUPHTA – C'est un bougre, il n'en faut pas douter.

¹⁶ On remarquera cependant la grande latitude générique accordée à cette œuvre dans les différentes versions qui nous sont connues : elle est aussi bien « comédie » (BSG, MS 4336) que, et le plus souvent, « tragi-comédie » (Soleinne, n° 3845, et Brenner, 1055 ; Arsenal, Ms 9405 ; BnF, Arts du spectacle, FR2 (Dble)), sans craindre même de se revendiquer « tragédie » (Soleinne, n° 3835). Sur ces différentes versions du texte de *L'Embrasement de Sodome*, on se reportera à la notice : « Un nouveau recueil de manuscrits à la bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris) : BSG MS 4336 », art. cit.

URIEL – Parle-lui donc.

ZUPHTA – Attends.

URIEL – Que fais-tu ?

ZUPHTA – Je condamne ma culotte. Oh qu'il vienne. // (*de loin à Lot*) Bon père, vous êtes de Sodome ?

LOT – Oui Messieurs, à votre service. Que désirez-vous de moi ? (*Il approche d'eux*)

ZUPHTA (*en s'éloignant*) – Rien.

LOT – Vous me paraissez étrangers.

URIEL – Oui nous le sommes.

LOT – Vous êtes bien jeunes et bien aimables ; et je m'estimerais trop heureux si je puis...

ZUPHTA – Oh vous ne pourrez rien.

URIEL – Nous ne sommes pas ce que vous pensez.

LOT – Que voulez-vous donc que je pense ?

ZUPHTA – Que nous sommes assez beaux garçons pour servir de filles, n'est-ce pas ?

LOT – C'est une raison de plus...

URIEL – Enseignez-nous la demeure de Lot ; et laissez-nous passer notre chemin.

LOT – Je vais vous y conduire.

URIEL (*à Zuphta*) – Ah ! Nous sommes... ce que je prévoyais bien ; et cela sans espoir de prendre notre revanche.

LOT – La première maison que vous voyez, est celle de Lot, et ce Lot est votre serviteur qui vous parle.

URIEL – Et que ne le disiez-vous plus tôt ? Je respire.

ZUPHTA – Et moi, j'ai moins peur. (III, 4-5)

Néanmoins, de manière plus convenue, c'est la séduction des femmes qui est le grand moteur de l'action. Sara est séduite par Zuphta tandis qu'Uriel se charge de convertir les servantes aux plaisirs de la chair. La grossesse de Sara n'est ainsi plus un mystère. L'épisode de Sodome est, quant à lui, entièrement centré sur la séduction brutale des filles de Lot par les anges. L'assaut se fait sur scène, on verse alors dans le théâtre pornographique :

ZERBÉ – Nous voilà condamnées à gémir éternellement sous l'accablant fardeau de la virginité. (*à Zuphta*) Vous qui savez tout, et qui connaissez la pesanteur d'un semblable joug, n'avez-vous plus de moyen ?

ZUPHTA – Il en est encore ; mais leur succès dépend de vous.

ALPHINE – Parlez. Que faut-il faire ?

ZUPHTA – Croire [...].

ALPHINE – Ah ! Daignez employer ces moyens et comptez sur notre crédulité et notre docilité.

URIEL – Mais n'allez pas détruire votre bonheur par des obstacles déplacés. La grâce est une vertu qui fait parvenir au but qu'on se propose ; mais c'est à condition, qu'on emploiera tous ses efforts pour y arriver, et qu'on ne rencontrera point de difficultés. Il faut donc une entière résignation. (*Il la pousse dans un coin du théâtre.*) Essayons jusqu'où va votre docilité. (*Il lui donne un baiser sur la bouche.*) Dans quelle disposition êtes-vous ?

ALPHINE – Mais...

URIEL – Parlez net. Comment vous sentez-vous ?

ALPHINE – Toute émue.

URIEL – Bon, c'est la suffisante.

ZUPHTA (*tenant Zerbé dans un autre coin du théâtre et lui baisant le sein sans qu'elle se défende et rougit [sic]*) – À merveille. Cet incarnat qui se répand sur vos joues est le signe extérieur de l'amour qui s'allume dans votre sein.

ZERBÉ (*à Alphine*) – Je suis toute en feu, et toi ma sœur ?

ALPHINE – Et moi toute en eau.

URIEL – C'est l'onction de grâce, ma chère. (*à Zuphta*) Je ne vois personne : prévenons l'épanchement. (*Ils troussent les deux filles et se mettent en devoir de boucher ce qu'ils appellent le canal de la grâce.*)

ALPHINE – Mes deux jambes ploient sous moi. (IV, 7)

L'*Embrassement* se permet donc des audaces que n'a pas eues Voltaire. Encore faut-il noter qu'en fait de rupture avec la bienséance, Voltaire n'est pas en reste. Ce n'est pas, cependant, dans la peinture de la licence qu'il se montre le plus cru mais dans celle de la cruauté : véritable « scène primitive » de *Saül*, la mort d'Agag par démembrement est typique de l'imaginaire voltairien¹⁷ :

AGAG – Frappez donc bourreaux !

SAMUEL – Donnez-moi cette hache au nom du seigneur ; et tandis que je couperai un bras, coupez une jambe, et ainsi de suite morceau par morceau. (*Ils frappent ensemble au nom d'Adonai.*)

AGAG – Ô mort ! Ô tourments ! Ô barbares !

SAÛL – Faut-il que je sois témoin d'une abomination si horrible ?

BAZA – Dieu vous punira de l'avoir soufferte.

SAMUEL *aux prêtres* – Emportez ce corps et cette table : qu'on brûle les restes de cet infidèle, et que ses chairs servent à nourrir nos serviteurs : (*à Saül*) et vous, prince, apprenez à jamais qu'obéissance vaut mieux que sacrifice. (I, 3 ; OCV, t. 56A, p. 478-479)

17 Voltaire revient sur cet épisode dans *La Bible enfin expliquée* (1776) et *Un chrétien contre six juifs* (1777).

Cette irruption de la violence, qui confine à la boucherie grand-guignolesque, n'est pas sans poser d'intéressantes questions esthétiques. Sachant les innovations que Voltaire a voulu apporter à l'effroi tragique¹⁸, on peut considérer ce passage, avec ses visions insoutenables aussi bien présentes (« coupez une jambe ») que suggérées (« que ses chairs servent à nourrir nos serviteurs »), comme la tentative la plus radicale de la dramaturgie voltairienne. Le saisissement du spectateur délivre son effet cathartique immédiat : les images d'horreur doivent guérir des passions religieuses.

Plus fondamentalement, ce ne sont pas seulement les passions les plus primaires qui sont exacerbées, c'est en fait toute l'économie divine qui se trouve réduite à sa dimension humaine. La leçon ne fait pas de doute chez Voltaire qui n'ambitionne, finalement, que de peindre l'homme David débarrassé de tout le discours de justification religieux : l'aimé du Seigneur surgit alors tel que le laisse apparaître une lecture non prévenue de la Bible, rusé, cruel, intéressé, parjure, débauché, etc. Voltaire n'a que le temps, dans les toutes premières scènes, de sauver l'image véritable de Dieu, dans un acte de foi déiste exprimé par Saül : « Dieu, se repentir ! Il n'y a que ceux qui font des fautes qui se repentent ; sa sagesse éternelle ne peut être imprudente. Dieu ne peut faire des fautes. [...] J'ai pensé que la bonté était le premier attribut de l'Être suprême » (I, 3, p. 473). La suite de la pièce laisse le champ libre à toutes les passions qu'excitent la soif du pouvoir épaulée par le fanatisme et la dépravation des mœurs attisée par la superstition : toutes leçons voltairiennes que l'auteur décline ici dans une tonalité grotesque semblant traduire son exaspération de l'inhumanité qu'il lit dans l'histoire des Juifs. Inutile de préciser que dans cette pièce l'antijudaïsme s'exprime pleinement : les traits dont se glorifie l'histoire d'une nation sont les marques du caractère d'un peuple. À ce titre, les Hébreux sont bien ce petit peuple intraitable, violent et ignorant que David chante féroce dans le quatrième acte en s'accompagnant de la harpe :

Chers Hébreux par le ciel envoyés,
 Dans le sang vous baignerez vos pieds ;
 Et vos chiens s'engraïsseront
 De ce sang qu'ils lécheront.

Ayez soin, mes chers amis,
 De pendre tous les petits

18 Qu'on pense, pour ne prendre que l'exemple le plus connu, à *Sémiramis* : si l'essai du spectre fut si contesté, c'est bien qu'il paraissait trop shakespearien (et « baroque » dirions-nous de nos jours) dans son inspiration et impliquait un rapport nouveau à l'illusion théâtrale jouant de toutes les possibilités du spectaculaire.

Encore à la mamelle,
Vous écraserez leur cervelle
Contre le mur de l'infidèle ;
Et vos chiens s'engraïsseront
De ce sang qu'ils lécheront. (IV, 5, p. 523-524)

60

Le tableau n'est pas plus favorable dans *L'Embrassement*, ce qui lui donne ce ton voltairien, si l'on peut dire. C'est ce qui explique, sans doute, que Jules Gay ait pu inverser le sens de l'influence des pièces pour faire de *L'Embrassement* une émanation de *Saül*. Ainsi l'auteur de la *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'amour, aux femmes et au mariage...* présente *L'Embrassement* comme une « Pièce obscène et facétieuse, dans le goût du *Saül* de Voltaire ; critique divertissante de la Bible¹⁹ ». Si la copie se fait l'étalon de l'original, c'est bien que *L'Embrassement* met en œuvre une critique de la religion dont les attaches avec la démarche de Voltaire sont sensibles. On y retrouve, en effet, une même façon de condamner l'étroitesse de la représentation divine des Juifs. On fait mention dans les deux cas du recensement qui attire de manière incompréhensible la colère divine. L'explicitation des positions déistes est plus approfondie dans *L'Embrassement* que dans *Saül*, et, non sans ironie, ce sont les Sodomites qui donnent une leçon de bonne théologie :

Nous reconnaissons, nous adorons un être suprême, infini, tout-puissant, qui change de nom chez chaque nation, mais dont les attributs sont partout les mêmes. Et cet être, par cela seul qu'il est infini, ne fait point de voyage pour s'assurer de ce qui se passe en quelque lieu que ce soit. Pour connaître, pour savoir ce qui a été, ce qui est et ce qui sera, il lui suffit de lire dans sa prescience. Son immense pouvoir le dispense d'employer des ministres pour distribuer au gré de sa justice les récompenses ou les punitions. Tout ce qu'il veut est dès qu'il a voulu. Tel est l'Adonai que nous reconnaissons. (IV, 3)

En outre, *L'Embrassement* juge avec une sévérité comparable le degré de civilisation des Hébreux, et recourt parfois aux mêmes exemples. Voltaire montrait ironiquement un royaume qui étalait ses médiocres richesses, comme « Monsieur le baron » dans *Candide* démontre qu'il « était un des plus puissants seigneurs de la Westphalie, car son château avait une porte et des fenêtres ». Ainsi dans la première réplique, Baza, ancien confident de Saül, flatte son souverain :

Ô grand Saül ! le plus puissant des rois ; vous qui réglez sur les trois lacs dans l'espace de plus de cinq cents stades ; vous vainqueur du généreux Agag roi

19 J. Gay, *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'amour, aux femmes et au mariage...*, Lille, S. Becour, 1897, p. 94.

d'Amalec, dont les capitaines étaient montés sur les plus puissants ânes. (I, 1 ; OCV, t. 56A, p. 467)

De la même manière, l'*Embrasement* s'ouvre sur le monologue d'Adonai, qui déplore la misère du pays qu'il est obligé de parcourir pour secourir son peuple chéri :

J'en jure par mon trône : il faut être sorcier ou bien ce que je suis, pour voyager en cette contrée. Le maudit pays ! pas une seule route ! pas une seule auberge ! Ces coquins d'Hébreux sont plus cruels mille fois que les habitants de la Tauride, car au lieu de vous immoler en entrant sur leurs terres, ils vous font périr lentement de misère et de faim. Quoi ! les Perses, les Chinois ont déjà porté au plus haut point les arts d'agrément et d'utilité, et les Juifs sont encore plongés dans la plus crasse ignorance. Je suis tenté de croire que cette nation a été formée de la lie du grand tonneau de la nature. (I, 1)

Un même antijudaïsme innerve donc l'*Embrasement* et *Saül* : le peuple juif constitue l'hyperbole de la cupidité, de la lascivité et de la cruauté. Toute une représentation de la société explique ces préjugés complaisamment étalés dans les deux textes. Nulle conception biologique des tares sociales mais plutôt l'idée d'une transmission des valeurs relevant du milieu : le caractère du peuple juif est essentiellement un fait de culture. Les deux pièces, d'ailleurs, rappellent le mauvais exemple que donnent, pour les mœurs, les métaphores outrageusement sensuelles du Cantique des cantiques. On doit ajouter cependant que l'*Embrasement* pratique plus que *Saül* le glissement du référent religieux : on y voit l'invasion des catégories chrétiennes, voire des polémiques catholiques du temps, dans ce paysage tout juif. Ainsi, non sans insistance, les thèmes et les termes de la querelle entre jansénistes et molinistes se fraient un chemin jusqu'à nos héros avec un anachronisme cocasse : Sara tient que « la foi sans les œuvres n'est rien » (I, 7), tandis que Zuphta, en ange de la casuistique, étourdit sa proie, Zerbé, par le récit des puissances de la grâce : « C'est l'ouvrage de la foi, la grâce ne manque jamais à qui croit fermement : et nous avons ordre du grand Adonai d'en donner une dose suffisante à celles qui à l'exemple de Sara, ont confiance en nos paroles, et soumettent avec amour leur esprit et leurs corps » (III, 6). Le décalage temporel dans les références religieuses ne fait ici que souligner le double sens du discours trompeur de Zuphta : à la facétie du personnage répond celle de l'auteur qui, derrière le décor biblique, fait un clin d'œil à la situation contemporaine.

Mais s'agissant de variations sur la Bible, la critique majeure porte sur le caractère inspiré des textes. Pour tout dire, le théâtre est la voie royale pour explorer le phénomène de l'illusion, partant la crédulité et ses modalités.

Mettre en scène la croyance religieuse relève d'un « effet de distanciation » avant la lettre : il s'agit à chaque fois, en rendant le spectateur conscient de sa propension à adhérer au spectacle qu'il voit sur scène, de dénoncer les moyens de « faire croire », et de faire cesser le mirage d'un texte qui se prétend inspiré de Dieu²⁰.

Saül ne se contente pas de rassembler en un drame la vision fantasmée d'une figure injustement sacralisée. Ce n'est pas seulement la revanche de la « vraie fiction » sur la fausse révélation. Voltaire met aussi en scène l'art de se laisser prendre au jeu, de se convaincre soi-même, de se laisser porter par sa crédulité : l'épisode de la consultation de la Pythonisse (II, 8) met au premier plan cette véritable figure de sorcière, un balai entre les jambes, qui ne fait que redire ce que Saül suggère et souhaite entendre.

62

L'*Embrassement* brode non sans intelligence et ambiguïté sur cette facilité à se laisser bernier. Il y a une indétermination constante quant au statut à allouer aux personnages représentant Adonaï et les anges. Disons même que les personnages superposent deux interprétations parfaitement inconciliables, qui coexistent pourtant dans cette dénonciation tous azimuts des prestiges de l'illusion. Le personnage d'Adonaï est d'un côté véritablement Dieu, à tout le moins le Dieu des Juifs qui porte un point de vue surplombant sur son action, telle que la décrit la Bible, et se réclame de l'histoire sainte qu'elle consigne ; Dieu qui s'interroge aussi sur sa force, jusqu'à se plaindre, dès le monologue d'ouverture, d'être « un dieu sans puissance ». Mais Adonaï est aussi cet être aux passions bien humaines, à la recherche d'un plat pour se restaurer, imposteur au point de ne pouvoir présenter à Abraham qu'un simulacre de miracle. Il ne prophétise la fécondité de Sara qu'autant qu'elle peut être stimulée mécaniquement pas un de ses acolytes. Voici comment Adonaï obtient son invitation chez Abraham :

URIEL – Rarement l'abondance règne où l'on attend la providence.

ADONAÏ – Ces paresseux comptent apparemment que la manne va déjà leur tomber dans le bec et qu'un vent favorable leur amènera des cailles. Le temps n'est pas encore venu.

20 Cela se comprend quelles que soient, par ailleurs, les possibilités effectives d'une représentation de ces pièces dans les conditions historiques de leur composition : l'œil du lecteur de l'époque sait se saisir du texte dans une réception de type « dramatique ». On connaît cependant au moins un cas de représentation de *Saül* devant Frédéric II : sachant d'ailleurs les facilités que lui donne son statut royal pour la mise en scène des pièces hétérodoxes, et la familiarité de Voltaire avec l'*Embrassement*, on peut faire l'hypothèse alléchante que non seulement Frédéric II a pu lire l'*Embrassement* mais qu'il a pu la faire représenter. La consultation des archives de Potsdam permettra peut-être de fournir des éléments de réponse.

ZUPHTA – S'il était ici en votre pouvoir de faire souffler ce vent protecteur des affamés, ce serait bien, Seigneur, l'occasion de faire un miracle, et un miracle utile.

ADONAÏ – Ce n'est point l'utilité que je considère, quand j'en fais : cela dépend du temps, du lieu, des personnes.

URIEL – Et puis la viande de miracle est si légère qu'un bœuf thaumaturge ne vaut pas l'aile d'un colibri naturel, il nous faut quelque plat plus solide et plus réel qu'un miracle pour nous rassasier.

ADONAÏ – Je vais pourvoir à tout. (*Il tourne à la façon des magiciens, pour donner à entendre qu'il veut faire un miracle.*)

ABRAHAM – L'heure du dîner approche ; et j'espère Seigneur que sans vous mettre en dépense d'un prodige vous voudrez bien accepter un potage aux herbes.

ADONAÏ – Non ; parce que je crains que tu ne fasses quelque extraordinaire.

ZUPHTA (*bas à Adonaï*) – Ne le refusez pas, mon estomac vous en conjure.

ADONAÏ – Tais-toi, c'est pour l'éprouver.

ABRAHAM – Seigneur, après m'avoir comblé de tant de bienfaits me refuserez-vous ?

ADONAÏ – Ton bon cœur m'est connu ; je reçois ton dîner. Que ta récompense en soit dans la rosée du Ciel. (I, 3)

On jugera à de tels propos la distance que les personnages de Dieu et des anges prennent avec leur divinité ! L'équivoque se poursuit tout au long du texte et se conclut par la relecture de l'embrasement de Sodome proprement dit. L'intervention divine se réduit à celle d'Adonaï qui trouve laborieusement comment punir cette ville rebelle. Si la volonté de châtier ne fait pas de doute, ses moyens d'action semblent bien précaires. Les deux discours, celui du Dieu de la Bible et celui de l'imposteur, se juxtaposent au fil des scènes dans le morceau final :

Scène 8

ABRAHAM – Je viens Seigneur recevoir vos ordres.

ADONAÏ – Écoute, la foi que jusqu'ici tu as montrée m'a fait jeter les yeux sur toi pour l'exécution d'un grand dessein. Je suis Dieu, tu le sais ; tout est en ma puissance, et je puis agir sans le secours de personne ; mais je veux que tu aies le mérite d'être la cause seconde que j'emploie pour la destruction d'un peuple qui m'a offensé. C'est le plus grand honneur où un mortel puisse prétendre. Or j'exige qu'à l'instant tu nous remettes une quantité suffisante de paille, d'huile et autre matières propres à brûler comme l'huile de paille, filasse etc.

ABRAHAM – Seigneur, vous êtes le maître, disposez de tout ce que je possède.

ADONAÏ – Conduis-les à tes granges et que tout leur soit ouvert.

ABRAHAM – Daignez-vous souvenir, Seigneur, que vous m’avez promis...

ADONAÏ – As-tu fait cette liste ?

ABRAHAM – Non mais si j’osais implorer votre clémence pour Lot mon neveu.

ADONAÏ – Il est prévenu du danger, ne crains rien pour lui. (*aux Anges*) Allez remplir ma volonté.

Scène 9

64

ADONAÏ – Flatteur espoir de la vengeance, je te sens naître dans mon cœur. Je me livre avec joie aux transports que tu m’inspires. Toi qui par des forfaits sans nombre as lassé ma clémence toi dont mon pouvoir absolu n’a pu vaincre la pente au crime, Sodome, bientôt tu ne seras plus. Hommes perfides, n’était-ce point assez pour vous de la moitié de la nature ? Votre ambition n’a-t-elle pu se borner à l’empire de tout un sexe. Coupables mortels, vous avez encore essayé de vous asservir le vôtre. Fiers de votre nouvelle découverte, les objets de vos premières délices le sont devenus de vos mépris. Et vous dont la contradiction fait le caractère, d’un maître impérieux et les esclaves et les tyrans, je vous punirai, non des crimes que vous avez commis, mais de ceux que vous avez fait commettre. Sans votre inconstance, sans ces caprices que vous portez au sein du plaisir même, sans cette vanité qui vous fait agir en reines indolentes lorsque vous devez agir en captives mercenaires, jamais l’homme n’aurait essayé de nouveaux amusements... Odieuse ville ! Dans quel abîme d’horreur es-tu plongée ! Ma justice, que dis-je ?... que dis-je, n’écoutons que ma fureur. Les lois de l’équité ne sauraient jamais l’assouvir.

Scène 10

ABRAHAM – Tout est préparé.

ADONAÏ – D’où vient n’apporte-t-on pas ces brandons qui doivent la consumer ?

ABRAHAM – Vous allez les voir paraître. Mais souffrez Seigneur que je vous apprenne un refus qui m’étonne. Sara ne veut point me laisser approcher d’elle. Je l’ai trouvée seule, elle s’est défendue comme un lion. Retire-toi, m’a-t-elle dit. Je craindrais que tes approches ne détruisent en moi ce que la grâce a commencé. Quel parti prendrai-je ?

ADONAÏ – Obéis à ta femme en tout ce qu’elle te dira.

Scène 11

ADONAÏ – Ministres de ma vengeance, allez la signaler.

(*Uriel et Zuphta chargés de torches prennent le chemin de Sodome, on les voit sur des éminences qui entourent cette ville. L’un d’eux bat le fusil, ils allument*

leurs torches et les lancent sur Sodome qui s'enflamme en un instant. On entend des cris éloignés. Adonai continue d'un air satisfait :)

C'est assez, je suis content. Mortels, aux sanglants effets de ma haine implacable reconnaissez Adonai. (V, 8-11)

L'*Embrassement* ne cesse ainsi d'osciller entre deux représentations des questions divines : il y a à la fois le traitement fabuleux des êtres surhumains en dieux païens surpuissants, pleins de passions humaines simplement hypertrophiées, et la peinture d'un complot d'imposteurs de petite envergure. Cet hiatus n'est possible que parce qu'il joue des marges de créance qu'octroie le théâtre, où un personnage peut être à la fois parfaitement crédible et entièrement invraisemblable²¹. Mettre Adonai en scène occasionne ici ce double régime de lecture, où il se fait en même temps l'objet de la critique de la crédulité et le sujet d'une illusion pleinement consentie : c'est faire de la boîte à illusions qu'est le théâtre une machine à « décroire »²².

On comprend sans doute mieux ainsi ce qui a pu intéresser Voltaire dans l'écriture d'une pièce de théâtre à sujet biblique²³. Il multiplie certes les angles d'attaques : écrire *Saül*, c'est un peu écrire à la fois *Mahomet* et *La Pucelle*, sans avoir à jouer de toutes les complications de la dissimulation. Mais inscrire sa pièce dans la tradition du recueil factice de la philosophie manuscrite clandestine, comme il le fait avec son édition de *L'Évangile de la raison*, c'est aussi intégrer l'arsenal de la dramaturgie à toutes les critiques des discours d'autorité. Nul doute qu'un texte comme *L'Embrassement de Sodome* n'ait déjà ouvert la voie, si ce n'est indiqué le chemin : il croisait opportunément celui de Voltaire, soucieux de donner à la propagande contre le christianisme une dimension qui sorte le manuscrit philosophique clandestin de ses réseaux de diffusion confidentielle. Il l'aura mis sur les planches, au moins virtuelles. À nous maintenant d'intégrer parmi nos « manuscrits philosophiques clandestins » ces objets curieux, mais si utiles pour interroger, par le traitement qu'ils en font, la notion de « croyance ».

21 C'est l'enjeu esthétique de l'évolution des personnages codifiés, comme l'Arlequin du théâtre de Marivaux, par exemple.

22 Le néologisme est de Naigeon dans l'article « Unitaires » de l'*Encyclopédie* (t. 17, p. 396).

23 Nous laissons de côté volontairement l'autre pièce biblique de Voltaire, *Samson*, dont le traitement fait entrer en jeu d'autres variables, ne serait-ce que parce qu'il s'agit là d'un livret d'opéra.

Antony McKenna

Institut Claude Longeon, Université Jean Monnet Saint-Étienne,
Institut d'Histoire de la pensée classique (CNRS UMR 5037)

PRÉSENTATION : LE TRIOMPHE DU DIEU DES PHILOSOPHES

L'énigme de *La Moïsade* est d'autant plus profonde que nous n'en connaissons que très peu d'exemplaires : une édition de 1775 et trois manuscrits, dont l'un a été copié sur l'édition et les deux autres sur une autre source commune. Nous n'avons trouvé aucun indice de la diffusion de cet écrit, si ce n'est sa présence même dans un recueil de l'abbé Sépher¹. Quant à la date de composition, elle se situe certainement entre la diffusion de *La Moïsade* de Jean-Baptiste Rousseau, c'est-à-dire vers 1712², et la publication de 1775 : c'est très vague... Force est de poursuivre l'enquête sur les indices internes du texte. Elle se révèle, à notre avis, passionnante.

Survolons l'ensemble du texte. Tout d'abord, on constate que le texte prend comme point de départ un artifice « philosophique » : le philosophe se peint comme un homme à la recherche de la vraie religion, qui aurait « parcouru toutes les contrées de l'univers », qui aurait « examiné les mœurs, les usages, les coutumes de tous les pays qui le composent » et qui n'y aurait trouvé que l'imposture : « j'ai vu la superstition, les prestiges, l'intérêt, le préjugé, l'orgueil

* Nous remercions Olivier Ferret de ses remarques sur une première version de cet article et Henri Durantou pour son aide logistique.

1 Sur l'abbé Sépher (1710 ?-1781), voir A. McKenna, « La bibliothèque de l'abbé Sépher », dans *Voyages de bibliothèques*, dir. M. Viallon, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, p. 129-136, et *La Lettre clandestine*, 12 (2003), p. 147-158, et A. Mothu, « L'abbé Sépher bibliophile », *La Lettre clandestine*, 7 (1998), p. 92-94.

2 Voir l'édition établie par A. Mothu, *La Lettre clandestine*, 10 (2001), p. 199-223, et *Minora clandestina I : Le Philosophe antichrétien et autres écrits iconoclastes de l'Âge classique*, éd. A. Mothu et A. Sandrier, Paris, Champion, 2003, p. 97-128.

même tenir lieu de toute religion. J'ai rencontré l'homme partout, et n'ai trouvé Dieu nulle part » (§ 1). Il est alors travaillé de « mille idées confuses et accablantes », et avoue son désarroi : « incapable de comprendre l'infini et de me comprendre moi-même » (§ 2). Il est tenté par le matérialisme (« J'étais prêt à n'admettre que l'existence des choses sensibles et palpables », § 2), mais il est retenu par une nouvelle découverte : « tout à coup j'entends parler d'une nation qui n'adore qu'un Dieu, et pour Dieu qu'un pur esprit, qu'un être simple, qu'un être souverainement parfait » (§ 2). Ce Dieu unique, spirituel, infiniment parfait correspond à son idée du vrai Dieu : « Je cours, je vole parmi les juifs dans l'espérance de trouver enfin la vérité » (§ 2). La suite du texte sera constituée par la lecture de l'Ancien Testament, du « livre des juifs » et par le récit des réactions de notre philosophe.

68

Il lit le récit de la Création et admire la sagesse et la puissance du Créateur, qui n'est d'ailleurs ici que le grand « Organisateur » de la matière : « tout sort du chaos », formule compatible avec un déisme qui admettrait l'éternité de la matière. Le mystère de la Création *ex nihilo* est écarté au moyen de cette formule abrupte. Lu de cette façon, le récit de la Genèse répond au raisonnement du philosophe : « Tout concourt à former un ordre parfait, tout parle, tout annonce un ouvrier intelligent, un créateur tout-puissant » (§ 5). Nous reconnaissons ici la « voie royale », qui conclut de l'ordre de la nature à l'existence d'un Créateur, de ce Créateur qui a établi les lois de la nature et qui a donné une première « chiquenaude » pour mettre l'univers en branle : « Tout suit par un pouvoir irrésistible ce premier mouvement que la main du Tout-Puissant lui a imprimé » (§ 5). Cette correspondance entre le récit de la Genèse et le raisonnement du déiste fonde un espoir : « Je vais trouver ici un vrai Dieu, un culte parfait, une morale saine, des principes certains, des hommes raisonnables ; quoi de plus heureux ! » (§ 6).

Cependant, la désillusion est immédiate lorsque le philosophe passe de la Création à l'histoire des rapports entre Dieu et les hommes. En effet, le Dieu de l'Ancien Testament ne se comporte pas conformément aux idées que l'on doit avoir de Sa nature :

Je suis indigné d'y trouver des traits qui blessent la grandeur et la majesté divine, et qui me le dépeignent aussi mauvais qu'il doit être bon. Tout me révolte, je crois errer dans le champ de l'imposture ; tout porte le sceau du fanatisme ; tout est marqué au coin de l'impertinence et du ridicule, de la cruauté et de la barbarie. (§ 7)

Cette histoire « divine » est indigne du « vrai » Dieu. L'histoire des hommes doit porter la marque de la perfection du Créateur. Or, l'Ancien Testament nous révèle un Dieu qui inspire la haine, la rage et l'envie (Caïn et Abel), un

Dieu qui se repent de Sa Création (le Déluge), un Dieu qui maudit Cham et toute sa postérité à cause d'un badinage (Noé et Cham). Ayant choisi Abraham comme « père des croyants », comme « modèle de la foi des juifs et des chrétiens » (§ 13), Dieu exige de lui, comme preuve de sa foi, un crime affreux (le sacrifice d'Isaac). L'héritage d'Isaac est usurpé par Jacob, et ce vol est agréable aux yeux de son Dieu ; l'innocent Ésaü sera l'esclave de son frère. Moïse inflige toutes sortes de catastrophes au peuple égyptien comme preuves de sa religion ; devant l'infidélité du peuple élu, ce prophète se révèle être un fanatique qui ne recule devant aucun massacre. Enfin, le peuple élu de Dieu sera maudit de Dieu :

La guerre, l'esclavage, la peste, la famine et la lèpre seront votre partage. On vous aura vus riches, puissants, redoutables, l'effroi des nations. Sans rois, sans prêtres, sans sacrifices, errants par toute la terre, on vous verra l'opprobre des autres nations, le rebut et l'exécration des hommes. (§ 33)

Le philosophe tire la leçon du récit biblique et affirme la responsabilité divine dans l'histoire des hommes : le Dieu de cette histoire est tyrannique, « inhumain » (§ 23). C'est un Dieu digne du peuple grossier, imbecile, superstitieux (§ 36), un Dieu indigne de la raison philosophique³. Dans ce violent réquisitoire contre la tyrannie du Dieu de l'Ancien Testament, le philosophe revendique les qualités infinies du « vrai » Dieu : Sa grandeur et Sa majesté, Sa sagesse et Sa prudence, Sa bonté et Sa justice.

Or, reprenons maintenant l'artifice « philosophique » ou polémique qui fondait ce récit et signalons qu'il répond à un artifice apologétique. En effet, rappelons qu'une des sections de l'édition de Port-Royal des *Pensées* de Pascal est intitulée : « Image d'un homme qui s'est lassé de chercher Dieu par le seul raisonnement et qui commence à lire l'Écriture ». La cohérence interne nous semble indiquer que la polémique du philosophe vise particulièrement la « lecture » pascalienne de l'Écriture. Revenons sur le passage du *Discours sur*

3 Nous avons examiné de près la possibilité d'un lien entre le texte de *La Moïssade* et celui des *Opinions des Anciens sur les juifs* (Londres, 1769), attribué à Mirabaud. À notre avis, les deux textes sont parfaitement indépendants, quoiqu'il soit possible qu'ils s'appuient parfois sur des sources communes. Dans les notes des *Opinions* sont cités : Jacques Basnage (1706-1707, 1713), John Marsham (1672, 1676), le Père Hardouin (1691, 1693, 1697, 1707), Dom Calmet (1707-1716). Surtout, remarquons le renvoi (p. 113) à l'*Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, diffusé au cours des années 1720 et publié en 1745 et attribué à Saint-Évremond seulement à cette date. On peut aussi soupçonner que l'auteur des *Opinions* a eu recours à l'*Explication des 70 semaines de Daniel* extraite du *Traité d'Orobio de Castro* (voir M. Benítez, *La Face cachée des Lumières*, Paris, Universitatis, Oxford, Voltaire Foundation, 1996, n° 267) – qu'il a pu connaître simplement par Calmet, comme le suggère B. E. Schwarzbach. Sur cette question et sur la date de composition des *Opinions*, voir les articles de B. E. Schwarzbach, *La Lettre clandestine*, 5 (1996), p. 33-41, et 6 (1997), p. 51-63.

les *Pensées* où Filleau de La Chaise résume cette étape de l'apologie : il a mis en scène un homme qui cherche en vain parmi les philosophes l'explication des mystères de la nature infinie et des contradictions de sa propre nature. Cet homme se tourne vers les différentes sectes religieuses :

70

Et là-dessus, *parcourant tout l'univers, et tous les âges, il rencontre une infinité de religions, mais dont aucune n'est capable de le toucher*. Comme il a du sens, *il conçoit quelque chose de ce qui doit convenir à l'Être Souverain, s'il y en a un, et de ce qu'il doit avoir appris aux hommes, au cas qu'il se soit fait connaître à eux, comme il a dû faire, s'il y a une Religion véritable. Mais au lieu de cela, que trouve-t-il dans cette recherche ?* des religions qui commencent avec de certains peuples et finissent avec eux ; des religions où on adore plusieurs dieux, et des dieux plus ridicules que des hommes ; des religions qui n'ont rien de spirituel ni d'élevé, qui autorisent le vice, qui s'établissent tantôt par la force, tantôt par la fourberie, qui sont sans autorité, sans preuves, sans rien de surnaturel ; qui n'ont qu'un culte grossier et charnel, où tout est extérieur, *tout sentant l'homme, tout indigne de Dieu* ; et qui le laissant dans *la même ignorance de la nature de Dieu et de la sienne*, ne font que lui apprendre de plus en plus, jusqu'où peut aller l'extravagance des hommes. Enfin, plutôt que d'en choisir aucune et d'y établir son repos, il prendrait le parti de se donner lui-même la mort, pour sortir d'un coup d'un état si misérable, lorsque *prêt de tomber dans le désespoir, il découvre un certain peuple*, qui d'abord attire son attention par quantité de circonstances merveilleuses et uniques.

C'est le peuple juif, dont M. Pascal fait remarquer tant de choses, qu'on trouvera pour la plupart dans ce recueil de ses *Pensées*, qu'il faut n'avoir guère de curiosité pour ne les pas approfondir⁴.

Le rapprochement nous paraît concluant. À l'artifice apologétique des *Pensées* répond l'artifice philosophique de *La Moïsade*.

D'emblée, ce rapprochement nous incite à nous intéresser de près au contexte intellectuel de la préparation de l'*anti-Pascal* de Voltaire et, parmi ses nombreuses compositions datant de cette époque, nous choisirons d'étudier le cas de l'*Épître à Uranie*, dont le manuscrit a connu une nouvelle diffusion clandestine peu avant la mise au point définitive de l'*anti-Pascal*, et donc peu avant la décision capitale de joindre l'*anti-Pascal* aux *Lettres anglaises*⁵.

4 Nicolas Filleau de La Chaise, *Discours sur les Pensées de M. Pascal*, Paris, G. Desprez, 1672, p. 24-26 ; édition jointe à celle des *Pensées* à partir de 1678 : nous soulignons.

5 Nous ne pourrions entrer dans le détail de tous les faits pertinents qui entourent la publication de l'*anti-Pascal*, et nous nous permettrons de renvoyer, sur ce point, à notre thèse : *De Pascal à Voltaire : le rôle des Pensées de Pascal dans l'histoire des idées entre 1670 et 1734*, SVEC, 276-277, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, p. 840-910.

Or, on sait que l'*Épître à Julie* est une réponse au poème de *La Grâce* composé en 1720 par Louis Racine⁶. En janvier 1722, Voltaire compose son *Épître à M. Racine* ; le 11 septembre de la même année (D 121), il demande à Thieriot de lui envoyer un nouvel exemplaire du poème de Racine et, avant même de le recevoir⁷, compose son *Épître à Julie*. Cette version primitive du poème, si elle était différente de l'*Épître à Uranie* – et le témoignage de Rousseau sur l'épithète qualifiant le Christ, « dont je ne puis me souvenir sans frémir », indique qu'elle différerait, en effet –, nous est inconnue, et nous prendrons le parti de tous les commentateurs qui identifient l'*Épître à Julie* à l'*Épître à Uranie*.

Le poème de *La Grâce* est fortement marqué par l'influence des *Pensées* de Pascal⁸. Racine sera donc constamment associé par Voltaire au jansénisme, et lorsqu'il s'en prend à Racine, c'est le « jansénisme » de Pascal qu'il vise. Par ailleurs, dès 1731, Brossette annonce à Rousseau la composition du poème de *La Religion* de Racine, en le disant « bâti sur le système de M. Pascal » ; Voltaire connaîtra assez rapidement ce texte et le jugera de même « copié des *Pensées* de M. Pascal⁹ ». Ainsi, dès 1722, l'attaque contre Racine dans l'*Épître à Julie* ou *Épître à Uranie* semble mettre Voltaire sur le chemin de l'*anti-Pascal* : en 1733, Voltaire développera sa critique du « janséniste impitoyable » qu'est Louis Racine à ses yeux en une attaque contre « le patriarche du fanatisme janséniste » qu'est Pascal.

Dans son édition de 1932, I. O. Wade dénombre douze manuscrits et deux fragments de l'*Épître à Uranie*, qui ont circulé, très probablement, avant la première édition en 1738¹⁰. Le manuscrit de Leningrad (Saint-Pétersbourg)

6 G. B. Watts, « Louis Racine's *De la Grâce* », *PMLA*, 55 (1940), et « Voltaire's verses against Louis Racine's *De la Grâce* », *MLN*, 40 (1925) ; E. Guitton, « Un poème hardi et singulier : *La Grâce* de Louis Racine », dans *La Régence*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 165-173 ; R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, A. Nizet, 1974, p. 102 ; et H. T. Mason, « Voltaire and Louis Racine », dans *Voltaire and his world : studies presented to W. H. Barber*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 101-116.

7 Voir la lettre du 2 octobre : D 125.

8 Voir notre thèse : *De Pascal à Voltaire*, *op. cit.*, p. 873-875.

9 Brossette à J.-B. Rousseau, le 6 septembre 1731, dans *Correspondance de Jean-Baptiste Rousseau et Brossette*, éd. P. Bonnefon, Paris, Cornély, 1910-1911, t. II, p. 66-67 ; Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. L. Moland [désormais, M], Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol., t. 14, p. 118-199, et H. T. Mason, « Voltaire and Louis Racine », art. cit., p. 112.

10 Voir aussi l'édition critique proposée par H. T. Mason dans les *Œuvres complètes* de Voltaire [désormais, *OCV*], t. 1B, Oxford, Voltaire Foundation, 2002, p. 465-502 ; N. Cronk, « L'*Épître à Uranie* de Voltaire : stratégies de publication d'une œuvre clandestine », dans *Poétique de la pensée. Études sur l'Âge classique et le siècle philosophique. Mélanges Jean Dagen*, Paris, Champion, 2006, p. 275-284, et, dans ce même numéro, l'article de M. Benítez, « Voltaire libertin : l'*Épître à Uranie* » (p. 99-136), qui apporte de nouveaux manuscrits et un raisonnement sur la première version qui ne nous a pas paru décisif.

représente l'état du texte lors de l'emprisonnement de Voltaire à la Bastille en 1726 ; le 30 juin 1731, il l'a « corrigé avec soin » (D 417) avant de le donner à Thieriot. Les exemplaires se répandent alors : le président Bouhier y fait allusion dans une lettre à Mathieu Marais du 18 décembre 1731¹¹ ; la copie de Prosper Marchand est datée du 15 février 1732 ; en mars 1732 paraît une première réfutation anonyme dans le *Mercur de France* sous le titre *Épître à Uranie contre les impies* ; en avril 1732, Tannevot fait paraître dans le *Mercur* son *Épître à l'auteur de l'Épître à Uranie* ; en 1733 paraît *La Religion défendue, poème contre l'Épître à Uranie* (Rotterdam, 1733) de Deschamps : ces critiques de l'*Épître* scandaleuse de Voltaire s'appuient lourdement sur les *Pensées* de Pascal¹². Voltaire connaît certainement ces ripostes publiques, car il publie lui-même dans le même *Mercur*, en septembre 1732, son *Épître à une dame ou soi-disant telle*, datée du 15 août 1732, où il annonce sa lecture des « informes écrits, / Les monuments épars, et le style énergique / De ce fameux Pascal, ce dévot satirique ». À la même date, il insère une nouvelle allusion à Pascal dans sa traduction française de l'*Essai sur la poésie épique*. Les étapes de la diffusion de l'*Épître* sont ainsi étroitement associées à la préparation de l'*anti-Pascal*¹³.

Sans le résoudre de façon satisfaisante, Wade pose le problème des sources de l'*Épître*. Au-delà de l'influence de l'abbé Chaulieu, qui nous paraît certaine, les passages les plus proches de l'*Épître* cités par Wade sont ceux des *Pensées sur la religion* (ms Columbia), autrement dit de l'*Examen de la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*. Or, nous savons maintenant, d'après les travaux de Gianluca Mori¹⁴, qu'il s'agit là d'un ouvrage de César Chesneau Du Marsais, composé probablement entre 1705 et 1710, exploitant largement l'apologie d'Edward Synge, *The Gentleman's Religion*, publiée en 1698 et dont la traduction française, sous le titre *La Religion d'un honnête homme*, date de 1699. Voltaire connaîtra fort bien ce texte de Du Marsais, mais la date de sa lecture reste incertaine ; il en publiera une version très personnelle dans *L'Évangile de la raison* (1764), comme le démontre G. Mori dans son édition

11 Bouhier à Mathieu Marais, lettre du 18 décembre 1731, dans *Correspondance littéraire du Président Bouhier*, éd. H. Duranton, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, t. XI, 1984, p. 292.

12 Voir A. Tichoux, *Apologistes chrétiens et critique biblique de Voltaire*, thèse dactylographiée, McGill University, 1972, et « Sur les origines de l'*anti-Pascal* de Voltaire », *SVEC*, 256 (1988), et notre thèse citée, *De Pascal à Voltaire, op. cit.*, p. 875 et suiv.

13 Sur la date de la version française de l'*Essai*, voir l'édition de F. D. White, Albany, 1915, chap. 4.

14 G. Mori (éd.), *Examen de la religion, ou Doutes sur la religion dont on cherche l'éclaircissement de bonne foi*, Paris-Oxford, Universitas et Voltaire Foundation, 1998.

de l'*Examen*. Des textes clandestins cités par Wade, aucun ne nous paraît constituer une source sûre.

C'est dans ce contexte qu'il convient de revenir à *La Moïsade*. En effet, quelques indices, des formules, suggèrent que ce texte, lui aussi, naît sous l'influence de l'*Épître à Uranie*. L'intention des deux textes est identique :

Tu veux donc, charmante Uranie, [...]
Que j'expose à tes yeux le dangereux tableau
Des mensonges sacrés dont la terre est remplie¹⁵...

– et *La Moïsade* annonce d'emblée :

J'ai parcouru toutes les contrées de l'univers, j'ai examiné les mœurs, les usages, les coutumes de tous les pays qui le composent, et partout j'ai vu la superstition, les prestiges, l'intérêt, le préjugé, l'orgueil même tenir lieu de toute religion. (§ 1)

La succession des événements est évidemment la même, car les deux textes suivent la chronologie biblique, mais ils nous semblent être marqués parfois d'un même ton sarcastique et narquois :

Il forme à peine un homme à son image,
Qu'on l'en voit soudain repentir ;
Comme si l'ouvrier n'avait pas dû sentir
Les défauts de son propre ouvrage,
Et sagement les prévenir¹⁶.

– idée présente dans *La Moïsade* :

Dieu se repent d'avoir créé l'homme, *penitet*. Quel blasphème ! Quoi ! Dieu serait-il comme l'homme qu'il a créé, imparfait, borné, changeant, capricieux ? Aurait-il pu, par défaut de connaissance et de capacité, former un ouvrage mauvais, et s'exposer, faute de sagesse et de prudence, à se repentir d'une faute réelle ? Serait-il Dieu en même temps, et ne le serait-il pas ? Quelle horrible impiété, quel monstrueux paradoxe ! (§ 9)

Le Déluge anéantit la Création :

Bientôt sa fureur première
Du monde épouvanté sape les fondements,
Dans un déluge d'eau détruit en même temps
Les sacrilèges habitants¹⁷...

15 Édition établie par I. O. Wade, *PMLA*, 47 (1932), v. 1066-1112.

16 *Ibid.*, v. 32-36.

17 *Ibid.*, v. 37-40.

– et dans *La Moïssade* :

L'univers entier est à peine sorti du néant et des mains de son créateur, et déjà je vois les cieus s'écrouler, se dissoudre. Il ouvre les cataractes, une mer affreuse couvre aussitôt la surface de la terre, renverse, détruit tout ; l'univers est enseveli sous ses ondes, tout ce qui vivait périt. (§ 10)

Ironie du poète :

Sans doute on le verra, par d'heureux changements,
Sous un ciel épuré *redonner la lumière*
À de nouveaux humains, à des cœurs innocents,
De sa haute sagesse aimables monuments.
Non, il tire de la poussière
Un nouveau peuple de Titans ;
Une Race livrée à ses emportements,
Plus coupable que la première¹⁸.

74

Même sarcasme et même surprise feinte dans *La Moïssade* :

Un seul homme trouvé juste parmi tous les hommes échappe avec sa famille à la destruction générale de tous ses semblables. *Dieu, qui a connu sa faute* et qui s'en est repenti en se vengeant sur l'ouvrage de ses mains, *va sans doute la réparer en formant le cœur des nouveaux hommes* qu'il va faire naître. Leur arrêt est déjà porté. Une ivresse profonde plonge Noé dans un profond sommeil [...]. (§ 11, nous soulignons)

Le poète s'en prend au peuple juif :

Il est un peuple obscur, *imbécile*, volage,
Amateur *insensé* des superstitions,
Vaincu par ses voisins, rampant dans *l'esclavage*,
Et l'éternel *mépris des autres nations*¹⁹.

– même invective et même emportement dans *La Moïssade* :

Petits-fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, [...] On vous aura vus riches, puissants, redoutables, l'effroi des nations. Sans rois, sans prêtres, sans sacrifices, sans loi, errants par toute la terre, on vous verra *l'opprobre des autres nations*, le rebut et l'exécration des hommes. [...] peuple furieux et *insensé*, hommes *vils et grossiers*, dignes *esclaves* du joug que vous portez... (§ 33 et 36, nous soulignons)

Enfin, dénonciation du Dieu tyrannique :

¹⁸ *Ibid.*, v. 43-45e.

¹⁹ *Ibid.*, v. 46-49.

Les prêtres de ce Temple, avec un front sévère,
 M'offrent d'abord un Dieu que je devrais haïr ;
 Un Dieu qui nous forma pour être misérables,
 Qui nous donna des cœurs coupables,
 Pour avoir droit de nous punir ;
 Nous fit à lui-même semblables,
 Afin de nous mieux avilir,
 Et nous faire à jamais sentir
 Les maux les plus insupportables²⁰. [...]

– et, dans *La Moïsade*, même refus du Dieu vengeur et colérique de l'Ancien Testament au nom d'une conception du Souverain Être caractérisé surtout par Sa justice, Sa sagesse et Sa miséricorde infinies :

Quelle tendresse dans un Dieu souverainement bon ! Quelle modération dans un Dieu souverainement juste, sage et miséricordieux, pour un peuple qu'il a choisi [...] ! Est-ce bien là le Dieu de l'univers, le Dieu que je dois reconnaître et adorer ? Ai-je en effet trouvé la vérité que je cherche ?

Meurs, Moïse, meurs, tyran destructeur. (§ 34-35)

Évidemment, *La Moïsade* ne portant que sur l'Ancien Testament, les passages parallèles ne sont pas nombreux, puisque l'*Épître à Uranie* passe ensuite à l'histoire du Christ. Néanmoins, ces quelques rapprochements nous semblent suggestifs ; les deux textes naissent dans le même courant anti-pascalien et s'inspirent d'un même refus du Dieu tyrannique de l'Ancien Testament.

En effet, c'est surtout dans l'ambition « philosophique » qu'on décèle une véritable convergence entre ces textes. On peut l'exprimer utilement en deux étapes. La première nous semble répéter une leçon baylienne. *La Moïsade* insiste longuement et ironise lourdement sur le fait que Dieu punit des hommes qu'il a lui-même rendus coupables en leur endurecissant le cœur ou en les privant des moyens de choisir un comportement innocent : les hommes sont nécessairement coupables selon la volonté de Dieu ; puisqu'ils sont coupables, Dieu les punit... Autrement dit – et comme Bayle l'avait exprimé dans les articles « Manichéens » et « Pauliciens » – le Dieu de l'Ancien Testament est responsable du péché qu'il punit. En ce faisant, Il n'agit pas conformément à notre conception de Ses qualités infinies de justice, sagesse, bonté, toute-puissance. Le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu chrétien, est donc un faux dieu, un imposteur. À cette forte leçon, notre auteur clandestin ajoute une forte expression de mépris à l'égard du peuple d'Israël, peuple misérable à ses yeux, dont le Dieu reflète fidèlement la culture primitive de

²⁰ *Ibid.*, v. 23-31.

son peuple élu. C'est un « anti-judaïsme » qu'on trouve fréquemment sous la plume de Voltaire, qui souligne la correspondance entre le Dieu farouche de l'Ancien Testament et l'état misérable de la culture du peuple d'Israël, par opposition à la culture florissante des Égyptiens, des Arabes, des Chinois²¹...

La seconde étape permet d'établir une convergence encore plus forte avec l'ambition voltairienne. En effet, l'auteur de *La Moïsade* rejette le Dieu de l'Ancien Testament parce que celui-ci ne correspond pas à son idée d'un vrai Dieu. Le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu des juifs qui est aussi celui des chrétiens, est un imposteur : « Quelle tendresse dans un Dieu souverainement bon ! Quelle modération dans un Dieu souverainement juste, sage et miséricordieux, pour un peuple qu'il a choisi [...] ! Est-ce bien là le Dieu de l'univers, le Dieu que je dois reconnaître et adorer ? Ai-je en effet trouvé la vérité que je cherche ? » (§ 34). Il faut donc rejeter cet imposteur chrétien au nom du vrai Dieu, du « Dieu de l'univers ». Or, c'est là précisément le sens de la formule célèbre de Voltaire dans l'*Épître à Uranie* : « Je ne suis pas chrétien, mais c'est pour t'aimer mieux²² ». Notre philosophe annonce ou répète la leçon audacieuse et provocatrice de Voltaire et il conclut, comme le philosophe des salons à la mode dans les années 1720, au triomphe du Dieu de l'univers, du Dieu des déistes, sur le Dieu de la Bible, sur le Dieu de Pascal.

76

21 Voir *Lettres philosophiques*, XXV (1734), rem. 8, 9 et 29. Voir aussi, *Dictionnaire philosophique*, article « Abraham » : « C'est un singulier exemple de la stupidité humaine que nous ayons si longtemps regardé les juifs comme une nation qui avait tout enseigné aux autres, tandis que leur historien Joseph avoue lui-même le contraire. [§] Il est difficile de percer dans les ténèbres de l'antiquité ; mais il est évident que tous les royaumes de l'Asie étaient très florissants avant que la horde vagabonde des Arabes appelés juifs, possédât un petit coin de terre en propre, avant qu'elle eût une ville, des lois et une religion fixe. Lors donc qu'on voit un ancien rite, une ancienne opinion établie en Égypte ou en Asie, et chez les juifs, il est bien naturel de penser que le petit peuple nouveau, ignorant, grossier, toujours privé des arts, a copié, comme il a pu, la nation antique, florissante et industrielle » (OCV, t. 35, 1994, p. 297-298). Voir aussi, *La Philosophie de l'histoire* (1765), chap. 16 (« De Bram, Abram, Abraham »), chap. 38 (« Des juifs, au temps où ils commencèrent à être connus »), et chap. 49 (« Si les juifs ont enseigné les autres nations, ou s'ils ont été enseignés par elles ») ; *Dieu et les hommes* (1769), chap. 14 (« Des juifs et de leur origine ») et chap. 15 (« Quand les juifs commencèrent-ils à demeurer dans les villes ? Quand écrivirent-ils ? Quand eurent-ils une religion fixe et déterminée ? »). Voir enfin *Des Juifs* (1756) : « On voit évidemment, par la situation de la Judée, et par le génie de ce peuple, qu'il devait être toujours subjugué. Il était environné de nations puissantes et belliqueuses qu'il avait en aversion » (M, t. 19, p. 523-524).

22 Éd. I. O. Wade, v. 96.

Au-delà de la conformité de ton et de style²³, c'est surtout ce point que nous voudrions retenir : à nos yeux, *La Moïsade* est une expression forte de la philosophie que Voltaire exprimait dans les années 1720 ; comme l'*Épître à Uranie*, notre manuscrit découle du contexte intellectuel qui est celui de la préparation de l'*anti-Pascal* ; enfin, comme l'*anti-Pascal*, il annonce le triomphe du Dieu des philosophes sur le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

23 Les mots-clefs de *La Moïsade* permettent une comparaison utile avec le vocabulaire de *La Bible enfin expliquée*. Cette comparaison (effectuée au moyen de Frantext) nous semble tout particulièrement intéressante pour les multiples emplois des termes suivants : fureur/furieux, horreur/horrible, abominable, détestable, révolte(r), imposture/imposteur, barbare/barbarie, cruauté, fanatisme/fanatique, insensé, carnage, féroce, indignation/indigné ; ridicule, impertinence/impertinent, vil(s), grossier(s), esclaves ; repentir ; endurcir ; sacrilège ; contrées, troupeaux ; la graisse de la terre et la rosée du ciel ; majesté divine. Voir aussi les *Dialogues d'Évhémère* (1777), M, t. 30, p. 580-581 : « Je vous avoue que Diagoras se trompe en ce point ; mais n'a-t-il pas grande raison quand il reproche à certains Grecs de représenter Dieu comme un être ridiculement vain, qui a fait le monde pour sa gloire, pour se faire applaudir ; de le peindre comme un maître dur et vindicatif qui punit les plus légères désobéissances par des tortures éternelles ; d'en faire un père injuste et aveugle qui favorise par caprice quelques-uns de ses enfants, et destine tous les autres à un malheur sans fin ; qui fait quelques aînés vertueux pour les récompenser d'une vertu à laquelle ils étaient nécessités, et une foule de cadets scélérats pour les punir des crimes qu'ils ne pouvaient se dispenser de commettre ; enfin de faire de Dieu un fantôme absurde et un tyran barbare ? ». Un exemple parmi beaucoup d'autres illustre ce que je désigne comme un « ton » commun : « Ce furieux insensé [Michée] ose attribuer à Dieu deux choses également abominables et ridicules, l'une de vouloir tromper Achab roi d'Israël, l'autre de ne savoir comment s'y prendre ». La comparaison détaillée avec le texte et le vocabulaire de *L'Examen important de milord Bolingbroke*, composé en 1736 aux dires de Voltaire mais finalisé probablement après 1754 selon R. Mortier, nous paraît tout particulièrement utile. Nous joignons un florilège de citations pertinentes en appendice, ainsi qu'un bref commentaire sur les œuvres de Bolingbroke.

APPENDICE

*L'Examen important de milord Bolingbroke*²⁴

[...]

Pascal commence par révolter ses lecteurs dans ses pensées informes qu'on a recueillies. *Que ceux qui combattent la religion chrétienne* (dit-il) *apprennent à la connaître, etc.* Je vois à ces mots un homme de parti qui veut subjuguier. [170]

[...] Les juifs n'ont pas écrit autrement leur histoire. Chaque trait est une hyperbole ridicule, un mensonge grossier, une fable absurde. [176]

[...]

Pour peu qu'on ait étudié l'antiquité, on sait que les anciens Arabes furent les inventeurs de plusieurs fables, qui avec le temps ont eu cours chez les autres peuples. [177] [...]

N'est-il pas de la plus grande vraisemblance que les juifs adoptèrent cette fable [de l'ancien Bacchus], et qu'ensuite ils l'écrivirent quand ils commencèrent à avoir quelque connaissance des lettres sous leurs rois ? Il leur fallait du merveilleux comme aux autres peuples ; mais ils n'étaient pas inventeurs ; jamais plus petite nation ne fut plus grossière ; tous leurs mensonges étaient des plagats, comme toutes leurs cérémonies étaient visiblement une imitation des Phéniciens, des Syriens et des Égyptiens.

Ce qu'ils ont ajouté d'eux-mêmes, paraît d'une grossièreté et d'une absurdité si révoltante, qu'elle excite l'indignation et la pitié. [179] [...]

Tout le reste de l'histoire de Moïse est également absurde et barbare. Ses caillies, sa manne, ses entretiens avec Dieu, vingt-trois mille hommes de son peuple égorgés à son ordre par des prêtres, vingt-quatre mille massacrés une autre fois, six cent trente mille combattants dans un désert où il n'y a jamais eu deux mille hommes ; tout cela paraît assurément le comble de l'extravagance [...] [180]

Comment a-t-on osé supposer que Dieu choisit une horde d'Arabes voleurs pour être son peuple chéri et pour armer cette horde contre toutes les autres nations ? et comment en combattant à sa tête, a-t-il souffert que son peuple fût si souvent vaincu et esclave ? [183]

[...] La horde juive n'eut jamais ce dogme [de l'immortalité de l'âme] pour fondement de sa secte. C'était, dit-on, un peuple grossier auquel Dieu se proportionnait ! Dieu se proportionner ? et à qui ? à des voleurs juifs : Dieu être plus grossier qu'eux ! n'est-ce pas un blasphème ? [184-185]

24 Les extraits sont donnés d'après l'édition critique de R. Mortier, *OCV*, t. 62 (1987), p. 127-362.

[...]

On l'a déjà dit souvent, c'est le petit peuple asservi qui tâche d'imiter ses maîtres ; c'est la nation faible et grossière qui se conforme grossièrement aux usages de la grande nation. [190] [...]

Si nous passons des fables des juifs aux mœurs de ce peuple, ne sont-elles pas aussi abominables que leurs contes sont absurdes ? [...]

Les fables des Grecs étaient plus humaines. Amphion bâtissait des villes au son de la flûte, Josué les détruit ; il livre au fer et aux flammes, vieillards, femmes, enfants, et bestiaux ; y a-t-il une horreur plus insensée ? [...]

[...] Si l'auteur de cette histoire avait formé le dessein de rendre les juifs exécrables aux autres nations, s'y serait-il pris autrement ? L'auteur pour ajouter le blasphème au brigandage et à la barbarie, ose dire que toutes ces abominations se commettaient au nom de Dieu, par ordre exprès de Dieu et étaient autant de sacrifices de sang humain offerts à Dieu.

[...] Est-ce l'histoire de Gargantua ? Est-ce celle du peuple de Dieu ? Et qu'y a-t-il ici de plus insupportable, ou l'excès de l'horreur, ou l'excès de ridicule ? Ne serait-ce pas même un autre ridicule que de s'amuser à combattre ce détestable amas de fables qui outragent également le bon sens, la vertu, la nature et la Divinité ? Si malheureusement une seule des aventures de ce peuple était vraie, toutes les nations se seraient réunies pour l'exterminer ; si elles sont fausses, on ne peut mentir plus sottement. [195-196]

[...] Quel est l'homme de bien qui ne se sente ému de tant d'horreurs ? Et on les souffre ! que dis-je, on les adore ! Que d'imbéciles, mais que de monstres ! [198, note a] [...]

La suite de l'histoire juive n'est qu'un tissu de forfaits consacrés. Salomon commence par égorger son frère Adonias. Si Dieu accorda à ce Salomon le don de la sagesse, il paraît qu'il lui refusa ceux de l'humanité, de la justice, de la continence et de la foi. [201-202] [...]

Personne ne peut nier que les juifs n'aient écrit ces abominations. Quand on les rassemble ainsi sous les yeux, le cœur se soulève. Ce sont donc là les hérauts de la Providence, les précurseurs du règne de Jésus ! [203] [...]

Voir aussi *La Bible enfin expliquée* (article « Josué », M, t. 30, p. 116, n.), qui cite les « Réflexions de milord Bolingbroke » :

Est-il possible que Dieu, le père de tous les hommes, ait conduit lui-même un barbare à qui le cannibale le plus féroce ne voudrait pas ressembler ? Grand Dieu ! venir d'un désert inconnu pour massacrer toute une ville inconnue ! égorger les femmes et les enfants, contre toutes les lois de la nature ! égorger tous les animaux ! brûler les maisons et les meubles, contre toutes les lois du bon sens, dans le temps qu'on n'a ni maisons ni meubles ! ne pardonner qu'à une vile putain digne du dernier supplice ! Si ce conte n'était pas le plus

absurde de tous, il serait le plus abominable. Il n'y a qu'un voleur ivre qui puisse l'avoir écrit, et un imbécile ivre qui puisse le croire. C'est offenser Dieu et les hommes que de réfuter sérieusement ce misérable tissu de fables dans lesquelles il n'y a pas un mot qui ne soit ou le comble du ridicule, ou celui de l'horreur.

La présence, dans les ouvrages de Voltaire se rapportant à Bolingbroke, de commentaires sur l'histoire du peuple juif très proches par le vocabulaire et par le ton du texte de *La Moïsade* incite naturellement à examiner de près les œuvres de Bolingbroke lui-même. Ses *Philosophical Works* (London, 1754, 5 vol. ; BV 457) comportent, en effet, de nombreux commentaires sur le peuple juif qui pourraient être rapprochés de ceux de Voltaire et des invectives de notre manuscrit clandestin, sans qu'on y trouve le texte même de *La Moïsade* ni de passage qui puisse avoir servi de source précise. Nous en proposons quelques exemples :

80

The Jews were unsociable members of the great commonwealth of mankind : and the same private conscience, which determined them to the exercise of every kind of cruelty on other nations and other religions, made them rebels to government, even to their own, upon some occasions, and frequently persecutors and assassins of one another. They thought themselves authorised by their religion to commit such barbarities as even they perhaps, if they had had no religion, would not have committed ; and zeal for it, that is, private conscience, inspired a sanguinary rage that might be called, very justly, religious madness. (*Essay the fourth concerning authority in matters of religion*, § 4, t. 2, p. 283-284).

The Jews [...] dressed up the one Supreme Being in all the rags of humanity ; which composed a kind of motley character, such as foolish superstition, and mad enthusiasm alone, could ascribe to him, and such as no man, who believes in an all-perfect Being, can hear without horror. (*Fragments or minutes of essays*, § 75, t. 5, p. 571).

The truth is, that ignorance and superstition, pride, injustice and barbarity, were the peculiar characteristics of this people of « sages and philosophers » [*dixit* Abbadie]. (*A Letter occasioned by one of Archbishop Tillotson's sermons*, t. 5, p. 348²⁵).

25 Rappelons, pour dater le sermon très approximativement, que John Tillotson (1630-1694) fut archevêque de Canterbury de 1691 jusqu'à sa mort en 1694 ; ses sermons avaient connu une édition collective en 1696 : *The Works [...] containing fifty-four sermons and discourses on several occasions. Together with the rule of faith [...]*, London, B. Aylmer and W. Rogers, 1696, in-folio.

I know, for I can demonstrate by connecting the clearest and most distinct of my real ideas, that there is a God, a first intelligent Cause of all things, whose infinite wisdom and power appear evidently in all his works, and to whom, therefore, I ascribe most rationally, every other perfection, whether conceivable or not conceivable by me. A book is put into my hands, which is, I am told, and have been told from my youth, the word of this God, and wherein I shall find the whole scheme of things which he has established, and the whole economy of his providence. What I learned before by rote, I consider with more attention ; and am far from finding in it the Supreme Being, whose existence and attributes I demonstrate. [...] The more I compare what Moses says of this God, and by a supposed inspiration from him, the more repugnant I find the whole to demonstrated, and even to obvious, truth. Nothing can better resemble modern rabbinical traditions, than these ancient and mosaical traditions : the same ignorance of nature, physical and moral, the same irreverent conceptions of the Supreme Being, prevail in both. [...] If the ignorance and the errors, which betray themselves very grossly in the writings ascribed to Moses, make it impossible to believe such an author divinely inspired ; the confused, inconsistent, and unworthy notions of a Supreme Being, which appear in his writings, shew very evidently that the true God was unknown to him. He acknowledged but one God, and the people were forbid to worship any other. But then he put this one God to as many and unworthy uses, in the service of man, as the heathen put their many gods, of different orders. [...] The God of Moses creates the world, makes man, and repents of it immediately, for a reason which he might have prevented by a little less indulgence to, what is called, free will. [...] Thus again, and to shew in another instance what inconsistency, as well as absurdity, Moses imputed to his one God, let us observe that he makes this God repent a second time that he had made man on the earth... [...] The whole history, from Noah to Abraham, and from Abraham to the exode, is a series of tales, that would appear fit to amuse children alone, if they were found in any other book, tho' they served two great purposes of pride and ambition among an ignorant and barbarous people. [...] If we consider the manner, in which this people was conducted, by God himself, out of Egypt into the promised land ; how they acquired the possession of it, by his immediate assistance, and by the execution of his orders, signified to their leaders ; we shall find that nothing can be conceived more unworthy of an all-perfect Being. When a theist sees nothing repugnant to the wisdom and power, or any other attributes, of a supreme, all-perfect Being, in the works of God, and therefore thinks himself justified in rejecting the impiety of those who would impose on him, as the word of God, a book which contains scarce anything that is not so, the divine has recourse to exclamation. Refrain your profane temerity, he cries. The wisdom of God is not like the wisdom of man, nor the justice

of God like the justice of man : and who art thou, O man ! who presumes to sound the depth of either ? There is something so impudent, as well as absurd, in this proceeding, that, common as it is, one can see no example of it without surprise. [...] There are many appearances, no doubt, in the physical and moral systems, which may pass for mysteries because we cannot fully comprehend them ; but there is nothing in either of these, repugnant to any excellency which we ought to attribute to the Supreme Being. We confess our ignorance ; but we do not therefore call in question the divine attributes, nor disbelieve these systems to be his work, nor the law of nature to be his law. Had we the same certainty that the jewish scriptures were his word, we might reason in the same manner about them. But *we cannot believe them to be his word*, tho' we know that the physical and moral systems are his work, *whilst we find them in such repugnancies to the nature of an all-perfect Being ; not mysteries, but absurdities ; not things incomprehensible, but things that imply, manifestly, contradiction with his nature*. They imply it so strongly, that if we believe in Moses and his God, we cannot believe in that God whom our reason shews us ; nay, we must believe against knowledge, and oppose the authority of jewish traditions to demonstration. (*A Letter occasioned by one of Archbishop Tillotson's sermons*, t. 5, p. 368-375 ; nous soulignons).

Ce dernier passage esquisse manifestement tout le programme de *La Moïsade*, mais en même temps on admettra – après avoir bien étudié ses essais pesants et sentencieux – que notre manuscrit n'est manifestement pas de la main même de Bolingbroke, le mentor anglais de Voltaire au cours des années 1720. On aura remarqué ci-dessus que c'est Voltaire qui, dans son *Examen important*, résumant le propos de Bolingbroke, y introduit le nom de Pascal.

PRÉSENTATION CRITIQUE : LES MANUSCRITS ET L'ÉDITION

Nous adoptons comme texte de base celui des *Œuvres complètes de M. Fréret* (Londres, 1775, t. IV, p. 150-162), malgré quelques erreurs évidentes de lecture que nous signalons dans les notes textuelles. Malgré ces fautes, le texte imprimé est plus complet que celui du manuscrit aixois et il a été plus largement diffusé au XVIII^e siècle.

Nous avons consulté les manuscrits suivants : Aix-en-Provence, Méjanès ms 10 (703) ; Jérusalem, JHUL HS EH 48 E 6 ; Londres, Wellcome Institute, ms 1577. Nous remercions Miguel Benítez de nous avoir permis de consulter ses notes sur le manuscrit de Jérusalem et sur celui de Londres.

Aix-en-Provence, Méjanès ms 10 (703). Cette copie fait partie d'un *Recueil de mémoires sur l'Écriture Sainte*, qui comporte d'autres textes clandestins bien

connus ; le recueil a certainement appartenu à l'abbé Sépher et la copie de notre texte (pièce n° 9) nous paraît être de sa main. Elle se caractérise par des abréviations constantes : « D. » pour « Dieu », « relig » pour « religion », etc. : leur sens ne prêtant pas à équivoque, nous en proposons le développement dans les variantes de notre édition. Ces traits, parmi d'autres (main de Sépher, abréviations, absence de ratures, sauts du même au même, commentaires du copiste ajoutés entre parenthèses), suffisent à identifier cet exemplaire comme une copie. La seule question intéressante à cet égard porte sur ses rapports avec le texte publié en 1775. Il est certain que l'édition de 1775 ne dérive ni du manuscrit d'Aix ni de celui de Jérusalem. En revanche, à deux reprises (voir nos notes critiques *au*, *bf* – comparer aussi *dl*), le manuscrit d'Aix porte en commun avec le manuscrit de Jérusalem – et à l'encontre de l'édition de 1775 – une leçon très plausible. Sans aboutir à une certitude sur ce point, il nous semble donc que ces deux manuscrits pourraient dériver, indépendamment de l'édition de 1775, d'une source commune.

Londres, Wellcome Institute, ms 1577 : « Achevé de kopier du troisième volume des *Cœuvres complètes de M. Fréret*. Édition de Londres 1775. 1836, le 29 janvier, à 10 heures 35 minutes du soir, il faisait grand vent sur terre : domicilié rue des Prêtres, n° 6 au 3^e près de l'Église de Saint-Étienne-du-Mont. Par moi Vital-Chaussegros Theophilus-Maria, et de l'ordre de l'Annonciation, et maître en les sciences divines et célestes. Vive Jésus et Marie. » Tout ce manuscrit, qui dérive donc directement de notre texte de base, est écrit en orthographe quasi-phonétique : « J'ai parkouru toutes lè kontrées de l'univers, j'ai egzaminé lè meurs, lè zusages, lè koutumes de tous lè pays qi le komposè, è par-tout j'ai vu la supersticion, lè prestige, l'intyérèt, le préjugé, l'orghueil même tenir lieu de toute religion. J'è rankontré l'ome partout, è n'è trouvé Dieu nulle part [...] ».

ANNOTATION CRITIQUE

Notre annotation critique – portant sur les variantes – est indiquée par des appels alphabétiques, selon les conventions classiques. Un seul appel de note critique porte sur le mot ainsi désigné ou indique une insertion (*xyz^a*) ; si plusieurs mots sont concernés par l'annotation, le passage est signalé par un double appel (*^axyz xyz^a*).

Les notes explicatives sont appelées par des chiffres arabes.

L'orthographe est modernisée (-oit/-ait ; tems/temps ; puissans/puissants ; loix/lois ; Moÿse/Moïse, etc. ; les accents manquants).

J'ai parcouru toutes les contrées de l'univers, j'ai examiné les mœurs, ^bles usages^b, les coutumes de^c tous les pays qui le composent, et partout j'ai vu la superstition, ^dles prestiges^d, l'intérêt, le préjugé, l'orgueil même^e tenir lieu de toute religion. J'ai rencontré l'homme partout, et ^fn'ai trouvé^f Dieu nulle part.

Plein de mille idées confuses et accablantes, incapable de concevoir un infini, et de me comprendre moi-même²⁶ ; choqué de toutes parts ou d'un culte ridicule qu'abjure le bon sens, ou d'une religion absurde qui anéantit toute divinité, j'étais prêt à n'admettre que l'existence des choses sensibles et palpables^g ; lorsque tout à coup j'entends parler d'une nation qui n'adore qu'un Dieu, et pour Dieu, ^hqu'un purⁱ esprit, qu'un être simple, qu'un^h être souverainement parfait. Je cours ; je vole parmi les juifs dans l'espérance de trouver enfin la vérité.

84

Je veux^j être instruit, je demande des livres, je lis ; que de grandeur, que de puissance, que de merveilles²⁷ !

Il^k ordonne : et aussitôt des esprits dégagés de toute matière, des hommes composés d'un corps et d'un esprit, vivent, pensent, agissent.

La terre, cette masse énorme suspendue dans la vaste étendue des airs, les cieux, ^lles astres qui l'éclairent, les mers qui l'entourent, les [151] fleuves qui l'arrosent, les animaux, les plantes, tout sort du chaos^l, tout suit par un pouvoir irrésistible ce premier mouvement que la main du Tout-Puissant lui a

- a. Jér. : *La Moysade* ; Aix : *Cette copie comporte un « faux titre »* : « La Nouvelle Moysade », annoté de la main de Sépher : « nota : il y en a une de Rousseau en vers dans ses œuvres ». À la page suivante, le texte commence par le titre « La Moysade ».
- b. Aix : *omis*.
- c. Aix : coutumes qui regnent dans tous les pays
- d. Aix : *omis*.
- e. Aix : *omis*.
- f. Aix : *omis*.
- g. Aix : papables [*sic*]
- h. Aix : un pur esprit, un être simple, un être
- i. Jér. : pure [*sic*]
- j. Jér. : veut [*sic*]

26 Écho du fragment célèbre de Pascal sur les « deux infinis » : éd. Port-Royal (Paris, G. Desprez, 1670, 1678), chap. XXII : « Connaissance générale de l'homme » ; Lafuma 199 ; Sellier 230.

27 Émerveillement qui tranche avec la critique sévère de la Genèse que propose M^{me} du Châtelet dans ses *Examens de la Bible*, que nous avons pu consulter dans l'édition critique établie par B. E. Schwarzbach (Paris, Champion, 2008). Quelques parallèles entre notre texte et les *Examens* – qu'on trouvera ci-après – sont intéressants, car ils témoignent d'une inspiration philosophique commune, mais nous n'avons pas trouvé d'indice convaincant permettant de soupçonner que M^{me} du Châtelet ait pu jouer un rôle dans la composition de *La Moysade*.

imprimé, tout concourt^m à former un ordre parfait, tout parle, ⁿ tout annonce un ouvrier intelligent, un créateur tout-puissant^{o28}.

C'est ici, dis-je en moi-même, où je dois terminer ma course. Je vais trouver ici un vrai Dieu, un culte parfait, une morale saine, des principes certains, des hommes raisonnables ; quoi de plus heureux !

Je continue cependant ma lecture ; ah ! que je suis trompé ! Cette admirable perspective qui avait ^p d'abord ravi mon esprit et enchanté mes sens^p, ces idées pures^q et consolantes qui avaient enflammé mon cœur et presque satisfait ma raison, tout ce sublime disparaît ^r pour ne faire place qu'à des objets^r hideux et révoltants. En parcourant ce livre reçu, dit-on, des mains de Dieu ^s par l'entremise de son serviteur Moïse et de ses autres prophètes, je suis indigné d'y trouver des traits qui blessent la grandeur et la majesté divine, et qui me le dépeignent aussi mauvais qu'il doit être bon. Tout me révolte^s, je crois errer dans le^t champ de l'imposture ; tout porte le sceau du fanatisme ; tout est marqué ^u au coin de l'impertinence et du ridicule, de la cruauté et de la barbarie^u.

Dieu trace sur le front d'un des enfants du premier homme les traits de sa colère, fait^v couler dans son cœur ^w le poison^w de l'envie, de la rage contre son frère, et le rend pour toujours l'objet de l'exécration de ceux qui doivent naître de lui ou de son père²⁹.

k. Aix : D[ieu]

l. Jér. : cahos ; Aix : les astres qui l'environnent, qui l'éclairent, tout sort du cahos. *La copie d'Aix se caractérise donc ici par un « saut du même au même » et par une omission importante.*

m. Jér. : concours

n. Aix : tout parle et tout annonce

o. Jér. : un créateur de tout puissant [*sic*]

p. Aix : d'abord enchanté mon esprit et mes sens

q. Aix : sublimes

r. Aix : pour faire place à des objets

s. Aix : *omis*.

t. Jér. : les

u. Aix : au coin de l'impertinence et de l'absurdité, de la barbarie et de la férocité !

v. Aix : (laisse) : *ajouté au-dessus de la ligne entre parenthèses.*

w. Aix : les traits

28 Résumé de Genèse, 1, évitant la création *ex nihilo* et conduisant à une conclusion déiste, puisque l'existence et la sagesse du Dieu organisateur de la matière sont annoncées par l'ordre de sa création.

29 Caïn et Abel : Genèse, 4, 8-14. Cf. M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « L'histoire de Caïn qu'on lit au chapitre 4 est digne de suivre celle de la création. Dieu reçoit le sacrifice d'Abel et rejette celui de Caïn sans qu'on en voye aucune raison ; Caïn choqué de cette préférence tue son frere pour s'en venger, et Dieu pour le punir du meurtre de son frere luy dit qu'il sera vagabond par toute la terre, et Caïn luy repond, [...] *Quiconque me trouvera me tuera*, et Dieu trouve cette crainte si bien fondée, qu'il luy met un signe pour l'empêcher d'être tué ; ce qui a encore confirmé l'opinion des préadamites. Car en suposant avec les chretiens qu'Adam ait été le 1^{er} homme, qui pouvoit tuer Caïn ? ».

[152] Dieu se repent^x d'avoir créé l'homme, *penitet*^y 30. Quel blasphème !
^zQuoi ! Dieu^z serait-il comme^{aa} l'homme^{ab} qu'il a créé, imparfait, borné, changeant, capricieux ? Aurait-il pu, ^{ac}par défaut^{ac} de connaissance et de capacité, former un ouvrage mauvais, et s'exposer, faute de sagesse et de prudence, à se repentir d'une faute réelle ? Serait-il Dieu en même temps, et ne le serait-il pas ? ^{ad}Quelle^{ae} horrible impiété, quel monstrueux paradoxe !^{ad}

L'univers entier^{af} est à peine sorti du néant et des mains de son créateur, et déjà je vois les cieux s'écrouler, se dissoudre. Il ouvre ses cataractes, une mer affreuse couvre aussitôt^{ag} la surface de la terre, renverse, détruit tout ; l'univers est enseveli sous ses ondes, tout ce qui vivait périt³¹.

Un seul homme trouvé juste parmi tous les hommes échappe avec sa famille à la destruction générale de tous ses semblables. Dieu, qui a connu ^{ah}sa faute et qui s'en est repenti^{ah} en se vengeant sur l'ouvrage de ses mains, va sans doute la réparer en formant le cœur des nouveaux hommes qu'il va faire naître. Leur arrêt est déjà porté³². Une ivresse profonde plonge Noé dans un profond sommeil ; un de ses enfants (Cham) le surprend dans une posture indécente

86

x. Aix, Jér. : repend

y. Jér. : *omis*.

z. Aix : Quoi ! donc, D[ieu]

aa. Jér. : *omis*.

ab. Aix : l'homme même

ac. Aix : faute

ad. Aix : Quel contraste monstrueux ! Quelle horrible impiété !

ae. éd. 1775 : Qu'elle : *nous corrigeons une erreur évidente*.

af. Aix : *omis*.

ag. Aix : *omis*.

ah. Aix : sa propre faute et s'en est repenti

30 *Penitet* : Genèse, 6, 6. Voir Voltaire, *La Bible enfin expliquée* (1776), chap. 1, M, t. 30, p. 24, n. 4 : « Les critiques ont trouvé mauvais que Dieu se repentît ; mais le texte appuie si énergiquement sur ce repentir de Dieu, et sur la douleur dont son cœur fut saisi, qu'il paraît trop hardi de ne pas prendre ces expressions à la lettre ». Cf. M^{me} Du Châtelet (*loc. cit.*) : « Moïse nous dépeint Dieu dans la Genèse comme un ouvrier qui fait son ouvrage pièce à pièce, qui est six jours à faire le ciel et la terre, et qui se repose le septième, comme s'il étoit las d'avoir trop bien employé sa semaine. Il nous le représente comme capable de jalousie, de colère, de vengeance, de repentir, enfin avec tous les défauts des hommes : si Dieu vouloit se dépeindre d'une façon sensible, il devoit du moins se peindre avec les qualités qui font respecter les hommes et non pas avec celles qui les font haïr, ou mépriser... ».

31 Le Déluge : Genèse, 6, 7, et 7, 17-24.

32 Voir aussi *Questions sur l'Encyclopédie*, 4^e partie (1771), article « Déluge universel », M, t. 18, p. 330 : « Je ne comprends pas comment Dieu créa une race pour la noyer, et pour lui substituer une race plus méchante encore ». Cf. aussi M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Il n'y a personne qui ne s'imagine qu'après avoir noyé tout le genre humain pour ses crimes, Dieu fera du moins que la race de Noë qu'il a choisie parmi tant d'autres pour perpétuer celle des hommes sera une race vertueuse qui sera à luy sans partage : mais point du tout... ».

et fait de cette posture un badinage auprès de ses frères. Noé, qu'inspire son Dieu, apprend à son réveil la conduite de son fils. Il entre en fureur et maudit Cham^{ai} avec toute sa postérité. Ah ! Cham ! Qu'as-tu fait et pourquoi es-tu né ? Tes descendants, qui formeront la plus grande partie du monde, seront nécessairement réprouvés ; et [153] ton imprudence a produit plus de mal que ton Dieu n'a jamais fait de bien³³.

Mais les années et les sages^{aj} avancent. Je vois paraître avec gravité de grands personnages qui n'ont su dans leur temps que^{ak} garder des troupeaux, de vénérables patriarches, l'ornement de l'histoire et de^{al}leur siècle^{al34}.

Dans la suite, Abraham, père des croyants, modèle de la foi des juifs et des chrétiens, est le seul sur qui Dieu, parmi tous les peuples qu'il laisse dans l'erreur et qu'il punit pour n'avoir pas les lumières qu'il leur refuse, jette par bonté un regard favorable. Il lui parle et^{am} se communique à lui. Il lui développe l'avenir. Dieu doit sortir de ses descendants ; mais il veut s'assurer de la fidélité d'un homme qu'il veut élever si haut, il veut une obéissance aveugle : il lui ordonne donc^{an}, pour l'éprouver, d'immoler son fils unique³⁵. Quelle preuve^{ao} ! Abraham, qui ne connaît point les desseins de son Dieu, fait taire ses entrailles de père, repousse une mère tendre qui demande grâce pour un innocent, étouffe tous les sentiments de la nature et de la pitié, et monte par toutes les horreurs au comble de la perfection ; il se dispose à obéir. Déjà l'autel est dressé, ^{ap}le bûcher préparé, la flamme est toute prête. La victime s'offre^{ap}, la vue de son sang qu'il va verser le touche ; il sent qu'il est père, ^{aq}il

ai. Aix : (non pas seul) mais : *ajouté par le copiste entre parenthèses.*

aj. Aix : âges

ak. Jér. : ont su dans leur temps garder

al. Aix : leurs siècles

am. Aix : il

an. Aix : *omis.*

ao. Aix, Jér. : épreuve

ap. Aix : le bûcher est prêt, la victime s'offre : *nouveau saut du même au même.*

33 Noé et Cham : Genèse, 9, 22-27.

34 Ironie qui caractérise la réception de l'ouvrage de l'abbé Fleury, *Les Mœurs des Israélites, où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère pour le gouvernement des états et la réforme des mœurs*, Paris, 1681. Voir, par exemple, les formules de Voltaire citées ci-dessus, n. 21.

35 Abraham : Genèse, 22, 1-10. Cf. M^{me} du Châtelet, *Examen de l'Ancien Testament (loc. cit.)* : « [...] craignant apurement qu'Abraham n'abusât de ses bontés, [Dieu] se met à le tenter, et luy propose la chose du monde la plus révoltante, d'immoler luy-même son fils Isaac qu'il luy avoit donné par miracle dans sa vieillesse. Mais heureusement Dieu se contenta de l'obéissance d'Abraham et ne voulût pas le sacrifice. Je laisse à penser l'idée qu'une telle conduite devoit donner de Dieu à Abraham, et s'il ne devoit pas penser que le sang humain pouvoit quelque fois luy plaire et que ce n'étoit que par une grace spéciale qu'il luy avoit remis la vie de son fils... ».

tremble^{aq}, il craint, il hésite, il combat, il fait un dernier effort de cruauté, il triomphe enfin et lève le bras pour égorger Isaac, et^{ar} va frapper... Arrête, monstre, arrête^{as} ; ton Dieu t'aime, et je te déteste.

Isaac, échappé à la vertu féroce d'un père dé- [154] nature, après un grand nombre d'années passées sans éclat, infirme, aveugle et cassé de vieillesse, va rejoindre^{at} ses aïeux parmi les morts. Mourra-t-il sans donner une idée de son Dieu ? Deux enfants, ennemis déclarés dans les entrailles même[s] de leur mère, vont ^{au}le connaître^{au}. Dieu, le Dieu d'Isaac choisit Jacob qu'il aime pour en faire un sujet heureux et l'usurpateur du pays qu'arrose le Jourdain, et abandonne Ésaü qu'il déteste, ^{av}pour en faire une victime de sa colère^{av36}.

88

Dieu bon, Dieu juste, aimez Jacob, vous le pouvez, sans donner atteinte à votre existence. Mais n'est-ce pas déjà trop qu'Ésaü naisse criminel à vos yeux, sans ajouter encore à son malheur une haine particulière qu'il n'a point méritée ? Attendez qu'il vive, qu'il pense, qu'il puisse pécher ; ^{aw}alors qu'il soit en butte à vos coups^{aw}, on jugera de ses crimes par les maux dont vous l'accablerez. Mais il n'est pas encore né, il n'a pas encore pu vous offenser. C'est trop parler. Isaac va expirer. Levez-vous, mon père, dit Jacob ^{ax}à Isaac^{ax}, je suis votre fils bien-aimé, votre fils Ésaü, prenez, mangez le gibier que je vous ai préparé et donnez-moi votre bénédiction. Ce sont bien les mains d'Ésaü, dit Isaac, mais c'est la voix de Jacob.

Ne craignez rien, Isaac, bénissez cet imposteur, ce fourbe qui veut s'élever sur la perte de son frère. Votre Dieu, qui le conduit auprès de vous, ratifiera votre bénédiction, le comblera de gloire^{ay} et le fera père d'un grand peuple. Que vous êtes heureux, Jacob ! Si j'étais maître du tonnerre, je vous écraserais^{az} d'un coup [155] de foudre. Mais la sentence est prononcée. L'amitié du Très-Haut, la rosée du ciel, la graisse de la terre, seront votre partage^{ba}. Vos

aq. Aix : *omis*.

ar. Aix : il

as. Aix : *omis*.

at. Aix : joindre

au. Aix, Jér. : le faire connaître : *leçon commune plausible qui permet de croire que les manuscrits d'Aix et de Jérusalem ne dérivent pas directement de l'éd. 1775, mais d'une autre source commune*.

av. Aix : *omis*.

aw. Jér. : *omis*.

ax. Aix : *omis*.

ay. Aix : de gloire et de biens et

az. Jér. : écraserait

ba. Aix : (le partage d'un fourbe) : *ajouté entre parenthèses par le copiste*.

36 Isaac, Jacob et Ésaü : Genèse, 27, 1-41. Cf. M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Il n'y a guère dans l'écriture de chose plus révoltante que l'élection de Jacob et la réprobation d'Ésaü, dont elle ne donne aucune raison ».

descendants égaleront le nombre des étoiles du firmament. Votre nom sera l'effroi^{bb} de toutes les nations, et l'infortuné Ésaü, qu'un tendre respect a toujours rendu attentif aux ordres de son père, qui s'est fait un plaisir de lui obéir et un bonheur de lui plaire, Ésaü sera l'esclave de son frère et l'ennemi éternel de son Dieu.

Mais quel spectacle affreux s'offre à mes yeux ! Est-ce un Dieu qui parle ou qui agit ? Sont-ce des hommes ^{bc}que l'on^{bc} extermine ? Le ciel va-t-il se confondre avec la terre ? L'univers va-t-il rentrer dans le néant ? Dieu veut écraser l'Égypte ; il lui faut un prétexte, ^{bd}il en trouve^{bd}. Allez, dit Dieu à Moïse : dites à Pharaon, je suis celui qui est, ^{be}*Ego sum qui sum*^{be37}. Je vous ordonne de laisser à mon peuple la liberté de sortir de vos états pour venir sacrifier dans le désert. ^{bf}Hommes, enfants^{bf}, vieillards, troupeaux, je veux^{bg} tout, et je^{bh} veux être obéi. Pharaon ne vous écouterait point^{bi} ; sa sentence est prononcée, il faut qu'il périsse. Je veux déployer mon bras redoutable et faire fondre sur l'Égypte^{bj} les trésors de ma fureur. J'ai formé le cœur de l'homme ; j'en suis le maître ; je le meus, je le fais^{bk} agir comme il me plaît ; j'endurcirai celui de Pharaon, pour ^{bl}qu'il ne m'obéisse point^{bl}. Pharaon endurci et nécessairement rebelle ^{bm}aux ordres de Dieu^{bm}, mettra par sa désobéissance ma justice à couvert de tout reproche³⁸. Allez, ne craignez rien, je serai partout avec vous, et l'on connaîtra que je suis ^{bn}le Seigneur votre Dieu^{bn}.

bb. Jér. : l'effroit

bc. Aix : qu'on

bd. Aix : il est trouvé

be. Aix : *omis*.

bf. Aix, Jér. : Hommes, femmes, enfants : *nouvelle leçon commune très plausible*.

bg. Jér. : veut

bh. Aix : et veux être ; Jér. : je veux tout, je veux être obéi

bi. Aix : (je l'endurcirai) : *ajouté entre parenthèses par le copiste*.

bj. Aix : (qui fait ce qu'elle doit raisonnablement) : *ajouté entre parenthèses par le copiste*.

bk. Jér. : fait

bl. Aix : qu'il me désobéisse ; Jér. : qu'il ne m'obéisse pas

bm. Aix : *omis*.

bn. Aix : le Seigneur le vrai Dieu.

37 Exode, 3, 14. Cf. M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Mais ce qu'il y a de plaisant c'est que Dieu ironiquement répond à cette question de Moïse et luy dit, *Ero qui ero. Je serai ce que je seray*, verset 14. Car c'est là le sens du texte hebreu que la Vulgate et les Septantes ont traduit par *Ego sum qui sum, Je suis celui qui suis* ; ce qui fait un beau sens, mais contraire au texte ».

38 Sophisme grossier qui témoigne de l'imposture du Dieu de l'Ancien Testament... Voir l'article « Moïse » du fonds de Kehl : « Il paraît contradictoire et injurieux à l'essence divine que Dieu, s'étant formé un peuple pour être le seul dépositaire de ses lois et pour dominer sur toutes les nations, il envoie un homme de ce peuple demander au roi son oppresseur la permission d'aller sacrifier à son Dieu dans le désert, afin que ce peuple puisse s'enfuir sous le prétexte de ce sacrifice. Nos idées communes ne peuvent qu'attacher une idée de bassesse et de fourberie à ce manège, loin d'y reconnaître la majesté et la puissance de l'Être suprême » (M, t. 20, p. 108-109).

[156] Moïse, de simple berger devenu ministre du Très-Haut, qu'il dit avoir vu^{bo} dans un buisson, la face cachée et ne lui montrant que son derrière³⁹, Moïse, dis-je, plein de la fureur de son Dieu, se transporte à la cour de Pharaon, pour y annoncer insolemment les ordres de son Dieu. Pharaon, que la volonté toute-puissante d'un Dieu invincible a mis dans la nécessité d'être coupable, rejette Moïse, ses ordres et son Dieu. Moïse éclate, Dieu frappe, et déjà je vois des rivières de sang arroser les campagnes et mettre des peuples entiers dans la nécessité de mourir de soif ou de s'empoisonner⁴⁰.

Des insectes^{bp} de toutes espèces^{bp} forment dans l'air un nuage épais que ne peuvent percer les rayons du soleil, et fondent ensuite sur la terre qu'ils dépouillent de toutes ses richesses.

Des grêles affreuses écrasent, enlèvent ce que les insectes avaient épargné. Le ciel est tout en feu ; le tonnerre gronde, la foudre éclate de toutes parts, et des flammes dévorantes achèvent de détruire ce qui subsiste encore.

90

Troublé^{bq}, saisi d'horreur, je me sauve, et tout à coup des ténèbres palpables me surprennent, ^{br}m'environnent^{br}, me plongent dans la nuit la plus noire. La lumière paraît enfin. Quel objet frappe ma vue ! Le roi, les grands, les peuples, tout est couvert d'ulcères. Je ne vois partout que des hommes hideux qui se fuient les uns les autres, des millions de malheureux^{bs} qui ne connaissent le roi que par les impôts qu'on leur fait payer de sa part et qui portent néanmoins la peine de son crime et d'un crime involontaire^{bs}.

[157] L'orage se dissipe, un autre succède. Une peste générale enlève un chef à chaque famille. Le trône, [l]a^{bt} ville, la campagne, rien n'est épargné. Les

bo. Aix : (seul) : *ajouté entre parenthèses par le copiste.*

bp. Aix : de toute espèce.

bq. Aix : *omis.*

br. Aix : *omis.*

bs. Aix : qui ne connaissent leur roi que par les impôts qu'(à la sollicitation de Joseph) on leur a arrachés, portent la peine de son crime, et crime involontaire. *Le copiste ajoute le texte entre parenthèses.*

bt. Éd. 1775 : *faute d'impression : le « l » de « le » est laissé en blanc.*

39 Exode, 3, 2-6 et 33, 11-23. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Âme » : « Moïse, seul vrai législateur du monde avant le nôtre, *Moïse, qui parlait à Dieu face à face et qui ne le voyait que par derrière*, a laissé les hommes dans une ignorance profonde sur ce grand article [de l'âme] » (OCV, t. 35, p. 316, var., nous soulignons). C'est une plaisanterie qu'affectionne Voltaire. Voir aussi l'article « Moïse » : « [...] vous qui tantôt nous dites que *vous avez parlé avec Dieu face à face et tantôt que vous n'avez pu le voir que par derrière ! [...]* » (OCV, t. 36, p. 392, nous soulignons), et, dans la même veine, *La Bible enfin expliquée*, chap. 2, M, t. 30, p. 121. Cf. aussi M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « “Et j'oteraï ma main et vous verrez mes parties de derriere ; mais pour ma face vous ne pouvez pas la voir.” Tout cela marque que le Dieu des Juifs avoit des parties visibles. On se tire de là, comme on peut... ».

40 Annonce des plaies d'Égypte : Exode, 6, 17-21.

animaux mêmes, qui ne pensent point, qui ne sont point coupables, périssent et semblent en expirant accuser le ciel de cruauté⁴¹ ; les plaintes, les cris, la mort, l'horreur règnent de toutes parts.

Sortez, peuple d'Israël ; sortez de l'Égypte, prenez^{bu}, volez, pilliez aux Égyptiens, à qui vous devez la vie, le peu de richesses que leur a laissés^{bv} votre Dieu inhumain⁴² ; et après avoir tout saccagé, sauvez-vous, brigands, dans les déserts.

Mais l'Égypte possède encore une poignée d'hommes. Le Dieu de Jacob leur laissera-t-il la liberté de vivre ? Ils vont bientôt cesser d'être, ils ne sont déjà plus. Je les vois sur une mer orageuse, Pharaon à leur tête, flotter^{bw} au gré des vagues, avec leurs chevaux, leurs chars, et leurs équipages. Un vent favorable les pousse sur le rivage et donne aux enfants^{bx} de Jacob^{bx} les trésors qu'ils n'ont pu enlever⁴³.

Chantez, Moïse, chantez les louanges de votre maître, que le peuple se prosterne, et tous ensemble célébrez la puissance, mais surtout^{by} la miséricorde et la tendresse infinie^{bz} de votre Dieu^{by} qui vient d'éclater par la perte de ses enfants.

bu. Jér. : prenez

bv. Aix : laissées

bw. Jér. : flottant

bx. Aix : d'Israel

by. Aix : sa puissance mais surtout sa miséricorde et la tendresse infinie de votre D[ieu]

bz. Jér. : *omis*.

41 L'auteur renvoie implicitement à un argument de Bayle, *Dictionnaire*, article « Rorarius » : l'innocence des animaux, qui ne sont pas des machines, est élevée en objection à la Justice divine. Voir aussi Voltaire, *La Bible enfin expliquée*, chap. 1, M, t. 30, p. 24-25, n. 4 : « Dieu dit expressément qu'il exterminera de la face de la terre les hommes, les animaux, les reptiles, les oiseaux. Cependant il n'est point dit que les animaux eussent péché ». Cf. aussi M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « [...] d'ailleurs pourquoi noyer tous les animaux du ciel et de la terre parce que les hommes étoient méchants ? ».

42 Derrière cette accusation de « pillage » des richesses égyptiennes, on pourrait s'attendre à voir poindre aussi une idée qui est absente de notre texte : celle que les juifs ont pris aux Égyptiens leurs richesses culturelles, c'est-à-dire leurs principales croyances, et notamment celle de l'immortalité de l'âme. Cette idée fait l'objet de la deuxième des *Lettres à Serena* de Toland (Londres, 1704), que Voltaire a pu connaître pendant son séjour à Londres et dont il existe une traduction clandestine : voir John Toland, *Lettres à Serena et autres textes*, éd. T. Dagron, Paris, Champion, 2004. Bolingbroke s'approprie cette idée (*Philosophical Works*, London, s.n., 1754, Essai II, section 3, t. I, p. 325 et suiv. ; Essai III, section 5, t. II, p. 316 et suiv. ; fragments 15, 29, 71, 75). Mais Voltaire, au contraire, souligne le fait que Moïse n'enseigne pas la doctrine de l'immortalité de l'âme : voir *Dictionnaire philosophique*, articles « Âme », « Moïse », *in fine*, et la citation ci-dessus, n. 39.

43 Le passage de la mer Rouge : Exode, 14, 8-31.

Une colonne de feu brille sur ma tête, le jour paraît et tout à coup ce feu se change en un nuage épais, qui sans priver de sa^{ca} lumière garantit de la trop grande ardeur du soleil. Suivons ce nuage et ce^{cb} peuple qu'il va conduire⁴⁴.

J'entre dans le désert. Quelle vaste solitude ! [158] Deux millions d'hommes sortent de l'Égypte ; quel lieu plus propre à leur servir de tombeau⁴⁵ !^{cc} Sur le haut d'une montagne, au milieu des éclairs, au bruit du tonnerre paraît avec éclat, porté sur les nues, un législateur nouveau. Dieu lui-même, environné de toute^{cd} sa gloire, donne ses ordres à Moïse et grave^{ce} sur deux tables de pierre ses lois suprêmes^{cf}, dont il rend dépositaire le chef d'Israël⁴⁶. Moïse, ^{cg}plein de l'esprit de son Dieu^{cg}, instruit de ses devoirs, quitte à peine son maître^{ch} qu'il entend de la montagne sainte^{ci} des cris de joie et le son de plusieurs instruments. Un veau d'or élevé par le peuple, ^{cj}de l'aveu de son frère Aaron^{cj}, comme l'objet de son culte, est ^{ck}ce qui d'abord frappe sa vue^{ck}. Que va-t-il faire ? Il entre en fureur et, sacrilège par zèle, il brise le dépôt que lui a confié le Très-Haut. Sa frénésie ne se borne pas à cet excès. Que^{cl} quiconque a du zèle pour le Seigneur se joigne à moi, s'écrie-t-il. Une troupe de frénétiques^{cm} se range à l'instant de son parti. Qu'on s'arme, qu'on marche au carnage, qu'on

ca. Aix : la

cb. Aix : le

cc. Aix : (et il lui en servira) : *commentaire ajouté par le copiste entre parenthèses.*

cd. Aix : *omis.*

ce. Aix : (lui-même) : *ajouté par le copiste entre parenthèses.*

cf. Aix : *omis.*

cg. Aix : *omis.*

ch. Aix : Dieu

ci. Aix : *omis.*

cj. Aix : *omis.*

ck. Aix : est le premier objet qu'il aperçoit

cl. Aix : *omis.*

cm. Aix : fanatiques

44 Exode, 13, 21-22. Voir aussi J. Toland, *Tetradymus. Containing I. Hodegus : or the pillar of cloud and fire ; 2. Clidophorus [...], 3. Hypatia [...], 4. Mangoneutes : being a defence of Nazarenus*, London, J. Brotherton and W. Meadows, 1720.

45 Exode, 16, 3. Cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Moïse » : « Dieu nous a sauvés par un miracle, dites-vous ; la mer s'est ouverte pour nous laisser passer ; mais après une telle faveur, fallait-il nous faire mourir de faim et de fatigue dans les déserts horribles d'Éthan, de Cadés-Barné, de Mara, d'Élim, d'Oreb et de Sinäi ? Tous nos pères ont péri dans ces solitudes affreuses, et vous venez dire au bout de quarante ans que Dieu a eu un soin particulier de nos pères ! » (*OCV*, t. 36, p. 391-392). Cf. M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Moïse dit à Dieu, dans cette occasion, une chose fort absurde, c'est que les habitants de Can[an] diroient que "Dieu n'ayant pû faire entrer les Israélites dans la terre promise, il les avoit fait mourir dans le désert". Comme s'il étoit plus difficile de donner la victoire à une armée de six cent mille hommes que de les faire mourir. Cependant cette raison persuada Dieu et il ne tua son peuple que petit à petit ».

46 Exode, 19-20, et 31, 18.

n'écoute ni la pitié ni le sang. ^{cn}Le Seigneur est irrité, il veut être vengé^{cn}. Plus les victimes que vous immolerez vous seront chères, plus Dieu sera satisfait.

Quelle force n'a point ce discours sacrilège ! Je vois les satellites de Moïse semblables à des tigres furieux, l'œil étincelant, l'air enragé, courir par le camp d'Israël, voler de tente en tente et porter partout avec eux la fureur, la mort, le carnage, ^{co}l'horreur. Hommes, femmes et enfants, tout tombe sous le fer meurtrier des esclaves de Moïse. Le zèle⁴⁷ pour leur [159] Dieu les anime. Dieu lui-même les agite ; ils ne sont plus des hommes, ^{cp}mais des monstres furieux^{cp}, insensibles à la vue des membres palpitants et du sang de leurs plus proches parents^{cq} ; ^{cr}les cris lamentables de ceux-ci^{cr} ne se font plus entendre à ces cœurs féroces que ^{cs}la rage de leur Dieu transporte^{cs}. ^{ct}Ici coule le sang d'un fils massacré par son père, là fument encore les entrailles d'un père égorgé par son fils ; plus loin, un époux sanguinaire et dénaturé poignarde du même coup et son innocente femme et le fruit malheureux qu'elle porte^{ct}. Vingt-trois mille hommes périssent dans cet affreux carnage⁴⁸.

Arrêtez, enfants de Lévi, le soleil refuse d'éclairer vos forfaits, et votre Dieu veut^{cu} épargner le reste^{cv} du peuple pour l'exterminer dans un autre temps.

cn. Aix : Le Seigneur veut être vengé.

co. Aix : et l'horreur.

cp. Aix : *omis*.

cq. Aix : *omis*.

cr. Aix : leurs cris

cs. Aix : la colère et la rage de leur Dieu transportent.

ct. Aix : Ici coule le sang d'un fils qu'égorge son père, là fument encore les entrailles d'un père massacré par son fils ; un époux dénaturé poignarde du même coup et sa femme et le fils qu'elle porte.

cu. Aix : veut (bien enfin) : *le copiste ajoute son commentaire entre parenthèses*.

cv. Jér. : rest

47 Voir l'article « Zèle » du fonds de Kehl : « Celui de la religion est un attachement pur et éclairé au maintien et au progrès du culte qu'on doit à la Divinité ; mais quand ce zèle est persécuteur, aveugle et faux, il devient le plus grand fléau de l'humanité » (M, t. 20, p. 631).

48 Exode, 32, 1-28. Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Moïse » : « Mais enfin, vous étiez avec ce Dieu, et votre frère jette en fonte un veau d'or en un seul jour, et nous le donne pour l'adorer ; et au lieu de punir votre indigne frère, vous le faites notre pontife, et vous ordonnez à vos lévites d'égorger vingt-trois mille hommes de votre peuple » (OCV, t. 36, p. 392). Cf. Voltaire, *Un chrétien contre six juifs* (1776), § 5 (« Du Veau d'or ») et § 10 (« De vingt-trois mille juifs égorgés par leurs frères »). Cf. aussi M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Moïse qui avoit si bien sçû appaiser la colere de Dieu ne sçut pas modérer la sienne. La tribu de Lévi [...] qui pourtant avoit adoré le veau d'or, comme les autres, se rangea à ses cotés par son ordre, et parcourant le camp de l'orient à l'occident, ils tuerent tout ce qu'ils rencontrèrent et il y eut dans ce jour 23 mille Israélites de tués, lesquels cependant n'étoient pas plus coupables que les autres, et ce fut par cette belle action que la tribu de Lévi mérita d'être consacrée au service du Seigneur et son zèle dans cette occasion est souvent loué dans l'Écriture. C'est apparemment pour leur ressembler que les Inquisiteurs qui sont leurs successeurs brulent charitablement les gens pour le bien de leurs ames. Aaron le plus coupable de tous n'est point puni... ».

Venez recevoir les bénédictions que méritent^{cw} vos crimes. Soyez bénis du Très-Haut, vous que sa gloire intéresse ; que la rosée du ciel tombe sur vos terres ^{cx}humectées du sang de vos proches^{cx} ; que l'huile et le vin soient chez vous en abondance ; soyez riches en moissons et en troupeaux ; que vos descendants peuplent la terre, et que leur nombre soit comparable aux grains de sable et aux^{cy} atomes⁴⁹.

Mais fuyons ce triste séjour. Les cris des assassins, les plaintes des mourants, le sang des morts le rendent trop affreux.

Hauts, fiers, généreux, entreprenants[,]^{cz} Dathan et Abiron reprochent avec respect ^{da}et soumission^{da} à Moïse ^{db}sa fourberie^{db}, son orgueil extrême et le pouvoir qu'il ^{dc}veut usurper^{dc} sur Israël. Dathan et Abiron, vous périrez ; mais périrez-vous seuls ? Non : vos femmes, vos enfants, vos troupeaux, [160] tout ce qui vous appartient périra avec vous. La terre s'entr'ouvre et déjà je ne vois plus les ennemis de Moïse. Les enfants de Jacob murmurent ; ils suivront Abiron. Des serpents monstrueux, sortis des entrailles de la terre par l'ordre du ciel, jettent partout l'effroi et la consternation, et ne laissent la vie qu'à une poignée d'hommes, que la peste va bientôt détruire. Je les ^{dd}aperçois déjà^{dd} faibles, pâles^{de}, livides et expirants sous les coups redoublés^{df} d'une divinité terrible⁵⁰.

94

L'œuvre est consommée ; l'Égypte est anéantie ; les enfants de Jacob^{dg} sont descendus chez les morts ; ^{dh}ministres et prêtres du Très-Haut, Moïse et Aaron vont^{di} bientôt n'être plus. Deux hommes restés seuls^{dj} des esclaves de l'Égypte vont conduire les enfants des morts dans une terre si souvent promise et si chèrement achetée⁵¹.

cw. Jér. : merites

cx. Aix : que la rosée du ciel tombe sur vos terres ; Jér. : que la rosée du ciel tombe sur vos proches

cy. Aix : des

cz. Éd. 1775 : *un point* ; Aix, Jér. : *une virgule*.

da. Aix : *omis*.

db. Aix : *omis*.

dc. Aix : usurpe

dd. Aix : vois

de. Aix : parles [*sic*]

df. Jér. : redoutable [*sic*]

dg. Aix : (dans le désert) : *ajout entre parenthèses du copiste*.

dh. Jér. : les ministres

di. Jér. : vont vont [*sic*]

dj. Aix : (des 2 millions) : *ajout entre parenthèses du copiste*.

49 Pastiche du style « fleuri », « oriental » de l'Écriture : cf. Exode, 35, 5-9.

50 Nombres, 16, 3-33.

51 Nombres, 33, 1-56. Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Judée » : « La Judée, dit-on, était la terre promise. Dieu dit à Abraham, *Je vous donnerai tout ce pays depuis le fleuve d'Égypte jusqu'à l'Euphrate*. (Genèse chap. 15) [§] Hélas mes amis ! vous n'avez jamais eu ces rivages fertiles de l'Euphrate et du Nil. On s'est moqué de vous. Les maîtres du Nil et de l'Euphrate ont été tour à tour vos maîtres. Vous avez été presque toujours des esclaves. Promettre et tenir sont deux, mes pauvres juifs. [...] Adieu, mes chers juifs ; je suis fâché que terre promise soit terre perdue » (OCV, t. 36, p. 264-266).

^{dk}Petit-fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, écoutez^{dk} pour la dernière fois votre chef que vous allez perdre : *Haec dicit Dominus*. Voici les décrets de l'Éternel. Vous avez vu périr ^{dl}vos pères, et vos enfants^{dl} à leur tour seront étouffés sur vos cendres. Vous avez des juges ; vous aurez^{dm} des rois. Juges, rois, peuples, tout sera exterminé. La guerre, l'esclavage, la peste, la famine et^{dn} la lèpre seront votre partage. ^{do}On vous aura vus riches, puissants, redoutables, l'effroi^{dp} des nations. Sans rois^{do}, sans prêtres, sans sacrifices, sans lois^{dq}, errants par toute la terre, ^{dr}on vous verra^{dr} l'opprobre ^{ds}des autres nations^{ds}, le rebut et l'exécration des hommes⁵².

Quelle tendresse dans un Dieu souverainement bon ! Quelle modération^{dt} dans un Dieu souve- [161] rainement juste, sage et miséricordieux, ^{du}pour un peuple qu'il a choisi⁵³, qu'il a conduit, qu'il chérit par prédilection sur tous les autres peuples, pour lequel il avait épuisé les trésors de sa providence et fait agir tous les ressorts de son pouvoir suprême jusqu'à interrompre^{du} l'ordre

dk. Aix : Petit-fils d'Abrah[am] et d'Isaac, écoutez

dl. Aix : vos pères, vous périrez vous-mêmes, et vos enfants : *leçon plausible, mais qui n'est pas suivie par le manuscrit de Jérusalem*.

dm. Aix : avez

dn. Aix : ou

do. Aix : partage (jamais riches, puissants, redout[ables]) [...] on vous verra enfin (et pour jamais) sans rois [*sic*]

dp. Jér. : l'effroit

dq. Aix : pouvoir

dr. Aix : *omis*.

ds. Aix : de tous les peuples

dt. Aix : quelle modération, quelle sagesse

du. Aix : pour peuple [*sic*] qu'il a choisi, conduit, chérit par dessus toutes les nations, et pour lequel il avait fait agir tous les ressorts de sa puissance et interrompu

52 Voir Voltaire, *Des juifs* (1756), M, t. 19, p. 525 : « On dit communément que l'horreur des juifs pour les autres nations venait de leur horreur pour l'idolâtrie ; mais il est bien plus vraisemblable que la manière dont ils exterminèrent d'abord quelques peuplades du Chanaan, et la haine que les nations voisines conçurent pour eux, furent la cause de cette aversion invincible qu'ils eurent pour elles. Comme ils ne connaissaient de peuples que leurs voisins, ils crurent en les abhorrant détester toute la terre, et s'accoutumèrent ainsi à être les ennemis de tous les hommes ».

53 Même ironie dans l'article « Judée » du *Dictionnaire philosophique* : voir ci-dessus, n. 51. Cf aussi M^{me} du Châtelet (*loc. cit.*) : « Voilà donc l'histoire du Pentateuque finie, il faut avouer que c'étoit bien la peine de faire tant de miracles et tant de mal aux hommes pour faire sortir les Israelites d'un beau et bon pays comme l'Égypte pour les faire errer 40 ans dans les déserts de l'Arabie et qu'il est plaisant d'avoir plus de 600 mille hommes fuyans devant Pharaon et errans dans les déserts pendant 40 ans ; le tout par les soins du Dieu tout-puissant. N'étoit-il pas plus court et plus expédient de leur donner tout d'un coup l'Égypte dont Dieu avoit presque détruit tout le peuple à force de miracles, au lieu de faire exercer aux Israelites des cruautés inouïes contre les Cananéens et cela pour donner à son peuple bien aimé le plus vilain petit païs du monde. Car le païs de Canaan est couvert de rochers, et jamais Dieu n'a même donné à son peuple ce qu'il avoit tant de fois promis de lui donner ».

immuable de la nature entière⁵⁴ !^{dv} Est-ce bien là le Dieu de l'univers, le Dieu que je dois ^{dw}reconnaître et ^{dw}adorer ? Ai-je en effet trouvé la vérité ^{dx}que je cherche^{dx} ?

Meurs, Moïse, meurs, tyran destructeur^{dy}. Que le ciel t'écrase^{dz} de ses foudres vengeurs^{ea} ; que la terre, ^{eb}irritée comme le ciel, de ta perfidie et de ta cruauté, s'entr'ouvre sous tes pas criminels et ^{eb}t'engloutisse : monstre abominable^{ec}, dont l'haleine empestée a soufflé sur toute ^{ed}la surface de^{ed} la terre ^{ee}les semences empoisonnées du plus horrible et du plus détestable fanatisme^{ee} dont elle est encore malheureusement infectée ; ^{ef}que ta mémoire abominable reste en horreur^{ef} dans tous les siècles ^{eg}et chez tous les hommes^{eg}, et périssent ceux qui la révèrent^{eh}⁵⁵ !

Et vous, peuple furieux ^{ei}et insensé^{ei}, hommes vils et grossiers, dignes esclaves du joug que vous portez⁵⁶... Allez, reprenez vos livres, et éloignez-vous de moi.

^{ej}*Réflexions*

Ce libelle, plus rempli d'invectives et de fleurs de rhétorique que de bonnes raisons, ne laisserait pas cependant de faire quelque impression sur un

dv. Aix : (Celui qui a interrompu cet ordre et endurci le cœur de Pharaon, ne pouvait-il pas amollir le cœur de son peuple, et le rendre docile ?) : *ajout entre parenthèses*.

dw. Aix : *omis*.

dx. Aix : *omis*.

dy. Aix : *omis*.

dz. Aix : t'accable

ea. Aix : *omis*.

eb. Aix : *omis*.

ec. Aix : abominable, toi (le plus doux des hommes) dont l'haleine : *ajout entre parenthèses*.

ed. Aix : *omis*.

ee. Aix : les semences horr[ibles] du plus cruel fanatisme

ef. Aix : que ta mémoire soit en horreur

eg. Aix : *omis*.

eh. Jér. : révère [*sic*]

ei. Aix : *omis*.

54 Refus implicite des miracles, qui s'appuie peut-être sur la conception malebranchiste d'un univers digne de la majesté, de la sagesse et de la toute-puissance divines : cf. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Miracles » : « Selon les idées reçues nous appelons miracle la violation de ces lois divines et éternelles » (OCV, t. 36, p. 373-374).

55 Voir Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Moïse » : « Non, si vous aviez été capable d'une telle cruauté, si vous aviez pu l'exercer, vous seriez le plus barbare de tous les hommes, et tous les supplices ne suffiraient pas pour expier un si étrange crime » (OCV, t. 36, p. 393).

56 Les croyances religieuses reflètent la culture d'une société ; le fanatisme et la superstition reflètent la barbarie du peuple : voir, par exemple, l'article « Idole, idolâtre, idolâtrie » du *Dictionnaire philosophique* : « Une populace grossière et superstitieuse... » (OCV, t. 36, p. 211), et d'autres remarques sur ce thème dans l'article « Superstition » ; dans les *Lettres philosophiques*, la lettre 3 souligne l'origine humble de Georges Fox et la grossièreté et la simplicité de ses premiers disciples. Voir surtout, *Dictionnaire philosophique*, article « Abraham » : citation ci-dessus, n. 21.

esprit qui ne serait pas encore bien affermi dans les principes de la religion chré- [162] tienne. C'est pourquoi il faut faire attention que la plupart des faits qu'il rapporte ne sont envisagés que du mauvais côté, et que s'il y en a quelques-unes qui paraissent contraires à la raison et injurieuses à la divinité, il faut se souvenir que Dieu est impénétrable dans la plupart de ses desseins, et qu'il n'appartient pas à l'homme, dont l'intelligence est si bornée, de vouloir pénétrer avec tant de témérité jusqu'au sanctuaire de cette divinité inaccessible, pour lui faire rendre compte de ce qu'elle a voulu faire dans le temps. Les choses les plus simples sont au-dessus de l'homme. Pourquoi voudrions-nous comprendre les décrets mystérieux de la divinité ? Contentons-nous de nous taire et d'adorer.

Réplique

Je n'ai jamais attaqué la religion, que je respecte ; mais j'ai attaqué la superstition, qui en prend le masque et qui la défigure. Avant que de semer de bonnes graines dans un terrain, il faut en arracher les ronces et les épines. Il faut que le philosophe prépare les esprits, afin que le théologien ait plus de facilité à les éclairer et à les convaincre.^{ej}

Fin

Miguel Benítez
Université de Séville

Avec son *Épître à Julie*, rebaptisée *Épître à Uranie* et *Le Pour et contre*, Voltaire entendait sûrement rendre hommage au poète Jean-Baptiste Rousseau, exilé depuis 1712 par un arrêt du Parlement, accusé d'avoir composé des pièces satiriques qu'il aurait attribuées à l'académicien Saurin. Voltaire était en effet convaincu que celui qu'il appelait depuis sa première jeunesse son « maître¹ » était l'auteur des vers du poème intitulé *Numa*, ou *La Moysade*, que lui faisait réciter dans son enfance l'abbé de Chateaufort, son précepteur, et qui étaient, d'après l'abbé Duvernet qui rapporte l'anecdote, « une des premières attaques que la philosophie ait hasardées ouvertement en France contre la religion² ». Voltaire rêvait de rencontrer le poète, auquel il soumettait ses productions, et il n'a pas manqué l'occasion de lui rendre visite à Bruxelles, où Rousseau s'était installé en 1722 après avoir quitté la cour du prince Eugène à Vienne. Duvernet raconte cependant que Voltaire avait composé son *Épître à Julie*

- 1 Lettre à Jean-Baptiste Rousseau, vers le 1^{er} mars 1719 (D 72). Le 23 février 1722, Voltaire se disait encore, dans une lettre adressée au poète, « un disciple tendrement attaché à son maître », et il lui demandait des conseils (D 103).
- 2 *La Vie de Voltaire*, Genève, s.n., 1786, p. 11-12. Sur l'attribution à Jean-Baptiste Rousseau, voir A. Mothu, « Moïse incrédule », préface à son édition du texte, *Minora clandestina I*, Paris, Champion, 2003, p. 97-128. A. Mothu déplore que je n'aie pas inclus *La Moysade* dans l'inventaire des manuscrits philosophiques clandestins à cause de ma prétendue « présupposition qu'un écrit en vers serait impropre à l'expression didactique d'idées philosophiques [...], ou pire, pour [m]a présupposition qu'un texte de cette nature serait d'un intérêt négligeable dans l'histoire des idées » (p. 113), idées qu'il avoue n'avoir trouvées explicitées nulle part dans mes travaux. Il cite neuf copies du poème attribué à Rousseau : on n'ose imaginer que c'est en raison de sa présupposition qu'il n'y en a pas d'autres, ou pire, de sa présupposition qu'il ne faut pas en chercher d'autres. Quoi qu'il en soit, aux copies qu'il a répertoriées, il faut encore ajouter : Cambridge, Harvard Un., Houghton Lib., FR17 ; Grenoble, B.M., 4178 bis ; Krakow, U.B., Gall. Quart 131, f. 315-320 ; Lyon, B.M., PA 50 ; Paris, Arsenal, 3128, f. 309v-310v ; Paris, Arsenal, 3196, f. 581-584 ; Paris, Arsenal, 4845, f. 488-493 ; Paris, B.H.V., 561, f. 194-195.

pour la comtesse de Rupelmonde, qu'il accompagnait dans un voyage en Hollande :

Elle fut faite pour madame *de Rupelmonde*. Cette Dame, à une ame pleine de candeur & un penchant extrême à la tendresse, joignait une grande incertitude sur ce qu'elle devait croire. Elle aimait Voltaire, & déposait avec constance dans son sein ses doutes & ses perplexités ; & ce fut pour fixer son esprit incertain, qu'il fit cette épître dont le but était de lui montrer que pour plaire à Dieu, indépendamment de toute croyance, il suffit d'avoir des vertus³.

100

Ce n'est pas impossible. Mais au-delà de cette motivation, c'est très vraisemblablement à l'intention de Jean-Baptiste Rousseau que Voltaire fit ce poème, qu'il concevait sans doute comme la suite et l'accomplissement de *La Moysade*, l'*Épître à Julie* étant sa première profession de foi déiste, si l'on y tient, mais surtout une attaque d'une extrême violence contre le christianisme, dans la droite ligne des tendances qui ont plutôt caractérisé sa jeunesse. Loin de se sentir flatté par cet hommage de celui qui se voulait son disciple en matière d'art poétique et d'incrédulité, Rousseau aurait immédiatement senti le danger d'entrer en connivence avec un « étourdi », comme il l'appelle, qui avait déjà visité la Bastille, et qui affichait son libertinage à Bruxelles avec ostentation. Duvernet explique que Voltaire avait soumis son « petit poème [...] au jugement & à la correction du pere de *Numa* »⁴. Et Rousseau lui-même laisse assez entendre, dans une lettre publiée dans la *Bibliothèque française* des années plus tard, qu'il faudrait chercher la racine de leur mésentente dans l'effronterie de Voltaire, qui l'aurait ouvertement crédité du poème sur l'imposture des législateurs religieux, et qui aurait été assez sot pour croire qu'il entrerait sans hésiter dans ce jeu :

Il n'est pas question ici des vers infames qui m'ont été si indignement attribuez & dans lesquels la malignité la plus noire ne sauroit reconnoitre ni mon stile ni ma maniere de penser. S'il y a encore quelqu'un assez impudent pour m'accuser d'en être l'Auteur, il n'y en a plus d'assez sot pour le croire⁵.

Cette brouille semble en tout cas avoir marqué la destinée de l'*Épître à Julie*.

3 *La Vie de Voltaire, op. cit.*, p. 51-52.

4 *Ibid.*, p. 51.

5 « Lettre de Monsieur Rousseau à Monsieur *** », dans *Bibliothèque française, ou Histoire Littéraire de la France*, t. XXIII, Première Partie. À Amsterdam, chez H. du Sauzet, 1736, p. 138-154 (à la p. 145). La lettre est datée « À Enghien ce 22 mai 1736 ».

LA RÉDACTION DE L'ÉPÎTRE

Les semences d'incrédulité déposées par l'abbé de Chateauneuf dans le cœur de son disciple ont tôt germé. En avril 1726, le curé de Saint-Paul dénonce à Hérault, lieutenant de police, un très jeune Voltaire qui se répandait déjà à Paris « prêchant le déisme tout à découvert, aux toilettes de nos jeunes seigneurs », et dont l'inconduite s'était prolongée pendant une quinzaine d'années⁶. Le témoignage de Jean-Baptiste Rousseau confirme le goût de la provocation du jeune Voltaire, qui scandalise la société bruxelloise à l'occasion de son passage dans la ville en 1722, dans la suite de la marquise de Rupelmonde :

Monsieur le Comte de Lanoy que je trouvai à midi chez le Marquis de Prié, me demanda ce que c'étoit qu'un jeune homme qu'il venoit de voir à l'Eglise des Sablons & qui avoit tellement scandalisé tout le monde par ses indécences durant le service, que le Peuple avoit été sur le point de le mettre dehors. J'appris le moment d'après par un Compliment de Voltaire que c'étoit lui même qui étoit arrivé dans la Ville à minuit, & qui avoit commencé à y signaler son entrée par ce beau début⁷.

Les jours suivants, Rousseau le promène dans des maisons qu'il fréquentait, et où, raconte-t-il, « à ma grande surprise, il ne debuta pas mieux qu'il

- 6 *Archives de la Bastille. Documents inédits recueillis et publiés par F. Ravaisson. Règnes de Louis XIV et de Louis XV (1709-1772)*, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, éditeurs, 1881, t. XII, p. 132-133. Prudemment, l'auteur de la lettre a jugé qu'il ne devait pas s'identifier.
- 7 « Lettre de Monsieur Rousseau à Monsieur *** », *op. cit.*, p. 145. Les rapports de police de l'époque montrent que la conduite de Voltaire à cette occasion n'était pas une nouveauté. Nous apprenons ainsi par un rapport daté de Paris le 25 juillet 1701 qu'un nommé Charriere « avoit commis dans l'Eglise de St Germain l'auxerrois les infamies les plus obscenes et les plus scandaleuses » ; le 15 décembre, un autre rapport signale que Des Maries, « fameux libertin », provoqua un « tres grand scandale » dans l'église de Saint-Roch, « estant au salut du St Sacrement » (Paris, BnF, Fr 8123, f. 140 et 222). Quelques années plus tard, d'Argenson dit dans un rapport daté du 5 novembre 1708 qu'un certain Duchenois « avoit commis des irreverences scandaleuses dans l'Eglise des Jacobins », tandis qu'un autre Blanchard aurait aussi « commis les dernieres irreverences dans l'Eglise de saint Germain Lauxerrois, et ayant eu l'insolence de manquer de respect envers les Ecclesiastiques qui luy en ont fait des reprimandes charitables » (Paris, BnF, Fr. 8120, f. 340v-341). Les mêmes documents font voir que les peines encourues dans ces cas n'étaient pas particulièrement sévères : d'Argenson se plaint que Charriere n'ait été condamné par le Parlement qu'à « un bannissement de quelques années », mais il ne demande lui-même que de retenir des Maries au For-l'Évêque « pendant quelques semaines » et d'envoyer Blanchard « en prison pour un mois ou deux ». Ce relâchement pourrait expliquer la désinvolture de Voltaire à l'égard de cette accusation dans la réponse qu'il envoie aux éditeurs de la *Bibliothèque française*, où il avoue qu'il aurait pu « avoir été un peu indévoit » à cette occasion, avoir « eu des distractions à la Messe » ou « avoir causé dans une Eglise » (« Lettre de Monsieur de Voltaire A Messieurs les Auteurs de la Bibliothèque française », datée de « Cirey en Champagne, ce 20 septembre 1736 », dans *Bibliothèque française*, t. XXIV, Première Partie, À Amsterdam, chez H. du Sauzet, 1736, Article VII, p. 155).

avait fait dans l'Eglise des Sablons. Son séjour fut d'environ trois semaines, pendant lesquelles j'eus à souffrir, pour l'expiation de mes péchés, tout ce que l'importunité, l'extravagance, les mauvaises disputes d'un étourdi fieffé, peuvent causer de supplice à un homme posé & retenu⁸ ». Le poète exilé s'est pourtant bien gardé de manifester son mécontentement à son disciple dévoué, qui croyait sûrement acquérir par là des mérites auprès de lui. Certes, le jugement critique que Rousseau dit lui avoir transmis à l'occasion de sa lecture précipitée du poème sur la Ligue aurait dû mettre Voltaire sur ses gardes, le maître lui conseillant déjà « en ami d'y corriger les declamations Satiriques & passionnées, où il s'emporte à tout propos contre l'Eglise Romaine, le Pape, les Prêtres Seculiers & Reguliers, & enfin contre tous les Gouvernemens Ecclesiastiques & Politiques, le priant de songer qu'un Poème Epique ne doit pas être traité comme une Satire⁹... ». Apparemment, aveuglé par ses partis pris à l'égard de celui qu'il regardait toujours comme son maître, Voltaire ne s'est douté de rien. Toujours est-il qu'à son retour de Hollande, il a été encore amicalement reçu par Rousseau, dont il a continué à chercher la complicité, comme celui-ci le rappelle dans la suite de son récit :

Tout alloit encore assez bien entre nous, lorsqu'un jour m'ayant invité à le mener à une promenade hors de la Ville, il s'avisa de me reciter une Pièce en Vers de sa façon, portant le titre d'*Epitre à Julie*, si remplie d'horreurs contre ce que nous avons de plus saint dans la Religion, & contre la personne même de Jesus-Christ, qui y étoit qualifié par tout d'une Epithete, dont je ne puis me souvenir sans fremir ; enfin si marquée au coin de l'impiété la plus noire, que je croirois manquer à la Religion & au Public même si je m'étendois d'avantage sur un Ouvrage si affreux, que j'interrompis enfin en prenant tout-à-fait mon sérieux & lui disant, que je ne comprenois pas comment il pouvoit s'adresser à moi pour une confidence si detestable. Il voulut alors entrer en raisonnement & venir à la preuve de ses principes. Je l'interrompis encore & je lui dis, que j'allois descendre de Carosse s'il ne changeoit de propos. Il se tût alors & me pria seulement de ne point parler de cette Pièce, je le lui promis & je lui tins parole : mais d'autres personnes avec qui vraisemblablement il n'avoit pas pris

8 « Lettre de Monsieur Rousseau à Monsieur *** », *op. cit.*, p. 145.

9 *Ibid.*, p. 146. Une lettre de Jean-Baptiste Rousseau à Brossette datée de Bruxelles le 20 septembre 1722 confirmerait ce récit : « M. de Voltaire a passé ici onze jours, pendant lesquels nous ne nous sommes guère quittés. J'ai été charmé de voir un jeune homme d'une si grande espérance. Il a eu la bonté de me confier son Poème pendant cinq ou six jours. Je puis vous assurer qu'il fera un très-grand honneur à l'Auteur. Notre nation avoit besoin d'un ouvrage comme celui-là : l'oeconomie en est admirable, & les vers parfaitement beaux. A quelques endroits près, sur lesquels il est entré dans ma pensée, je n'y ai rien trouvé qui puisse être critiqué raisonnablement » (*Lettres de Rousseau sur différens sujets de Littérature*, Nouvelle édition. À Genève, Chez Barrillot & Fils, 1750, t. 1, p. 128).

la même précaution m'en parlèrent dans la suite & entr'autres une Dame de la première considération en France, & un Prince dont il devinera aisément le nom & dont le témoignage n'est pas moins respectable que sa naissance & ses grandes qualités. Je dirai plus bas à quelle occasion il a changé le titre & mitigé les expressions de cette infame Poësie, qui, en l'état où il l'a mise, ne laisse pas de faire encore horreur aux Libertins même¹⁰.

Rousseau confie qu'il avait lui-même récité pour Voltaire, en présence de M^{me} de Rupelmonde, lors de leur premier séjour à Bruxelles au mois de septembre, avant leur départ pour la Hollande, « quelques-uns des Ouvrages nouveaux » destinés à l'édition qu'il préparait de ses œuvres. C'était donc là le moment et la compagnie idoines pour que Voltaire, à son tour, fit connaître son épître. S'il ne l'a pas fait, c'est certainement qu'elle n'existait pas encore. D'ailleurs, le premier qui dit avoir entendu l'épître des lèvres mêmes de Voltaire est l'anonyme correspondant de Rousseau à La Haye qui mettra entre les mains des éditeurs de la *Bibliothèque française* la lettre où l'auteur prétendu de *La Moysade* raconte l'affaire, comme il le dit dans sa lettre d'envoi au journal :

Vous verrez dans cette Lettre [de Rousseau] l'Histoire de la fameuse *Épître à Uranie*, je puis la confirmer, la même chose m'étant arrivée à la Haye, où *Voltaire* me l'a lûe aussi, lors de son voyage avec Mad. de *Rupelmonde*, je lui en dis mon sentiment encore un peu plus vivement que M^r *Rousseau* ; il me demanda le secret, que je lui ai gardé inviolablement, jusqu'à ce que j'ai sçu qu'il l'avait mise, en justice, sur le compte du cher & aimable Abbé de *Chaulieu*, qui étant mort ne pouvoit repousser la Calomnie, & à la mémoire duquel j'ai crû devoir le témoignage que je lui ai rendu, dans cette occasion¹¹.

On pourrait ainsi conjecturer que l'idée même du poème aurait pu venir à Voltaire à l'occasion du jugement porté par Rousseau à la lecture de son poème sur la Ligue : dans cette hypothèse, Voltaire aurait cru comprendre que « le maître » regrettait les limitations que le genre épique adopté apportait à sa critique de la religion. C'est pourquoi il aurait songé à produire une satire

10 « Lettre de Monsieur Rousseau à Monsieur *** », *op. cit.*, p. 148-149. Il se pourrait que la réaction de Rousseau ne s'explique pas seulement par des raisons de prudence. Dans une lettre à Brossette datée de Vienne le 18 juin 1721, à propos de l'éloge de Chaulieu fait par Voltaire à l'occasion de sa mort (au duc de Sully, 18 août 1720, D 91), Rousseau reproche à l'abbé d'avoir été « un vieux badin, qui confond tous les sujets dans le même badinage » (*Lettres de Rousseau sur différents sujets de Littérature, op. cit.*, t. 2, p. 333).

11 « Lettre aux Auteurs de la *Bibliothèque française* », dans *Bibliothèque française*, t. XXIII, p. 133-138 (aux p. 137-138). Il se pourrait cependant que Rousseau ait inventé ce correspondant.

où l'incrédulité qu'il croyait partager avec le poète exilé eût pu s'épanouir sans corset.

On peut cependant se demander si Voltaire ne caressait pas déjà ce projet avant sa rencontre avec Rousseau, en sorte que ce premier contact personnel aurait davantage été le détonateur qui aurait accéléré la composition du poème. En effet, l'*Épître à Julie* attaque le christianisme dans sa version janséniste. Or, très probablement, Voltaire demanda à Thieriot le poème de Louis Racine intitulé *La Grâce* sur le chemin qui le menait à Bruxelles. Dans une missive à son ami datée de cette ville le 8 septembre, Voltaire parle de deux lettres qu'il lui aurait adressées les jours précédents, et il précise : « Je ne vous y mandais rien d'essentiel ; je vous y faisais des prières et des remerciements que je réitère » (D 119) ; il voulait peut-être lui rappeler sa commande de manière cryptée. Cette conjecture semble appuyée par les termes avec lesquels Voltaire s'exprime dans une autre lettre qu'il commença à rédiger à son adresse le 11 septembre : « Je vous prie toujours très instamment de m'envoyer le poème de la grâce et de n'en rien dire à personne. Vous n'avez qu'à adresser le paquet à la Haye chez madame de Rupelmonde. J'y serai dans trois ou quatre jours » (D 121)¹². Il se pourrait cependant que Thieriot n'ait pas lu ces mots. En effet, Voltaire parlait dans cette lettre d'une autre missive que son ami lui aurait entre-temps envoyée à Bruxelles, par erreur, au lieu de Cambrai, chez monsieur de Morville, ambassadeur de la France à La Haye, et qui se serait égarée. Or, dans une apostille qu'il ajoute quelques jours plus tard, le 18 septembre, peu avant son départ pour la Hollande, Voltaire soulève encore la question de la lettre égarée, et il demande à Thieriot de lui mander « sitôt la présente reçue ce qu'il y avait d'important dans cette lettre ». À la fin cependant, il signale qu'il vient de recevoir une lettre de lui « non datée ». Il s'agit sûrement de celle qu'il attendait, puisqu'il a barré dans la missive qu'il rédigeait pour son ami tout ce qui s'y rapportait, y compris l'apostille, ainsi que le passage concernant l'ouvrage de Racine, ce qui prouverait que Thieriot avait bien reçu sa commande¹³. Quoi qu'il en soit, le 2 octobre,

- 12 Si Voltaire demande à Thieriot le secret, c'est peut-être que l'édition était clandestine, mais aussi et surtout qu'il ne voulait pas que Racine lui-même, qui restait son ami, pût le soupçonner d'être l'auteur de l'attaque qu'il préparait. On a toutefois considéré que « la colère de M. de R[ichelieu] » dont il est question au début de cette lettre aurait pu être provoquée par la connaissance que celui-ci aurait eue, par l'intermédiaire de Thieriot, de l'attaque que Voltaire s'appretait à mener contre Racine : le contexte montre cependant que Richelieu se plaint plutôt du fait que Voltaire a quitté Paris sans lui faire ses respects.
- 13 Paris, BnF, Fr. 12938, f. 49-55. Les éditeurs de la *Correspondance* dans les *Œuvres complètes de Voltaire* attribuent les coupures aux éditeurs de Kehl, et disent corrompu le texte publié pour la première fois par L.-S. Auger dans le *Supplément au recueil des lettres de M. de Voltaire* (Paris, Xhrouet, 1808, t. 1, p. 3-8 – et non pas 2-6), où manquent la plupart des passages biffés dans le document manuscrit. Après cependant avoir barré le début de

Voltaire donne encore des instructions à Thieriot, depuis La Haye, sur l'envoi du poème, à un moment cependant où il aurait déjà terminé le texte censé le critiquer, si l'ouvrage dont il parle à son correspondant dans cette lettre est bien l'*Épître à Julie*, comme la critique s'accorde à l'affirmer :

Je viens d'achever un ouvrage d'un autre genre que je vous montrerai à mon retour et dont je ne peux vous rien dire à présent. Les cafés ne verront pas celui-là sur ma parole. Si vous n'avez pas déjà mis à la poste le poème de M. Racine envoyez-le moi sous l'enveloppe de M. de Chamberi, ministre de France auprès des états généraux à la Haye. (D 125)¹⁴

Il insista par la suite pour avoir le poème de Racine : c'est qu'il songeait sans doute à remanier son épître, avant de la lire à Rousseau à son retour à Bruxelles¹⁵.

sa lettre, Voltaire a introduit dans la suite, entre les lignes, ces mots de salutation : « Je suis fort étonné, *mon cher ami...* », ce qui suggère que la rédaction définitive de cette lettre devait commencer par ces mots. Il n'y a pas la moindre trace de cette correction dans l'édition de la Voltaire Foundation, mais Auger n'en tient pas compte non plus ; celui-ci a pourtant publié le passage concernant l'ouvrage de Racine, qui est barré dans le manuscrit de deux traits croisés, tandis que les autres le sont d'un seul trait. (Je remercie S. Matton de sa transcription du texte édité par Auger.)

- 14 Il est en revanche invraisemblable qu'il parle encore de cette épître quand il écrit à Thieriot le 8 octobre : « Ne dites de mes vers à personne » (D 129). Craintif devant les réactions soulevées par la publicité donnée à des vers qu'il avait adressés au cardinal Guillaume Dubois, il prie Thieriot de se montrer discret en ce qui concerne celles de ses productions qui n'étaient pas destinées à circuler en public.
- 15 Voltaire a bien fini par avoir l'ouvrage, comme il le confirme dans la lettre citée à Thieriot du 8 octobre : « Je viens de recevoir le poème de Racine [...] » (D 129). En réalité, il connaissait déjà le poème, imprimé depuis 1720, qu'il avait glosé dans des *Vers à Louis Racine* parus dans la feuille janséniste *Mémoires historiques et critiques* du 30 janvier 1722. L'*Épître à Julie* porte les traces de cette première lecture critique de Racine, où Voltaire lui rappelait : « [...] ton Dieu n'est pas le mien. / Tu m'en fais un Tyran, je veux qu'il soit mon Père ». En s'adressant à la divinité, le poète reprend cette opposition dans sa seconde composition : « On te fait un tyran, je cherche en toi mon père ». Voltaire n'avait donc nullement besoin d'avoir le poème de Racine devant les yeux pour faire la critique du Dieu tyrannique des jansénistes. On dirait cependant que l'épître porte la marque d'une lecture immédiate du poème sur la grâce. À propos de la condamnation des peuples qui auraient ignoré le christianisme, celui-ci s'exclamait : « Que de peuples, hélas, que de vastes contrées / À leur aveuglement sont encore livrées, / Assises loin du jour dans l'ombre de la mort ». Voltaire reprend l'image pour la corriger, jugeant que ce sont les peuples qui sont dans l'obscurité, et pas les contrées : « Il [Dieu] en demande compte à cent peuples divers / Assis dans la nuit du mensonge, / Et dans l'obscurité où lui-même les plonge ». Quoi qu'il en soit, il est certain que Racine s'est senti visé par l'attaque, et qu'il prendra fait et cause pour Jean-Baptiste Rousseau lorsque celui-ci dévoilera l'affaire en 1736. Sur les rapports de Voltaire et de Racine, voir E. Guitton, « Un poème hardi et singulier : *La Grâce* de Louis Racine », dans *La Régence*, Paris, A. Nizet, 1970, p. 165-173 ; H. T. Mason, « Voltaire and Louis Racine », dans R. J. Howells, A. Mason, H. T. Mason and D. Williams (dir.), *Voltaire and his world. Studies presented to W. H. Barber*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985,

L'incident révélé par Rousseau a définitivement brouillé les rapports entre les deux poètes. Il raconte encore que Voltaire a médité de lui devant plusieurs personnes, sur le chemin de retour en France puis à Paris. Leur relation n'a cessé de se dégrader par la suite. Rousseau aurait menacé dès 1724, à mots à peine voilés, de dénoncer Voltaire aux autorités comme étant l'auteur de cette épître violemment anti-chrétienne. D'après lui, ces menaces seraient à l'origine des changements introduits dans l'*Épître à Julie* une dizaine d'années plus tard. Rousseau n'ayant pas ménagé la *Mariamne* de Voltaire dans une lettre privée, après l'échec de ses premières représentations, il écrit à son correspondant en Hollande :

106

Je ne sçai comment ma Lettre vint à sa connoissance, mais elle m'en attira bientôt une autre anonyme & d'une écriture contrefaite où j'étois accommodé de toutes pièces, à laquelle je me contentai de répondre en huit lignes, qu'après la maniere dont il avoit traité Jesus-Christ, je n'étois pas assez délicat pour m'offencer de ses injures, mais que je l'avertissois qu'un homme qui avoit donné une telle prise sur lui étoit obligé d'être sage & d'éviter sur tout de se faire des Ennemis. J'ai passé depuis 8. à 9. ans sans entendre parler de lui, du moins relativement à moi ; son aventure près de l'Hôtel de Sully, sa fuite de France, ses extravagances à Londres & ses démêlez avec son Libraire qui servoient tous les jours de matiere aux Gazettiers avant qu'il eût mis celui d'Utrecht dans ses interêts, ne me regardant ni de près ni de loin. Mais l'avis charitable que je lui avois donné dans mon billet le fit à son retour en France songer à ses affaires, & ce fut aparamment ce qui l'engagea à changer le titre de son Epitre à Julie en celui d'Epitre à Uranie & d'en convertir les Blasphemes en ceux qu'il y a substituez, où il se contente d'avouer qu'il n'est pas Chrétien & de soutenir qu'il est ridicule de l'être, ce qui n'en parut pas pour cela moins digne des attentions de la Police où il fut cité & où il se tira d'affaire en disant que cet Ouvrage n'étoit pas de lui, mais du feu Abbé de Chaulieu. Si ce fait est vrai, comme une personne digne de foi m'en assure, on peut voir sur qui doivent retomber ses lieux communs sur la Calomnie¹⁶.

p. 101-116 ; A. McKenna, « La diffusion clandestine des œuvres de Voltaire : un exemple », dans U. Kölvig et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol., t. 1, p. 455-465 (surtout p. 458-459).

16 *Bibliothèque française*, t. XXIII, Première Partie, *op. cit.*, p. 150-151. La réponse de Voltaire aux éditeurs du journal confirme indirectement que l'origine de son inimitié avec Rousseau était le fait qu'il lui avait attribué *La Moysade* : « Je lui recitai, dit-il, une Epitre contre la Religion Chrétienne. Si c'est la *Moysade*, dont il veut parler, il sait bien que ce n'est pas moi qui l'ai faite. Il assure qu'à la Police de Paris j'ai été appelé en jugement pour cette Epitre prétenduë. Il n'y a qu'à consulter les Registres ; son nom s'y trouve plusieurs fois, mais le mien n'y a jamais été. Rousseau voudroit bien que j'eusse fait quelque Ouvrage contre la Religion, mais je ne peux me resoudre à l'imiter en rien » (« Lettre de Monsieur de Voltaire A Messieurs les Auteurs de la Bibliothèque française », *op. cit.*, p. 157-158). En ce

Le récit des origines de cette inimitié qui devait opposer les deux hommes pendant de longues années n'est pas très différent chez Duvernet. Celui-ci avoue que Rousseau avait interrompu la lecture par Voltaire du poème, le disant d'« une impiété horrible ». Il identifie le texte qui avait provoqué la réaction indignée de Rousseau et confirme sa circulation une dizaine d'années plus tard : « C'était une *Épître à Julie* qui, dix ans après, parut sous le titre d'*Épître à Uranie*, & qui aujourd'hui est connue sous le titre de *le pour & le contre*¹⁷ ». Nous savons cependant que Voltaire n'était pas à ce point insouciant qu'il ait jugé pouvoir laisser circuler librement son *Épître à Julie*. Il dit déjà, dans la lettre citée à Thieriot du 2 octobre 1722, qu'il ne compte pas mettre son poème à la portée de tout le monde. Il demande aussi la discrétion à l'ami de Rousseau qu'il a visité à La Haye – si celui-ci n'est pas une invention du poète – et à Rousseau lui-même. Toujours est-il que ce dernier révèle, comme nous l'avons vu, que Voltaire avait communiqué son poème à « une Dame de la première considération en France, & [à] un Prince dont il devinera aisément le nom ». Nous savons d'ailleurs que Voltaire ne s'est pas borné à lire son poème dans des cercles privés. Très tôt, il en a laissé tirer des copies¹⁸.

qui concerne l'attribution par Voltaire à Chaulieu de son épître, la « personne digne de foi » dont parle Rousseau semble bien informée : si Voltaire n'a pas été appelé dans les bureaux de la police, il est du moins certain qu'il donnait son épître à l'abbé. Il le fera encore à l'occasion de sa première édition, dans une lettre à Hérault datée de Cirey le 21 février 1738, où il est question d'« un recueil de chansons atroces faites pendant la Régence et de pièces licencieuses sous le nom de M. Ferrand. Il y a dans ce dernier recueil une pièce de l'abbé de Chaulieu que l'on prétend que la calomnie m'attribue, elle est intitulée *Épître à Uranie* » (D 1461). Le jour suivant, il s'adresse à Thieriot dans des termes semblables : « l'écris pour avoir ce recueil de Ferrand dont vous me parlez, mais je vous avoue que je suis toujours, dans des trances, que ces maudits livres ne troublent mon repos. Je pardonne aux almanachs du Diable, mais je crains la calomnie. Je crains qu'on ne m'impute des vers de l'abbé de Chaulieu qu'on a déjà mis sur mon compte. / Je vous demande en grâce mon cher ami de me mander sur-le-champ, ce que vous savez de ce livre, s'il fait du bruit, s'il y a quelque chose à craindre des calomnies du monde que vous habitez. Je vous prie de ne pas perdre un instant, et de me tirer de l'inquiétude où cette nouvelle m'a mis » (D 1462).

17 *La Vie de Voltaire*, op. cit., p. 51-52.

18 En ce qui concerne la circulation manuscrite de l'épître de Voltaire, I. O. Wade (« *The Épître à Uranie* », *Publications of the Modern Language Association of America*, XLVII (1932), p. 1066-1112) mentionnait 12 copies : Châlons-sur-Marne, B.M., 284 ; Lyon, B.M., PA 54 ; Orléans, B.M., 1148 ; Paris, AN, MM 859 ; Paris, Arsenal, 2949 ; Paris, Arsenal, 3130 ; Paris, Arsenal, 3310 ; Paris, BnF, Fr. 10476 ; Paris, Mazarine, 3944 ; Saint-Petersbourg, R.N.B., Fr F XIV 21 ; Troyes, B.M., 2730 ; Warszawa, BN, Fr Q 14. Il faudrait ajouter deux fragments : Saint-Petersbourg, R.N.B., impr. 11-5-90 et Roma, B.A.V., Inst. misc. 5370. Haydn T. Mason répertorie d'autres copies dans son édition du poème dans les *Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 1B (Oxford, Voltaire Foundation, 2002), p. 463-502 : Arhem, Archive Bentinck, 382 b-c ; Darmstadt, Hessische Staatsarchiv, H.A. IV. 558.4 ; Genève, Archives Tronchin, 357, n° 15 ; London, B.L., Add. 4456 ; New York, Pierpont Morgan L.,

En effet, le curé de Saint-Paul croit qu'il a été mis à la Bastille en 1726 sur le soupçon d'avoir produit une pièce où il s'emportait contre le Christ :

Tout homme qui se déclare ennemi de J.-C., notre divin maître et bon sauveur, est un impie que nous devons poursuivre à cor et à cris. Je dois avouer néanmoins que je n'ai pas vu la pièce dont on le soupçonne être auteur et qu'ainsi, je n'ai garde de l'accuser, mais il l'est d'avoir parlé autant qu'il a trouvé d'auditeurs. C'est de quoi je ne suis que trop bien informé ; l'Ancien Testament, selon lui, n'est qu'un tissu de contes et de fables, les apôtres étaient de bonnes gens idiots, simples et crédules, et les Pères de l'Église, saint Bernard surtout, auquel il en veut le plus, n'étaient que des charlatans et des suborneurs¹⁹.

Certes, le curé a seulement entendu parler de l'écrit, et les indiscretions de Voltaire dépassent le contenu de l'épître, telle que nous la connaissons. Toujours est-il que l'une des copies localisées du poème, portant le titre d'*Épître à Uranie*, semble contemporaine de l'emprisonnement de Voltaire (Saint-Pétersbourg, R.N.B., Fr F XIV 21 D, f. 31-34)²⁰.

108

Rousseau et Duvernet datent cependant la circulation de l'épître du début des années trente, le premier assurant que Voltaire l'avait remaniée à cette occasion pour « mitiger » son impiété. Une lettre que le poète adresse à son ami Thieriot le 30 juin 1731 semblerait confirmer ce double témoignage :

J'ai revu aussi toutes ces petites pièces fugitives à qui vous faites plus d'honneur qu'elles ne méritent. Je les ai corrigées avec soin. Je compte quand je serai à Paris troquer avec vous de portefeuille. Je vous donnerai les pièces qui vous manquent et vous me rendrez celles que je n'ai pas. Comptez que vous gagnerez au change, car vous n'avez pas l'*Uranie*, et puisque vous êtes

MA 634 ; Paris, Arsenal, 4846 ; Paris, B.H.V., Rés. 2025 ; Paris, BnF, NAFr. 15591 ; Rouen, B.M., Académie des Sciences C 38 bis ; Yale, Lewis Walpole L., du Deffand Papers. Il faudrait encore ajouter d'autres exemplaires à cette liste : Barnard Castle, Bowes Museum, FO/91 Re ; Cambridge, Harvard University, Houghton Lib. FR 17 ; Dresden, SLB, J 59 b (20) ; Grenoble, B.M., 4043 ; Grenoble, B.M., 4178 ; Halle, UuLB, Yg Quart. 29 ; Hamilton (Ontario), McMaster U.L., ms 28 ; Helsinki, Y.K., D III 2 ; Krakow, B.U., Gall. Quart. 17 ; Leiden, UB, March. 48 ; London, B.L., Add. 63648 ; Paris, Arsenal, 3194 ; Paris, Arsenal, 4989 (f. 151v-153, fragments) ; Paris, BnF, Fr. 15362 ; Paris, Sorbonne, 1566 ; Reims, A.M., 824 ; Reims, B.M., 2471 ; Roma, B.A.V., Patetta 827 ; Rouen, B.M., O 57 ; Rouen, B.M., Montbret 443 ; Rouen, B.M., Montbret 553² ; Warszawa, B.U., 278 (fragment) ; Wittenberg, Evang. Predigerseminar, A III 20 (1). Il existe aussi des copies manuscrites du poème en anglais (London, B.L., Add. 63648), en allemand (Halle, UuLB, Misc. Quart. 12 ; Wroclaw, B.U., Mil. IV 215), en russe (Moscou, RGB, Fond 178, n° 8476), en italien (Siracusa, collect. privée Giorgio Piccitto), et en latin (Halle, UuLB, Misc. Quart. 12).

¹⁹ *Archives de la Bastille*, op. cit., p. 132-133.

²⁰ La copie fait partie d'une « Collection des pièces en vers saisies sur les auteurs ou écrites par eux pendant leur détention à la Bastille ». D'après I. O. Wade, la pièce la plus tardive contenue dans le recueil date de 1727 (« *The Épître à Uranie* », art. cit., p. 1102-1103).

un homme discret vous l'aurez. *Quia super pauca fuisti fidelis supra multa te constituam.* (D 417)

Le président Bouhier semble parler de l'*Épître à Uranie* dans une lettre du 18 décembre 1731, où il écrit à Mathieu Marais à propos de Voltaire : « un de ses amis m'a dit avoir vû de sa façon un Poëme MS. très beau, où il développe un système de Religion plus qu'Epicurien²¹ ». Quelques mois plus tard, le 1^{er} octobre 1732, l'abbé Leblanc demande au même Bouhier s'il connaît « l'Épître à M^e De Rupelmonde qui a été attribuée à notre Sophocle », et qu'il juge « l'ouvrage le plus scandaleux que j'aie encor vû ». Il ajoute encore : « Si vous en êtes curieux je pourrais vous la faire voir. Il y a près d'un an qu'elle parut ici pour la première fois²² ». Il est en effet avéré que les copies se multiplièrent dès le début des années trente. Parmi les copies manuscrites localisées à ce jour, l'une, intitulée *Épître à Madame*....., est datée du « 15 février 1732 » (Paris, BnF, Fr. 10476, f. 349-351) ; sans doute, le copiste entendait dater plutôt le poème lui-même, puisqu'une autre copie de la main de P. Marchand, qui a pour titre *Lettre de Phalaris à Uranie sur la religion*, porte exactement la même date (Leiden, UB, March. 49, f. 63-64)²³. Le texte qu'Étienne Jamet reproduit dans sa *Polyanthea, Stromates ou Miscellanea, ou Chaos*, sous le titre *La Religion. Épître à Uranie. Par Voltaire*, se dit « Cop. le D. 30 : mars 1732 » (Paris, BnF, Fr. 15362, t. I, f. 147-153)²⁴. Une autre copie, qui circule dans un recueil de pièces diverses sous un titre différent, *Épître Sur La Religion. Par Wolter a Madame la Duchesse De Rupellemonde, sous le nom d'Uranie*, doit sans doute remonter aux mêmes années, toutes les pièces datées dans le recueil étant des années 1731 et 1732 (Paris, Mazarine, 3944, f. 22r-v)²⁵. Le poème *Sur la Religion. A Uranie*, contenu dans un *Recueil de diverses pieces fugitives, tant en prose qu'en vers Qui n'ont pas été imprimées*, date sûrement des mêmes années ; ici, le texte est anonyme, mais il est dit « de Voltaire » selon une note marginale (Paris, Arsenal, 3310, f. 34-39). Enfin, une dernière copie, au titre composé, *Le Déisme de Voltaire. Épître à Madame de...*, se trouve

21 Paris, BnF, Fr. 25541, f. 475 ; *Correspondance littéraire du président Bouhier*, éd. H. Duranton, t. XI, *Lettres de Mathieu Marais*, 4 (1730-1732), Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne, 1984, p. 292.

22 Paris, BnF, Fr. 24412, f. 407v.

23 La copie Darmstadt, Hessisches Staatsarchiv, H.A. IV. 558.4 porte le même titre : *Lettre de Phalaris a Uranie sur la Religion* ; elle n'est pas datée.

24 Ce tome contient des textes recopiés en 1730-1735, et il a été relié en janvier 1736. Il porte en épigraphe : « *Aurea dicta depascor.* Lucretius l.2.3 » – en réalité, III, 12 : « *omnia nos itidem depascimur aurea dicta* ».

25 Le texte est disposé en deux colonnes. Le recueil présente deux paginations différentes et toutes les pages sont paraphées, ce qui fait croire que ces documents ont été saisis par la police.

dans un autre recueil de pièces fugitives, placée au milieu de textes qui sont tous datés dans les copies de 1736 (Paris, Sorbonne, 1566, f. 295-297v)²⁶. De ces mêmes années trente date encore la copie la plus significative connue à ce jour, envoyée par Voltaire à son ami Cideville dans un recueil de « Pièces fugitives », sous le titre *Le Pour et contre*, établie par son valet de chambre Ceran et corrigée vraisemblablement de la main de l'auteur (Rouen, Académie des Sciences C 38 bis, f. 69v-76v)²⁷. Si le poème a commencé à toucher un public plus large après 1732, comme il semble évident, la réaction bien-pensante a été immédiate, ce qui n'est pas en soi-même étonnant, étant donné son impiété. Le *Mercur de France* publie, dans sa livraison de mars 1732, une *Épître à Uranie. Contre les Impies*, et son éditeur rappelle que le texte qui a provoqué cette réponse « a couru le monde et [...] a fait assez de bruit²⁸ » ; le mois suivant paraît dans le même journal le poème *A l'auteur de l'Épître à Uranie* d'Alexandre Tanevot²⁹, repris dans ses *Poésies diverses*³⁰. L'année suivante, Michel-Chrétien Deschamps publie *La Religion défendue*, un long

- 26 La copie existant à Hamilton, McMaster University Library, William Ready Division of Archives and Research Collections, sous le titre *Épître à Uranie*, est datée aussi dans le catalogue « before 1736 ». Le recueil Helsinki, Y.K., D III 2 contient une *Épître à Uranie* reliée ensemble avec la *Dissertation philosophique sur la mort* de Radicati, parue en anglais en 1732, et avec une *Dissertation ou recherche sur l'autorité canonique de l'évangile de St Matthieu*, datée dans la copie « A Londres 1732 » ; mais l'épître de Voltaire est de la main d'un copiste différent.
- 27 Le recueil s'ouvre (f. 3) par un « envoy » de Voltaire à Cideville. Celui-ci a écrit sur la page de garde : « Ce Recueil charmant m'a été envoyé par l'auteur au commencement de mars 1735 », et au f. 106 : « icy finissent les pieces que Mr de Voltaire m'a envoyées De l'autre costé commencent celles que j'ay pu recouvrer / j'ay beaucoup de ses lettres dont ce n'est pas icy la place ». Voltaire y a mélangé ses poèmes, depuis « Le Cadenat écrit à l'âge de 15 ans » (f. 97-103) jusqu'au poème intitulé « Au camp de Philipsbourg le 3 juillet 1734 » (f. 85-88) ; de son côté, le dernier poème ajouté par Cideville est une « Ode sur l'ingratitude aoust 1736 » (f. 123v). Voltaire se méfiait des aptitudes de son secrétaire. Ainsi, avant de lui remettre le recueil, il avait promis à Cideville : « je verrai ses bévues et les miennes » (D 799, vers le 1^{er} novembre 1734). Apparemment, il a respecté sa promesse : on a corrigé dans la copie de l'épître des erreurs de grammaire (mais plusieurs autres sont passées inaperçues), remanié deux formules et réécrit un vers. E. Meyer intitule à tort la copie *Le Pour et le contre* à Madame de [Rupelmonde] (« Variantes aux "Poésies mêlées" de Voltaire d'après le manuscrit envoyé par l'auteur à M. de Cideville en 1735 », *Revue d'histoire littéraire de la France*, XXXIX (1932), p. 400-423). H. T. Mason l'appelle lui aussi *Le Pour et le contre* (OCV, t. 1B, p. 485).
- 28 *Mercur de France, dédié au Roy*, mars 1732. À Paris, chez G. Cavelier, la veuve Pissot, J. de Nully, 1732, p. 605-611 (à la p. 605).
- 29 *Mercur de France*, avril 1732, p. 625-630, sous l'enseigne « Pièces fugitives, en Vers et en Prose ».
- 30 *Poésies diverses*. Par M. Tanevot. A Paris, De l'Imprimerie de J. Collombat, 1732 : le poème, introduit par une lettre de l'abbé Bignon datée du 8 mars 1732, apparaît dans une section consacrée aux « Poesies chretiennes » (p. 287-293). Gayot de Pitaval le reproduit aussi dans ses *Causes célèbres et intéressantes, avec les Jugemens qui les ont décidées*

poème qui se veut encore une réplique à celui de Voltaire³¹. C'est encore de ces mêmes années trente que date la première publication imprimée de l'épître de Voltaire. La même année parurent deux éditions différentes : *Pièces libres de M. Ferrand, et Poésies de quelques autres Auteurs sur divers sujets*, A Londres, chez Godwin Harald, 1738, sous le titre *Épître. A Madame de **** (p. 169-176)³², et *Lettres de M. de V*** avec plusieurs pièces de différens auteurs*, A la Haye, chez Pierre Poppy, 1738, la pièce étant ici intitulée *Épître à Uranie. Par Mr. de Voltaire* (p. 134-140)³³. Quelques années plus tard, Gassion en donna une nouvelle édition, qui décrit son contenu dès le titre : *Recueil de piéces fugitives en vers. Contenant l'Épître à Uranie. L'Épître à Athenais. Question de théologie, avec la reponce et la replique. L'Anti-Théologien et la Bathsebeth*. A Londres, chez Jean Pierre Schmidt, 1744. Ici, le poème s'intitule : *Épître à Uranie par A. de V***. A Madame de **** (p. 1-5). De ces mêmes années date

(t. VI, Paris, Théodore Legras, 1735, p. 171-177), où l'on trouve aussi des réfutations de *La Moïsade* et de l'*Épître à Uranie*, à l'occasion du procès ayant opposé l'académicien Saurin et Rousseau.

- 31 *La religion défendue. Poeme*. MDCCXXXIII, 46 p. (on en trouve un exemplaire à la Bibliothèque de l'Arsenal, sous la cote 8-NF-4718⁴). Le poème connaît une autre édition la même année : *La religion défendue : Poeme contre l'Épître à Uranie*. À Rotterdam, chez Thomas Johnson, 1733, avec une « Préface de l'éditeur » (p. III-XVI) où l'on dit l'épître de Voltaire « d'une belle versification, mais d'une extreme impiété » (p. III). Les recueils manuscrits se sont aussi fait l'écho des réponses à l'épître de Voltaire. Dans le recueil cité de Jamet, on trouve la réponse de Tanevot à la suite de l'*Épître à Uranie* (Paris, BnF, Fr. 15362, f. 172-176), sous le titre « Reponse à Uranie, Par un Missionnaire Topinambour. Par le Sr Tanevot. Jeudi : 3 avril 1732 » ; les copistes des recueils Paris, Mazarine, 3944 et Paris, Sorbonne, 1566 recopient à la suite du poème une réponse, respectivement sous les titres « Critique de la meme Piece » et « Le Deïsme combattu ». La copie Orléans, B.M., 1148 ajoute à l'*Épître de Monsieur Voltaire a Uranie sur la Religion* (f. 491-507) une réplique sous le titre *Épître II, a Uranie. Par le L. P. P* P*** Recolet* (f. 507-520), datée de la fin de 1754. Le recueil Paris, A.N., M 790 contient des copies de l'« Épître à Uranie contre les impies, reponse à la lettre de Voltaire » (n° 3¹⁴) et « Reponse à l'Épître d'Uranie de Voltaire » (n° 3¹⁵). Enfin, on trouve une *Réponse à l'Épître à Uranie* manuscrite, reliée à la fin d'un exemplaire de la *Requête au Roi, Sur la Destruction des Prêtres et des Moines en France. Précédée de l'Épître à Uranie, pour servir d'introduction à cet ouvrage philosophique* (Paris, BnF, 8-LD⁴-5729) ; le texte de Voltaire occupe ici les p. 7-16.
- 32 Plusieurs fois réédité dans le siècle : Londres, G. Harald, 1744 ; Londres, 1747 ; Londres, 1760 ; Londres, 1762.
- 33 Ce recueil contient notamment la première version de la lettre de Voltaire sur Locke, sous le titre « Sur l'ame », plusieurs poèmes du même Voltaire, un Discours de Ramsay « Prononcé à la Réception des Frée-Maçons » et des pièces érotiques. La copie de l'*Épître à Uranie* est ici particulièrement fautive. Non seulement elle fourmille d'erreurs et de contresens, surtout dans les premiers vers (le texte parle ainsi de « l'horreur de mes sens », au lieu de l'erreur, et nie que son auteur songe à « détruire en libertin l'erreur qui les condamne [ses égarements] », au lieu de la loi), mais il y manque encore 22 vers, dans lesquels Voltaire évoquait la conduite arbitraire et rancunière du Dieu de l'Ancien Testament.

vraisemblablement le texte publié dans la *Collection complète des Œuvres de Mr de Voltaire*, sous le titre *Épître impie à Uranie*³⁴.

La circulation manuscrite s'est continuée, parfois en étroite dépendance avec des imprimés. Ainsi, une copie reproduit intégralement l'édition de Gassion (Krakow, B.U., Gall. Quart. 17, f. 1-4r, *L'Épître à Uranie*). Une autre, sous le titre *Épître à Uranie sur la Religion*, fait partie d'une *Miscellanea ou Recueil de Pièces curieuses*, dont certaines sont datées, les plus tardives en 1747 (Paris, Arsenal, 3194, f. 125-133). Sous le titre *Épître à Uranie. Par M. De Voltaire*, circule une autre copie dans un *Recueil de Pièces choisies et libres*, daté « à Paris Le Premier May 1750 » (Paris, Arsenal, 3130, f. 269-278). Une troisième, intitulée *Épître à Madame de... par Voltaire*, ouvre un *Recueil de pièces en prose et en vers, d'extraits, de pensées, de réflexions, d'observations, &c concernant les fondemens de la religion et dont la plupart ont besoin d'être réfutées, le tout pour servir à l'étude de la majeure et à un ouvrage sur la religion*, daté de « 1757 novembre » (Rouen, B.M., O 57, f. 1-6). Sous le titre *Épître de Monsieur Voltaire à Uranie sur la Religion*, on trouve un autre exemplaire manuscrit dans un recueil de poésies choisies, composé dans les années cinquante (Orléans, B.M., 1148, f. 491-507). Enfin, une dernière copie, sous le titre *Épître à Uranie par Voltaire*, est dite « Copiée en juillet 1760 » (Paris, A.N., MM 859). D'autres exemplaires manuscrits ont sans doute aussi été recopiés tardivement, mais leur datation est plus problématique. Une *Épître à Uranie* manuscrite se trouve parmi les papiers de Joseph Raby, collectionneur et auteur lui-même de traités clandestins, ayant vécu dans la seconde moitié du siècle – mais la copie n'est pas de sa main (Grenoble, B.M., 4043). Sous le titre *Épître / A Uranie* circule une autre copie dans un « Recueil de vers, la plupart extraits des œuvres de Voltaire », de la main de deux copistes différents, compilé tard dans le siècle (Paris, Arsenal, 2949, f. 66-68)³⁵. Une autre, intitulée *Épître à Uranie sur la Religion par M D. V.*, paraît dans un recueil contenant 31 pièces dont la dernière, le poème de Voltaire sur la mort

34 *Nouvelle édition, Augmentée de ses dernières Pièces de Théâtre, & enrichie de 61 Figures en taille douce*. Tome Treizieme. À Amsterdam, Aux Dépens de la Compagnie, 1764. Ce tome est composé de plusieurs dossiers différents à la pagination autonome ; le quatrième dossier, dont l'épître fait partie, est numéroté 1-80. Le poème de Voltaire est ici accompagné d'autres pièces en rapport avec lui : *Épître impie à Uranie. Et trois autres Épîtres, avec le Poème de la Religion défendue, & l'Ode à Monsieur ***, contre l'Épître impie*. Malgré la datation du tome, N. Cronk signale que ce quatrième dossier a été imprimé sur du papier au filigrane daté de 1746, et surtout que « le volume en question fut assemblé avant 1752 » (« L'Épître à Uranie de Voltaire : stratégies de publication d'une œuvre clandestine », dans *Poétique de la pensée. Études sur l'Âge classique et le siècle philosophique en hommage à J. Dagen*, Paris. Champion, 2006, p. 275-284, à la p. 279, note 26).

35 Dans le poème précédant l'épître, Voltaire se présente lui-même comme « un vieillard cacochime / agé de soixante et dix ans ».

du Dauphin, parut en février 1766 (Barnard Castel, Bowes Museum, FO 91/Re, f. 460-466). Des mêmes années doit dater une autre copie qui circule sous le titre *Épître à M^{lle} de Rupelmonde*, le premier ouvrage du recueil étant un extrait du *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier* daté, sous un titre extravagant, à Rome 1764 (Rouen, B.M., Montbret 443, f. 243-248)³⁶. Le poème s'était acquis une telle réputation qu'il fut traduit en plusieurs langues : en latin, dans trois versions différentes, sous différents titres, *Epistolae gallicae Voltairii ad Uraniam de Religione in latinam linguam Versio* et *Ad Uranien Epistola Elegis latinis reddita* (Halle, UB, Misc. Quart. 12)³⁷ ; en anglais, *An Epistle to Urania. Translated from the French of Monsr Voltaire* (London, B.L., Add. 63648) ; en allemand, *Uebersetzung eines Schreibes des Herr Voltaire an Uraniam* (Halle, UB, Misc. Quart. 12 ; Wroclaw, B.U., Mil. IV 215) ; en italien, *M. Voltaire alla sua Urania* (Siracusa, coll. privée Giorgio Piccito, f. 48-51)³⁸ ; en russe enfin (Moscou, RGB, Fond 178, n° 8476, f. 158-161)³⁹.

Pendant ces années, l'épître de Voltaire n'a pas cessé de susciter des réactions⁴⁰. On ne saurait donc croire que l'éditeur de *l'Histoire critique de Jésus-Christ, ou, Analyse raisonnée des Evangiles. Ecce homo*. s.l., s.d. [1770], un ouvrage du baron d'Holbach, parle sincèrement quand il justifie la publication du poème dans le même volume sous le prétexte d'une prétendue rareté :

Cette Epître parut en 1732 : elle fut dédiée à Madame la Comtesse de Rupelmonde, Dame du Palais de la Reine. Quoique ce beau morceau de Poésie soit déjà connu du Public, comme il est devenu assez rare, on a cru

36 La copie, qui présente des corrections, est précédée d'une « Ode » et suivie d'un long poème sans titre que l'on retrouve ailleurs attribué aussi à Voltaire.

37 La seconde copie dans le recueil est tout simplement intitulée *Alia versio*.

38 La copie est analysée dans l'article de G. A. Brunelli, « Voltaire : un manoscritto siracusano e altre testimonianze su Voltaire in Italia », *Studi in onore di Carlo Pellegrini*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1963, p. 301-317. D'après Brunelli, il s'agit d'un recueil de la fin du XVIII^e siècle ; en ce qui concerne la copie, elle est « *per una buona metà traduzione e poi libero e più fiacco rifacimento* » du poème de Voltaire (p. 312) ; plus loin, il précise que les vers concernant le châtement des peuples qui auraient ignoré le vrai Dieu n'ont pas été traduits et que « *l'ultima parte della poesia* » est un « *rifacimento arbitrario, parrebbe, in circa noventa versi, degli ultimi ventuno del Voltaire* » (p. 316, note).

39 Le poète portugais Manuel Maria Barbosa du Bocage a donné lui aussi une traduction en portugais, à la fin des Lumières, sous le titre *Carta a Urânia*, sans la moindre mention à l'original, ni à l'auteur.

40 Voir I. O. Wade, « The *Épître à Uranie* », art. cit., p. 1089-1092 ; et H. T. Mason, *OCV*, t. 1B, p. 470-472.

qu'on ne seroit pas fâché de le trouver à la tête d'un Ouvrage avec lequel il a beaucoup de rapport⁴¹.

Enfin, Voltaire a autorisé la publication de son *Épître à Uranie* dans les *Nouveaux Mélanges philosophiques, historiques, critiques, &c, &c, Douzième Partie*, édités en 1772 (p. 309-313). Le poème paraîtra encore, remanié, sous le titre *Le Pour et le contre*, en 1775 (*Nouveaux Mélanges philosophiques, historiques, critiques, &c &c. Dix-septième Partie*, p. 239-243) et en 1777 (*Collection complète des Œuvres de M. de ****, Tome Vingt-Sixième. Poésies mêlées, &c., Tome Quatrième, Genève, p. 257-261)⁴².

LES VERSIONS DE L'ÉPÎTRE

114

D'après Jean-Baptiste Rousseau, Voltaire aurait changé le titre de son *Épître à Julie* et « mitigé » le discours après son retour d'Angleterre. Voltaire lui-même semble confirmer ce témoignage, puisqu'il parle, dans la lettre citée à Thieriot du 30 juin 1731, des corrections qu'il aurait faites dans quelques-unes de ses pièces fugitives, parmi lesquelles « l'Uranie ». Toujours est-il que la copie la plus ancienne connue à ce jour, apparemment contemporaine de son séjour à la Bastille en 1726, s'intitule déjà *Épître à Uranie*, et que son contenu ne présente pas de différences significatives par rapport à la plupart de celles plus tardives⁴³. Si Voltaire a réellement modifié son poème, il a donc dû le faire vers 1724, au moment où Rousseau l'avait ouvertement menacé de révéler l'identité de l'auteur. Cela étant, on peut conjecturer que les corrections dont il parle à Thieriot en 1731 ont consisté dans le maquillage de certains vers, sans aucun changement substantiel ni dans la doctrine, ni dans l'expression.

41 *Histoire critique de Jésus-Christ, op. cit.*, p. III. Un lecteur tardif du recueil de Jamet cite cette édition dans une note marginale, et dit que l'ouvrage fut publié en 1733 : il s'est sans doute laissé tromper par la rédaction de cette introduction.

42 Sous ce même titre d'*Épître à Uranie*, il a aussi circulé dans le siècle une petite brochure de 12 pages, en prose, imprimée sans lieu, ni date, où l'on narre les mésaventures d'un personnage entiché d'astronomie ; elle est adressée à « Madame » et rédigée probablement vers 1760 : on en trouve un exemplaire à Paris, Arsenal, 8-BL-11475 (2).

43 Il manque dans cette copie deux vers qui parlent des tourments épouvantables que Dieu nous réserve dans l'autre vie ; ce défaut n'altère en rien la compréhension du poème. Parmi les variantes, dont la plupart ont été signalées par I. O. Wade (« *The Épître à Uranie* », art. cit., p. 1103), certaines font soupçonner que le copiste suit un texte corrompu ou qui présenterait des difficultés de lecture : il écrit ainsi « Qu'on me vante beaucoup sa clemence facile », là où Voltaire se demandait, de manière rhétorique, « Quoi, l'on me vantera sa clemence facile » ; vers la fin, notre copiste se demande : « Eh qu'importe à Lui, sous quel titre on l'implore », où l'original disait plutôt « Eh qu'importe en effet... » ; enfin, l'une de ces variantes trahit en tout cas l'incompréhension du copiste : il parle ainsi de la création par Dieu après le déluge d'« un nouveau peuple de Tyrans » – au lieu des Titans, les géants qui s'étaient révélés contre les dieux dans la mythologie païenne.

Vraisemblablement, le changement le plus significatif introduit dans son poème à ce moment-là est le titre qu'il lui aurait donné à cette occasion, *Le Pour et le contre* – à moins qu'il n'y ait seulement pensé en constituant son recueil pour Cideville. Par ce nouveau titre, Voltaire a sans doute cherché à dissimuler celui d'*Épître à Uranie*, sous lequel le poème avait été rudement attaqué. Mais il prétend certainement aussi focaliser l'attention de la critique sur la structure du poème, qui offre deux visions opposées du christianisme. Tel l'épicurien Lucrèce, Voltaire dit vouloir dissiper les terreurs que la religion provoque par les menaces de châtiments dans une autre vie⁴⁴. Il n'agit pas en libertin poussé par des passions inavouables, mais en philosophe qui cherche à pénétrer le mystère du Dieu chrétien à l'aide du flambeau de la raison. L'image qu'en donnent ses prêtres est celle d'un tyran instable, qui semble se complaire dans la souffrance de ses créatures⁴⁵. Sitôt qu'il nous a créés en effet, il s'en repent et détruit les hommes par le déluge. Les descendants des rares survivants l'emporteront cependant en méchanceté sur leurs ancêtres. Au lieu de les anéantir une fois pour toutes, Dieu envoie aux hommes un rédempteur en la personne du Christ, son fils, Dieu comme lui. Celui-ci s'incarne dans une femme appartenant à un peuple qui était l'objet du mépris et de la haine de l'humanité ; il sera sa vie durant un « vil ouvrier » adonné à un « lâche exercice », avant de prêcher brièvement sa doctrine pour mourir sur la croix. Or, le sacrifice du Fils est loin de procurer le salut de tous les hommes, comme c'était la volonté de Dieu le Père : la plupart seront condamnés, et pour une faute d'ailleurs qui n'est pas la leur – y compris, comble de scandale, ceux qui, par une incongruité inexplicable de la providence divine, n'auront pas eu la moindre notion du Christ. Pourtant, cette critique féroce du christianisme ne débouche pas sur l'athéisme, Voltaire restant fidèle en cela aussi au modèle lucrétien. Le Dieu des chrétiens est un Dieu haïssable, et le philosophe se déclare ouvertement non chrétien. Mais il y a un Dieu, père de tous les hommes. Inopinément, le philosophe se voit assailli par l'image du Christ triomphant : dans une poignée de vers, Voltaire en appelle aux prophéties et aux miracles, rappelle le sang versé par les martyrs, vante la morale enseignée par le Christ, la consolation que sa religion apporte dans les cœurs... Puis, il renoue avec son discours déiste en vantant la religion naturelle, dans laquelle Dieu juge les hommes par leurs vertus, et non par les différents cultes qu'il en reçoit.

44 Même si l'on a mis en question l'inspiration lucrétienne du poème, il semble plus qu'évident que Voltaire renvoie ici au vers qui se lit : « *Religionum animos nodis exsolvere pergo* », *De rerum natura*, I, 931. La copie Jamet porte ce vers en exergue de l'épître de Voltaire.

45 Voltaire avait développé cette idée dans sa tragédie *Œdipe*, jouée en 1718, à propos des dieux des païens.

Il n'est donc pas étonnant que Rousseau affirme que la version corrigée du poème faisait encore horreur même aux libertins. En réalité, cependant, son témoignage est sujet à caution. En effet, il avoue lui-même qu'il n'a pas endured jusqu'au bout la lecture de l'*Épître à Julie* : il a dû au moins la supporter jusqu'à la description du Christ comme un « vil ouvrier », qui est sans doute l'« épithète » qui l'a épouvanté. Certes, il n'est pas vrai, comme il le dit, que Voltaire ait partout traité le Christ de ce mot ; il exagère à l'évidence, pour mieux montrer l'impiété du poème. De plus, une quinzaine d'années s'étaient écoulées depuis cet événement. Il ne pouvait donc garder de l'épître originale qu'un vague souvenir : le ton général anti-chrétien, l'assaut contre la figure du Christ, et peu d'autres choses sans doute. Quand il lit pour la première fois le poème au début des années trente, il reste interdit par la crudité de l'attaque. Mais il ne peut croire que son ennemi ait osé ne pas adoucir les expressions les plus blasphématoires du poème, après sa menace de le dénoncer. C'est sans doute pourquoi il affirme positivement que Voltaire « a mitigé les expressions de cette infame Poésie ». Il ne dit cependant pas un mot sur l'apologie du Christ triomphant. Il aurait pourtant pu accuser Voltaire d'y avoir inséré après coup ces vers, qui semblent contredire le ton général de la composition. Il se tait peut-être par souci de cohérence, puisqu'il est censé ne pas connaître en son entier la version primitive du poème : dans ces conditions, il pouvait difficilement attester l'absence de ces vers dans le texte qu'il avait entendu des lèvres mêmes de Voltaire. Mais il se pourrait aussi bien qu'il ait jugé que les vers incriminés se placent de plein droit dans la logique originelle de l'épître...

On se demande bien, en effet, quel est le rôle dans l'*Épître à Uranie* de cette poignée de vers qui défendent le christianisme. S'ils sont là, c'est certainement pour sauver les apparences et fournir à l'auteur un alibi en cas de nécessité. Or, en fait, il n'y a pas d'équilibre entre l'attaque longue et soutenue contre la religion chrétienne et sa frêle apologie : personne ne saurait croire que l'auteur prend vraiment parti pour le Christ. On comprendrait à la limite cette disproportion, si Voltaire avait finalement donné explicitement gain de cause au christianisme : il aurait pu ainsi invoquer au besoin la pureté de ses intentions, quoique l'acuité dans la critique, si excessive, avertit assez le lecteur sur ses véritables visées. En fait, beaucoup d'apologistes étalaient complaisamment les objections contre le christianisme – et ils ne manquaient pas par conséquent d'être souvent soupçonnés de saper eux-mêmes les fondements de la religion sous prétexte de la défendre contre les attaques des impies. Voltaire le savait, il connaissait les premières réactions suscitées par la publication de *La Religion chrétienne prouvée par les faits de*

l'abbé Houtteville⁴⁶. Enfin, il aurait pu tout au moins se contenter de placer l'« incertaine Uranie » devant les images opposées du christianisme, et laisser sa décision dans l'incertitude : il aurait été ainsi possible de songer qu'elle aurait pu choisir, contre toute vraisemblance, la religion du Christ. Loin de là, Voltaire l'exhorte dans ses derniers vers à suivre la religion naturelle.

En outre cela, l'analyse de ces vers faisant la louange du christianisme en eux-mêmes révèle la tiédeur, pour ne pas dire la mauvaise foi, du poète. L'image du Christ vainqueur de la mort siégeant dans les cieux, avec la croix « auprès de lui dans une nue », semble tirée d'une mauvaise gravure d'époque⁴⁷ ; il y a en tout trois vers consacrés aux prophéties, aux martyrs et aux miracles, les preuves sur lesquelles repose la crédibilité de la religion – encore est-il question ici d'oracles, et pas de prophéties, et la rédaction dissimule à peine le mépris de l'auteur devant la crédulité des chrétiens qui jugent que « tous les pas des saints sont autant de miracles ». Voltaire dit « saints » les exemples du Christ, et sa morale « divine », sans plus. Et craignant sans doute que ce tableau puisse encore tromper quelque lecteur, comme cela n'a apparemment

46 Dans sa lettre à Thieriot datée simplement « ce dimanche » [de novembre 1722], Voltaire écrit : « J'ai lu à Orléans la réponse à l'abbé Dhoutteville qui me paraît bien plus écrite contre la religion que contre cet abbé. Je ne sais pas pourquoi vous méprisez ce livre. Je vous en parlerai plus en détail dans ma première épître » (D 132). Voltaire parle des *Lettres de l'abbé *** à l'abbé Houtteville sur son livre intitulé la Religion chrétienne prouvée par les faits* (Paris, N. Pissot, 1722), parues anonymes et attribuées à Pierre-François Guyot, abbé Desfontaines. Ce même abbé Desfontaines soupçonnera des années plus tard Voltaire d'apprécier l'*Alciphron* de Berkeley pour les mêmes raisons, dans un passage où l'abbé ne manquera pas de faire le rapprochement de cet ouvrage avec l'*Épître à Uranie*. Voltaire ayant trouvé excessive la critique que Desfontaines faisait dans ses *Observations sur les écrits modernes*, l'abbé écrit : « L'Ouvrage est en forme de Dialogues : Alciphron, ou le petit Philosophe, débite des plaisanteries plates, ou plutôt des blasphêmes horribles, contre la Religion Chrétienne, tels que la vile canaille de Londres seroit capable d'en débiter dans un cabaret. Rien de plus indécent, ni de plus scandaleux, que le tableau offert aux yeux du Lecteur par Alciphron. Quel *Saint Livre* ! Voltaire goute fort une pareille sainteté. A l'égard des réponses aux objections du *petit Philosophe*, je crois que c'est parce qu'elles sont foibles & mal construites, que Voltaire les honore de ses louanges. Le Livre les mérite à peu près autant, que la scandaleuse & abominable *Épître à Uranie* » (*La Voltairomanie, ou Lettre d'un jeune avocat, En forme de Mémoire. En Réponse Au Libelle du Sieur de Voltaire, intitulé : Le Préservatif, &c.*, s.l.s.d. [1738], p. 42-43).

47 Un lecteur de la copie de Jamet trouve que la description du Christ en tant que « vil ouvrier, le rabot à la main » rappelle des gravures de l'époque : « Voiez l'estampe d'Hierosme Wierx intitulée J.C. Dei Domini Salvatoris nostri *Infantia*. Et le livre du moine Charles Stengelius, intitulé : *Divi Josephi vitae historia, iconibus illustrata cap. XIII, p. 210. Monachii 1616* ». Hieronymus Wierix (1553-1691) appartient à une famille de graveurs hollandais ; d'abord protestant, il s'est converti au catholicisme et a travaillé pour les jésuites à Anvers. Le jésuite Karl Stengel (1561-1663) a publié de nombreux ouvrages, outre le livre sur la vie de Joseph (je n'ai réussi à voir ni le livre, ni la gravure).

pas manqué de se produire⁴⁸, il ferme sa brève description par des vers concernant la mission du Christ qui devraient provoquer dans l'esprit le plus confiant, le moins porté au soupçon, la ruine de cet édifice si sommairement bâti :

Il console en secret les cœurs qu'il illumine
Dans le sein du malheur il leur offre un appui ;
Et si sur l'imposture il fonda sa doctrine
C'est un bonheur encor d'être trompé par luy⁴⁹.

Ce Christ glorieux est donc un imposteur, et sa religion un lénitif qui sert uniquement à la consolation des croyants : les biens qu'elle promet aux hommes, « plus grands que leurs desirs », ne sont que fictifs... Et c'est pourquoi Voltaire s'était proclamé ouvertement anti-chrétien dès qu'il eut développé l'ensemble de ses arguments contre cette religion. La vérité cependant de son anti-christianisme n'est pas l'impiété, mais un Dieu en tout opposé à celui des chrétiens. C'est ce qu'il expliquait dans les vers par lesquels il conclut cette partie du poème, en s'adressant à ce Dieu père de tous les hommes :

Mon incredulité ne doit point te déplaire
Mon cœur est ouvert à tes yeux
On te fait un tyran, je cherche en toy mon pere
Je ne suis point cretien, mais c'est pour t'aimer mieux.
(v. 102-105)

48 L'éditeur hollandais du poème de Deschamps, *La Religion défendue*, juge inconcevable l'aveuglement de l'auteur de *l'Épître à Uranie*, puisque « lui même vers la fin de son Epitre, parle de la Religion Chrétienne, avec tout l'entousiasme d'un Poète Chrétien, & avec ce beau feu qui ne paroît naturel qu'à ceux qui sont pénétrés de la vérité du Christianisme » (Préface, p. v). De nos jours, S. Menant affirme que Voltaire consacre ici 41 vers à la défense du christianisme, « une série de vers très denses, [où] il évoque les attraits sublimes et consolateurs du christianisme, et souligne le rayonnement de la figure du Christ » (*Inventaire Voltaire*, dir. J. Goulemot, A. Magnan, D. Masseur, Paris, Gallimard, 1995, p. 487). J. Lemaire, de son côté, juge que « dans la seconde partie de son épître, le philosophe évoque avec puissance le rayonnement du Christ, propagateur d'une 'morale divine' » (*Dictionnaire général de Voltaire*, dir. Trousson et J. Vercauteren, Paris, Champion, 2003, p. 450). D'autres lecteurs contemporains de Voltaire semblent avoir été autrement plus méfiants : l'abbé Guyon n'a pas reproduit les vers en défense du christianisme, après en avoir censuré d'autres, « remplis d'imputations si atroces, & de blasphèmes si affreux contre le Créateur & contre Jesus-Christ, qu'on n'ose les exposer aux yeux du Public » (*L'Oracle des nouveaux philosophes ; pour servir de suite et d'éclaircissement aux Œuvres de M. de Voltaire*. A Berne, 1760, IV^e conversation, p. 160-162). On trouve aussi ces vers dans un *Recueil manuscrit de pièces satiriques contre l'Église 1345-1775*, comprenant des *Extraits d'un Livre Intitulé L'oracle des nouveaux Philosophes* par M. l'abbé Guyon. *Pour servir de suite et d'éclaircissement aux Œuvres de Mr de Voltaire*, A Berne, 1759, Paris, Arsenal, 4989, f. 16-19.

49 Rouen, B.M., Académie des Sciences C 38 bis, vers 115-118.

Si Voltaire n'est pas chrétien, c'est donc pour l'amour de Dieu.

Ainsi il se pourrait que Voltaire n'ait somme toute pas modifié son épître⁵⁰. Même si le texte de ce poème, sous les titres divers qu'il a reçus, correspond fidèlement à sa structure la plus connue dans la quasi totalité des copies manuscrites et des éditions citées jusqu'en 1772 (exception faite des erreurs des copistes et des éditeurs), l'épître a cependant circulé dans d'autres versions. C'est le cas du texte édité en 1775 et 1777 sous le titre *Le Pour et le contre*. On peut dès lors se demander si Voltaire n'aurait pas repris pour l'occasion sa version originale, jugeant que les circonstances qui lui auraient conseillé de « mitiger » son discours un demi-siècle auparavant avaient changé. Cette hypothèse ne semble guère soutenable. Car, en réalité, la structure et le message de l'épître restent les mêmes, les modifications survenues étant plutôt d'ordre esthétique que doctrinal. En ce qui concerne l'expression, le ton s'est édulcoré dans certaines formules, alors qu'on devrait s'attendre à un radicalisme plus accentué. Ainsi, le philosophe s'apprête ici à arracher le bandeau « aux superstitions », et non plus « à la religion », et il veut pénétrer dans le « sanctuaire du Dieu qu'on nous annonce & qu'on cache à nos yeux », au lieu du « Dieu mort sur la croix que l'Europe révère » ; et l'opposition entre le Dieu tyrannique des prêtres et le père aimant que cherche notre philosophe apparaît ici dès les premiers vers, en quelque sorte estompée. Nous avons donc à faire ici à une version tardive⁵¹.

Le poème a aussi circulé dans une version ne contenant pas les vers faussement apologétiques. Sous le titre *Épître à Uranie, attribuée à Mr de Voltaire*, une copie tardive, datant au plus tôt des années soixante⁵², présente

50 H. T. Mason est arrivé à cette conclusion sur des fondements différents, qui ne semblent pas solides (OCV, t. 1B, p. 468-469).

51 On ne saurait cependant affirmer positivement que Voltaire a préparé ce texte pour l'édition. Sous le titre *Le Pour et le contre*, complété dans une seconde page de titre, *A Madame ***. Par Voltaire*, la copie Paris, B.H.V., Rés. 2025, f. 8-10, présente des rares variantes, mais qui pourraient faire soupçonner qu'elle a circulé manuscrite avant d'être imprimée ; elle ne reproduit d'ailleurs pas la note faisant état de l'attribution de l'épître à l'abbé de Chaulieu. La copie Warszawa, B.U., 278, f. 364-366, qui porte aussi le titre *Le Pour et le contre*, est un fragment contenant la trentaine de vers qui ouvrent le poème dans sa version la plus répandue, accompagnés de leur traduction en polonais, sans les corrections introduites dans la copie envoyée à Cideville en 1735 – ce qui semblerait confirmer que Voltaire n'aurait pas donné ce titre à son épître à cette occasion.

52 Rouen, B.M., Montbret 553², f. 248-254 (numérotation ajoutée). L'épître est le troisième ouvrage du second volume d'un *Recueil philosophique*, contenant de plus l'*Analyse de la religion chrétienne*, des *Recherches sur la Religion Chrétienne* et la *Lettre de Trasibule à Leucippe*, chacun de ces trois ouvrages ayant une pagination propre. Le premier volume contient des *Réflexions morales et Métaphisiques sur les Religions et sur les connoissances de l'homme*, divisées en deux parties, le *Traité Théologo-politique* [...], avec quelques lettres de Spinosa et le *Traité des trois imposteurs*. Traduit en François par M. le Comte de Boulainvilliers. À une seule exception près, l'ensemble de ces ouvrages

un texte sensiblement identique à celui des autres copies manuscrites et des premières éditions, à cette exception près que l'attaque contre le christianisme n'y est pas « compensée » par l'image triomphante du Christ : il n'y a donc pas de « pour et contre », pour le dire avec les mots de Voltaire lui-même. Par ailleurs, les rares variantes ne semblent pas significatives : le copiste a fait notamment deux vers de celui qui se lit « t'apprenne à mépriser / les horreurs du tombeau », et il s'est trompé dans la transcription de ceux qui parlent des « sacrilèges habitans / qui remplissoient la terre entière⁵³ ». Il écrit, avec la majorité des copistes et des éditeurs, que les cœurs innocents que Dieu aurait dû créer pour ne pas démentir sa providence après le déluge auraient été les « aimables monumens » de « sa lente sagesse » ; cependant, l'exemplaire envoyé par Voltaire lui-même à Cideville dit plutôt : « de sa lente sagesse aimables mouvements ». Cette figure littéraire n'est pas conceptuellement facile à saisir, et c'est pourquoi les copistes ne l'ont en général pas retenue⁵⁴ – d'ailleurs beaucoup d'entre eux parlent de « haute sagesse ». Cependant, il est plus que vraisemblable qu'elle a figuré dans le poème dès sa première rédaction. Cela étant, notre copiste reprend un texte déjà altéré. Un autre cas cependant prouverait que son modèle n'était pas encore trop corrompu. À propos de l'incarnation du Christ, il écrit : « le fils de Dieu, Dieu même, oubliant son essence », là où les autres parlent en général de « puissance », y compris Ceran lui-même, dans la copie envoyée à Cideville⁵⁵. Or cette seconde rédaction manque complètement de logique : si la divinité peut s'incarner dans le Christ, ce n'est pas du tout du fait qu'elle oublie sa puissance, mais précisément parce qu'elle est toute-puissante. C'est bien son essence que

date vraisemblablement de la fin du XVII^e siècle et des premières années du XVIII^e ; celui intitulé *Réflexions morales et métaphysiques* était terminé en 1715 (voir mon article « Liber de religione abolenda : *Réflexions morales et métaphysiques sur les religions et sur les connaissances de l'homme* », dans *La Face cachée des Lumières*, Paris, Universitas ; Oxford, Voltaire Foundation, 1996, p. 127-146), mais les deux parties de cette copie sont cependant datées respectivement A Caliput 1767, et A Lyon 1742. Seules les *Recherches sur la religion chrétienne* auraient été composées vraisemblablement vers 1759. L'ensemble de ces ouvrages sont de la main d'un même copiste, et ils ont tous été plus ou moins corrigés par une autre main, probablement au siècle suivant, qui a ajouté la numérotation de l'*Épître à Uranie* et le commentaire « (, et avec Raison) », dans le titre, suite à l'attribution à Voltaire, ainsi qu'une composition intitulée *Des années du monde* (p. 255r-v).

53 Il avait d'abord écrit « les sacrilèges habitans qui remplissoient / la terre entière », puis il s'est ravisé.

54 On ne retrouve cette formule que dans le manuscrit de Lyon, B.M., PA 54, *Épître à Uranie*.

55 La seule exception, à ma connaissance, serait le copiste de Grenoble, B.M., 4048, *Épître à Uranie*.

Dieu oublie pour se faire homme. Et ainsi, tout porte à croire que la version primitive parlait d'« essence » et pas de « puissance »⁵⁶.

Si, comme on peut le soupçonner, cette copie représente l'état original du texte, Voltaire aurait réellement « mitigé » son discours, ainsi que le voulait Jean-Baptiste Rousseau. Mais il ne l'aurait pas fait en enlevant des formules sentant particulièrement l'impiété, ou en remplaçant les anciens vers par d'autres portant un message relativement plus modéré, comme le poète semblait le croire. Pour apaiser les craintes du vieux poète persécuté, et les esprits timorés en général, Voltaire se serait tout simplement borné à ajouter à son épître une poignée de vers « en faveur » du christianisme, en manière de contrepoids – ou peut-être devrait-on dire de contrepoison ? Mais il l'a fait à contrecœur, poussé sûrement par les menaces de Rousseau, et c'est pourquoi il a tenu à expliciter l'ironie qui pointe derrière l'image « favorable » qu'il brossait du christianisme... Il faut avouer cependant que cette conduite est pour le moins extravagante. Elle s'explique peut-être parce que l'« étourdi » qu'était Voltaire à l'époque jugeait sûrement que la conclusion déiste du poème était en elle-même une sauvegarde, à l'égard au moins des milieux élitistes où il devait circuler. Il était en tout cas convaincu que cette épître contre la religion était moins dangereuse pour lui que son poème sur la Ligue, où sa critique visait non pas tant la religion que l'appareil de pouvoir ecclésiastique⁵⁷.

On ne saurait cependant écarter complètement l'hypothèse selon laquelle le poème aurait été ici manipulé par le copiste, comme il n'était que trop habituel dans les milieux clandestins où circulaient ces écrits. En fait, le poème de Voltaire a été modifié par les scribes. Nous ne voulons pas parler des nombreuses variantes que l'on peut trouver dans beaucoup de ses vers, dues dans la plupart des cas à l'ignorance ou à la négligence des copistes, mais des changements opérés dans la structure même du poème. Il n'est pas avéré que l'on ait songé à amputer l'épître de sa partie finale, des vers contenant tout autant l'« apologie » du christianisme que les louanges de la religion naturelle – même si cette manipulation aurait rendu au poème une unité qui manque

56 Si c'est Voltaire qui a corrigé la copie envoyée à Cideville, comme on le dit généralement, il n'aurait pas aperçu cette incongruité.

57 Des années plus tard, le 29 août 1733 (D 649), Voltaire écrira en ces termes à Jacques-François-Paul Aldonce de Sade : « Pour moi, Monsieur, je ne crains point d'être brûlé dans les terres du saint-père comme vous voulez me le faire appréhender. Vous savez que l'*Épître à Uranie* n'est pas de moi. D'ailleurs je craindrais plus pour l'auteur de *La Henriade* où les papes sont malmenés que pour l'auteur de l'*Épître*, où il n'est question que de la religion ».

au texte qui a le plus circulé⁵⁸. Mais un copiste n'a pas hésité à ajouter au poème original, transcrit dans son intégralité, 24 vers où il vante le suicide, au mépris des menaces d'une vie éternelle pleine de tourments : ce vain scrupule qui arrête la main du suicide, écrit-il en concluant, « & d'un heros guerrier fait un chretien timide » (Grenoble, B.M., 4043, *Épître A Uranie*). Il se pourrait ainsi qu'un lecteur attentif ait voulu rendre au poème de Voltaire ce qu'il trouvait être sa logique naturelle, et qu'il ait donc tronqué le poème qu'il transcrit par la suppression des vers « apologétiques ». En effet, dans sa transcription, notre copiste hésite au point précis où se fait la liaison entre les deux parties qui auraient été coupées par l'introduction des vers faisant l'« apologie » du christianisme. Or ces vers, où Voltaire place Uranie devant la responsabilité du choix entre les deux images qu'il donne de la religion des chrétiens, étaient déjà en eux-mêmes déroutants dans cette version : « Entre ces deux portraits, incertaine Uranie, / C'est à toi de chercher l'obscur vérité ». Car, en réalité, il n'y a pas ici deux « portraits » contradictoires du christianisme, il n'y a pas de pour et de contre, comme Voltaire lui-même voudra le faire croire, mais un seul, fait des couleurs les plus sombres, sa prétendue défense de la religion chrétienne concluant à l'imposture. Il n'y a donc pas de vérité à chercher, elle éclate aux yeux : le christianisme est une grossière supercherie, au mieux un mensonge consolant.

Logiquement, le copiste de la version ne contenant pas la prétendue apologie du christianisme ne parle plus d'un double portrait, mais plutôt de l'image fidèle qu'en aurait dressé l'auteur. De manière paradoxale, il ne manquera pas de conseiller Uranie de chercher « l'obscur vérité » cachée sous ce portrait : « À ce portrait fidele, incertaine Uranie, / C'est à toi de chercher l'obscur verité ». Il a senti l'incohérence de la formule ; aussi a-t-il raturé les premiers mots, qu'il a remplacés par « dans ces traits ebauchés ». On pourrait ainsi le soupçonner d'avoir lui-même enlevé les vers faisant l'exaltation du Christ et de chercher par la suite à tâtons à recoudre de la meilleure manière possible la déchirure faite dans le poème. Mais on peut aussi bien croire que ces vers manquaient déjà dans le texte qu'il recevait, une première version du poème, qui aurait peu circulé, ayant été retouchée peu après sa rédaction. Dans cette hypothèse, c'est Voltaire lui-même qui aurait conseillé à Uranie de « chercher l'obscur vérité » dans le « portrait fidèle » qu'il a peint du christianisme. Si notre copiste hésite devant cette construction, c'est qu'il en saisit mal le sens. Voltaire s'insurge devant la condamnation des peuples ignorant le Christ, car

58 H. T. Mason affirme que la copie de Lyon, B.M., PA 54 s'arrête au vers 105, au point précis donc où finit l'attaque explicite contre le christianisme (OCV, t. 1B, p. 482). Cette information est erronée.

le juste se sauve dans toutes les religions, puisqu'elles ont toutes un même fond, la religion naturelle que Dieu lui-même aurait gravée dans le cœur de tous les hommes. Le christianisme lui-même ne constitue pas une exception : ainsi, Voltaire ne conseille pas explicitement à l'incertaine Uranie de quitter la religion chrétienne, même si l'économie du salut qu'elle prêche est absurde, même s'il est évident qu'elle est une imposture – car comme toute autre religion, le christianisme cache dans son sein l'amour du vrai Dieu et le culte que ce Père aimant attend des hommes. L'« obscure vérité » du christianisme ne serait autre par conséquent que cette religion naturelle, autrement dit le déïsme...

Il resterait encore une dernière difficulté : si cette version contenait vraiment le texte original composé par Voltaire en 1722, la copie devrait porter le titre *Épître à Julie*, à en croire le témoignage de Jean-Baptiste Rousseau. D'ailleurs, dans le récit qu'il fait de la querelle qui opposa les deux poètes, Duvernet appelle aussi le poème de ce titre. On pourrait cependant difficilement penser qu'il tienne les détails de cet épisode de Thieriot, qui en aura une copie seulement en 1731 ; il est beaucoup plus probable qu'il s'inspire pour l'essentiel de Rousseau. Or, comme nous l'avons remarqué, ce témoignage est fort discutable. On ne saurait toutefois douter que Rousseau ait entendu de la bouche de Voltaire le titre du poème. Toujours est-il que les années écoulées ont pu mettre en défaut sa mémoire, et lui faire confondre « Julie » avec « Uranie », jugeant ici encore que le changement du titre était nécessaire si Voltaire voulait vraiment échapper aux poursuites de la police face à une éventuelle dénonciation⁵⁹. Il se pourrait ainsi que le poème n'ait jamais eu pour titre *Épître à Julie*. Cette conjecture semblerait renforcée par le fait que l'ami de Rousseau auquel Voltaire aurait lu le poème à La Haye l'appelle bel et bien *Épître à Uranie* dans la lettre citée à la *Bibliothèque française* ; en vérité, l'argument ne semble pas de poids, car, même si cet ami n'était pas une fiction, on comprend bien qu'en 1736 il donne au poème le titre sous lequel il s'était répandu, laissant à Rousseau la tâche d'expliquer les avatars de sa naissance. Un autre détail plaiderait pourtant encore pour cette hypothèse : Duvernet dit que Voltaire avait composé le poème pour M^{me} de Rupelmonde ; or, cette dame ne s'appelait pas Julie – et il serait extrêmement bizarre que, dans ces circonstances, Voltaire ait songé à honorer par ce titre une autre de ses maîtresses⁶⁰. Il n'en reste pas moins que Voltaire aurait changé le contenu

59 H. T. Mason suggère cette possibilité : « *Although unlikely, it is also not beyond the bounds of possibility that with the lapse of time Rousseau had mistakenly remembered Julie for Uranie* » (OCV, t. 1B, p. 467, note 6).

60 I. O. Wade songe à Julie de Livry, à Julie d'Entraigues, madame de Béthune, et à une « Julie » conventionnelle, à l'imitation de Voiture (« *The Épître à Uranie* », art. cit., p. 1094).

de son épître, s'il a réellement ajouté les vers faussement apologétiques à une première version où l'attaque contre le christianisme n'était nullement dissimulée. Ce serait une raison pour croire qu'il en a aussi changé le titre. En fait, la version remaniée publiée en 1775 et 1777 ne s'appelle plus *Épître à Uranie*, à la différence de celle parue en 1772, mais bien *Le Pour et le contre*. Une même version peut donc recevoir de l'auteur plusieurs titres différents, mais il appelle différemment des versions différentes. En réalité, les choses ne sont pas aussi simples, puisque nous savons que la version autorisée par Voltaire en 1772 a aussi circulé sous le titre *Le Pour et le contre*, et qu'il a donné ce titre à la copie qu'il envoie en 1735 à Cideville. Tous comptes faits, donc, il semble plus probable que le poème ait porté dès sa naissance le titre *Épître à Uranie*. Or, en matière d'histoire, ce qui nous semble plus probable n'est pas nécessairement ce qui est arrivé. Ainsi, dans l'état actuel des choses, on ne saurait écarter définitivement l'hypothèse selon laquelle Voltaire aurait intitulé la première version du poème *Épître à Julie*. Dans ces conditions mêmes, il faut avouer que le copiste de Rouen aurait pu songer à appeler *Épître à Uranie* cette *Épître à Julie* que personne ne connaissait plus sous ce titre tard dans le siècle...

ANNEXE

Nous donnons en annexe le texte de la version que nous croyons être originelle, celui de la copie la plus ancienne du texte vraisemblablement remanié, provenant des Archives de la Bastille, et celui de la main de Ceran, vraisemblablement corrigé par Voltaire, dans le recueil envoyé à Cideville.

Rouen, B.M., Montbret 553², f. 248-254
épître à Uranie, attribuée à M. de Voltaire

Tu veux donc, charmante Uranie,
qu'érigé par ton ordre en Lucreçe nouveau,
devant toi d'une main hardie
a la religion j'arrache le bandeau ;
que j'expose à tes yeux le dangereux tableau
des mensonges sacrés dont la terre est remplie,
et que ma Philosophie⁶¹
t'apprene a mépriser
les horreurs du tombeau
et les peines de l'autre vie.
Ne crains point qu'enivré des erreurs de mes sens,
de ma Religion blasphémateur profane,
je veuille avec dépit dans mes égarements,
destruire en libertin la Loi qui les condamne ;
examineur scrupuleux
de ce redoutable mistere, [248]
je prétens penetrer d'un pas respectueux,
au plus profond du Sanctuaire,
du dieu mort sur la croix que l'europe revere
L'horreur d'une effroiable nuit
semble cacher son temple a mon œil temeraire ;
mais la Raison qui me conduit
fait marcher devant moi le flambeau qui m'eclaire
les pretres de ce temple avec un front severe
m'offrent dabord un dieu que je devois haïr,
un dieu qui nous forma pour etre miserables,

61 Mot ajouté et barré, rendu illisible. Sans doute, le copiste s'appropriait à transcrire ici le vers suivant.

qui nous donna des cœurs coupables,
 pour avoir droit de nous punir,
 qui nous crea dabord a lui meme semblables,
 afin de nous mieux avilir
 et nous faire a jamais souffrir
 des tourmens plus epouvantables
 Sa main croit a peine un homme a son image,
 qu'il en marque du repentir,
 comme si l'ouvrier n'avoit pas du sentir
 les deffaut de son propre ouvrage
 et sagement les prevenir. [249]
 Bientôt sa fureur meurtriere,
 du monde epouvanté sapant les fondemens
 dans un deluge deau detruit en meme tems,
 les sacrileges habitans
 qui remplissoient la terre entiere⁶²
 de leurs honteux dereglemens
 sans doute on le verra par d'heureux changemens,
 sous un çiel epuré redonner la lumiere,
 a de nouveaux humains, a des cœurs innocens,
 de sa lente sagesse aimables monumens.
 Non il tire de la poussiere ~~un nouv~~
 un nouveau peuple de Titans,
 une raçe livree a ses emportemens
 plus coupable que la premiere.
 Que fera t'il ? quels foudres eclatans
 va sur ces malheureux lancer sa main ~~altiere~~ severe ?
 vat'il dans le cahos plonger les elemens ?
 ecoute ; quel prodige o tendresse ! o mistere !
 il venoit de noyer les peres,
 il va mourir pour les enfans [250]
 il est un peuple obscur, imbecile, volage,
 amateur insensé des superstitions,
 vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage,
 et lernel mepris des autres nations ;
 le fils de dieu, dieu meme, oubliant son essence,
 se fait conçitoyen de çe peuple odieux,
 dans le flanc d'une juive il vient prendre naissance,

62 Le copiste a d'abord écrit : « les sacrileges habitans, qui remplissoient / la terre entiere ».

il rampe sous sa mere, il souffre sous ses yeux
 les infirmités de l'enfance.
 Longtems vil ouvrier, un rabot a la main,
 ses beaux jours sont perdus dans ce lâche exercice,
 il preche enfin trois ans ce peuple idumeen,
 il perit du dernier suplice.
 Son sang du moins, s'en le sang d'un dieu mourant pour nous,
 n'étoit il pas d'un prix asses noble asses rare,
 pour sufire a parer les coups
 que l'enfer jaloux nous prepare ;
 quoi ! dieu voulut mourir pour le salut de tous !
 et son trepas est inutile !
 quoi ! l'homme vantera sa clemence facile !
 quant remontant au ciel il reprend son couroux ! [251]
 quand sa main nous replonge aux eternels abimes
 et que par sa fureur effaçant ses bienfaits,
 ayant versé son sang pour expier nos crimes,
 il nous punit de ceux que nous n'avons pas faits :
 ce dieu poursuit encor aveugle en sa colere,
 sur les derniers enfans, l'erreur du premier pere,
 il redemande compte a cent peuples divers,
 assis dans la nuit du mensonge,
 de ces obscurités ou lui meme les plonge ;
 lui qui vient, nous dit on, eclairer l'univers :
 Amerique, vastes contrees
 peuples que dieu fit naitre aux portes du soleil,
 vous nations hiperborées,
 vous que l'erreur nourrit dans un profond someil,
 vous seres donc un jour a sa fureur livrées
 pour n'avoir pas su qu'autrefois,
 sous un autre hemisphere, aux plaines idumées,
 le fils d'un charpentier expira sur la croix.
 Non je ne reconnois⁶³ pas a cette indigne image, [252]
 le dieu que je dois adorer,
 je croirois le deshoner
 par un si criminel hommage.
 entens dieu que j'implore, entens du haut des cieux
 ma voix pitoiable et sinçere !

63 Corrigé d'une autre main : « reconnois ».

mon incredulité ne doit point te deplaire,
 mon cœur est ouvert a tes yeux,
 on te fait un tyran, je cherche en toi mon pere
 je ne suis point chrétien, mais çest pour t'aimer mieux.
~~a ce portrait fidele~~ Dans ces traits ebauchés, incertaine Uranie,
 ç'est à toi de chercher l'obscur verité
 a toi que la nature honora d'un genie
 qui seul egale la beauté
 songe que du tres haut la sagesse immortelle
 a gravé de sa main dans le fond de ton cœur
 la religion naturelle
 crois que la bonne foi, la bonté la douceur,
 ne sont point les objets de sa haine eternelle,
 crois que devant son trone, en tout tems, en tout lieu
 le cœur du juste est précieux.
 Crois qu'un bonze modeste, un dervis charitable [253]
 trouvent plutôt grace a ses yeux,
 qu'un janseniste impitoyable,
 et qu'un prélat ambitieux.
 Eh qu'importe en effet sous quel titre on ladore ?
 tout hommage est reçu, mais aucun ne lhonore,
 çe dieu n'a pas besoin de nos vœux assidus ;
 si l'on peut l'offenser, ç'est par des injustices,
 il nous juge sur nos vertus
 et non pas sur nos sacrifices [254]

Saint-Petersbourg, R.G.B., Fr F XIV 21, f. 31-34v

Epître à Uranie

Tu le veux donc belle Uranie
 Qu'erige par ton ordre en Lucrece nouveau
 Devant toi, d'une main hardie
 A la religion j'arrache le bandeau
 Que j'expose a tes yeux le dangereux tableau
 Des mensonges dont la terre est remplie
 Et que ma Philosophie
 T'apprenne à mepriser les horreurs du tombeau
 Et les terreurs de l'autre vie.
 Ne crois pas qu'emparé de l'erreur de men sens
 De ma religion blasphemateur profane

Je veuille avec depit, de mes egarements
 Detruire en libertin la Loi qui les condamne
 Examineur scrupuleux
 De ses redoutables mysteres
 Je pretens penetrer d'un pas respectueux
 Au plus profond du sanctuaire.
 Du Dieu mort sur la croix, que l'Europe revere
 L'ho[rreu]r⁶⁴ d'une eternelle nuit
 Semble c[ache]r le temple à mon œil temeraire
 Mais [la] raison qui m'y conduit
 [Fait m]archer devant moi le flambeau qui m'eclaire. [31]
 Les Pretres de ce temple avec un ton severe
 M'offrent d'abord un Dieu, que je devois haïr,
 Un Dieu qui nous forma pour etre miserables
 Qui nous donna des cœurs coupables,
 Pour avoir droit de nous punir ;
 Qui nous crea d'abord à Lui meme semblables
 Afin de nous mieux avilir.
 Sa main croit à peine une ame à son image
 Qu'on l'en vit soudain repentir ;
 Comme si l'ouvrier n'avoit pas dû sentir
 Les defauts de son propre ouvrage
 Et sagement les prevenir !
 Bientot sa fureur meurtriere
 Du monde epouvanté sappa les fondements
 Dans un deluge d'eau perdant en meme tems
 Les sacrileges habitans
 Qui remplissoient la terre entière
 De leurs honteux dereglem[en]ts [31v]
 Sans doute on le verra par d'heureux changements
 Sous un ciel epuré redonner la lumiere
 A de nouveaux humains, a des cœurs innocents
 De sa lante sagesse aimables monuments.
 Non, il tire de la poussière
 Un nouveau peuple de Tyrans
 Une race livrée a ses egarements
 Plus coupable que la premiere.
 Que fera-t-il ? quels foudres eclatans

64 Je mets entre crochets les mots, ou les lettres, qui manquent, à cause des déchirures du papier.

Va sur ces malheureux lancer sa main severe
 Va-t-il dans le Cahos plonger les Elements
 Ecoutes ! O prodige, o tendresse o mystere
 Il vient venoit de noyer les Peres
 Et il va mourir pour les enfans.
 Il est [un] peuple obscur, imbecile, volage
 Amateur insensé de superstitions [32]
 Vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage
 Et l'eternel mepris des autres nations
 Le fils de Dieu, Dieu même, oubliant sa puissance
 Se rend concitoien de ce peuple odieux,
 Dans les flancs d'une Juive, il vient prendre naissance
 Il rampe sous sa Mere, il souffre sous ses yeux
 Les infirmités de l'enfance :
 Long tems vil ouvrier, le rabot à la main
 Ses beaux jours sont perdûs dans ce lache exercice
 Il preche enfin trois ans le peuple Iduméen
 Et souffre le dernier supplice.
 Son sang, du moins, le sang d'un Dieu mourant pour nous
 N'etoit-il pas d'un prix assez noble, assez rare
 Pour souffire⁶⁵ à parer les coups
 Que l'enfer jaloux nous prepare :
 Quoi ! Dieu voulut mourir pour le sal[ut] de tous, [32v]
 Et son trepas est inutile ?
 Qu'on me vante beaucoup sa clemence facile,
 Quand remontant au ciel il reprend son courroux
 Quand sa main nous replonge aux eternels abimes
 Et que par ses fureurs effacant ses bienfaits
 Aiant versé son sang pour expier nos crimes
 Il nous punit de ceux que nous n'avons pas faits.
 Ce Dieu poursuit encore aveugle en sa colere
 Sur ses derniers enfans l'erreur du premier pere.
 Il redemande compte à cent peuples divers
 Assis dans la nuit du mensonge
 De ces obscurités ou Lui même il les plonge
 Lui qui vint nous dit-on eclairer l'univers ?
 Amerique, vaste contrée⁶⁶,
 Peuples, que Dieu fit naitre aux portes du Soleil,

65 Corrigé d'une autre main : « suffire ».

66 Le copiste avait d'abord écrit : « vastes contrées » ; corrigé plus tard.

Vous Nations Hyperborées,
 Vous qui⁶⁷ l'erreur nourrit dans un profond sommeil, [33]
 Vous serés donc un jour à sa fureur livrées
 Pour n'avoir pas sù qu'autrefois
 Sous un autre Hemisphere, aux plaines Idumées
 Le fils d'un charpentier expira sur la croix ?
 Non ; je ne connois pas à cette indigne image
 Le Dieu que je dois adorer
 Je croirois le deshonorer
 Par un si criminel hommage.
 Entens, Dieu, que j'implore, entens du haut des cieux
 Une voix plaintive et sincere
 Mon incredulité ne peut point te deplaire
 Mon cœur est ouvert à Tes yeux
 [On] te fait un Tyran, je cherche en Toi mon Pere
 Je ne suis pas Chretien, mais, c'est pour t'aimer mieux.
 Ciel ! o Ciel ! Quel objet vient de fraper ma vû[e]
 Je reconnois le Christ puissant et glorieux [33v]
 Auprés de Lui dans une nûe
 Sa croix se presente à mes yeux
 Sous ses pieds triomphants la mort est abbatüe
 Des portes de l'enfer il sort victorieux :
 Son regne est annoncé par la voix des Oracles
 Son throne est cimenté par le sang des Martyrs
 Tous les pas de ses Saints, sont autant de miracles,
 Il leur promet des biens plus grands que leurs desirs.
 Son exemple est saint, sa morale est divine
 Il console en secret les cœurs qu'il illumine
 Et dans tous nos malheurs il nous offre un appui,
 Et si sur l'imposture il fonde sa doctrine
 C'est encore un bonheur d'être trompé par Lui.
 Entre ces deux Portraits, incertaine Uranie
 C'est à Toi à chercher l'obscur verité
 A Toi que la nature honore d'un genie
 Qui seul egale Ta beauté :
 Songe, que du Tres haut la sagesse immortelle
 [A] gravé de ses mains dans le fond de ton cœur [34]
 La religion naturelle
 Crois que ta bonne foi, ta bonté, ta douceur

67 Corrigé d'une autre main : « que ».

Ne sont point les objets de sa haine eternelle
 Crois, que devant son throne, en tous tems, en tous lieux
 Le cœur du juste est précieux ;
 Crois, qu'un Bonze modeste, un Dervis charitable
 Trouvent plutôt grace à ses yeux
 Qu'un Janseniste impitoiable
 Ou qu'un Pontife ambitieux.
 Eh qu'importe à Lui, sous quel titre on l'honneur implore⁶⁸
 Tout hommage est reçu, mais aucun ne l'honore
 Ce Dieu n'a pas besoin de nos vœux assidus
 Si l'on peut l'offencer, c'est par des injustices
 Il nous juge sur nos vertus
 Et non pas sur nos sacrifices. [34v]

Rouen, B.M., Académie des Sciences C 18 bis, f. 69v-76v

Le Pour et Contre

132

tu veux donc belle Uranie,
 qu'érigé par ton ordre en lucrece nouveau
 devant toy d'une main hardie
 a la religion j'arrache le son bandeau,
 que j'expose a tes yeux le dangereux tableau
 des mensonges sacréz dont la terre est remplie
 et que ma philosophie
 t'apprenne a mepriser les horreurs du tombeau [69v]
 et les terreurs de l'autre vie
 Ne crois point qu'enivré des erreurs de mes sens
 de ma religion blasphemateur profane,
 je veuille avec depit dans mes egarements
 détruire en libertin la loy qui les condamne.
 Examineur scrupuleux
 de ce redoutable mistere
 je cherche a penetrer dun pas respectueux
 les profondeurs du sanctuaire.
 Je demande ce dieu que leurope revere [70]
 je l'invoque il se tait, je le cherche il me fuit
 les sombres voiles de la nuit
 semble[nt] cacher son temple a mon œil temeraire
 mais la raison qui me conduit

68 Par contamination avec le vers suivant.

fait marcher devant moy son flambeau qui meclaire
les pretres de ce temple avec un ton severe
m'offrent d'abord un dieu que je devois hair
un dieu qui nous a faits pour etre miserables
qui nous donna des cœurs coupables
pour avoir droit de nous punir [70v]
qui ~~nous crea~~ voulut nous creer dabord a luy meme
semblables

afin de nous mieux avilir,
et nous faire à jamais souffrir
des tourmens plus epouvantables
~~sa main creoit a peine une ame a son image~~
on l'en vit soudain repentir
[des qu'il eut achevé nostre ame a son image]
comme si louvrier n'avoit pas du sentir
les defauts de son propre ouvrage,
et sagement les prevenir
bientôt sa fureur meurtriere [71]
du monde epouvanté frappant les fondemens
dans un deluge d'eaux détruit les habitans
qui remplissoient la terre entiere
de leur honteux dereglements.
Sans doute on le verra par dheureux changements
sous un ciel epuré redonner la lumiere
a des nouveaux humains a des cœurs innocents
de sa lente sagesse aimables mouvements
Non, il tire de la poussiere
un nouveau peuple de titans [71v]
une race livrée a ses emportemens
plus coupable que la premiere.
que ferat'il qu'els foudres eclatants
vont sur ces malheureux, lancer ses mains severe
vat'il dans le cahos plonger les elements ?
ecoutez, o prodige, o tendresse, o mistères
il venoit de noyer les peres
il va mourir pour les enfans.
Il est un peuple obscur, imbecile volage,
amateurs insensé des superstitions [72]
vaincu par ses voisins, rampant dans lesclavage
et l'eternel mepris des autres nations,
le fils de dieu, dieu meme oublians sa puissance

se fait concitoyen de ce peuple odieux
 dans les flancs d'une juive il vient prendre naissance
 il rampe sous sa mere, il souffre sous ses yeux
 les infirmités de l'enfance
 Longtems vil ouvrier le rabot a la main
 ses beaux jours sont perdus dans ce lache exercice
 il preche enfin trois ans le peuple jdumeen [72v]
 et perit du dernier suplice
 son sang du moins, ce sang d'un dieu mourant pour nous,
 n'etoit il pas d'un prix assez noble assez rare
 pour suffir a parer les coups
 que lenfer jaloux nous prepare ?
 quoy dieu voulu mourir pour le salut de tous
 et son trepas est inutile !
 quoy l'on me vantera sa clemence facile [73]
 quand remontant au ciel il reprend son couroux
 quand sa main nous replonge aux eternels abimes
 et que par ses fureurs effacant ses bienfaits
 ayant versé son sang pour expier nos crimes
 il nous punit de ceux que nous n'avons point faits
 ce dieu poursuit encore aveugle en sa colere
 sur les derniers enfants l'erreur du premier pere
 il redemande compte en a cent peuples divers,
 assis dans la nuit du mensonge [73v]
 de ces obscuritez ou luy meme il les plonges
 luy qui vint nous dit on, eclaire l'univers
 Amerique, vastes contrées
 peuples que dieu fit naitre aux portes du soleil
 vous, nations hiperborées
 vous que l'erreur nourrit dans un profond someil
 vous serez donc un jour a sa fureur livrées
 pour n'avoir pas sçu ~~quatre fois~~ qu'autrefois,
 dans un autre hemisphere, aux plaines jdumeesnées [74]
 le fils d'un charpentier expira sur la croix
 Non je ne connois point a cette indigne image
 le dieu que je dois adorer,
 je croirois le deshoner
 par un si criminel hommage
 entends dieu que j'implore entend du haut des cieux
 la voix de mon doute sincere

mon incredulité ne doit point te deplaire
mon cœur est ouvert a tes yeux
on te fait un tiran, je cherche en toy mon pere [74v]
je ne suis point cretien, mais c'est pour t'aimer mieux
Ciel, o Ciel, quel objet vient effrayer ma vue
je reconois le christ puissant et glorieux
aupres de luy dans une nue,
sa croix se presente a mes yeux
sous ces pieds triomphans la mort est abatüe
des portes de l'enfer il sort victorieux
son regnes est annoncé par la voix des oracles
son trone est cimenté par le sang des martyrs [75]
tous les pas des saints sont autant de miracles
il leur promet des biens plus grands que les leurs desirs ;
ses exemples sont saints, sa morale est divine
il console en secret les cœurs qu'il illumine
dans les plus grands malheurs le sein du malheur il leur offre
un appui ;

et si sur l'imposture il fonda sa doctrine
c'est un bonheur encor d'etre trompé par luy
Entre ces deux portraits incertaine Uranie
c'est a toy de chercher l'obscur verité [75v]
a toy que la nature honora d'un genie
qui seul egale ta bauté
songe que du tres haut la sagesse immortelle
a gravé de sa main dans le fond de ton cœur
la relligion naturelle
crois que ta bonne foy ta bonté ta douceur
ne sont point les objets de sa haine eternelle,
crois que devant son trone en tout temps en tout lieu
le cœur du juste est precieux [76]
crois qu'un bonze, modeste, un dervis charitable
trouve plutôt grace a ses yeux,
qu'un janseniste impitoyable
ou qu'un prelat ambitieux,
eh qu'importe en effet sous quel titre on l'implore
tout hommage est receu, mais aucun ne lhonore
ce dieu n'a pas besoin de nos vœux assidus
si l'on peut l'offenser c'est par des injustices
il nous juge sur nos vertus
et non pas sur nos sacrifices [76v]

DE L'ANALYSE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE À L'ÉVANGILE
DE LA RAISON

Maria Susana Seguin

Université Paul-Valéry – Montpellier III

L'activité de Voltaire éditeur de manuscrits philosophiques clandestins est bien connue maintenant, même si le fait ne cesse de soulever de nombreuses interrogations aussi bien chez les spécialistes de l'œuvre de l'écrivain que chez ceux de la pensée de diffusion clandestine. Le choix de ces textes, la relation de Voltaire à leurs auteurs (connus ou pas), la place que le philosophe a pu prendre dans la réécriture de certains de ces textes suscitant une inflexion idéologique, l'attribution des manuscrits philosophiques clandestins à tel ou tel auteur dans la correspondance de Voltaire, offrent encore de nombreuses zones d'ombre qui justifient la recherche actuelle sur le sujet.

Ces pages se proposent d'étudier le cas de l'un de ces manuscrits que Voltaire intègre à sa propre campagne philosophique, avec d'autres, durant les années de guerre contre « l'Infâme » qu'il s'est donné pour but d'écraser. Il s'agit du manuscrit publié par Voltaire sous le titre *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, d'abord dans le *Recueil nécessaire*, en 1767¹, puis dans l'édition de 1768 de *L'Évangile de la raison*², dans laquelle l'*Analyse* vient remplacer le texte de l'*Examen de la religion*. L'édition voltairienne marque par ailleurs le changement de statut de ce texte, qui n'avait pas encore fait l'objet de publication³, mais qui avait largement circulé sous forme manuscrite dans la première moitié du XVIII^e siècle, et notamment autour des années 1745-

1 *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, dans *Recueil nécessaire*, Leipzig, [Cramer], 1767.

2 *Analyse de la religion chrétienne par Du Marsais*, dans *L'Évangile de la raison*, s.l., 1768.

3 Une édition anonyme et séparée de ce texte paraît également en 1767 : *Analyse de la religion chrétienne*, Paris, par la compagnie des libraires associés, 1767. Nous y reviendrons.

1760⁴. À première vue donc, l'*Analyse de la religion chrétienne* vient grossir les fonds antichrétiens de Voltaire, fournissant ainsi au philosophe une arme supplémentaire dans ce tir groupé que constituent les recueils de l'époque, destinés à attaquer, par des fronts différents et avec des procédés et des tonalités différents, comme l'a bien montré Geneviève Artigas-Menant⁵, un seul et unique ennemi : la religion chrétienne.

Cet argument pourrait être étayé par le fait que Voltaire reste beaucoup plus discret sur la publication de l'*Analyse de la religion chrétienne* qu'il ne l'est par exemple, à propos de l'*Examen de la religion*⁶. Pas de commentaire dans sa correspondance, peu de références directes au manuscrit dans les autres œuvres de notre auteur⁷, même si l'on connaît la prudence (ou la mauvaise foi) dont il peut faire preuve sur ce point. Le manuscrit ne semble pas avoir suscité chez Voltaire le même enthousiasme que le *Testament* de Meslier, ou l'*Examen de la religion*, et aurait surtout servi comme une arme de plus, que Voltaire met à contribution dans son combat idéologique, un document qui l'intéresse par ce qu'il peut apporter au combat, mais surtout par son articulation avec les autres textes du recueil dont il fait partie, et que l'on peut aussi bien remplacer par un autre.

Or, Voltaire semble entretenir avec l'*Analyse de la religion chrétienne* une relation bien plus complexe, et qui situe la composition et la diffusion de cet écrit, et des paratextes qui lui ont été apposés, dans ce qu'on pourrait appeler un « cercle voltairien ». Certes, il est difficile, dans l'état actuel de nos connaissances, d'avancer des hypothèses quant à l'attribution de ce manuscrit ; mais l'analyse de la composition et de l'évolution de ce manuscrit permet d'éclairer le choix éditorial de Voltaire et la place que l'*Analyse de la religion chrétienne* occupe dans la stratégie philosophique voltairienne.

4 Voir Maria Susana Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement. L'exemple de *La Religion chrétienne analysée* et de ses paratextes », *Tangences*, 81 (été 2006), p. 77-95.

5 Geneviève Artigas-Menant, « Voltaire éditeur de manuscrits philosophiques clandestins », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 137-160 ; « Questions sur les recueils de manuscrits philosophiques clandestins », dans *Materia actuosa : Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, recueillis par M. Benítez, A. McKenna, G. Paganini et J. Salem, Paris, Champion, 2000, p. 569-586 et dans *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Champion, 2001, p. 332-349.

6 Olivier Ferret, « Voltaire éditeur de l'*Examen de la religion* », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 143-160.

7 Pour ce qui est des références à l'*Analyse de la religion chrétienne* dans l'œuvre de Voltaire, nous pouvons citer les *Lettres à S. A. Mgr le Prince de **** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne* (1767), notamment la lettre consacrée à Saint-Évremond, ainsi que l'article « Contradictions » des *Questions sur l'Encyclopédie*.

Le manuscrit qui a servi de base à la publication de *l'Analyse de la religion chrétienne* est l'un des textes les plus populaires de la deuxième vague de manuscrits du XVIII^e siècle. Le manuscrit se présente essentiellement sous deux titres différents : *La Religion chrétienne analysée* et *Analyse de la religion chrétienne*, titre retenu par Voltaire, que nous utiliserons ici, et qui nous donne une idée de la famille de manuscrits qui a servi de base à son édition. On connaît à ce jour vingt-trois copies différentes de ce manuscrit : Ira O. Wade recense douze exemplaires en France⁸, à quoi s'ajoutent les cinq copies françaises que l'enquête de Miguel Benítez⁹ a permis d'identifier¹⁰, ainsi que six autres copies à l'étranger¹¹, ce qui en fait l'un des manuscrits les plus largement diffusés de l'époque.

Sans nous attarder sur les indices textuels qui permettent de dater la composition du texte et qui ont déjà été étudiés ailleurs¹², signalons ici simplement les années 1732/1734-1740 comme la date probable de composition du texte et la période 1745-1760 pour la période de plus large diffusion du manuscrit, si l'on en croit les dates indiquées dans les différentes copies connues. L'auteur du manuscrit reste à ce jour inconnu. Les copies conservées l'attribuent parfois à Fréret¹³, parfois à Du Marsais (comme le fera Voltaire dans les deux éditions qu'il donne du manuscrit), une copie l'attribue même à Voltaire¹⁴, mais cette attribution semble, en l'état actuel des connaissances, peu probable. Le plus souvent, l'auteur est désigné par un mystérieux cryptonyme : « C.F.C.D.F », et ses variantes : « C.f.C.D.f. » ou « C.F.C.D.T. »¹⁵.

L'étude des variantes de ces différentes copies pourra certainement révéler de nouveaux éléments permettant une meilleure datation, voire permettre une attribution, sinon certaine du moins probable, de ce manuscrit. En attendant ce travail qui devrait résulter de l'édition en cours, nous pouvons nous

8 Ira O. Wade, *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton, Princeton University Press, 1938, p. 164 et suiv.

9 Miguel Benítez, *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

10 Il s'agit des copies Paris, Centre Sèvres 2522 (rés) ; Grenoble, B.M. 331 ; Montpellier, B.M. 338 et de deux copies conservées dans des collections privées, pour les copies recensées en France.

11 Copies Barnard Castle-Bowes Museum, FO 91 Re ; Berlin, DSB Gall. Oct. 82 ; Gant, UB 302 ; Cracovie, P.A.N. 720 ; Lexington, Museum of Our National Heritage Sharp Coll. 24 ; Saint-Pétersbourg, R.N.B. Voltaire 240 (IX).

12 I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, *op. cit.*, p. 168-169 ; M. S. Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement », *art. cit.*, p. 79-81.

13 Ms Rouen 1570.

14 BnF, ms fr. 13353.

15 C'est le cas des ms Mazarine 1196, Mazarine 3564, Rouen 1571.

intéresser aux deux plus grandes variantes de ce texte, ses paratextes, qui en font un cas à part dans l'ensemble des manuscrits philosophiques clandestins, parce qu'ils infléchissent de manière significative l'orientation philosophique du manuscrit principal. En effet, dans cinq des copies conservées¹⁶, *l'Analyse de la religion chrétienne* est accompagnée d'un ensemble de *Notes* dont le nombre et la longueur varient d'un exemplaire à l'autre. L'auteur des *Notes* est apparemment différent de celui du manuscrit principal, comme semble le suggérer une remarque présente dans deux de ces copies (Mazarine 3564 et Rouen 1571), qui indique :

Les notes n'étant point de l'auteur du texte, on peut les lire après. Cela est même nécessaire, car la longueur de ces remarques empêcherait qu'on ne sentît la force des raisonnements que le lecteur trouvera dans cette analyse de la religion¹⁷.

140

La longueur et la nature de ces notes semble, en effet, les dissocier du texte principal : elles ne se contentent pas d'apporter quelques précisions bibliographiques, mais introduisent, très souvent, de véritables discussions sur des points de doctrine à peine suggérés dans le texte principal, ajoutant de nouveaux arguments, ou exprimant des idées, sinon en contradiction, du moins en désaccord avec le texte principal. À titre d'exemple, dans le manuscrit 1196 de la bibliothèque Mazarine, le rédacteur des notes signale que « l'auteur a raison de dire que la plupart des religions dépeignent Dieu vengeur et jaloux¹⁸ », mais il exprime aussi des divergences plus radicales, comme lorsqu'il signale que « l'auteur s'est contenté de dire que la morale du christianisme *était bonne en général* », pour ajouter qu'« on pourrait même [...] y trouver quelque chose de mauvais si on en faisait un examen plus scrupuleux que celui de l'auteur¹⁹ ». La rigueur avec laquelle est analysé le fondement de religion chrétienne conforte par ailleurs l'existence de deux auteurs différents pour *l'Analyse* et pour ses *Notes*. Ainsi, alors que l'auteur de *l'Analyse de la religion chrétienne* propose une lecture d'inspiration déiste des fondements de la religion et des Écritures, l'auteur des *Notes* souligne la dangerosité morale et sociale des enseignements et des dogmes chrétiens, sinon

¹⁶ Ms Aix 63 ; Rouen 1571 ; Mazarine 1196 ; Mazarine 3564 ; Troyes, B.M. 2378.

¹⁷ Cité par I. O. Wade, *The Clandestine Organization, op. cit.*, p. 166. Le manuscrit Fécamp 15 contient une note dans le même esprit : « Ce manuscrit est l'ouvrage même tel qu'il a été composé. Il existe des notes d'une autre main qui ont ensuite passé dans le corps de l'ouvrage et c'est dans cet état qu'il a été imprimé sous le titre d'*Examen de la religion attribué à St. Evremond* ».

¹⁸ Mazarine 1196, note p. 10.

¹⁹ *Ibid.*, note p. 21.

de la religion en général, laissant entrevoir parfois une attitude philosophique plus proche de l'athéisme.

La démarche critique des *Notes* est également différente, non seulement en raison de la nature du paratexte, mais aussi parce que la stratégie philosophique semble être tout autre. Alors que l'*Analyse de la religion chrétienne* cache ses sources, les *Notes* s'appuient sur des références bibliographiques précises : des théologiens comme Malebranche²⁰, des exégètes comme Richard Simon, Jean Leclerc et Dom Calmet²¹, mais aussi des historiens des traditions religieuses tels que Basnage²² et Louis-Élie Dupin²³. La critique repose aussi sur une lecture de détail de bon nombre de petits traités théologiques, catholiques et protestants²⁴, et du *Journal de Trévoux*²⁵. Mais l'auteur a recours surtout à un échantillon assez représentatif de la libre pensée de la fin du XVII^e et du début du XVIII^e siècles : Fontenelle²⁶, Bayle et les *Nouvelles de la République des Lettres*²⁷, La Mothe Le Vayer²⁸, dans certaines copies Tyssot de Patot²⁹, et dans d'autres, certainement plus tardives, on trouve même des allusions à « l'auteur des *Pensées philosophiques*³⁰ », où l'auteur des *Notes* puise des arguments essentiels pour affirmer l'utilité morale des passions³¹. L'auteur des *Notes* renvoie aussi de manière discrète à des sources traditionnelles de la pensée clandestine, le *Traité théologico-politique* de Spinoza, le *Theophrastus redivivus* ou l'*Examen critique du Nouveau Testament*, un autre manuscrit philosophique clandestin de la première moitié du siècle³². Par ce jeu complexe de références, l'auteur des *Notes* entend mettre le dogme chrétien face à ses propres contradictions à travers un renvoi direct à l'exégèse apologétique,

20 *Ibid.*, note p. 26.

21 *Ibid.*, note p. 55.

22 *Ibid.*, note p. 56.

23 *Ibid.*, note p. 66.

24 Voir, par exemple, la liste de traités mentionnés dans la note p. 22 et p. 23, parmi lesquels *La Chaîne d'or pour enlever les âmes de la terre au ciel*, traduit de l'anglais de J. Stevens dédié aux « fidèles Protestants français échappés à la grande tribulation » (Amsterdam, 1702) et *Le Quare, c'est-à-dire le Pourquoi des hérétiques touchant les principaux points de la religion catholique, resou [sic] par le Quia, c'est-à-dire par le Parce que des catholiques*, du père Henry Lancilotte (Tournay, 1637).

25 Mazarine 1196, note p. 45.

26 *Ibid.*, note p. 161. Le texte ne parle pas directement de Fontenelle, mais du *Traité des oracles*, qui lui est attribué.

27 *Ibid.*, note p. 66.

28 *Ibid.*, note p. 104. L'auteur ne mentionne pas La Mothe Le Vayer, mais renvoie à *De la vertu des païens* (1647).

29 *Ibid.*, note p. 12. L'auteur renvoie aux *Aventures de Jaques Massé* (1710).

30 *Ibid.*, note p. 8-10.

31 Le renvoi à l'œuvre de Diderot donne également une idée de la date de composition des *Notes* qui n'ont pu être ajoutées à la *Religion chrétienne analysée* avant 1746.

32 Voir I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, op. cit., p. 165.

aussi bien catholique que protestante, tout en s'appuyant sur un système de références de la libre pensée « officielle », qui permet d'orienter le lecteur initié vers un jeu de pistes plus subtil : celui de la pensée clandestine polémique, d'inspiration spinoziste. L'orientation philosophique d'ensemble reste celle du texte principal, c'est-à-dire apparemment déiste, mais la démarche polémique infléchit le sens de l'*Analyse de la religion chrétienne*, par une radicalisation et des arguments et des procédés, qui ouvre des perspectives philosophiques autrement plus dangereuses.

142

Comme si l'histoire de l'*Analyse de la religion chrétienne* n'était pas suffisamment complexe, un autre manuscrit vient se greffer sur le texte principal. Il s'agit des *Preuves que l'auteur de la Religion chrétienne analysée a simplement indiquées sans les avoir rapportées*. Ce nouveau manuscrit semble avoir été conçu, au départ, à l'image des *Notes*, comme un paratexte du manuscrit principal. Il a par la suite circulé de manière indépendante, pour se retrouver finalement absorbé par un dernier manuscrit de tonalité philosophique totalement différente, *La Foi anéantie*³³. Les *Preuves* constituent donc un deuxième ajout au manuscrit principal, probablement postérieur aux *Notes*³⁴, peut-être d'une main différente de celle de l'*Analyse de la religion chrétienne*, et vraisemblablement différente de celle des *Notes*³⁵. Par ailleurs, la coexistence des *Preuves* et des *Notes* ne se confirme pas de manière rigoureuse : certaines copies de l'*Analyse de la religion chrétienne* ne comportent ni *Notes* ni *Preuves*³⁶ ; d'autres sont accompagnées des *Notes* et non des *Preuves*³⁷, même si le cas contraire reste également possible³⁸. Trois copies autonomes du manuscrit des *Preuves* prouvent également la circulation de ce manuscrit indépendamment des deux autres textes³⁹.

Quant au contenu de ce deuxième paratexte, les *Preuves* apparaissent comme plus proches du manuscrit principal aussi bien du point de vue méthodologique que philosophique : comme l'indique le titre, le texte propose essentiellement une lecture critique détaillée des exemples bibliques

33 Voir à ce sujet M. S. Seguin, « Les manuscrits philosophiques clandestins : une pensée en mouvement », art. cit., p. 91-95.

34 Le ms 1193 de la Bibliothèque Mazarine porte la date « 1749 », mais cette date semble plutôt indiquer la date de la copie que celle de la composition du texte. Les indices internes indiquent que le manuscrit a été composé après 1744, et avant 1749. Voir *ibid.*, p. 87-91.

35 Les trois copies conservées de ce manuscrit n'apportent pas de véritable éclaircissement à ce propos, si ce n'est une attribution cryptée, « P.a.b.c. » (ms Mazarine 1193).

36 C'est le cas des manuscrits Rouen 1570 ; Orléans 115 ; BnF, fr. 13353 et Fécamp 12 et 15. I. O. Wade, *The Clandestine Organization*, op. cit., p. 164.

37 Ms Aix 63 ; Rouen 1571 ; Mazarine 1196 et 3564 ; Troyes, B.M. 2378.

38 Ms Montivilliers 16 ; Rouen 1572 (contient les deux premières *Preuves* seulement).

39 Il s'agit de Mazarine 1193 ; Saint-Petersbourg, R.N.B. Fr. Q XVII 18 ; Troyes, B.M. 2378.

contradictoires signalés par l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne*. Le procédé est donc comparatif : l'auteur des *Preuves* s'appuie sur le texte biblique lui-même, qu'il reproduit soigneusement⁴⁰, et qu'il confronte ensuite aux éléments historiques, philologiques et philosophiques qui démontrent l'absurdité des Écritures. La construction d'ensemble épouse celle du texte source : les *Preuves* sont présentées dans le même ordre que le manuscrit de l'*Analyse*⁴¹, ordre correspondant à la chronologie biblique. Le choix des *Preuves* est pourtant révélateur, puisqu'il est déterminé par le schéma des chapitres VII à X du *Traité théologico-politique* de Spinoza, que l'auteur suit point par point⁴², à l'exception des deux premières preuves consacrées à l'histoire de Caïn et au récit du déluge universel, lieux communs de la pensée clandestine.

Cette longue parenthèse descriptive trouve sa justification quand on constate l'absence d'éléments factuels permettant d'expliquer la relation de Voltaire à ces textes. Nous savons que Voltaire possédait un manuscrit de l'*Analyse de la religion chrétienne* avec un fragment des *Preuves*, qui est aujourd'hui conservé à Saint-Petersbourg⁴³, mais nous ignorons à quelle date le philosophe est entré en sa possession : la correspondance ne révèle rien sur ce point, et les allusions au manuscrit dans les autres œuvres de Voltaire sont contemporaines de la date de publication du manuscrit dans les recueils voltairiens. Quant au texte des *Notes*, on n'en trouve aucune trace ni dans la bibliothèque ni dans la correspondance de Voltaire.

Que Voltaire ait connu ou non ces textes avant les années 1760, nous ne le saurons peut-être jamais de manière certaine. Il est pourtant intéressant de remarquer la proximité intellectuelle de ces textes avec la pensée de Voltaire, au-delà de toute forme de parenté culturelle propre au milieu et à la nature critique et polémique de ces manuscrits. Sans doute faudrait-il exclure de cette démarche le manuscrit des *Notes* : l'orientation philosophique d'ensemble porte à avancer l'hypothèse d'un auteur différent des deux autres manuscrits, et l'orientation philosophique, ainsi que les stratégies argumentatives et discursives, situent la composition de ce texte dans un cercle philosophique proche du courant matérialiste. L'existence de ce paratexte n'en est pas

40 La copie 1193 de la bibliothèque Mazarine présente le texte sous forme de colonnes : à gauche, le texte biblique ; à droite, les commentaires de l'auteur des *Preuves*.

41 Voir par exemple le manuscrit 1196 de la bibliothèque Mazarine, p. 27-40.

42 Le mariage de Jacob, le viol de Dinah, la destruction de la ville de Sichem, l'histoire de Juda et de Tamar, les livres de Samuel, des Rois, les richesses de Salomon et le nombre d'Israélites revenus de captivités.

43 Saint-Petersbourg, R.N.B. Voltaire 240 (IX).

moins éclairante, nous le verrons, en ce qui concerne les choix éditoriaux de Voltaire.

Cela étant dit, une précision s'impose : il n'est pas question de chercher la moindre attribution, encore moins de suggérer que l'un des deux textes d'inspiration déiste puisse être de Voltaire lui-même, comme le suggère l'une des copies de l'*Analyse de la religion chrétienne* conservée à la BnF. Le but est ici plutôt, *a contrario*, de préciser le milieu intellectuel dans lequel les textes de l'*Analyse* et des *Preuves* ont été élaborés, afin de mieux cerner le profil intellectuel du ou des auteurs des manuscrits. Si l'on envisage la question sous cet angle, il semblerait que le milieu intellectuel de production de l'*Analyse de la religion chrétienne* et des *Preuves* soit assez proche, sinon du cercle voltairien, du moins de certaines de ses conceptions philosophiques. Ce n'est donc pas tant la coïncidence des arguments avancés par le ou les auteurs des manuscrits d'un côté, et par Voltaire de l'autre côté qu'il faut souligner ici (la plupart de ces arguments font partie d'un fonds commun non seulement de la pensée clandestine, mais de manière plus large, de la libre pensée depuis le XVII^e siècle, parfois même avant, comme dans le cas du déluge universel⁴⁴), mais plutôt le traitement de ces arguments et la méthode critique utilisée qui semblent assez proches de la démarche voltairienne.

144

Si, premièrement, nous considérons que ces deux textes ont été composés, comme les indices textuels nous semblent le montrer, entre 1732-1734 et 1748, on peut affirmer que le ou les auteurs sont des contemporains directs de Voltaire. Il est vrai qu'aucun de ces textes ne renvoie directement à l'œuvre de Voltaire qui, au demeurant, n'est pas encore entré en guerre ouverte contre l'Infâme. Mais notre philosophe est à ce moment-là suffisamment connu, et sa réputation suffisamment sulfureuse, pour constituer un bon modèle, faute d'être une source, de la méthode analytique utilisée dans ces manuscrits.

Cette première remarque invite à une deuxième, qui concerne la culture commune, de Voltaire et du ou des auteurs de l'*Analyse* et de ses paratextes. On remarque même que l'auteur de l'*Analyse* dépasse Voltaire dans certains domaines. Si, comme Voltaire, il connaît très bien Dom Calmet, notre auteur anonyme connaît aussi les travaux de Fabricius sur les évangiles apocryphes, alors que Voltaire ne fera de résumé de ce texte que bien plus tard⁴⁵, et il

44 M. S. Seguin, *Science et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle. Le mythe du déluge universel*, Paris, Champion, 2001.

45 Il s'agit du texte intitulé *Collection d'anciens évangiles ou Monuments du premier siècle du christianisme extraits de Fabricius, Grabius, et autres savants, par l'abbé B**** (1769). Voir Bertram Eugene Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* et dans certains autres traités clandestins », *La Lettre clandestine*, 4 (1995), p. 577-612, et en particulier p. 593.

est au fait de débats érudits de l'époque, dont la controverse phlégonienne qui permet de dater le texte⁴⁶. Mais c'est l'approche historique, plutôt historiographique, qui rapproche davantage les deux textes. L'auteur anonyme de l'*Analyse* fonde l'essentiel de sa démarche critique sur les contradictions profondes que l'on remarque tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, en montrant notamment que les différents récits bibliques s'opposent aux témoignages historiques les plus fiables. Il n'attaque donc pas tant l'in vraisemblance propre au texte biblique, que la contradiction qu'il entretient avec l'Histoire, entendue comme une science à part entière, et une science porteuse de vérité. À plusieurs reprises même, l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* signale que les historiens véritables contredisent l'histoire biblique, alors que les quelques historiens qui semblent confirmer dans leurs écrits la véracité des écrits bibliques doivent susciter la plus grande méfiance, parce qu'aucun d'eux n'était contemporain des faits qu'il relate⁴⁷. L'historiographie chrétienne a donc soumis la vérité historique à une démarche apologétique, en écartant sciemment des témoignages capitaux, ceux des évangiles apocryphes, par exemple, justement parce qu'ils contredisaient le dogme de la religion chrétienne. Ce dernier argument est, certes, comme l'a fait remarquer Bertram Eugene Schwarzbach, une idée empruntée aux thèses d'Orobio de Castro par plusieurs manuscrits clandestins⁴⁸, mais l'exigence de rigueur historiographique avec laquelle l'auteur du manuscrit montre l'inconséquence du témoignage historique du texte biblique n'est pas sans rappeler l'exigence historiographique sur laquelle se fondera Voltaire pour bon nombre de ses œuvres, du *Siècle de Louis XIV* au *Traité sur la tolérance*.

Un troisième point de rencontre entre l'auteur de l'*Analyse* et Voltaire réside, me semble-t-il, dans le choix stratégique de l'argumentation critique, et ce point est d'autant plus important que c'est là que l'on trouve la particularité de ce traité clandestin, qui le distingue par exemple de l'*Examen de la religion* dont Voltaire a si souvent parlé. Les deux œuvres baignent dans un même esprit déiste que Voltaire ne peut qu'apprécier, mais alors que l'auteur de l'*Examen* s'intéresse ensuite aux grandes structures de la religion historique (miracles, mystères, Églises, conciles), l'auteur de l'*Analyse de la religion*

46 Controverse autour d'une éclipse de soleil, décrite par Phlégon, et qu'Eusèbe aurait rapprochée des « ténèbres » qui couvrirent la Terre lors de la mort du Christ. Or, la datation de cette éclipse, qui eut lieu au mois de novembre, entre en contradiction avec le récit biblique de la Passion, qui survient au mois de mars. La controverse fut menée en Angleterre par Arthur Ashley Sykes entre 1732 et 1734. Voir *ibid.*, p. 579.

47 C'est le cas des témoignages historiques sur les miracles. Voir ms Mazarine 1196, p. 70-71.

48 B. E. Schwarzbach, « La critique biblique dans les *Examens de la Bible* », art. cit., p. 588 et 593.

chrétienne semble accorder beaucoup plus d'importance à ses fondements et en particulier à la validité des Écritures, à leur authenticité et à leurs contradictions profondes. Bien évidemment, les deux textes puisent dans un même fonds critique : ainsi, les deux traités soulignent les grandes erreurs du récit biblique, comme la différence qui existe entre les généalogies du Christ que proposent les évangélistes. Mais si, pour l'auteur de l'*Examen*, il s'agit d'une argumentation secondaire dans la critique du système religieux dans sa dimension historique, pour l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne*, la critique du texte biblique constitue le fondement même de toute démarche philosophique, préalable à l'analyse des structures religieuses, qui, du fait même des erreurs constatées, se trouvent immédiatement désavouées. Les deux textes aboutissent alors à des résultats différents : l'*Examen* débouche sur l'élaboration d'un « déisme positif »⁴⁹ reposant sur une morale sociale, tandis que l'*Analyse de la religion chrétienne* se contente de l'affirmation d'un déisme universel, mais ne propose pas de système alternatif explicite, même sous la forme d'une morale de l'honnête homme. On reconnaît là aussi la démarche de l'auteur de l'*Examen important*, des *Questions sur l'Encyclopédie*, et d'autres *Sermons* divers, qui fonde une bonne partie de son combat sur une réécriture de la Bible sur le mode de la dérision ironique, sans proposer de système organisé alternatif à la religion, ne serait-ce que sur le mode d'une morale sociale.

Il est évident que l'*Analyse de la religion chrétienne* n'est pas une œuvre de Voltaire : elle n'en a ni le ton, ni la mise en scène fictionnelle, mais elle présente une démarche analytique assez proche de celle qu'utilisera plus tard Voltaire, de manière autrement plus systématique et divertissante. L'*Analyse* apparaît donc comme un texte construit sur les mêmes exigences méthodologiques que les œuvres de Voltaire, mais comme un texte sérieux, donc moins efficace auprès du public, pour reprendre la distinction que Voltaire fait entre les deux versions de la treizième des *Lettres philosophiques*⁵⁰.

Une dernière remarque, à propos des *Preuves que l'auteur de la Religion chrétienne analysée a simplement indiquées*, permet d'abonder dans ce sens. Nous l'avons vu, d'un point de vue strictement méthodologique, le texte des *Preuves* reste assez proche du texte source, dans le sens où il ne fait que développer les arguments critiques évoqués dans la première partie

49 Du Marsais, *Examen de la religion*, éd. G. Mori, Oxford, Voltaire Foundation, 1998, introduction, p. 18-21.

50 G. Artigas-Menant, « De l'austérité au sourire : Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », dans *Ironie, humour et humanisme dans la littérature française. Mélanges offerts à Jacques Van den Heuvel*, Philippe Koeppel (dir.), Paris, Champion, 2001, p. 1-18, et dans *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, op. cit., p. 305-319.

de l'*Analyse de la religion chrétienne*, même si cela ne permet pas d'affirmer que l'auteur des deux manuscrits soit une même et unique personne. Ces *Preuves* se composent de la juxtaposition du récit biblique, soigneusement reproduit, et des critiques rationnelles qu'on peut y opposer. Le passage le plus élaboré, et celui qui constitue une bonne moitié du texte, est celui qui concerne le déluge universel et l'arche de Noé, et qui est constitué par un savant pillage de l'œuvre de l'abbé Pluche, le *Spectacle de la nature* (la technique du collage étant, on le sait, l'une des techniques de composition les plus fréquentes dans les manuscrits philosophiques clandestins). Le but du rédacteur des *Preuves* n'est pas seulement ici de dénoncer les absurdités du récit biblique. La description de la nature qu'il propose, grâce à l'abbé Pluche, ainsi que la référence aux travaux des savants en la matière, le confortent dans une conception fixiste de la nature et aboutit à l'affirmation d'un déisme qui prend, dans le manuscrit, une dimension nettement voltairienne : rien n'a changé dans l'univers depuis la Création, et Dieu n'a pu intervenir ni dans le cours de l'histoire de la nature ni dans celui de l'histoire humaine, une position assez particulière à une époque où commence à s'imposer, dans les milieux érudits, l'idée d'une nature en constante transformation :

Tel a été et doit être encore l'ordre des choses naturelles. Qu'on y prenne bien garde, dire que Dieu ne peut point aller contre cet ordre, ce n'est point limiter sa toute-puissance, c'est au contraire l'adorer dans toute sa grandeur et dans toute sa divinité : c'est reconnaître que cette toute-puissance est incapable d'aller contre les lois qu'elle a une fois établies elle-même ; c'est avancer qu'on est convaincu qu'elle ne peut jamais se démentir dans ses opérations. Mais dire au contraire que le créateur a été contre ses propres établissements dans la suite des siècles ; qu'il a voulu changer quelquefois le cours de la nature c'est admettre dans Dieu une volonté dans un temps et une volonté dans un autre ; c'est le supposer sans prévoyance, léger et inconstant ; c'est lui prêter les faiblesses de l'humanité ; en un mot, c'est avoir de lui une idée basse, indigne et impie⁵¹.

Plusieurs éléments de la pensée voltairienne se trouvent dans cette affirmation, l'une des rares qui émanent directement de l'auteur des *Preuves* : l'affirmation de la fixité de la nature, non seulement dans ses formes et dans ses structures, mais aussi dans ses lois ; l'affirmation de la constance de la nature divine ; le refus de l'anthropocentrisme propre à la vision chrétienne de Dieu.

Malheureusement, ces quelques observations ne nous permettent pas de tirer de conclusion définitive. L'auteur de ces manuscrits s'est-il inspiré de

51 *Preuves*, ms Mazarine 1196, f. 15v.

la pensée voltairienne, avant même que celle-ci s'attaque systématiquement à la religion ? Possible, le prestige de Voltaire est suffisamment important pour qu'il inspire, dans les années 1745-1750, une pensée critique de cette nature, mais aucun élément matériel ne nous permet de conclure en ce sens, du moins pour le moment. Voltaire a-t-il connu ces manuscrits avant la période de publication systématique des recueils ? On l'a dit, rien n'est moins sûr... Nous sommes pourtant obligés d'admettre la proximité non seulement thématique, mais surtout méthodologique de ces textes.

148

La publication de *l'Analyse de la religion chrétienne* par Voltaire prend un autre sens quand on reconstruit l'histoire particulière de ce texte et de ses paratextes. Le texte de *l'Analyse* est publié trois fois entre 1767 et 1768, d'abord dans le *Recueil nécessaire*, puis dans *L'Évangile de la raison*, où il remplace *l'Examen de la religion*. Le texte connaît la même année une publication indépendante anonyme, qui respecte de manière parfaite l'édition qu'en fait Voltaire, sans qu'on puisse dire pour le moment s'il s'agit d'une édition voulue par Voltaire, ou du travail parallèle d'un éditeur qui tente de tirer profit du succès des recueils voltairiens. Ces trois éditions présentent pourtant les mêmes caractéristiques : la suppression des onze premiers paragraphes qui reprennent pour l'essentiel la première partie de *l'Examen de la religion*, suppression qu'on peut parfaitement expliquer par le fait que le passage supprimé (justification de la nécessité d'un examen de la religion) fait double emploi avec le texte de *l'Examen de la religion* que Voltaire vient d'éditer et n'ajoute rien de nouveau au débat. Plus intéressant encore, le texte est totalement dépourvu de notes, hormis les renvois au texte biblique ou à quelques éléments de la littérature patristique, mais cela suggérerait le fait que Voltaire n'a pas connu le premier paratexte, ou bien qu'il l'a complètement écarté en raison de son orientation philosophique d'ensemble. Le texte de *l'Analyse* apparaît ainsi comme un bon concentré des principes et de la méthode voltairiens, dans son aspect le plus sérieux, et Voltaire n'a nul besoin de le modifier dans sa substance par l'ajout des *Notes* qui non seulement détruisent la cohérence d'ensemble par leur longueur, mais qui portent surtout atteinte à la dimension déiste de *l'Analyse*.

Pour ce qui est du texte des *Preuves*, que Voltaire possédait pourtant, il est totalement occulté, y compris dans la correspondance. Il s'agit d'un texte érudit, inachevé (du moins dans la version connue par Voltaire), particulièrement ennuyeux (du point de vue de Voltaire), un document de travail où l'on peut puiser des idées utiles dans le combat antireligieux (et Voltaire y trouvera plusieurs des arguments de sa critique de la Genèse), mais

inutile en l'état. Ce n'est pas une démonstration construite, et ce texte est surtout, dans la conception voltairienne, indigeste au public non initié.

Quant au texte des *Notes*, rien ne nous permet d'affirmer, pour le moment, que Voltaire en ait eu connaissance. D'autres se chargeront pourtant de leur publication. Il existe à la Bibliothèque nationale de France une autre édition de l'*Analyse de la religion chrétienne*, datée aussi de 1767, toujours attribuée à Du Marsais, mais dont le texte est accompagné cette fois des *Notes*. Celles-ci sont placées à la fin du texte, et peuvent être lues comme un texte indépendant, comme le prolongement du texte initial de l'*Analyse de la religion chrétienne*. Le texte des *Notes* y est profondément remanié, il est même plus long que le texte original, celui conservé dans les versions manuscrites. Certaines notes sont supprimées, dont les renvois à Tyssot de Patot ; les marques d'énonciation permettant de distinguer l'auteur des notes de celui du manuscrit sont totalement gommées, ce qui donne à ces paratextes le rôle d'un prolongement de la pensée de l'auteur du texte source, et qui infléchit totalement le sens du déisme primitif. De longs passages sur la matérialité de l'âme y sont introduits, des doutes sur la nature, voire sur l'existence divine y sont avancés. Bref, l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* devient dans ce texte le porte-parole d'un matérialisme que Voltaire n'aurait certainement pas reconnu. On est donc obligé de conclure qu'en matière de mauvaise foi éditoriale (que l'on pense au déisme que Voltaire attribue à Meslier), Voltaire n'est pas un cas unique, et que certains de ses « frères », qui ont pu faire de Challe un militaire philosophe, ont aussi fait de l'auteur de l'*Analyse de la religion chrétienne* un défenseur du matérialisme athée.

Mais quel est donc cet auteur ? Il est peut-être trop tôt pour le dire, alors je laisserai le dernier mot à Voltaire, en reprenant ce conseil qu'il donne à Helvétius dans sa lettre du 27 octobre 1766 (D 13626) :

De qui est cet ouvrage attribué à Bolingbroke, à Boulanger, à Fréret ? Eh mes amis ! qu'importe l'auteur de l'ouvrage ? ne voyez-vous pas que le vain plaisir de deviner devient une accusation formelle dont les scélérats abusent ?

LE DÎNER DU COMTE DE BOULAINVILLIERS :
UN « DIALOGUE DES MORTS » DES AUTEURS CLANDESTINS

Patrick Neiertz

C.E.L.L.F. 17^e-18^e (Université Paris-Sorbonne)

En dépit de son anonymat et de son contenu, *Le Dîner du comte de Boulainvilliers* n'est pas, par lui-même, un manuscrit clandestin. Toutefois, la mise en scène voltairienne contribue savamment à entretenir l'ambiguïté et à suggérer le lien éventuel de ce dialogue philosophique avec la clandestinité de la nébuleuse impie.

Le *Dîner* ne peut être classé parmi les manuscrits clandestins pour au moins deux raisons. D'abord le texte fut imprimé, par les soins de Voltaire, aussitôt qu'écrit en décembre 1767, même si son succès fit que de nombreuses copies à la main circulèrent sous le manteau, à Paris en particulier. Ensuite, parce que ce pamphlet anti-chrétien ne resta guère clandestin. Au contraire des brûlots impies anonymes, la manière du *Dîner* est tellement voltairienne que personne ne s'y trompa. À commencer par les autorités : le fameux policier d'Hémery écrit dans son journal, en date du 28 janvier 1768 : « Cette brochure est encore une nouvelle production de M. de Voltaire¹ ». Les commentateurs de l'actualité littéraire ne furent pas plus indécis : le rédacteur des *Mémoires secrets*, dits « de Bachaumont », note le 10 janvier 1768 : « On parle d'une plaisanterie récente de M. de Voltaire intitulée *Le Dîner du comte de Boulainvilliers* [...]. La religion est ordinairement la matière principale des nouveaux pamphlets de M. de Voltaire. Celui-ci est encore fort rare. On le dit très gai et très impie » (t. 3, p. 280) ; et Grimm, dans une livraison de la *Correspondance littéraire* datée du 1^{er} janvier 1768,

1 BnF, ms fr. 22165, f. 3v, cité par Ulla Kölvig et José-Michel Moureaux dans leur édition critique du *Dîner du comte de Boulainvilliers*, dans *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 63A, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, introduction, p. 295. Par la suite, toutes les références renvoient à cette édition.

inaugure une métaphore filée qui se retrouvera aussi sous la plume de Voltaire et celle de ses correspondants : « On nous a servi pour nos étrennes un *Dîner du comte de Boulainvilliers* en trois services bien garnis [...] ceux qui ont du palais prétendent que ce dîner n'est pas servi depuis quarante ans, et qu'il sort tout fraîchement de la casserole du grand maître des cuisines de Ferney. [...] la fureur d'avoir ce *Dîner* a été si grande qu'on en a tiré des copies en manuscrit² ».

152

Rarement donc, le secret d'un écrit sulfureux aura été si vite éventé. Et pourtant Voltaire avait pris ses précautions habituelles. Et même un peu plus. Les trois éditions de la brochure (quatre feuilles in-8°) par le libraire genevois Gabriel Grasset durant l'hiver 1767 portent le nom d'auteur de Saint-Hyacinthe : l'une, sans lieu, est datée 1728 ; une autre (qui, selon Louis Moland, serait chronologiquement la première) est sans lieu ni date et la troisième, localisée à Amsterdam chez Rey, porte la date de 1768 ; les rééditions de l'année 1768, deux hollandaises et trois anglaises, restent sous la signature de Saint-Hyacinthe mais abandonnent elles aussi la fiction de l'année 1728. Ce n'est pourtant qu'après la mort de Voltaire que le texte sera intégré dans ses œuvres complètes, par exemple dans le tome XX de l'édition de Londres en 1781 et dans le tome XXXVI de l'édition de Kehl en 1784. L'analyse typographique et quelques anachronismes permettent aux philologues modernes de confirmer, s'il en était besoin, et l'intervention technique de Grasset, et une rédaction du texte postérieure à sa date imaginaire. Ulla Kölving et José-Michel Moureaux ont établi que la période de composition se situe à l'automne 1767 en analysant, d'une part, les livres requis par Voltaire auprès de ses correspondants à cette période et en relevant, d'autre part, la parenté de certains passages du dialogue avec des textes sur lesquels l'exilé de Ferney avait travaillé cette année-là, notamment *L'Examen important de milord Bolingbroke*, *Les Questions de Zapata*, *Les Lettres à S. A. Mgr. le prince de ****, ainsi que les révisions du *Siècle de Louis XIV* et de *l'Essai sur les mœurs* pour l'édition Cramer de 1768. Selon cette analyse, le texte aurait été achevé en octobre, la correction des épreuves aurait eu lieu en novembre et début décembre, et la brochure aurait été disponible courant décembre 1767, ce qui semble d'ailleurs concorder avec les premières réactions connues à la diffusion du pamphlet.

En vérité, la fiction génétique concoctée par le philosophe, c'est-à-dire la réédition fortuite d'un texte âgé de quarante ans et dont personne n'aurait entendu parler, est à la limite du romanesque (c'est le *topos* du manuscrit

2 *Correspondance littéraire*, éd. M. Tourneux, Paris, Garnier, 1877-1882, 16 vol., t. 8, p. 9, cité par U. Kölving et J.-M. Moureaux, *OCV*, t. 63A, p. 294.

oublié) et ne fut pas même prise en considération par les contemporains qui surent aussitôt quel fameux polémiste avait commis ce nouveau sacrilège. Et pourtant Voltaire, avec une opiniâtreté caractéristique, s'accroche fermement à la fable éditoriale qu'il invente. Il a pour cela de bonnes raisons. Car le grand homme ne se contente pas d'écrire un texte iconoclaste, il en organise lui-même la diffusion, en écrivain engagé qu'il est au cours de cette décennie 1760. Les deux premières allusions à cette diffusion semblent apparaître dans sa *Correspondance*, le 30 décembre, dans une lettre au marquis de Florian (D 14629) : « le solitaire », écrit-il, « envoie au solitaire ces vieilles étrennes. C'est un chiffon très rare qu'on a déterré avec beaucoup de peine [...]. Je suis indigné de voir que tous les jours on imprime de pareils livres en Hollande ». Avec moins de certitude que pour l'allusion précédente, il déclare le 1^{er} janvier 1768, dans une lettre à Damilaville (D 14635) : « Vous avez dû recevoir un paquet d'Italie pour notre ami » (il s'agit de D'Alembert). Il s'inquiétera par deux fois encore de ce « paquet d'Italie » auprès de Damilaville, le 8 janvier (« je suppose que M. D'Alembert a reçu la lettre d'Italie », D 14653) et le 13 janvier (« M. D'Alembert ne m'a point accusé la réception du paquet d'Italie », D 14663). Son implication devient, toutefois, explicite dès le 2 janvier, dans une lettre au marquis d'Argence (D 14639). L'offre ne manque pas d'esprit : il suggère à son correspondant de faire venir de chez Rey à Amsterdam les œuvres de Saint-Hyacinthe, fils bâtard de l'évêque de Meaux Bossuet, dit Voltaire, et auteur, affirme-t-il, du *Militaire philosophe*. Comme incidemment, il ajoute : « il paraît une brochure du même Saint-Hyacinthe intitulée *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*. On pourrait vous l'envoyer par la poste de Lyon ». C'est la seule fois cependant que Voltaire propose aussi explicitement ses services de diffuseur. Très rapidement, il recourt à un langage plus crypté. Par exemple, le 8 janvier, il propose au marquis de Villevielle (D 14654) « quelques brochures intéressantes échappées aux griffes de l'inquisition » et s'offre aussitôt à lui faire parvenir « quelques-unes de ces fariboles », non sans prodiguer les conseils de prudence des clandestins : « gardons-nous la fidélité et le secret que se doivent les initiés aux sacrés mystères ». À la duchesse de Choiseul, le 12, il annonce, sous le pseudonyme de Guillemet, typographe de Lyon, l'envoi d'un « paquet », tout en parodiant d'ailleurs assez drôlement le style entortillé d'un ouvrier typographe intimidé de devoir écrire à une grande dame³. Le 15, il annonce à Damilaville (D 14674) qu'il répond à sa « lettre du 7 janvier », lettre à laquelle

3 Cette lettre est reproduite, sous le n° 7128 dans l'édition Moland (Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [désormais, M], t. 45, p. 484), mais elle ne figure ni dans l'éditions de Besterman, ni dans celle donnée dans la Pléiade.

il a pourtant déjà répondu deux jours plus tôt pour s'inquiéter du silence de D'Alembert, mais à présent il force un peu la main du commis du Vingtième (« M. Boursier [c'est-à-dire lui-même] m'a dit que vous vouliez avoir je ne sais quel rogaton d'un nommé Saint-Hyacinthe ») et lui demande « par quelle voie » il faut le lui « faire tenir ». Méfiant cependant, il précise : « S'il tombait en d'autres mains, cela pourrait vous nuire ». Trois jours plus tard (D 15688), il insiste : « M. Boursier me demande s'il y a sûreté à vous envoyer l'ouvrage de Saint-Hyacinthe ». Méfiant encore, il refusera à Panckoucke, le 1^{er} février (D 14716), de lui procurer « l'infâme ouvrage » que celui-ci lui réclame (peut-être craint-il alors que le libraire n'envisage une édition clandestine en France) : « Plus vous me témoignez d'amitié, moins je conçois comment vous pouvez vous adresser à moi pour vous procurer l'infâme ouvrage intitulé : *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*. J'en ai eu par hasard un exemplaire et je l'ai jeté dans le feu. C'est un tissu de railleries amères et d'invectives atroces contre notre religion ».

154

Il faut dire que la situation change durant ce mois de janvier 1768. C'est peut-être la lettre de D'Alembert, du 18 (D 14691), qui, lorsqu'elle finit par arriver, l'alerte et confirme sans doute d'autres bruits : « Ces lettres » écrit D'Alembert, « me rappellent un certain dîner du comte de Boulainvilliers, auquel j'assistai il y a quelques jours, et dont j'aurais bien voulu que vous eussiez été un des convives : on y traita fort gaiement des matières très sérieuses entre la poire et le fromage ». Voltaire prend peur. Le succès du pamphlet lui fait craindre un choc en retour. Il a, bien sûr, des ennemis acharnés parmi les dévots : le conseiller Pasquier, celui qui a contribué à faire condamner le chevalier de La Barre l'année précédente, promet publiquement durant l'hiver de faire décréter le philosophe si le *Dîner* lui tombe entre les mains ; le parti qui entoure la reine est de plus en plus irrité contre lui, à qui l'on attribue pêle-mêle tous les libelles anti-religieux qui circulent. Le *Dictionnaire anti-philosophique* de Chaudon, paru en cette année 1767, lui attribue, à juste titre, le *Dictionnaire philosophique*, dont il continue à nier être l'auteur. Mais peut-être craint-il surtout d'irriter deux hommes de pouvoir importants qui lui sont favorables, le ministre Choiseul et son cousin de Praslin. Car il faut replacer le lancement de ce dialogue impertinent dans le contexte de l'hiver 1767. La *Correspondance* précédant l'affaire du *Dîner*, en novembre-décembre, nous montre un Voltaire bataillant, d'une part, contre les avanies habituelles (par exemple, une vilénie de La Harpe qui fait de lui l'auteur d'une épigramme sur la vie sentimentale de Dorat que La Harpe a lui-même composée) et, d'autre part, et surtout, très préoccupé d'obtenir la réhabilitation de Sirven, pour laquelle l'appui de Choiseul est capital. Ce serait sans doute une grande

douleur pour Voltaire, de voir un pamphlet ironique, c'est-à-dire une action de franc-tireur parmi d'autres dans son harcèlement de l'Infâme, venir ruiner ou, du moins, affaiblir un des combats exemplaires qu'il mène contre l'intolérance avec les affaires Calas, La Barre et Sirven. Dans une lettre à d'Argental du 6 février (D 14730), il ne peut s'empêcher d'attribuer à l'affaire du *Dîner* le retournement de l'attitude de Choiseul au sujet de la requête de Sirven lors d'un récent Conseil Privé : « [...] je suis désespéré. M. le duc de Choiseul s'est déclaré violemment contre les Sirven après m'avoir promis qu'il serait leur protecteur. Mais le repas dont vous me parlez me fait encore plus de peine. Saint-Hyacinthe était à la vérité un sot dans la conversation ; mais il écrivait bien [Voltaire lui attribue à nouveau *Le Militaire philosophe*] [...]. Le *Dîner* a été imprimé sous son nom, pourquoi donc l'attribuer à une autre personne ? Cela est injuste et barbare. Il y a plus, cela est très dangereux et d'une conséquence affreuse ». On voit dans cette lettre que le patriarche de Ferney ne prend jamais le risque de dissiper le rideau de fumée de sa fiction (pourrait-il cacher quelque chose à son « cher ange » ?), persuadé que tout écrit est susceptible de tomber entre de mauvaises mains.

Rien de neuf, pourtant, sur ce que toute l'Europe savait. Quoi qu'il en soit, commence dès la seconde quinzaine de janvier une offensive épistolaire pour allumer des contre-feux, selon une technique voltairienne éprouvée, et faire admettre par l'opinion publique sa réfutation en paternité du *Dîner*. Il écrit à Morellet (sous le pseudonyme d'un abbé Yvroie qui déclare : « un de mes amis est au désespoir qu'on ose lui attribuer cette brochure, imprimée en Hollande il y a quarante ans », D 14695), à Marmontel (« j'apprends avec une extrême surprise qu'on m'impute... », D 14694) et à tous deux demande de « détruire un bruit si calomnieux ». À Damilaville (D 14700) : « M. Brossier m'a dit qu'il ne pouvait vous les envoyer dans les circonstances présentes [...] comme j'ignore absolument de quoi il s'agit, je ne puis vous en dire davantage ». À d'Argental évidemment (D 14697), avec lequel il reprend la métaphore de Grimm : « je vous supplie de croire par amitié, et de faire croire aux autres par raison et par l'intérêt de la cause commune, que je n'ai point été le cuisinier qui a fait ce dîner. On ne peut servir dans l'Europe un plat de cette espèce qu'on ne dise qu'il est de ma façon [...] je voudrais bien ne point passer pour un traître public. Il doit être constant que ce petit morceau de haut goût est de Saint-Hyacinthe ». Fin janvier, il écrit pourtant à Grimm, sous le pseudonyme de Brossier, pour lui annoncer, en fait, l'envoi de nouveaux exemplaires (« [...] c'est bien malgré moi que je me suis chargé de ces rogatons », D 14708), puis en février à Saurin (« les morts se moquent de la calomnie, mais les vivants peuvent en mourir », D 14726), à M^{me} de

Saint-Julien (D 14728) qu'il conjure de convaincre le duc de Choiseul de son innocence, à d'Argental encore (D 14755), à Damilaville encore, trois fois en cinq jours (5 au 10 février) (« comment puis-je soutenir l'imposture qui me charge du petit livre intitulé *Le Dîner du comte de Boulaivilliers* », D 14738 ; « Je ne conçois pas comment on a le front de m'attribuer cet indigne ouvrage », D 14743), à Chabanon (« Il y a encore plus de barbarie à m'attribuer un dîner, moi qui ne me mets presque plus à table », D 14747), au comte de Rochefort (« je suis très affligé d'un bruit qui court dans Paris, que j'ai dîné autrefois avec le comte de Boulainvilliers et le chanoine Couet... », D 14749), à M^{me} du Deffand (« Je suis mort au monde. On m'attribue tous les jours mille petits bâtarde posthumes que je ne connais point. Je suis mort, vous dis-je », D 14739). À tous, il jure, de manière plus ou moins hypocrite, plus ou moins cryptée selon l'interlocuteur, ne rien avoir en commun avec ce Thémiseul de Saint-Hyacinthe, qu'il a pourtant bien connu dans les années 1720 avant de se brouiller avec lui. Il supplie qu'on réfute partout cette calomnie, en particulier auprès de ceux qui sont capables d'influencer l'opinion éclairée, comme Suard et l'abbé Arnaud, les rédacteurs de la *Gazette littéraire*.

D'Alembert tente de le rassurer dans une lettre du 18 février (D 14762) et l'assure qu'il fait tout son possible pour persuader qu'il n'est pas l'auteur du pamphlet. L'effervescence épistolaire se calme d'ailleurs assez soudainement, à partir de la fin du mois de février, et la *Correspondance* ne fait plus aucune mention du *Dîner*. Sans doute comprend-il que le scandale n'aura pas de suite grave, comme le lui confirme une lettre de D'Alembert le 29 (D 14782) : « Il me semble », écrit D'Alembert « que les criaileries au sujet de l'ouvrage de Saint-Hyacinthe sont apaisées. Il est bien cruel que le repos des honnêtes gens dépende de certain conseiller aux yeux de veau et au cœur de tigre [Pasquier] ». Et la « fabrique » de Ferney passe sans transition à d'autres diffusions plus ou moins clandestines : *La Relation du bannissement des jésuites de la Chine*, la *Lettre de l'Archevêque de Cantorbéry*...

Y avait-il matière à tant d'alarmes ? Oui, certainement. Le texte est virulent par moments, quoique moins argumenté que d'autres textes anti-religieux de la même période, comme *L'Examen important de milord Bolingbroke*. Mais surtout Voltaire a pris soin, un peu à la manière d'un conteur plutôt que d'un polémiste pourrait-on dire, de relier son dialogue à l'univers sulfureux et flou des manuscrits clandestins. Il compose un dialogue des morts (tous les acteurs ont disparu en 1767) qui assemble des personnages réels dont le nom est, à tort ou à raison, associé confidentiellement aux pamphlets anti-chrétiens.

Curieusement, Thémiseul de Saint-Hyacinthe, son alibi, est le moins crédible dans le rôle du pamphlétaire clandestin : l'homme, que Voltaire a fréquenté dans la décennie 1720 avant de se brouiller avec lui, était l'éditeur sans éclat du *Journal littéraire* et de *L'Europe savante*, revues érudites publiées par lui en Hollande ; son seul ouvrage à succès, *Le Chef-d'œuvre d'un inconnu* (1714), publié sous le pseudonyme de Mathanasius, est une satire qu'on ne peut assimiler à la littérature antireligieuse. Lui attribuer, comme le fait Voltaire à plusieurs reprises, la paternité du *Militaire philosophe* ne convainc sans doute personne.

Il en va différemment avec les deux personnages engagés dans le débat du *Dîner* où l'on martyrise la foi du malheureux chanoine Couet, grand vicaire du cardinal de Noailles, chanoine de Notre-Dame, qui finit sa vie en martyr au sens propre, assassiné en 1736. L'hôte tout d'abord, Henri de Boulainvilliers, historien de renom après sa mort en 1722 (ses œuvres sont posthumes), grand défenseur dans ses recherches de la légitimité féodale contre l'absolutisme monarchique, surtout connu de son vivant pour ses passions pour la divination et l'astrologie (il avait prédit à Voltaire une mort prématurée...). Le jugeant comme historien, Montesquieu dit de lui qu'« il avait plus d'esprit que de lumières » (*De l'esprit des lois*, livre 30, chap. 10). Sans doute parce qu'il avait une réputation d'esprit fort et surtout parce qu'il fut le traducteur de l'*Éthique* et l'auteur d'une *Réfutation des erreurs de Benoît Spinoza* parue en 1731, on fait de lui l'auteur fictif d'un écrit anti-religieux paru l'année même du *Dîner*⁴. Cette réactualisation du personnage de Boulainvilliers en athée supposé, que la recherche moderne conteste, n'a pas échappé à Voltaire : U. Kölving et J.-M. Moureaux ont établi que Voltaire s'était procuré durant l'année 1767 de nombreux ouvrages clandestins dont les *Doutes sur la religion*, *L'Esprit du clergé*, *La Théologie portative* (Bernier), *Les Prêtres démasqués*, *Le Tableau philosophique du genre humain* (Bordes) et, bien entendu *Le Militaire philosophe*. Nous avons le témoignage du pasteur Moultou qui relate, dans une lettre à Meister du 30 décembre 1767 (D 14630), combien ces lectures étaient chères à Voltaire en cette fin d'année 1767 : « Après le dîner [à Ferney] [...] il nous lut des passages de livres rares sur la religion, c'est-à-dire contre la religion, car c'est aujourd'hui sa manie : il revient sans cesse sur cette matière ».

L'autre protagoniste, celui dont l'argumentation est la plus construite et la plus incisive, Nicolas Fréret, était bien connu de Voltaire. Cette même année, il lui consacre une notice dans les *Lettres à S. A. Mgr. le prince de *** sur*

4 *Doutes sur la religion suivis de l'analyse du traité théologi-politique de Spinoza, par le comte de Boulainvilliers*, Londres, s.n., 1767.

*Rabelais et sur d'autres auteurs ayant mal parlé de la religion chrétienne*⁵. Fréret (mort en 1749) était un érudit, membre depuis sa jeunesse (1714) de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, spécialiste respecté de la chronologie et de la philologie comparée et connaisseur des civilisations anciennes d'Orient. Esprit pénétrant, rigoureux et intransigeant, ses recherches sur la chronologie étaient sensibles en raison de leur relation avec le dogme de la création du monde. De là probablement la réputation d'athéisme qui lui fut faite, sans réelle confirmation de sa part. Du reste lorsque Voltaire prétend lui attribuer, dans la notice précitée, l'*Examen critique des apologistes de la religion chrétienne*, ouvrage clandestin qu'il sait pertinemment être de Lévesque de Burigny, il fait une attribution délibérément fictive, ce qu'il reconnaîtra l'année suivante dans une lettre à d'Argental (D 15400).

158

Cette mise en avant de personnages censés symboliser l'écriture clandestine de l'athéisme est confirmée lorsque l'auteur convoque, à la fin du dîner, un groupe de visiteurs issu de son propre passé : le président de Maisons, l'abbé de Saint-Pierre, Du Marsais et Dufay. Tous quatre appartenaient à un cercle formé autour du président de Maisons, que Voltaire fréquenta dans les années 1720. De Maisons, qui avait une réputation d'athéisme, avait, comme d'Holbach plus tard, rassemblé, avec des largesses de mécène, des hommes capables de discuter librement des questions religieuses. Dufay, membre de l'Académie des sciences est peu connu. César Chesneau Du Marsais, le grammairien du *Traité des tropes*, est considéré comme l'un des auteurs possibles de manuscrits clandestins : Voltaire lui attribue une *Analyse de la religion chrétienne*⁶. Castel de Saint-Pierre est lui aussi bien connu par l'abondante production de mémoires qu'il a laissée sur les sujets les plus variés : la taille proportionnelle, les duels, les revenants, l'entretien des chemins, l'orthographe, la polysynodie, la comédie, les grands hommes, la paix perpétuelle, etc. Esprit tour à tour concret (sa réforme de la taille faillit être adoptée) et largement utopique, Voltaire le considérait, dans une lettre à d'Argental du 8 septembre 1752 (D 5011), comme « à moitié philosophe, à moitié fou ». D'où son peu de scrupules à lui attribuer, dans l'épilogue du *Dîner*, des « pensées détachées », singulièrement critiques envers l'Église et la Sorbonne (OCV, t. 63A, p. 402-408).

Le soin apporté par Voltaire à créer un cercle imaginaire d'esprits forts, comme une distribution des rôles à la Comédie, se comprend car il s'agit ici non d'un écrit didactique mais d'un dialogue philosophique, de surcroît à

5 Lettre 7, M, t. 26, p. 506.

6 *Recueil nécessaire*, [Genève], [Cramer], 1765.

tonalité ironique. Son succès immédiat dans les salons fut en raison, disait Grimm, « de la gaieté intarissable qui y règne ». Ce succès initial se transforme en influence durable. Le *Dîner* continue à être lu dans les années suivantes ; il est intégré, toujours anonyme, dans un recueil publié en 1772⁷ et, dans l'édition « encadrée » de 1775, parmi les « Pièces détachées attribuées à divers hommes célèbres ». Son influence doit aussi être mesurée aux réfutations que l'apologétique chrétienne fait circuler en 1770 et 1772. *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, en dépit des ramifications qu'il affiche avec la société des athées supposés du passé récent, n'est donc pas un pamphlet anti-chrétien comme un autre. C'est un dialogue d'idées doté d'une réelle qualité littéraire du fait de sa composition qui l'apparente à une dramaturgie en trois actes, avec une caractérisation des personnages, une progression de l'action (le débat), un dénouement inattendu et même un petit épilogue.

C'est aussi le plus « pascalien » des dialogues d'idées caractérisés par l'ironie voltairienne. On sait que Voltaire, contempteur du mysticisme des *Pensées*, professait une admiration sans réserves pour l'auteur des *Provinciales*⁸. Le *Dîner* n'est pas dirigé contre les jésuites (bien inoffensifs en 1767...) et ne mérite pas, en tout état de cause, d'être considéré comme *Les Provinciales* de Voltaire : il n'en a pas l'élégance rhétorique, il n'en a pas l'importance dans l'histoire des idées. Toutefois, le *Dîner* s'articule en deux phases, comme *Les Provinciales*, dont la première a pour rôle de déconsidérer l'adversaire (le chanoine et, au-delà, l'Église) avant le débat sur le fond qui devient alors un pilonnage argumentatif sans répit et sans pitié. Le procédé du dialogue truqué, ce que Bakhtine nomme le dialogue non dialogique, et dont les « petites lettres » de Pascal sont un archétype, est ici subtilement utilisé avant et pendant le dîner (premier et deuxième entretiens) pour ruiner la crédibilité caractérielle et dialectique du malheureux chanoine Couet. Un échange de bon aloi, amorcé, avant le dîner, entre le comte et Couet, sur la proximité de la philosophie et de la religion, va se transformer en piège intellectuel pour l'abbé. Piégé en effet par une citation anonyme, dont le religieux admire le contenu chrétien avant de savoir qu'elle est d'Épictète, il se trouve immédiatement embarrassé dans des contradictions burlesques sur le salut de l'âme des païens :

7 *Nouveaux mélanges philosophiques, historiques et critiques*, onzième partie, s.l., 1772.

8 « [...] le premier livre de génie qu'on vit en prose fut le recueil des *Lettres provinciales*, en 1654 » (*Le Siècle de Louis XIV*, chap. 32, dans *Œuvres historiques*, éd. R. Pomeau, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1957, p. 1004).

L'ABBÉ

[...] J'étais frappé de ces grandes leçons de vertu que l'antiquité nous a laissées. Mais enfin tous ces gens-là ne connaissaient pas la théologie, ils ne savaient pas quelle est la différence entre un chérubin et un séraphin [...]. La consubstantialité surtout, monsieur le comte ! la transsubstantiation ! sont de si belles choses ! Plût au ciel que Scipion, Cicéron et Marc-Aurèle eussent approfondi ces vérités ! ils auraient pu être grands vicaires de monseigneur l'archevêque, ou syndics de la Sorbonne⁹.

Et, peu après :

L'ABBÉ

[...] Scipion et Marc-Aurèle n'ont point écouté l'Église [...] leurs corps [...] seront rôtis à jamais aussi avec leurs âmes. Rien n'est plus clair, comme rien n'est plus juste [...].

160

D'un autre côté il est bien dur de brûler éternellement Socrate, Aristide, Pythagore, Épictète, les Antonins, tous ceux dont la vie a été pure et exemplaire, et d'accorder la béatitude éternelle à l'âme et au corps de François Ravailac qui mourut en bon chrétien, bien confessé et muni d'une grâce efficace ou suffisante. [...]

Il y a une chose qui me console, c'est que nous autres théologiens nous pouvons tirer des enfers qui nous voulons [...] ¹⁰.

Le premier entretien se termine sur ce paradoxe. L'amorce d'entretien philosophique s'enlise donc très vite dans le casuisme, exactement comme le débat théologique des *Provinciales*. Le rôle de Montalte, celui de l'ironisant faussement naïf, est repris dans le *Dîner* par la comtesse, le seul personnage sans consistance historique. C'est elle qui fait le lien ironique entre le premier et le second entretien :

LA COMTESSE DE BOULAINVILLIERS

Le dîner se refroidit ; voilà M. Fréret qui arrive, mettons-nous à table, vous tirerez après de l'enfer qui vous voudrez ¹¹.

Le deuxième entretien, « Pendant le dîner », est abordé sur le registre de la farce. Voltaire y abuse d'un cliché anti-catholique, celui du prélat jouisseur. On est vendredi et cependant le dîner est gras. Cette entorse n'échappe pas au chanoine mais n'entame pas son appétit : tout en pérorant sur le péché, il réclame « à boire... » par trois fois aux domestiques. La comtesse

⁹ OCV, t. 63A, p. 350-352.

¹⁰ *Ibid.*, p. 353-354.

¹¹ *Ibid.*, p. 355.

use d'antiphrases euphémistiques pour souligner, à l'insu du prêtre, cette imposture morale :

L'ABBÉ

[...] quiconque mange le vendredi une aile de poulet sans permission de son évêque [...] pêche mortellement ; [...] son âme sera brûlée [...] et [...] quand son corps la viendra retrouver, ils seront tous deux brûlés éternellement [...].

LA COMTESSE

Rien n'est assurément plus judicieux ni plus équitable ; il y a plaisir à vivre dans une religion si sage. Voudriez-vous une aile de ce perdreau ?

[...]

L'ABBÉ

[...] il n'y a pas un siècle que l'on condamnait les gens qui mangeaient gras en carême à être pendus [...].

LA COMTESSE

Mon Dieu que cela est édifiant ! et qu'on voit bien que votre religion est divine¹² !

Voltaire procède avec la finesse d'un auteur de théâtre qui donne à chaque scène son utilité interne tout en ménageant la progression logique de l'action. Le chanoine est au plein de ses rodomontades dogmatiques lorsque la comtesse, en bonne maîtresse de maison, va lancer Fréret, jusque-là silencieux, à qui Voltaire confie le rôle, historiquement non avéré, du redoutable ennemi de la religion :

L'ABBÉ

[...] tenez pour certain qu'en fait de mariage comme dans tout le reste, le pape et monseigneur l'archevêque sont les maîtres de tout quand ils sont les plus forts. – À boire !

LA COMTESSE

Eh bien, monsieur Fréret, vous ne répondez rien à ces beaux discours ! vous ne dites rien !

M. FRÉRET

Je me tais, madame, parce que j'aurais trop à dire.

12 *ibid.*, p. 357-359.

L'ABBÉ

Et que pourriez-vous dire, monsieur, qui pût ébranler l'autorité, obscurcir la splendeur, infirmer la vérité de notre mère sainte Église catholique, apostolique et romaine ? – À boire¹³.

Ceci est une arrogance de trop de la part du malheureux abbé. Fréret et le comte inaugurent immédiatement une série de diatribes sur des questions du dogme catholique qui sont les cibles habituelles des critiques voltairiennes : les origines juives et sectaires du christianisme, l'idolâtrie de certaines pratiques, la magie manipulatoire des miracles de Moïse et de Jésus, la fausseté des prophéties, la supercherie des Évangiles, le galimatias des pères de l'Église, la violence séculaire et sanglante de l'Église catholique. Tous les éléments de ce débat sont des reprises, plutôt condensées que développées, de thèmes présents dans de nombreux écrits didactiques, du *Portatif aux Questions sur les miracles*, ou encore, l'année même du *Dîner*, *L'Examen important de milord Bolingbroke* et les *Questions de Zapata*.

162

Dans le *Dîner*, texte conversationnel, l'habileté de composition de Voltaire consiste à atténuer la tonalité ironique au cours du deuxième acte tout en maintenant le personnage de l'abbé au milieu de la tourmente. Certes, celui-ci fait une figure de débateur quelque peu pitoyable :

M. FRÉRET

[...] J'ose vous assure que depuis le concile de Nicée jusqu'à la sédition des Cévennes, il ne s'est pas écoulé une seule année où le christianisme n'ait versé le sang.

L'ABBÉ

Ah monsieur, c'est beaucoup dire¹⁴.

Et encore cet aveu :

L'ABBÉ

[...] Les dîners seraient trop tristes si la conversation roulait longtemps sur les horreurs du genre humain. L'histoire de l'Église trouble la digestion¹⁵.

Néanmoins, il reste présent au dialogue, tel un martyr victime de l'incroyance, et Voltaire ne lui refuse pas entièrement sa sympathie lorsqu'il lui fait dire : « Si une république a toujours été dans les dissensions, je ne veux pas pour

13 *Ibid.*, p. 360-361.

14 *Ibid.*, p. 381.

15 *Ibid.*, p. 383.

cela qu'on détruit la république. On peut réformer ses lois¹⁶ ». Cette réplique marque en quelque sorte la fin de la période virulente du second entretien : le quatuor s'achemine cahin-caha vers un consensus sur la nécessité objective d'une religion pour le bien du peuple, et la comtesse ménage à nouveau la transition vers le troisième entretien « Après le dîner », en proposant le café au salon.

La tonalité du dernier entretien est fort différente des deux premiers. Plus d'ironie au détriment d'un prélat inoffensif et bon vivant. Plus de diatribe sacrilège envers une religion oppressive et abhorrée. Quatre personnages des Lumières, hommes et femme de bon sens et de culture, discutent raisonnablement d'une réforme de la religion qui la débarrasserait des prébendes et des oisifs, des idolâtries et des querelles sectaires. La religion, disent-ils, est un frein salutaire aux mauvais penchants de l'humanité. Est-il possible de la purifier de toute magie infantilisante, d'en faire une « religion de philosophes » ? Le retour au déisme, religion naturelle, peut-il s'opérer sans une résistance acharnée et sanglante d'un clergé attaché à ses privilèges ? Pourrait-on échapper ainsi au progrès inéluctable de l'incrédulité et à ses graves conséquences sociales ? Le prêtre en doute d'abord, puis il crée la vraie surprise du *Dîner* dans ce dernier échange :

LE COMTE

[...]

Ne vantez donc plus ni les peines ni les consolations que la religion chrétienne fait éprouver. [...] Laissez-là les cachots des couvents, laissez-là vos mystères contradictoires et inutiles, l'objet de la risée universelle. Prêchez Dieu et la morale ; et je vous réponds qu'il y aura plus de vertu et plus de félicité sur la terre.

LA COMTESSE

Je suis fort de cette opinion.

M. FRÉRET

Et moi aussi sans doute.

L'ABBÉ

Eh bien, puisqu'il faut vous dire mon secret, j'en suis aussi¹⁷.

L'harmonie de ce concile déiste attire, comme par miracle ou par hasard, le président de Maisons, l'abbé de Saint-Pierre, Dufay, Du Marsais, tous esprits

¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

¹⁷ *Ibid.*, p. 401.

réputés libres. M. de Saint-Pierre lit ses « pensées détachées » qui ont un peu plus qu'une odeur de fagot : « Y a-t-il eu des théologiens de bonne foi ? Oui, comme il y a eu des gens qui se sont crus sorciers¹⁸ ».

Le Dîner du comte de Boulainvilliers est un peu victime de la facilité d'écriture de son auteur. Il n'a pas le mystère ni le sérieux appliqué d'un véritable manuscrit philosophique clandestin. Mais dans une société éprise de littérature, l'efficacité du fond ne se sépare guère de celle de la forme. Celle du *Dîner* est remarquable par la progression dramatique si typée des trois entretiens, qui tranche avec tant de dialogues philosophiques didactiques et statiques. Elle est remarquable également par l'usage contrôlé que Voltaire fait de son ironie : la gaieté voltairienne est ici subordonnée à un plan théâtral, elle renforce le discours argumentatif sans le remplacer, elle établit une « mise en situation » des personnages et aiguise l'esprit du lecteur par des pointes qui rythment le dialogue initial et organisent un *crescendo* d'intérêt avant les grands semi-monologues des déistes. Le succès de la brochure, dû bien sûr à la notoriété de l'auteur « anonyme », à l'audace de la critique des tabous religieux qu'elle contient, est aussi redevable à cette captation de la bienveillance par une écriture dialogique légère, ludique, humaine, argumentée et charpentée.

164

18 *Ibid.*, p. 407.

L'HÉRITAGE CLANDESTIN DANS
LES *LETTRES À S. A. M^{GR} LE PRINCE DE* ***

François Bessire

Université de Rouen – CÉRÉDI

Dans l'immense production voltairienne, les *Lettres à S. A. M^{GR} le prince de* *** sur Rabelais et sur d'autres auteurs accusés d'avoir mal parlé de la religion chrétienne sont un texte relativement mal connu. Rarement citées dans les études portant sur les rapports de Voltaire avec les manuscrits philosophiques clandestins, elles sont cependant l'un des textes qui leur empruntent le plus, aussi bien dans leur mode de publication que dans leur nature même de « catalogue raisonné des esprits forts ». Il est vrai qu'elles s'en éloignent aussi radicalement parce qu'elles sont conçues pour une tout autre diffusion, un tout autre public et une tout autre fin. Elles sont à ce titre parfaitement révélatrices du passage du « secret des clandestins » à la « propagande voltairienne¹ ». Pour Voltaire l'héritage des « philosophies clandestines² » est un arsenal où puiser formes, arguments et récits pour condamner l'archaïsme et l'intolérance et pour promouvoir le théisme.

UNE ŒUVRE PSEUDO-CLANDESTINE

Les *Lettres à S. A. M^{GR} le prince de* *** partagent, outre leur sujet lui-même, bon nombre de caractéristiques avec les livres contemporains qui sont tirés

- 1 Pour reprendre le titre du livre de Geneviève Artigas-Menant : *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, Paris, Champion, 2001. Voir aussi, du même auteur : « De l'austérité au sourire : Voltaire et les manuscrits philosophiques clandestins », dans Philippe Koeppl (dir.), *Humour, ironie et humanisme dans la littérature française*, Paris, Champion, 2001, p. 1-17.
- 2 Expression empruntée à Gianni Paganini, *Les Philosophies clandestines à l'Âge classique*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2005.

de manuscrits philosophiques clandestins : anonymat, fausse adresse, forme épistolaire, etc.

La façon dont les *Lettres* sont publiées leur donne l'apparence d'un texte issu du corpus clandestin. L'anonymat y est de règle : elles sont doublement anonymes³ ; non seulement elles ne comportent pas de nom d'auteur, mais celui du destinataire est masqué lui aussi. Marc-Michel Rey est le libraire habituel des versions imprimées des manuscrits clandestins : les *Lettres* portent son adresse. Adresse fausse, mais c'est aussi l'usage dans ce genre de productions et l'auteur contribue lui-même dans sa correspondance à entretenir le mystère :

J'ai lu les *Lettres sur Rabelais* et autres grands personnages. Ce petit ouvrage n'est pas assurément fait à Genève ; il a été imprimé à Bâle, et non point en Hollande, chez Marc-Michel Rey, comme le titre le porte. Il y a, en effet, des choses assez curieuses ; mais je voudrais que l'auteur ne fût point tombé quelquefois dans le défaut qu'il semble reprocher aux auteurs hardis dont il parle⁴.

166

L'intégration des *Lettres à S. A. Mgr le prince de ****, rapidement après leur première publication séparée, dans des recueils anonymes où sont mêlés textes de Voltaire, eux-mêmes anonymes ou attribués à des auteurs fictifs, et textes ayant circulé clandestinement ou en ayant l'apparence⁵, contribue à les « clandestiniser ». La forme épistolaire elle-même existe dans le corpus clandestin : le premier inventaire établi par Miguel Benítez⁶ ne comporte pas moins de quatorze manuscrits présentés comme des lettres (sur 130). La souplesse de la lettre, son autonomie et sa brièveté, comme son caractère dialogique, la rendent en effet particulièrement adaptée au discours critique. Si le titre complet sous lequel les *Lettres* paraissent d'abord est ambigu, il indique qu'elles portent, sans qu'on sache si c'est pour les dénoncer ou les diffuser, sur des auteurs peu orthodoxes.

Les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** n'ont pas seulement l'allure d'un texte clandestin imprimé, elles se situent au cœur même de la culture clandestine, en tant que « catalogue raisonné des esprits forts », comme les nomme une seconde page de titre (placée, selon les exemplaires consultés, au

3 La page de titre de la première édition se présente ainsi : LETTRES / A SON / ALTESSE / MONSEIGNEUR / LE PRINCE DE ***. / *Sur Rabelais & sur d'autres auteurs / accusés d'avoir mal parlé de la / Religion Chrétienne.* / [fleuron] / A AMSTERDAM. / [double filet gras-maigre] / Chez MARC MICHEL REY. / 1767.

4 À François-Louis-Claude Marin, le 27 novembre 1767 (D 14554).

5 On les trouve en effet dès 1769 dans le troisième tome de *L'Évangile du jour*.

6 *La Face cachée des Lumières. Recherches sur les manuscrits philosophiques clandestins de l'Âge classique*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1996.

début ou à la fin du volume) ajoutée à la première en 1768 et ainsi rédigée : *Catalogue raisonné des esprits forts, depuis le curé Rabelais, jusqu'au curé Jean Meslier, dressé par M. P. V., professeur en théologie*, à Berlin, chez I. Pauli⁷. L'ouvrage figure par exemple dans l'inventaire de la bibliothèque de Thomas Pichon⁸ sous ce titre, plus dénotatif que le premier. Le petit livre de Voltaire est en effet constitué d'une liste de notices, placées dans un ordre à peu près chronologique (de la Renaissance jusqu'à 1766), consacrées à des auteurs qui peuvent être qualifiés d'« esprits forts », la formule désignant, selon le *Dictionnaire de l'Académie* de 1762, ceux « qui par une folle présomption veulent se mettre au-dessus des opinions et des maximes reçues, surtout en matière de religion ». Ces notices comprennent des indications biographiques, les titres des œuvres, leurs principaux arguments et parfois des citations ou des extraits⁹. De telles « bibliothèques » de textes philosophiques ont circulé clandestinement : la *Notice des Ecrits les plus célèbres, tant imprimés que manuscrits, qui favorisent l'incrédulité, ou dont la lecture est dangereuse aux esprits foibles* retrouvée dans les papiers de Thomas Pichon en est un bon exemple¹⁰. Les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** en sont d'ailleurs assez proches : la moitié des noms et des ouvrages cités dans la *Notice* sont présents dans la « bibliothèque » voltairienne, alors même que l'Antiquité, très importante dans la culture clandestine, en est exclue.

Les *Lettres* comportent aussi, comme la *Notice*, des informations bibliographiques : précisions sur les dates d'édition ou sur les imprimeurs, ou mentions de la rareté de tel ou tel ouvrage. La deuxième lettre contient par exemple la précision suivante :

Il n'y eut que *Giordano Bruno* qui ayant bravé l'inquisiteur à Venise, et, s'étant fait un ennemi irrécyclable d'un homme si puissant et si dangereux, fut recherché pour son livre *della bestia triumpante* [...]. Ce livre très rare est pis qu'hérétique ; l'auteur n'admet que la loi des patriarches, la loi naturelle ; il

- 7 L'autre page de titre de ces volumes est sur le modèle de la première édition : LETTRES / A SON / ALTESSE / MONSEIGNEUR / LE PRINCE DE **** / *Sur Rabelais et sur d'autres auteurs / accusés d'avoir mal parlé de la / Religion Chrétienne.* / [fleuron] / A LONDRES, / M DCC LXVIII.
- 8 Geneviève Artigas-Menant, *Lumières clandestines. Les papiers de Thomas Pichon*, Paris, Champion, 2001, p. 255, n° 1420.
- 9 Voir, en annexe, la liste des principales « notices » proposées dans les *Lettres*.
- 10 Elle a été imprimée aux p. 329-355 du pot-pourri attribué à André-Joseph Panckoucke et intitulé *L'Art de desoppiler la rate, sive De modo c. prudenter...*, A Gallipoli de Calabre, l'an des folies 175884 [1754]. Voir l'édition qu'en propose Geneviève Artigas-Menant dans « Questions sur la "Notice des écrits..." », *La Lettre clandestine*, 2 (1993), p. 167-192.

fut composé, et imprimé à Londres chez le lord *Philippe Sidney*, l'un des plus grands hommes d'Angleterre, favori de la reine *Elizabeth*¹¹.

Toujours en conformité avec l'esprit de la clandestinité, les manuscrits côtoient dans les *Lettres* les livres rares. Il est question de ceux des juifs, dont le nombre « était considérable¹² » entre les XIII^e et XVI^e siècles. Une autre lettre contient des informations très précises sur les manuscrits de Meslier :

Il mourut en 1733, âgé de cinquante-cinq ans. On fut bien surpris de trouver chez lui trois gros manuscrits de trois cent soixante et six feuillets chacun, tous trois de sa main, et signés de lui, intitulés, *mon Testament*. [...]

Des trois exemplaires il y en eut un que le grand vicaire de Reims retint : un autre fut envoyé à M. le garde des sceaux *Chauvelin* ; le troisième resta au greffe de la justice du lieu. Le comte de *Cailus* eut quelque temps entre les mains une de ces trois copies ; et bientôt après il y en eut plus de cent dans Paris que l'on vendait dix louis la pièce¹³.

168

Les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** empruntent beaucoup à la clandestinité : leur anonymat, leur forme de faux recueil épistolaire et de vrai catalogue, tout comme leurs références. On peut à juste titre les qualifier, pour reprendre une expression de Bertram Eugene Schwarzbach, d'œuvre pseudo-clandestine.

SÉDUCTION CONTRE ÉSOTÉRISME

Le recueil voltairien n'est pas pseudo-clandestin seulement parce qu'il a été rédigé pour la publication, quelques semaines sans doute avant celle-ci, mais aussi parce qu'il est parfaitement étranger à l'ésotérisme de la démarche clandestine, qui se nourrit de son secret et alimente de façon occulte de petits cercles d'initiés. Tout y est fait à l'inverse pour lever les obstacles à la lecture et la rendre facile et attrayante.

La forme épistolaire adoptée, conforme aux principes esthétiques de Voltaire appliqués dès les *Lettres philosophiques*, qui induit la fragmentation du texte en ensembles brefs, permet une lecture discontinue, en courtes séquences. Certaines lettres, notamment les plus longues, sont elles-mêmes divisées en unités de texte plus petites, liées à la lettre dans laquelle elles se trouvent, tout

11 Les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** sont citées dans la dernière édition du texte du vivant de l'auteur dans son entier (il est ensuite scindé en trois ensembles différents), au troisième tome des *Mélanges philosophiques, littéraires, historiques, etc.*, Genève, [Cramer], 1771, in-4°, p. 289-353. C'est le texte de base de l'édition critique à paraître dans les *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 63B (Oxford, Voltaire Foundation).

12 Lettre 9.

13 Lettre 7, « Du curé Meslier ».

en étant indépendantes. La présence de titres au début des lettres, ainsi que de titres intermédiaires, permet une lecture de consultation et contribue à assurer en même temps une dimension méthodique, voire didactique, à l'ensemble. La Lettre 7 par exemple, intitulée « Sur les Français », ne comprend pas moins de quinze développements munis de titres distincts : « De Bonaventure Des-Periers », « De Théophile », « De Des-Barreaux », etc.

La présence dans le texte d'un destinataire représenté, qui, s'il n'est pas nommé¹⁴, est du moins pourvu d'un titre et identifié par sa nation (il est allemand) et par sa curiosité, rythme la succession des notices et les dote d'une sorte de fil narratif. La présence d'anecdotes sur la vie des auteurs a, entre autres fonctions, le même intérêt d'introduire du récit. En donnant aux notices sur les auteurs une épaisseur biographique et une dimension narrative, Voltaire évite la sécheresse de la « bibliothèque » et se rapproche de l'écriture historique. Les mots de Thomas Wolston, rapportés dans la Lettre 4, constituent à la fois une anecdote historique, les éléments d'un portrait moral, des maximes à retenir, une dénonciation de l'intolérance, une leçon de sagesse assortie d'une leçon d'anglais, soit tout autre chose qu'une sèche note ou qu'un simple résumé :

Il y eut un jour une dévote qui en le voyant passer dans la rue lui cracha au visage. Il s'essuya tranquillement et lui dit, *c'est ainsi que les juifs ont traité votre Dieu*. Il mourut en paix, en disant, *t'is a pass every man must come to*, c'est un terme où tout homme doit arriver¹⁵.

Une telle rhétorique inscrit délibérément les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** dans un processus de large divulgation de faits et d'idées qui n'ont d'abord circulé que secrètement, processus auquel Voltaire a déjà participé, ne serait-ce que par la publication en 1762 d'une partie du manuscrit du curé Meslier. Rien d'inédit ou d'inconnu dans les *Lettres*, qui reprennent notamment des publications antérieures de Voltaire lui-même, mais une accessibilité sans précédent. Le recueil réunit en un petit volume des informations éparpillées, les présentant dans une série de petits textes simples et clairs, où arguments et positions sont intégrés dans une histoire générale et des destinées individuelles.

Mais il ne s'agit pas seulement d'un manuel : Voltaire s'éloigne encore davantage du caractère sérieux et explicite des textes philosophiques clandestins en introduisant dans les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** les

14 Mais un certain nombre d'indices, internes et externes, devaient permettre à une partie du lectorat, celle du moins qui avait percé l'anonymat de Voltaire, de reconnaître le prince héréditaire de Brunswick.

15 Lettre 4, « De Wolston ».

plaisirs de l'ironie. Leur « élégant et religieux auteur¹⁶ » s'indigne, comme le « je » des *Lettres philosophiques* qui rend visite aux Quakers, du peu de respect manifesté envers les Écritures par les auteurs qu'il présente. Il écrit par exemple dans la première lettre : « On ne peut se méprendre à la généalogie de *Gargantua*, c'est une parodie très scandaleuse de la généalogie la plus respectable. » Ou encore dans la quatrième, à propos du même Thomas Wolston : « Personne n'avait encore porté si loin la témérité et le scandale. Il traite de contes puérils et extravagants les miracles et la résurrection de notre Sauveur. » Ce « je » bien pensant s'adresse à un « monseigneur » qui ne l'est pas moins, si l'on en croit les propos qui lui sont prêtés au début de la même lettre : « Votre altesse demande qui sont ceux qui ont eu l'audace de s'élever, non seulement contre l'Église romaine, mais contre l'Église chrétienne. » S'il n'est sans doute pas très difficile de reconnaître des caricatures dignes du père Garasse et des « beaux esprits de ce temps¹⁷ » dans la description des adeptes de la libre pensée, le lecteur est cependant invité aux charmes ludiques du décodage, qui éloignent décidément les *Lettres* des manuscrits philosophiques clandestins :

J'espère que le peu que j'ai dit affermira votre altesse dans ses sentiments pour nos dogmes et pour nos écritures, quand elle verra qu'elles n'ont été combattues que par des stoïciens entêtés, par des savants enflés de leur science, par des gens du monde qui ne connaissent que leur vaine raison, par des plaisants qui prennent des bons mots pour des arguments, par des théologiens enfin qui au lieu de marcher dans les voies de Dieu, se sont égarés dans leurs propres voies.

LIBRE PENSÉE, MODERNITÉ ET THÉISME

Pseudo-clandestines, les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** le sont aussi parce qu'elles opèrent des choix dans l'héritage des manuscrits philosophiques clandestins et leur adjoignent d'autres références, de façon à écrire une histoire de la libre pensée dont l'aboutissement est le théisme.

Voltaire donne une place considérable dans les *Lettres* à la critique biblique : l'ouvrage est une compilation des principaux passages controversés de la Bible et des grandes questions qu'elle pose à une critique textuelle et rationnelle

¹⁶ Note infrapaginale de Voltaire (Lettre 6).

¹⁷ Allusion à la fameuse charge contre les libertins intitulée *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus tels : contenant plusieurs maximes pernicieuses à la religion, à l'État et aux bonnes mœurs, combattue et renversée par le P. François Garassus*, Paris, S. Chappelet, 1623.

qui ne s'en tient plus aux arguments d'autorité : qui est le véritable auteur du Pentateuque ? À partir de quand est admise la notion d'immortalité de l'âme ? Comment concilier les multiples généalogies de Jésus ? Comment comprendre les miracles ? Une telle liste de difficultés est certes déjà présente dans le *Traité sur la tolérance* ou le *Dictionnaire philosophique*, mais ici une lettre entière est consacrée aux arguments des juifs. Voltaire a relu de très près le recueil de controverses juives de Wagenseil¹⁸, qu'il traduit en le condensant, probablement livre en main, sous forme de liste de difficultés¹⁹ :

C'est là qu'on voit les objections contre les deux généalogies de Jésus-Christ, qui sont différentes l'une de l'autre.

Contre toutes les citations des passages des prophètes qui ne se trouvent point dans les livres juifs.

Contre la divinité de Jésus-Christ, qui n'est pas expressément annoncée dans les Évangiles, mais qui n'en est pas moins prouvée par les saints conciles.

Contre l'opinion que Jésus n'avait point de frères ni de sœurs.

Contre les différentes relations des évangélistes que l'on a cependant conciliées.

Contre l'histoire du *Lazare*.

Contre les prétendues falsifications des anciens livres canoniques.

Enfin les incrédules les plus déterminés n'ont presque rien allégué qui ne soit dans ce *rempart de la foi* du rabbin *Isaac*²⁰.

Il consacre aussi toute une notice à Isaac Orobio de Castro, dont les manuscrits circulent encore clandestinement, avant que certains ne soient imprimés en 1770 par Naigeon et d'Holbach sous le titre d'*Israël vengé*²¹.

Ces arguments contre la Bible sont un élément d'une charge contre le christianisme et plus généralement contre l'intolérance religieuse. Les persécutions sont en effet la toile de fond sur laquelle s'esquissent les destinées des auteurs qui ont « mal parlé de la religion chrétienne ». Un imaginaire sombre et terrible entraîne l'ouvrage loin des « bibliothèques » érudites : les chrétiens s'y « [égorgent] les uns les autres », « [dévorent] les entrailles de leurs frères assassinés pour des arguments²² ». Les fanatiques persécuteurs ne

18 *Tela ignea Satanae, hoc est Arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et christianam religionem libri Anekdotoi*, Altdorfii Noricorum, J. H. Schönerstaedt, 1681 (BV 3820).

19 Lettre 9.

20 Isaac ben Abraham de Troki (seconde moitié du XVI^e siècle), *Liber munimen fidei autore Isaaco filio Abrahami*. Voltaire le lit dans le recueil de l'érudit allemand Johann Christoph Wagenseil, intitulé *Tela ignea Satanae*, qu'il possède et dont il s'est beaucoup servi.

21 Voir G. Artigas-Menant, *Du secret des clandestins à la propagande voltairienne*, op. cit., p. 20 et suiv.

22 Lettre 7, « De Boulanger ».

sont pas seulement catholiques dans les *Lettres*, on les trouve aussi chez les réformés et chez les juifs, comme en témoigne le sort réservé à Spinoza :

on commença pour le remettre dans le bon chemin, par l'assassiner d'un coup de couteau au sortir de la comédie ; quelques-uns disent au sortir de la synagogue, ce qui est plus vraisemblable. [...]

Spinosa fut donc proscrit par les juifs avec la grande cérémonie : le chantre juif entonna les paroles d'exécration ; on sonna du cor, on renversa goutte à goutte des bougies noires dans une cuve pleine de sang ; on dévoua *Benoît Spinosa* à *Belzébut*, à *Sathan*, et à *Astaroth*, et toute la synagogue cria Amen²³ !

À tous ces bourreaux, les *Lettres* opposent des figures de philosophes sages, sortes de saints de la libre pensée. Les différentes notices dont elles se composent comportent des développements de longueur variable décrivant en quelques traits la vie et la personnalité des auteurs. Une des fonctions de ces anecdotes biographiques est, comme on l'a vu, d'enlever au texte sa sécheresse et sa froideur de « bibliothèque ». Leur succession leur donne encore une autre dimension : se renforçant mutuellement d'une vie à l'autre, elles construisent une figure collective positive, très éloignée des terribles tableaux dressés par l'apologétique. Ni suicide, ni effroi, ni relégation, ni repentance : les « prétendus esprits forts », comme les appellent leurs adversaires²⁴, meurent en paix, entourés de leurs proches. Leurs dernières paroles disent leur constance, leur sagesse et leur acceptation tranquille du destin. Ces hommes aux mœurs douces et simples, qui se sont consacrés à la recherche de la vérité, ces saints modernes, ont une vie et une mort de philosophes. Pierre Bayle est un bon exemple :

C'était d'ailleurs un homme de mœurs réglées et simples ; un vrai philosophe dans toute l'étendue de ce mot. Il mourut subitement après avoir écrit ces mots, *voilà ce que c'est que la vérité*.

Il l'avait cherchée toute sa vie, et n'avait trouvé partout que des erreurs²⁵.

Les esprits libres, dont les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** font l'apologie, sont tous des modernes. La place donnée aux Anglais (dont la majorité des noms ne se trouve pas dans la *Notice* des papiers Pichon par exemple) renforce ce caractère de modernité, alors que les auteurs antiques, référence habituelle des manuscrits philosophiques clandestins, sont absents. Ces modernes s'inscrivent dans l'histoire des progrès récents de l'esprit humain. Le temps des *Lettres* est celui du « grand ouvrage commencé il y a près de deux cent

23 Lettre 10.

24 C'est encore l'expression utilisée par l'abbé Mallet dans l'*Encyclopédie*.

25 Lettre 7, « De Bayle ».

cinquante années », qui consiste, dans un même mouvement, à bannir l'ignorance par la découverte progressive des lois de la nature et à « épurer la religion²⁶ ».

Cette histoire ne fait aucune place à l'athéisme, pourtant un des courants dominants dans les manuscrits philosophiques clandestins. Aucun d'entre les saints laïques de la libre pensée n'est athée dans les *Lettres*. Certains ont été accusés d'athéisme, comme Des Périers, Théophile de Viau, Desbarreaux, La Mothe le Vayer, l'abbé de Saint-Pierre, Barbeyrac, Fréret ou Boulanger²⁷, mais c'est à tort. Le *Tractatus* de Spinoza est « loin de l'athéisme²⁸ ». Le curé Meslier voulait sans doute « anéantir toute religion », mais l'abrégé qui a été fait de son manuscrit a été « heureusement [purgé] du poison de l'athéisme²⁹ ». L'athéisme est bon pour les « anciens philosophes », c'est le théisme qui est en accord avec la science moderne : « plus on connaît la nature, plus on adore son auteur³⁰ ». Les *Lettres* font aboutir toute l'histoire de la clandestinité et de la libre pensée au théisme, la religion de la modernité.

Si l'athéisme, « presque aussi dangereux que le fanatisme », « ne peut faire aucun bien à la morale³¹ », le théisme introduit au contraire « le frein d'une religion [...] absolument nécessaire [aux] grands criminels³² » ; mais, à la différence des religions instituées, celle-ci est pure, dégagée de tous les mystères, de toutes les superstitions et de tous les enthousiasmes. « Simple adorateur » de l'Être suprême, « rémunérateur de la vertu et vengeur du crime », sous l'autorité des lois et du magistrat, le théiste est paisible et « rend paisible », il ne trouble pas « la paix des États » ni « la douceur de la société », il est charitable, il est sage. Le théiste, comme le philosophe défini par Du Marsais³³, use de sa raison pour comprendre le monde et travaille à l'amélioration du sort de ses semblables. Malgré leur découpsu, malgré leur allure de compilation, les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** construisent une justification historique du théisme comme ultime aboutissement de la pensée la plus moderne et la plus libre. Elles se terminent par un plaidoyer

26 Lettre 4, « De Bolingbroke ».

27 Les notices qui les concernent dans la Lettre 7 ont été déplacées en 1775 dans l'article « Athéisme » des *Questions sur l'Encyclopédie*, qui les justifie précisément de l'accusation d'athéisme.

28 Lettre 10.

29 Lettre 7, « Du curé Meslier ».

30 Lettre 10.

31 Lettre 10.

32 Lettre 2.

33 Dans le fameux texte intitulé « Le Philosophe », resté longtemps manuscrit avant d'être publié dans les *Nouvelles libertés de penser*, Amsterdam [Paris], Piget, 1743.

en faveur du théisme, un plaidoyer singulier, prenant le risque de l'esprit, à la fois fragilisé et renforcé par l'ironie qui le traverse :

Encore une fois, ce qui doit consoler une âme aussi noble que la vôtre, c'est que le théisme qui perd aujourd'hui tant d'âmes, ne peut jamais nuire ni à la paix des États, ni à la douceur de la société. La controverse a fait couler partout le sang, et le théisme l'a étanché. C'est un mauvais remède, je l'avoue, mais il a guéri les plus cruelles blessures. Il est excellent pour cette vie, s'il est détestable pour l'autre. Il damne sûrement son homme, mais il le rend paisible. [...]

À Dieu ne plaise que je veuille préférer le théisme à la sainte religion des *Ravailleurs*, des *Damiens*, des *Malagridas* qu'ils ont méconnue et outragée ! Je dis seulement qu'il est plus agréable de vivre avec des théistes qu'avec des *Ravailleurs* et des *Brinvilliers* qui vont à confesse ; et si votre altesse n'est pas de mon avis, j'ai tort³⁴.

174

Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, le nombre de livres et de lecteurs connaît une croissance accélérée. Les auteurs, dont les lecteurs changent, s'efforcent de comprendre leur évolution et de répondre à leur demande. C'est particulièrement le cas de Voltaire, dont les productions sont toujours à des degrés divers des œuvres de circonstance. Très attentif à toutes les nouveautés, il est prompt à les imiter et à les détourner à son profit. Les *Lettres à S. A. Mgr le prince de **** en sont sans doute un bon exemple. Elles ressemblent aux productions de Naigeon et d'Holbach qui publient à la même époque des textes qui ont circulé sous forme manuscrite dans les décennies précédentes (par exemple, en 1767, *Le Militaire philosophe*, version abrégée des *Questions sur la religion adressées au père Malebranche* de Robert Challe) : même adresse, même anonymat, mêmes genres de dispositifs et mêmes références. Mais sous des apparences semblables, la démarche de Voltaire est tout autre : à l'édition du manuscrit brut, il oppose une synthèse historique brillante ; à la radicalité de l'athéisme qui inspire les publications contemporaines de manuscrits, il oppose son théisme, présenté comme l'héritier légitime de la pensée clandestine.

ANNEXE

Liste alphabétique des principaux auteurs qui font l'objet
de notices dans les *Lettres à S. A. Mgr le prince de* ***

Acosta, Uriel
Agrippa de Nettesheim, Henri Corneille
Barbeyrac, Jean
Bayle, Pierre
Boccace, Giovanni Boccacio, dit
Bolingbroke, Henry Saint-John, lord
Des Périers, Bonaventure
Boulangier, Nicolas-Antoine
Bruno, Giordano
Cherbury, Edward Herbert, lord of
Chubb, Thomas
Collins, Anthony
Desbarreaux, Jacques Vallée, sieur
Érasme, Didier
Fontenelle, Bernard Le Bovier de
Fréret, Nicolas
Hobbes, Thomas
Huber, Marie
Hutten, Ulrich von
La Mettrie, Julien Offroy de
La Mothe le Vayer, François de
Leibniz, Gottfried Wilhelm
Locke, John
Mélanchthon, Philippe Schwarzerd, dit
Meslier, Jean
Montesquieu, Charles de Secondat, baron de
Orobio de Castro, Isaac
Pulci, Luigi
Rabelais, François
Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint-Denys de
Saint-Pierre, Charles-Irénée Castel, dit l'abbé de
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, troisième comte de
Spinoza, Baruch

Swift, Jonathan
Taylor, Jeremy
Tindal, Matthew
Toland, John
Vanini, Lucilio
Viau, Théophile de
Warburton, William
Wolff, Johann Christian von
Wollaston, William
Wolston, Thomas

II.

Voltaire et les sciences

VOLTAIRE ET LES SCIENCES :
POUR UNE APPROCHE PLURIDISCIPLINAIRE DE LA
QUESTION

Olivier Ferret

Université Lyon II, membre de l'Institut universitaire de France

Selon une opinion couramment répandue, Voltaire serait un vulgarisateur – que l'on gratifie éventuellement d'un certain talent en la matière –, mais il n'aurait rien d'un « savant ». Selon Jean Mayer, par exemple, dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, Voltaire « fait œuvre de vulgarisateur » ; on doit même lui « reconnaître » le mérite d'avoir « su créer une nouvelle forme de vulgarisation, faire sortir le savoir du laboratoire et inculquer au grand public le respect de la recherche et de la science » : il n'en reste pas moins qu'« on ne saurait considérer Voltaire ni M^{me} du Châtelet comme des savants ou de véritables chercheurs¹ ». Les contemporains de Voltaire prononçaient déjà de semblables jugements, certains assortis d'accents moins bienveillants. J. Mayer cite les *Mémoires de Trévoux*, qui ironisent sur l'engouement suscité par la diffusion des idées newtoniennes : « M. de Voltaire parut enfin et aussitôt Newton est entendu ou en voie de l'être, tout Paris retentit de Newton, tout Paris bégaie Newton, tout Paris étudie et apprend Newton² ». Le 4 février 1769, le rédacteur des *Mémoires secrets* s'exprime sans détour : « poète devenu philosophe, physicien et métaphysicien », Voltaire « veut traiter des matières au-dessus de sa portée ». De tels propos, qui portent sur les *Singularités de la nature*, attirent cependant paradoxalement l'attention sur la permanence d'un intérêt, voire d'un engouement pour les sciences dont, au-delà de la période capitale de Cirey, les écrits tardifs du « patriarche » portent encore les marques.

1 R. Trousson et J. Vercauysse (dir.), *Dictionnaire général de Voltaire*, Paris, Champion, 2003, article « Sciences physiques », p. 1097-1098.

2 Cité par J. Mayer, *ibid.*, p. 1097.

Une telle constance mérite donc d'être questionnée, d'autant que si de nombreux travaux ont été consacrés aux œuvres publiées pendant le séjour de Voltaire auprès de M^{me} du Châtelet, la place des sciences dans les œuvres tardives n'a jamais été véritablement étudiée. Aussi qu'en est-il, au juste, de la culture scientifique de Voltaire ? Comment se constitue-t-elle au fil des années et dans quelle mesure peut-on tenter de la délimiter ? Comment cette culture scientifique se situe-t-elle par rapport au développement des savoirs contemporains ? Voltaire se tient-il au courant des dernières découvertes et, le cas échéant, ont-elles une influence sur son propre discours ? À l'inverse, comment appréhender la réception des écrits scientifiques voltairiens ? Suscitent-ils en leur temps des réactions – éventuellement des polémiques – de la part des savants et, dans cette hypothèse, quelles en sont la teneur et la portée ? Une étude plus strictement centrée sur les textes de Voltaire devrait aussi s'intéresser à la permanence et aux évolutions du contenu et des formes du discours scientifique entre les années 1730 et les années 1770 : il faudrait ainsi s'interroger sur la nature de la démarche scientifique de Voltaire, qui ne présente probablement ni les mêmes enjeux ni la même signification selon les questions abordées et les types de textes. Réévaluer le travail d'un Voltaire « vulgarisateur » à défaut d'être « savant », c'est encore prêter attention à l'usage que Voltaire fait de sa culture scientifique, à l'articulation qu'il propose entre les différents champs du savoir et aux rapports complexes qui s'établissent, dans son œuvre, entre science et « philosophie ».

On voit que l'étendue de ce questionnement, qui n'a du reste pas vocation à être exhaustif, requiert une approche qui ne saurait se limiter à une discipline : seule une démarche résolument pluridisciplinaire peut permettre de mener à bien une réflexion qui fait se croiser histoire des idées et problématiques littéraires. On voit aussi que le sujet constitue un terrain d'échanges privilégié entre spécialistes de Voltaire, historiens des sciences et philosophes. Sans prétendre trancher une fois pour toutes un débat qu'elles ne font guère qu'ouvrir, les différentes contributions réunies dans la présente section de la *Revue Voltaire* cherchent à faire naître les conditions de tels échanges³. Je me bornerai, pour ma part, à dresser un état des lieux de la réflexion⁴. Il s'agira ainsi d'envisager l'étendue et la diversité des manifestations de l'intérêt de Voltaire pour « les sciences », l'extension de cette notion restant

3 La plupart des articles qui suivent proviennent de communications qui ont été prononcées au cours de la table ronde sur « Voltaire et les sciences », organisée par la Société des études voltairiennes lors du XII^e Congrès international des Lumières (Montpellier, 8-15 juillet 2007) qui avait pour thème « Sciences, techniques et cultures ».

4 Je remercie très vivement Pierre Crépel et Irène Passeron pour la relecture attentive et critique qu'ils ont accepté de faire de ce texte.

à préciser. Je me propose ensuite de soulever le problème de l'évolution – ou de l'absence d'évolution – du discours scientifique voltairien en portant une attention particulière aux *Questions sur l'Encyclopédie*, ouvrage d'autant plus intéressant qu'il programme, au moins par son titre, un dialogue avec le « Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers » dirigé par Diderot et D'Alembert.

La mise en œuvre de l'entreprise encyclopédique constitue assurément, en France, un tournant épistémologique majeur dans l'histoire des sciences, des arts et des métiers. On se souvient en effet que, dans le premier tome de l'*Encyclopédie*, une « Explication détaillée » propose une « distribution générale de la connaissance humaine » fondée sur les « trois facultés principales » de l'« entendement » : « la mémoire, la raison, l'imagination ». De là, les trois branches du « système des connaissances humaines » : l'« *histoire*, qui se rapporte à la *mémoire* », la « *philosophie*, qui émane de la *raison* », la « *poésie*, qui naît de l'*imagination* ». Confondues avec la « philosophie » – on y reviendra – les « sciences » sont alors définies en fonction de leurs « objets » : « Dieu, l'homme, et la nature⁵ ». Quoique la hiérarchie demeure respectée⁶, le bénéfice premier de cette répartition consiste à isoler la théologie (« science de Dieu ») des deux ensembles restants : la « science de l'homme » et la « science de la nature ». C'est à cette dernière que l'on se propose de s'intéresser ici et, en passant de la catégorie de la connaissance (*la* « science de la nature ») aux différentes disciplines qui y concourent (*les* sciences), de poursuivre le parcours de l'arborescence⁷ en rappelant que les encyclopédistes distinguent, d'une part, les « mathématiques » – elles-mêmes subdivisées en « mathématiques pures » (arithmétique, géométrie) et en « mathématiques mixtes » (mécanique, astronomie géométrique, optique, acoustique, etc.) –, d'autre part, la « physique » – elle-même à nouveau subdivisée en « physique générale » (anatomie, physiologie) et en « physique particulière » (zoologie, astronomie physique, météorologie, cosmologie, botanique, minéralogie, chimie). À cette tentative de cartographie de la connaissance s'ajoute, dans

5 *Encyclopédie*, t. 1, p. XLVII-XLVIII.

6 Dans le « Discours préliminaire », D'Alembert explicite cette « distribution générale des êtres en spirituels et en matériels » : « À la tête des êtres spirituels est Dieu, qui doit tenir le premier rang par sa nature, et par le besoin que nous avons de le connaître. Au-dessous de cet Être suprême sont les esprits créés, dont la révélation nous apprend l'existence. Ensuite vient l'homme, qui composé des deux principes, tient par son âme aux esprits, et par son corps au monde matériel ; et enfin ce vaste univers que nous appelons le monde corporel ou la nature » (t. 1, p. XVI).

7 Voir le « Système figuré des connaissances humaines », qui figure à la suite des « Observations sur la division des sciences du chancelier Bacon », t. 1, p. LII.

le « Discours préliminaire » de D'Alembert, l'exposé d'une généalogie des connaissances qui met en avant les figures de proue que sont « l'immortel chancelier d'Angleterre, François Bacon » (t. 1, p. xxiv), qui a largement inspiré une telle division des sciences, « l'illustre Descartes » (p. xxv) et enfin Newton : « Newton, à qui la route avait été préparée par Huygens, parut enfin, et donna à la philosophie une forme qu'elle semble devoir conserver » (p. xxvi).

C'est par la découverte des travaux de Newton que la réflexion de Voltaire sur les sciences prend une impulsion décisive. Les étapes de cette découverte sont bien connues : on rappellera pour mémoire la rencontre avec Bolingbroke en 1722 qui, en devenant son « directeur intellectuel », fait découvrir Locke et Newton à celui qui « n'avait acquis au collège à peu près aucune formation philosophique⁸ » ; on se contentera encore de mentionner le retentissement du séjour anglais de 1726-1728, notamment la rencontre de Samuel Clarke et l'épisode de la mort de Newton et des obsèques nationales qui lui sont réservées⁹. On connaît enfin l'importance des travaux effectués à Cirey, à partir de 1734, en compagnie de M^{me} du Châtelet¹⁰. Cette intense activité scientifique se mesure à l'abondance des écrits qui en découlent : outre les *Éléments de la philosophie de Newton*, déjà mentionnés, que Voltaire élabore en 1736-1737 et qui paraissent l'année suivante¹¹, il faut faire état des expériences effectuées successivement sur le feu, en 1737, et sur les forces, en 1740-1741¹². Voltaire porte encore à la connaissance du public les recherches de M^{me} du Châtelet, qu'il s'agisse de la *Dissertation sur la nature et la propagation du feu* qu'Émilie présente, en concurrence avec l'*Essai sur la nature du feu*, pour le prix de l'Académie des sciences en 1738, ou de ses *Institutions de physique*¹³.

8 R. Pomeau (dir.), *Voltaire en son temps*, 2^e éd., Paris, Fayard ; Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 vol., t. 1, *D'Arrouet à Voltaire*, p. 125-126 et 152. « Descartes et les cartésiens étant réprouvés par la Société de Jésus, les pères continuaient à enseigner une scolastique dépassée, qui ne l'avait pas intéressé » (p. 152).

9 *Ibid.*, t. 1, p. 179. Voir aussi André-Michel Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, SVEC, 145-147 (1976).

10 *Voltaire en son temps*, op. cit., t. 1, chap. « Avec Madame du Châtelet », p. 277 et suiv. Voir aussi François de Gandt (dir.), *Cirey dans la vie intellectuelle : la réception de Newton en France*, SVEC 2001:11 ; Judith P. Zinsser et Julie Candler Hayes (dir.), *Émilie du Châtelet : Rewriting Enlightenment Philosophy and Science*, SVEC 2006:01.

11 Voir l'édition critique procurée par Robert L. Walters et William H. Barber dans *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 15, Oxford, Voltaire Foundation, 1992.

12 Voir l'*Essai sur la nature du feu, et sur sa propagation* (1739), éd. W. A. Smeaton et R. L. Walters, OCV, t. 17 (1991) ; *Doutes sur la mesure des forces motrices et sur leur nature* (1741), éd. D. Beeson et R. L. Walters, OCV, t. 20A (2003).

13 Voir, respectivement, le *Mémoire sur un ouvrage de physique de Madame la marquise du Châtelet* (1739), éd. R. L. Walters, OCV, t. 20A (2003) ; *Exposition du livre des Institutions de physique* (1741), éd. W. H. Barber et R. L. Walters, OCV, t. 20A (2003).

Quelques années plus tard, en 1745, Voltaire entreprend encore de présenter à l'Académie de Bologne, dont il fait partie, un ouvrage sur l'évolution de la Terre connu en français sous le titre de *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*¹⁴. Là ne se limite toutefois pas la production des écrits scientifiques. Même s'ils adoptent une forme très différente de celle de ces essais, traités et dissertations, il faut en effet mentionner notamment la publication, en 1768, des opuscules respectivement intitulés *Des singularités de la nature* et *Les Colimaçons du révérend père l'Escarbotier*¹⁵, mais aussi signaler que de nombreux articles des *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-1772) traitent de sujets relatifs aux sciences¹⁶.

S'il y a incontestablement, dans la chronologie des écrits scientifiques, une interruption au cours des années 1750, force est de constater que Voltaire manifeste un regain d'intérêt pour ces questions dans les années 1760 et 1770. On verra que le retour à ces préoccupations doit être interprété, mais l'existence même de ces textes tardifs suffit à combattre une première idée reçue qui a longtemps eu cours : le prétendu désintérêt de Voltaire pour les sciences après la période newtonienne. De fait, la plupart des ouvrages critiques consacrés au rapport entre Voltaire et les sciences portent sur cette période¹⁷, et l'on ne dispose pas d'une synthèse sur la question prenant en compte les écrits postérieurs aux années 1740, en dehors du livre de Jacques Roger, qui ne consacre toutefois qu'une quinzaine de pages à Voltaire, et

- 14 Voir *Saggio intorno ai cambiamenti avvenuti su'l globo della terra* [*Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe et sur les pétrifications qu'on prétend en être encore les témoignages*], éd. J. Mayer, OCV, t. 30c (2004).
- 15 Voir Voltaire, *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [désormais, M], t. 27, p. 125-191 et p. 213-226.
- 16 On sait que cette dernière grande œuvre alphabétique de Voltaire a souffert de la fusion, opérée dans l'édition de Kehl et reconduite dans les éditions ultérieures jusqu'à l'édition Moland, entre les articles des *Questions*, ceux du *Dictionnaire philosophique*, ceux rédigés pour l'*Encyclopédie* ou le *Dictionnaire de l'Académie*, ainsi que des morceaux épars publiés dans des volumes de mélanges. L'édition en cours, sous la direction de Nicholas Cronk et de Christiane Mervaud, permet de lire enfin les *Questions* comme une œuvre à part entière et de prendre conscience de la part qu'occupent les articles scientifiques : voir OCV, t. 38 (2007 ; A-Aristée) ; le tome suivant doit paraître en 2008.
- 17 Outre les éditions critiques et les ouvrages déjà cités, voir R. L. Walters, « Voltaire, Newton, and the etherial medium », dans *Transactions of the Eighth International Congress of the Enlightenment* (Bristol, 1991), SVEC, 303-305, 3 vol., t. 2, p. 1150-1152 ; P. Casini, « Voltaire, la lumière et la théorie de la connaissance », dans U. Kölvig et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*, Actes du Congrès international d'Oxford et Paris (1994), Oxford, Voltaire Foundation, 1997, 2 vol., t. 1, p. 39-45 ; R. L. Walters, « Voltaire and M^{me} du Châtelet's continuing scientific quarrel », dans *Voltaire et ses combats*, op. cit., t. 2, p. 889-899 ; D. Beeson, « "Il n'y a pas d'amour heureux" : Voltaire, Émilie and the debate on force vive », dans *Voltaire et ses combats*, op. cit., t. 2, p. 901-913 ; V. Le Ru, *Voltaire newtonien. Le combat d'un philosophe pour la science*, Paris, Vuibert-Adapt, 2005.

des articles de Jean A. Perkins et de William Barber¹⁸. Pourtant Voltaire lit et annote les œuvres de Buffon¹⁹, de même qu'il connaît les écrits de Boerhaave²⁰, 's Gravesande²¹, Musschenbroek²², Nieuwentijt²³, Needham²⁴, etc. C'est dire que non seulement Voltaire se tient au courant de l'actualité scientifique, mais qu'il prend part aussi, dans ses écrits, aux débats que suscitent les productions contemporaines. On ne doit en effet pas négliger la dimension polémique qui caractérise le contexte dans lequel toutes ces questions sont agitées. Le phénomène s'observe dès l'époque des *Éléments de la philosophie de Newton*, publiés – il faut le rappeler – alors que le courant cartésien est encore très puissant, voire hégémonique, au sein de l'Académie des sciences²⁵. C'est encore dans un contexte polémique que Voltaire prend part aux débats sur les anguilles, sur l'évolution des espèces et sur celle de la Terre²⁶.

Comment comprendre alors que les critiques se soient si peu penchés sur le discours scientifique voltairien des années 1760-1770 ? Un élément

-
- 18 J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1993 [1^{re} éd., Paris, Armand Colin, 1963], p. 732-748 ; J. A. Perkins, « Voltaire and the natural sciences », *SVEC*, 37 (1965), p. 61-76 ; W. Barber, « Voltaire and natural science : from apples to fossils », dans M. Delon et C. Seth (dir.), *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 243-254.
- 19 Les 16 tomes de l'*Histoire naturelle* (Paris, 1750-1770) se trouvent dans sa bibliothèque (*Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des livres*, Moscou et Leningrad, 1961 [désormais, BV], n° 572) et font l'objet d'une abondante annotation : voir le *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978- [édition en cours], 6 vol. parus [désormais, CN], t. 1, p. 559-612. Voir S. Schmitt, « Voltaire et Buffon : une 'brouille pour des coquilles' ? », ici même, p. 227-239.
- 20 Les *Aphorismes* (Rennes, 1738 ; BV 432), les *Elementa chemiae* (Paris, 1733 ; BV 433) et les *Institutions de médecine* (Paris, 1743 ; BV 435) portent des traces de lecture : voir CN, t. 1, p. 370-376.
- 21 Voltaire possède les *Physices elementa mathematica* (Lyon, 1721-1725 ; BV 1528 et CN, t. 4, p. 178-186), mais aussi les *Œuvres philosophiques et mathématiques* (Amsterdam, M.-M. Rey, 1774 ; BV 1527).
- 22 Les *Elementa physicae* (Lyon, 1734 ; BV 2538) et l'*Essai de physique* (Leyde, 1739 ; BV 2540) sont également annotés : voir CN, t. 5, p. 798-801.
- 23 Sur l'annotation de *L'Existence de Dieu, démontrée par les merveilles de la nature* (Amsterdam et Leipzig, 1760 ; BV 2576 et CN, t. 6, p. 84-116), voir N. Cronk, « Voltaire (non) lecteur de Nieuwentijt : le problème des causes finales dans la pensée voltairienne », *Revue Voltaire*, 7 (2007), p. 169-181.
- 24 Voltaire possède les *Nouvelles recherches physiques et métaphysiques sur la nature et la religion* (Londres ; Paris, Lacombe, 1769 ; BV 3198), ainsi que les textes publiés dans le cadre de la querelle suscitée par la publication, en 1765, des *Questions sur les miracles* de Voltaire (BV 2559-2562 ; CN, t. 6, p. 72). Voir J.-M. Moureaux, « Un épisode inconnu de la querelle Voltaire-Needham », *SVEC* 2000:05, p. 29-45. Voir aussi l'édition critique, par J.-M. Moureaux, de *La Défense de mon oncle*, *OCV*, t. 64 (1984).
- 25 V. Le Ru rappelle que la physique newtonienne ne s'impose qu'au milieu du XVIII^e siècle (*Voltaire newtonien*, p. 7).
- 26 Voir M. S. Seguin, « Voltaire et les sciences de la Terre », ici même, p. 241-251.

d'explication tient peut-être à l'absence d'édition critique. Ces écrits n'ayant pas encore été publiés à Oxford dans la collection des *Ceuvres complètes*, on en est réduit à les lire dans l'édition Moland, qui donne un texte parfois incertain et surtout dont l'apparat critique demeure rudimentaire : en raison même du contexte polémique dans lequel ils sont rédigés, on ne peut guère espérer en mesurer les enjeux et la portée qu'en confrontant le texte aux sources que Voltaire a utilisées, ce qui implique un travail archéologique et critique considérable. Cette explication n'est toutefois peut-être pas suffisante. Il faut aussi invoquer ce qui pourrait bien être une deuxième idée reçue : l'absence d'évolution du discours scientifique dans les œuvres tardives, également dites « œuvres de vieillesse ». Au pire, on invoque la sclérose intellectuelle du « patriarche », incapable de sentir la nouveauté des théories relatives aux sciences de la vie et aux sciences de la Terre, par exemple : Voltaire manquerait de lucidité, en somme. C'est à juste titre que W. Barber a dénoncé une telle « caricature », et, en suggérant que la réflexion gagnerait à être située sur le plan épistémologique, a rappelé que ces hypothèses font précisément débat à l'époque et sont loin de bénéficier d'un crédit scientifique comparable à celui que confère aux théories de Newton la solidité de leur appareil conceptuel²⁷. Au mieux, c'est la théorie de l'aveuglement idéologique qui est mise en avant : le rejet des nouvelles hypothèses relatives à la géologie et à la zoologie serait dû à l'obsession déiste de Voltaire. L'explication du regain d'intérêt pour les sciences serait ainsi à chercher dans la prise de conscience, marquée par la visite de Damilaville à Ferney en 1765, que ces nouvelles hypothèses fournissent des arguments aux matérialistes athées²⁸. Il en résulterait, dans les dix à quinze dernières années de la vie de Voltaire, un mouvement de reflux idéologique qui l'amènerait à réaffirmer les principes du déisme fixiste des années 1730-1740 : l'action directe de Dieu sur la création ; la fixité du contenu de cette création (qu'il s'agisse du relief du globe ou des espèces animales et végétales) ; l'argument enfin des limites infranchissables imposées

27 Voir W. Barber, « Voltaire and natural science » : « *we may also be successful in some degree in subverting the caricatural picture of a Voltaire who kept up with science only until his Newtonian writings in the 1740s, and subsequently sank into an intellectual sclerosis which left him incapable of welcoming the exciting new ideas in the life sciences which began to emerge in later decades* » (art. cit., p. 243). « [...] *his scepticism towards the various and incompatible speculative theories which dominated controversy in these fields has its roots surely in the fact that in his days neither biology nor geology was in command of a sufficiently comprehensive and reliable body of evidence to permit the formulation of scientifically sound principles or systems of analysis. [...] Newton's achievements gave Voltaire a sound criterion of scientific proof which naturally led him to dismiss [the practitioners of biology or geology] as dreamers* » (p. 254).

28 Voir R. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, Paris, A. Nizet, 1969, p. 393-394 : « Voltaire revient aux études scientifiques » (p. 394).

à la connaissance humaine. Cette position, défendue notamment par J. Roger, donne lieu à des formulations plaisantes : « Depuis les *Questions sur les miracles* et la *Philosophie de l'histoire*, jusqu'aux *Lettres de Memmius à Cicéron* et aux *Dialogues d'Évhémère*, en passant par *Les Singularités de la nature* et plusieurs *Questions sur l'Encyclopédie*, Voltaire va venger l'honneur de Dieu sur le dos des anguilles, des montagnes et des coquilles²⁹ ». La conclusion de l'analyse est péremptoire : « si Voltaire a mis tant d'acharnement à combattre une philosophie et une science qui promettaient à l'homme la connaissance du monde, c'est parce qu'il défendait sa foi » (p. 748). Ainsi s'explique que « dans les quinze dernières années de sa vie, Voltaire reprend, avec plus de force que jamais, le "*non ibis amplius*"³⁰ de 1734 » (p. 744), formule que J. Roger érige en « devise de la science voltairienne » (p. 733) : la recherche scientifique, qui peut donner lieu à une forme d'*hybris*, se heurte au mystère de Dieu, créateur du monde. En somme, ce serait la « philosophie » de Voltaire qui ferait obstacle à sa juste appréciation des hypothèses nouvelles, ce qui confirme que la démarche de Voltaire, pour qui « certains faits sont faux parce qu'ils ne *peuvent* pas être vrais, c'est-à-dire parce qu'ils contredisent sa philosophie » (p. 748), n'est pas celle d'un « savant »³¹.

On doit certes faire la part de la dimension volontiers provocatrice de telles formulations, et saluer la célébration qui les sous-tend de la valeur libératrice de la connaissance. On se gardera également de vouloir instruire un procès en réhabilitation de Voltaire, auquel l'évolution ultérieure des théories scientifiques a indéniablement donné tort. On peut cependant se demander s'il est aussi aisé, dans le contexte épistémologique de l'époque, de faire le départ entre science et philosophie. Il faut en effet se souvenir que, dans l'« Explication détaillée du système des connaissances humaines », les encyclopédistes déclarent par exemple que « Dieu, l'homme, et la nature » fourniront « une distribution générale de la *philosophie* ou de la *science* » car, précisent-ils entre parenthèses, « ces mots sont synonymes³² ». Peut-être convient-il aussi d'aborder ces questions d'une manière plus nuancée pour

29 J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 740-741.

30 Cf. Job, 38, 11 (Vulgate) : *et dixi usque huc venies et non procedes amplius et hic confringes tumentes fluctus tuos* (« Je lui ai dit : Vous viendrez jusque-là, et vous ne passerez pas plus loin, et vous briserez ici l'orgueil de vos flots »).

31 Une telle analyse est relayée par J. Mayer : Voltaire « demeure philosophe » ; « il cherche dans les sciences de la matière les arguments qui justifieront sa foi en une création obéissant passivement aux décrets de l'Être suprême » (*Dictionnaire général de Voltaire*, *op. cit.*, article « Sciences physiques », p. 1097).

32 *Encyclopédie*, t. 1, p. XLVIII. Cette question est à l'horizon de bon nombre des articles ici réunis ; voir en particulier Ch. Paillard, « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », p. 209-225.

en faire apparaître la plus grande complexité. Une manière de procéder consisterait à revenir justement à la question de la posture du locuteur afin de poser autrement le problème des constantes et des évolutions éventuelles, non pas tant du contenu de l'énoncé, mais des stratégies qui orientent le discours scientifique voltairien. Même s'il se livre, à Cirey notamment, à toute une série d'expérimentations, Voltaire n'est certes pas un « savant », mais c'est un écrivain, et le sens et la portée de son discours ne peuvent être appréhendés ni indépendamment du genre du texte (traité, essai, dissertation, mais aussi dialogue, conte, article de dictionnaire), ni en dehors des stratégies (polémiques) qui le sous-tendent. Une rapide analyse des *Questions sur l'Encyclopédie* permettra d'illustrer l'enjeu que présentent ces questions de méthode et de réexaminer à nouveaux frais la constance apparente du discours scientifique voltairien³³.

La dernière grande œuvre alphabétique de Voltaire fournit en effet un terrain d'observation privilégié : non seulement cet ouvrage tardif engage un dialogue explicite avec l'*Encyclopédie* dirigée par Diderot et D'Alembert, mais il entretient aussi un dialogue plus ou moins explicite avec les œuvres antérieures de Voltaire, dans la mesure où tout ou partie de nombreux articles provient de la reprise de textes précédemment publiés³⁴. Une telle pratique du copier-coller serait-elle donc la marque formelle du ressassement, dans le mode de fabrication même de cette « œuvre de vieillesse » ? Plusieurs arguments semblent cependant aller à l'encontre des évidences. D'une part, Voltaire peut, à trente ans de distance, traiter le même sujet sans toutefois reprendre littéralement ses écrits antérieurs : tout en exprimant un point de vue dont le contenu peut paraître identique, il faut alors chercher ailleurs les éléments par lesquels l'article des *Questions* se démarque de l'ouvrage publié auparavant. C'est ce qui ressort par exemple de la confrontation entre l'article « Feu » (1771) et l'*Essai sur la nature du feu* de 1739. Voltaire semble certes réaffirmer la théorie de la nature corpusculaire du feu³⁵, et à nouveau donner « raison » à Boerhaave. Reste que l'idée est formulée sur le mode interrogatif

33 Les réflexions qui suivent sont très largement inspirées des recherches de Cornelia Jahns : « Physique et métaphysique au mont Krapack. Réécrire les sciences dans les *Questions sur l'Encyclopédie* (1770-1772) », Mémoire de Master 2 sous la direction de O. Ferré, soutenu à l'Université Lyon II en juin 2007. Je remercie vivement son auteur.

34 Sur cette pratique des reprises, voir O. Ferré, G. Goggi, C. Volpilhac-Auger (dir.), *Copier/Coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 2005), Pise, Plus, 2007, et en particulier, pour les questions scientifiques, les articles de M. S. Seguin (« Écriture/réécriture des sources scientifiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », p. 81-89) et de C. Volpilhac-Auger (« À la recherche de l'arche perdue ou Ancre et coquilles chez Voltaire », p. 115-126).

35 Ce n'est que bien après les années 1770 que le feu sera considéré non pas comme un élément matériel mais comme le résultat d'une réaction chimique.

caractéristique des *Questions* (« Boerhaave n'a-t-il pas raison ? »), et que si, tout comme dans l'*Essai*, Voltaire n'adopte pas une position arrêtée sur la pesanteur du feu, l'incertitude qu'exprime la tournure interrogative est à présent accentuée par la formulation d'autres questions : « Le feu élémentaire ne pourrait-il pas avoir des propriétés de la matière à nous si peu connue, et d'autres propriétés de substances à nous entièrement inconnues ? Ne pourrait-il pas être un milieu entre la matière et des substances d'un autre genre ? et qui nous dit qu'il n'y a pas un millier de ces substances ? » Ces incertitudes accumulées amènent à suspendre le jugement : « Je ne dis pas que cela soit, mais je dis qu'il n'est point prouvé que cela ne puisse pas être³⁶ ». Très symptomatique en outre est le changement de la manière avec laquelle Voltaire expose le questionnement : contrairement à l'*Essai*, aucune donnée chiffrée n'est à présent fournie, comme s'il fallait dorénavant se défier de l'expérience. On remarquera aussi que l'article suit une progression qui de l'expression d'un « doute » de rigueur conduit à celle d'un émerveillement et à l'évocation de « l'Être suprême qui préside à toute la nature » (p. 120), et l'on ne saurait nier qu'un tel mouvement marque un déplacement d'une problématique scientifique à une méditation de nature métaphysique. L'aveu d'« ignorance » ne peut cependant pas, du moins dans cet article, être compris comme la reconnaissance d'une limite infranchissable de la connaissance, qui se heurterait à l'insondable divin. Témoin cette mise en perspective qui fait retour sur les découvertes de Newton : « Il était très difficile de croire, il y a environ cent ans, que les corps agissaient les uns sur les autres, non seulement sans se toucher et sans aucune émission, mais à des distances effrayantes ; cependant cela s'est trouvé vrai, et on n'en doute plus ». Le paragraphe s'achève sur une ouverture significative : « qui sait ce qui arrivera ? » (p. 119).

D'autre part, lorsque des morceaux sont prélevés dans l'œuvre antérieure et réutilisés pour constituer un article des *Questions*, la reprise n'exclut pas une prise de distance par rapport aux positions défendues à l'époque de Cirey³⁷. Certains passages font aussi l'objet d'une réorientation qui en modifie sensiblement la signification. C'est ainsi, par exemple, que plusieurs extraits des *Éléments de la philosophie de Newton* sont repris dans les *Questions*³⁸ : si ces articles concourent de manière évidente à réaffirmer les avancées permises par les découvertes de Newton, le renvoi aux *Éléments* a aussi pour objectif, en érigeant l'œuvre antérieure en monument, d'en faire un ouvrage fondateur dans la diffusion des idées newtoniennes en France. Indépendamment

36 M, t. 19, p. 118-119.

37 Voir, par exemple, l'article « Espace ».

38 Voir en particulier les articles « De Bacon, et de l'attraction », « Distance » et « Figure de la terre ».

d'une telle démarche d'auto-célébration, les enjeux de la reprise sont le plus souvent étroitement associés au contexte dans lequel elle s'effectue : il convient par conséquent de tenir compte de la dimension polémique d'un discours dont la portée s'interprète en fonction de considérations en prise directe sur l'actualité d'un combat. Que le discours voltairien sur les anguilles de Needham s'éclaire par le combat contre l'athéisme, c'est en effet ce que révèle, par exemple, la troisième section de l'article « Dieu, dieux » des *Questions* (1771), explicitement consacrée à l'examen « du *Système de la nature* »³⁹. Avant d'aborder l'« histoire des anguilles sur lesquelles est fondé le système », qui fait à nouveau entendre la critique de Needham formulée dans le chapitre 20 des *Singularités de la nature*, Voltaire thématise la reprise d'un déjà dit : « Je dois absolument répéter ici ce qu'on a dit ailleurs⁴⁰ ». Le lien avec *Le Système de la nature*, qu'il s'agit de discuter, intervient peu après, à partir d'une citation dans laquelle d'Holbach fait directement référence aux expériences de Needham sur la farine (p. 374) : la double réfutation, d'une part de la validité de l'expérience, et d'autre part de la rigueur philosophique avec laquelle l'auteur du *Système de la nature* en infère que « Dieu n'existe pas », conduit Voltaire à réaffirmer l'argument des causes finales et, dans la section suivante de l'article, à conclure à « la nécessité de croire un Être suprême » (p. 376). Ce passage est emblématique de l'orientation sous-jacente de plusieurs articles des *Questions* dont les enjeux s'éclairent à la lumière de la polémique, ici ouverte, ailleurs plus discrète, avec les thèses des matérialistes athées. Voltaire fait ainsi indéniablement réentendre une prise de position déiste, mais cette réaffirmation n'a peut-être pas la même valeur selon qu'elle participe d'une stratégie offensive, comme c'était le cas dans les années 1730, ou de la stratégie défensive qui est adoptée à la suite de la visite de Damilaville en 1765 et surtout de la publication, en 1770, du *Système de la nature*⁴¹. Le passage est également emblématique en ce qu'il met au jour la tactique de la répétition qui sous-tend la manière dont Voltaire mène la polémique. S'il doit « absolument répéter » ce qu'il a déjà écrit « ailleurs », c'est peut-être aussi parce que, comme il le pose au début de la section consacrée à d'Holbach, son adversaire fait de même :

39 Voltaire publie, dès août 1770, une brochure intitulée *Dieu. Réponse au Système de la nature* ([Genève, 1770]).

40 M, t. 18, p. 372.

41 Dans son édition des *Lettres philosophiques* et des « Derniers écrits sur Dieu », Gerhardt Stenger parle, à propos des œuvres tardives, du « matérialisme “déiste” » de Voltaire : voir Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 39-49.

L'auteur du *Système de la nature* a eu l'avantage de se faire lire des savants, des ignorants, des femmes ; il a donc dans le style des mérites que n'avait pas Spinoza⁴² : souvent de la clarté, quelquefois de l'éloquence, quoiqu'on puisse lui reprocher de répéter, de déclamer, et de se contredire comme tous les autres. (p. 369-370)

190

On laissera de côté la question de la déclamation, et l'on verra plus loin ce que l'on peut penser des contradictions qui ne manquent pas non plus dans les écrits de Voltaire : seule importe ici la répétition qui semble légitimer une démarche comparable du polémiste, qui procède d'une adaptation à celle de son adversaire. La reconnaissance des « mérites » de son « style » justifie aussi l'abandon de la sécheresse du ton de la dissertation et de l'essai au profit d'une manière propre à se faire lire aussi des « ignorants » et des « femmes » : de là, sans doute, le recours à la satire et au burlesque qui caractérise, dans plusieurs articles des *Questions*, la mise en scène des « hommes à systèmes » et autres savants fous, l'« Anguillard » en tête, mais aussi Maupertuis, ailleurs⁴³ Benoît de Maillet, qui « devait dédier son livre à Cyrano de Bergerac »⁴⁴. L'appel à ces procédés de dérision ne relève cependant pas seulement d'un souci stylistique. W. Barber l'a souligné, ces hypothèses ne bénéficient pas d'un fondement scientifique solide : elles peuvent être considérées, dans le contexte épistémologique du début des années 1770, comme des élucubrations, et être à ce titre traitées sur le mode de la facétie comme des constructions fantaisistes.

La prise en compte du contexte dans lequel interviennent les énoncés doit en outre s'étendre aux modalités génériques et rhétoriques mises en œuvre dans le texte. Ce qui est valable pour des opuscules comme *Des singularités de la nature* ou *Les Colimaçons du révérend père l'Escarbotier* l'est également pour les *Questions sur l'Encyclopédie*, dont la fiction liminaire est d'une importance décisive pour apprécier un discours qui, le titre de l'œuvre l'indique, est pris en charge « par des amateurs ». Se trouve en effet posé un cadre énonciatif particulier que précise le début de l'« Introduction » : « Quelques gens de lettres qui ont étudié l'*Encyclopédie*, ne proposent ici que des questions, et ne demandent que des éclaircissements ; ils se déclarent douteurs et non docteurs⁴⁵ ». C'est mettre l'accent sur un changement fondamental de la posture discursive qui permet d'opposer l'ouvrage du début des années

42 La section précédente de l'article consiste dans un « Examen de Spinoza » (p. 365-369).

43 Article « Coquilles ».

44 Les censures romaines confirment que les écrits voltairiens étaient perçus comme d'autant plus dangereux qu'ils présentent une facture plaisante : voir L. Macé, « Les écrits scientifiques de Voltaire face à la censure romaine », ici même, p. 253-265.

45 OCV, t. 38, p. 3.

1770 aux écrits newtoniens des années 1730. Comme l'indique V. Le Ru, dans les *Éléments de la philosophie de Newton*, Voltaire ne s'adresse pas aux « savants », mais « aux Français qui ne connaissent de Newton que le nom seul » ; ce faisant, il adopte la posture du « passeur de savoir », qui destine son ouvrage aux « gens de lettres » qui s'intéressent aux différents domaines de la connaissance⁴⁶. Dans les *Questions*, ce sont précisément des « gens de lettres » qui prennent en charge le discours, accomplissant une totale révolution par rapport à la situation d'énonciation en vigueur dans les *Éléments*. La distance se creuse encore si l'on veut bien prendre au sérieux la définition de l'*ethos* rhétorique que construisent les « amateurs », auteurs des *Questions* : dès lors qu'« ils se déclarent douteurs et non docteurs », ils occupent la position de ceux qui interrogent le savoir plutôt qu'ils ne le professent ou le vulgarisent. Les *Questions* font donc entendre un discours sur les sciences, certes parfois empreint de certitudes, mais surtout fait de doutes. Derrière la fiction des « amateurs » transparait ponctuellement la figure du vieillard sceptique⁴⁷, qui n'est pas sans accointances avec l'auteur, en 1766, du *Philosophe ignorant*⁴⁸, aux antipodes du newtonien militant des années 1730-1740. Il n'est pas sûr, cependant, que l'expression de ce scepticisme radicalisé confirme que le « *“non ibis amplius”* de 1734 » soit décidément la « devise de la science voltairienne ». Les interrogations ont-elles la même valeur et la même portée selon qu'elles se font entendre dans des traités qui vulgarisent le newtonisme ou dans l'ouvrage des « douteurs », lesquels ne sont pas à l'occasion dénués d'arrière-pensées polémiques ? Ont-elles la même signification selon qu'elles servent à renforcer une position déiste⁴⁹ ou qu'elles expriment une position pyrrhonienne face aux savoirs ?

Il faut enfin prendre en compte le choix de la forme alphabétique, qui introduit de la discontinuité dans le traitement de notions qui, thématiquement, relèvent du même domaine, et qui exprime le souci de faire entendre une pensée qui ne se veut ni systématique, ni systémique. Cette forme contribue-t-elle, sur le modèle de l'*Encyclopédie* que l'ouvrage prétend vouloir mettre en

46 V. Le Ru, *Voltaire newtonien*, op. cit., p. 54-55. Voir aussi « Le style de Voltaire dans la présentation de la philosophie newtonienne », ici même, p. 197-208.

47 Voir, par exemple, cette déclaration dans l'article « Système », ajouté en 1774 : « À mesure que j'avance en âge, je doute de tout » (M, t. 20, p. 468).

48 Voir l'édition critique de R. Mortier, *OCV*, t. 62 (1987). On se souvient que ce texte est structuré en cinquante-six « doutes », voire en cinquante-neuf « doutes », si l'on prend en compte le recueil au sein duquel *Le Philosophe ignorant* paraît pour la première fois : voir N. Cronk, « *Le Philosophe ignorant*, volume de mélanges », dans N. Cronk (dir.), *Voltaire and the 1760's : Essays for John Renwick*, *SVEC* 2008:10, à paraître.

49 G. Stenger insiste d'ailleurs sur la distance qui sépare le Dieu des « derniers écrits » de Voltaire du Dieu de Newton : voir Voltaire, *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. cit., p. 50-58.

question(s), à ériger une somme embrassant tout le cercle des connaissances ? Au contraire, ne participe-t-elle pas plutôt d'une déconstruction des savoirs, en particulier par la manière dont Voltaire, d'un article à l'autre, peut faire entendre des discours contradictoires ? La théorie de la constance de la pensée voltairienne se développe elle-même contre une dernière idée reçue : celle qui, à l'instar de Faguet, présente l'œuvre de Voltaire comme « un chaos d'idées claires ». Mais cette théorie de la constance ne procède-t-elle pas à la reconstruction, peut-être illusoire, d'une cohérence ? Sans revenir au constat de Faguet, assez pauvre du point de vue de l'interprétation, ne faudrait-il pas être attentif à la présence de contradictions et essayer de les penser sans vouloir *a priori* les réduire, voire les nier⁵⁰ ?

192

L'analyse du discours scientifique de Voltaire constitue un objet important, encore largement inconnu ou méconnu. Les articles ici rassemblés se proposent d'explorer quelques pistes relatives à certaines des relations qui peuvent être envisagées entre Voltaire et les sciences : relations avec les savants contemporains (Buffon) ou avec certaines branches du savoir (les sciences de la Terre). Ils abordent aussi la question des rapports entre science et philosophie, celle du style des écrits scientifiques voltairiens, celle enfin de leur réception. L'enquête mérite bien entendu d'être prolongée et approfondie. La connaissance de l'étendue de la culture scientifique de Voltaire demeure encore incertaine : la teneur des conversations que, au cours de ses voyages, il a pu avoir avec les savants contemporains risque d'être difficile à préciser ; il faudrait en revanche entreprendre une étude systématique de la correspondance, procéder à un inventaire méthodique de sa bibliothèque⁵¹ et à une analyse raisonnée des notes laissées en marge des ouvrages scientifiques. Il serait aussi nécessaire d'examiner dans quelle mesure Voltaire bénéficie des lumières de D'Alembert dans les années 1760, de D'Alembert et de Condorcet dans les années 1770. La future édition critique, dans les *Œuvres complètes*, des écrits scientifiques tardifs devrait également fournir des informations capitales sur les sources utilisées par Voltaire et sur le traitement qu'il leur réserve. L'enquête mériterait sans doute d'être étendue à des œuvres qui ne traitent pas explicitement de questions scientifiques. Quelles sont, par exemple, les incidences sur l'*Essai sur les probabilités en fait de justice* (1772) des réflexions

50 Voir J. Dagen, « De la contradiction selon Voltaire », dans *Voltaire en Europe, op. cit.*, p. 273-281.

51 On doit cependant tenir compte du fait que le catalogue établi par les chercheurs soviétiques en 1961 ne recense que les ouvrages qui se trouvaient dans la bibliothèque de Ferney.

probabilistes qui alimentent les débats entre D'Alembert et Condorcet dans les années 1760-1770, et de la démarche mathématisante de Beccaria⁵² ?

Il apparaît d'ores et déjà que, contrairement à ce que l'on pouvait croire, Voltaire se tient au courant des théories nouvelles élaborées pendant la cinquantaine d'années qui sépare sa découverte de celles de Newton et la fin de sa vie : la manière même dont il conduit la polémique dans les ouvrages des années 1760-1770 confirme à elle seule son implication dans les querelles scientifiques contemporaines. La question de l'évolution de la pensée de Voltaire sur ces sujets fait certes encore débat : si l'on s'accorde généralement à constater que la position de Voltaire, sur les sciences de la vie et sur les sciences de la Terre en particulier, est rétrograde, voire réactionnaire, encore faut-il s'entendre sur l'interprétation que l'on peut en proposer. Il me semble que la réticence que Voltaire manifeste à l'égard des nouvelles hypothèses que l'on pourrait, avec anachronisme, qualifier d'« évolutionnistes », s'explique autant, sinon davantage, par des raisons épistémologiques que par la permanence d'une « foi » déiste, dont les articles varient du reste considérablement entre l'époque newtonienne et les années 1770.

« Telle est aujourd'hui la variété et l'étendue des *sciences*, qu'il est nécessaire pour en profiter agréablement, d'être en même temps homme de lettres », écrit le chevalier de Jaucourt dans l'article « Sciences » qui paraît en 1765 dans le tome 14 de l'*Encyclopédie* : « D'ailleurs les principes des *sciences* seraient rebutants, si les belles-lettres ne leur prêtaient des charmes. Les vérités deviennent plus sensibles par la netteté du style, par les images riantes, et par les tours ingénieux sous lesquels on les présente à l'esprit⁵³ ». La complémentarité qu'évoque Jaucourt entre l'homme de lettres et le savant, à tout le moins l'importance reconnue à l'homme de lettres dans la diffusion des savoirs, invite à revenir sur la posture discursive que Voltaire adopte dans ses écrits scientifiques. On a vu que, après avoir endossé, dans les écrits newtoniens des années 1730, le rôle du « passeur de savoir », selon l'expression de V. Le Ru, à l'intention d'un public de gens de lettres, Voltaire met en scène, dans les *Questions sur l'Encyclopédie* publiées entre 1770 et 1772, une figure d'auteur qui se présente comme amateur, homme de lettres et douteur. Conjointement avec le contenu même du discours, ce renversement de la posture discursive constitue un autre marqueur d'une évolution qui entérine l'abandon de la position du « savant », adoptée brièvement à la fin des années 1730, à l'occasion des écrits sur le feu ou sur les forces vives : Voltaire se

52 Je remercie Pierre Crépel d'avoir attiré mon attention sur cet aspect de la composante scientifique, d'une importance capitale dans l'appréhension de la question des procès des années 1760-1770.

53 *Encyclopédie*, t. 14, p. 788.

place délibérément sur un autre terrain qu'il est indispensable de définir et de prendre en compte pour apprécier la signification de son discours sur les sciences. En même temps que s'accroît la défiance à l'égard du statut de l'expérience, Voltaire expose dans les années 1760-1770, d'une manière de plus en plus insistante, une forme de scepticisme auquel on peut accorder une valeur épistémologique, et que l'on ne saurait interpréter systématiquement comme la réaffirmation de l'existence de limites infranchissables de la connaissance : les doutes formulés dans l'article « Feu » des *Questions*, par exemple, ne valent pas condamnation de toute tentative pour percer un éventuel mystère de la création, mais constituent l'expression d'une aporie, dont la mention d'une ouverture aux possibles découvertes ultérieures indique le caractère provisoire.

194

C'est dire que, pour appréhender le rapport que Voltaire entretient avec les sciences, on ne saurait s'en tenir au verdict sommaire d'une histoire des sciences étroitement conçue comme l'histoire des progrès de la connaissance scientifique. Une telle perspective conduit en effet à privilégier l'œuvre de ceux qui élaborent ou diffusent des théories qui, rétrospectivement, en marquent les jalons : étant donné que dans ses ouvrages, en dehors de la vulgarisation des théories newtoniennes, non seulement Voltaire ne fait pas avancer les sciences mais se montre circonspect, sinon hostile, à l'égard d'hypothèses qui s'imposent au siècle suivant, la messe est dite. Pour interpréter les écrits publiés à une époque où les artisans de l'*Encyclopédie* notamment cherchent à fixer des lignes de démarcation entre science et métaphysique et à repenser l'articulation entre science et philosophie, on plaidera plutôt en faveur d'une approche pluridisciplinaire associant au nécessaire cadrage d'une histoire des sciences attentive aux contextes politique⁵⁴ et épistémologique, et aux enseignements à retirer des textes – et ils sont nombreux – qui ne relèvent pas de ce que l'on peut considérer *a posteriori* comme une avant-garde, un dialogue avec des disciplines comme la philosophie et une ouverture aux problématiques liées à l'analyse du discours. On espère que les articles suivants constitueront l'illustration des vertus heuristiques de la démarche que l'on s'est employé à défendre.

54 Dans les années 1770 en particulier, on doit en effet prendre en compte le rapport aux sciences d'hommes politiques comme Turgot, qui manifestent un intérêt bien supérieur à celui qui prévalait à d'autres moments de l'histoire. Je remercie encore P. Crépel de m'avoir signalé l'importance de cette question.

LE STYLE DE VOLTAIRE DANS LA PRÉSENTATION DE LA PHILOSOPHIE NEWTONNIENNE

Véronique Le Ru

Université de Reims

Pour prendre acte du rôle de Voltaire dans la diffusion de la pensée de Newton en France, commençons par rappeler que l'ouvrage où il expose le système du monde de Newton, les *Éléments de la philosophie de Newton*¹, a connu rien de moins que vingt-six éditions entre 1738 et 1785. C'est en lisant Voltaire qu'au XVIII^e siècle on apprend ce qu'est la loi de l'attraction universelle. Newton a certes publié ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* en 1687 mais, cinquante ans plus tard, les Français demeurent majoritairement fidèles à Descartes. Il faut donc attendre 1738 pour que Voltaire, en livrant un véritable combat pour la science newtonienne, change le regard de ses compatriotes sur le système du monde. Mais en même temps que Voltaire veut changer le regard des Français sur le monde, il veut aussi présenter la science d'une manière nouvelle. Il n'est pas seulement question de la défense de l'attraction contre l'impulsion, mais aussi de style.

Voltaire, en dépit de ses protestations², a su mettre Newton à la portée de tout le monde. Vulgarisateur ou passeur de savoir, c'est lui qui, le premier, a rapporté l'anecdote de la pomme selon laquelle Newton, en observant la chute d'une pomme, avait eu le génie de s'en étonner et de rapprocher les

- 1 La première édition de 1738 à Amsterdam n'est pas achevée de la main de Voltaire et paraît sans son consentement, d'où une deuxième édition immédiate la même année prétendument faite à Londres mais réellement en France. Enfin, la troisième édition augmentée de 1741 des *Éléments de la philosophie de Newton* (titre abrégé par la suite en *Éléments*) est l'édition de référence : c'est celle reprise dans les *Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, *OCV*], t. 15, éd. R. L. Walters et W. H. Barber, Oxford, Voltaire Foundation, Taylor Institution, 1992. C'est cet ouvrage que nous utilisons ici.
- 2 Protestations devant ce qu'il présente comme un abus de pouvoir des libraires d'Amsterdam. Cependant, les libraires se sont défendus de cette accusation en rétorquant que le titre était voulu par Voltaire. Voir, sur ce point, les *Éléments*, *OCV*, t. 15, p. 674, n. 3.

phénomènes de la pesanteur terrestre et les mouvements des planètes. En 1727, alors que Voltaire ignore à peu près tout de Newton mais qu'il est fasciné par les funérailles nationales qui honorent sa mémoire à Westminster, il apprend de la nièce de Newton, Mrs Conduit, l'anecdote de la pomme. Il en comprend tout de suite la portée et s'empresse de la publier dans le texte qu'il a sous le coude, son *Essay upon epick poetry*, où elle n'a en réalité que faire. Comme le souligne René Pomeau, « le génie de Voltaire [...] fut de discerner la signification de l'épisode. En outre son instinct de journaliste lui dit que l'information est denrée périssable. Il se hâte donc de publier l'histoire de la pomme dans le premier texte imprimé à paraître³ ». Voltaire reprend l'histoire de la pomme en 1734 dans les *Lettres philosophiques* puis dans les *Éléments de la philosophie de Newton* en 1738. Saisir à pleines mains une pomme pour en extraire tout le sens : pomme de discorde dans le champ des cartésiens, pomme tombée de l'arbre pour connaître le vrai système du monde, tel est bien le style de Voltaire.

Pour encore mieux le cerner, nous nous interrogerons sur le statut des *Éléments de la philosophie de Newton* : est-ce à proprement parler un ouvrage de vulgarisation ? Est-ce plutôt un ouvrage de diffusion ou d'explicitation ? À qui Voltaire s'adresse-t-il ? Aux gens de lettres, aux futurs lecteurs de l'*Encyclopédie* ? Quel style choisit Voltaire ? Sa vie à Cirey avec la marquise du Châtelet l'incite-t-elle à imiter Fontenelle qui dialogue avec une Marquise dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* ?

Pour caractériser le style de Voltaire passeur de savoir, nous voudrions, en fixant notre attention sur le statut de l'ouvrage, définir le destinataire que vise Voltaire quand il écrit les *Éléments*. Quand nous saurons à qui s'adresse Voltaire et le statut qu'il veut donner à son ouvrage, nous connaîtrons aussi son style, ou sa manière, tant l'auteur sait changer d'habit et d'allure selon son public.

Le propos de Voltaire est de rendre la philosophie de Newton populaire (l'expression « philosophie » ou « philosophie naturelle » désigne, à l'époque, la physique). Il présente son livre comme une introduction à la pensée de Newton écrite par souci du bien commun : « On tâchera de mettre ces *Éléments* à la portée de ceux qui ne connaissent de Newton et de la philosophie que le nom seul. La science de la nature est un bien qui appartient à tous les hommes. [...] Il a trouvé des vérités ; mais il les a cherchées et placées dans un abîme ; il faut y descendre et les apporter au grand jour⁴ ». À l'instar

3 R. Pomeau (dir.), *Voltaire en son temps*, t. 1, *D'Arrouet à Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 250.

4 *Éléments*, 2^e partie, Introduction, OCV, t. 15, p. 253-254.

d'Algarotti, savant italien qui cherche à diffuser auprès de ses compatriotes la théorie newtonienne de la lumière et des couleurs, Voltaire affirme, à plusieurs reprises⁵, que son texte s'adresse aux Français. Dès la dédicace en vers des *Éléments* à la marquise du Châtelet, il écrit :

Puissé-je auprès de vous, dans ce temple écarté,
Aux regards des Français montrer la vérité.
Tandis qu'Algarotti, sûr d'instruire et de plaire,
Vers le Tibre étonné conduit cette étrangère,
Que de nouvelles fleurs il orne ses attraits,
Le compas à la main j'en tracerai les traits,
De mes crayons grossiers je peindrai l'immortelle. (p. 191)

Voltaire s'adresse aux Français qui ne connaissent de Newton que le nom seul. Il ne s'adresse pas aux savants mais aux personnes qui font preuve d'esprit philosophique ou encore d'esprit juste : « Il est bien vrai que ce livre n'est pas pour tout le monde, malgré le titre séducteur que les éditeurs lui ont donné ; mais s'il n'est pas pour tous, il est pour un assez grand nombre. J'ai fait aisément comprendre à quelques personnes sans étude, non seulement toute la théorie de la lumière, mais aussi celle de la gravitation⁶ ». Dans ce passage, Voltaire fait mention du titre donné par le libraire hollandais Ledet à la première édition non voulue par Voltaire. Non seulement Ledet a trouvé, pour écrire les derniers chapitres, un continuateur qui a trahi la pensée de Voltaire mais il a ajouté au titre « mise à la portée de tout le monde ». Voltaire accuse le coup mais enrage : « Il faut être [...] un imbécile pour penser que la philosophie de Newton puisse être à la portée de tout le monde⁷ ». On le voit, Voltaire ne se reconnaît pas comme l'auteur d'un ouvrage de vulgarisation mais plutôt comme un passeur de savoir, comme un professeur qui aide les personnes au sens droit mais qui ne sont pas versées dans les mathématiques ni dans l'astronomie à comprendre la pensée de Newton. De fait, Voltaire n'entre pas dans le détail géométrique de l'œuvre de Newton, il

5 Voir, dans l'édition des *Éléments : Mémoire*, p. 675 ; *Mémoire d'un mathématicien au sujet du livre des Éléments de la philosophie de Newton par M. de Voltaire*, p. 693, texte signé Serieres, ingénieur et qui est sans doute de la main de Voltaire ; voir aussi la *Lettre de Voltaire à M. de Maupertuis*, p. 698, et la *Réponse à toutes les objections*, p. 728-729 et 733.

6 *Éclaircissements nécessaires*, OCV, t. 15, p. 665. Voir aussi la *Lettre de Voltaire à Maupertuis*, p. 718, et la *Réponse à toutes les objections*, p. 729.

7 Lettre du 14 mai 1738, citée par René Vaillot, *Avec Madame du Châtelet*, Oxford, Voltaire Foundation, 1988, p. 88.

s'y refuse sciemment moins par incompetence, semble-t-il⁸, que par souci du lecteur⁹.

Les lecteurs auxquels Voltaire s'adresse sont-ils les futurs lecteurs de l'*Encyclopédie* que Voltaire appelle aussi les gens de lettres ? Mais qu'entend-il par cette expression ? Dans l'article « Gens de lettres » de l'*Encyclopédie*¹⁰, il rapproche les gens de lettres de ce que les Grecs et les Romains entendaient par grammairien, c'est-à-dire « non seulement un homme versé dans la grammaire proprement dite, qui est la base de toutes les connaissances, mais un homme qui n'était pas étranger dans la géométrie, dans la philosophie, dans l'histoire générale et particulière ; qui surtout faisait son étude de la poésie et de l'éloquence : c'est ce que sont nos *gens de lettres* aujourd'hui » (OCV, t. 33, p. 121). Il prend soin ensuite d'exclure de cette définition les personnes qui se contenteraient de cultiver un seul domaine de connaissances : « On ne donne point ce nom à un homme qui avec peu de connaissances ne cultive qu'un seul genre. Celui qui n'ayant lu que des romans ne fera que des romans ; celui qui sans aucune littérature aura composé au hasard quelques pièces de théâtre, qui dépourvu de science aura fait quelques sermons, ne sera pas compté parmi les *gens de lettres*. Ce titre a de nos jours encore plus d'étendue que le mot *grammairien* n'en avait chez les Grecs et chez les Latins » (p. 121). Cela signifie-t-il que les gens de lettres sont conçus comme les *Pic de La Mirandole* du XVIII^e siècle ? Non, car Voltaire précise : « la science universelle n'est plus à la portée de l'homme : mais les véritables *gens de lettres* se mettent en état de porter leurs pas dans ces différents terrains, s'ils ne peuvent les cultiver tous » (p. 121-122).

Cet article nous conforte dans l'idée qu'on ne peut en aucune façon conférer à l'expression « gens de lettres » ou « hommes de lettre » le sens actuel d'écrivain, de poète ou d'auteur, c'est-à-dire désigner par ce titre des personnes qui font profession d'écrire de la littérature. Les gens de lettres du XVIII^e siècle font profession d'écrire aussi bien des traités de mathématiques, des traités d'économie ou de commerce qui portent sur le blé, les grains, les travaux des artisans ou sur l'intérêt social, que des tragédies ou des

8 En effet, en lisant l'ouvrage de Voltaire, on est frappé par sa culture scientifique et par sa connaissance non seulement de Newton mais des débats qui agitent la communauté scientifique de son temps.

9 Il s'en explique dans les *Éclaircissements nécessaires*, *op. cit.*, p. 665 : « Je ne me suis enfoncé dans aucun détail géométrique ; j'ai écrit pour ceux qui, n'ayant pas le loisir de s'appesantir sur ces matières, ont un esprit assez juste pour en sentir le résultat, le nombre de ces sortes d'esprits est beaucoup plus grand qu'on ne pense ».

10 *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton et Durand, 35 vol., 1751-1780, t. 7 (1757), p. 599-600. Voir aussi les articles pour l'*Encyclopédie*, éd. J. Vercauteren, OCV, t. 33, p. 121-123.

romans. Voltaire souligne ce fait dans l'article « Blé » (1770) des *Questions sur l'Encyclopédie* : « Vers l'an 1750, la nation, rassasiée de vers, de tragédies, de comédies, d'opéras, de romans, d'histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore, et de disputes théologiques sur la grâce et la convulsion, se mit à raisonner sur les blés¹¹ ».

Voltaire ne relie-t-il pas, par cette remarque, le sens de l'expression *gens de lettres* au sens de l'expression *honnête homme*, telle qu'elle est développée au xvii^e siècle, par exemple, par Pascal ? Dans les *Pensées*, Pascal écrit en effet : « *Honnête homme*. Il faut qu'on n'en puisse (dire) ni il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent mais honnête homme. Cette qualité universelle me plaît seule. Quand en voyant un homme on se souvient de son livre c'est mauvais signe. Je voudrais qu'on ne s'aperçût d'aucune qualité que par la rencontre et la façon d'en user, *ne quid nimis*¹², de peur qu'une qualité ne l'emporte et ne fasse baptiser ; qu'on ne songe point qu'il parle bien, sinon quand il s'agit de bien parler, mais qu'on y songe alors¹³ ». Ce que Pascal appelle la qualité universelle de l'honnête homme, Voltaire l'appelle la raison ou l'esprit philosophique. Dans l'article « Gens de lettres », il déclare : « C'est cet esprit philosophique qui semble constituer le caractère des *gens de lettres* » (*OCV*, t. 33, p. 122), et il ajoute : « Ils ont d'ordinaire plus d'indépendance dans l'esprit que les autres hommes » (p. 123). Non seulement pour Voltaire mais pour les Lumières en général, leur siècle est le siècle de l'esprit philosophique¹⁴ et, pour eux, l'avènement de cet esprit est tributaire de la réflexion des gens de lettres et, bien sûr, de la divulgation de cette réflexion.

À vrai dire, Voltaire, en écrivant les *Éléments de la philosophie de Newton*, est animé par l'esprit philosophique qui sera, dix ans plus tard, celui des encyclopédistes : il s'agit de *rendre la philosophie populaire*¹⁵ par l'institution d'une langue simple et rationnelle, composée, si besoin est, de termes

11 *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [désormais, M], t. 18, p. 11.

12 Ce qui signifie : *rien de trop*.

13 Fragment 647 selon Lafuma, 35 selon Brunschvicg : *Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, p. 588.

14 Voir par exemple ce que dit Nicolas Fréret de l'esprit de son siècle dans ses *Réflexions sur les anciennes histoires et sur le degré de certitude de leurs preuves (Mémoires de littérature de l'Académie Royale des Inscriptions et des Belles Lettres*, t. 6, 1729, p. 151) : « On sait aujourd'hui distinguer l'esprit de système de l'esprit philosophique : la vraie critique n'est autre chose que cet esprit philosophique appliqué à la discussion des faits ; elle suit dans leur examen le même procédé que les philosophes emploient dans la recherche des vérités naturelles ».

15 La première occurrence de l'expression se trouve, à notre connaissance, dans le § XL des *Pensées sur l'Interprétation de la nature* de Diderot parues en 1753 (*Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier, 1964, p. 216).

scientifiques ou techniques mais dûment définis à partir des termes vulgaires et de leurs dérivés. Rendre la philosophie de Newton populaire signifie en premier lieu éclairer les Français sur la nouvelle représentation du monde introduite par Newton. Le propos de Voltaire annonce parfaitement le mot d'ordre que se donneront D'Alembert et Diderot : rendre la philosophie populaire afin de développer chez les hommes l'esprit philosophique et la liberté de penser. Rendre la philosophie populaire signifie pour Voltaire comme pour les directeurs de l'*Encyclopédie* agrandir, par la transmission du savoir, la communauté des gens de lettres. Voltaire et les encyclopédistes sont à l'unisson, comme l'atteste l'article « Liberté de penser » du *Dictionnaire philosophique*¹⁶ où Voltaire fait déclarer à Boldmind : « Celui qui ne sait pas la géométrie peut l'apprendre ; tout homme peut s'instruire ; il est honteux de mettre son âme entre les mains de ceux à qui vous ne confieriez pas votre argent : osez penser par vous-même¹⁷ » (p. 300).

200

Notons-le, il s'agit d'instruire les gens de lettres et non de les distraire ou de les divertir. En ce sens, Voltaire refuse d'écrire son ouvrage, à la manière de Fontenelle, ou pis, de l'abbé Pluche. Il ne s'agit ni de s'entretenir avec une Marquise imaginaire sur la pluralité des mondes¹⁸, dans un style badin, ni de se mettre au spectacle de la nature¹⁹, le cœur rempli d'un finalisme naïf. Certes, Voltaire dédie son ouvrage à une Marquise, mais celle-ci n'est pas imaginaire : c'est la marquise du Châtelet qui vit avec lui à Cirey.

C'est dans un tout autre esprit, rappelons-le, que Fontenelle, dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes*, met en scène sa Marquise : « J'ai mis dans ces Entretiens une femme que l'on instruit, et qui n'a jamais ouï parler de ces choses-là. J'ai cru que cette fiction me servirait et à rendre l'ouvrage plus susceptible d'agrément, et à encourager les dames par l'exemple d'une femme, qui ne sortant jamais des bornes d'une personne qui n'a nulle teinture de science, ne laisse pas d'entendre ce qu'on lui dit, et de ranger dans sa tête sans confusion les tourbillons et les mondes²⁰ ». Si l'on doit trouver un successeur

16 Ajout de 1765 : voir *Dictionnaire philosophique*, éd. Ch. Mervaud, OCV, t. 36, p. 294-301.

17 Voltaire reprend ici le vers tiré des *Épîtres* d'Horace : *sapere aude*, vers que Kant choisira, à juste titre, comme devise des Lumières (voir *Qu'est-ce que les Lumières ?*, trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991, p. 43).

18 Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* (titre abrégé par la suite en *Entretiens*) paraissent en 1686 et constituent une présentation à une Marquise imaginaire du système cartésien des tourbillons. Ni la marquise du Châtelet ni Voltaire ne goûtent l'ouvrage de Fontenelle qu'ils jugent écrit dans un style trop fleuri et trop galant.

19 Les huit tomes du *Spectacle de la nature* de l'abbé Pluche paraissent entre 1732 et 1750.

20 *Entretiens sur la pluralité des mondes*, d'après l'édition de 1742, Paris, Librairie Nizet, 1984, Préface, p. 5-6.

de Fontenelle, il faut le chercher dans Algarotti et dans son *Newtonianisme pour les Dames*²¹ et non dans Voltaire.

Au contraire, les *Éléments de la philosophie de Newton* constituent l'antithèse d'un projet de vulgarisation mondaine. L'avant-propos des *Éléments* donne le ton : « Ce n'est point ici une marquise, ni une philosophie imaginaire » (*OCV*, t. 15, p. 547). Voltaire exige de son lecteur un effort véritable car la science de Newton n'est pas un roman de la nature. Même s'il recherche la simplicité et la clarté dans l'exposition, il entend conserver à la science de Newton son caractère complexe. Voltaire, dans l'introduction à la physique newtonienne, s'adresse non à une Marquise mais à la femme ou à l'homme d'esprit qu'il compare à un ministre : « La science de la nature est un bien qui appartient à tous les hommes. Tous voudraient avoir connaissance de leur bien, peu ont le temps ou la patience de le calculer ; Newton a compté pour eux. Il faudra ici se contenter de la somme de ces calculs. Tous les jours un homme public, un ministre, se forme une idée juste du résultat des opérations que lui-même n'a pu faire ; d'autres yeux ont vu pour lui, d'autres mains ont travaillé, et le mettent en état par un compte fidèle de porter son jugement. Tout homme d'esprit sera à peu près dans le cas de ce ministre » (p. 253-254). Comme le remarque Philippe Hamou²², Voltaire livre dans ce passage le modèle à suivre pour écrire un livre de présentation de la science. Ce modèle, c'est le rapport administratif ou la note de synthèse qui permet au ministre d'agir sans entrer dans le détail des calculs. Par la fermeté de style et d'intention de son ouvrage, Voltaire cherche à imposer une nouvelle image de la science qui n'a plus grand-chose à voir avec l'idéal de culture mondaine propre à Fontenelle et à Algarotti. Il s'agit de faire de la science une affaire sérieuse que l'on traite sérieusement et de lutter contre « cette affectation trop répandue de traiter des matières sérieuses d'un style gai et familier [ce qui] rendrait, à la longue, la philosophie ridicule, sans la rendre plus facile²³ ».

Si Voltaire a cependant supprimé les raisonnements géométriques et les calculs qui font la force des *Principia*, c'est parce que la compréhension de ceux-ci est réservée aux spécialistes qui maîtrisent le langage mathématique nécessaire pour leur déploiement : à quoi bon traduire de manière imparfaite ce que Newton dit si bien dans le langage mathématique ? Voltaire ne

21 Du reste, Algarotti dédie son livre à Fontenelle, ce qui déçoit fortement la marquise du Châtelet, qui espérait en être la dédicataire, et ce qui irrite Voltaire, qui cherche à imposer un autre style de présentation de la science. Voir, sur ce point, Philippe Hamou, « Algarotti vulgarisateur » dans François de Gandt (dir.), *Cirey dans la vie intellectuelle : la réception de Newton en France*, *SVEC* 2001:11, p. 73-89.

22 *Ibid.*, p. 86-87.

23 *Réponses à toutes les objections faites en France contre la philosophie de Newton*, *OCV*, t. 15, p. 749.

cherche pas à expliciter les procédures propres à la mathématisation de la physique, son but est de rassembler les résultats des calculs de Newton et de les porter au grand jour²⁴. Ce faisant, il assène au lecteur ces résultats comme des vérités car il préfère restaurer l'argument d'autorité – le consensus de la communauté savante – que de tenter de rendre intelligibles les raisonnements arides et souvent obscurs de Newton²⁵. Le lecteur ne possède au mieux qu'une maîtrise extérieure de la science newtonienne, il doit s'en remettre à l'autorité des principes mathématiques qui forgent leurs propres normes d'intelligibilité et de légitimité. Il faut accepter, quand on est homme d'esprit, les limites de son esprit, comme le propose Newton lui-même à la fin du scholie général des *Principia*²⁶. Voltaire, grand lecteur de Bayle et de Locke, ne peut qu'adhérer à cet aveu d'ignorance et à cette exigence de s'en tenir aux faits. Les lois mathématiques qui décrivent les faits et permettent de les prévoir ont un sens opératoire et donc une légitimité sans qu'elles soient fondées en raison. Les perspectives ouvertes par la nouvelle science sont à la fois celles d'un scepticisme critique et d'une spécialisation du savoir : non seulement les limites de l'esprit imposent de renoncer au savoir absolu mais, au sein même du savoir actuel, la spécialisation du langage mathématique impose un espace de discussion accessible seulement aux experts. Quand Voltaire écrit en conclusion de son ouvrage : « Nous ne sommes encore qu'au bord d'un océan immense ; que de choses restent à découvrir ! mais aussi que de choses sont à jamais hors de la sphère de nos connaissances » (p. 536), le « nous » peut désigner aussi bien Newton et les mathématiciens newtoniens que les lecteurs de Voltaire (c'est-à-dire les gens de lettres) et non ceux de Newton (c'est-à-dire les savants). En d'autres termes, les *Éléments* ont pour fonction de faire comprendre aux gens de lettres que la nouvelle science a un langage mathématique qui lui est propre, c'est-à-dire une source d'intelligibilité irréductible à la culture traditionnelle. En ce sens, l'ouvrage de Voltaire fait date en ce qu'il propose un nouveau rapport de l'homme d'esprit à la science. Ce rapport est non seulement un rapport de curiosité ou de fascination mais aussi de profonde extériorité à la science telle qu'elle se fait. Ce rapport est peut-être celui que le poète Voltaire a vécu, du moins initialement, dans sa relation avec la marquise du Châtelet, mathématicienne hors pair, faut-il le souligner : il s'est ensuite hissé, à force de travail et de lectures, jusqu'à

24 Sur la manière dont Voltaire présente l'attraction, voir V. Le Ru, *Voltaire newtonien*, Paris, Vuibert-Adapt, 2005.

25 *Éléments*, 2^e partie, Introduction, p. 254 : « Il [Newton] a trouvé des vérités ; mais il les a cherchées et placées dans un abîme ; il faut y descendre et les porter au grand jour ».

26 *Principia*, t. II, p. 179 : « Je n'ai pu encore parvenir à déduire des phénomènes la raison de ces propriétés de la gravité, et je n'imagine point d'hypothèses ».

l'espace de discussion réservé aux initiés dont on trouve parfois la trace dans les *Éléments*, au détour d'une phrase²⁷. Effectivement, quand Voltaire s'adresse à une Marquise, ce n'est pas à une Marquise imaginaire mais bel et bien à Gabrielle-Émilie de Breteuil qui vit et travaille avec lui.

Il est trop fin et trop « féministe » pour céder à la tentation de la rhétorique de l'adresse aux dames²⁸ qui recèle, en fin de compte, une adhésion au préjugé commun de l'infériorité intellectuelle des femmes. Certes on peut leur parler de science mais « avec des fleurs » ou dans un style fleuri tant, dans leur esprit, l'imagination l'emporte sur la raison²⁹. Or si Marquise il y eut à instruire à Cirey, celle-ci s'appelait Voltaire et non Émilie. À Cirey, en effet, la situation est inversée : c'est la Marquise qui rend savant le philosophe, ce dont Voltaire est à la fois parfaitement conscient et reconnaissant à Émilie. Ceci le conduit à se moquer ouvertement du style fleuri de Fontenelle dans le conte qu'il écrit probablement en même temps que les *Éléments*, à savoir *Micromégas*. Au début du chapitre 2, Micromégas, habitant de Sirius, engage en ces termes une conversation avec le nain de Saturne, secrétaire éternel de l'Académie de Saturne (figure satirique de Fontenelle, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences de Paris) :

Il faut avouer, dit Micromégas, que la nature est bien variée.

— Oui, dit le Saturnien : la nature est comme un parterre dont les fleurs...

— Ah ! dit l'autre, laissez là votre parterre.

— Elle est, reprit le secrétaire, comme une assemblée de blondes et de brunes, dont les parures...

— Eh ! qu'ai-je à faire de vos brunes ? dit l'autre.

— Elle est donc comme une galerie de peintures dont les traits...

— Eh non ! dit le voyageur ; encore une fois, la nature est comme la nature.

Pourquoi lui chercher des comparaisons ?

— Pour vous plaire, répondit le secrétaire.

— Je ne veux point qu'on me plaise, répondit le voyageur ; je veux qu'on m'instruise³⁰.

27 Hormis l'épître dédicatoire à la marquise du Châtelet, on trouve quelques indices du dialogue savant entre la marquise et Voltaire comme, par exemple, dans le chapitre 6 de la première partie : « je suis obligé d'exposer avec clarté cette hypothèse du fameux Leibniz, devenue pour moi plus respectable depuis que vous en avez fait l'objet de vos recherches » (p. 229-230). Voltaire fait ici allusion à l'intérêt de la Marquise pour Leibniz qui transparaît clairement dans les *Institutions de physique* qu'elle rédige à cette époque.

28 Ph. Hamou décrit parfaitement bien cette rhétorique en montrant que les Marquises certes font preuve de bon sens mais ont besoin, pour se laisser séduire ou instruire, des agréments du style : voir « Algarotti vulgarisateur », art. cit.

29 Algarotti n'hésite pas à dire, dans son ouvrage, que sa Marquise appartient à un sexe qui aime mieux sentir que savoir.

30 *Micromégas*, dans *Romans et contes*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1966, p. 133-134.

Le dialogue est frappé d'ironie. Micromégas joue le style de l'instruction des *Éléments* contre le style fleuri des beautés blondes dont use Fontenelle dans les *Entretiens sur la pluralité des mondes*. Le conte, qui est aussi un conte newtonien où le concept d'attraction joue un rôle important (ce sont les lois de la gravitation qui permettent à Micromégas de se déplacer dans le cosmos), confirme que le style d'exposition des sciences doit être clair, sobre et sans fioriture. C'est donc le rapport à la présentation de la science que Voltaire veut modifier en imposant un nouveau style : celui, sérieux, des *Éléments*. Mais le conte *Micromégas* lui-même est d'esprit très fontenellien : l'idée de comparer les habitants de la Terre à un Saturnien et à un Sirien, l'idée d'un plus ou moins grand nombre de sens dont ils seraient pourvus, l'idée enfin d'une proportion entre les habitants et leur monde, tout ceci a pu être inspiré des *Entretiens*. De même qu'à la fin du troisième Soir, la comparaison d'habitants planétaires avec les abeilles suggère à la Marquise de Fontenelle des considérations sur la variété et la relativité des habitants des divers mondes, de même Micromégas s'étonne des variétés et des singularités des mondes et de leurs habitants (chap. 2). Les *Entretiens sur la pluralité des mondes* semblent donc avoir été une source féconde pour Voltaire. Mais ici il faut distinguer son admiration et même sa fascination pour le genre littéraire que représente, à ses yeux, les *Entretiens*, à savoir un récit sous forme de dialogue où se mêlent découvertes savantes, fantaisie et merveilleux scientifique (genre qu'il excellerà à reproduire dans ses contes) et sa répugnance envers le style imaginaire et galant pour exposer la science.

Le sérieux et le merveilleux que, selon Voltaire, Fontenelle confond, il entend les séparer en deux genres : les contes d'un côté, l'exposition sérieuse de la science de l'autre. Du premier genre relèvent l'imagination, l'élaboration d'hypothèses, le règne de l'opinion vraisemblable ; du deuxième genre relèvent le règne des preuves, la rigueur du raisonnement, la méthode du compte rendu de la pensée d'un savant. C'est cette distinction que Voltaire veut rappeler quand, dans les *Éclaircissements nécessaires*, il se démarque des discours sur les habitants des comètes :

Car je ne vois pas que M. Hugens ait donné plus de preuves de cette imagination riante et sensée, que n'en ont donné le cardinal de Cusa, Kepler, Brunus, et tant d'autres, et surtout M. de Fontenelle. Autre chose est rendre une opinion vraisemblable, autre chose est la prouver. (*OCV*, t. 15, p. 669)

Les temps ont changé : Fontenelle pouvait bien rendre compte, sous un style fleuri, de la physique cartésienne des tourbillons qui n'était qu'un roman de la nature ; en revanche, Voltaire, lui, ne peut se permettre une telle faute de style pour exposer la physique de Newton qui n'a fait ni roman ni système

mais découvert les lois les plus exactes du mouvement, en un mot, les secrets du Créateur : « Il n'y a point de philosophie qui mette plus l'homme sous la main de Dieu que celle de Newton³¹ ».

Newton a, en effet, développé une philosophie naturelle qui a permis un essor de la théologie naturelle : le cercle des newtoniens, au centre duquel se trouve Samuel Clarke, est avant tout un centre de théologiens. Le déiste Voltaire apprécie d'autant plus cette philosophie newtonienne qu'il y retrouve son esprit : la croyance en Dieu mais qui s'accompagne de scepticisme en ce qui concerne les possibilités de connaître l'essence même des choses. Pour ce qui est de la nature de l'âme par exemple, il se range à la suite de Newton et de Bayle dont il reprend l'incitation à savoir douter : « Si l'on veut savoir ce que Newton pensait sur l'âme [...] et lequel de tous ces sentiments il embrassait, je répondrai qu'il n'en suivait aucun. Que savait donc sur cette matière celui qui avait soumis l'infini au calcul, et qui avait découvert les lois de la pesanteur ? Il savait douter » (p. 232).

Voltaire, en écrivant les *Éléments*, inaugure donc une nouvelle manière de présenter la science : il ne s'agit plus de divertir et d'amuser marquises et gens de lettres mais de les instruire en leur faisant prendre conscience que n'est pas savant qui veut : nul n'entre ici s'il n'est géomètre. L'ouvrage de synthèse de la philosophie newtonienne que Voltaire adresse aux hommes d'esprit ou aux gens de lettres renvoie ceux-ci à leurs propres limites : au mieux auront-ils par leur lecture un aperçu de la science de Newton mais, en aucun cas, une connaissance réelle de la science telle qu'elle se fait. À l'instar de Voltaire lui-même, les lecteurs des *Éléments* doivent être conscients des bornes de l'esprit humain³². Mais cela ne doit pas empêcher pas de prendre Newton et la science nouvelle au sérieux. Aussi le style de la présentation doit-il être, à l'image de la nouvelle science, net et précis. Cela ne doit pas empêcher non plus de lire Fontenelle et d'y puiser inspiration et imagination mais pour un autre genre littéraire : celui des contes. Du reste, Voltaire, à qui l'on reprochait d'attaquer les *Entretiens sur la pluralité des mondes* dans son avant-propos de

31 *Réponse à toutes les objections*, OCV, t. 15, p. 747.

32 Outre Bayle et Locke, Newton est assurément le penseur qui, pour Voltaire, permet de prendre conscience des bornes de l'esprit humain. Preuve en est l'article « Bornes de l'esprit humain » (1770) des *Questions sur l'Encyclopédie* que Voltaire commence ainsi : « On demandait un jour à Newton pourquoi il marchait quand il en avait envie, et comment son bras et sa main se remuaient à sa volonté. Il répondit bravement qu'il n'en savait rien. Mais du moins, lui dit-on, vous qui connaissez si bien la gravitation des planètes, vous me direz par quelle raison elles tournent dans un sens plutôt que dans un autre ; et il avoua encore qu'il n'en savait rien » (M, t. 18, p. 19-20).

1738 quand il disait : « Ce n'est point ici une marquise, ni une philosophie imaginaire », prétendit ne pas avoir voulu viser Fontenelle :

Je suis si éloigné d'avoir eu en vue l'auteur de la Pluralité des mondes, que je déclare publiquement que je regarde son livre comme un des meilleurs qu'on ait jamais faits, et l'auteur comme un des hommes les plus estimables qui aient jamais été.

Il poursuit : « Je ne suis pas accoutumé à trahir mes sentiments. D'ailleurs je ne crois pas qu'il soit possible de penser autrement³³ ». Comme à son habitude, Voltaire en rajoute, et ces phrases de trop peuvent nous faire douter de la sincérité de sa déclaration.

33 *Mémoire, OCV*, t. 15, p. 675.

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

Christophe Paillard

Ferney-Voltaire ; UMR 5611 (LIRE)

207

REVUE VOLTAIRE N° 8 • PUPS • 2008

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

-
- 15 P.-A. Le Guay de Prémontval, *Du Hazard sous l'empire de la Providence pour servir de preservatif contre la doctrine de fatalisme moderne*, Berlin, s.n., 1755 ; abbé A.-F. Pluquet, *L'Examen du fatalisme, ou Exposition & Réfutation des différens Systèmes de Fatalisme qui ont partagé les Philosophes sur l'origine du Monde, sur la nature de l'Ame, & sur le principe des actions humaines*, Paris, Didot, 1757, 3 vol. ; abbé Lelarge de Lignac, *Le Témoignage du sens intime & de l'expérience opposé à la Foi profane & ridicule des Fatalistes modernes*, Auxerre, F. Fournier, 1760, 3 vol.
- 16 La Morlière, *Le Fatalisme, ou Collection d'anecdotes, pour prouver l'influence du sort sur l'histoire du cœur humain*, Paris, Pissot, 1769.
- 17 Comme l'ont établi chacun de son côté P. Vernière, « Diderot et l'invention littéraire : à propos de *Jacques le fataliste* », *RHLF*, avril-juin 1959, p. 153-167 et J. Undank, « A new date for *Jacques le fataliste* », *Modern Language Notes*, 74 (mai 1959), p. 433-437.

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

On peut définir le fatalisme comme toute doctrine niant le libre arbitre de la volonté. On tend souvent à identifier cette doctrine au « déterminisme »²⁰ – ou, plus exactement, au « déterminisme universel », dans la mesure où la physique reconnaît l'existence de « déterminismes régionaux » sans pour autant établir que l'univers comme tel forme un système déterminé. Commode, cette identification reste trop approximative pour être retenue. Équivoque est en effet le fatalisme des Lumières. Il connaît au moins quatre acceptions qui s'entrecroisent dans le roman de Diderot. Le *fatalisme philosophique* renvoie à ce que Kant nommait une « physiocratie transcendantale²¹ », système déduisant des causalités naturelles l'absolue détermination du réel, exclusive de toute contingence et du libre arbitre. Telle est, en 1757, la définition de l'abbé Pluquet ou, en 1770, celle du *Système de la nature*²². Ce type de fatalisme s'apparente au naturalisme ou au projet d'appliquer à la réalité humaine les déterminations physiques dévoilées par la science moderne depuis Galilée, Kepler et Newton. Comme l'écrit Voltaire, « il serait bien singulier que toute la nature, tous les astres obéissent à des lois éternelles, et qu'il y eût un petit animal haut de cinq pieds, qui au mépris de ces lois pût agir comme il lui plairait au seul gré de son caprice », « l'homme est en tout un être dépendant, comme la nature entière est dépendante, et

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

19 *Ibid.*, p. 174.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

214

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Si je descends dans moi-même, qu'y vois-je que le fatalisme ? Ne fallait-il pas que je naquisse quand les mouvements des entrailles de ma mère ouvrirent sa matrice, et me jetèrent nécessairement dans le monde ? Pouvait-elle l'empêcher ? Pouvais-je m'y opposer ? Me suis-je donné quelque chose ? Toutes mes idées ne sont-elles pas entrées successivement dans ma tête, sans que j'en aie appelé aucune ? Ces idées n'ont-elles pas déterminé invinciblement ma volonté, sans quoi ma volonté n'aurait point eu de cause ? Tout ce que j'ai fait n'a-t-il pas été la suite nécessaire de toutes ces prémisses nécessaires ? N'est-il pas ainsi dans toute la nature⁴⁶ ?

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

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

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

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

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

218

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

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

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

47 *Ibid.*, p. 387.

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

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

50 *Ibid.*, chap. 6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

222

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

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

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

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

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

VOLTAIRE ET BUFFON :
UNE « BROUILLE POUR DES COQUILLES » ?

Stéphane Schmitt
REHSEIS, UMR 7596 du CNRS

Si la renommée de Georges-Louis Leclerc, seigneur puis comte de Buffon (1707-1788) n'a aujourd'hui rien de commun avec celle de Voltaire¹, le statut de ces deux auteurs, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, était équivalent, et leurs noms, associés à ceux de Montesquieu et de Rousseau, résumaient pour les contemporains tout l'esprit des Lumières. D'autre part, si Buffon semble actuellement relever surtout de l'histoire des sciences (ou du moins des idées), alors que Voltaire est davantage reconnu comme un écrivain, ces deux aspects n'étaient pas aussi clairement distincts à l'époque qu'ils ne le sont désormais. Buffon fut considéré par Rousseau comme la plus belle plume de son siècle, et son *Discours sur le style* fut longtemps proposé comme exemple de l'esthétique française classique. Quant à Voltaire, on sait que les sciences ont occupé une place centrale dans sa pensée, et ce tout au long de sa vie, des élans newtoniens des années 1730 aux écrits polémiques des années 1770. Ainsi, au-delà du caractère anecdotique des rapports humains complexes que ces deux auteurs entretenirent, l'examen de leurs oppositions scientifiques et philosophiques, de leur incompréhension mutuelle, revêt une importance capitale pour la compréhension des tensions et des enjeux de la science des Lumières.

1 Sur le déclin de la renommée de Buffon en tant que figure majeure des Lumières, à partir de la fin du XIX^e siècle, voir Michel Delon, « Préface », dans Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Œuvres*, édition par Stéphane Schmitt, avec la collaboration de Cédric Crémère, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2007. On peut observer que la célébrité de Diderot (en tant qu'écrivain de génie et esprit visionnaire) s'est pratiquement substituée à celle de Buffon.

Au niveau le plus concret, les relations entre Voltaire et Buffon peuvent se décomposer schématiquement en trois phases, aux limites d'ailleurs assez peu marquées². Dans les années 1730, les débuts furent cordiaux : jeune mathématicien tout juste élu à l'Académie des sciences (en janvier 1734), Buffon fréquentait les mêmes cercles newtoniens que Voltaire, et un militantisme commun (à une époque où les résistances au newtonisme étaient encore considérables) liait les deux hommes. Avec, entre autres, Maupertuis, qui ne s'était pas encore brouillé avec Voltaire³, et M^{me} du Châtelet, il fallait encore faire front pour défendre la nouvelle science. La correspondance de Voltaire était alors pleine d'amabilités et d'admiration pour le jeune savant. « Si je n'étais pas avec M^{me} du Châtelet je voudrais être à Montbar. [...] Je suis l'enfant perdu d'un parti dont M. de Buffon est le chef [...]. Faites ma cour je vous en prie à M. de Buffon, il me plaît tant que je voudrais bien lui plaire », écrivait-il, le 3 octobre 1739, à Helvétius (D 2086), alors justement en visite chez Buffon. Et au même Helvétius, un an plus tard (D 2353), il confiait de nouveau : « Ne seriez-vous pas à présent avec M. de Buffon ? Celui-là va encore à la gloire par d'autres chemins, mais il va aussi au bonheur, il se porte à merveille. Le corps d'un athlète, et l'âme d'un sage, voilà ce qu'il faut pour être heureux ». Il est possible, comme le note Jacques Roger, que ces louanges ne fussent pas désintéressées, car Voltaire n'aurait sans doute pas dédaigné une élection à l'Académie des sciences⁴, mais il n'y a pas de raison de douter de sa sympathie à l'égard de Buffon, à cette date.

Pourtant Buffon lui-même, en privé, semble avoir pressenti alors que le lien même qui les unissait, à savoir le newtonisme, n'était peut-être pas très solide. Peu après la publication des *Éléments de la philosophie de Newton*, il confiait à l'abbé Le Blanc : « J'ai bien pensé que Voltaire réussirait fort mal à commenter Newton⁵ ». Il ne donnait pas plus de détail, mais il est permis de penser, comme le démontre l'analyse de son œuvre ultérieure, que Buffon avait réalisé que ce n'était pas le même Newton que Voltaire et lui admiraient.

2 Voir en particulier Otis E. Fellows, « Voltaire and Buffon : Clash and Conciliation », *Symposium*, vol. 9, n° 2 (1955), p. 222-235 ; Jacques Roger, *Buffon. Un philosophe au Jardin du Roi*, Paris, Fayard, 1989.

3 Buffon prévint cependant très tôt leur rupture ; il écrivait à son ami l'abbé Le Blanc le 22 octobre 1750 : « Maupertuis me marque que Voltaire doit rester en Prusse, et que c'est une grande acquisition pour un roi qui a autant de talent que de goût. Entre nous, je crois que la présence de Voltaire plaira moins à Maupertuis qu'à tout autre ; ces deux hommes ne sont pas faits pour demeurer ensemble dans la même chambre » (*Correspondance générale*, éd. H. Nadault de Buffon, Genève, Slatkine Reprint, 1971, t. 1, p. 72).

4 J. Roger, *Buffon, op. cit.*, p. 58.

5 Buffon, *Correspondance générale*, éd. cit., t. 1, p. 38.

Les rapports restèrent cependant excellents tout au long des années 1740, et ce n'est qu'à la fin de cette décennie qu'ils commencèrent à se dégrader, sans que l'on puisse fixer de date précise de rupture. L'un des éléments principaux de cette brouille feutrée fut la conséquence de la publication du premier volume de l'*Histoire naturelle*, en 1749. Buffon y exposait, entre autres, une théorie de la Terre, dans laquelle une place importante était réservée aux changements de mer en terre et de terre en mer. Les coquilles fossiles, dont l'origine faisait toujours débat, étaient par conséquent considérées comme des vestiges d'animaux marins émergés à la suite de ce processus cyclique de transformation des continents en océans et réciproquement⁶. Or, Voltaire avait publié quelques années auparavant un opuscule, la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, dans lequel il dénonçait l'hypothèse d'une origine marine des fossiles. Le texte étant paru de manière anonyme, Buffon ignorait, ou du moins il feignit d'ignorer qui en était l'auteur, et il le ridiculisa impitoyablement (voir *infra*). Voltaire ne répondit pas directement, mais il est évident qu'il ne fut pas satisfait de cette critique, sur laquelle il allait revenir par la suite.

D'autres événements contribuèrent à dégrader encore les relations entre Voltaire et Buffon. Il y eut d'abord la querelle entre Voltaire et Maupertuis, auquel Buffon était attaché, puis surtout, en 1761, le conflit avec le président de Brosses, vieil ami de Buffon qui se trouva, après une sombre affaire immobilière, littéralement escroqué et violemment attaqué par Voltaire qui lui interdit définitivement l'entrée de l'Académie française⁷. Enfin la dispute avec l'abbé John Turberville Needham, qui avait travaillé avec Buffon sur la théorie de la génération, fut l'occasion pour Voltaire de déployer toute sa hargne à l'encontre de celui qu'il surnomma plaisamment l'« Anguillard ». Indirectement, ces attaques, qui ne cessèrent pas jusqu'à sa mort, visaient également Buffon.

Les années 1760 marquèrent donc le paroxysme de l'antagonisme entre Voltaire et Buffon, qui toutefois ne tourna jamais à l'opposition frontale. Buffon avait toujours adopté une stratégie consistant à ne pas répondre aux critiques, souvent au grand désarroi de ses adversaires, et il se contenta donc

6 Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, Paris, Imprimerie Royale, 1749, t. 1. Sur la théorie de la Terre de Buffon, voir entre autres notre introduction au premier volume des *Œuvres complètes* de Buffon (Paris, Champion, 2007), ainsi que la bibliographie correspondante.

7 Voir J. Roger, *Buffon, op. cit.*, p. 285-288.

de quelques traits dans sa correspondance privée⁸. « Comme je ne lis aucune des sottises de Voltaire, confiait-il à de Brosses, je n'ai su que par mes amis le mal qu'il a voulu dire de moi » (p. 171). De son côté, Voltaire n'était pas en reste dans ses lettres, mais il porta également la dispute dans des textes publiés. À partir de 1767, toute une série d'ouvrages revinrent sur les problématiques qui l'opposaient à Buffon et il réitéra ses arguments à l'encontre des théories proposées dans *l'Histoire naturelle : La Défense de mon oncle* (1767), les *Singularités de la nature* (1768), *Les Colimaçons du révérend père L'Escarbotier* (1768), *L'Homme aux quarante écus* (1768), entre autres, mettaient en cause les conceptions de Buffon sur l'histoire de la Terre, les races humaines et la génération des animaux.

228

Cela étant, la brouille n'enfla pas au point de devenir irréversible. Voltaire, pourtant capable d'une férocité redoutable, retint ici des coups que Buffon ignora de toute façon. Il convenait d'ailleurs dans *La Défense de mon oncle* n'avoir « pas voulu [se] brouiller avec [Buffon] pour des coquilles⁹ ». Il est probable qu'il ait souhaité ménager un personnage dont il mesurait bien la puissance, tant sur un plan institutionnel que du point de vue des idées. Intendant du prestigieux Jardin du Roi depuis 1739, membre de l'Académie des sciences et de l'Académie française, devenu comte par la grâce de Louis XV en 1772, Buffon était une gloire nationale et internationale célébrée par la République des lettres à travers toute l'Europe, et il n'était pas concevable de s'attaquer à lui avec autant de légèreté qu'à un de Brosses ou un Needham. De son côté, Buffon était conscient lui aussi de ce que représentait le patriarche de Ferney, aussi fut-ce probablement une réconciliation de raison qui eut lieu entre eux en 1774.

Après que des connaissances communes eurent préparé le terrain, Buffon fit le premier pas en soumettant à Voltaire une note, destinée à être publiée dans le *Supplément* de *l'Histoire naturelle*, et dans laquelle il regrettait le ton qu'il avait pris dans sa critique de la « Lettre italienne ». Voltaire répondit

8 Par exemple dans une lettre à de Brosses du 11 février 1761 : « Il me semble que, depuis que Voltaire réside en Bourgogne, il est devenu furieusement babillard. Voyez seulement son épître à M^{me} de Pompadour, sa réponse à M. Déodatie, ses missives au sujet du roman de Rousseau, dans lequel, par parenthèse, je trouve aussi bien du rabâchage, et vous m'avouerez que nos beaux esprits sont plus abondants que jamais, je ne dis pas en idées, mais en paroles. Mes mauvais yeux m'empêchent de lire, et ceci m'en dégoûte » (*Correspondance générale*, éd. cit., t. 1, p. 121).

9 *La Défense de mon oncle*, éd. J.-M. Moureaux, *Les Œuvres complètes de Voltaire* [désormais, OCV], t. 64, Oxford, Voltaire Foundation, 1984, p. 239.

en adressant sa lettre à « Archimède II », sur quoi Buffon renchérit en le nommant « Voltaire I^{er} » :

Si vous jetez les yeux, monsieur, sur la suscription de ma lettre, vous verrez que, dans le nombre assez petit des êtres de la première distinction, je pense très hautement et de très bonne foi que vous êtes le premier. Ce ne sera pas comme le mathématicien de Syracuse, que, par une extrême politesse pour moi, vous avez la bonté de nommer Archimède premier ; car jamais il n'existera de Voltaire second : différence essentielle entre l'esprit créateur qui tire tout de sa propre substance, et le talent qui, quelque grand qu'il soit, ne peut produire que par imitation et d'après la matière.

J'espérais bien que ma petite note trouverait grâce devant vous, monsieur ; mais je crois devoir en partie le bon accueil que vous lui avez fait aux mains qui vous l'ont offerte. [...] Aussi le dernier trait qui fait la plus douce impression sur mon cœur est votre signature ; j'ai senti un mouvement de joie en ouvrant votre lettre ; j'ai admiré avec plaisir la fermeté de votre main et la fraîcheur de l'organe intérieur qui la guide.

Avec plusieurs années de moins, je suis plus vieux que vous, autre supériorité dont je suis loin d'être jaloux. Mais n'est-il pas juste que la nature, qui, dès vos premières années, vous a comblé de ses faveurs, et dont vous êtes l'ancien amant de choix, continue de vous traiter avec plus d'égards et de ménagements qu'un nouveau venu comme moi, qui n'ai jamais rien obtenu d'elle qu'à force de la tourmenter ? Vous pouvez en juger, monsieur, puisque vous avez eu la patience de parcourir ces mémoires arides de physique qui servent de preuves à mon *Traité des Éléments* ; et vous n'en êtes pas quitte, car je vous demande la permission de vous envoyer un autre volume qui va bientôt paraître, et qui fait suite au premier.

Si je jouissais d'une meilleure santé, je vous proteste, monsieur, que je n'attendrais pas votre visite à Montbard, et que j'irais avec empressement vous porter le tribut de ma vénération ; j'arriverais à Dieu par ses saints. M. et M^{me} de Florian, habitués dans le temple, me serviraient d'introducteurs. Je vais nourrir cette agréable espérance par le plaisir nouveau des sentiments d'estime que vous me témoignez. Depuis que je me connais, vous avez toute la mienne ; mais elle ne fait qu'un grain sur la masse immense de gloire qui vous environne, au lieu que la vôtre, monsieur, est un diamant du plus haut prix pour moi¹⁰.

Cette réconciliation dramatique, plus spectaculaire en réalité que la dispute, fut largement publiée et l'on en fit des poèmes¹¹. Les dernières années de la vie de Voltaire furent ainsi les témoins de diverses marques d'estime : réception

10 Buffon, *Correspondance générale*, éd. cit., t. 1, p. 271-274.

11 J. Roger, *Buffon, op. cit.*, p. 480.

chaleureuse du jeune fils de Buffon à Ferney, où le patriarche l'installa dans son fauteuil en signe de respect, éloge public de *La Henriade* par Buffon lors d'un discours académique¹², etc. Surtout Buffon publia bien, comme promis, la note supposée mettre fin à la brouille « sur les coquilles » :

On a pu trouver, comme je le trouve moi-même, que je n'ai pas traité M. de Voltaire assez sérieusement ; j'avoue que j'aurais mieux fait de laisser tomber cette opinion que de la relever par une plaisanterie, d'autant que ce n'est pas mon ton, et que c'est peut-être la seule qui soit dans mes écrits. M. de Voltaire est un homme qui par la supériorité de ses talents, mérite les plus grands égards. On m'apporta cette Lettre italienne dans le temps même que je corrigeois la feuille de mon Livre où il en est question ; je ne lûs cette Lettre qu'en partie, imaginant que c'étoit l'ouvrage de quelque Érudit d'Italie, qui d'après ses connoissances historiques, n'avoit suivi que son préjugé, sans consulter la Nature ; et ce ne fut qu'après l'impression de mon volume sur la Théorie de la Terre, qu'on m'assura que la Lettre étoit de M. de Voltaire ; j'eus regret alors à mes expressions. Voilà la vérité, je la déclare autant pour M. de Voltaire, que pour moi-même et pour la postérité à laquelle je ne voudrois pas laisser douter de la haute estime que j'ai toujours eue pour un homme aussi rare et qui fait tant d'honneur à son siècle¹³.

230

La sincérité de la réconciliation était cependant toute relative. La correspondance de Voltaire ne laisse aucun doute à ce sujet, par exemple lorsqu'il déclare à Condorcet admirer « l'adresse qu'on a eue de se faire passer pour un esprit supérieur quand on a donné au public la dimension de la queue d'un singe¹⁴ ». Et lorsque, en 1785, Hérault de Séchelles rendra visite à Buffon à Montbard, ce dernier lui dressera une liste surprenante des grands génies : « il en trouvait bien peu dans le monde. "Il n'y en a guère que

12 « Les temps sont enfin arrivés. Un d'entre vous, Messieurs, a osé le premier créer un poème pour sa Nation ; et ce second génie influera sur trente autres siècles : j'oserois le prédire ; si les hommes, au lieu de se dégrader, vont en se perfectionnant ; si le fol amour de la fable cesse enfin de l'emporter sur la tendre vénération que l'homme sage doit à la vérité ; tant que l'empire des lys subsistera, la *Henriade* sera notre *Iliade* : car à talent égal, quelle comparaison, dirai-je à mon tour, entre le bon grand Henri et le petit Ulysse ou le fier Agamemnon, entre nos Potentats et ces Rois de village, dont toutes les forces réunies feroient à peine un détachement de nos armées ? quelle différence dans l'art même ? n'est-il pas plus aisé de monter l'imagination des hommes que d'élever leur raison ? de leur montrer des mannequins gigantesques de héros fabuleux, que de leur présenter les portraits ressemblans de vrais hommes vraiment grands ? » (« Réponse à M. le Maréchal Duc de Duras, le jour de sa réception à l'Académie Française, le 15 mai 1775 », dans *Histoire naturelle. Supplément*, Paris, Imprimerie Royale, 1777, t. 4, p. 43-44).

13 *Ibid.*, t. 8, p. 285-286.

14 Cité par Élisabeth et Robert Badinter, *Condorcet. Un intellectuel en politique*, Paris, Fayard, 1988, p. 120.

cinq, me disait-il, Newton, Bacon, Leibnitz, Montesquieu et moi¹⁵ ». On comprend à la lecture des pages précédentes que Rousseau, auquel Buffon porta une sincère amitié mais qu'il cessa de considérer après avoir parcouru les *Confessions*, ait été exclu du cénacle ; mais il ne semble pas que le cas de Voltaire ait été même envisagé. En tout cas, si Buffon lui avait décoché un trait en présence d'Hérault de Séchelles, on peut être sûr que celui-ci n'aurait pas manqué de lui assurer une large publicité.

La succession des événements ainsi esquissée, il reste à comprendre les enjeux de cette brouille qui, pour être policée, n'en fut pas moins longue, profonde et tout compte fait définitive. Les facteurs humains et le jeu des amitiés ne sont évidemment pas à exclure, nous en avons évoqué quelques-uns. Il convient également d'avoir à l'esprit les luttes acharnées que se livrèrent les différentes coteries ou les réseaux auxquels Buffon et Voltaire étaient respectivement liés, et qui n'avaient pas pour seul objet des questions philosophiques désintéressées : les liens entre Voltaire, D'Alembert et Condorcet, par exemple, doivent être pris en compte, et jouèrent effectivement un rôle clef dans telle ou telle élection à l'Académie française, par exemple. La dimension politique n'est pas absente non plus, et il est significatif que Buffon ait pris le parti de Necker alors que la plupart des « philosophes » avaient choisi celui de Turgot. Le statut social de Buffon faisait d'ailleurs de lui un cas à part : esprit novateur par bien des aspects, allié objectif du « parti philosophique », il était également un homme des institutions : ses séjours à Montbard n'avaient rien de l'exil à Ferney, et ses relations avec le pouvoir n'avaient jamais souffert des audaces de l'*Histoire naturelle*.

Mais sans négliger tous ces aspects, il est utile de s'interroger sur les fondements intellectuels incontestables d'un antagonisme dont les « coquilles » ne constituèrent qu'un emblème. Pratiquement, les points sur lesquels Buffon et Voltaire manifestèrent leur désaccord peuvent se ramener à trois principaux : la théorie de la Terre, la théorie de la génération et l'interprétation de la diversité physique des peuples. Chacun mériterait une analyse approfondie, qui a été déjà entreprise par les historiens et dont nous ne pouvons donner ici qu'un bref aperçu en insistant surtout sur les questions géologiques.

Voltaire, nous l'avons dit, s'est penché sur ce problème dans sa *Dissertation italienne* de 1746¹⁶. Il y combat les hypothèses catastrophistes des théologiens

15 Marie Jean Hérault de Séchelles, *Voyage à Montbard*, éd. S. Schmitt, Paris, Gallimard, coll. « Le Promeneur », 2007, p. 83.

16 Voir notamment Marguerite Carozzi, « Voltaire's attitude towards geology », *Archives des Sciences*, vol. 36 (1983), p. 1-145.

anglais Burnet et Whiston, comme le fera Buffon trois ans plus tard, mais surtout il prend parti dans le débat sur l'origine des fossiles et rejette sans ambiguïté l'idée d'une présence ancienne de la mer sur des zones émergées. C'est là qu'il énonce le fameux argument des pèlerins dispersant des coquillages à leur retour de Terre Sainte pour expliquer la présence de ces vestiges sur les continents. Plus généralement, c'est toute idée de changement important survenu sur le globe qu'il met en cause :

Il n'y a donc aucun système qui puisse donner la moindre vraisemblance à cette idée si généralement répandue que notre globe a changé de face, que l'océan a été très longtemps sur la terre habitée, et que les hommes ont vécu autrefois où sont aujourd'hui les marsouins et les baleines. Rien de ce qui végète et de ce qui est animé n'a changé ; toutes les espèces sont demeurées invariablement les mêmes ; il serait bien étrange que la graine de millet conservât éternellement sa nature, et que le globe entier variât la sienne¹⁷.

232

Si Buffon est d'accord avec Voltaire pour rejeter les hypothèses de changements violents, il est en revanche convaincu que la surface du globe est soumise à des transformations lentes mais qui, par leur durée, produisent des modifications considérables. Selon lui, le mouvement continu des eaux des mers d'est en ouest (lié à la rotation de la Terre) ronge les continents sur leur façade orientale tandis que l'érosion et la sédimentation les étend vers l'occident. Un processus cyclique conduit donc à l'émersion de terres autrefois immergées, et réciproquement, et les coquilles fossiles sont donc de véritables vestiges de la présence ancienne de la mer. L'un de ses principaux arguments est l'omniprésence de ces coquilles à la surface de la Terre, y compris au sommet des montagnes. C'est à cette occasion qu'il attaque la « Lettre italienne » :

les poissons pétrifiés ne sont, à son avis [de l'auteur de la « Lettre »], que des poissons rares, rejetez de la table des Romains, parce qu'ils n'étoient pas frais ; & à l'égard des coquilles ce sont, dit-il, les pèlerins de Syrie qui ont rapporté dans le temps des croisades celles des mers du levant qu'on trouve actuellement pétrifiées en France, en Italie & dans les autres états de la chrétienté ; pourquoi n'a-t-il pas ajouté que ce sont les singes qui ont transporté les coquilles au sommet des hautes montagnes & dans tous les lieux où les hommes ne peuvent habiter, cela n'eût rien gâté & eût rendu son explication encore plus vraisemblable. Comment se peut-il que des personnes

17 *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, éd. J. Meyer, OCV, t. 30c, p. 45.

éclairées & qui se piquent même de philosophie, aient encore des idées aussi fausses sur ce sujet¹⁸ ?

Il est certain, comme Buffon le reconnaît d'ailleurs lui-même en 1778, que ce ton ironique n'est pas habituel chez lui. Il n'est en tout cas jamais employé à la légère, et toujours pour combattre, non des hommes mais des idées qu'il juge incompatibles avec l'exercice d'une science saine, comme par exemple la classification et la nomenclature linnéennes. Dans le cas présent, c'est une hypothèse *ad hoc*, à la fois improbable et non conforme à la réalité des observations qu'il ridiculise. Mais ce faisant, il ne voit pas, ou feint de ne pas voir que c'est en réalité une épistémologie résolument opposée à la sienne qu'il attaque. En effet, si les explications de Voltaire paraissent fantaisistes, il est indispensable de les situer dans un contexte qui devrait porter à les prendre au sérieux. Ce que Voltaire rejette dans sa *Dissertation*, ce sont en effet toutes les hypothèses hasardeuses qui conduisent à envisager la présence, fort peu vraisemblable en vérité, d'une mer en plein milieu des continents : « Le goût du merveilleux enfante les systèmes » (*OCV*, t. 30C, p. 49). Dans le fond, il veut dire qu'il n'est pas plus absurde de supposer que les pèlerins ont répandu des tonnes de coquilles à leur retour de Syrie, que de croire que ces coquilles ont été amenées par la mer de Syrie elle-même. Ce faisant, il prend parti dans une querelle ancienne mais particulièrement d'actualité en 1746, la controverse autour de l'utilité des « systèmes » en science. Depuis la fin du XVII^e siècle, de fait, la critique des systèmes, l'éloge des observations et de l'expérience sont devenus un *leitmotiv* dans les milieux scientifiques. L'abbé Pluche a employé une célèbre métaphore pour illustrer cette idée assez généralement répandue : si l'on peut admirer le « spectacle de la nature », l'accès à la salle des machines, c'est-à-dire aux causes des choses, est à jamais interdit aux hommes¹⁹.

Cette position connaît diverses variantes, et Voltaire ne peut être comparé en tout point à Pluche, qui fonde une véritable théologie naturelle, toute imprégnée de finalisme. Néanmoins il s'en rapproche par sa conviction profonde en l'inaccessibilité absolue des causes premières : *non ibis amplius*, a-t-il proclamé dans les *Lettres philosophiques*, et s'il admire tant Newton, c'est en grande partie pour son *hypotheses non fingo*. C'est à cette épistémologie prudente, née en particulier des échecs du cartésianisme, que Voltaire reste fidèle. Elle s'accorde bien d'ailleurs à l'ensemble de sa pensée déiste qui, sur

18 Buffon, *Histoire naturelle*, *op. cit.*, t. 1, p. 281.

19 Noël Pluche, *Le Spectacle de la Nature, ou Entretiens sur les particularités de l'Histoire naturelle, Qui ont paru les plus propres à rendre les Jeunes-Gens curieux, & à leur former l'esprit*, Paris, Veuve Estienne et Jean Desaint, 1732 (BV 2765), t. 1, p. IX-XI.

le plan de la théorie de la connaissance et de la méthode scientifique, rejoint à bien des égards la position des physiciens et naturalistes chrétiens comme Pluche ou Réaumur (même si, naturellement, cette comparaison ne s'étend pas à la morale). Corrélativement, elle le conduit à rejeter toute hypothèse allant dans le sens d'une quelconque dynamique de la nature : si Dieu a créé le monde, sans se soucier particulièrement de la connaissance que les hommes peuvent en avoir, il l'a fait parfait dès le départ, et sans lui donner la possibilité de se transformer par lui-même. Ce thème de l'immutabilité absolue de l'Univers depuis la Création revêt une constance remarquable chez Voltaire. C'est en son nom qu'il nie les changements d'envergure que certains savants supposent être survenus à la surface de la Terre, comme d'ailleurs la possibilité d'une transformation des espèces. Dans sa réponse tardive aux critiques de Buffon, en 1767, il n'aura pas changé de discours :

234

Ne perdez point de vue cette grande vérité, que la nature ne se dément jamais. Toutes les espèces restent toujours les mêmes. Animaux, végétaux, minéraux, métaux ; tout est invariable dans cette prodigieuse variété. Tout conserve son essence. L'essence de la terre est d'avoir des montagnes ; sans quoi elle serait sans rivières, donc il est impossible que les montagnes ne soient pas aussi anciennes que la terre. Autant vaudrait-il dire que nos corps ont été longtemps sans têtes. (*OCV*, t. 64, p. 237)

Et une fois de plus, cet argument métaphysique est combiné à une condamnation de l'épistémologie des hypothèses :

Quand je lus il y a quarante ans qu'on avait trouvé dans les Alpes des coquilles de Syrie, je dis, je l'avoue, d'un ton un peu goguenard, que ces coquilles avaient été apparemment apportées par des pèlerins qui revenaient de Jérusalem. M. de Buffon m'en reprit très vertement dans sa théorie de la terre page 281. Je n'ai pas voulu me brouiller avec lui pour des coquilles ; mais je suis demeuré dans mon opinion, parce que l'impossibilité que la mer ait formé des montagnes m'est démontrée. On a beau me dire que le porphyre est fait de pointes d'oursin [il s'agit en effet d'une hypothèse admise par Buffon], je le croirai quand je verrai que le marbre blanc est fait de plumes d'autruche. (*ibid.*, p. 239)

Cette double attaque, à la fois contre une conception du monde et une méthode de la science, sous-tend les deux autres sujets de discorde entre Voltaire et Buffon. En ce qui concerne la théorie de la génération, sur laquelle Voltaire revient en 1767, de manière significative, juste après avoir évoqué la question des coquilles, c'est la mise en cause des germes préexistants qu'il ne

peut admettre²⁰. Là encore, l'enjeu est à la fois de nier la possibilité d'une activité de la nature et de rejeter les hypothèses audacieuses d'un Maupertuis ou d'un Needham, qui croient à la formation complète et progressive des êtres à chaque génération, pour le premier, à la génération spontanée pour le second. Voltaire n'attaque jamais clairement la théorie de Buffon²¹. Il est vrai que celle-ci est moins audacieuse que celles de Needham et de Maupertuis, car si elle se passe des germes préexistants, elle suppose l'existence de « moules intérieurs », concept assez vague en réalité, inspiré de la gravitation newtonienne, mais qui assure la permanence et la stabilité des espèces²². Mais justement, tout l'enjeu de cette théorie est de permettre une relative plasticité du développement et donc, une certaine possibilité de transformation (d'une ampleur qui a varié au cours de la carrière de Buffon) à l'intérieur des espèces, ce qui évidemment est inacceptable pour Voltaire. En particulier, le cas des races humaines est l'occasion d'un échange à fleurets mouchetés. Dans le *Traité de métaphysique* resté inédit, Voltaire avait affirmé sa position polygéniste, corollaire des germes préexistants dans la mesure où il préférerait admettre l'existence des différentes races de toute éternité, depuis la Création, plutôt que de supposer que les Noirs, par exemple, avaient acquis leur couleur secondairement. Dans les « Variétés dans l'espèce humaine », en 1749²³, Buffon prétend exactement le contraire : l'homme, dont il n'a de cesse de montrer la dignité par rapport aux autres êtres (autre point de désaccord avec Voltaire), est unique, les races ne sont en réalité que des « variétés » résultant accidentellement de facteurs climatiques ou des migrations par un processus parfaitement réversible. C'est pourquoi il insiste particulièrement sur les ressemblances entre les différents peuples nordiques, des Esquimaux aux Samoyèdes, entre lesquels il existe une infinité de « nuances insensibles », preuve de leur parenté. Dans l'*Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, Voltaire insistera à l'inverse sur les différences entre ces peuples²⁴.

20 Sur ces questions, voir Jacques Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris, Albin Michel, 1993 [1963]. Voir en particulier l'analyse des positions voltairiennes p. 432-448.

21 De nombreux travaux ont été consacrés à la théorie de la génération de Buffon depuis ceux de Jacques Roger, qui conservent d'ailleurs toute leur pertinence. Nous en dressons une liste dans notre introduction au second tome des *Œuvres complètes* de Buffon, qui contient les textes sur la génération des animaux (à paraître en 2008).

22 On peut observer au passage l'usage résolument différent que font Buffon et Voltaire du newtonisme : là où le second en retient surtout le renoncement à une recherche des causes, aux hypothèses et aux facultés occultes, le premier voit l'avantage d'étendre le champ d'application des forces attractives (ou répulsives) à des phénomènes biologiques.

23 Buffon, *Histoire naturelle*, op. cit., t. 3, p. 370-530.

24 Sur l'anthropologie de Voltaire, voir notamment Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995 [1971], p. 281-321.

En définitive, l'opposition de Voltaire à Buffon repose sur des principes clairs et conservés pratiquement inchangés entre les années 1730 et la fin de sa vie. Si Jacques Roger a peut-être eu un mot un peu fort lorsqu'il écrit, non sans provocation, qu'il « défendait sa foi²⁵ », il est vrai que les raisons de son attachement à la fixité du monde et des espèces, aux germes préexistants et à une science modeste, renonçant à chercher les causes des choses, ne sont pas très différentes de celles qui ont présidé au triomphe de ce mode de pensée chez les auteurs chrétiens des premières décennies du XVIII^e siècle. L'originalité de Voltaire a consisté, d'une part, à les reformuler dans un cadre déiste, ce qui l'a conduit notamment à exclure toute dimension téléologique dans la science, d'autre part à leur donner un ton radical et une expression parfois simpliste. De fait, l'argumentaire de Voltaire (qui pourtant était bien informé) paraît souvent très faible et superficiel, surtout lorsqu'on le compare, non pas à celui de Buffon ou d'autres adversaires, mais à celui d'auteurs également opposés, par exemple, à la mise en cause des germes préexistants, comme Haller, principal contradicteur de Buffon à cet égard.

Il faut cependant admettre que, du côté de Buffon, les choses ne sont pas tout à fait aussi claires, et il n'est pas impossible que la relative prudence de Voltaire à son égard s'explique, outre par les raisons évoquées plus haut, par une certaine reconnaissance de l'ambiguïté de sa position. Il est certain que par rapport à Needham et Maupertuis, ainsi qu'à Diderot, les conceptions de Buffon ont un caractère moins radical et plus nuancé, ce qui explique d'ailleurs la difficulté qu'ont parfois les historiens à les interpréter. Certes, la nature selon Buffon n'est pas une horloge totalement passive, remontée une fois pour toutes aux origines du monde : il lui reconnaît une forme d'activité, au point que les courants vitalistes de la seconde moitié du XVIII^e siècle pourront s'inspirer parfois de lui. Mais cette activité a des limites beaucoup plus strictes que, par exemple, chez Maupertuis et Needham. Lorsque Maupertuis reconnaît aux particules vivantes une sorte d'instinct qui leur permet de se disposer convenablement lors du développement, lorsque Needham admet qu'elles peuvent former spontanément des êtres vivants, Buffon a recours au moule intérieur, sans lequel il n'est pas d'organisation digne de ce nom. De même, sur un plan épistémologique, il convient d'observer que, contrairement au discours de ses adversaires, Buffon n'est pas un partisan inconditionnel des systèmes et des hypothèses : à l'inverse, il n'a de cesse d'en combattre les excès et de revenir sur les limites de l'esprit humain. Mais contrairement à Voltaire, il croit l'homme capable de parvenir à un certain degré de généralisation :

25 J. Roger, *Les Sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, op. cit., p. 748.

Mais lorsqu'après avoir bien constaté les faits par des observations réitérées, lorsqu'après avoir établi de nouvelles vérités par des expériences exactes, nous voulons chercher les raisons de ces mêmes faits, les causes de ces effets, nous nous trouvons arrêtez tout-à-coup, réduits à tâcher de déduire les effets, d'effets plus généraux, & obligez d'avouer que les causes nous sont & nous seront perpétuellement inconnues, parce que nos sens étant eux-mêmes les effets de causes que nous ne connoissons point, ils ne peuvent nous donner des idées *que des effets*, & jamais des causes ; il faudra donc nous réduire à appeller cause un effet général, & renoncer à sçavoir au delà.

Ces effets généraux sont pour nous les vraies loix de la Nature ; tous les phénomènes que nous reconnoîtrons tenir à ces loix & en dépendre, seront autant de faits expliquez, autant de vérités comprises ; ceux que nous ne pourrons y rapporter, seront de simples faits qu'il faut mettre en réserve, en attendant qu'un plus grand nombre d'observations & une plus longue expérience nous apprennent d'autres faits & nous découvrent la cause physique, c'est-à-dire, l'effet général dont ces effets particuliers dérivent²⁶.

La recherche de ces effets généraux est pour Buffon l'expression d'une quête des « vues générales » auxquelles le naturaliste doit pouvoir s'élever. C'est ainsi qu'il comprend notamment la gravitation newtonienne, dont il imite l'exemple lorsqu'il imagine son concept de moule intérieur. Ce faisant, il accomplit un pas, certes réfléchi et encore prudent, vers la constitution d'une science non uniquement descriptive. Pour Voltaire, il s'agit manifestement d'un pas de trop.

26 Buffon, *Histoire naturelle*, op. cit., t. 1, p. 57-58.

Maria Susana Seguin

Université Paul-Valéry – Montpellier III

La progression des connaissances sur les sciences de la Terre depuis la fin du xvii^e et durant une bonne partie du xviii^e siècle cristallise l'évolution de la pensée scientifique, dégagée de tout présupposé métaphysique ou religieux. Nées des progrès de la réflexion cosmologique, les sciences de la Terre constituent l'une des conséquences directes de la révolution copernicienne et de l'éclatement du cosmos des Anciens qui s'ensuivit. Libérée dans l'espace par le décentrement qu'entraîne le modèle héliocentrique, la Terre devient un astre comme un autre, dont on peut désormais étudier l'origine, la composition, les structures et le devenir. Elle cesse surtout d'être le lieu de passage de l'homme, une escale dans la vie spirituelle, entre la souffrance du corps et la récompense de l'âme, un lieu dont les vicissitudes matérielles dépendent directement de la relation qu'entretient l'être humain avec son Créateur, et qu'illustrent des épisodes bibliques majeurs comme le Déluge universel, la destruction de Sodome et Gomorrhe, ou qu'annonce la menace d'une future conflagration par le feu¹. Autrement dit, de contenu (le centre de l'univers), elle devient contenant (le lieu d'habitation des êtres vivants), son devenir physique étant désormais dissocié du devenir spirituel des êtres qui la peuplent. Bref, la Terre devient l'objet d'un discours rationnel, et ce changement de statut en fait un objet épistémologique privilégié.

La naissance des sciences de la Terre suppose ainsi non seulement l'émergence d'un discours rationnel faisant abstraction de présupposés métaphysiques, mais surtout la mise en cause du schéma historique hérité de la Bible, et en particulier des grands épisodes vétérotestamentaires qui associent catastrophes géologiques et histoire humaine, et qui font de l'histoire

1 Voir Maria Susana Seguin, *Sciences et religion dans la pensée française du xviii^e siècle. Le mythe du déluge universel*, Paris, Champion, 2001.

naturelle de la Terre un épiphénomène de l'histoire du salut chrétien. Le récit de la Création est alors revisité et réinterprété en fonction de principes scientifiques et philosophiques qui sapent dangereusement les enseignements religieux traditionnels. Ainsi, que l'on suppose la réorganisation d'une matière préexistante ou l'intervention limitée du Créateur à la mise en place d'un ensemble de lois régissant désormais la vie matérielle du globe, la lecture littérale des premiers chapitres de la Genèse semble définitivement écartée de la scène scientifique.

240

Un tel schéma de pensée entraîne également l'éclatement de la chronologie traditionnelle qui n'accordait à notre planète que quelques six mille ans d'existence, la même durée que l'historiographie chrétienne attribuait à l'histoire humaine depuis la création du premier couple dans le Jardin d'Éden. L'observation de la Nature, qui laisse entrevoir l'existence de causes lentes et toujours en cours dans le façonnement du relief terrestre, suppose dès lors des durées bien plus importantes pour l'histoire de la Terre et ouvre de nouvelles perspectives pour l'histoire humaine, qui peut désormais être repensée dans le contexte de cette histoire naturelle élargie. Les annales chinoises, chaldéennes, égyptiennes, peuvent ainsi être considérées en toute indépendance de l'histoire biblique, inscrivant l'ensemble de l'histoire humaine dans une perspective qui échappe au finalisme que suppose la destinée commune de l'humanité dans le salut chrétien.

Dans un tel contexte, les sciences de la Terre ne pouvaient qu'intéresser Voltaire, lui qui ne néglige aucun argument, aucun domaine du savoir dans lequel la raison peut s'exercer, et plus encore quand ce domaine du savoir permet d'ébranler les fondements de la religion chrétienne et l'anthropocentrisme démesuré qui en découle. Et de fait, certains des arguments que les sciences de la Terre naissantes offrent aux savants des Lumières se retrouvent sous la plume de Voltaire. Cependant, la pensée d'une histoire physique de la Terre semble particulièrement déranger notre philosophe, mal à l'aise avec les insuffisances évidentes des connaissances scientifiques, et particulièrement avec les prises de position épistémologiques, voire les compromis spéculatifs et fictionnels que suppose la construction d'une science physique de la Terre. Nous proposerons dans les pages qui suivent une synthèse de l'attitude que manifeste Voltaire à l'égard de l'un des domaines du savoir les plus productifs du siècle des Lumières, et dans lequel on peut reconnaître, paradoxalement, l'une des plus importantes apories de la pensée scientifique de notre auteur.

Force est de constater que certaines des thématiques abordées par les sciences de la Terre reviennent sans cesse sous la plume de Voltaire. C'est le cas de la

question du déluge universel, centrale pour la problématique des sciences de la Terre au XVIII^e siècle. Comme bon nombre de ses contemporains, Voltaire nie la possibilité d'un déluge tel qu'il est décrit dans les Écritures, c'est-à-dire une inondation universelle décidée par la volonté divine et destinée à détruire l'humanité coupable du temps de Noé. Une telle inondation est contraire à la physique, comme l'explique l'article « Déluge universel » des *Questions sur l'Encyclopédie* :

[...] l'Océan n'aurait pu s'élever de quinze coudées, ou vingt et un pieds et demi de roi, au-dessus des plus hautes montagnes, sans laisser son lit à sec, et sans violer en même temps toutes les lois de la pesanteur et de l'équilibre des liqueurs [...] ².

Voltaire expose, dans cet article, certaines des plus importantes objections physiques que l'on peut opposer à la réalité matérielle de l'inondation : l'origine et la retraite des eaux ou l'impossibilité de trouver par des voies naturelles une quantité suffisante d'eau pour couvrir le sommet des plus hautes montagnes. Voltaire se contente pour l'essentiel d'énumérer les impossibilités physiques de l'inondation et de dénoncer les explications qui en ont été données et qui reposent sur une physique invraisemblable³. Mais à aucun moment il ne propose d'explication possible du phénomène, ne serait-ce que comme une inondation locale qui aurait été mal interprétée. Il préfère s'attarder sur les implications de ce récit dans l'histoire humaine, et accorde une grande importance aux difficultés associées à la réalisation de l'arche de Noé. Son ironie s'exerce aussi de manière virulente à l'égard du rassemblement des animaux, de leur entretien dans l'embarcation pendant une année, et du repeuplement de la Terre par les animaux conservés dans l'arche après l'inondation⁴. Notre auteur réserve ses critiques les plus acerbes à la descendance du patriarche, et en particulier aux efforts menés par les historiographes chrétiens pour inscrire les différents peuples de la Terre dans l'arbre généalogique du célèbre Noé, et l'histoire de l'humanité dans la courte chronologie biblique⁵.

2 *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol., t. 18, p. 328.

3 Voir également la critique implicite des explications du déluge universel dans l'article « Le Ciel des Anciens » du *Dictionnaire philosophique*.

4 Voir par exemple *Les Questions de Zapata*, dans *Mélanges*, éd. J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 952 ; *Sermon des cinquante* (1749), dans *Mélanges*, p. 260-262 ; *Homélie sur l'Ancien Testament*, « Troisième homélie », dans *Mélanges*, p. 1149.

5 Voir, à titre d'exemple, ses commentaires sur la descendance de Noé dans les *Questions sur l'Encyclopédie*, articles « De la Chine », section II, et « Population », et dans les *Instructions à Frère Pédiculuso*, VIII, dans *Mélanges*, éd. cit., p. 1286.

Le déluge universel constitue donc pour Voltaire un argument rationaliste de choix contre les absurdités de la religion chrétienne, et nullement un objet de curiosité scientifique en soi. Mais s'il refuse d'accorder au récit du déluge un statut scientifique, c'est essentiellement en tant qu'épisode majeur de l'histoire vétérotestamentaire. Cela n'empêche que le philosophe ne s'intéresse à des problématiques scientifiques directement associées à l'explication physique de l'inondation biblique. C'est, par exemple, le cas des coquilles et des fossiles que l'on peut retrouver dans des territoires éloignés de la mer, et dont on a souvent fait des preuves irréfutables de l'inondation générale décrite dans la Bible. L'attitude de Voltaire est, sur ce point, un peu plus nuancée que celle dont il fait preuve au sujet du déluge de Noé, ou plutôt, les coquilles bénéficient d'un traitement distinct de celui du déluge biblique. Ainsi, lorsqu'il est question de parler des coquilles de manière métonymique, en tant que preuve matérielle de la réalité physique du déluge, Voltaire accorde au sujet un traitement ironique. Il suffit de rappeler l'explication qu'il propose de la présence de coquilles au sommet des Alpes dans la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, ou *Lettre italienne*, et qui, par analogie, réduit l'explication diluvienne, ainsi que l'ensemble des explications supposant l'origine aquatique de la Terre, au registre de fables grossières :

On a trouvé dans les montagnes de la Hesse une pierre qui paraissait porter l'empreinte d'un turbot, et sur les Alpes un brochet pétrifié : on en conclut, que la mer et les rivières ont coulé tour à tour sur les montagnes. Il était plus naturel de soupçonner, que ces poissons, apportés par un voyageur, s'étant gâtés, furent jetés, et se pétrifièrent dans la suite des temps ; mais cette idée était trop simple et trop peu systématique [...].

On a vu aussi dans des provinces d'Italie, de France etc., de petits coquillages qu'on assure être originaires de la mer de Syrie. Je ne veux pas contester leur origine ; mais ne pourrait-on pas se souvenir que cette foule innombrable de pèlerins et de croisés qui porta son argent dans la Terre Sainte, en rapporta des coquilles ? Et aimera-t-on mieux croire que la mer de Joppé et de Sidon est venue couvrir la Bourgogne et le Milanais⁶ ?

6 *Dissertation envoyée par l'auteur, en italien, à l'Académie de Bologne, et traduite par lui-même en français, sur les changements arrivés dans notre globe, et sur les pétrifications qu'on prétend en être encore les témoignages* [ci-après, *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*], éd. J. Mayer, *Les Œuvres complètes de Voltaire* [ci-après, OCV], t. 30C, Oxford, Voltaire Foundation, 2004, p. 25-27.

La légèreté avec laquelle Voltaire semble traiter le sujet ne doit pas cacher l'intérêt que l'auteur porte à la question des fossiles⁷. Si, en général, Voltaire se montre prêt à admettre la nature organique des coquilles et des autres restes d'êtres vivants que l'on peut retrouver dans la pierre ou dans les couches sédimentaires de la Terre, il lui arrive aussi d'avancer l'hypothèse, déjà dépassée dans les milieux scientifiques, des « jeux de la Nature⁸ ». Mais si Voltaire se laisse par moments séduire par une hypothèse que ses contemporains ont écartée de la scène scientifique, c'est moins par faiblesse intellectuelle que pour éviter l'épineuse explication des causes physiques de ces fossiles et surtout de la présence de coquilles dans des terres éloignées de la mer, ce qui suppose une prise de position épistémologique difficile à concilier avec son déisme fixiste.

En effet, reconnaître l'origine marine des coquilles, et de manière plus large l'origine organique des fossiles, suppose nécessairement l'existence, soit de grandes révolutions naturelles primitives, soit d'une transformation lente et soutenue du relief terrestre, et donc la possibilité d'un devenir de la Nature, si ce n'est pas dans ses lois, du moins dans ses structures. La première solution, aussi intéressante soit-elle, ramène le discours scientifique, aux yeux de Voltaire, à la question du déluge, ou du moins, à l'élaboration de systèmes physiques spéculatifs, dont le modèle est celui de la « théorie de la Terre⁹ », des modèles inacceptables par la raison, parce qu'ils font la part belle à l'imagination, et qu'ils reposent sur un principe inductif, incompatible avec une démarche historique, qui seule pourrait légitimer la valeur de « preuve » qu'on attribue aux coquilles. Quant à la deuxième solution, celle d'un changement du relief terrestre inscrit dans une très longue durée, elle semble

- 7 Voir Catherine Volpilhac-Auger, « À la recherche de l'arche perdue ou ancre et coquilles chez Voltaire », dans O. Ferret, G. Goggi et C. Volpilhac-Auger (dir.), *Copier/Coller. Écriture et réécriture chez Voltaire*, Actes du colloque international (Pise, 2005), Pisa, Plus, 2007, p. 115-126.
- 8 On remarque à ce sujet quelques hésitations surprenantes sous la plume de Voltaire : ainsi, dans les *Singularités de la nature*, il rapporte l'expérience de son ami, le naturaliste Le Royer de La Sauvagère, qui disait avoir vu croître devant son château de Chinon des pierres de taille et des coquilles de différentes espèces, ce qui lui permet d'avancer comme possible l'idée que les coquilles ne sont que des « jeux de la Nature ». Cf. *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, OCV, t. 30C, p. 27.
- 9 L'expression désigne le premier système d'étude historique du relief terrestre rompant avec la tradition cyclique et stable en vigueur depuis l'Antiquité. Elle apparaît pour la première fois dans la *Telluris Theoria Sacra* de Thomas Burnet (1681), puis dans *A New Theory of the Earth* de William Whiston (1696), dans la *Théorie de la Terre* de Buffon (1749), premier volume de son *Histoire naturelle*, dans la *Theory of the Earth* de Hutton, et dans le « Discours préliminaire sur la Théorie de la Terre » de Cuvier (1812), qui servait de préface aux *Recherches sur les ossements fossiles des Quadrupèdes*. Voir M. S. Seguin, *Sciences et religion dans la pensée française du XVIII^e siècle*, op. cit., chapitre II.

avoir tenté notre philosophe, du moins momentanément, parce qu'elle lui permet de sauvegarder la constance des lois de la Nature. Ainsi, seule trouve grâce à ses yeux la théorie associée à un lent déplacement de la situation de l'axe terrestre, à l'origine d'une série de cycles naturels de permutation des terres émergées et des océans¹⁰, une théorie que l'on retrouve dans les *Éléments de la philosophie de Newton*¹¹, mais que les observations astronomiques finirent par écarter, comme on peut le voir aussi bien dans les *Singularités de la nature* (1768) que dans les *Questions sur l'Encyclopédie*¹².

244

Or, il est intéressant de remarquer que le sujet des coquilles comme « preuves » des changements géologiques apparaît toujours chez Voltaire de manière critique, tout au plus comme une constatation de fait, et jamais comme élément d'une proposition scientifique à part entière. Même la théorie du lent déplacement de l'axe terrestre n'apparaît que comme une hypothèse heureuse, non par son intérêt scientifique propre, mais parce qu'elle permettrait de vérifier la longue histoire des sociétés humaines¹³. Elle est pourtant très rapidement abandonnée par Voltaire, lorsque le phénomène de la nutation de l'axe terrestre est confirmé¹⁴. Dans ce sens, et du point de vue des sciences de la Terre, Voltaire reste parfaitement réfractaire aux théories scientifiques élaborées par ses contemporains, auxquelles il réserve un traitement somme toute comparable, qu'il s'agisse des explications physiques du déluge universel, ou des théories de la Terre catastrophistes¹⁵. Il en est de même des idées « actualistes » qui se développent au sein de l'Académie royale des sciences, diffusées de manière efficace par son secrétaire perpétuel, Fontenelle, et qui affirment l'existence de causes lentes et permanentes dans

10 Voir M. S. Seguin, « Écriture/réécriture des sources scientifiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », dans *Copier/Coller, op. cit.*, p. 81-89.

11 *Éléments de la philosophie de Newton*, éd. R. L. Walters et W. H. Barber, *OCV*, t. 15 (1992), p. 477-489, « De la période d'environ deux millions d'années nouvellement inventée ».

12 Voir l'article « Axe ».

13 Ainsi, le chapitre consacré aux variations de l'écliptique terrestre déjà mentionné disparaît de l'édition de 1748 des *Éléments de la philosophie de Newton*.

14 Il s'agit du léger balancement du mouvement de l'axe de la Terre, correspondant à une période de moins de 3 degrés en 20 000 ans, et qui explique, entre autres, la précession des équinoxes, dont parle Voltaire dans la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*. Ce phénomène sera confirmé par les observations de l'astronome anglais Bradley, puis par Euler et Laplace. Voir l'article « Écliptique » que D'Alembert rédige pour l'*Encyclopédie* et dans lequel il résume les dernières découvertes sur la question. Voir à ce propos M. S. Seguin, « Écriture/réécriture des sources scientifiques des *Questions sur l'Encyclopédie* », art. cit., p. 83-86.

15 Autrement dit, qui ramènent l'origine de la terre et/ou la formation du relief terrestre à une catastrophe primitive, identifiée ou non au déluge universel.

la constitution et la transformation du relief terrestre¹⁶, et qui font l'objet, dans la *Lettre italienne*, du même traitement que les théories diluvianistes : les commentaires de Voltaire sur la nature des « cornes d'Ammon », des glossopètres, qui donnent lieu à de savants débats dans les milieux académiques, ainsi que les références au rôle de « la mer et les rivières [qui] ont coulé tour à tour sur les montagnes¹⁷ » montrent bien qu'il est au courant des dernières discussions en la matière. L'attitude de Voltaire évoluera d'ailleurs très peu entre le moment où il écrit la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, publiée en 1746, et celui où il rédige l'article « Changements arrivés dans le globe » pour les *Questions sur l'Encyclopédie*, en 1770, alors même que les sciences de la Terre, si elles n'ont pas résolu la question de l'origine physique de la Terre, ont déclenché le processus qui permettra la naissance de la géologie moderne.

D'autre part, et d'un point de vue purement littéraire, les questionnements soulevés par les sciences de la Terre ne font l'objet d'aucune forme d'élaboration fictionnelle de la part de notre auteur. En effet, contrairement aux idées philosophiques qui découlent de la pensée scientifique de Newton, et que l'on retrouve aussi bien dans le cadre théorique que dans la structure fictionnelle d'un texte comme *Micromégas*, les thématiques associées aux sciences de la Terre ne constituent que des arguments à l'intérieur d'une démonstration générale contre la religion – des argumentations récurrentes certes, travaillées d'un point de vue rhétorique ou stylistique, mais nullement intégrées dans une élaboration littéraire propre au sujet de l'histoire physique de la Terre. Le cas de la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe* ne fait que confirmer l'attitude de Voltaire : notre auteur s'amuse à produire une fiction de l'énonciation du texte (par la pratique de la fausse attribution et du faux destinataire, récurrente chez Voltaire), mais non pas dans le contenu lui-

16 C'est la conclusion à laquelle arrivent de nombreux correspondants et membres de l'Académie dans les observations qu'ils communiquent à la Compagnie. Citons, à titre d'exemple, le mémoire de Tournefort, *Description du Labyrinthe de Candie, avec quelques observations sur l'accroissement et sur la génération des pierres*, dans *Histoire de l'Académie des sciences* pour 1702 ; le commentaire par Fontenelle au sujet d'un écrit communiqué à l'Académie par Leibniz, et qui semble directement inspiré de sa *Protogée* (*Histoire de l'Académie des sciences* pour 1706, p. 9-11) ; différentes communications de Jean Astruc, sur le bassin méditerranéen, de Jussieu, dont l'*Examen des causes des impressions de plantes marquées sur certaines pierres des environs de Saint-Chaumont dans le Lionnais* (*Histoire de l'Académie des sciences* pour 1718, p. 287-297) ou de Réaumur, comme ses *Remarques sur les coquilles fossiles de quelques cantons de la Touraine et sur l'utilité qu'on en tire* (*Histoire de l'Académie des sciences* pour 1720, p. 400-416).

17 *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, OCV, t. 30c, p. 25.

même, qui varie peu, et qui s'inscrit plutôt dans la pratique de réécriture qui caractérise aussi le travail du Voltaire polémiste.

246

On ne peut pourtant pas dire que Voltaire n'ait pas compris l'importance des nouvelles connaissances sur la constitution du relief terrestre, ni sur l'explication des phénomènes physiques qui scandent l'histoire de la Terre. L'article « Changements arrivés dans le globe » des *Questions sur l'Encyclopédie* passe ainsi en revue une série de catastrophes naturelles qui ont marqué l'histoire humaine, parmi lesquelles l'engloutissement de l'Atlantide, les nombreux envahissements par la mer de la Hollande, ou le tristement célèbre tremblement de terre de Lisbonne de 1755. Voltaire mentionne également des phénomènes dont le souvenir a été préservé par les auteurs de l'Antiquité, comme Pline ou Béroze, ainsi que les inondations qui régulièrement affectent différentes parties de la Terre, comme la Chine, l'Égypte, ou l'Amérique. Mais si le philosophe admet l'existence de ces altérations du cycle de la Nature, c'est surtout pour souligner leur caractère purement naturel, en combattant au passage les lectures providentialistes qu'on pourrait en faire. Mais ces légères modifications à l'échelle de l'univers ne font l'objet d'aucune forme d'explication rationnelle, ni d'aucune considération permettant d'expliquer l'origine de l'univers, ou, encore moins, d'en écrire une histoire.

L'attitude de Voltaire à l'égard des sciences de la Terre s'explique ainsi par une forme de paradoxe : il préfère rester en retard sur les connaissances scientifiques de son temps, par fidélité aux idées philosophiques qui avaient fait sa modernité quelques années plus tôt. En effet, notre auteur semble décidé à ne pas tomber dans les pièges épistémologiques qu'il dénonce ailleurs. Si Voltaire ironise longuement sur les théories diluvianistes, s'il s'amuse à proposer des théories absurdes sur l'origine des fossiles que l'on retrouve dans les couches sédimentaires de la Terre, c'est essentiellement parce qu'il s'attaque à l'esprit de système caractéristique de ces constructions intellectuelles, en retournant contre ces théories les principes mêmes qui les fondent. C'est en philosophe, et non pas en homme de sciences, que Voltaire remarque combien les sciences de la Terre, aussi modernes soient-elles, sont nécessairement réduites à proposer des hypothèses, faute de connaissances certaines et surtout d'outils épistémologiques sûrs permettant d'aborder la question des premières origines, ou lorsqu'il s'agit de proposer une série d'événements naturels dont l'enchaînement logique permettrait d'expliquer l'état actuel de la planète. Les savants doivent par conséquent se servir de structures intellectuelles qui ne participent pas, aux yeux de Voltaire, de l'élaboration du discours scientifique, telles que l'imagination, et le résultat relève alors davantage du romanesque que du rationnel : « le goût du merveilleux enfante les systèmes », conclura-

t-il dans la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*. Voltaire précisait auparavant : « Les philosophes veulent de grands changements dans la scène du monde, comme le peuple en veut aux spectacles¹⁸ ». La comparaison parle d'elle-même, car l'utilisation du vocabulaire théâtral permet d'établir une nette distinction entre les exigences esthétiques du discours littéraire et les libertés dont il bénéficie, et les exigences de rigueur du savoir scientifique, ce qui nous rappelle la modernité de la pensée voltairienne, même lorsqu'elle est confrontée à ses propres apories.

La critique de Voltaire s'adresse en premier lieu à la Bible et à ses défenseurs, comme l'abbé Pluche¹⁹, qui transforme la Nature en une image de la Providence, établissant une relation directe entre le monde moral et le monde physique, soumettant le fonctionnement du second aux volontés du premier. La critique n'épargne pas les théoriciens de la Terre comme Burnet, Woodward ou Whiston²⁰, qui prétendent légitimer leurs hypothèses par leur accord avec les récits de la Création et du Déluge. Voltaire vise également Benoît de Maillet, l'auteur de *Telliamed*²¹ qui, même s'il a voulu combattre la religion, a cédé aux tentations de l'imaginaire diluvien et surtout au danger du matérialisme. Voltaire n'épargnera même pas Buffon, plus dangereux encore, parce que scientifiquement plus solide mais qui, aux yeux de Voltaire, a également cédé à la tentation du merveilleux dans l'évocation des origines²².

D'autre part, si Voltaire récuse l'intérêt scientifique des nouvelles idées, c'est aussi en raison du danger moral qui les sous-tend. Les sciences de la Terre réduisent le plus souvent l'acte créateur à la création de la matière et

18 OCV, t. 30c, p. 49 et 35.

19 Voir par exemple les critiques de Voltaire dans l'article « Déluge universel » des *Questions sur l'Encyclopédie* (1771).

20 Thomas Burnet, *Telluris Theoria Sacra*, London, W. Kettily, 1681. John Woodward, *An Essay toward a Natural History of the Earth : and Terrestrial Bodies, especially Minerals, [...] with and account of the Universal Deluge : and of the Effects that it had upon the Earth*, London, s.n., 1695. William Whiston, *A New Theory of the Earth, from its original to the consummation of all things [...]*, London, B. Tooke, 1696. À ce sujet, voir les commentaires de Voltaire dans la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*.

21 Benoît de Maillet, *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer*, Amsterdam, L'Honoré et fils, 1748. Voir *Des singularités de la nature*, en particulier le chapitre 18, « Du système de Maillet, qui, de l'inspection des coquilles, conclut que les poissons sont les premiers pères des hommes ».

22 Ce n'est pas par hasard si Buffon prend pour lui les critiques formulées par Voltaire dans la *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*. Il y répondra dans le huitième article des « Preuves » qui complètent l'édition de sa *Théorie de la Terre*. Voir M. S. Seguin, *Sciences et religion dans la pensée française du xviii^e siècle*, op. cit., p. 150-151. Cf. *Des singularités de la nature*, chap. 11, « De la formation des montagnes ». Voir Jean Dagen, « Mer, mère, mythe », dans *La Mer au siècle des Encyclopédies*, dir. J. Balcou, Paris-Genève, Champion-Slatkine, 1987, p. 59-74. Voir également C. Volpilhac-Augier, « À la recherche de l'arche perdue... », art. cit., p. 115-116, et surtout note 2.

du mouvement, et expliquent le devenir du monde par la seule action des lois naturelles. De cette manière, les cosmogénèses d'inspiration cartésienne sur lesquelles se fondent la plupart des théories de la Terre conduisent nécessairement à l'athéisme, puisqu'elles font oublier le Créateur, au profit de la création. Pire encore, les naturalistes et les philosophes qui s'intéressent à l'origine et au devenir de la Terre confondent souvent la création avec la notion, essentiellement matérialiste, de réorganisation d'une matière préexistante, faisant dangereusement abstraction de l'Être suprême²³. Or, dans la conception cosmologique de Voltaire, l'ordre du monde n'est pas l'ordre des lois, mais celui de ses structures immuables, telles que la divinité les a voulues et réalisées. Dès lors, et puisque l'univers est exactement le même entre la création et la fin des temps, il n'y a pas lieu de chercher une histoire, encore moins une genèse de la Nature, comme le font les théories de la Terre. Dans ce sens, la condamnation de Voltaire est non seulement philosophique et épistémologique, mais morale :

248

Il faudrait plus de temps que le déluge n'a duré, pour lire tous les auteurs qui en ont fait de beaux systèmes. Chacun d'eux détruit et renouvelle la Terre à sa mode, ainsi que Descartes l'a formée ; car la plupart des philosophes se sont mis sans façon à la place de Dieu ; ils pensent créer un univers avec la parole²⁴.

Les sciences de la Terre, parce qu'elles posent la question des origines du monde, mettent l'homme devant les limites de la pensée des Lumières : l'expérience prouve que l'homme est incapable de saisir l'origine de cette Nature immuable, et les tentatives d'explication du déluge aussi bien que les théories de la Terre comme celle de Buffon, ou les explications sur la formation et l'origine des coquilles, constituent un exemple de cette impuissance qui légitime l'explication fantaisiste des coquilles par les pèlerins de Saint-Jacques.

Voilà pourquoi Voltaire se refuse, tout au long de son œuvre, à proposer une quelconque vision historique de la Terre en tant qu'être physique. À peine est-il prêt à suggérer, en quelques phrases elliptiques, l'existence de quelques « changements du globe » qui ont marqué l'histoire primitive des sociétés humaines, dont le plus important serait la disparition de l'Atlantide, mais qui ne sont dans sa conception historique et philosophique que de légères

23 C'est le cas de la théorie que défend, au milieu du XVIII^e siècle, Nicolas-Antoine Boulanger dans ses *Anecdotes de la nature*, et que reprendra d'Holbach dans le *Système de la nature* (1770). Mais c'est aussi l'idée sous-jacente à la *Théorie de la Terre* de Buffon...

24 *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, OCV, t. 30C, p. 37.

modifications qui n'altèrent en rien le cours général des événements. Mais le philosophe se refuse à faire de ces bouleversements naturels des éléments déclencheurs de l'histoire humaine, et donc à confondre l'ordre de la Nature et l'ordre des mœurs : « Gardons-nous de mêler le douteux au certain, et le faux avec le vrai », écrit Voltaire dans *La Philosophie de l'histoire*, « nous avons assez de preuves des grandes révolutions du globe, sans en aller chercher de nouvelles²⁵ ». En somme, nous ignorons de quelle manière Dieu créa l'univers et l'homme. Nous n'avons pas non plus à le savoir. Il nous suffit de constater que la Terre et l'homme existent, et que « des circonstances favorables et rares » ont facilité la naissance des sociétés humaines, puis des sciences, des arts et des religions, qui seules comptent aux yeux de Voltaire, et qui offrent un point de départ à l'historien dans son examen des sociétés humaines.

Ainsi, malgré l'exactitude des remarques épistémologiques qui nourrissent la critique des systèmes dans l'œuvre de Voltaire, et qui sous-tendent le traitement ironique de textes pourtant intéressants du point de vue scientifique, Voltaire préfère se projeter dans l'histoire positive, celle de l'homme et des sociétés policées, ignorant les questions des origines et de l'histoire de la Nature (et surtout de la Terre), qui révèlent les limites de sa connaissance scientifique. Et le philosophe déiste qu'il est renvoie plutôt à un présupposé, somme toute métaphysique, l'acte créateur, auquel une bonne partie de ses contemporains a précisément décidé de renoncer. On pourra sans doute accuser Voltaire d'incompréhension scientifique, mais certainement pas d'inconséquence philosophique...

25 *La Philosophie de l'histoire*, éd. J. H. Brumfitt, OCV, t. 59 (1969), p. 91.

LES ÉCRITS SCIENTIFIQUES DE VOLTAIRE FACE À LA CENSURE ROMAINE

Laurence Macé

Université Paris XIII – Villetaneuse

De 1748 à 1808, trente-deux procédures furent successivement lancées par l'Index ou le Saint-Office contre des textes ou des recueils de Voltaire, qui, à partir de 1751, aboutirent systématiquement à la condamnation des volumes examinés. Au sein de ce vaste corpus qui fait de loin de Voltaire l'auteur le plus condamné par Rome au XVIII^e siècle, je me propose d'étudier le traitement – beaucoup plus limité – réservé par la censure romaine aux écrits scientifiques de Voltaire et plus largement aux thèses philosophico-scientifiques auxquelles il adhéra ou qu'il réfuta, avec une cohérence qui fait débat¹, tout au long de sa longue carrière. Sans aborder frontalement cette question controversée, je privilégierai ici trois pistes susceptibles d'illustrer, « vues de Rome », la teneur et la portée polémique des prises de position voltairiennes dans un espace savant européen de plus en plus homogène mais qui n'en conserve pas moins des spécificités régionales assez marquées. Dans cette perspective, j'aborderai d'abord la question de la périodisation en interrogeant les raisons du décalage temporel très frappant entre la grande saison scientifique voltairienne des années 1730-1740 et la multiplication des censures prononcées contre les textes du philosophe après 1751. La seconde piste consistera à examiner les critères et les catégories à l'œuvre dans les censures voltairiennes. On se demandera notamment si ces catégories et l'épistémè nouvelle sont absolument irréductibles et si, dans le bastion même de l'orthodoxie, des tensions, des ambiguïtés, des évolutions n'apparaissent pas. Enfin, on s'interrogera plus généralement sur la perméabilité des censures aux spécificités du questionnement scientifique de Voltaire en montrant que

1 Voir, dans ce numéro de la *Revue Voltaire*, les articles réunis dans la présente section consacrée à « Voltaire et les sciences ».

les institutions romaines situèrent dans le registre adopté par Voltaire pour parler de science et dans le rôle dévolu à celle-ci le véritable enjeu de ces textes.

La première constatation qu'appelle l'examen du traitement réservé par les congrégations de l'Index et du Saint-Office aux idées scientifiques de Voltaire intéresse la périodisation du corpus étudié. Trois phases se distinguent en effet nettement, qui recourent largement la périodisation plus généralement observée pour la réception des textes de Voltaire en Italie².

252 La première période s'étend des années 1730 à la fin des années 1740 et une première remarque, paradoxale, s'impose. Cette phase, marquée par la publication des *Lettres philosophiques* en 1734 et qui correspond à la période la plus féconde pour Voltaire en matière scientifique, celle du compagnonnage scientifique avec Émilie Du Châtelet, n'est marquée par aucune condamnation. Non que les textes scientifiques rédigés alors par Voltaire avec la passion du néophyte ne connaissent pas de diffusion en Italie : à partir des années 1740, les périodiques savants vénitiens et toscans bruissent des expérimentations menées à Cirey par Voltaire et Émilie³ ; les *Éléments de la philosophie de Newton* puis *La Métaphysique de Newton* paraissent en traduction à Venise et à Florence en 1741 puis 1742⁴ ; le transfert dans la capitale toscane de la cour des Lorraine et, avec elle, du matériel expérimental rassemblé à Lunéville n'est pas étranger à cette mode newtonienne. Voltaire lui-même, bien informé sur les réseaux académiques italiens, par l'intermédiaire de Francesco Algarotti peut-être, soigne particulièrement le public savant de la péninsule : en 1746, il rédige en italien le *Saggio intorno ai cambiamenti avvenuti su'l globo della terra*, envoyé en signe d'allégeance aux principales académies savantes du

2 Sur la réception de Voltaire en Italie, on renvoie à l'article pionnier de Salvatore Rotta, « Voltaire in Italia. Note sulle traduzioni settecentesche delle opere voltairiane », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 39 (1970), p. 387-444 et à notre thèse de doctorat, *Voltaire en Italie (1734-1815). Lecture et censure au siècle des Lumières*, soutenue sous la direction de Sylvain Menant à l'Université Paris-Sorbonne le 1^{er} décembre 2007.

3 Voir notamment les livraisons des *Novelle Letterarie* publiées à Florence à partir de 1740 par Giovanni Lami. Sur le positionnement de ce dernier, on renvoie à Mario Rosa, « Atteggiamenti culturali e religiosi di Giovanni Lami nelle "Novelle Letterarie" », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 2^e série, 25 (1956), fasc. 3-4, p. 260-333.

4 *Elementi della filosofia di Neuton esposti dal Signor di Voltaire tradotti dal francese*, Venise, presso Sebastiano Coleti, 1741 ; *id.*, Venise, Giam-Maria Lazzaroni, 1741 ; *La metafisica di Neuton o sia parallelo de' sentimenti di Neuton e di Leibnitz opera di M. di Voltaire tradotta dall'idioma francese e dedicata al merito singolare dell'Illustrissimo e Reverendissimo Signor marchese Gabbrriello Riccardi suddecano della metropolitana fiorentina*, Florence, Gio. Battista Brusciagli e compagni all'insegna del Centauro, 1742. On notera que cette dernière traduction paraît très officiellement « con licenza de' Superiori ».

Nord de l'Italie⁵. Les Italiens, qui souffrent d'un sentiment de marginalisation au sein de la République des lettres, apprécient particulièrement l'attention.

Pendant cette première phase, les positions scientifiques de Voltaire apparaissent sinon acceptées du moins tolérées par l'Index et le Saint-Office. De fait, les thèses défendues par le Français se révèlent alors compatibles avec la politique scientifique résolument « moderne » – au sens pris par le terme en Italie à la suite de la célèbre querelle – développée à Bologne puis à Rome par Prospero Lambertini, bientôt Benoît XIV. Dans ce contexte, les positions de Voltaire ménagent l'interprétation apologétique des phénomènes physiques que le groupe des *cattolici illuminati* animé de Naples par Celestino Galiani, *capellano maggiore* de Charles III et oncle de Ferdinand, voudrait voir l'emporter au sein de l'Église. Le groupe a des ramifications dans le reste de l'Italie, à Bologne et en Toscane notamment⁶.

Du début des années 1730 au milieu des années 1740, Voltaire et les milieux « catholiques éclairés » semblent en effet, en apparence du moins, sur une même longueur d'onde. Contempteur des théories sur l'évolution des reliefs et des climats, le *Saggio intorno ai cambiamenti avvenuti su'l globo della terra*, dont Voltaire assura la promotion jusque dans les premiers rangs de la Curie, attaque ainsi les thèses de Thomas Burnet dont la *Telluris theoria sacra* avait été mise à l'Index en 1737. De même, des *Éléments de la philosophie de Newton*, on retient alors surtout, dans la lignée de Clarke, la leçon métaphysique « qui démontre Dieu aux sages », en feignant d'ignorer que si l'universalité de la loi de la gravitation manifeste l'existence du grand Horloger, l'homme n'a plus besoin d'une religion révélée.

Seuls quelques esprits chagrins comme le philosophe napolitain Paolo Mattia Doria, qui s'oppose farouchement à l'interprétation apologétique des thèses de Newton et de Locke proposée par Celestino Galiani, dénoncent alors la « modernité » des positions voltairiennes. L'accusation frappe tout autant l'*Histoire de Charles XII*, qui promeut l'idée d'un nouveau type d'héroïsme, que les *Lettres philosophiques* dont Doria est l'un des seuls à attester la diffusion dans l'Italie des années 1730-1740⁷. Mais il s'agit là d'une

5 Ce texte, jusque-là connu dans la traduction française fournie par Voltaire lui-même, a été récemment réédité dans les *Œuvres complètes de Voltaire* sous le double titre *Saggio intorno ai cambiamenti avvenuti su'l globo della terra / Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe*, édition critique par Jean Mayer, t. 30c, Oxford, Voltaire Foundation, 2004.

6 Sur ce groupe, voir l'ouvrage fondamental de Vincenzo Ferrone, *Scienza, natura, religione. Mondo newtoniano e cultura italiana nel primo Settecento*, Napoli, Jovene, 1982.

7 Voir respectivement Paolo Mattia Doria, « Considerazioni sulla vita di Carlo XII di Svezia, scritta dal signor di Voltaire », *Ragionamenti e poesie varie*, Venise, s.n., 1737, et « Il Petit maître filosofo moderno », *Lettere e ragionamenti vari dedicati ai signori dell'Accademia etrusca*, Pérouse [Naples], s.n. [Gennaro Muzio], 1741.

position isolée : de manière polémique, Doria adresse ses écrits aux savants de Cortone qui, pendant l'été 1746, agrèreront Voltaire à l'Accademia Etrusca⁸.

Les censures des *Lettres philosophiques* et de l'édition Walther des *Œuvres*, prononcées à quelques mois de distance en juillet et septembre 1752, marquent une rupture radicale avec cette première phase. Premier signe que les temps ont changé, le Saint-Office charge un Français familier des problématiques scientifiques, le minime Thomas Le Sueur, coéditeur avec François Jacquier des *Principia* de Newton, de rédiger la première des deux censures du Saint-Office destinées à fonder doctrinalement la condamnation de l'édition des *Œuvres* parue à Dresde en 1748. En 1751, c'est manifestement à l'aune des *Lettres philosophiques*, dont la censure manque en place mais qui est contemporaine, que Le Sueur relit alors d'un œil nouveau la production voltairienne alors disponible. L'historien italien Vincenzo Ferrone a montré comment, outre la lecture apologétique des thèses de Newton, les catholiques éclairés avaient cru longtemps partager avec Voltaire une commune aversion pour le matérialisme. L'examen longtemps différé des *Lettres philosophiques*, condamnées par l'Index le 4 juillet 1752, dix-huit ans après la première parution du texte, dissipe le quiproquo. Il souligne aussi de manière plutôt perspicace la compénétration du discours scientifique et du discours philosophique pointée du doigt à propos du fatalisme par Christophe Paillard⁹.

À lire la censure des *Œuvres*, il apparaît en effet clairement que c'est moins Newton qui fait problème que Locke comme en témoigne, en tête d'*Alzire*, l'*Épître à M^{me} du Châtelet* qui n'hésite pas à présenter le philosophe anglais comme « le précepteur du genre humain¹⁰ ». Pire, alors qu'elle avait été jusque-là complètement ignorée, la leçon de Locke apparaît d'un coup partout présente dans les *Éléments de la philosophie de Newton* qui avaient été utilisés comme manuel dans les collèges italiens des années 1740¹¹ : sur

8 Pour un témoignage contemporain de cette agrégation, voir D 3433 (3 juillet 1746) et D 3447 (17 août 1746). Le destinataire inconnu de cette seconde lettre doit être identifié avec Filippo Venuti, bibliothécaire de l'Académie royale de Bordeaux depuis 1742 et fondateur avec ses frères de l'Accademia Etrusca en 1726.

9 Voir Ch. Paillard, « Entre science et métaphysique : le problème du fatalisme dans la philosophie de Voltaire », ici même, p. 209-225.

10 Rome, Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede [désormais, ACDP], Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, f. non num., billet non signé portant sur les tomes 4 et 5 des *Œuvres* de Dresde.

11 Sur cet usage des *Elementi della filosofia di Newton* comme manuel, voir D 3379 (Cossinio à Voltaire, Bologne, 10 mai 1746). [« Gli Elementi Newtoniani mi pajono un'opera opportunissima per mettere sul buon cammino la gioventù studiosa della buona Filosofia, e sappiate ch'io in parte me ne valgo nell'istruire alcuni Giovani di grande aspettazione, i quali per lo spirito loro meriterebbero d'aver avuto in sorte miglior maestro ch'io non sono. Piacemi singolarmente in quest'opera il capo 7. della 2a parte, dove spiegate come si conoscano le distanze, le grandezze, le figure, le situazioni, e parmi che abbiate

la question de la liberté, lorsque Voltaire admet, sans chercher à réfuter cette thèse (*sine solutionibus*), « qu'on ne peut guère répondre que par une éloquence vague aux objections contre la liberté » et qu'il s'agit d'un « triste sujet sur lequel le plus sage craint même d'oser penser¹² » ; sur la question du lien entre pensée et matière, surtout, lorsque le philosophe français affirme, dans *La Métaphysique de Newton*, pourtant recensée avec enthousiasme par les *Novelle letterarie* en 1742 :

Locke paraît le seul qui ait ôté la contradiction entre la matière et la pensée, en recourant tout d'un coup au créateur de toute pensée et de toute matière, et en disant modestement, celui qui peut tout, ne peut-il pas faire penser un être matériel, un atome, un élément de la matière¹³.

À partir de 1752, c'est donc au prisme de l'empirisme de Locke que les congrégations lisent ou relisent les prises de position de Voltaire sur le plan philosophico-scientifique : celles de la treizième des *Lettres philosophiques* d'abord, où, sur « la petite bagatelle de l'immortalité de l'âme », Voltaire ne rejette pas le « doute » insinué par Locke selon lequel il est possible que la matière pense¹⁴ ; celles de textes plus anciens et moins connus comme l'*Épître à M. de La Faluère de Genonville* dans laquelle Voltaire, dès 1719, avait semblé douter de l'immortalité de l'âme en écrivant :

Elle naît avec nos sens, croit, s'affoiblit comme eux ; / Hélas ! Périrait-elle de même ! Je ne sçais, / Mais j'ose espérer que de la mort, des temps, et des destins

in poche carte illustrato questo difficilissimo punto, tanto, quanto non ha forse fatto alcun'altro in molti fogli. Può essere ch'io m'inganni, ma vi dico sinceramente che ho ritrovato più il mio conto nel leggere questo vostro capo che nel leggere Berclai, o Berclai sopra la visione [...]».

- 12 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, censure du P. Le Sueur, « *Propositiones excerptae ex tomo 6^o, in quo continentur opera philosophica* », f. non num. [« *Et pag. 39 revera fatendum est, inquit auctor, objectionibus contra libertatem propositis vix posse nisi pervagam eloquentiam responderi : argumentum triste, de quo prudentiores etiam timent audere cogitare* »].
- 13 Le Sueur, « *Propositiones excerptae ex tomo 6^o* ». [« *Lokius, inquit auctor, solus esse videtur qui sustulerit contradictionem inter materiam et cogitationem, statim recurrendo ad creatorem omnis cogitationis et omnis materiae, et modeste dicendo, is qui omnia potest, numquid non potest efficere ut cogitet ens materiale, atomus, elementus materiae* »]. Pour la recension de Giovanni Lami, voir les *Novelle letterarie*, n° 11, 16 mars 1742, col. 161-163.
- 14 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, censure du P. Le Sueur, « *Propositiones ex tomo 2^o excerptae* », f. non num. [« *Pag. 59 et sequentibus auctor de Lokio agens et de ejus dubio, an nempe possit materia cogitare, et utrum ratione demonstrari possit animae spiritualitas et immortalitas, idem dubium admittit ; de caetero fatetur animae immortalitatem divinitus revelatum esse, idque sufficere arbitratur* »].

le Maître, / Dieu conserve pour lui le plus pur de notre être, / Et n'anéantit point ce qu'il daigne éclairer¹⁵.

Pour les censeurs romains, l'hypothèse de la matérialité de l'âme, qui touche à la question de la place de l'homme dans la nature, constitue à partir de cette date l'un des fils directeurs de la philosophie de Voltaire. Qu'il s'agisse du *Dictionnaire philosophique*, des notes sur les *Pensées* de Pascal, des *Systèmes* ou de l'article « Dieu » des *Questions sur l'Encyclopédie*, nombreux sont les textes de Voltaire qui leur semblent insinuer que l'âme est matérielle.

À l'autre bout du corpus, enfin, une troisième et dernière phase peut être distinguée : la fin des années 1760 et les années 1770 dans lesquelles Voltaire, faisant feu de tout bois, renoue, dans un registre très différent de celui des années 1730-1740, avec des problématiques strictement scientifiques relevant désormais davantage des sciences du vivant que de la physique ou des sciences de la terre. Anguilles, abeilles, polypes et colimaçons qu'on croise au détour des dernières censures préfigurent le déplacement du front opposant Rome et une lecture matérialiste et anti-métaphysique des phénomènes naturels du domaine de la physique et des sciences de la terre – le paragraphe qui condamnait en bloc les textes coperniciens a été ôté de l'*Index librorum prohibitorum* de 1758 – à celui des sciences du vivant. Qu'on songe aux débats sur le darwinisme, la génétique ou la procréation assistée : au XVIII^e siècle et plus encore au XX^e siècle, ce sont les sciences du vivant qui constitueront la nouvelle frontière de la censure doctrinale¹⁶.

Dans cette dernière période, Voltaire tend à glisser dans les textes très divers qui sortent alors à flux tendu de l'« officine » de Ferney quantité de motifs folkloriques, et ce sont ces motifs qui apparaissent condamnés, pour leur caractère burlesque notamment, dans les censures des années 1770. Dans ce contexte, deux textes tardifs se distinguent particulièrement, sur lesquels nous reviendrons plus loin : *Des singularités de la nature*, petit ouvrage synthétique présentant, sous la forme de chapitres très courts, un résumé des positions voltairiennes sur un certain nombre de problèmes d'histoire naturelle, condamnées par l'Index le 16 janvier 1770 et *Les Colimaçons du révérend père*

15 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, censure du P. Le Sueur, « Propositiones ex tomo 3^o excerptae », f. non num. [« Dubitare videtur auctor de animae immortalitate, haec scribens : Nascitur anima cum sensibus nostris, crescit, debilitatur, ut sensus. Euh ! An eodem modo peritura esset ? Nescio, sed sperare audeo, quod mortis, temporis ac fati dominus, Deus propter se conservet entis nostri partem purissimam, et non annihilat quod illuminare dignatur »].

16 Voir l'article « Scienze della natura e inquisizione romana » rédigé par Maria Pia Donato pour le *Dizionario storico dell'Inquisizione*, dir. Adriano Prosperi, John Tedeschi et Giovanni Grado Merlo, Pisa, Scuola Normale Superiore, 2008, sous presse. Nous remercions Maria Pia Donato de nous avoir communiqué son texte avant publication.

l'Escarbotier, facétie condamnée avec une sévérité extrême le 1^{er} mars 1770 et nommément exceptée à partir de cette date, au même titre que *La Pucelle* et que, plus tard, *La Raison par alphabet*, de toutes les licences accordées aux lecteurs catholiques pour la lecture d'ouvrages interdits.

Sur la base de ce constat, on peut se demander si cette périodisation assez nette observée sur le plan des thématiques qui retinrent l'attention des congrégations romaines suscita l'émergence de critères épistémologiques différents dans l'analyse des thèses philosophico-scientifiques soutenues par Voltaire. Sur ce point aussi, le corpus des censures romaines des textes voltairiens témoigne, nous semble-t-il, d'une évolution particulièrement intéressante.

D'un côté en effet, les premiers *vota* – ceux des années 1750 qui émanent presque tous du Saint-Office – portent la marque de la jurisprudence très prégnante des congrégations. Soucieux de fonder en doctrine la censure des *Œuvres* de Voltaire au moment où une réforme de la censure est en préparation dans l'entourage de Benoît XIV, Lorenzo Ganganelli – le futur Clément XIV – reprend ainsi l'examen de *Le Sueur* en réordonnant selon les catégories traditionnelles du Saint-Office les différents passages repérés par son prédécesseur.

Les idées philosophico-scientifiques n'échappent pas à cette classification. Elles sont toutes classées parmi les plus graves, celles qui vont à l'encontre des articles de foi (*in catholicam fidem*), et approchent donc, quand elles ne la soutiennent pas carrément, l'accusation majeure d'hérésie. Ainsi Ganganelli qualifie l'affirmation de *La Métaphysique de Newton* selon laquelle « l'espace et la durée sont deux attributs » divins « nécessaires » et « immuables » de « proposition fautive, erronée et sentant l'hérésie en tant qu'elle s'oppose au dogme de la simplicité divine¹⁷ ». De même, l'hypothèse de *l'Épître aux mânes de M. de Genonville* (1729) selon laquelle l'esprit pourrait ne pas survivre à la mort du corps sert de support à la qualification la plus grave qui puisse frapper une proposition, la note d'hérésie. « Car aucun catholique n'ignore », écrit Ganganelli, « que le fait que l'âme rationnelle est immortelle est un dogme de foi et que quiconque révoque en doute un dogme de foi est hérétique¹⁸ ».

17 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, « *Censura in octo libros domini Voltair* [par Lorenzo Ganganelli] », f. non num. [« *Quae propositio falsa, erronea, et haeresim sapiens, tum quod opponitur divinae simplicitati, tum quod etiam, aut spatium facit aeternum, aut aeternum non facit Deum, aut Deum reddit non semper immensum* »].

18 « *Censura in octo libros domini Voltair* ». [« *Animam vero rationalem immortalem esse, dogma fidei, esse nemo catholicorum ignorat. Jam vero qui dogma fidei in dubium revocat, is est haereticus, nam dubius in fide, vere est infidelis [...]* »].

Au-delà de l'arsenal doctrinal particulièrement savant développé par le franciscain, à interpréter peut-être de manière polémique dans le contexte de la réforme de la censure en gestation dans la Curie au mitan du siècle, d'autres indices montrent que la jurisprudence interne aux congrégations continue de peser lourdement sur la lecture des thèses voltairiennes. Ainsi, la manière très vive dont Le Sueur, Newtonien convaincu pourtant, réagit à l'image d'un Newton ayant « soumis » les « cieux » présentée dans le poème adressé à M^{me} du Châtelet *Sur la physique de Newton* montre que le principe de la supériorité du critère théologique sur le critère philosophique qui avait valu à Giordano Bruno le bûcher sur le campo de' Fiori en 1600 n'est encore nullement remis en question, et qu'il appartient encore à l'univers mental des censeurs romains du XVIII^e siècle¹⁹.

Toutefois, si les catégories conceptuelles demeurent identiques, condamnant les congrégations romaines à une « bataille d'arrière-garde » dans le contexte de l'affirmation croissante de la physique, de la chimie et de la médecine corpusculaire à l'œuvre depuis le XVII^e siècle, le rapport des hommes de Rome à ces catégories évolue, aucun censeur n'utilisant plus par exemple l'autorité scientifique d'Aristote pour mesurer le degré d'hétérodoxie des positions scientifiques de Voltaire. De fait, « l'évolution de la science moderne repoussa l'aristotélisme lui-même dans le champ de la philosophie, lui ôtant toute pertinence scientifique si ce n'est dans les matières métaphysiques préalablement incorporées au dogme », qu'il était impossible de remettre en question²⁰. Dans ce contexte, même Ganganelli, formé comme la plupart des censeurs de Voltaire dans la philosophie scolastique la plus traditionnelle et arc-bouté sur une conception manifestement conservatrice de la censure, « décline » le distique du poème *À la marquise du Châtelet* du rang d'hérétique – qui avait légitimé le procès intenté par le Saint-Office contre la personne de Giordano Bruno – à un rang inférieur en gravité, la proposition étant seulement accusée de favoriser la secte des indifférents²¹.

De même, le traitement réservé à l'hypothèse héliocentrique met en lumière la tension qui parcourt l'ensemble du corpus voltairien entre une lecture traditionnelle fondée sur la jurisprudence des congrégations, du reste réactivée par le réordonnement des archives du Saint-Office opéré à cette époque, et une lecture plus ductile – ce qui ne signifie pas laxiste ! – soucieuse de faire

19 Le Sueur, « *Propositiones ex tomo 3^o excerptae* ». [« *Newtonum, quem arianum fuisse dixit, in empireo caelo collocat : Newtonus in empireo, Newtonus ipsos aspiciebat, et ex caelo aperto, confirmate, inquiebat, telluri illuminatae, quae ego inveni. Idem repetit pag. 211. Newtonus in alto caelorum, quos sibi subjecit, quietus* »].

20 Voir M. P. Donato, « Scienze della natura e inquisizione romana », art. cit.

21 [Ganganelli], « *Censura in octo libros domini Voltair* ».

évoluer les critères de la censure et de s'adapter aux thèses de l'adversaire. En 1751, alors que le sort des textes coperniciens est en passe d'être réglé par retrait de l'*Index librorum prohibitorum* du paragraphe les condamnant par principe, la censure de Le Sueur pointe du doigt les passages des *Éléments de la philosophie de Newton* dans lesquels Voltaire admet le « mouvement annuel de la Terre » et soutient l'idée que « la parallaxe d'une étoile fixe a été connue par le moyen des sens (*sensibiliter cognitam*) ». « Ces propositions sont fausses », écrit Le Sueur, « puisque tous les astronomes conviennent de ce qu'on n'a pas encore pu observer la parallaxe des étoiles fixes et que le mouvement de la Terre n'a pas été prouvé par une démonstration digne de ce nom²² ». Divergence symptomatique ou simple oubli : la censure de Ganganelli, qui réordonne en en décalquant systématiquement le contenu la censure de Le Sueur, abandonnera ce grief.

À bien lire les censures, il apparaît qu'en réalité, ce que condamnent les censeurs, c'est moins l'adhésion à l'héliocentrisme que la dérision dont fait l'objet l'institution inquisitoriale chaque fois que Voltaire évoque cette thèse. Témoin, à l'autre bout de notre corpus, une note de l'édition des *Pensées de Pascal* procurée par Condorcet avec les commentaires de Voltaire. Pascal y apparaissait comme un homme avili par la superstition « au point de ne pas oser penser que la Terre tourne et d'attribuer plus de crédit au jugement des dominicains de Rome qu'aux preuves de Copernic, Képler et Galilée ». « Cette note est indécente et offensive à l'endroit de la sacrée congrégation du Saint-Office », résume le censeur²³. En 1789, la qualification portée par le censeur de l'Index chargé d'examiner les *Pensées* de Pascal est considérablement moins grave que celle d'hérésie qu'avaient portée les hommes du Saint-Office en suspendant le texte de Copernic et en condamnant Galilée en 1616 et 1633. Elle illustre à la fois l'abandon par les congrégations du champ de la philosophie naturelle et la prise de conscience par ces mêmes institutions que les textes les plus dangereux, en ces matières comme en d'autres, sont ceux qui étendent leur critique à un large public qui, jusque-là, n'avait pas la possibilité d'accéder concrètement au savoir.

22 Le Sueur, « *Propositiones excerptae ex tomo 6^o* ». [« *Hae propositiones falsae sunt, cum omnes astronomi conveniant fixarum parallaxin nondum observari potuisse, et telluris motum veri nominis demonstratione probatum non esse* »].

23 Rome, ACDF, Index, Protocolli 1788-1790, dossier 21, f. 118v-199r. [« *Nell'articolo VI sopra la grandezza, vanità, debolezza, e miseria dell'uomo, pagina 128 l'autore dell'elogio alla nota (a) pronunzia di Pascal, che la superstizione l'aveva avvilito fino al punto di non ardir di pensare, che la terra giri, e di creder piuttosto al giudizio dei domenicani di Roma, che alle prove di Copernico, Kepler, Galileo. Questa nota è indecente, ed offende la sagra Congregazione del S. Offizio* »].

Dans cette optique, les censures sont loin d'être imperméables à la singularité du questionnement scientifique de Voltaire et au rôle que le philosophe attribue à la science dans sa pensée de l'histoire. Dès 1751, Rome perçoit de manière confuse que le relief donné aux philosophes et aux hommes de science dans nombre de pièces mineures de l'édition de Dresde constitue les prémices d'une histoire non autorisée de l'esprit humain dans laquelle la science, opposée à la superstition, apparaît comme un facteur de développement et de progrès. Un billet non signé portant sur les tomes 4 et 5 de l'édition Walther relève ainsi parmi les lieux dignes de censure la *Lettre à Sa Majesté le roi de Prusse* dans laquelle Voltaire « attribue et présente comme un effet de la superstition l'exil imposé à Descartes et la misère où fut réduit le savant et philosophe Bayle » – la formule est intéressante qui dit le lien encore fort entre science et philosophie – et « l'interdiction portée contre le successeur de Leibniz qui instruisait la jeunesse²⁴ ». La condamnation par Voltaire de la prétention illégitime de l'Inquisition à intervenir dans le champ philosophico-scientifique est dès cette date pointée du doigt par Le Sueur et Ganganelli. Le futur Clément XIV qualifie ainsi d'« injurieuse au Sacré Tribunal » la mention, dans la seconde partie de *La Métaphysique de Newton*, des « hommes plus respectés qu'éclairés » qui « osèrent [...] attaquer si impérieusement et si vainement le sentiment de Galilée sur le mouvement de la Terre²⁵ ». De même, l'évocation peu mesurée, dans l'*Ode sur le fanatisme*, de l'« infâme Inquisition » attire les foudres des deux censeurs :

Ce sénat proscrit dans la France,
 Cette infâme Inquisition,
 Ce tribunal où l'ignorance
 Traîne si souvent la raison ;
 Cette troupe folle, inhumaine,
 Qui tient le bon sens à la gêne,
 Et l'innocence dans les fers
 Par son zèle absurde aveuglée
 Osa condamner Galilée

24 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, ff. non num. [« *Attribuisce, e conta per un effetto di superstizione il bando dato a Decartes, o la miseria in cui fù ridotto il sapiente filosofo Bayle ; ed il bando dato al successore di Leibnizio*, che istruiva (o piuttosto corrompeva) la gioventù »].

25 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censura librorum*, 1752, dossier 10, « *Censura in octo libros domini Voltair* », f. non num. [« *Carpit postremo ibidem hoc sacrum tribunal, eo quod Galileum satis audax damnavit. Idipsum repetit tomo VI pagina 9* »].

Pour avoir connu l'univers²⁶.

Leur lecture, en l'occurrence, ne manque pas de perspicacité. Dès 1736, les octosyllabes annonçaient la leçon du chapitre 121 de l'*Essai sur les mœurs*, celle du combat sans cesse renouvelé entre les forces des ténèbres – les juges de Socrate et ceux de Galilée – et ceux dont la mission était d'« instruire le genre humain ».

De même, les censeurs perçoivent assez finement le scepticisme profond de Voltaire à l'endroit des « systèmes » philosophico-scientifiques. De l'*Épître* déjà citée à *M. de La Faluère de Genonville* (1719) à la *Raison par alphabet*, l'un des derniers textes publiés par Voltaire, c'est toute la pensée voltairienne qui semble marquée à l'enseigne du scepticisme. Pour le servite Baldoriotti qui censure la version développée du *Dictionnaire philosophique*, cette attitude est à rapporter à la tactique des déistes lesquels, comme Voltaire « à propos du caractère spirituel et immortel de l'âme humaine, louvoient (*ambigunt*) afin de paraître modestes et non impies et affirment que, sur une matière qui leur semble sujette au doute (*in re eis dubia*), ils n'osent rien définir de certain²⁷ ». Et dans *Les Systèmes*, « satire » facétieuse publiée par Voltaire au soir de sa vie, le père Agostino Giorgi supporte mal le fait que les grands noms de la scolastique – Thomas, Bonaventure et Duns Scot, si importants encore dans la formation des réguliers qui composent l'essentiel du personnel censorial – soient convoqués aux cotés de Gassendi, Descartes, Malebranche, Leibniz, Maillet et Spinoza (le moins mal traité) pour porter aux saints, aux papes, aux cardinaux et aux inquisiteurs un message fort, assurément contraire aux intérêts de sa congrégation :

Messeigneurs, leur dit-il, le bon Dieu vous ordonne / De vous bien divertir,
sans molester personne. / Il a su qu'en ce monde on voit certains savants / Qui
sont, ainsi que vous, de fieffés ignorants ; / Ils n'ont ni volonté ni puissance
de nuire / Pour penser de travers, hélas ! faut-il les cuire ? / Un livre, croyez-
moi, n'est pas fort dangereux, / Et votre signature est plus funeste qu'eux. / En
Sorbonne, aux charniers, tout se mêle d'écrire / Imitez le bon Dieu, qui n'en
a fait que rire²⁸.

26 *Ode sur le fanatisme*, v. 61-70 (dans *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol., t. 8, p. 429 et p. 432 pour la variante du v. 65 présentée par l'édition Walther).

27 Rome, ACDF, Index, Protocolli 1773-1778, dossier 31, f. 426r. [« [...] *de animae namque hominis spiritualitate, et immortalitate, sicuti auctor, ita et plerique ambigunt deistae, qui ne impii, sed modesti videantur, aiunt se in re eis dubia non audere certi aliquid definire* »].

28 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censurae librorum*, 1782, dossier 9, censure conjointe de l'*Histoire critique de Jésus-Christ* et des tomes 11 à 14 des *Nouveaux mélanges*, f. non num.

Rire. Le mot est lâché. Par delà la condamnation de telle ou telle thèse, les idées scientifiques de Voltaire semblent moins poser problème pour les thèses qu'elles soutiennent que parce que la forme dans laquelle elles sont formulées s'avère susceptible de séduire des publics jusque-là peu perméables aux textes scientifiques. Dès 1770, le décret de condamnation frappant les *Colimaçons*, le seul document du dossier conservé, précise ainsi de manière symptomatique la nature épistolaire de l'ouvrage²⁹. Le caractère plaisant et romanesque du récit frappe davantage encore le consulteur chargé du tome 14 des *Nouveaux mélanges* qui écrit, douze ans plus tard :

262

Sous le prétexte du récit plaisant des escargots décapités qui sentent, pensent et ont des idées fussent-elles confuses *sans tête*, on attribue à la matière la faculté de penser et on tourne en ridicule l'âme de l'homme qui pense par elle-même quand elle est séparée du corps. Sous le prétexte [de décrire] le phénomène des têtes qui renaissent desdits escargots et la fable du chirurgien persuadé de pouvoir rattacher la tête au cou d'un homme décapité, en tournant en dérision l'opinion des philosophes qui admettent soit la génération *ex partis* soit l'idée de germe vital qui toujours demeure pour expliquer la résurrection de l'homme, on ne veut rien faire d'autre que de tourner en dérision le dogme de la résurrection des morts ou de faire passer ce dernier, comme celui portant sur la nature immortelle de l'âme, comme appartenant aux matières que les Pyrrhonistes mettent en doute³⁰.

De même, en 1771, les *Singularités de la nature* sont décrits comme un court ouvrage (*opusculum*), un petit livre (*libellum*) dont la principale erreur consiste manifestement en ce que, sans prendre clairement position, il met indifféremment à la portée de tous les « systèmes » de ceux qui, du « très érudit » Calmet à Benoît de Maillet, se sont prononcés pour ou contre la

29 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censurae librorum*, 1770, dossier 3, f. non num, décret du Saint-Office daté du 1^{er} mars 1770.

30 Rome, ACDF, Sant'Uffizio, *Censurae librorum*, 1782, dossier 9, censure conjointe de l'*Histoire critique de Jésus-Christ* et des tomes 11 à 14 des *Nouveaux mélanges*, « Pars XIV », f. non num. [« Sotto il giuocosso racconto delle lumache decapitate, che sentono, pensano, e hanno delle idee almeno confuse senza testa, si da alla materia la facoltà di pensare, e si mette in ridicolo l'anima dell'uomo per se stessa pensante quando è separata dal corpo. Sotto poi il fenomeno delle teste rinascenti nelle dette lumache, e la favola del chirurgo persuaso di poter riunire il capo al collo di un decapitato, colla derisione dell'opinione de' filosofi, che ammettano o la generazione ex partis, o il germe vitale che sempre resta per ispiegare la rigenerazione de' morti, non si vuol far altro che o deridere il dogma della risurrezione dell'uomo, o inviluppar tanto questo, quanto quello della natura dell'anima immortale tra le dubbiezze de' pironisti »].

vérité du déluge³¹. Comme le suggère justement Olivier Ferret³², la censure romaine perçoit bien que la question du doute n'a pas la même portée partout et que les écrits les plus dangereux sont ceux qui mettent en œuvre des stratégies génériques et discursives susceptibles de toucher maintenant le plus grand nombre.

Au terme de ce rapide panorama, force est de conclure que le traitement réservé aux thèses scientifiques successivement adoptées par Voltaire des années 1720 à la fin de sa longue carrière ne diffère finalement guère de celui réservé au reste de l'œuvre. Pour les censeurs, la compénétration du discours scientifique et du discours philosophique est non seulement très importante mais une même stratégie – celle de la dérision – leur apparaît repérable à l'échelle de l'œuvre. Ce n'est assurément pas à partir des jugements doctrinaux rédigés par les hommes des congrégations, habitués à juger de manière jurisprudentielle et *sub specie aeternitatis*, qu'on peut confirmer ou infirmer la théorie de la constance butée voire aveugle de Voltaire en matière scientifique. Héritée de la première réception italienne du Français, une question obsède de fait tout au long du siècle les censeurs, celle de la matérialité de l'âme, à laquelle ils tendent à rapporter toute prise de position de Voltaire dans le champ des sciences et de la philosophie. À la question du poids de la posture d'écrivain dans la prétendue constance voltairienne, le consulteur de l'Index chargé d'examiner les *Singularités de la nature* apporte en revanche une réponse indirecte mais peu équivoque : « Il s'agit du fils très vénérable d'un père très vénérable et, en un mot, d'un ouvrage voltairien³³ », écrit-il. En 1770, cela suffit à condamner l'ouvrage.

31 Rome, ACDF, Index, Protocolli 1767-1770, dossier 58b, f. 450r-450v. [« *Mitto, pluribus in locis, et potissimum pagina 32 indirecte, et tacito universale denegare diluivum, cujus veritas Genesi 7 stabilitur. Verum si mentem Voltaire attendamus, ut ab hoc libello nobis manifestam, eum de hujuscemodi errore condemnare non audebimus: siquidem eo loci impugnare dumtaxat intendit systema eorum, qui vel veritatem diluvii universalis naturaliter comprobant, ex conchis marinis, et piscibus, ut aiunt, petrificatis, qui in cacuminibus montium reperiuntur, inter quos eruditissimus Calmet dissertatione de aquis diluvii, vel eorum opinionem, qui authumarunt montes ex fluxui, et refluxui maris traxisse originem, ut demonstrare contendit Monsieur Maillet, a diluvii veritate, pro ut nobis scripto divino tradita praescindendo* »].

32 Voir O. Ferret, « Voltaire et les sciences : pour une approche pluridisciplinaire de la question », ici même, p. 179-195 (p. 190).

33 Rome, ACDF, Index, Protocolli 1767-1770, dossier 58b, f. 450v. [« *Quamvis inter omnia scripta Monsieur de Voltaire, Eminentissimi ac Reverendissimi Patres sapientissimi, opusculum quod in praesens examinandum aggredimur, cui titulus Les singularités de la nature, typis editum Au château de Ferney anno 1769, sit inter reliqua ejus opera castigatius, non potest nihilominus, et hoc opus non dici venenatus filius ex venenato parente, unoque verbo opus volterianum* »].

III.

Marginalia

AUX ORIGINES DU *CORPUS DES NOTES MARGINALES*
DE VOLTAIRE

Nikolai Alexandrovitch Kopanev

Bibliothèque de Voltaire

L. B. Volfsoun

Bibliothèque nationale de Russie

À la mémoire de V. S. Lioublinski (1903-1968)

267

REVUE VOLTAIRE N° 8 • PUPS • 2008



Fig. 1. V. S. Lioublinski en 1944, dans un fauteuil du *xvi^e* siècle, en uniforme de combattant du détachement de la défense antiaérienne

Vladimir Serguéévitch Lioublinski (1903-1968), éminent historien et historien du livre, est né à Saint-Pétersbourg dans une famille de l'intelligentsia bourgeoise. Il reçut une éducation classique dans l'un des lycées les plus

renommés de Saint-Petersbourg. Dès ses années scolaires, il s'efforça de faire ses preuves dans des cercles de littérature et d'histoire, et l'une de ses œuvres fut déjà consacrée à Voltaire.

Après le lycée, Lioublinski commença à travailler dans l'ancienne entreprise de son père, expropriée après la révolution de 1917, d'abord comme ouvrier, ensuite comme téléphoniste dans la station hydro-électrique de la rivière Svir'. En 1919, il entra au département historique de la faculté des sciences sociales de l'Université de Petrograd. Il y acheva ses études en 1922. À l'université, il se spécialisa dans l'étude du Moyen Âge et du début des temps modernes de l'Occident, et participa au séminaire de paléographie. Ses premiers travaux furent consacrés aux Croisades et à l'histoire de Venise.

268

Dès ses derniers cours universitaires, V. S. Lioublinski enseigna l'histoire et les sciences sociales dans le secondaire. En 1922, sur la recommandation d'un professeur d'université, l'éminente paléographe et médiéviste O. A. Dobiach-Rojdestvenskaïa, il fut employé à la Bibliothèque publique dans le Département d'histoire. Il y fit un classement systématique complet des sections « XVIII^e siècle » et « Histoire de l'Allemagne ». Le travail dans le Département d'histoire lui donna la possibilité de faire connaissance avec la collection de livres étrangers la plus riche de Russie, et, dès lors, l'histoire du livre devint pour lui une passion, qui se transforma en un profond intérêt pour la recherche.

Bientôt, V. S. Lioublinski devint l'adjoint du secrétaire scientifique de la Bibliothèque publique. Dans le cadre de son activité à ce poste, il organisa en quelques années le Bureau des visites et en prit la direction. Ses visites eurent beaucoup de succès. Lioublinski avait compris que pour le nouveau public de lecteurs fréquentant la Bibliothèque après la révolution de 1917, il était nécessaire de donner une idée de sa structure et de ses fonds. En 1930, il éditait le guide intitulé *Compagnon du lecteur et du visiteur de la bibliothèque*.

À partir de 1934, Lioublinski se mit à s'occuper de la bibliothèque de Voltaire conservée à la Bibliothèque publique, et, en 1935, il prit la direction du Département des incunables, des aldes et des elzéviros. Dès lors, la voltairologie et la science des incunables devinrent les principaux sujets de ses recherches. Lioublinski commença à étudier l'histoire de la bibliothèque de Voltaire en Russie, à mettre en évidence les traces de lecture et à en dresser le catalogue complet. Les travaux suivants en furent le résultat : *Un autographe inconnu de Voltaire dans les papiers de Pouchkine* (1936), *L'Héritage de Voltaire en URSS. Les documents de Voltaire dans les collections soviétiques* (1937), *À propos de deux collections de la Bibliothèque publique d'État : la Bibliothèque de Voltaire et le « Cabinet de Faust »* (1938), etc.

En même temps, Lioublinski étudiait la spécificité des incunables, des caractères d'imprimerie, des filigranes, des formats, de l'encre d'imprimerie, de la composition, de la mise en page, etc. Il publia en 1940 les résultats de ses recherches dans son livre *La Production du livre dans le passé*.

Dès le début de la Grande Guerre patriotique, Lioublinski fut mobilisé comme adjoint du chef d'état-major et comme inspecteur de la préparation au combat pour la défense antiaérienne du secteur de Kouibychev de Leningrad. Malgré ses obligations, il continua dans la mesure du possible à participer aux activités de la Bibliothèque publique. Sur la proposition du directeur de la Bibliothèque, il fit à une session scientifique pendant le blocus de l'hiver 1942 une communication sur *Les Sources et les matériaux de la culture slave et les tâches de la Bibliothèque publique d'État*. Il adressa au ministre des affaires étrangères de l'URSS V. M. Molotov une « Note sur les réparations », où il posait la question du dédommagement dû par les fascistes après la guerre pour les trésors de la culture russe volés et perdus. En 1943, Lioublinski devint membre de la commission chargée de collecter les matériaux sur l'histoire de la Bibliothèque publique. Il écrivit une série d'articles sur ses collections, rédigea le programme du manuel sur « le livre et ses éléments » pour les cours supérieurs de bibliothéconomie. En avril 1944, il fut appelé dans l'armée active, d'où il fut démobilisé deux mois après pour accomplir un travail non moins important à la Bibliothèque.

L'un des deux articles de V. S. Lioublinski publiés ci-dessous¹ est un témoin original de l'époque où en URSS, après un tournant dans le cours de la Seconde Guerre mondiale, commença la création d'une nouvelle idéologie d'État fondée sur l'alliance avec l'Angleterre et les États-Unis d'Amérique, et après le rétablissement des relations diplomatiques avec la France (le 25 décembre 1944, le Soviet suprême de l'URSS prit un décret sur « la ratification de l'accord concernant l'alliance et l'assistance mutuelle entre l'URSS et la République française »). C'est précisément dans un numéro de décembre 1944 du périodique *Leningrad* que V. S. Lioublinski a publié l'article « Voltaire et sa bibliothèque », devenu un élément fondamental de la future conception du développement de la voltairologie et des relations avec la France. Remarquons que dans ce même numéro furent publiés les premiers documents des enquêtes instruites sur les crimes de l'armée hitlérienne commis sur le territoire de la Lituanie, de la Lettonie et de l'Estonie à l'égard des prisonniers de guerre et de la population juive. Ce qui est important pour nous dans cet article, c'est le fait que Lioublinski y a formulé pour la première

1 Nous donnons aussi la traduction d'un article antérieur, également passé inaperçu, paru en 1938 dans un journal qui porte le titre de « Sans-Dieu ».

fois non seulement le plan de l'édition des notes marginales de Voltaire, mais aussi le nom même de ce travail, *Corpus des notes marginales de Voltaire*. Le destin ultérieur de V. S. Lioublinski fut étroitement lié à l'histoire de la Bibliothèque publique de Leningrad et aux recherches sur Voltaire. On peut présenter l'activité de Lioublinski, avec ses succès et son tragique, sur la toile de fond des changements intervenus dans la politique mondiale et européenne de cette époque : jusqu'en 1949, le savant dirigeait la très importante subdivision de la Bibliothèque publique que constituait le Département des livres rares. Mais survint la Guerre froide, et pratiquement tous les chercheurs qui, d'une façon ou d'une autre, contribuaient au renforcement et au développement des relations russo-occidentales, se trouvèrent sous la pression de la doctrine officielle : dans le meilleur des cas, ils perdirent leur emploi, mais beaucoup furent déportés dans les camps ou périrent. De 1949 à 1956, V. S. Lioublinski fut littéralement dans la misère, passant d'un travail à un autre, vivant de traductions techniques et d'autres salaires temporaires. C'est à cette époque que fut oubliée l'idée de la constitution du corpus des notes de lecture de Voltaire.

De 1957 à la fin de sa vie, Lioublinski fut directeur du Laboratoire de conservation et de restauration des documents de l'Académie des sciences de l'URSS, poste honorifique et important, mais assez éloigné de ses intérêts scientifiques, l'étude des incunables et de la bibliothèque de Voltaire.

En 1965, Lioublinski fut élu docteur *honoris causa* de l'Université de Lille. C'est à cette époque que renaît le projet de création du corpus des notes de lecture de Voltaire, cette fois-ci en collaboration avec l'Académie des sciences de la RDA, avec laquelle Lioublinski entretenait d'étroits contacts de travail. La préparation du travail sur le premier tome du *Corpus* commença, mais dans une rédaction nouvelle. Si en 1944 Lioublinski projetait d'éditionner les volumes des marginales dans un ordre systématique, par exemple selon des thèmes comme « histoire », « athéisme », « critique de la Bible », à la fin des années 1960 fut choisi un procédé plus primitif et exigeant beaucoup de travail, mais n'ayant pas moins de portée : la publication complète de toutes les notes de Voltaire dans l'ordre alphabétique des auteurs des livres de sa bibliothèque. Il est intéressant de remarquer que Lioublinski ne figurait que comme consultant dans cet immense travail dont il avait eu l'idée. V. S. Lioublinski s'éteignit le 7 février 1968. Le premier tome du *Corpus des notes marginales de Voltaire* vit le jour à Berlin en 1979.

Il y a cent soixante ans, le 30 mai 1778, mourait le philosophe Voltaire. Il mourait dans la capitale de la France, où, après un quart de siècle passé en exil, il était revenu dans la 86^e année de sa vie et où les quatre derniers mois avaient été pour lui un triomphe ininterrompu. Tout le monde le fêtait, des académiciens aux passants des rues. Seul le dévot roi Louis XVI ne participa pas aux célébrations ; quant au clergé, il ne déposait pas les armes dans sa lutte contre le grand libre penseur. Mais tant que son cœur ne cessait pas de battre, tant que ne s'était pas éteint le regard blessant du « patriarche » de la pensée française (en ce temps-là « française » signifiait « mondiale »), tant que n'avait pas disparu le sourire moqueur de l'auteur d'innombrables satires des cagots, des hypocrites et des faux dévots, le roi et l'évêque de Paris étaient impuissants.

Ils ne réussirent pas à obtenir du vieillard malade et décrépît un repentir et le « renoncement à ses erreurs ». L'Église ne put le contraindre à rien et se vengea à sa manière : elle interdit d'enterrer l'homme que toute l'Europe admirait la veille. Quant au gouvernement, il prescrivit aux journaux de n'évoquer par aucun mot la mort du « premier philosophe et du premier poète » de la France, et même de ne pas mentionner le nom même de Voltaire. En secret, des parents de Voltaire firent sortir le cadavre de Paris sous la forme d'un malade emmitoufflé, et, en agissant de ruse, le mirent en terre dans un monastère de province.

Onze ans après, la Révolution éclata en France. Elle balaya le trône de Louis et la domination de l'Église catholique. L'un des premiers actes solennels de la Révolution fut le transfert des restes de Voltaire dans le Temple de la gloire (le Panthéon).

L'impératrice de Russie Catherine II fit l'acquisition de la bibliothèque personnelle de l'écrivain et d'un grand nombre de ses manuscrits. Grâce à cela, l'URSS dispose d'une très précieuse documentation pour étudier l'œuvre et la personnalité de Voltaire. Nous savons à quoi il s'intéressait, ce qu'il savait, ce qu'il lisait et étudiait, et comment il le faisait. Dans des milliers de ses livres se trouvent des signets, des centaines de pages sont constellées de remarques et de notes marginales. La pensée de Voltaire s'y révèle plus librement et avec plus d'exactitude que dans bien des livres qu'il a écrits : là, il n'avait pas lieu de craindre la censure de quiconque. Car nombre de ses livres ont été confisqués, condamnés, brûlés par la main du bourreau. Toutes ses œuvres entraient presque inévitablement dans la liste papale des livres interdits de lecture.

Voltaire n'était pas athée. Il était partisan d'une religion, mais libérée de l'Église. Pourquoi donc nous est-il cher, pourquoi a-t-il mérité une telle haine implacable de tous les obscurantistes religieux et laïcs ? Pourquoi était-il si dangereux pour l'ordre ancien que cette même Catherine II, très vite, effrayée par la Révolution française, fit enlever des salles du palais et mettre au grenier la statue de Voltaire, qui orne actuellement l'Ermitage ?

272

Toute la vie de cet homme, toutes ses œuvres et dans une grande mesure les notes écrites dans ses livres conservés à la bibliothèque publique de Leningrad répondent à de telles questions. Ces notes illustrent avec éclat, par exemple, le caractère de classe de sa défense de la propriété. Elles montrent que son « théisme », c'est-à-dire une religion « épurée des inventions de l'Église », était un habit qui avait pour doublure la propriété. « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer », proclamait Voltaire. Pourquoi ? Pour la conservation de la division de la société en classes. En témoignent indubitablement les notes qui figurent dans les marges du livre de d'Holbach *Le Système de la nature*, et qu'on a préparées pour l'édition. Sur l'un des signets, il écrit sans détour : « L'idée de Dieu est nécessaire, comme les lois. C'est un frein² ».

Mais cela n'empêcha pas Voltaire d'être un farouche ennemi de l'Église catholique et de toute espèce d'obscurantisme ; il démasquait aussi bien les prêtres de l'Antiquité que les « prophètes » hébreux, les théologiens catholiques et les calvinistes bigots de Genève. Ce n'est pas pour rien qu'il créa dans la dernière décennie de sa vie le slogan de combat « Écrasez l'infâme ! », en sous-entendant l'Église.

Sa lutte était inspirée par deux motifs : la raison de l'homme des Lumières exigeait la vérité, le cœur de l'humaniste souffrait à cause des victimes du fanatisme religieux. En 1762, à Toulouse, le protestant Calas fut mis à mort à la suite d'une accusation absurde : avoir tué son fils converti au catholicisme. Voltaire laissa tomber aussitôt toutes ses affaires et pendant deux années entières mobilisa toutes les forces sociales jusqu'à ce qu'il triomphe des juges, des autorités royales et ecclésiastiques, obtint la révision de l'affaire et la réhabilitation de Calas. Il agit également dans tous les cas où le billot attendait tantôt un artisan innocent, tantôt un jeune homme libre penseur, accusés d'impiété ou de blasphème.

L'activité littéraire et artistique de Voltaire est tout entière dirigée contre le fanatisme et l'obscurantisme, de ses premières tragédies, en 1717, à ses romans, ses contes et ses satires. Le plus souvent, son arme est la charge cinglante du satirique. Il est particulièrement inépuisable lorsqu'il tourne

2 *Corpus des notes marginales*, Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978-, 6 vol. parus [CN], t. 4, p. 450.

en ridicule les miracles. Dans le poème de *La Pucelle d'Orléans*, il raille les enseignements de l'Église, et, dans les remarques étendues de ses contes, avec un sérieux inimitable dans les passages les plus fantastiques il se met à se référer aux « pères de l'Église », à la Bible ou aux théologiens contemporains. Le résultat était stupéfiant. Ce type de critique était plus facile à comprendre que d'autres.

Il ne faut pas croire que le combat littéraire de Voltaire contre l'Église se réduisait à des traits d'esprit. Il écrivit des articles pour l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, publia un *Dictionnaire philosophique*, dit « de poche », mais d'une substance inépuisable par son contenu accusateur.

Voltaire avait appris à connaître les croyances primitives, il étudiait attentivement et avec un esprit ergoteur les travaux de ses ennemis ecclésiastiques et de leurs alliés. Il couvrit littéralement de signets le *Commentaire littéral de la Bible* en plusieurs tomes du théologien Calmet, le cribla de remarques courroucées et de questions embarrassantes et railleuses. Dans des dizaines d'autres livres de contenu semblable il observait : « D'Adam à Jésus y a-t-il trois mille ou huit mille ans ? Mettez-vous donc d'accord, misérables ! », « Et si ce n'est pas ici Moïse qui parle, mais Ezdra ? », etc.

À la lumière de tels faits, le lecteur soviétique trouvera particulièrement absurde que de nos jours il existe de « savants » auteurs qui tentent de se battre contre Voltaire. Par exemple, l'année passée, l'Américain Alfred Noyes inventa quelque chose de tout à fait nouveau : il décida de coiffer Voltaire selon le goût de la bourgeoisie américaine bien-pensante et de démontrer, ni plus ni moins, que Voltaire, cet ennemi irréconciliable de l'Église, était croyant.

L'influence de Voltaire fut immense. Chaque jour des gens affluaient dans sa maison, comme en pèlerinage. Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, toute la jeunesse pré-révolutionnaire de l'Europe vivait de ses pensées. Quant à la Russie, le voltairianisme y était particulièrement puissant. Du temps d'Élisabeth jusqu'aux décembristes, tout libre penseur, sans parler des authentiques athées et révolutionnaires, n'était pas appelé autrement que voltairien. On a appris qu'à la fin du XVIII^e siècle une simple paysanne serve de Syzran' devenue athée avait annoncé qu'elle était « de la foi de Voltaire ».

Malheureusement, pour la propagande antireligieuse, de tout le très riche héritage de Voltaire, on n'a presque utilisé chez nous que *Candide*. Or, ses œuvres sont une arme puissante contre l'Église et les sectes. Le prolétariat est fier de cet héritage qui lui appartient de droit, et il honore la mémoire du grand émancipateur des esprits.

Leningrad.

Кто не видит в Эрмитаже прекрасной серии небольших картин живописца Губера, изображающих Вольтера то на прогулке, то сидящим с посетом, то принимающим гости, то буживающим в туалете и т.д.? Они живо воссоздают обит феррийской усадьбы, где великий вольтеруец провел последние двадцать лет своей жизни.

Но в этой серии — огромный пробел: мы не видим Вольтера таким, каким он был в чаше историка — не в саду, за шахматным или в театральной ложе, но к книжке в своей библиотеке. А между тем Вольтер, как читатель, встает во весь рост именно в последние десятилетия, и притом именно в Ленинграде все отчетливее вырисовывается его фигура за чтением, горючато навещающая справки, внимательно следящая за рассуждениями автора, с пером в руке, то с горящими от восхищения глазами, то (чаще) с скупой усмешкой и истерическим протестом.

Почему же именно за последние десятилетия и именно в Ленинграде?

В несуществующем ныне поместье пансионата, построенного Демидовым для Эрмитажа Екатерины II, в октябре 1779 года среди множества шифов хлопотали два чужеземца, не знавшие по-русски. То были секретарь «феррийского пансиона» Жан Луи Вильер и бывший кучер Вольтера, а в шкафах лежали и рукописи. Собственная библиотека писателя только что прибыла на корабле из Любека, зато беглая Гётевская озерная ора покинула давно: едва узнав в июне 1778 г. о кончине Вольтера и о том повороте обращения (запрещение церкви хоронить его на кладбище, запрещение властей упоминать его имя), которому посмертно подвергся «величайший гений века», русская царяда задумала создать ему достойный памятник. Предполагалось даже соорудить в царскомском парке тошную копию феррийского замка и поместья «с видом на Юрские горы и на Гётевское озеро», собрать и читать всю переписку Екатерины с ее учителем, как она была готова издать Вольтера. Все это осталось мечтой; но удалось приобрести замечательную статью Вольтера работы Гудона и убедить племянницу философа, мадам Дени, уступить вольтеруевскую библиотеку «за 135 398 ливров, 4 су и 6 денее», не считая ценных подарков. К книгам затем присоединились и рукописи, и план Ферие, и образцы тканей, которыми были обиты стены и кресла в доме Вольтера, и малют самого этого дома. Но Вильер, разоблаченный в неправичном ему камакте петербургской оесии, проработал очень недолго. Дальнейшая разработка книг и рукописей оказалась надолго отложенной. Сперва испут вперед революцией 1789 года, затем правление Павла, враждебного всякой памяти о делах своей матери, наполеоновские войны, строжайшие запреты времен Николая I — и в итоге почти полное забвение богатств вольтеруевской библиотеки. Несколько иностранных-реакционеров рассеяно критикуют ее состав, знакомясь с ним через стекла закрытых шкафов. Из русских на протяжении всего XIX в. мы знаем лишь о Пушкине, что ему удалось вылаодать разрешение заниматься над материалами библиотеки столь ему дорогого автора —

Вольтер и его библиотека

(К 250-летию со дня рождения Вольтера)

Владимир ЛЮБЛИНСКИЙ

его интересовали (в процессе подготовки истории Петра I) ценнейшие научные документы, в свое время посланные из Санкт-Петербургской Академии Наук Вольтеру, когда тот писал свою «Историю Российской империи при Петре Великом».

В середине прошлого века было две сенсационные публикации петербургских вольтеруевских материалов: Леунов де



Франсуа-Мари Аруэ де Вольтер
Со старшей гравюры

Дюк издал по рукописи Публичной библиотеки (подборки П. П. Дубровского посыл историка Вастляна) предположительно переписку Вольтера с начальником полиции, а Эдуард Гарде опубликовала маргиналии (т. е. пометки на полях) Вольтера на экземпляре «Общественного договора» Руссо. Но эти два случая и ограничиваются использование русских вольтеруевских материалов в XIX в. Перенос книг и рукописей Вольтера из Эрмитажа в Публичную библиотеку в 1862 г. не оживил разработки вольтеруевской библиотеки. Мало достижений насчитывало вольтеруевство и в XX в.



по части изучения этого фонда. Впрочем, тридцать лет тому назад Ферриан Косси списал его рукописную часть, издал один том неизвестных (б. ч. черновых) вольтеруевских текстов и соборился издать еще десятков томов, но помешала война 1914 г.

Поэтому с полным правом можно утверждать, что только после Октябрьской революции началось планомерная и систематическая разработка вольтеруевских сокровищ вольтеруевской библиотеки. Немало сделано как советскими, так и иностранными исследователями для выяснения состава и происхождения отдельных частей библиотеки, для оценки научного значения отдельных выделов. Рядом с известными писателями и интереснейшими литературными персонажами все более выступает на первой план главная достопримечательность вольтеруевской библиотеки, сулящая наиболее заманчивые перспективы при ее изучении: маргиналии и, вообще, следы чтения Вольтера. Мы словно присутствуем при процессе работы Вольтера, обнаруживаем, как он перелистывал или вырезал новое, только что ему изрядно по доставшему, запорное произведение «амстердамского» (а на самом деле, рунского или даже парижского) тинтографа, как радовался удачной мысли или обороту, вскидывая при чтении взора или кивая, иросто подчеркивая понравившееся место и, не щадя автора, обрушивая на него всю силу своего сарказма. Мало того, мы узнаем не только манеру чтения, но также форму записей на полях: мет, не бесся ни цензуры, ни искорененного взгляда. Вольтер на полях своих книг без стеснения (как бы еще не осып от непосредственного первого впечатления) набрасывает свои самые искренние реакции на идеи читаемых авторов и тем самым обнаруживает перед нами свой подлинный образ мысли, свое личное отношение. Если в письмах он любезен, а в критических выступлениях иногда вынужден соблюдать сдержанность, то тут он не скрывает ни на ижеду, ни на брани. «Пошла кон, ты мне вылезла!» — заключает он ряд взвешанных пометок на драме Бодуэна и, видимо, отбрасывает с отвращением книгу — дальше пометок не встречается. «Ит, реалии неободима, это — уади», — определяет он в другом месте свою точку зрения, о которой в науке велось столько споров.

Положительно, без использования материалов вольтеруевской библиотеки, на нынешнем этапе нельзя плодотворно расширить ни один вопрос вольтеруевствена. Тем большее значение приобретают работы, проведенные в Публичной библиотеке для раскрытия этого драгоценного фонда. В результате очень детального изучения подготовлен полный каталог книг, принадлежащих Вольтеру, с указанием на наличие в них его пометок. Нами написана книга о вольтеруевских фондах Ленинграда, в которой впервые публикуются многие тексты, письма к Вольтеру от неизвестных прежде вольтеруевственов, приводятся полностью наиболее красивые маргиналии, восстанавливается история образования библиотеки и т. д. Намечается издание целого «Корпуса» вольтеруевских маргиналий в виде ряда томов, посвященных таким темам, как «История», «Трагедия», «Атенум», «Критика библии», «Географическая документация Вольтера» и т. д.

Fig. 2. Vladimir Lioublinski, «Voltaire et sa bibliothèque (pour le 250^e anniversaire de la naissance de Voltaire)», *Leningrad*, n. 13-14, 1944, p. 22

VLADIMIR LIOUBLINSKI, «VOLTAIRE ET SA BIBLIOTHÈQUE (POUR LE 250^e ANNIVERSAIRE DE LA NAISSANCE DE VOLTAIRE)», *LENINGRAD*, N. 13-14, 1944, P. 22

Qui n'a en mémoire la charmante série de petits tableaux du peintre genevois Huber à l'Ermitage, représentant Voltaire tantôt à la promenade, tantôt se

levant de son lit, tantôt recevant un hôte, tantôt littéralement en pantoufles et en robe de chambre ? Ils recréent de manière vivante la vie quotidienne du domaine de Ferney, où le grand libre penseur passa les vingt dernières années de sa vie. Mais dans cette série il y a une énorme lacune : nous ne voyons pas Voltaire tel qu'il était le plus souvent, non dans son jardin, jouant aux échecs ou acteur dans une scène de théâtre, mais lisant un livre dans sa bibliothèque. Et cependant, c'est précisément dans sa dernière décennie que Voltaire lecteur acquiert toute sa stature, et c'est précisément à Leningrad que se dessine de plus en plus nettement le personnage en train de lire, notant en toute hâte des informations, suivant attentivement les raisonnements d'un auteur, la plume à la main, tantôt les yeux brillants de ravissement, tantôt (le plus souvent !) avec un sourire des plus caustiques et protestant avec impatience.

Pourquoi donc cela se passe-t-il justement dans cette dernière décennie et justement à Leningrad ?

En octobre 1779, sur le perron du pavillon construit par Delamotte pour l'Ermitage de Catherine II, et qui n'existe plus maintenant, deux étrangers qui ne savaient pas le russe s'affairaient parmi une foule de caisses. C'étaient le secrétaire du « patriarche de Ferney », Jean-Louis Wagnière, et l'ancien cocher de Voltaire, et, dans les caisses, il y avait des livres et des manuscrits. La bibliothèque personnelle de l'écrivain venait d'arriver par bateau de Lübeck, bien qu'elle eût quitté depuis longtemps les rives du lac de Genève : à peine avait-elle appris en juin 1778 la mort de Voltaire et le traitement honteux auquel avait été soumis après sa mort « le plus grand génie du siècle » (l'interdiction par l'Église de l'enterrer dans un cimetière et l'interdiction par les autorités de mentionner son nom), que la tsarine russe eut l'idée de créer un monument digne de lui. On eut même l'intention d'ériger dans le parc de Tsarskoïe Selo une copie exacte du château de Ferney et du domaine « avec vue sur les monts Jura et sur le lac de Genève », de rassembler et d'éditer toute la correspondance de Catherine avec son « maître », comme elle était prête à nommer Voltaire. Tout cela resta un rêve ; mais on réussit à acquérir la remarquable statue de Voltaire par Houdon et à convaincre la nièce du philosophe, M^{me} Denis, de céder la bibliothèque de Voltaire « pour 135 398 livres, 4 sous et 6 deniers », sans compter de précieux cadeaux. Ensuite, s'ajoutèrent aux livres des manuscrits, puis le plan de Ferney, puis des échantillons des tissus qui tapissaient les murs et les fauteuils de la maison de Voltaire, puis la maquette de la maison elle-même. Mais Wagnière, tombé malade dans le climat de l'automne pétersbourgeois auquel il n'était pas habitué, travailla très peu de temps. Le tri des livres et des manuscrits fut repoussé pour longtemps. D'abord, il y eut l'effroi suscité par la Révolution de 1789, puis le règne de Paul, hostile à tout ce qui rappelait les affaires de

sa mère, les guerres napoléoniennes, les interdictions très sévères du temps de Nicolas I^{er}, et, au bout du compte, presque un oubli total des richesses de la bibliothèque de Voltaire. Quelques étrangers réactionnaires critiquent distraitemment sa composition, en en prenant connaissance à travers les vitres des armoires fermées. Pendant tout le XIX^e siècle, parmi les Russes, nous ne connaissons que Pouchkine qui ait réussi à obtenir l'autorisation de travailler sur les matériaux de la bibliothèque d'un auteur qui lui était si cher : ce qui l'intéressait, c'était, en préparant l'histoire de Pierre I^{er}, les documents scientifiques très précieux envoyés en leur temps de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg à Voltaire, lorsqu'il écrivait son *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*.

276

Au milieu du siècle dernier, il y eut deux publications sensationnelles de documents voltairiens de Pétersbourg : Léouzon Le Duc édita d'après le manuscrit de la Bibliothèque publique (recueilli par P. P. Doubrovski après la prise de la Bastille) la correspondance très curieuse de Voltaire avec le chef de la police, et Édouard Gardet publia les *marginalia* (c'est-à-dire les notes dans les marges) de Voltaire sur un exemplaire du *Contrat social* de Rousseau. Mais, au XIX^e siècle, l'exploitation des matériaux voltairiens de Russie se limite à ces deux faits. En 1862, le transfert des livres et des manuscrits de Voltaire de l'Ermitage à la Bibliothèque publique ne ranima pas l'étude de la bibliothèque de Voltaire. Même au XX^e siècle, la recherche voltairienne ne progressa guère dans l'étude de ce fonds. D'ailleurs, il y a trente ans, Fernand Caussy avait décrit sa partie manuscrite, édité un tome de textes inconnus de Voltaire (des brouillons pour la plupart), et il s'appêtait à éditer encore une dizaine de tomes, mais la guerre de 1914 l'en empêcha.

Aussi peut-on affirmer à juste titre que ce n'est qu'après la Révolution d'Octobre qu'a commencé l'étude planifiée et systématique des trésors à demi oubliés de la bibliothèque de Voltaire. Les chercheurs, tant soviétiques qu'étrangers, ont fait beaucoup pour expliquer la composition et l'origine de certaines parties de la bibliothèque, pour apprécier l'importance scientifique de certaines découvertes. À côté de lettres inconnues et de brouillons littéraires très intéressants apparaît au premier plan la principale curiosité de la bibliothèque de Voltaire, dont l'étude laisse augurer les perspectives les plus prometteuses : les *marginalia*, et, en général, les traces de lecture de Voltaire. C'est comme si nous assistions au processus du travail de Voltaire, comme si nous le découvriions en train de feuilleter ou de couper un nouvel ouvrage interdit d'un imprimeur « d'Amsterdam » (en réalité de Rouen ou même de Paris) procuré sous le manteau, de se réjouir d'une pensée ou d'un tour bien venu, de s'emporter à la lecture d'une sottise ou d'une calomnie, de souligner

avec fureur un passage qui l'avait frappé, et, sans ménagement pour l'auteur, de l'écraser de toute la force de son sarcasme. Mieux : nous n'apprenons pas seulement la manière de lire de Voltaire et la forme des notes dans les marges ; non, ne craignant ni la censure ni les regards indiscrets, dans les marges de ses livres, Voltaire, sans se gêner, comme sous le coup de la première impression, jette sur le papier ses réactions les plus sincères par rapport aux idées des auteurs qu'il vient de lire et par là nous découvre sa vraie façon de penser et son attitude personnelle par rapport à eux. Si dans ses lettres il est aimable, et obligé parfois, dans ses prises de positions critiques, de faire preuve de retenue, là, il n'est avare ni de moqueries, ni d'injures. « Va-t'en, tu m'ennuies », écrit-il en achevant une série de remarques sarcastiques sur un drame de Belloy³, et, visiblement, il laisse tomber le livre avec dégoût : on ne trouve plus ensuite aucune remarque. « Non, la religion est nécessaire, c'est une bride », dit-il ailleurs, définissant ainsi son point de vue, qui a suscité tant de discussions chez les scientifiques.

Positivement, à l'étape actuelle, il est impossible de résoudre avec fruit aucune des questions de la recherche voltairienne sans l'utilisation de la documentation de la bibliothèque de Voltaire. Les travaux effectués à la Bibliothèque publique pour faire connaître ce précieux fonds en acquièrent d'autant plus d'importance. Grâce à une étude très détaillée, un catalogue complet des livres ayant appartenu à Voltaire a été préparé, avec l'indication de la présence de ses notes. Nous avons écrit un livre sur les fonds voltairiens de Leningrad dans lequel nous publions pour la première fois de nombreux textes et lettres adressées à Voltaire par des correspondants inconnus auparavant, nous reproduisons en entier les notes marginales les plus pittoresques, retraçons l'histoire de la bibliothèque, etc. On propose l'édition de tout le « Corpus » des *marginaria* de Voltaire dans une série de tomes consacrés à des thèmes tels que « l'Histoire », « la Tragédie », « l'Athéisme », « la Critique de la Bible », « la Documentation géographique de Voltaire », etc.

Traduit du russe par Michel Mervaud

3 Il s'agit de la tragédie *Gaston et Baiard*, Paris, Vve Duchesne, 1770 (CN, t. 1, p. 276). Voltaire a écrit en fait dans la marge : « Va tu m'ennuies trop ».

À LA DÉCOUVERTE D'UN FAUX VOLTAIRIEN :
MARGINALIA APOCRYPHES SUR LES *OBSERVATIONS*
CRITIQUES

Christiane Mervaud

Université de Rouen

Christophe Paillard

Ferney-Voltaire ; UMR 5611 (LIRE)

279

REVUE VOLTAIRE N° 8 • PUPS • 2008

In memoriam Joseph Patrick Lee (1942-2006)

Pour parachever l'œuvre du *Corpus des notes marginales*¹, la *Revue Voltaire* invitait en 2006 les voltairistes à retrouver les ouvrages marginés par Voltaire « qui ne figurent pas dans les collections de la Bibliothèque publique de Saint-Petersbourg » et à en éditer les *marginalia*². Son avis de recherche portait à l'attention du public un exemplaire des *Observations critiques sur l'histoire de France écrite par Mézeray* (Paris, 1700), œuvre médiocre attribuée tantôt au père Gabriel Daniel (1649-1728), historien jésuite, protégé de Louis XIV et du père Lachaise, et tantôt à Pierre de Lesconvel, romancier et historien breton (1650 ?-1712). La communauté scientifique a retenu la première attribution qui ne va pourtant pas de soi. Nous n'entrons pas dans ce débat sinon pour exclure du titre toute référence au P. Daniel et pour ne plus désigner l'ouvrage

1 Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978-, 6 vol. parus [ci-après, CN]. Cf. *Bibliothèque de Voltaire. Catalogue des livres*, Moscou et Leningrad, 1961 [ci-après, BV].

2 J. Verduyck, « *Marginalia* sur des exemplaires de Voltaire extérieurs à Saint-Petersbourg », *Revue Voltaire*, 6 (2006), p. 359-361 (ici p. 359). Cf. G. Bengesco, *Voltaire. Bibliographie de ses œuvres*, Paris, Librairie académique Perrin, 1882-1885, 4 vol., [ci-après, Bengesco], n° 1912, t. 2, p. 428-429.

désormais que comme les *Observations critiques*³. Ces *Observations* critiquent sans aménité ni pertinence l'*Abrégé chronologique, ou Extrait de l'« Histoire de France »* de François-Eudes de Mézeray (1610-1683), paru en 1688. Édités pour la première fois par Alphonse François en 1860 et réédités en 1865⁴, les *marginalia* sur les *Observations critiques* passèrent dans l'édition du Siècle puis dans Moland⁵, qui fait autorité avant l'achèvement des *Œuvres complètes de Voltaire (OCV)* en cours de publication à Oxford. Dans les deux éditions des *Œuvres complètes*, ces notes récemment découvertes étaient auréolées d'un prestige particulier : elles furent éditées séparément des rares *marginalia* connus aux lecteurs du XIX^e siècle⁶. La localisation de l'exemplaire annoté ne soulève pas de difficulté. Theodore Besterman⁷ annonça dès 1961 son acquisition par l'Institut et Musée Voltaire (IMV) de Genève⁸. L'appel de la *Revue Voltaire* à rééditer les notes est justifié étant donné la distance qui sépare nos exigences scientifiques de celles du XIX^e siècle. La collation d'A. François est fautive : il modernise la graphie, fusionne ou omet de relever des notes, intervertit leur

- 3 Le Catalogue de la Bibliothèque nationale de France (BnF) admet l'un et l'autre auteur. Après avoir attribué l'ouvrage à Daniel dans les premières éditions du *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, A.-A. Barbier accorde sa préférence à Lesconvel dans la troisième et dernière : « la lecture des *Observations* m'a forcé de revenir à l'ancienne opinion et de rendre cette mauvaise critique à son véritable auteur. En effet, le style des *Observations critiques* n'a aucune ressemblance avec celui du P. Daniel » (Paris, 1872-1879, 4 vol., t. 3, col. 597-598). La *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* de Sommervogel suit Barbier.
- 4 Voltaire à Ferney. *Sa correspondance avec la duchesse de Saxe-Gotha suivie de lettres et de notes historiques entièrement inédites recueillies et publiées par MM. Evariste Bavoux et Alphonse François*, Paris, Didier, 1860 [ci-après, *Voltaire à Ferney*] ; Voltaire à Ferney. *Sa correspondance avec la duchesse de Saxe-Gotha suivie d'autres lettres et de notes pour Mézerai contre le P. Daniel*, 2^e éd., Paris, Didier, 1865. Changement de titre significatif : les *marginalia* en viennent à constituer une pièce de choix presque aussi importante que l'apparat de la correspondance avec Saxe-Gotha.
- 5 Voltaire, *Œuvres complètes*, Paris, Édition du Siècle, 1870, 8 vol., t. 8, p. 1111-1118 ; éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [ci-après, M], t. 29, p. 411-438. Cf. Bengesco, n° 1912, t. 2, p. 428-429 et N. Cronk, « Voltaire's marginalia : who is the intended readership ? », *Revue Voltaire*, 7 (2007), p. 137-153 (ici p. 153).
- 6 Les notes sur les *Observations critiques* couronnent la *Correspondance* de l'ultime volume du Siècle (t. 8) et elles apparaissent chez Moland comme un élément constitutif des *Mélanges* dans leur suite chronologique (t. 29), et non à la fin de ceux-ci comme une série de trois *marginalia* non datés (t. 32).
- 7 Th. Besterman, « Notes marginales de Voltaire », *Musées de Genève*, 14 (avril 1961), p. 15-16.
- 8 Genève, IMV, Mézeray 1700/1. Nous exprimons notre vive gratitude à François Jacob, directeur des « Délices », ainsi qu'à M^{me} Catherine Walser et à M. Flavio Borda di Agua (IMV), à MM. Nicholas Cronk (Université d'Oxford), Daniel Droixhe (Université de Liège), Olivier Ferret (Université de Lyon II), José-Michel Moureaux (Université de Caen), Jacques Quentin (libraire, expert ès livres anciens à la Fondation Martin Bodmer de Genève) et Jeroom Vercrey (Université de Bruxelles). Les experts judiciaires que nous avons consultés n'ont pas souhaité s'exprimer.

ordre, les rectifie sans l'indiquer et se garde de signaler la multiplicité des mains marginant l'exemplaire ou de préciser que trois *marginalia* ne sont pas de la plume de Voltaire ni de celle d'un de ses secrétaires. Son travail n'ayant rien de scientifique, force est d'établir une édition critique, d'autant plus attendue que l'ouvrage constitue un livre copieusement annoté et non dénué d'intérêt du point de vue historiographique. Le protocole initial commandant le dispositif d'annotation écarte l'attribution à Lesconvel pour retenir celle au « Père Daniel ». Apologie de Mézeray lavé des accusations infamantes d'un jésuite de cour et véritable discours de la méthode historique, la critique dont Daniel fait l'objet érige en obligation déontologique le devoir d'impartialité de l'historien : « l'histoire juge et ne flatte pas » ; elle « rapporte ce qui est, et non ce qui peut être » ; devant se fonder sur l'étude des « mémoires contemporains », elle ne saurait se réduire à une « gazette éloquente ».

Donner une édition critique de ces *marginalia* : telle était notre ambition initiale. Nous dûmes y renoncer pour réorienter la recherche dans une autre direction. L'étude attentive de l'exemplaire des Délices nous détermine en effet à formuler les plus sérieuses réserves sur l'authenticité des notes. Ces réserves ne portent pas seulement sur les annotations dont A. François omet de signaler qu'elles ne sont pas de la main de Voltaire, mais aussi sur celles qui semblent être de sa plume. Faut-il pour autant les retrancher du corpus ? Certaines d'entre elles ne pourraient-elles malgré tout être authentiques ? Nous réservons une place au doute, même si ces notes nous paraissent globalement tomber sous le coup de ce que Voltaire nommait « le crime de faux⁹ ». Nous entendons seulement susciter au sein de la communauté voltairiste une réflexion sur la problématique de l'apocryphe voltairien en matière de *marginalia*. Horrible soupçon ! La main de la plupart de ces notes ressemble si parfaitement à celle de Voltaire que d'éminents voltairistes, A. François et surtout Th. Besterman¹⁰, s'y sont laissé abuser. Si elle était bien celle d'un faussaire comme la présente enquête l'établira, la communauté scientifique doit se faire un devoir de réexaminer l'authenticité des textes, lettres et *marginalia* ayant intégré le corpus au cours du XIX^e siècle.

Avant d'évoquer les raisons de douter de l'authenticité de ces notes marginales, prenons la mesure des motifs qui incitèrent A. François à les admettre dans le corpus. Toutes se déploient dans le champ historiographique. Le scripteur principal juge les défauts et mérites comparés de Mézeray et de Daniel d'après l'exercice obligé de l'historiographie du « Grand Siècle »¹¹. Si « Voltaire

9 D 13550, à Damilaville, 12 septembre 1766.

10 Si l'érudition d'A. François est parfois sujette à caution (voir Bengesco, n° 1987, t. 3, p. 154), Besterman est, avec Beuchot, l'un des meilleurs éditeurs de Voltaire.

11 Voir J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC 2006:10.

n'admirait pas outre mesure l'historien François Eudes de Mézeray¹² », il appréciait encore moins le P. Daniel tout en se servant copieusement de l'un et de l'autre dans son œuvre historique¹³. Il possédait à Ferney quatre ouvrages de Mézeray et deux de Daniel¹⁴, chargés de notes, signets et traces de lecture qui témoignent de l'utilisation intensive qu'il en fit¹⁵. Si aucun des *marginalia* sur le premier n'est acrimonieux, quatre notes sur Daniel sont assassines¹⁶. Dans son œuvre imprimé, Voltaire reproche à Mézeray sa plume rugueuse, ne lui faisant grâce que de l'éloquent passage où il « s'élève au-dessus de lui-même¹⁷ ». Fréquente dans le corpus, la réprobation stylistique de « ces termes populaires, ces expressions triviales que la bienséance réprouve¹⁸ » constitue un motif récurrent des remarques sur les *Observations critiques*¹⁹. Plus encore que par son style, cette *Histoire* pêche par l'admission de faits fabuleux : « Il faut avouer, que Mézeray, dans son style dur, bas, inégal, mêle aux faits mal digérés qu'il rapporte, bien des absurdités pareilles : tantôt c'est Henri V roi d'Angleterre couronné roi de France à Paris, qui meurt des hémorroïdes, pour s'être, dit-il, assis sur le trône de nos rois ; tantôt c'est saint Michel, qui apparaît à Jeanne d'Arc²⁰ ». Voltaire reconnaît cependant que Mézeray s'est bonifié : cible des *Observations critiques*, l'*Abrégé chronologique* témoigne pourtant de plus d'esprit critique que l'*Histoire de France* de 1643-1651²¹. Voltaire tient également rigueur à cet historien de son antiféminisme dont on

12 Th. Besterman, « Notes marginales de Voltaire », art. cit., p. 15.

13 Il les utilisa notamment dans l'*Essai sur les mœurs*, comme R. Pomeau l'indique dans son édition critique (Paris, Garnier, 1963, 2 vol.), t. 1, p. 306, n. 1 ; p. 435, n. 1 ; p. 447, n. 1 ; p. 633, n. 1 ; p. 713, n. 1 ; p. 720, n. 1 ; t. 2, p. 194, n. 1, 2 et 3 ; p. 195, n. 1 ; p. 201, n. 1 ; p. 202, n. 1 ; p. 496, n. 1 et 2 ; p. 517, n. 1 ; p. 529, n. 1 ; p. 530, n. 1 et p. 556, n. 1. Sur l'usage qu'il fit du P. Daniel, voir L. Albina, « Voltaire et ses sources historiques », *Dix-huitième siècle*, 13 (1981), p. 349-359 (ici, p. 352-353).

14 BV 938-939 et 2443-2446.

15 CN, t. 3, p. 25-44 et t. 5, p. 610-616.

16 CN, t. 3, p. 27 (sur l'armée de Clovis qui improvise de concert un serment : « armée qui fait une phrase » ; cf. M, t. 30, p. 452), p. 32 (dénonciation du caractère « fabuleux » d'une remarque), p. 36 (il est « très faux » qu'Aldabéron ait perdu du temps à délibérer avec son conseil) et p. 43 (« quelle ignorance » lorsque Daniel fait du « gascon » Loignac un des gentilhommes de la chambre de Henri II ; cf. *Éclaircissements historiques*, M, t. 24, p. 510).

17 *Encyclopédie*, article « Éloquence », OCV, t. 33 (1987), p. 48.

18 Voir l'article « Genre de style », OCV, t. 33, p. 119. Cf. *Le Siècle de Louis XIV* : Mézeray est « inégal dans son style » (M, t. 14, p. 105).

19 Voir les notes 1, 12, 14, 26, 34, 45, 97, 119, 147, 148 et 180-182.

20 *Histoire de Charles XII*, « Préface » de 1748, éd. G. von Proschwitz, OCV, t. 4 (1996), p. 570. Cf. « Leningrad Notebook », OCV, t. 81, p. 411.

21 « Articles extraits de la *Gazette littéraire* », M, t. 25, p. 213 : « Mézeray, dans sa grande *Histoire*, dit que saint Michel, le prince de la milice céleste, apparut à cette fille ; mais dans son *Abrégé*, mieux fait que sa grande *Histoire*, il se contente de dire que "Jeanne

retrouve la trace dans deux *marginalia*²². Il réproche enfin son patriotisme quand il le conduit à manquer à son devoir d'impartialité²³. Daniel n'est pas en reste de critiques. Voltaire censure son style, jugeant même ce défaut plus grave encore chez un auteur vivant à une époque plus récente²⁴. S'il juge son histoire trop événementielle²⁵, il ne lui pardonne pas d'être jésuite et courtisan, affiliations contraires à la neutralité de l'historien : « Daniel laisse toujours trop voir de quel pays et de quelle profession il est²⁶ ». Soumis à Rome et à l'absolutisme intolérant de Louis XIV, il ne saurait défendre le monarchisme éclairé que Voltaire appelait de ses vœux : « Le grand défaut de Daniel est de n'avoir pas été instruit des droits de la nation, ou de les avoir dissimulés. Il a omis entièrement les célèbres états de 1355. Il n'a parlé des papes, et surtout du grand et bon roi Henri IV, qu'en jésuite ; nulle connaissance des finances, nulle de l'intérieur du royaume ni des mœurs²⁷ ». Un des principaux griefs à son endroit est le Vert-Galant : « Le jésuite Daniel a beau me dire, dans sa très sèche et très fautive *Histoire de France*, que Henri IV, avant d'abjurer, était depuis longtemps catholique, j'en croirai plus Henri IV lui-même, que le jésuite Daniel²⁸ ». Voltaire met parfois les deux historiens sur un pied d'égalité en les renvoyant dos-à-dos : ils sont également inexacts, médisants et vains²⁹. « Mézeray et Daniel m'ennuient ; c'est qu'ils ne savent ni peindre ni remuer

assurait avoir commission expresse de Dieu de secourir la ville d'Orléans, et puis de faire sacrer le roi à Reims, étant, disait-elle, sollicitée à cela par de fréquentes apparitions des anges et des saints" ».

- 22 *Essai sur les mœurs*, éd. cit., t. 1, p. 713 ; *Questions sur l'Encyclopédie*, articles « Femme » et « Loi salique », M, t. 19, p. 98-99 et p. 611.
- 23 *Discours historique et critique sur la tragédie de Don Pèdre*, M, t. 8, p. 252 : « Mézeray n'épargna jamais les Espagnols. Un Tite-Live ne pouvait connaître cette partialité ». Cf. les « Articles extraits de la *Gazette littéraire* », M, t. 25, p. 170.
- 24 Voir l'article « Genre de style », *OCV*, t. 33, p. 119.
- 25 Voir l'article « Histoire » des *Questions sur l'Encyclopédie*, M, t. 19, p. 365 : « Daniel se crut un historien parce qu'il transcrivait des dates et des récits de bataille où l'on n'entend rien. Il devait m'apprendre les droits de la nation, les droits des principaux corps de cette nation, ses lois, ses usages, ses mœurs et comment ils ont changé. Cette nation est en droit de lui dire : Je vous demande mon histoire plus encore que celle de Louis le Gros et de Louis Hutin ». Critique comparable dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV*, M, t. 15, p. 105.
- 26 « Articles extraits de la *Gazette littéraire* », M, t. 25, p. 170.
- 27 *Le Siècle de Louis XIV*, « Catalogue des écrivains français », notice « Daniel, Gabriel », M, t. 14, p. 61.
- 28 Article « Ana, Anecdotes » des *Questions sur l'Encyclopédie*, éd. N. Cronk et Ch. Mervaud, *OCV*, t. 38 (2007), p. 294 et n. 37.
- 29 *Questions sur l'Encyclopédie*, article « Assassin », M, t. 17, p. 442 : « Le jésuite Maimbourg, le jésuite Daniel, vingt autres jésuites, Mézeray, quoiqu'il ne soit pas jésuite, répètent cette absurdité ».

les passions³⁰ ». Ni l'un ni l'autre ne sauraient passer pour des « Tite-Live³¹ » ! Mais si Voltaire estime Daniel supérieur à Mézeray pour les deux premières dynasties françaises, Mézeray emporte l'avantage sur la « troisième race », la seule qui intéresse le lecteur moderne³². Aussi l'auteur de l'*Essai sur les mœurs* accorde-t-il la préférence à « Mézeray, meilleur Français que le jésuite Daniel, et historien très supérieur dans les cent dernières années de la monarchie³³ ». À quelques nuances près, les *marginalia* des *Observations critiques* s'accordent avec ces jugements historiographiques, qui, repris par divers dictionnaires, dont ceux cités dans le protocole de lecture, étaient familiers aux lecteurs du XIX^e siècle. Ces notes devaient leur sembler authentiques. L'opposition qu'elles dressent de Mézeray et de Daniel devait même leur paraître piquante : « Mézeray prend le parti du peuple et le P. Daniel celui des rois³⁴ ».

Les vicissitudes des *marginalia* sur les *Observations critiques* constituent en elles-mêmes un « petit roman » selon le mot d'A. François. Propriété de Renouard, l'exemplaire marginé « fut mis en vente à la mort de ce savant libraire en 1857³⁵ ». François collaborait avec Cayrol à l'édition de *Lettres inédites*³⁶. Les deux lettrés « réunirent secrètement leur bourse pour cette acquisition » mais ils durent déchanter :

le livre trouva de nombreux et surtout de riches enchérisseurs, entre autres un docte étranger, un membre de la Chambre des Lords [Richard Tufton], admirateur éclairé de nos grands écrivains. Que pouvaient dans une enchère deux littérateurs, même associés, contre un pair des trois royaumes ? Nous eûmes beau dépasser, dans la chaleur de la lutte, le *maximum* que nous avions fixé à notre passion littéraire ; l'enchère fut poussée bien au-delà, et nous eûmes le dépit d'entendre prononcer en faveur d'un autre le mot fatal, *adjudgé* ! Nous avions poursuivi une conquête impossible. Après la vente, l'agent du noble pair nous dit, pour nous consoler, qu'il avait des pouvoirs illimités. Il fallut

30 D 2148, Voltaire à d'Argenson, 26 janvier 1740.

31 *Commentaire sur l'Esprit des lois*, M, t. 30, p. 447, n. 3.

32 *Éclaircissements historiques*, M, t. 24, p. 510-511 : « Remarquons que l'auteur de *La Henriade* et de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ayant lu autrefois dans Daniel l'histoire de la première race, écrite d'après Cordemoi, la trouva meilleure que celle de Mézeray ; il lui rendit justice. Mais lorsqu'ensuite il lut la troisième race, il la trouva fort infidèle, et lui rendit plus de justice encore ».

33 *Essai sur les mœurs*, éd. cit., t. 2, p. 496. Sur cette supériorité de Mézeray, voir F. Bidouze, « Autour du François II du Président Hénault (1747) », *SVEC* 2007:07, p. 70, n. 21. Dans le *Supplément au Siècle de Louis XIV*, Voltaire écrit cependant de l'*Histoire* du P. Daniel qu'elle est « la meilleure de toutes » mais en assortissant ce prétendu éloge de sérieuses réserves (M, t. 15, p. 105).

34 Note 116.

35 Voltaire à Ferney, *op. cit.*, p. 449.

36 *Lettres inédites de Voltaire, recueillies par M. de Cayrol et annotées par M. Alphonse François*, Paris, Didier, 1860 (2^e éd., 1865). Bengesco, n° 1987, t. 3, p. 154-173.

donc renoncer aux *Remarques inédites sur le livre du père Daniel*. Toutefois on fit des démarches pour en avoir au moins communication. Mais le livre avait déjà passé la Manche, et même voyagé au loin. On ignorait le nom de l'heureux possesseur. Tout espoir était perdu.

Par un heureux hasard, le fils de lord Tufton faisait ses études en France. Il communiqua gracieusement l'exemplaire à A. François pour examen :

Le lendemain, en effet, le livre était chez moi, et la durée du prêt était illimitée, comme l'avait été l'enchère. Aussitôt je m'empressai d'acheter le livre du père Daniel, aujourd'hui très inconnu et pourtant fort curieux, et je copiai soigneusement les notes autographes de Voltaire en regard du texte³⁷.

Reprise dans l'édition du Siècle et par Moland, cette narration romancée recèle des zones d'ombre. A. François signale que l'exemplaire comporte un *ex-libris* manuscrit de Charles Nodier. Or l'on ne trouve aucune trace de son adjudication dans les trois ventes de Nodier³⁸. Par quel biais Renouard a-t-il acquis ce livre et pourquoi n'en a-t-il pas édité les notes³⁹ ? L'exemplaire passa dans la vente Renouard qui, contrairement à ce qu'écrivit François, n'eut pas lieu en « 1857 » mais en 1854. La notice du catalogue devait piquer la curiosité de Cayrol et de François : « Critique assez médiocre, mais rendue très piquante par de nombreuses et spirituelles notes de la main de Voltaire sur la plupart des pages. Elles sont inédites ». L'exemplaire que nous avons consulté porte des mentions marginales indiquant le montant de l'adjudication, soit « 260 francs », ce qui, de l'aveu de M. Jacques Quentin, expert ès livres anciens auprès de la Fondation Martin Bodmer de Genève, représente une somme considérable. À titre de comparaison, le volume précédent du catalogue, bien plus récent mais comparable en terme de format, les *Mémoires historiques et critiques sur divers points de l'Histoire de France* par Mézeray, in-12 de 1732, fut adjugé à 25,50 F. La simple mention de *marginalia* de Voltaire décupla le prix des *Observations critiques* qui atteignit la moitié de celui de l'*Abrégé chronologique de l'Histoire de France, par le sieur de Mézeray*, 7 volumes in-12, exemplaire d'une grande valeur bibliophilique : « Complet, et supérieur à l'exemplaire vendu si cher chez La Vallière. *L'Histoire des règnes de Louis XIII et Louis XIV*, par Limiers, 2 vol. (n° 2953) sera jointe

37 Voltaire à Ferney, *op. cit.*, p. 449-450.

38 *Catalogue d'une partie de[s] livres rares, singuliers et précieux dépendant de la bibliothèque de M. Charles Nodier...*, Paris, Merlin, 1827 (6 juin 1827) ; *Catalogue des livres curieux, rares et précieux, plusieurs sur peau de vélin, et sur papier de Chine, uniques avec dessins originaux, toujours de la plus belle condition, composant la Bibliothèque de M. Ch. Nodier*, Paris, Merlin, 1829 (28 janvier 1830) ; *Catalogue de la bibliothèque de feu Charles Nodier de l'Académie française*, Paris, J. Techener, 1844 (27 avril 1844).

39 Renouard édita les *marginalia* sur Chastellux (voir Bengesco, n° 1919, t. 2, p. 432).

à ce numéro⁴⁰ ». On comprend que les deux lettrés n'aient pu surenchérir sur Tufton. Après consultation de l'exemplaire par François, nous en perdons apparemment la trace pendant près d'un siècle jusqu'à son acquisition par l'IMV au début des années 1960. À l'exception des *Carnets*⁴¹, Besterman n'a fait aucun usage des *marginalia*. Après la fièvre initiale de l'acquisition, en serait-il venu à éprouver des doutes quant à l'authenticité du texte ?

L'exemplaire des *Observations* conservé aux Délices est un in-12, de 143 mm par 811 mm, dont la reliure d'origine ne comporte aucun manque ni défaut. Restées fraîches, les pages comportent une marge dont la largeur varie entre 17 et 24 mm. Elles portent des annotations de sept scripteurs, multiplicité qu'A. François s'est gardé de relever. Le feuillet précédant le faux-titre instaure le protocole de lecture, écrit d'une main identifiée par François et Besterman comme étant celle de Voltaire (scripteur A). Cinq mains annotent le feuillet de faux-titre : Charles Nodier au sommet, certifiant la présence de notes marginales de Voltaire (scripteur B) ; le scripteur C, attribuant à Daniel l'ouvrage par une mention portée sous le titre ; un des propriétaires du livre, Goury, portant son *ex-libris* manuscrit sous le frontispice (scripteur D), et, au verso, une citation des notices « Daniel (Gabriel) » des *Dictionnaires* de Chaudon et de Feller par une main inconnue (scripteur E). Le corps de l'ouvrage comporte trois écritures différentes. Essentiellement marginé par le scripteur A, il porte la trace de deux autres mains dont François a collationné les remarques comme si elles étaient de Voltaire : le scripteur F, auteur des notes 8 et 10 de la présente édition, et le scripteur G auteur de la note 106. Nous n'avons pu identifier les scripteurs C, D, E, F et G ; leurs écritures ne correspondent à aucune de celles des secrétaires de Voltaire (Longchamp, Collini, Francheville, Wagnière, Bigex, Durey de Morsan...). Le scripteur A est revenu à plusieurs reprises sur le texte comme le prouvent les nuances de l'encre. Les copies par le scripteur E des notices des *Dictionnaires* « de Caen » et « de Liège » cités par le scripteur A dans le protocole suggèrent une première tentative d'authentification des *marginalia*.

Les défauts de l'édition de 1860 justifient qu'on établisse scientifiquement le texte. Par ordre croissant de gravité, ces vices sont de dix ordres. 1. A. François omet de signaler les appels de note auxquels recourent les scripteurs A et G. 2. Il ne désigne pas l'emplacement des *marginalia* dans l'imprimé, ne

40 *Catalogue d'une précieuse collection de livres, manuscrits, autographes, dessins et gravures composant la bibliothèque de feu M. Antoine-Augustin Renouard, ancien libraire, maire du XI^e arrondissement [...]*, Paris, Potier, Jules Renouard, et Londres, Barthès et Lowel, 1854 (vente du 20 novembre). Voir p. 281 : les *Observations critiques* forment le lot 2849.

41 OCV, t. 81 (1968), p. 77, n. 3 ; p. 374, n. 7 et p. 375, n. 1.

serait-ce qu'en indiquant la pagination. 3. Il modernise la graphie. Ce choix pourrait se justifier si l'orthographe ne s'avérait en l'occurrence être un critère décisif d'authentification. 4. Il corrige le texte sans le dire. 5. Il collationne des notes problématiques dont on conçoit mal qu'elles puissent être l'œuvre de Voltaire. 6. Il fusionne six notes distinctes : ses notes CXXXIX, CL, CLX forment respectivement les notes 45 et 46, 161 et 162, et 172 et 173 de la présente édition. 7. Il bouleverse l'ordre du texte (sa note CXXXIX, qui forme les notes 45 et 46, devrait apparaître à la suite de la note XL). 8. Sa leçon est fautive en huit endroits : A. François omet des italiques (« *henri IV* » dans la note 177) ou des mots (le participe « vu » dans la note 27 et la conjonction « donc » dans la note 86) ; il ajoute un article (« un » dans la note 28) ; il rectifie le texte (la note 53 porte « empressé à » et non « empressé de » et la note 95 « esther » au lieu d'« *Athalie* »). Enfin il se trompe : la note 106 interprète le trait terminal comme la marque des italiques, et la note 143 donne pour leçon « Ec[clésiastique] » au lieu de l'esperluette suivie d'un « c » (« &c » pour marquer « etc. »). 9. Il omet de collationner sept notes marginales (44, 51, 52, 54, 67, 128, 150). 10. Il attribue *a contrario* à Voltaire trois notes qui ne sont visiblement pas de sa main. Conjugué avec le fait que ce premier éditeur fut le seul voltairiste, semble-t-il, à avoir consulté les *Observations critiques* avant leur acquisition par Besterman, l'autorité et les défauts de son édition ont empêché la communauté scientifique de s'interroger sur l'authenticité du texte.

La difficulté de datation des *marginalia* a souvent été constatée⁴². Ceux-ci ne font pas exception. A. François et Th. Besterman suggèrent des dates contradictoires. Le premier estime que « ces remarques ont dû être écrites vers 1775 », datation reprise par l'édition du Siècle et par Moland⁴³. L'allusion de la note 98 au pape « Clément XIV » semble lui donner raison : le cardinal Ganganelli prit ce nom après son élection le 18 mai 1769. Réprouvant la datation de François, Besterman juge que « l'orthographe et l'écriture prouvent que » ces notes « sont antérieures d'au moins trente ans » à 1775, sans expliquer comment accorder cette affirmation avec l'allusion à Clément XIV⁴⁴. Érigeant la graphie en critère de datation, il marque cependant un point. Le scripteur A recourt systématiquement à la combinaison vocalique « oi » dans les désinences de l'imparfait et du conditionnel comme dans les mots

42 Sur cette difficulté, voir V. S. Lublinski, « La bibliothèque de Voltaire », *RHLF*, 4 (1958), p. 467-488 (ici p. 478-481), Ch. Mervaud, « Du bon usage des *marginalia* », *Revue Voltaire*, 3 (2003), p. 101-127 (ici p. 112-116) et N. Elaguina et O. Ferret, « Le chantier du *Corpus des notes marginales* », *Revue Voltaire*, 7 (2007), p. 127-136 (ici, p. 129).

43 *Voltaire à Ferney, op. cit.*, p. 451, n. 1.

44 Th. Besterman, « Notes marginales de Voltaire », art. cit., p. 16, n. 3.

« foible » et « foiblesse ». Souhaitant rimer pour l'oreille plutôt que pour l'œil, Voltaire avait combattu cet archaïsme et modernisé l'orthographe pour la conformer, partiellement, à la phonétique. Il instaura cette révolution au début des années 1750 dans la première édition du *Siècle de Louis XIV* (1751) et il insista pour qu'elle soit respectée dans la seconde édition Walther des *Œuvres* (1752) et dans la première édition Cramer (1756). Plus que d'une révolution, il s'agit d'une religion orthographique que Voltaire n'a jamais reniée et qu'il enseigna à ses secrétaires Collini et Wagnière. Besterman y trouve justement un critère de datation : la graphie en « oi » est caractéristique de « la jeunesse de Voltaire⁴⁵ ». Par inadvertance, il semble s'être fait relaps de ce credo dans des notes sur un exemplaire de Chastellux de 1772, sur les *Œuvres* de D'Alembert de 1759-1767 ou sur un livre de Necker de 1775⁴⁶, mais ces régressions accidentelles constituent des cas isolés dans un ensemble systématiquement modernisé. Le critère orthographique appuie sérieusement la datation de Besterman, quelque vague qu'elle soit, et il constitue un élément important des réserves sur l'authenticité. On arguera que cette objection n'est pas dirimante. Dans l'allusion à Clément XIV, le scripteur n'utilise que de l'indicatif sous une forme voltairienne : « jay vu meme chose arriver lors de l'exaltation de clement 14 ». Pour résoudre la contradiction des datations, on supposera que l'exemplaire a été marginé à plusieurs reprises, les notes recourant à l'ancienne orthographe étant antérieures à 1750 et Voltaire revenant sur le texte après 1769 pour mentionner l'élection de Ganganelli. Nous nous trouverions donc en présence d'un exemplaire l'ayant accompagné près de trente ans, annoté à Paris ou à Cirey puis à Ferney, ce qui serait en soi singulier mais non impossible⁴⁷. Cette hypothèse ne peut cependant être maintenue : rédigé dans une orthographe archaïque, le protocole se réfère à des faits postérieurs à 1775⁴⁸, datation proposée par A. François, voire à la mort de Voltaire...

45 Bengesco, t. 2, p. 364, n. 1.

46 Voir *CN*, t. 2, p. 521, où apparaît la leçon il « faudroit ». Le reste du texte donne cependant il « était », il « faudrait », ils « appelaient », « faible ». Même remarque pour D'Alembert, t. 1, p. 83 (« disoit » mais « pouvait » et « faudrait ») et pour Necker (t. 6, p. 39 : « subjugueroient » mais « était », « faudrait », « aurait », « pouvait », etc.). À moins qu'il ne s'agisse d'une erreur de transcription ?

47 Si Voltaire vendit certains de ses livres en 1754, il reste « des zones d'ombre sur ce qui a été effectivement vendu et sur ce que Voltaire aurait acheté » : Ch. Mervaud, « Du bon usage des *marginalia* », art. cit., p. 113-114.

48 Postérieure à la dissolution de la Compagnie de Jésus, l'allusion du protocole à « l'ex-jésuite de Liège » n'est pas compatible avec l'orthographe archaïque du scripteur A s'il s'agissait de Voltaire.

Ces *marginalia* obéissent à une structure singulière dont il n'est pas d'exemple dans le *Corpus des notes marginales*⁴⁹. Ils sont commandés par un *protocole de lecture* qui en gouverne l'interprétation. En de rares occasions, on trouve certes dans le *Corpus* quelques mots apparaissant avant les annotations pour porter un jugement sur le livre ou en guise de fiche de lecture, mais ils ne constituent pas à proprement parler un protocole⁵⁰. Contrairement à la plupart des notes connues, ces *marginalia* ne sont pas écrits à la diable en vertu d'une lecture cursive mais réfléchis et soigneusement travaillés, dispositif qui, en un sens, leur permettrait presque d'accéder au statut d'œuvre littéraire⁵¹. Le protocole pose pour principe qu'en critiquant Mézeray, Daniel entendait faire sa cour au Roi-Soleil en défendant « adroitement et comme par les faits, que plusieurs rois de France ont été illégitimes, et souvent même adultérins. Par là, il voulait plaire à Louis XIV qui voulait faire pour ses bâtards ce qu'il n'a pu réussir à faire, c'est-à-dire à les élever tôt ou tard à la couronne ». Quatre notes abondent en ce sens⁵², neuf dénoncent la complaisance de Daniel pour Louis XIV et ses maîtresses⁵³, seize critiquent son esprit courtisan et sa déférence envers les autorités établies d'après le principe : « avec le P. Daniel le gouvernement n'a jamais tort ». « Ne dire jamais de mal de M. le prier, voici la devise du P. Daniel, en bon jésuite⁵⁴ ». Pour établir cette « clef » d'interprétation d'une histoire visant à légitimer les enfants naturels du Roi-Soleil, le protocole invoque l'autorité de Saint-Simon, de Chaudon et de Feller, le mémorialiste étant expressément nommé et les deux lexicographes implicitement en tant qu'auteurs du *Dictionnaire de Caen* et du *Dictionnaire de Liège*. Le fait est en soi surprenant. A-t-on jamais vu Voltaire se laisser guider dans sa lecture ou dans son écriture marginale par deux ennemis de plume, bénédictin et jésuite, comme des références faisant autorité ? Le protocole n'est pas l'œuvre d'un philosophe écrivant avec assurance mais d'un épigone suivant servilement les sources qu'il cite. Or ces trois références sont très suspectes.

49 Sous réserve de la parution des derniers volumes du *CN*.

50 Voir par exemple *CN*, t. 4, p. 422, ou la fiche de lecture du *Vrai Sens du Système de la nature* (*CN*, t. 4, p. 334).

51 O. Ferret, « Voltaire, lecteur de l'*Encyclopédie* », *Revue Voltaire*, 3 (2003), p. 79-99 (ici p. 99) : « À tout le moins est-il difficile de leur conférer sans précaution le statut d'œuvre, notamment en l'absence de toute forme de dispositif clairement organisé par lequel Voltaire s'emploie – comme il le fait presque toujours – à prendre en compte et à solliciter son lecteur ».

52 Notes 8, 60, 71 et 100.

53 Notes 13, 24, 32, 41, 48, 53, 115, 166 et 167 ; cf. les notes 169 et 171.

54 Notes 80 et 66 ; cf. les notes 10, 20, 46, 83, 87, 101, 105, 116, 135, 138, 142, 154, 174 et 179.

Voltaire n'utilise jamais dans son œuvre historique les *Mémoires* de Saint-Simon et il n'y fait aucune allusion dans sa correspondance. Avant leur première édition partielle en 1788, ils ne circulaient que sous forme manuscrite⁵⁵. Saint-Simon fournit au protocole sa clef d'interprétation en définissant l'*objet* de l'*Histoire de France* du P. Daniel :

290

tout l'ouvrage parut très évidemment composé pour persuader, sous l'air naïf d'un homme qui écarte les préjugés avec discernement et qui ne cherche que la vérité, que la plupart des rois de la première race, plusieurs de la seconde, quelques-uns même de la troisième, ont constamment été bâtards, très souvent adultérins et doublement adultérins, que ce défaut n'avait pas exclus du trône, et n'y avait jamais été considéré comme ayant rien qui en dût ni pût éloigner. [...] Les louanges de ce livre transpirèrent de chez M^{me} de Maintenon ; le roi en parla, et demanda à quelques-uns de sa cour s'ils le lisaient ; les plus éveillés sentirent de bonne heure combien il était protégé : c'était bien sûrement l'unique livre historique dont le roi et M^{me} de Maintenon eussent jamais parlé⁵⁶.

Daniel courtiserait paradoxalement Louis XIV en affirmant la bâtardise de ses ancêtres et de la plupart de ses prédécesseurs sur le trône de France. Le protocole de lecture se contente d'appliquer aux *Observations critiques* la grille plaquée par Saint-Simon sur l'*Histoire de France* de Daniel. Mais Condorcet nous apprend un fait important. Lors de son ultime séjour à Paris, précédant sa mort le 30 mai 1778, Voltaire entendait réfuter les *Mémoires*, dont on ne sait ni quand ni comment il en prit connaissance sous forme manuscrite :

L'âge n'avait point affaibli l'activité de Voltaire, et les transports de ses compatriotes semblaient la redoubler encore. Il avait formé le projet de réfuter tout ce que le duc de Saint-Simon, dans ses mémoires encore secrets, avait accordé à la prévention et à la haine, dans la crainte que ces *Mémoires*, auxquels la probité reconnue de l'auteur, son état, son titre de contemporain, pouvaient donner quelque autorité, ne parussent dans un temps où personne ne fût assez voisin des événements pour défendre la vérité, et confondre l'erreur⁵⁷.

Le témoignage de Condorcet soulève deux problèmes. On conçoit mal que Voltaire cite favorablement un mémorialiste qu'il s'appretait à « réfuter », et il

55 Saint-Simon est mort le 21 mars 1755. En décembre 1760, ses manuscrits furent « transférés par ordre du Roi au Dépôt des Affaires étrangères (Louvre) ». Les *Mémoires* parurent en 1788 sous une forme très réduite (2 vol. in-12). Voir Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Y. Coirault, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982-1988, 8 vol., t. 1, « Introduction générale », p. XXV.

56 *Ibid.*, t. 4, p. 656.

57 Condorcet, *Vie de Voltaire*, M, t. 1, p. 276-277.

est difficile de concilier l'archaïque graphie du protocole avec des *marginalia* tardifs.

Il y a plus décisif. Le scripteur A cite dans le protocole les *Dictionnaires* de « Caen » et de « Liège », soit respectivement le *Dictionnaire historique* de Dom Louis-Mayeul Chaudon (10 mai 1737-28 mai 1817) et celui de François-Xavier Feller (18 août 1735-23 mai 1802). Bien qu'œuvre de l'auteur du *Dictionnaire antiphilosophique* et des *Mémoires pour servir à l'histoire de M. de Voltaire*, le premier *Dictionnaire* fait preuve de modération envers les philosophes des Lumières qu'il n'incrimine pas outre mesure⁵⁸. Paru « au pays des libraires contrefacteurs », le second n'est, selon le mot de Pierre Larousse, qu'un « plagiat effronté » de Chaudon dans lequel le plagiaire pousse l'outrecuidance jusqu'à accuser le plagié de s'être fait le fourrier de la philosophie moderne : il lui attribue « une très grande part de la révolution qui se fait dans les idées humaines »... Feller « ne changea rien à une foule d'articles, soit anciens, soit modernes, où l'esprit de parti n'a rien à démêler ; mais il arrangea à sa manière tous les personnages dignes d'encourir le blâme ou l'éloge, la haine ou l'affection des membres de la *compagnie de Jésus*⁵⁹ ». En réalité, Feller a « une mentalité de croisé rêvant de pourfendre l'infidèle⁶⁰ ». En l'occurrence, il s'avère plus favorable au P. Daniel que ne l'était Chaudon. Ces précisions ne sont pas sans incidences pour l'authentification des *marginalia*. Première anomalie, le scripteur A argue de Chaudon comme d'une autorité digne de foi alors que Voltaire n'a cessé de le combattre. Il possédait à Ferney la première édition du *Dictionnaire historique* (1766), sur laquelle il porta deux notes ridiculisant le bénédictin⁶¹. Les *marginalia* des *Observations critiques* constitueraient le seul lieu du corpus où Voltaire lui rendrait hommage. Seconde anomalie, le *Dictionnaire* de Chaudon n'en vint

58 Contrairement à Feller, Chaudon s'opposait dignement aux philosophes. Voir G. Desnoiresterres, *Voltaire et la société française au XVIII^e siècle*, Paris, Didier, 1867-1876, 8 vol., t. 8, p. 373 : le bénédictin se « respecte trop » pour mentionner l'anecdote du « repas d'Ezéchiel » qu'aurait fait Voltaire le soir de sa mort. Voir sur ce point Ch. Paillard, « Du nouveau sur la mort, digne ou indigne, de Voltaire. Jean-Louis Wagnière et la biographie voltairienne », *La Gazette des Délices*, hiver 2007, www.ville-ge.ch/bge/imv/gazette/16/a_propos.html.

59 P. Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1866-1877, 17 vol., « Préface », t. 1, p. XLVIII.

60 Selon le mot de R. Trousson (« Voltaire et les dictionnaires », dans *Visages de Voltaire (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Champion, 2001, p. 345), qui cite une lettre de 1781 où Feller « expose sans équivoque le propos de son *Dictionnaire* : “Je tiendrai la plume d'une main et le glaive de l'autre” ». Cf. J. Pappas, « Buffon vu par Berthier, Feller et les *Nouvelles ecclésiastiques* », *SVEC*, 216 (1983), p. 26-28.

61 Chaudon, *Nouveau dictionnaire historique portatif*, Amsterdam [Avignon], 1766, 4 vol. Voir BV 730 et CN, t. 2, p. 610-611 : « autant de mots autant de sottises » ; « polisson questce que le crime de la reprobation ».

à être connu comme le « Dictionnaire de Caen » qu'après sa quatrième édition parue en 1779⁶², soit un an après la mort de Voltaire... Nous tenons là une preuve décisive : il est matériellement impossible que Voltaire soit le scripteur du protocole. La seconde preuve est plus dirimante encore. Le protocole cite le « dictionnaire de Liège », œuvre de Feller⁶³. Par-delà le fait qu'on ne conçoit pas que Voltaire puisse donner raison à l'infâme auteur qui l'avait attaqué en 1773 dans le *Catéchisme philosophique*, la première édition de ce « plagiat effronté » parut entre 1781 et 1783, soit trois ans après sa mort... Preuve est faite de la nature apocryphe des *marginalia* sur les *Observations critiques* qui passent par là-même du statut de « faux vrai » à celui de « vrai faux ».

À ces preuves sans appel s'ajoutent des arguments qui achèvent d'emporter la conviction et qui nous procurent de surcroît des instruments critiques pour détecter les autres fraudes que pourrait avoir éventuellement commis ce faussaire. Si la présence d'un protocole de lecture est sans exemple dans le *Corpus des notes marginales*, ce protocole se singularise par le fait qu'il s'adresse à un destinataire qui n'est pas l'auteur du livre mais le lecteur des notes. Alors que l'écriture marginale de Voltaire a pour coutume d'invectiver ou, plus rarement, d'encenser l'auteur, elle sollicite ici le lecteur : « qu'on lise son ouvrage et qu'on lise celui-ci, avec la clef que nous venons de donner, et on verra combien l'un et l'autre devient piquant »⁶⁴. Nous avons déjà évoqué la deuxième anomalie, la servilité d'un protocole compilant obséquieusement des sources lexicographiques. Dans le même registre, le scripteur A désigne de manière quasiment systématique l'auteur putatif des *Observations critiques* comme le « P. Daniel ». Ce titre implique une forme de déférence contredisant la licence des *marginalia* et leur condamnation des « sottises », « bourdes » et autres « extravagances » d'auteurs « polissons » et « ignorants ». Troisième anomalie, certaines notes renvoient un son discordant. Écartée par A. François, la note 44 semble saugrenue : a-t-on jamais vu Voltaire dénoncer le manque de « courage militaire » de Louis XIV ? Dans la note 98, le scripteur A prétend avoir assisté à des scènes de liesse lors de l'exaltation

62 Les 5^e, 6^e, 7^e éditions parurent également à Caen (1783, 1786, 1789) ainsi que le *Supplément* de 1784.

63 Nous remercions le professeur Daniel Droixhe, spécialiste de l'édition liégeoise, de nous avoir confirmé que cette appellation ne s'appliquait qu'au *Dictionnaire* de Feller.

64 S'il « ne faut pas traiter les notes marginales comme un texte purement privé qui nous laisserait entrer dans la pensée intime de leur auteur » (N. Cronk et Ch. Mervaud, « Voltaire annotateur de Boureau-Deslandes : une anecdote relatée par Formey », *Revue Voltaire*, 3 (2003), p. 351-354, ici p. 354), les *marginalia* ne comportent pas de dispositif organisé par lequel Voltaire s'adresse au lecteur. On trouve certes dans les notes marginales la formule « voiez » mais celle-ci a la valeur de notre « cf. », renvoyant à un auteur ou à un texte plutôt qu'interpellant le lecteur.

de Clément XIV ; or l'on ne trouve rien de tel dans l'œuvre ou dans la *Correspondance*. La note 71 approuve Mézeray d'avoir défendu la loi salique mais Voltaire n'était pas un partisan incondtionnel de cette coutume⁶⁵. Dans la note 124, le scribeur A évoque un « calembour ». Enregistré en 1798 par le *Dictionnaire de l'Académie française*, ce mot apparut dans la seconde moitié du XVIII^e siècle ; nous ne l'avons jamais trouvé sous la plume de Voltaire. À ces arguments s'ajoutent des anomalies liées à la graphie. Certains aspects de l'orthographe semblent effectivement voltairiens, à commencer par l'orthographe de « quoy » et de « pourquoi »⁶⁶. *A contrario*, le scribeur A recourt à l'archaïque « vray » quand le *Corpus des notes marginales* donne la leçon « vrai »⁶⁷. Dans le protocole, il écrit : « voyez ». Or Voltaire usait de la graphie « voiez ». Le scribeur principal désigne les monarques tantôt par des chiffres romains (Louis XIV) et tantôt par des chiffres arabes (Louis 14), ceux-ci étant plus fréquents que ceux-là⁶⁸. Dans le *Corpus des notes marginales*, Voltaire recourt systématiquement aux chiffres arabes. En quatre occasions, soit deux fois dans le protocole et dans les notes 148 et 151, le scribeur A raye son propre texte pour le corriger. Or de telles corrections semblent fort rares dans le *Corpus*. Faut-il croire à une simple inadvertance de la part du faussaire ou à une tentative de donner un cachet d'authenticité à ses annotations ?

Cette étude conduit à une conclusion négative : les *marginalia* sur les *Observations critiques* sont apocryphes. Ces notes constituent un faux, réalisé au XIX^e siècle par un faussaire habile s'étant probablement inspiré d'autographes antérieurs à 1750 pour imiter la graphie de Voltaire. Maladroite, sa référence aux *Dictionnaires* dont le XIX^e siècle était friand trahit son époque autant qu'elle démasque sa supercherie. Celle-ci passa inaperçue en un temps où la communauté scientifique manquait de recul sur la nature des notes marginales. On s'étonne que la recherche voltairienne ait laissé passer l'imposture pendant près de cent cinquante ans sans être alarmée par les allusions à Saint-Simon, Feller et Chaudon. On constate également le relatif défaut de fiabilité de Moland, qui intègre au corpus des faux que Beuchot

65 Voir par exemple M, t. 12, p. 16 ; t. 30, p. 464 ; t. 42, p. 370...

66 Voir les notes 6, 20, 86 et 144. On en trouve maints exemples dans le *Corpus*. Voir par exemple t. 2, p. 580, 639, 640 et 683 ; t. 6, p. 30, etc.

67 Notes 2, 14, 73, 108, 145, 156, 163, 165, 176 et 182 (sans compter la note 106, œuvre du scribeur G). Cf. *CN*, t. 1, p. 191 ; t. 2, p. 562, 571, 573 et 606 ; t. 3, p. 54 (quatre fois), p. 55, etc.

68 Soit neuf occurrences des chiffres arabes (notes 32, 43, 44, 48, 71, 115, 166 et 167 ; cf. la note 152 sur « Louis 13 ») et quatre des chiffres latins (« Louis XIV » : *Protocole*, notes 13, 24 et 41, sans compter la note 8, œuvre du scribeur F).

n'aurait peut-être pas admis⁶⁹. Cette enquête s'inscrit dans la problématique des *marginalia* apocryphes, inaugurée en 1822 dans un contexte différent⁷⁰.

Voltaire, le 17 décembre 1766, déclarait non sans humour : « On ferait une bibliothèque des ouvrages qu'on m'impute » (D 13744). La question de l'apocryphe pour les *Œuvres complètes* se pose de manière aiguë. J. Patrick Lee, dans un excellent article, faisait remarquer qu'on trouvait des textes apocryphes dès la première édition des *Œuvres* de Voltaire en 1728 et jusqu'à l'encadrée⁷¹. Telle est la rançon du succès voltairien. Georges Bengesco, dans sa *Bibliographie*, recensait plus de cent quarante faux⁷² et Ulla Kölving, dans la *Provisional Table of Contents for the Complete works of Voltaire*, réserve la place des ouvrages attribués à Voltaire dans le tome « Varia » et établit, dans un *Appendice*, la liste des « Incipits of doubtly attributed verse »⁷³. La tentation d'enrichir cette « bibliothèque » d'apocryphes de Voltaire devint plus forte après sa mort. En 1860, lorsque les notes marginales sur les *Observations critiques* furent intégrées dans le corpus voltairien, il convient de rappeler que l'éditeur, tout comme l'auteur de ces notes, ne disposait que de connaissances fragmentaires en la matière. L'un et l'autre pouvaient tout au plus se référer aux *marginalia* alors publiés et la liste en était courte⁷⁴. Elle comprenait d'abord des notes publiées par Voltaire en 1769 dans *L'Évangile du jour* et en édition séparée sur *l'Examen de la nouvelle histoire de Henri IV de M. de Bury par M. le marquis de B**, un ouvrage historique que Voltaire attribue à La Beaumelle. En 1822, Renouard et le fils de Chastellux avaient publié une nouvelle édition augmentée de notes inédites de Voltaire sur l'ouvrage de

69 Voir Th. Besterman : « *it has been found that the standard Moland text of 1880-1882 does not contain a single letter printed quite accurately, while half of it displays substantial defects* » (OCV, t. 130, p. 16). Dans la *Correspondance des souverains*, Moland trouve le moyen de donner au public un texte censuré...

70 Voir N. Cronk, « À l'origine de l'étude des *marginalia* de Voltaire : Fontanes et la "Lettre sur quelques notes écrites à la marge d'un exemplaire de Virgile" », *Revue Voltaire*, 5 (2005), p. 311-324. La problématique est ici différente : Beuchot retrancha du corpus ces notes sous prétexte qu'elles n'étaient « ni de l'écriture de Longchamp, ni de celle de l'abbé Bigex, ni de celle de Wagnière » (*Bibliographie de France, ou Journal général de l'imprimerie et de la librairie*, 5 janvier 1822, p. 45-46). *A contrario*, la main du scripteur A fut identifiée par Besterman comme étant celle de Voltaire.

71 J. Patrick Lee, « The apocryphal Voltaire : problems in the voltairean canon », dans *The Enterprise of Enlightenment. A tribute to David Williams from his friends*, dir. Terry Pratt et David Mc Callam, Bern, Peter Lang, 2004, p. 265-273.

72 Bengesco, t. 4, p. 273-380.

73 Oxford, Voltaire Foundation, 1983, p. 53 et 55-57.

74 Voir l'appendice « Publication of Voltaire's marginalia to 1885 » établi par N. Cronk, « Voltaire's marginalia : who is the intended readership ? », art. cit., p. 152-153.

Chastellux, *De la félicité publique*⁷⁵. Dans le tome 50 de l'édition Beuchot étaient parues en 1834 des notes sur *Le Christianisme dévoilé* et sur *Le Bon Sens* de d'Holbach ainsi que sur *L'Existence de Dieu* de Nieuwentijt.

Produire, sur un texte historique, 180 notes marginales pouvant et devant passer pour être de Voltaire, n'allait pas de soi. Outre une expertise graphologique, il fallait quelque lecture attentive des *Œuvres* de Voltaire et quelques modèles de référence. On ne retiendra pas l'hypothèse d'un travail bâclé, de notes écrites au hasard ; certaines, comme nous l'avons montré au début de cet article, reproduisent les jugements de Voltaire sur Daniel ou sur Mézeray, ce qui a peu de chance de relever de coïncidences. En revanche, le choix des *Observations critiques* se situe dans la droite ligne de l'*Examen de la nouvelle histoire de Henri IV*, à savoir d'un ouvrage historique. Avant d'attaquer la brochure de La Beaumelle, Voltaire avait critiqué l'*Histoire de la vie de Henri IV* par Richard de Bury qu'il accusait d'injustice à l'égard du président de Thou⁷⁶. Des notes de Voltaire historien sur un ouvrage de polémique historique devaient nécessairement attirer l'attention. Mais il ne s'agissait pas moins que de reconstituer une lecture crédible de Voltaire. Le plus simple était de s'inspirer de ses jugements disséminés dans son œuvre. L'auteur des notes marginales sur les *Observations critiques* ne s'en fait pas faute, produisant un effet de déjà-vu. Il s'efforce de faire coïncider ses propres jugements avec ceux de Voltaire. En dehors de quelques anomalies patentes, il n'est guère aisé de prouver l'inauthenticité de ces notes. Un exemple illustrera ces difficultés.

Ainsi l'auteur de ces notes marginales accuse volontiers Daniel de juger au nom d'une conception étriquée de la vraisemblance. Mézeray, d'après les *Observations critiques*, avance des faits qui paraissent invraisemblables⁷⁷. Les *marginalia* remontent que « l'histoire rapporte ce qui est, et non ce qui peut être » (note 39) ou que le fait incriminé peut être vrai (note 145). L'article « Histoire », que Voltaire écrivit pour l'*Encyclopédie*, distinguait l'histoire, « récit des faits donnés pour vrais », de la fable, « récit des faits donnés pour faux », tout en signalant que « les premières annales de toutes nos nations modernes sont fabuleuses⁷⁸ ». Or Mézeray rapportait un propos prêté à la

75 Édition étudiée par R. Mortier, « Voltaire lecteur de Chastellux », dans S. Menant et Ch. Mervaud (dir.), *Le Siècle de Voltaire. Hommage à René Pomeau*, Oxford, Voltaire Foundation, 1987, 2 vol., t. 2, p. 662-673.

76 Voir *Le Président de Thou justifié contre les accusations de M. de Bury, auteur d'une Vie de Henri IV*, M, t. 25, p. 477-490. À la suite de la publication de ses notes sur l'*Examen de la Nouvelle histoire de Henri IV* dans *L'Évangile du jour*, il republiera *Le Président de Thou justifié*.

77 Voir les textes auxquels répondent les notes 11, 35, 39, 75, 145 et 152.

78 *OCV*, t. 33, p. 164-165.

reine Clotilde : ses fils, Childebert et Clotaire, lui envoient des ciseaux et un poignard, en lui demandant ce qu'elle choisissait pour ses petits-fils, les enfants de leur frère Clodomir, dont ils voulaient se partager l'héritage ; la reine répond qu'elle aimait mieux les voir morts que tondus. Les *Observations critiques* émettent des doutes sur cette réponse cadrant mal avec le caractère de Clotilde. La note marginale réplique : « Où en serait l'histoire si on s'arrêtait à ces vraisemblances et qu'on n'admît parmi les actions des hommes que ce qu'ils ont dû faire ? » (note 11). On s'étonne d'abord de ce propos prêté à Voltaire qui, dans *l'Essai sur les mœurs*, évoque le massacre en 533 des deux enfants de Clodomir par leurs oncles sans rapporter ce mot héroïque de Clotilde⁷⁹. Faut-il conclure à un dysfonctionnement trahissant une main étrangère ? Mais l'article « Clovis » du *Commentaire sur l'Esprit des lois* qui, d'ailleurs, prend à partie le P. Daniel coupable d'avoir embelli l'histoire, rapporte ce chantage de Childebert et de Clotaire, la réponse de Clotilde, en expliquant que « l'usage était alors répandu de regarder comme ensevelis dans le monachisme les enfants qu'on avait tondus⁸⁰ ». Voltaire prétend ainsi montrer quel était « l'esprit des lois dans la monarchie naissante ». Cet exemple montre combien il est difficile de détecter l'apocryphe en matière de notes marginales, même si l'on ne prétend pas que l'auteur de cette note ait lu le *Commentaire sur l'Esprit des lois*.

En fait, ce sont les anachronismes du protocole qui fournissent une base sûre. C'est en voulant piquer l'attention que le faussaire se trahit. Dira-t-on que cet auteur, comme l'âne revêtu de la peau du lion de la fable, se démasque : « Un petit bout d'oreille échappé par malheur / Découvrit la fourbe et l'erreur⁸¹ » ? Ce protocole de lecture développé et à visée pédagogique, comme s'il était besoin d'expliquer ce qu'il faudrait comprendre, est une anomalie. Sur ses livres, Voltaire a l'habitude de jugements beaucoup plus expéditifs. Mais au milieu du XIX^e siècle, deux séries d'annotations que Beuchot avait fait connaître étaient précédées d'une sorte de note de synthèse. Sous le titre du *Christianisme dévoilé*, on lit une appréciation générale se terminant sur une pointe : « Cet ouvrage est plus rempli de déclamation que méthodique. L'auteur se répète et se contredit quelquefois. On dira que c'est l'impiété dévoilée⁸² ». De même sur *Le Bon Sens*, on lit : « Il y a du bon sens dans ce *Bon sens* ; mais tout ne me paraît pas bon sens. L'auteur abonde en son sens, et prend quelquefois les cinq sens pour du bon sens ; mais en général son *Bon sens* a un grand sens, et ce serait manquer de sens que de ne pas

79 *Essai sur les mœurs*, éd. cit., t. 1, p. 339.

80 M, t. 30, p. 453.

81 La Fontaine, *Fables*, V, 21.

82 M, t. 31, p. 129.

tomber dans son sens⁸³ ». Rien de tel dans les exemplaires de la bibliothèque de Voltaire⁸⁴. Le délicat problème des exemplaires en double a fait l'objet d'analyses de N. Cronk qui, pour *Le Christianisme dévoilé*, distingue un exemplaire de travail à Saint-Petersbourg et un exemplaire, conservé à Londres, destiné à un autre public et auquel Beuchot aurait eu accès⁸⁵. On serait tenté de supposer le même scénario pour les annotations qui furent révélées par Beuchot et qui concernent *Le Bon Sens*. Au XIX^e siècle, on aurait eu accès, pour certaines annotations, à des notes apprêtées, voire quelque peu réécrites comme celles qui furent publiées sur l'*Examen de la nouvelle histoire de Henri IV*⁸⁶. Qu'un faussaire ait étudié ces notes marginales reste une hypothèse plausible. Il ne pouvait qu'être tributaire de la connaissance critique et lacunaire qu'on en avait de son temps. On s'expliquerait alors le fait que les notes sur les *Observations critiques* soient plus de l'ordre du commentaire que du jugement lapidaire, même si le terme de « verbiage » revient plusieurs fois. Celui-ci est fréquent sous la plume de Voltaire. Mais il apparaissait dans les *Remarques sur l'ouvrage intitulé l'Existence de Dieu démontrée par les merveilles de la nature par M. Nieuwentijt* que Beuchot disait avoir recopiées sur l'exemplaire de Saint-Petersbourg⁸⁷. Il a fallu attendre la publication du premier tome du *Corpus des notes marginales* en 1979 pour en avoir une tout autre appréhension avec alors, comme effet pervers, de prétendre découvrir le « vrai Voltaire ». En attendant l'achèvement de la publication du *Corpus*, on peut du moins faire observer que l'écriture des *marginalia* relève de processus complexes.

Cette enquête peut se nourrir d'une réflexion sur la *Correspondance* apocryphe. Si l'on ne connaît à ce jour que deux faux *marginalia*, Fontanes et les *Observations critiques*, nombreuses sont les lettres fausses ou falsifiées récusées par Besterman. Certaines furent forgées pour des raisons politiques, par exemple pour incriminer Voltaire auprès de Frédéric II⁸⁸, pour le

83 M, t. 31, p. 151.

84 Voir CN, t. 4, p. 422-432 et 433-434.

85 N. Cronk, « Voltaire's marginalia : who is the intended readership ? », art. cit., p. 148-151.

86 Voir J. Vercruyse, « Notes inédites de Voltaire », *Studi francesi*, 7 (1963), n° 20, p. 258-264, qui étudie les retouches aux notes portées dans un exemplaire de la BnF (Bengesco, n° 1918, t. 2, p. 432) lorsqu'elles sont éditées dans *L'Évangile du jour*.

87 M, t. 31, p. 131, 137 et 135. Voir N. Cronk, « Voltaire (non) lecteur de Nieuwentijt : le problème des causes finales dans la pensée voltairienne », *Revue Voltaire*, 7 (2007), p. 169-181.

88 Voir la lettre à Frédéric II publiée dans *The Whitehall Evening Post* du 5/7 octobre 1769 (D app. 317) dans laquelle il l'invite à renier le déisme pour se convertir à Dieu. Cf. D 15985, Voltaire à Frédéric II, 31 octobre 1769, et D 16009, Frédéric II à Voltaire, 25 novembre 1769.

compromettre⁸⁹ ou pour le calomnier⁹⁰. D'autres falsifications répondent à des motifs littéraires : jeu, mystification ou désir d'augmenter le nombre de lettres d'un recueil⁹¹. Étant donné le prix faramineux atteint par le moindre billet voltairien sur le marché des autographes, on ne saurait exclure des motifs lucratifs. Qu'en est-il des *marginalia* ici édités ? Les motivations politiques doivent être écartées. Loin de compromettre le souvenir de Voltaire, ces notes donnent de lui une image plaisante. Relèvent-elles d'une mystification littéraire ? La première note après le protocole est un certificat de Charles Nodier : « Exemplaire très précieux chargé de notes manuscrites de Voltaire ». Trouble est le rôle de cet académicien. Bibliophile, savant bibliographe et bibliothécaire de l'Arsenal, il rendait aux dictionnaristes un hommage non dénué d'arrière-pensées : « je place au premier rang des plus honorables ouvriers de la littérature les grammairiens, les lexicographes, les *dictionnaristes*⁹² ». Nodier fut en effet un des meilleurs lexicographes de son temps⁹³. Connaissant à merveille tous les ouvrages alphabétiques, il avait contribué à une réédition du *Dictionnaire universel* de Chaudon augmenté par Delandine (1809). On s'étonne que l'évident anachronisme de la référence à Feller et Chaudon ait échappé à un spécialiste de cette envergure. Lui qui connaissait et réprouvait la « prétendue orthographe de Voltaire que tous les grammairiens repoussent⁹⁴ » n'a pas plus remarqué l'anomalie de la graphie. Il n'appréciait guère Voltaire⁹⁵. Le savant auteur des *Questions de littérature légale*⁹⁶ pourrait-il être le commanditaire du faux ? Mais pourquoi aurait-il laissé passer de telles incohérences ? Force est alors de tenir compte des motivations lucratives. Du vivant de Voltaire, les livres marginés de sa bibliothèque piquaient la curiosité des visiteurs. Ses contemporains n'en ignoraient pas la valeur marchande⁹⁷. L'appât du gain aiguilla l'avidité de

89 La lettre D 10394 à D'Alembert du 29 mars 1762 fut falsifiée (D app. 215) dans une traduction anglaise (cf. D 10680, à Damilaville, 29 août 1762 ; D 10661 et D 10756, à Pierre Rousseau, 20 août et 10 octobre 1762).

90 Voir la prétendue lettre (D app. 269) dans laquelle Voltaire félicite un négrier nantais de lui avoir fait faire une « bonne affaire ». Un polémiste s'en servit pour attaquer l'édition du Siècle qui proposait d'ériger un monument au patriarche.

91 Voir D app. 262 (à Jean-Georges Noverre, avril 1765), D app. 289 (lettre signée Brounas), D app. 312 (à M^{me} du Barry et au duc d'Aiguillon), D app. 405 (Galliani à Voltaire).

92 C. Nodier, *Examen critique des Dictionnaires de la langue française*, 2^e éd., Paris, Delangle, 1829, p. 14.

93 Voir l'article de Jean Pruvost, www.u-cergy.fr/metadif/articles/jp_nodier.htm.

94 C. Nodier, *Examen critique des Dictionnaires de la langue française*, op. cit., p. 15.

95 R. Setbon, « Voltaire jugé par Charles Nodier », *SVEC*, 137 (1975), p. 55-71.

96 Paris, Barba, 1812.

97 Jugement commun en septembre 1778 alors que se posait le problème de l'estimation de la « bibliothèque patriarcale ». Grimm demande à Tronchin « s'il était vrai que M. de Voltaire a fait des notes marginales à la plupart de ses livres, car une circonstance comme celle-là

libraires indécents. Lors de la dernière vente Renouard, les notes décuplèrent le prix de l'exemplaire adjugé.

Les *Observations critiques* éveillent un soupçon légitime. Le mystérieux faussaire ne pourrait-il avoir commis d'autres faux introduits par effraction – *horresco referens* ! – dans le corpus ? Restreignons d'emblée la portée de ce doute légitime. La suspicion de fausseté n'affecte pas les ouvrages conservés à Saint-Petersbourg qui forment la matière du *Corpus des notes marginales* : nous avons la preuve qu'ils étaient présents à Ferney⁹⁸. Pour la même raison, cette suspicion n'affecte pas les *marginalia* dont l'existence est attestée par la *Correspondance*⁹⁹. Tout autre ouvrage est problématique et ne saurait être tenu pour authentique sans avoir été préalablement soumis à une critique interne et externe. Les *marginalia* édités par Beuchot et par Moland l'ont été d'après une orthographe modernisée qui nous prive d'un important critère d'appréciation dès lors que les exemplaires marginés n'ont pas été retrouvés. On frémit d'apprendre que les notes inédites sur les *Doutes sceptiques* passèrent, comme les *Observations critiques*, dans une des ventes Renouard, celle de janvier 1829¹⁰⁰... On se rassure en revanche en constatant que l'authenticité de certains *marginalia* extérieurs à la Russie est garantie par des notes identiques sur les éditions identiques conservées à Saint-Petersbourg. Tel est le cas des annotations sur la *Félicité publique* de Chastellux du Musée historique de Moscou ou sur la collection composite des *Œuvres* de Voltaire des Délices (IMV). Leur authenticité ne souffre aucun doute¹⁰¹. Parmi ces « exemplaires en double », tout différent est le cas des ouvrages identiques faisant l'objet d'annotations différentes : les notes conservées à Saint-Petersbourg ne sauraient ici garantir l'authenticité de celles qui ne s'y trouvent pas. Tel est le cas des notes sur *Le Christianisme dévoilé* et sur *Le Bon Sens* de

influerait considérablement sur le prix » (Ch. Paillard, *Jean-Louis Wagnière ou les deux morts de Voltaire*, Saint-Malo, Éditions Cristel, 2005, p. 208). Corberon écrit à Vergennes le 15 septembre : la bibliothèque est un « morceau moins précieux par lui-même, que par la possession qu'en avait eu M. de Voltaire, et quelques notes marginales de sa propre main » (S. Karp, *Quand Catherine II achetait la bibliothèque de Voltaire*, Ferney-Voltaire, 1999, p. 5).

98 Après avoir installé la bibliothèque de Voltaire à Saint-Petersbourg, Wagnière en dressa un inventaire sommaire le 13 novembre 1779 : voir Ch. Mervaud et Ch. Paillard, « Le supplice de Tantale : Decroix et l'inventaire des ouvrages marginés de Voltaire à Saint-Petersbourg par Jean-Louis Wagnière », *SVEC* 2006:06, p. 405-433.

99 Par exemple, les notes sur l'*Examen de la nouvelle histoire de Henri IV* de La Beaumelle, signalées dans la lettre D 15228 (à Hénault, 28 septembre 1768, n. 1) et utilisées par Voltaire dans une édition de *L'Évangile du jour* (Londres, s.n., 1769 ; cf. Bengesco, n° 1918, t. 2, p. 432).

100 Bengesco, n° 1920, t. 2, p. 433.

101 Ch. Paillard, « De la plume de Voltaire aux presses des Cramer. Le problème de l'auto-annotation », *Revue Voltaire*, 7 (2007), p. 348-351.

d'Holbach¹⁰². Comme l'a établi N. Cronk, les premières ont probablement été extraites de l'exemplaire aujourd'hui conservé à la British Library. Il conviendrait d'examiner celui-ci en comparant la main de l'annotateur à celle du scripteur A et son style à celui du *Corpus des notes marginales*¹⁰³, ainsi qu'en s'interrogeant sur le contenu de notes défendant parfois le christianisme... Si l'on ignore où se trouve l'exemplaire marginé du *Bon Sens*, on s'étonne de son protocole cité plus haut, de ses incessantes répétitions et de ses mauvais jeux de mots sur le « sens », tellement différents de tout ce qui se trouve à Saint-Pétersbourg. La *Revue Voltaire* a édité en 2004, en respectant la graphie de l'original, les *marginalia* de Voltaire sur l'exemplaire du *Vrai Sens du Système de la nature* conservé à la Bibliothèque municipale de Rouen. La langue de l'auteur de ces notes concorde parfaitement avec celle du *Corpus* : désinences de l'imparfait en « ai », « Spinosa » pour « Spinoza », « l'homme » pour « l'homme », etc.¹⁰⁴. Bien mieux, le « tarare ! » de la douzième note renvoie un écho voltairien, récurrent dans le *Corpus* mais absent des *marginalia* édités par Beuchot ou Moland, et qu'un faussaire du XIX^e siècle ne pouvait imiter. Certaines annotations surmontent victorieusement l'épreuve du doute méthodique ; l'authentification de diverses notes telles que celles sur *Le Bon Sens* ou sur *Le Christianisme dévoilé* reste à faire.

On a longtemps rêvé de révéler le « vrai Voltaire » ; nous n'avons fait ici qu'étudier le « faux Voltaire », le « Voltaire apocryphe » dont le regretté Patrick Lee était le meilleur spécialiste. L'exemplaire des *Observations critiques* conservé à l'IMV acquiert encore plus de valeur en passant du statut de « faux vrai » à celui de « vrai faux ». Il n'est plus un de ces innombrables ouvrages apostillés par Voltaire mais une pièce plus rare encore, un faux grossier à certains égards mais globalement si bien fait qu'il berna Besterman, et qu'on doit désormais considérer comme norme d'authenticité ou étalon de fausseté des *marginalia* admis dans le corpus au XIX^e siècle. Non seulement il incite les voltairistes à débusquer d'éventuelles incohérences textuelles, mais il permet d'apprécier graphologiquement l'écriture du faussaire anonyme qui, sous réserve de découvertes ultérieures, pourrait avoir commis d'autres faux. Ce devoir de vigilance nous incite à retirer des *Œuvres complètes* les *marginalia* sur les *Observations critiques* trop longtemps et indûment interprétés comme d'authentiques « fusées » voltairiennes¹⁰⁵.

102 N. Cronk, « Voltaire's marginalia : who is the intended readership ? », art. cit., p. 146-147.

103 La note 29 qui évoque « Henri VII » recourt-elle à des chiffres romains ou arabes ?

104 Ch. Mervaud et C. Seth, « Notes marginales inédites sur le *Vrai Sens du Système de la nature* », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 299-340.

105 A. Magnan, article « Marginalia », dans *Inventaire Voltaire*, dir. J. Goulemot, A. Magnan, D. Masseau, Paris, Gallimard, 1995, p. 894.

ANNEXE

Quoique ces *marginalia* soient inauthentiques, il a paru utile de les donner à lire pour mieux convaincre de leur fausseté. Nous indiquons successivement leur numéro d'ordre dans la présente édition, le cas échéant et entre crochets celui de l'édition d'A. François, ainsi que la pagination de chaque note. Des crochets vides indiquent que la note a été omise par François. En raison de leur grand nombre, nous ne respectons pas le dispositif du *Corpus des notes marginales* qui reproduit chaque note au regard du texte imprimé. Pour pallier cette lacune, nous reproduisons l'imprimé annoté en indiquant en italiques les passages correspondant aux lignes face auxquelles figurent les notes. Sauf exception dûment indiquée, les notes 1-187 figurent en marge gauche (pour les pages paires) ou droite (pages impaires). À l'instar du *Corpus des notes marginales*, nous indiquons les séparations linéaires par des barres obliques. À l'exception des points finaux systématiquement restitués, nous respectons la graphie de l'imprimé et de ses sept annotateurs. Lorsque le texte de l'imprimé s'achève par des points de suspension entre crochets qui se retrouvent au début du texte suivant, c'est que les deux textes n'en font qu'un.

I. Protocole de lecture de la main du scripteur A sur le feuillet précédant la page de faux-titre

[*recto*] le P. lelong¹⁰⁶ a cru que ces observations/ estoient de l'Esconvel Breton./ Bayle en fait peu d'estime. Sil/ avoit su quelles estoient du p. daniel/ il les auroit trouvées tres piquantes./ le dictionnaire historique de liege/ (composé par des exjesuites), dit d'apres/ le dictionnaire de Caen que daniel/ avoit fait preceder la publication/ de son histoire par un escrit de/ 368. pag. (~~il y en a trois~~ se trompe en/ mettant 370. a moins qu'il ne parle/ de l'edition de 1720) intitule observa/tions &c.

le dictionnaire de Caen ajoute : lobjet/ de cette brochure etoit de rendre mezeray/ suspect, odieux et meprisable aux/ princes, aux ministres, aux courtisans,/ aux gens de robe, au haut clergé, aux/ religieux, aux financiers et aux femmes ;/ et, en le décréditant auprès de tous/ les gens qui lisent, dele releguer dans les/ antichambres. ce projet ne reussit point,/ mais il prouva aux juges impartiaux/ que mezeray etoit souvent inexact, et/ se livroit quelquefois a ses preventions et/ a son humeur.

L'exjesuite de liege omet tout cela et dit :/ ou il montre combien l'histoire de mezerai/ est defectueuse et de combien de preventions/ cet auteur avoit infecté ses recits.

[*verso*] le p. Daniel se proposoit de donner un son¹⁰⁷/ histoire de france dont le but principal/ est de persuader adroitement et comme/ par les faits, que plusieurs rois de/ france ont ete illegitimes, et souvent/ meme adulterins. par la il vouloit/ plaire a louis XIV. qui vouloit faire pour/ ses batards ce qu'il n'a pu reussir a/ faire, c.a.d a les elever tot ou tard a/ la couronne. on ne lit gueres l'histoire/ de france dans les sources,

106 L'oratorien Jacques Lelong, *Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue de tous les ouvrages tant imprimez que manuscrits qui traitent de l'histoire de ce royaume ou qui y ont rapport*, Paris, Osmont, 1719 ; nouvelle édition par M. Fevret de Fontette [et J.-L. Barbeau de La Bruyère ; et L.-E. Rondet pour les tables], 1767-1778, 5 vol., BV 2020 ; CN, t. 5, p. 300, ruban et signet. Cf. D 879, à Thieriot, [juin 1753] et M, t. 14, p. 97 et t. 23, p. 454.

107 Mot porté en interligne.

mais on lisoit/ mezeray, il falloit donc arracher ce livre/ des mains du public. voila lobjet de/ ces observations ou le jesuite montre un/ grand respect pour les grands, pour/ les dames &c voyez sur l'histoire du/ p. daniel, les memoires de St Simon./ et vous trouverez que ce pere a/ confirmé ce que disoit le comte de/ Boulainvilliers, quil etoit presque/ impossible qu'un jesuite ecrivit bien/ lhhistoire de france¹⁰⁸.

302

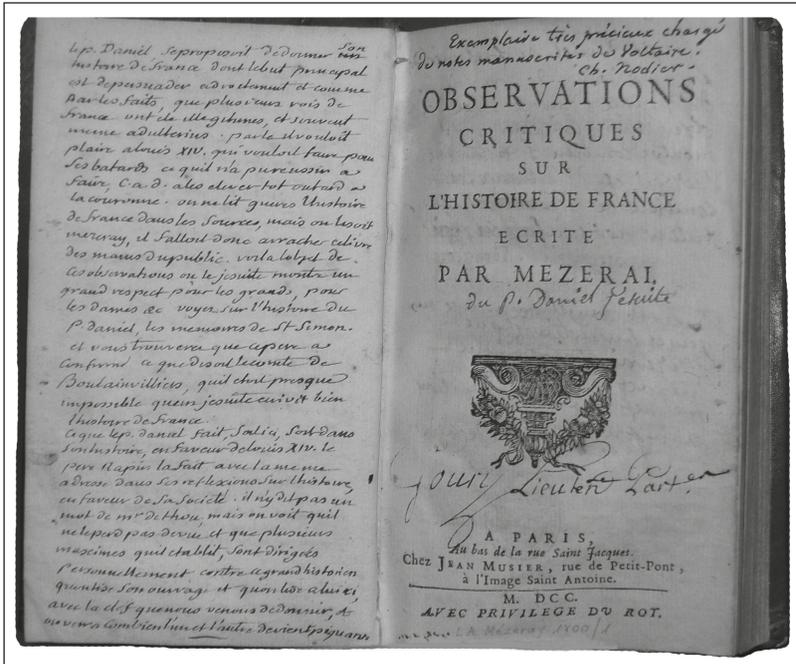


Fig. 1. *Observations critiques*, Paris, J. Musier, 1700 : faux-titre avec (de haut en bas) le certificat de Charles Nodier, la note du scripteur C et l'ex-libris manuscrit de la main du scripteur D. Sur la page d'en face, suite et fin du protocole de lecture, de la main du scripteur A

¹⁰⁸ Dans ses *Lettres historiques sur les parlements*, Henri de Boulainvilliers formule une sentence sans appel : « Le second caractère qui domine dans son Ouvrage [*l'Histoire de France* de Daniel], est l'esprit de partialité : conséquence presque nécessaire de sa profession. Dan, nourri dans une Société, où la chasteté dans les mœurs, l'obéissance aux Supérieurs, et l'adresse dans les intrigues, sont presque les seules vertus qui y sont connues et estimées, il semble qu'il ait voulu anéantir tous les autres devoirs, n'accordant jamais de louanges qu'à ceux qui se sont rendus recommandables par l'austérité de leur vie, par leur autorité dans le commandement, et par leur souplesse et leur subtilité dans la conduite qu'ils ont tenue, ou enfin par leur soumission aveugle aux volontés du Prince et aux conseils de ceux qui dirigeoient leur conscience : encore y faut il joindre quelque prospérité temporelle, sans quoi les éloges sont raccourcis » (*Histoire de l'ancien gouvernement de la France : avec XIV lettres historiques sur les parlements ou états généraux*, Amsterdam, aux dépens de la Compagnie, 1727, 3 vol., t. 1, p. 205). Dans *l'Essai sur les mœurs*, Voltaire résume cette sentence d'une formule vigoureuse : « le comte de Boulainvilliers a bien raison d'assurer qu'un jésuite ne peut écrire fidèlement l'histoire » (éd. cit., t. 2, p. 540). Plagié par Feller, le *Dictionnaire* de Chaudon adapte cette sentence : « Le comte de Boulainvilliers [...] disait "qu'il était presque impossible qu'un jésuite écrivit bien l'Histoire de France" », formulation textuellement reprise par le protocole apocryphe...

Ce que le p. daniel fait, soit ici, soit dans/ son histoire, en faveur de louis XIV. le/ pere Rapin¹⁰⁹ la fait avec la meme/ adresse dans ses reflexions sur l'histoire./ en faveur de sa société. il n'y dit pas un/ mot de mr de thou ; mais on voit quil/ ne le perd pas de vue et que plusieurs/ maximes quil etablit, sont dirigées/ personnellement contre ce grand historien/ qu'on lise son ouvrage et qu'on lise celui ci,/ avec la clef que nous venons de donner, et/ on verra combien l'un et l'autre devient piquant.

II. Faux-titre, au sommet de la page, certificat manuscrit de Nodier

Exemplaire très précieux chargé/ de notes manuscrites de Voltaire./ [signé]
Ch. Nodier.

III. Faux-titre, *recto*, sous le titre, note de la main du scribeur C

du P. Daniel Jesuite

IV. Faux-titre, *recto*, *ex-libris* manuscrit de la main du scribeur D sous le frontispice

Goury Lieuten[an]t Part[iculi]er

V. Faux-titre, *verso*, notes de la main du scribeur E

Le P. Daniel a fait précéder/ la publication de son Histoire/ de france, par ce livre des/ observations critiques, où il/ montre combien l'Histoire de/ Mezerai est défectueuse, et de/ combien de préventions, cet/ Auteur avoit infecté ses récits./Dict. hist. de Liege

Le P. Daniel a prouvé aux/ juges impartiaux que/ Mézerai étoit souvent/ inexact, et se livroit/ quelquefois à ses préventions/ et a son humeur/Dict. hist. de Caën

VI. « Avis » (scribeur A)

1. [I], 1^{er} f. *recto*. Ceux qui sont les plus prevenus pour Mezerai demeurent d'accord que son stile est dur, qu'il fait quelquefois des periodes mal liées, & qu'il employe des termes barbares ou connus seulement du menu peuple [...]

cette/ critique/ est juste

2. [II], 1^{er} f. *recto*. [...] ; & ceux qui ont lu son histoire sans prévention ont trouvé qu'il est presque toujours de mauvaise humeur [...]

cela est/ assez vray

3. [III], 1^{er} f. *verso*. [...] qu'il ne sçait pas faire le detail d'une action de guerre, & qu'il fait de mauvais raisonnemens sur toute sorte de matieres. Voilà ce que j'ai entrepris de faire voir : sur quoy je suis sur que je serai souvent contredit ; c'est ce que je ne puis ni ne veux empêcher : je promets même de n'en pas murmurer.

on ne rep/rochera/ pas au/ p. daniel/ de ne sa/voir pas/ parler/ de combats./ son histori/re de la 3^e/ race n'est/ qu'un recit/ de sieges/ de batailles/ &c mais/ presque/ pas un/ mot de/ l'intrigue du cabinet, et pour cause¹¹⁰.

VII. « Extrait du premier volume » (scribeurs A et F)

4. [I], p. 1. Je suis persuadé, comme le public, que Mézerai+ est un fort bon Historien ; & ce n'est que par simple amusement que j'entreprends de faire voir qu'il y a quelque chose à retrancher ou à changer dans son Histoire de France.

109 Le P. René Rapin, S. J., « Réflexions sur l'éloquence, la poétique, l'histoire et la philosophie », dans *Œuvres*, Amsterdam, P. Mortier, 1709, 2 vol., t. 2.

110 Cette dernière ligne est portée sur la marge inférieure.

+ C'est comme/ celui qui disoit/ (marot) un/ valet de Gasco/gne, Gourmant/ ivrogne et/ assuré menteur,/ pipeur, larron/ jureur, blasphe/mateur, sentant/ la hart de cent/ pas a la ronde,/ au demeurant,/ le meilleur fils du/ monde, &c¹¹¹.

5. [III], p. 2. Je commence par la page 47 de son Abregé de l'édition faite à Paris en 1676¹¹², où il dit, que Pharamond commença à regner en l'an 418, & que c'étoit une année remarquable par une grande éclipse de soleil qui sembloit marquer la prochaine extinction de l'Empire dans les Gaules*. *Un homme bien sensé peut-il adherer à des opinions si populaires, & dire qu'une éclipse*, dont les causes sont connues pour être naturelles, soit le presage d'un changement considerable dans la fortune des hommes ?

+ observation/ juste quoi/que ce défaut/ se trouve dans/ plusieurs/ historiens/ estimables/ d'ailleurs.

6. [III], p. 16. On peut regarder comme une aventure peu croyable celle d'un Gendarme insolent, qui pour empêcher le Roy Clovis de rendre à un Evêque un vase precieux qui avoit été pris dans une Eglise, le brisa d'un coup de hache, c'est dans la page 74. Mezerai dit que le Roy dissimula pour l'heure ; mais qu'un an après, dans une revue generale, il fit une querelle au Gendarme sur ce que ses armes n'étoient pas en bon ordre, & luy fendit la tête de sa hache. Il dit que ce fut un coup bien hardi qui rendit le Roy redoutable aux François. Il eût mieux parlé, s'il eût dit, que c'étoit un coup bien barbare, qui le fit haïr de ses sujets. Où est la vertu *d'une telle action* ?+ *Le Roy pouvoit tuer sur-le-champ un soldat qui lui manquait de respect ; il eût encore mieux fait de le mettre au conseil de guerre...*

+ decision/ bien singu/liere pour/ un jesuite, ou/ plutot pour/ un pretre./ eh ! quoy/ Mathan¹¹³, etc.

7. [IV], p. 17-18. Il [Mézeray] veut faire entendre que Clovis recevoit souvent du Ciel des graces miraculeuses [...] ; & ailleurs il en rapporte des actions du Prince le plus injuste et le plus inhumain qui ait jamais porté couronne ; *comment cela se peut-il concilier* ? *Il n'est pas besoin de faire remarquer* qu'il ne sçait pas adoucir ses expressions [...]

+ comme/ toutes les/ contrariétés/ de lesprit et/ du cœur/ de l'homme

8. [V], p. 18-19. [...] il se sert ordinairement des termes de concubine, de bastard & d'adultere, qui blessent la delicatesse de *notre siecle*, & dont les hommes polis sont tres éloignez de se servir. *A la page 109 il se sert d'une exageration bien forte.*

Le P. Daniel/ songe deja/ a son projet/ de Flatter/ louis XIV. qui/ vouloit elever/ ses Batards/ jusqu'ou il/ auroit pu¹¹⁴.

9. [VI], p. 20. A la page 115 il dit, que les François furent dans une occasion de guerre un peu en desordre, parce que leurs chevaux tomboient dans des fossez recouverts de branches, & de gazons. Quoiqu'il ne soit pas le seul Historien qui ait parlé de cette ruse grossiere, *il*+ *n'est pas vraisemblable qu'elle ait jamais causé de desordre à des gens de guerre.*

+ Cela nest/ cependant/ pas/ impossible.

10. [VII], p. 21. Dans la page 117 il dit, que les Rois des Visigoths naturellement timides, transfererent leur Siege Royal, pour s'éloigner de leurs ennemis. Que veut-

111 Marot, Épître au roi François I^{er} « Pour avoir été dérobé ».

112 L'auteur renvoie à l'*Abregé chronologique, ou Extrait de l'« Histoire de France », par le sieur de Mézeray*, Paris, D. Thierry, 1676, 6 vol. in-12.

113 Racine, *Athalie*, II, 5 : « Hé quoi, Mathan ? D'un prêtre est-ce là le langage ? ».

114 Note de la main du scribeur F qui a une écriture carrée.

il dire par naturellement timides ; j'avoue que je ne le scay pas ; *etait-ce un défaut attaché à la seule race de ces Rois ; & n'étoit-ce pas* prudence qui les faisoit agir, & non pas timidité ?

Le P. Daniel/ n'aime pas/ qu'on attri/bue quelque/ foiblesse/ aux rois¹¹⁵.

11. [VIII], p. 21-22. A la page 118 il dit, que Childebert & Clotaire fils de la reine Clotilde luy ayant envoyé des cizeaux, & un poignard, & luy ayant en même tems fait demander lequel elle aimoit le mieux pour ses petits fils qu'ils avoient entre les mains, c'est-à-dire lequel elle choissoit, qu'ils fussent égorgez ou Clercs, elle répondit, qu'elle aimoit mieux les voir morts que tonduz, & qu'ils furent veritablement égorgez après cette réponse. *Est-il vraisemblable qu'une Princesse si humaine et si sage eust fait un choix si barbare.*

ou en seroit/ l'histoire/ si on s'arretoit/ a ces vrai/semblances/ et qu'on/ n'admit/ parmi les/ actions des hommes que ce qu'ils ont du faire¹¹⁶.

12. [IX], p. 23. Dans la page 121 il dit que le prince Theodebert prit quelques châteaux dans la contrée de Besiers ; *mais qu'il se laissa prendre luy-même à la beauté de Deuterie, dame de Cabriere, qui le reçut dans son château et dans son lit. Quel raport y a-t-il entre des châteaux pris, & un homme touché de la beauté d'une femme ?*

C'est un/ expression/ un peu/ poetique/ et dont on/ trouvera/ bien des/ exemples. victorem/ omnium/ vici, etoit/ la devise/ d'une grande/ dame de/ par le/ monde¹¹⁷.

13. [X], p. 24. A la page 142, il parle *du premier exemple de la loy salique, ou de la coutume des François, fondée sur la loy naturelle*, qui exclut les filles de la couronne. Comment peut-on entendre que ce soit la loy naturelle qui exclut les filles de la Couronne ; elle n'est donc la loy naturelle qu'en France, car les autres peuples de l'Europe ne les excluent pas.

la loy salique/ fesoit aut/ant de peine/ au p. daniel/ qu'a louis/ XIV.

14. [XI], p. 26. Les admirateurs de Mezerai [...] se desabuseront de l'opinion qu'ils ont qu'il ne fait que des narrations bien intelligibles, & ils demeureront peut-être d'accord que les mauvaises constructions *ne sont pas rares dans ses ouvrages.*

Cela est/ vray mais/ on entend/ mezeray.

15. [XII], p. 27. A la page 183 il dit, que les intrigues de Cour sont toujours funestes *aux grands Capitaines ; voilà une maxime generale qu'il veut établir, qui seroit bien sujette à être contredite.*

il s'agit ici/ d'une uni/versalité/ morale et/ cela suffit.

16. [XIII], p. 29. [...] il n'a jamais aucune moderation quand il parle des grands : seroit-ce là par où il plaist à tant de gens ?

mechanceté/ du p. daniel/ qui veut per/suader que/ mezeray ne/ peut plaire/ qu'a la can/aïlle.

17. [XIV], p. 31. A la page 208 il dit, qu'un garde-chasse ayant accusé un Chambellan du Roy d'avoir tué un buffle, & le chambellan l'ayant nié, le Roy ordonna le combat, selon la coutume en fait douteux ; il dit ensuite que le champion du Chambellan & le Garde s'étant tuez tous deux, le Chambellan comme convaincu fut attaché à une

115 Note de la main du scribeur F.

116 Ces neuf derniers mots apparaissent dans la marge inférieure.

117 « M^{me} de Maintenon ». Note de Moland, t. 29, p. 446, n. 1.

potence & lapidé. Cette aventure peut être vraie : mais elle n'est pas fort *vraisemblable* ; & si elle est vraie, quel étrange temps étoit celui-là.

Oui, mais/ est-ce la faute/ de l'historien.

18. [XV], p. 31. A la page 210 il fait de Frédégonde une femme *habile et courageuse*+, après l'avoir noircie un peu auparavant de toutes sortes de crimes. Il dit qu'elle se servit d'un stratagème pour vaincre ses ennemis [...]

+ ce n'est point/ une Contra/diction./ Les Cromvell, &c./ ont commis/ des crimes et/ étoient habi/les et coura/geux.

19. [XVI], p. 33. Landry [...] fit avancer quelques troupes portant des branches d'arbres, qu'elles planterent, et laisserent dans ce terrain quelques vaches qui portoient des clairons, de sorte que les ennemis crurent que c'étoit un bois taillis. Quelle impertinence ! Ces ennemis en se campant n'avoient donc pas regardé devant eux, & il falloit que les soldats de ce tems-là ne courrussent pas la vache. Cet article tout entier ne paroîtra-t-il pas absurde.

le p. daniel/ ne se resou/vient plus/ qu'Annibal a/ employé le/ meme strata/geme avec/ un egal/ succès.

20. [XVII], p. 34. [...] Childebart et sa femme furent emportez de maladie l'un près de l'autre, & aussitôt le bon Mezerai adjoûte qu'ils moururent peut-être de poison, et qu'il venoit de la boutique de Fredegonde, leur ennemie, ou de celle de Brunehaut. Peut-on lire sans indignation un pareil soupçon sans commencement de preuve. Et en pareille occasion se peut-on servir du terme de peut-être ; c'est accuser bien legerement des crimes les plus enormes des personnes élevées ; ce poison venoit, dit-il, de la boutique de Fredegonde ; cette expression n'est-elle pas extraordinaire dans la bouche d'un grave historien.

pourquoy/ des person/nes elevées,/ il ne faut/ accuser/ legerement/ de crimes/ enormes/ qui que ce soit.

21. [XVIII], p. 35. [...] il parle de Fredegonde triomphante, mais plus illustre encore par ses crimes que par ses bons succès. Est-on illustre par ses crimes ; je croy qu'on peut être célèbre & fameux, mais non pas illustre.

illustre/ ne signifioit/ alors que/ fameux/ et ne se/ prenoit pas/ toujours en/ bonne part.

22. [XIX], p. 36. [...] les Austrasiens furent si mécontents de la conduite de la Reine Brunehaut, qu'ils la tirerent par force du Palais Royal, & la menerent sur les frontieres du Royaume, où ils la laisserent seule, & n'ayant qu'un méchant habit qu'ils luy firent prendre. Quoy, ils prirent le soin de luy changer ses habits ; voilà bien du sang-froid pour des sujets insolents, & une plaisante vengeance : ne peut-on pas dire hardiment que le recit de cette aventure n'est pas de bon sens.

le p. daniel/ ne se seroit/ pas conten/té de cette/ punition.

23. [XX], p. 39. A la page 223 il dit, que dans le tems que Brunehaut fut chassée de la Cour d'Austrasie, elle y laissa une de ses servantes achetée à prix d'argent, fille fort sage & fort belle. Qu'entend-il par une servante achetée à prix d'argent ? Les filles qui sont auprès des Reines sont-elles nommées servantes. Le Roy Theodebert épousa cette belle personne [...].

elles pou/vaient l'etre/ alors, il y/ avoit des/ esclaves dans ce tems là¹¹⁸.

118 Cette note renvoie à la phrase précédant celle qu'on trouve ici en italiques.

24. [XXI], p. 42. [...] on y verra une suite de raisonnemens qui se contredisent, & une *prévention ridicule contre les femmes, là où il dit que le Roy se laissa porter au luxe que la vanité de ce sexe inspire. Où est la preuve de cette opinion populaire [...]*.

le p. daniel/ fait ici sa cour aux/ dames, a/ mde de main/tenon &c et/ par contrecoup/ a louis XIV.

25. [XXII], p. 45. Il dit dans la page suivante [page 285], que ce Roy [Dagobert] avoit une singuliere devotion pour Saint Denys ; qu'il fit bâtir en son honneur une belle Eglise, & l'accompagna d'une riche Abbaye. Un Prince qui a de pareils sentimens de *piété peut-il être soupçonné d'un crime énorme ? Il dit à la page 234, que le sujet de cette fondation passe chez les critiques pour une fable [...]*.

on peut/ batir un/ eglise et/ commettre/ des crimes.

26. [XXIII], p. 47. [...] il raporte que Vamba Roy des Visigots obtint une victoire par l'assistance de Dieu, en récompense de ce qu'il avoit avant le combat donné ordre de prendre dans ses troupes tous ceux qui avoient commis des desordres avec des femmes, et leur avoit fait couper la partie avec laquelle ils avoient péché. Je n'ay besoin de rien expliquer *sur tout cet article ; il est facile de connaître ce qui y est de répréhensible* dans le fait & dans l'expression.

l'expression/ peut etre/ reprehensi/ble sans que/ le fait le soit.

27. [XXIV], p. 48. Dans la page 343 il dit que deux perfides Evêques voulant tromper un Prince, luy donnerent leurs sermens sur les Châsses de quelques Saints qu'ils porteroient avec eux ; mais qu'ils en avoient ôté les reliques. Cette precaution rendoit-elle leur crime moins noir ; est-il possible que les hommes de *ce siecle là fussent méchans et scrupuleux en même tems : comment peut-on concilier ces deux contraires ?*

On en a vu¹¹⁹/ des exem/ples de/ tout tems.

28. [XXV], p. 48. A la page 423, il dit, *en parlant d'un Prince qu'il avoit un courage de femme, querelleux, & foible, & par consequent soupçonneux & cruel.*

mezeray/ n'est ici/ qu'impoli¹²⁰.

29. [XXVI], p. 52. [...] encore moins louable est le discours de fanfaron que Mezerai luy [Pépin] met à la bouche, en parlant aux Seigneurs *qui l'environnoient, à qui il dit avec une fierté heroïque, selon Mezerai : Hé bien, ne suis-je pas digne de vous commander ?*

il y a toujours/ eu un peu de/ grossiereté/ dans ces/ siecles heroiques.

VIII. « Extrait du second volume » (scripteur A)

30. [XXVII], p. 53. Il commence ce volume par une maxime bien vague ; il dit, que la *race¹²¹ du Prince qui cesse de regner est toujours* ennemie de celle qui doit succeder.

les exceptions/ sont si rares/ que la maxime/ pouvoit/ subsister.

31. [XXVIII], p. 54. A la page 12 il dit, que Louis le Debonnaire voulut mettre la *reformé parmi les Evêques, & que cela luy attira la haine des gens d'Eglise, parmi lesquels le nombre des méchans, quoiqu'il ne fût pas le plus grand, se trouva le plus fort, parce qu'il étoit le plus remuant. Où est la preuve qu'il fût le plus fort [...]*.

il est certain/ que la mino/rité, quand/ elle est compo/sée des mech/ans est/ souvent la/ plus forte.

119 Participe omis par A. François.

120 « qu'un impoli », selon la leçon d'A. François.

121 L'erratum des *Observations critiques* corrige « race » en « cour ».

32. [XXIX], p. 55. A la page 18 il dit, *que l'envie ayant pris à l'Empereur, nonobstant sa devotion, de goûter encore les douceurs du lit nuptial, il choisit une Princesse d'autant plus funeste à son repos qu'elle étoit belle et spirituelle. La devotion est-elle incompatible avec le mariage, qui est un Sacrement ; [...]*

cela pouvoit/ etre appliqué/ a louis 14 et/ a mde de/ Maintenon/ il faut donc/ le detruire.

33. [XXX], p. 56. [...] et comment Mezerai sçait-il que l'Empereur ne cherchoit dans son mariage que les douceurs du lit ; & quelle expression est celle-là ; & comment pretend-il prouver qu'une *femme est funeste au repos de son mari quand elle est belle et spirituelle* : il ne faudroit donc épouser que les laides et les stupides.

reflexions/ tres plaisan/tes pour/ un pretre.

34. [XXXI], p. 58. En la page 30 il dit, que l'Imperatrice, autant pour avoir lieu de gouverner l'esprit foible de son mary, que par affection, luy persuada de donner sa confiance au Comte de Barcelone, qu'elle aimoit. Que veut dire par affection ; *entend-il parler d'affection pour l'Empereur ou pour le Comte de Barcelone* qu'elle aimoit, dit-il.

on entend/ bien mezerai/ mais il/ s'explique/ mal.

308

35. [XXXII], p. 61. [...] j'ose dire qu'il n'est pas vraisemblable que dans le tems qu'on escalade une ville, & qu'on égorge les *Habitans* *refugiez dans l'Eglise, l'Evêque puisse être surpris & massacré* en disant la Messe.

le pere daniel/ auroit/ surement/ pris la fuite.

36. [XXXIII], p. 62. — A la [page] 237 il dit, que le Roy Hughes d'Italie épousa l'impudique Marosie [...]. Voilà le caractère *de Mezerai ; il aime à dire des injures aux personnes élevées en dignité* [...]

si c'est un/ fait il nyl/ a point d'injures/ l'histoire/ juge et ne/ flatte pas¹²².

37. [XXXIV], p. 62. [...] & nous laisse deviner, si nous pouvons, pourquoi il traite cette Princesse d'impudique, & comment elle gouvernoit le *Siege Pontifical* : *car il ne l'explique en aucune maniere.*

cela n'étoit/ pas necessaire.

38. [XXXV], p. 63. [...] un gentilhomme tres Savant dans l'histoire, lui avoit fait voir des preuves que la Maison de Savoye descendoit de mâle en mâle de Charles Constantin fils de Louis l'Aveugle Roy de Provence, dont il tire une consequence qu'elle a droit de prendre le titre de royale. Quand ce qu'il dit seroit vray, je ne scay si ce seroit un droit de prendre ce titre. *Mais bien plus, ce Gentilhomme si savant et luy se sont trompés assurément : car les ducs de Savoye prétendent tirer leur origine de la maison de Saxe.*

ce gentilho/mme a fait/ voir des/ preuves, mais il/ se trompe,/ car les ducs de/ Savoye preten/dent &c ce/ raisonnement/ est peu/ concluant.

39. [XXXVI], p. 66. La page 282 & la suivante sont pleines d'évenemens qui peuvent être *vrais ; mais ils ne sont pas vraisemblables. Bernard Comte de Senlis devoit être suspect au Roy* [...].

l'histoire/ raporte ce/ qui est, et/ non ce qui/ peut etre.

40. [XXXVII], p. 70. Le Roy se moquoit de ce que ce Prince [le Comte d'Anjou] alloit chanter *au chœur ; & le Prince répond, qu'un Prince non lettré est un asne couronné. Est ce qu'on prétend que chanter au chœur & être lettré ce soit la même chose ?*

cela supose/ quon savoit/ lire et la/ littérature/ ne setendoit/ pas bien loin/ alors.

122 « ne flatte pas » est en marge de la première ligne du texte suivant, indiqué en italiques.

41. [XXXVIII], p. 72. Il ne sçait ce qu'il doit reprocher à cette Princesse [la reine Ogine qui se maria à l'âge de 85 ans], ou une vengeance qui la deshonne, ou son incontinence ; mais il satisfait son inclination en disant des injures aux Grands. De quel terme se serviroit-il, s'il parloit d'un autre engagement que celui du mariage, *que les loix permettent en quelque âge que ce soit.*
ceci est claire/ment en faveur/ de louis XIV.

42. [XXXIX], p. 74. Il dit ensuite, que l'amour de la gloire plus que celui de la femme (maniere de parler peu polie) attira ce Prince [Othon] audelà des monts, qu'il délivra cette Princesse & l'épousa, parcequ'il n'en put jouir autrement. Quelle preuve a-t-il qu'il eût eu d'autres desseins que celui de l'épouser, & ne pouvoit-il pas se servir d'un terme mieux seant dans la bouche *d'un homme serieux, que celui de jouir que je ne repete que par la necesité de parler en cette occasion comme luy.*

le p. daniel/ connoissoit/ mieux tous/ les synoni/mes de jouir.

43. [XL], p. 75. A la page 319 il dit, que Othon étoit à juste titre surnommé le *Grand, parcequ'il ne raportoit pas ses bons succès à sa propre gloire & vanité, mais à relever l'Empire d'Occident.* Entend-on ce qu'il veut dire.

il seroit dailleurs/ a craindre que/ cette reflexion/ ne fut appliquée/ a louis 14.

44. [], p. 77. Il dit [...], que les Germains ne jugeant pas à propos que la personne d'Othon leur Roy fût exposée dans un combat qu'on luy proposoit, qu'encore qu'ils ne doutassent pas de la valeur de leur Roy, neanmoins ils ne consentiroient pas qu'il exposât sa personne seul à seul, confessant par là tacitement, qu'ils ne le croyoient pas si brave *que le Roy de France. Voilà en verité une mauvaise consequence.*

justification/ du peu de cou/rage militaire/ de louis 14.

45. [CXXXIX], p. 80. A la page 337 il dit, qu'un mariage étoit mal assorti, la femme étant courageuse & galante, & le mary sans vigueur d'esprit et peutêtre de corps ; si bien qu'elle conçut du mépris pour luy, et le planta là. Voilà un beau discours, & des termes bien libres. Et le planta là, dit-il, sans *qu'on sache où ni comment [...]*

lexpression/ etoit familiere/ mais a coup/ sur le p. daniel/ l'entendoit/ bien¹²³

46. [CXXXIX], p. 80. [...] c'est comme il parle toujourns des Grands, sans *circonstances convainquantes de ce qu'il avance. Il dit ensuite que ce fut un grand malheur dans la maison royale, qu'une Princesse legere [...].*

il semble que/ ce nest que/ quand on/ raporte du/ mal des grands/ quil faut des/ preuves.

47. [XLI], p. 82. Il accuse [...] une Reine de galanterie avec un Evêque, & n'observe *aucunes mesures dans ses accusations [...].*

il s'agit de/ savoir si le/ fait est vrai/ et voila tout.

48. [XLII], p. 87. En la page 354 il dit, que les Rois de France portoient le titre d'Empereur, & se sont contentez par quelque consideration, qu'on ne sçait pas, de celui de Roy, qui est en effet plus doux & plus auguste. Sur quoi *fonde-t-il cette decision que le titre de Roy soit plus doux & plus auguste que celui d'Empereur.*

le p. daniel/ auroit bien/ voulu que/ louis 14 eut/ pris le titre/ d'empereur.

49. [XLIII], p. 89. A la page 382 il dit, [...] que Louis VIII fut le premier qui, sur les remonstrances de Pierre Lombard Evêque de Paris, rasa sa barbe. J'avoue que je serois tres curieux de savoir les raisons des remonstrances de l'Evêque, dautant qu'il me

¹²³ Note fusionnée par A. François avec la suivante. Son emplacement déborde sur les lignes du texte suivant (de « c'est comme » à « sans circons... »).

paroît tres peu de la jurisdiction de l'Evêque de regler comme on porte la barbe, & que *d'ailleurs c'est une chose tres indifferente, & qui ne dépend que de la seule coutume.*
or la coutume/ etoit qu'on en/ fesoit alors/ une affaire/ ecclesiastique.

50. [XLIV], p. 94. A la page 491 il parle d'un Prince qui avoit plus de desirs que de puissance, & qui avoit épousé une femme jeune, belle & coquette, de qui les appetits ne s'accommodoient pas avec la vieillesse de son mary, & encore gouteux. Comment un historien grave *peut-il parler de la sorte ; ne pouvoit-il pas narrer le divorce qui se fit entre ce Prince & cette Princesse, sans se servir de termes si licencieux.*
mezeray etoit/ un franc/ gaulois qui/ appelloit un/ chat un chat.

IX. « Extrait du troisième volume » (scripteur A)

51. [], p. 100. [...] Mezerai, qui répand toujours du venin où il peut, dit, qu'un Roy perdit en un moment ses trois fils & une fille avec plus de trois cens Gentilshommes, [...] & ce fut par un grand malheur, qu'on crut, ajoute-t-il, arrivé par une punition de Dieu [...]. Est-il vraisemblable que trois cens personnes fussent *coupables du même crime ; les+ dames l'étoient-elles [...].*
+ plaisante/ reflexion.

310

52. [], p. 103. A la page 37, il rapporte une histoire qui est bien peu vraisemblable. Un Saint avoit prédit à un Prince, que Dieu le puniroit par la mort de l'aîné de ses enfans ; c'étoit cependant le pere qui avoit failli, & non pas le fils ; mais peut-être ne m'appartient-il pas de mêler dans mes *remarques des matieres si delicates ; c'est pour cela* que je n'en dis rien de plus.
il ne falloit/ en rien dire/ du tout.

53. [XLV], p. 105. Peut-on lire sans indignation ce qu'il écrit à la page 75, d'une Princesse de qui le mariage avec le Roy fut déclaré nul par sentence des Evêques, à cause de parenté. Cette femme, dit-il, s'étant retirée à Poitiers, n'y demeura pas longtems sans prendre un parti : comme elle bruloit d'amour, continue-t-il à dire, elle épousa quelques mois après Henry Duc de Normandie [...]. Cette Princesse n'étoit-elle pas libre de se marier ; son mariage n'étoit-il *pas un sacrement, & par consequent autorisé par toutes les loix ? Je demande de plus si le Roy* qui se maria aussi, étoit moins à blâmer qu'elle.

le p. daniel/ est toujours/ empressé a¹²⁴/ justifier les/ roys qui se/ marient et/ se remarient¹²⁵.

54. [], p. 106. La fierté Germanique, dit-il, & l'imperieuse maniere des Papes ne pouvoient compâtir ensemble ; tous deux prétendoient avoir une domination absolue l'un sur l'autre. On voit bien qu'il entend parler de l'Empereur & du Pape ; *mais comment s'explique-t-il+ ?*
+ assez bien.

55. [XLVI], p. 108. A la page 105 il dit, que le Roy Louis VII. entreprenoit quelquefois contre la justice ; & *un moment après il le dit bon & équitable, ce qui se contredit.* A la page 125 Mezerai [...]
il pouvoit/ letre ordinai/rement, mais/ on n'est pas/ toujours/ justum et/ tenacem¹²⁶.

124 « empressé de », dans l'édition d'A. François.

125 Note tendancieuse puisque l'auteur des *Observations critiques* tend au contraire à incriminer le roi.

126 Horace, *Odes*, III, 3, « Apothéose de Romulus ».

56. [XLVII], p. 110. A la page 227 il dit, que le titre de Roy de Jerusalem, après avoir passé ambitieusement dans plusieurs Maisons de Prince, fait aujourd'huy partie des titres du Roy catholique. *Que veut dire par après avoir passé ambitieusement dans diverses Maisons ; le peut-on entendre ?*

cela n'avoit/ pas besoin/ d'explication.

57. [XLVIII], p. 115. A la page 175, en parlant d'une Princesse, il dit, qu'elle est peu honnête, fort voluptueuse, & encore plus maligne & plus vindicative. [...] Et cette Princesse qu'il traite si injurieusement, est *recherchée en mariage par plusieurs Princes ; ce qui en doit donner meilleure opinion que n'en a Mezerai.*

voilà un/ preuve sans/ replique, j'ai/ peine a croire/ que le p. daniel/ parlat serieu/ sement.

58. [XLIX], p. 120. A la page 371 il avance, qu'on publia que la mort du Roy Louis VIII. fut causée par sa trop longue continence, & qu'il avoit mieux aimé mourir que d'user du remede criminel qu'on luy presentoit pour sa guerison. *Le mal dont il entend parler est-il quelquefois assez violent pour faire mourir ?*

il y a appa/rence que/ le p. daniel/ nest jamais/ mort de/ continence.

59. [L], p. 121. A la page 397 il fait connoître sa haine continuelle contre les Grands, de qui il dit qu'ils font facilement ceder à leur interest & à leur caprice, honneur, parenté, alliance & conscience. Si en s'érigeant en severe reformateur il eût dit, que l'amour propre gouverne souvent les hommes, il eût eu raison. Mais ils n'en sont pas *tous si absolument gouvernez, qu'il ne s'en trouve plusieurs qui ayent de l'honneur & de la conscience.*

Le mot facilement etoit/ une restricti/on suffisante.

60. [LI], p. 123. A la page 414, en parlant de l'Empereur Frederic, il dit qu'il mourut à Tirensole, peutêtre étouffé ou empoisonné par Mainfroy l'un de ses fils bâtards. Voilà comme il parle toujours sans *preuves, & il ne compte pour rien d'accuser un fils d'avoir empoisonné son pere.*

et surtout un/ batard. il faut/ rejeter bien/ loin cette idée.

61. [LII], p. 124. [...] comme il est toujours de mauvaise humeur, il dit qu'il faut qu'ils [les rois de Sicile] *avouent qu'ils tiennent leurs droits d'un bâtard* [« Mainfroy, fils naturel de l'Empereur Fredric », *usurpateur & excommunié. Ce fait étoit déjà expliqué : mais il n'est pas content, s'il ne dit des injures en propres termes* ».

le p. daniel/ auroit couru/ plus vite/ sur un sem/blable fait/ et ne leut/ pas présenté/ en mauvaise/ part.

62. [LIII], p. 127. Et Mezerai dit qu'il [Pierre de la Brosse] étoit assez coupable, quand il n'eût commis d'autre crime que d'avoir possédé son Roy et enlacé sa personne sacrée & son esprit par ses artifices. [...] La suite de ce raisonnement de Mezerai est remarquable : Car c'est, dit-il, un vol public à un particulier, de detenir & posséder seul celui qui appartient à tous ses *peuples comme tous ses peuples luy appartiennent.* Ne faudroit-il pas être bien prevenu en faveur de Mezerai pour ne trouver pas ces raisonnemens-là mauvais ?

en general/ ces sortes de/ favoris font/ tort aux/ peuples.

63. [LIV], p. 134. Il dit dans la même page [544], que le séjour de la cour de Rome en France y a introduit ou augmenté trois grands désordres ; la simonie fille du luxe & de l'impieté, la chicane, exercice des grate-papiers, & gens oiseux tels qu'étoient une infinité de clerks faineans, qui suivoient cette Cour, & un autre execrable dereglement à qui la nature ne sçauroit donner de nom. Je n'ay pas besoin de desaprouver cet

article en détail ; j'espere que les gens les plus prévenus demeureront d'accord qu'il eut été bon de le retrancher tout entier *pour plusieurs raisons. La principale, que c'est une accusation atroce faite sans preuves [...]*

le p. daniel/ a pour prin/cipe que toute/ verité n'est/ pas bonne/ a dire.

64. [LV], p. 135. A la page 360 il parle encore de grands événemens sur la foy du peuple : car il raporte que l'Empereur fut empoisonné, *comme l'on disoit, en communiant par un Moine Dominicain Florentin, qui mêla quelque liqueur mortelle dans le calice.*

on ne peut/ blamer un/ historien qui/ raporte les/ faits certains/ comme certains/ et les bruits/ publics comme/ des oui dire.

65. [LVI], p. 138. On conte, dit-il, mais sans autre preuve que celle de l'événement, que le Grand Maître des Templiers qu'on fit mourir, adjourna le pape à comparoir devant Dieu dans les 40 jours, & le Roy *dans l'année ; & qu'en effet ils ne passerent pas ces termes-là. Ne peut-on pas dire que c'est une matiere bien serieuse traitée legerement.* Il dit seulement, on conte.

tous les/ historiens rap/ortent la/ meme chose.

312

66. [LVII], p. 141. [...] il est sujet à toutes les préventions du *peuple, qui est toujours disposé à parler mal des Grands, des femmes & des moines, souvent sans connoissance aucune.*

ne dire jamais/ de mal de/ mr le prier,/ voila la devise/ du p. daniel,/ en bon jesuite.

67. [], p. 148. A la page 602 il fait l'éloge de Saint Yves ; & ensuite, comme il est toujours malin, il dit que les gens de pratique le reconnoissent pour leur Patron, & ne l'imitent *guere. De qui entend-il parler par gens de pratique ; et pourquoi les accuse-t-il tous de n'imiter guere leur Patron [...].*

le p. daniel/ demande ce/ que cest et/ parle ensuite/ comme sil/ l'entendoit.

68. [LVIII], p. 149. Il tombe de plus dans ce chapitre [le procès d'Enguerrand de Marigny] en des contes *pueriles, de telle manière qu'il est surprenant comment il a pu prevenir tant de gens en sa faveur.*

mezeray n'offus/querait pas/ tant le p. daniel/ sil navoit pas/ un si grand/ nombre de/ partisans et/ de lecteurs.

69. [LIX], p. 152. [...] *tout est ainsi extrême entre les mains de ce violent historien, de qui on peut dire qu'il ne conserve de moderation en aucune occasion.*

et le p. daniel/ commence/ cet ouvrage/ par dire que/ c'est un fort/ bon historien.

70. [LX], p. 154. A la page 654 il dit, qu'un favory du Roy d'Angleterre avoit été nourri auprès de luy *dans une familiarité peu honnête. De quoy veut-il accuser par là ce Roy & son favory ? quelle idée n'en donne-t-il point sans preuve & sans necessité.*

tantot le/ p. daniel/ veut qu'on/ parle clai/rement/ tantot que/ ce que lon/ dit soit/ gazé.

X. « Extrait du quatrième volume » (scripteur A)

71. [LXI], p. 157. Mezerai dit dans la cinquième page, *que la force de la Coutume Salique, tres conforme aux loix de la nature entraîna le suffrage des François. Ne peut-on pas demander en quoy la Coutume ou la Loi Salique est conforme aux lois de la nature.*

la reflexion/ de mezeray/ étoit juste,/ mais une/ loy qui/ exclue en/ même tems/ les batard/ fesoit de la/ peine au p./ daniel et a/ louis 14.

72. [LXII], p. 159. A la page 8 il fait une reflexion d'une moralité bien fade. Il demande si c'est une bonne fortune d'être parvenu à la royauté, & tombe dans des lieux communs & des raisonnemens usez, qui n'ont presque jamais été faits que par ceux qui ne *connoissent ni les agrémens ni les maux qui accompagnent* cette éminente dignité si respectable pour tous les hommes.
ces agre/mens sont/ achetés/ bien cher.

73. [LXIII], p. 163. A la page 22 il dit, que quand les services d'un *sujet sont si grands, que le Souverain ne le peut* recompenser, ils tiennent lieu d'offense en son endroit. Cette maxime qu'il met d'une si grande étendue, peut être applicable à quelque Souverain, & non pas à tous.
cela nest mal/heureusement/ que trop vray/ en général.

74. [LXIV], p. 165. A la page 37 il dit qu'un Roy de France ayant une armée qui paroissoit plus forte que celle de ses ennemis s'abstint de donner bataille sur une prediction d'un astrologue [...]. Mais en ce *tems-là croyoit-on que cet événement dépendit des astres ; & s'il en dépendoit, comment l'éviter ?*
on le croyoit/ alors et ce/ nest plus la/ faute de/ l'historien.

75. [LXV], p. 167. Il dit [...] que les Anglois, ainsi reduits à la faim, & les François, incommodés par les pluyes de l'automne, furent bien aises les uns comme les autres de sortir de ce mauvais pas *par une treve. Voilà une narration où la vraisemblance* n'est pas observée.
il ny a rien/ contre la/ vraisem/blance.

76. [LXVI], p. 173. Il dit ensuite que le Roy en mourant recommanda à son successeur de soulager les peuples, & autres belles choses que les Princes recommandent plus souvent en mourant, qu'ils ne les executent pendant leur vie. *Est-ce là un défaut qui n'est que des Princes ; n'est-ce pas celui de la plupart des hommes.*
mais ce defaut/ a des suites/ bien plus ter/ribles de la/ part des princes.

77. [LXVII], p. 173. A la page 79 il dit, que le Roy Philippe fut presque le seul des Rois de la troisième race qui n'ait point eu d'inclination pour les lettres & pour les gens lettrez, connoissant peut-être qu'il n'étoit pas assez heureux *pour avoir des louanges, & pour exercer les belles plumes.* N'est-ce pas là un beau raisonnement & un beau stile ?
ce nest point un/ raisonnement,/ c'est une reflexi/on caustique.

78. [LXVIII], p. 176. [...] il [le roi] vendit sa fille Isabelle à Jean Vicomte de Milan six cens mille écus d'or pour la marier à son fils Galeas. Je suis fort en *peine de sçavoir si l'on juge que ce soit là parler raisonnablement ?*
la reflexion/ de mezeray/ etoit juste.

79. [LXIX], p. 176. A la page 139 il parle des impôts comme d'un *fleau égal à la peste & à la famine, & ce n'est pas le seul endroit où il en parle à peu près de la même manière.*
il parloit/ des impots/ exorbitans/ et etablis/ sans neces/sité.

80. [LXX], p. 179. [...] il plaît par cet endroit-là [« plaire au menu peuple qui se plaint toujours de quelque manière qu'on le gouverne »] à beaucoup de gens qu'on pourroit dire d'ailleurs tres sensez, & qui ont cependant l'injustice de blâmer toujours la politique des *Princes, dont ils n'ont pas assez de lumieres* pour penetrer les raisons [...].
avec le p. daniel/ le gouverne/ment n'a/ jamais tort.

81. [LXXI], p. 180. Quelle vraisemblance y a-t-il *qu'un Roy sage* [le roi Jean] *eût recherché en mariage une Princesse diffamée* [Jeanne de Naples]. *Il y a apparence que c'est Mezerai tout seul qui la veut diffamer* [...].
la politique/ l'emporte/ quelquefois sur la Sagesse/ qui dailleurs/ se dement/ quelque fois.

82. [LXXII], p. 181. A la page 149 il dit, que le gain des batailles est plus souvent un effet des sages dispositions du cabinet des Rois, que de la valeur de ceux qui les donnent. Il s'explique mal là-dessus : car on sçait fort bien que les dispositions du cabinet ne peuvent causer le gain des batailles, que par la *précaution d'avoir bien discipliné les troupes, & donné ordre qu'il ne manquât ni armes ni munitions.*
on l'entendoit/ bien ainsi.

83. [LXXIII], p. 184. Est-ce une maniere qui convienne à un homme qui se veut ériger en grand Historien, de dire toujours, comme fait Mezerai en parlant des Potentats, l'Anglois, le Flamand, le Breton, & ainsi des autres ; si cela appartient à l'historien, je ne m'y veux pas opposer ; *mais je croy qu'il y auroit plus de politesse à parler respectueusement des personnes si élevées audessus de la tête des autres hommes.*

l'histoire n'est/ pas assez/ polie selon/ le p. daniel.

314

84. [LXXIV], p. 184. A la page 215 il dit *qu'on commence au Louvre le plus superbe édifice que l'Architecture ait jamais élevé : mais qui, tout grand qu'il puisse être, le sera toujours beaucoup moins que le Roy qui l'a entrepris.* Ce raisonnement là n'est-il pas tres faux ? Quel rapport peut-on trouver d'un superbe édifice avec la gloire d'un Roy.

reflexion de/ flatteur, mais/ ce n'est pas/ le defaut de/ mezeray et/ ce netoit pas/ à un jesuite/ à la trouver/ mauvaise.

85. [LXXV], p. 185. A la page 216 il dit, que le Roy laissa des tresors considerables ; & ensuite il dit que c'est un problème dans la politique, s'il fit bien d'en tant amasser ; mais que dans la justice ce n'en est pas un, si l'on peut faire des millions de malheureux *pour enrichir un seul homme.*

ou du moins ses/ courtisans.

86. [LXXVI], p. 188. A la page 223 il établit pour maxime, que les grands amas d'argent que font les Souverains servent le plus souvent à troubler leurs États, & que leurs tresors ne sont bien assurez que dans les coffres de leurs sujets, qui sont toujours bien affectionnez quand ils sont bien traitez. Voilà parler en Docteur. Mais avoit-il de grandes experiences de ce qu'il disoit ; les Ministres consommez parleroient-ils comme luy ; le Lecteur en jugera selon ses lumieres. *Pour moy je ne decide pas de si grandes questions.*

pourquoy/ donc¹²⁷ blamer/ mezeray, il/ ne dit que la/ verité.

87. [LXXVII], p. 190. [...] il blâme toutes les impositions, & plaint les peuples qui les payent, comme s'ils n'avoient aucun interest à soutenir la majesté & les forces de l'Etat, & si on pouvoit en venir à bout sans argent. *Ainsi à la page 249, après avoir dépeint la maniere dont on condamne des coupables à des amendes pecuniaires, il dit : Et c'étoit le vray sujet de cette piece de theatre.*

mezeray/ aime un peu/ trop a blamer/ les impots, et/ le p. daniel/ a les justifier.

127 Mot omis par A. François.

88. [LXXVIII], p. 196. A la page 358, il établit pour maxime certaine, que les richesses immenses ne s'acquierent jamais sans crime. *Quoy ! ne peuvent-elles pas être légitimes, quand elles sont la recompense des grands services rendus à l'Etat.*
c'est en effet/ l'ordinaire/ surtout/ quand elles/ s'acquierent/ promptement.

89. [LXXIX], p. 197. Il y eut, dit-il, de sanglans combats entre des oiseaux de toutes especes ; ce qui procedoit, peut-être, continuë-t il à dire, de certains petits corps répandus en l'air qui les piquoient & les irritoient ; de sorte qu'ils déchargeoient leur chagrin les uns sur les autres. N'est-ce pas là un raisonnement bien touchant ? Voilà cet Historien qu'on trouve admirable ; jugez s'il vous plaît s'il n'est pas honorable [...].
ce n'est point/ pour cela/ qu'on l'admire.

90. [LXXX], p. 201. A la page 523, il dit que l'impuissance de l'âge irritant les desirs de ce Roy trop voluptueux, il se mit à entretenir grand nombre de belles filles, au moins pour le plaisir des yeux. Qu'entend-il par l'impuissance de l'âge qui irrite les desirs ? Et tout ce discours-là n'est-il pas contre la bienveillance ?
contre la bienveillance soit,/ mais le/ discours est/ clair.

91. [LXXXI], p. 205. Voilà comme les Juges aussi inconsiderz que Mezerai, blâment la conduite des Potentats, voulant toujours épargner l'argent des peuples, & répandre le sang des Princes qui donneroient tous les jours des batailles s'ils consultoient les gens qui comme Mezerai n'en ont jamais vu les horreurs !
c'est qu'il y a/ bien des guerres injustes,/ ou peu necessaires.

92. [LXXXII], p. 206. A la page 596, il decide encore d'autorité absoluë, qu'il n'y a jamais de religion parmi les gens de guerre ; & voicy ses termes dont on peut juger. Un Dimanche, dit-il, qu'ils croioient jour de repos parmy les Chrétiens (comme s'il y avoit de la religion dans la guerre) ils furent attaquez rudement.
la reflexion/ etoit trop/ generale.

93. [LXXXIII], p. 211. A la page 642, il dit que la composition faite à Arras, ne fut pas gardée à l'égard des riches Bourgeois ; et que pour avoir leurs dépouilles on leur arracha la vie. Voilà un fait que je croy qu'il eust eu beaucoup de peine à verifier : Et la maxime qu'il établit ensuite Qu'en de pareilles occasions les plus riches sont les plus coupables, est tres-incertaine & injurieuse à tous les Potentats.
cela n'est/ malheureuse/ment que trop/ vrai, dans la/ guerre.

XI. « Extrait du cinquième volume » (scripteurs A et G)

94. [LXXXIV], p. 216. [...] il n'y a pas sorte de Gouvernement qu'il n'ait resolu de blâmer, & c'est toujours pour flater le peuple, à qui il insinue qu'il ne doit payer aucun subside ; comme s'il n'étoit besoin d'aucune force pour faire respecter les loix, & pour faire tête aux Voisins de la France [...].
mechancete/ du p. daniel/ mezeray ne/ sonne pas/ le tocsin,/ mais il fait/ des reflexions dont/ ceux qui/ gouvernent/ devroient/ profiter.

95. [LXXXV], p. 218. Voilà le siecle d'or où tous les Sujets étoient dans une parfaite obéissance : ainsi les Rois eussent été injustes d'employer la force ou la pompe pour soutenir leur dignité.
le p. daniel/ auroit il¹²⁸ avec/ les flatteurs/ dans esther¹²⁹/ que le peuple/ d'un sceptre de/ fer doit etre/ gouverné¹³⁰.

128 A. François corrige ce mot par « dit ».

129 A. François corrige : « Athalie ».

130 Racine, *Athalie*, IV, 3 : « D'une main de fer veut être gouverné ».

96. [LXXXVI], p. 218. A la page 6 il parle du procès qu'on fit à deux *Ministres du regne précédent*, & il les nomme coquins, terme dont un homme modéré ne se sert jamais.

l'expression est/ forte, mais/ elle dit tout.

97. [LXXXVII], p. 223. [...] les Eglises des Convens étoient toujours pleines, & celles des Paroisses presque desertes ; les ouailles quittant leurs Pasteurs naturels, & la viande solide de leur vraye nourrice, pour courir à ces friandises spirituelles. Ne demeure-t-on pas d'accord que ce sont-là des *expressions que l'on entend peu*, & qui conviennent encore moins à une matière si sérieuse.

on ne les entend/ que trop.

98. [LXXXVIII], p. 223. Il dit ensuite, que quand les Cordeliers sçurent qu'ils avoient un Pape de leur *Ordre*, on les vit transporter, & comme hors du sens, courir par les rues. Voilà ses exagérations ordinaires [...].

jay vu la/ meme chose/ arriver lors/ de l'exaltation¹³¹/ de clement 14.

99. [LXXXIX], p. 224. [...] il dit qu'en matière de *Princes & d'Etats*, le voisin étant toujours ennemy, le plus puissant est le plus dangereux.

il ne dit point/ que cela doit/ etre, mais/ que cela est.

316

100. [XC], p. 225. A la page 150, il trouve une occasion de dire une injure grossiere, & il s'en sert en parlant de Cesar Borgia qui avoit manqué de foy ; il dit, *Ce perfide bâtard. Ne pouvoit-il pas le blâmer d'avoir manqué aux traitez*, sans dire deux injures pour une ?

le p. daniel/ respecte/ jusquaux/ batards des/ princes.

101. [XCI], p. 225. A la page 162, il parle des grivelées des Commissaires, au profit desquels tourne la dissipation des armées.

le p. daniel/ justifie la/ conduite du/ moindre/ preposé.

102. [XCII], p. 227. Il entend peut-être parler des Intendants des armées, qui ont plus de pouvoir [que les Commissaires], mais non pas assez pour les faire perir, à moins qu'elles fussent commandées par des Generaux imbeciles ; ce qui ne se trouve jamais.

jamais est/ bien univer/sel.

103. [XCIII], p. 227. A la page 169, il dit que Maximilien reçut une nouvelle injure qu'il pouvoit ajoûter dans son livre rouge, où il écrivoit toutes celles que les Français luy avoient faites ; semblables à ceux qui arrêtent assez de parties, & qui n'ont jamais de quoy les payer. N'est-ce pas là une belle comparaison, & citée bien à propos ?

la reflexion etoit/ plaisante.

104. [XCIV], p. 228. A la page 180, il dit que les excommunications font grande impression sur les peuples quand elles sont fortifiées par la terreur des armes. Comprend-on bien ce qu'il a voulu dire ?

on voit bien/ que c'est/ une plaisanterie.

131 Selon l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, l'exaltation désigne « l'élévation de quelqu'un à une dignité ecclésiastique ; mais ce terme est devenu propre pour la papauté ; l'exaltation du pape est la cérémonie que l'on fait à son couronnement, lorsqu'on le met sur l'autel de S. Pierre » (article « Exaltation »). Cf. J. Lalande, *Voyage en Italie* [...], Paris, Vve Desaint, 1786, 9 vol., t. 6, p. 53-66, chapitre « De l'exaltation du Pape et du couronnement ».

105. [XCV], p. 229. A la page 201 il dit, que les Anglois étoient sur le point de rompre avec la France ; parceque le Pape Jules les avoit enyvrez de la vaine gloire de défendre le saint Siege, & du fumet, des vins delicieux de toutes sortes, dont il leur avoit envoyé un grand navire tout chargé avec des jambons, des saucissons & des épiceries pour les leur faire trouver meilleurs. *Peut-on parler comme cela d'un Prince & de ceux de son Conseil ?*

le p. daniel/ ignoreit que ;/ selon ovide :/ placatur/ donis jupiter/ ipse datis¹³².

106. [XCVI], p. 235. A la page 307, parlant de la cruauté d'un homme, il avance qu'on disoit qu'il avoit éventré des femmes grosses, & fait manger l'avoine à ses chevaux dans leur ventre+. *En pareilles occasions peut-on se servir du terme On disoit, & rapporter de cette manière des choses qui ne peuvent être cruës que par le menu peuple [...].*

* Ce trait n'est/ pas vray/ semblable/ parce que le/ cheval reniffle/ sitost qu'il/ sent un corps/ mort, et sen/ detourne/ lorsqu'il en/ apperçoit un/ sans vouloir/ passer auprès¹³³.

107. [XCVII], p. 237-238. A la page 389 il dit, que la conduite de l'Empereur choquoit tout-à-fait l'humanité, & ressentoit une vengeance de femme. Voilà la prévention ridicule qu'ont contre les femmes tous ceux qui font les Docteurs. Par quelles experiences conoit-on qu'elles sont plus sujettes à la vengeance que les hommes, & qu'elles l'exercent d'une autre maniere. *Rien n'est si commun que des hommes qui reprochent toutes sortes d'imperfections aux femmes ; mais quel droit ont-ils de leur dire des injures ?*

parce que/ tout ce qui/ est foible/ est plus cruel/ meme parmi/ les animaux/ l'aigle et le lyon/ sont moins/ cruels que le/ vautour et/ que le loup &c/ les femmes/ ont leurs def/auts ; les hom/mes en ont/ d'autres, deri/vés de leur/ nature et/ de leur consti/tution.

108. [XCVIII], p. 238-239. Le beau précepte que celui du grand Juge, qui ordonna que celui qui se trouveroit sans tache, jetteroit la premiere pierre à la femme condamnée. *Si on reflexissoit sur la sagesse de ce precepte, on useroit avec son prochain de l'indulgence dont on a soy-même besoin.*

cela est vray/ en morale,/ pour la con/duite de la/ vie, mais/ l'histoire doit/ dire ce qui est.

109. [XCIX], p. 240. *A la page 405 il dit, qu'Anne de Boulen sçavoit trop bien chanter & trop bien danser pour être sage. Où a-t-il pris une opinion si bizarre ; & comment prétend il prouver qu'une fille de qualité ne puisse être sage si elle danse & chante bien ?*

Salluste dit/ la meme/ chose de/ Sempronia¹³⁴./ le mot trop,/ omis par/ le p. daniel/ est essentiel/ dans cette/ reflexion,/ qu'il rend/ fort juste.

132 Ovide, *Art d'aimer*, III, 654.

133 Note du scripteur G. Le trait sous la formule « passer auprès » ne semble pas être la marque de l'italique mais plutôt un trait terminal. La note renvoie un écho rousseauiste. « [...] on observe tous les jours la répugnance qu'ont les chevaux à fouler aux pieds un corps vivant ; un animal ne passe point sans inquiétude auprès d'un animal mort de son espèce » (Rousseau, *Discours sur les origines de l'inégalité*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 5 vol., t. 3, 1964, p. 154).

134 Salluste, *Conjuration de Catilina*, XXV.

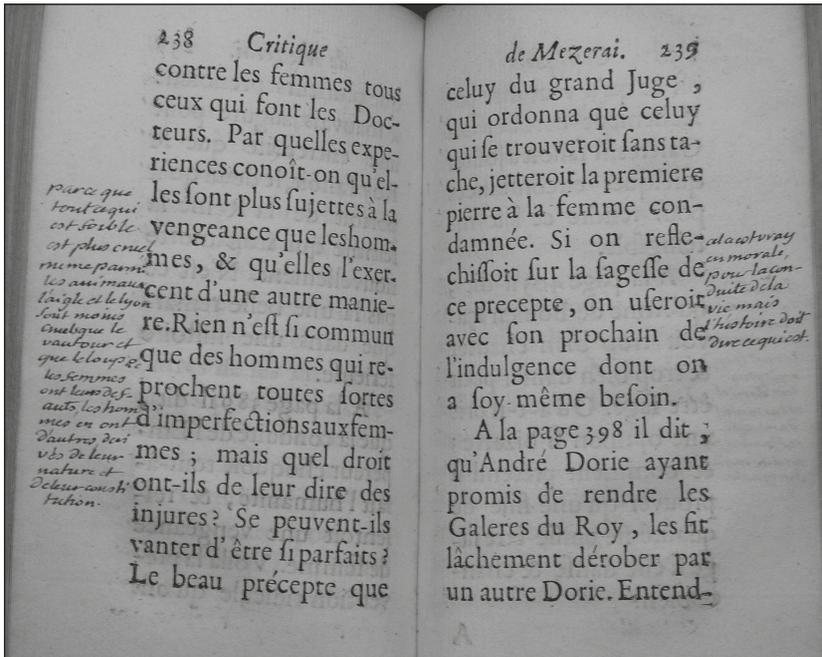


Fig. 2. *Observations critiques*, Paris, J. Musier, 1700, p. 238-239 : notes 107 et 108, de la main du scribeur A

110. [C], p. 242. Il dit que François I^{er} n'avoit appris que bien peu de Latin au College ; mais que ce peu lui avoit donné un grand goût pour les sciences. [...] c'est la préoccupation de tous les Pedans, qui ne croient pas qu'on puisse rien apprendre que par la langue Latine. Ils ne font pas reflexion que les Grecs étoient sçavans avant qu'on eût écrit en Latin, et que les Grecs avoient été précédés par plusieurs autres [...]. Cela est vrai/ en general,/ mais mezerai/ parle dun/ tems ou le/ latin etoit/ la seule langue/ en usage dans/ les colleges.

111. [CI], p. 244. Ne devoit-il pas faire reflexion que les hommes ont aussi ces mêmes imperfections qu'il nomme les foibles du sexe ? encore une/ fois le p./ daniel ne/ comprend/ que chaque/ sexe, outre/ les defauts/ communs, en/ a de particuliers.

112. [CII], p. 246. A la page 437, il dit que la doctrine de Calvin alloit plus loin que celle de Luther, parcequ'elle ne renversoit pas seulement la croiance interieure, mais renversoit aussi tout l'exterieur, & toutes les ceremonies. Ce raisonnement-là, n'est-il pas faux ? Peut-on dire qu'en renversant les ceremonies on aille plus loin qu'en attaquant la croyance interieure, unique fondement des ceremonies, qui ne seroient rien sans la croiance interieure.

oui, parce/ qu' alors on/ detruit la/ religion,/ meme du/ peuple.

113. [CIII], p. 250. Il rapporte donc que le froid étoit si grand, que le vin geloit tellement dans les tonneaux, qu'on étoit contraint de le couper à coups de hache, & qu'on en vendoit les pieces à la livre. on pretend/ que cela/ est arrive/ dans de/ grands/ froids.

114. [CIV], p. 250. *A la page 555, il dit que le Roy Henry vint à la Couronne à pareil jour qu'il étoit venu au monde. Que pretend-il prouver par une pareille observation. tacite et/ d'autres/ historiens/ font des/ remarques/ bles [sic] semb/lables./ mezeray/ a eu tort/ neanmoi/ns de les/ imiter.*

115. [CV], p. 251. A la page 557, il parle du pouvoir de la Duchesse de Valentinois, & il dit ensuite que le Roy, voulant faire voir que c'étoit elle qui regnoit, faisoit mettre sur ses meubles & aux frontispices de ses bâtiments roiaux, un Croissant, des Arcs & des Flèches, qui étoient le symbole de cette impudique Diane. *Voilà une belle occasion, qu'il n'avoit garde de perdre, de dire une injure atroce à une personne qu'un grand Roy considéroit. Il n'est pas même homme à s'en tenir à une seule injure [...].*
le p. daniel/ n'aime pas/ qu'on dise/ du mal des/ maitresses/ des roys,/ et tout cela/ pour/ flatter/ louis 14.

XII. « Extrait du tome sixième » (scripteur A)

116. [CVI], p. 262. Les Princes pillent-ils leurs Sujets lorsqu'ils font des impositions sur eux, & qu'elles sont faites pour *l'interest du Public, qui n'est conservé que par les liberalitez que le Prince fait à ses Capitaines, & par plusieurs autres aussi nécessaires, dont le détail seroit trop long. Mais Mezerai ne pénétre pas si avant [...].*
mezeray/ prend le/ parti du/ peuple et/ le p. daniel/ celui des/ rois./ cependant/ quidquid/ delirant/ reges, plec/tuntur/ achivi¹³⁵.

117. [CVII], p. 264. A la page 29, il parle des mouches de Cour, qui s'attachent toujours à la corruption, & qui *en vivent. J'avouë que je n'entens pas qui il veut designer par mouches de Cour.*
ce sont les/ intrigans.

118. [CVIII], p. 267. Il dit ensuite qu'elle [Marie Stuart] quitta avec un grand regret le Royaume de France, qui est un séjour fort agreable pour les *Dames qui veulent être aimées. Voilà comme il a coutume de parler.*
il ne raporte/ que ce qui a été/ dit de tout le/ monde.

119. [CIX], p. 267. A la page 70, il dit qu'il y avoit du danger que les Etats, s'ils reconnoissoient leurs forces, ne voulussent donner des entraves à cette femme étrangere [Marie Stuart]. *Voilà une maniere de parler d'une Reine qui me semble bien dure.*
dura, sed/ vera.

120. [CX], p. 269. A la page 113 il dit, que des Assiegez ayant refusé la grace qu'on leur vouloit faire, le Conseil du Roy ordonna au Duc de Guise de lâcher la bride à la victoire. *N'est-ce pas là une expression toute nouvelle.*
la critique/ est juste.

121. [CXI], p. 270. A la page 114 il dit, que le Roy de Navarre fut blessé à la tranchée *en lâchant de l'eau. Circonstance bien digne de la curiosité du lecteur.*
mezeray/ n'en parle/ qu'à cause/ des plaisante/ries qui en/ furent faites.

135 Formule de Horace, *Épîtres*, I, 2, 14 qu'on pourrait rendre par « Les Grecs paient les folies des rois ». C'est un des « refrains » de Voltaire dans la *Correspondance* : D 2896, à Otto Christoph, comte de Podewils, 12 décembre 1743 ; D 7377, à David Louis Constant Rebecques, seigneur d'Hermenches, 12 septembre [1757] ; D 7593, à Élie Bertrand, 19 janvier [1758] ; D 13158, à Paul-Claude Moulto, 4 février 1766 ; D 18063, à d'Argental, 4 décembre 1773.

122. [CXII], p. 270. A la page 126 il dit, que le Prince de Condé, qui ne reculoit jamais, fut fait prisonnier. Il croit que c'est beaucoup louer un General, de dire qu'il ne recule jamais. C'est qu'il ne sçait *pas qu'il est plus honorable de faire une sage retraite lorsqu'on n'a plus l'esperance de vaincre, que de se faire faire prisonnier en s'opiniâtrant.*

chicane.

123. [CXIII], p. 272. A la page 131 il dit, que le Duc de Guise n'avoit presque aucun vice, ni de Prince, ni de Courtisan. Les Princes & les *Courtisans ont-ils une autre origine ou d'autres passions que les autres hommes. A la page 136 il fait [...].*

le prince de/ clermont¹³⁶ le/ pretendoit/ en plaïsan/tant. mais/ sils ont la/ meme origi/ne, leurs pas/sions sont plus/ violentes et plus/ dangereuses.

124. [CXIV], p. 272. A la page 136, il fait une observation bien basse & bien hors de propos : il dit sur la mort du Gouverneur d'Orleans, qui avoit nom Sipierre, que les trois cailloux, qui sont les Armes d'Orleans, *avoient vû la fin de Sipierre. Comment un [...]*

mauvais/ calembourg/ en effet.

125. [CXV], p. 274. A la page 139 il dit que la Reine voulut enchaîner le Prince à la Cour par les appas d'une de ses filles d'honneur, qui n'ayant rien épargné pour servir sa Maîtresse, s'en trouva incommodée pour neuf mois, & fut quelque tems l'entretien de la Cour, à qui de semblables accidens donnent plutôt du divertissement que du scandale. Voilà comme il veut tout empoisonner. Est-ce la premiere fois que les filles *ont été touchées de tendresse ? Et faut-il le commandement d'une Reine pour les y obliger.*

non sure/ment, mais/ il est certain/ que la reine/ avoit empl/oyé cet arti/fice.

126. [CXVI], p. 274. [...] N'est-ce pas partout *la foiblesse des hommes & des femmes d'être sensibles ; & l'accident dont il parle n'arrive-t-il pas quelquefois à la Ville & à la campagne aussi bien qu'à la Cour.*

le p. daniel/ qui se plaint/ des proposi/tions univer/selles, en fait/ la une contre/ tout le genre/ humain.

127. [CXVII], p. 275. A la page 148, il fait le Legislatteur, & dit que si la souveraineté des jugemens des Consuls alloit jusqu'à mille écus, elle feroit secher sur pied la chicane, qui meurt de mettre la griffe sur un morceau si gras qu'est celuy du Commerce. Ne pouvoit-il pas dire *son avis sur cette matiere avec plus de moderation* & en termes plus doux & plus polis.

on convient/ donc du/ fonds.

128. [], p. 277. A la page 161 il dit, que la source des desordres du Royaume étoit, que tous ceux qui étoient en charge, n'usoient pas seulement de leur administration & de leur maniement comme de leur bien propre, mais encore en abusoient au dommage & à la ruine du public, au mépris de la Religion, des Loix & du *Prince. Voila des desordres bien expliquez, n'est-il pas vray.*

chicane.

136 « Louis de Bourbon-Condé, abbé, académicien, général d'armée, mort en 1770 ». M, t. 29, p. 430, n. 1.

129. [CXVIII], p. 279. A la page 175 il dit, que le Connétable étoit sage Cunctateur, terme *latin qui n'est pas encore à l'usage de la langue françoise, & dont il se sert pour faire entendre qu'il ne se hâtoit point.*
il devoit l'etre/ cunctator/ fabius, mais/ il n'apparti/ent a personne/ de faire/ des mots¹³⁷.

130. [CXIX], p. 282. A la page 178, il met à la bouche du Connétable mourant un discours qu'il croit beau, & qui ne signifie rien. Il répondit, dit-il, à quelqu'un qui l'exhortoit, qu'il n'avoit pas vécu quatre-vingts, ans sans avoir appris à mourir un quart d'heure. *Entend-on bien le sens de cette parole, qui ne peut être d'un si grand homme, qui eût dit simplement qu'il avoit appris à se resoudre à la mort.*
l'histoire/ lui attribue/ cette parole/ que meze/ ray se cont/ ente de/ rapporter.

131. [CXX], p. 283. A la page 180, il fait une observation digne de curiosité. Les Huguenots, dit-il, nommoient la paix que Biron & de Mesme avoient négociée, la Boiteuse & la Malassise, faisant allusion à Biron qui était boiteux, & à de Mesme, qui étoit Seigneur de Malassise. *Voilà sans doute une fine remarque.*
non, mais/ on là fit/ alors. et cela/ suffit.

132. [CXXI], p. 284. A la page 279, en parlant de la Journée de la Saint Barthelemy, il dit que ce deluge de sang envelopa aussi quantité de Catholiques, qui furent dépêchez par l'ordre des Puissances Souveraines, ou par l'instigation de quelques particuliers. *Voilà comme il accuse avec certitude les Souverains & les particuliers, & souvent sans la moindre conjecture de ce qu'il avance.*
il est cert/ ain que ce/ massacre/ couvrit bien/ des vengean/ ces particuli/ eres.

133. [CXXII], p. 287. A la page 289, il dit que le Garde des Seaux Birague, & le Comte de Rais, Confidens de la Reine Mere, apprehendoient fort la guerre, parce que les intrigues étoient plutôt leur jeu que *les armes.* *Ne demeura-t-on pas d'accord qu'il n'y a que le peuple qui parle de la sorte.*
le p. daniel/ s'attache trop/ a la critique/ des expressi/ ons.

134. [CXXIII], p. 290. A la page 300, il dit que le Duc d'Anjou méprisoit sa sœur Marguerite, après l'avoir *trop ardemment chérie.* *Voilà comme il veut toujours donner l'idée de quelque grand crime.*
le dit-il d'apres/ l'histoire, voila/ la question.

135. [CXXIV], p. 291. A la page 302, en parlant des desseins de la Reine [Catherine de Médicis], *il dit les fantaisies d'une femme ; maniere de parler peu convenable.*
expression/ peu galante/ mais mezeray/ ne fesoit sa/ cour a personne.

136. [CXXV], p. 293. Il fait ensuite une remarque bien peu considerable. On prit, dit-il, à mauvais augure que les Herauts du Roy de Pologne [Henri III] eussent mal blasonné les Armes de son nouveau Royaume ; *ce qui ne pouvoit être regardé que comme une marque de leur negligence à s'instruire.*
cela ne detruit/ pas le fait.

137 Nouvel indice de fausseté. Quoi que prétendent l'auteur des *Observations critiques* et celui des notes, le terme « cunctateur », dérivé de Fabius Cunctator (« le temporisateur »), était attesté dans la langue française : voir le *Dictionnaire* de Littré qui donne pour première attestation Agrippa d'Aubigné, *Hist.*, 1, 104. Lexicographe et académicien, Voltaire n'ignorait pas le fait. Il use à cinq reprises au moins de ce terme dans la *Correspondance* : D 4294, à d'Argental, 11 décembre 1750 ; D 9238, à Cramer, [vers le 17 septembre 1760] ; D 9412 et D 10831, à D'Alembert, 17 novembre [1760] ; D 9477 et D 10831, aux d'Argental, 17 décembre 1760 et 10 décembre 1762.

137. [CXXVI], p. 296. [...] il dit que le Roy [Charles IX] s'abstint d'avoir commerce avec les femmes, parce que s'étant mal trouvé de quelqu'une de celles de sa mere, il les prit en aversion, & ne s'y attacha guere. Est-ce là le discours d'un homme sage ? & où eût-il pu prendre la preuve de ce qu'il dit ? *Estoit-il appelé dans les affaires les plus secretes des Rois ? On pourroit juger qu'il l'étoit par la maniere familiere dont il les traite [...]*.

on peut n'y/ etre pas/ appelle et/ etre cependant/ instruit par/ des memoires/ du tems, dont/ on aura fait/ un choix/ judicieux.

138. [CXXVII], p. 298. Les pages 328 & 329, sont remplies d'accusations si atroces, que je ne puis me resoudre à les rapporter. Mais je supplie le Lecteur de les vouloir examiner avec attention ; & je crois qu'après l'examen il jugera, comme moy, que Mezerai étoit un écrivain *quelquefois hardy jusqu'à l'insolence, & qu'il eût eu beaucoup de peine à verifier la plus grande partie des accusations qu'il avance contre les Grands : car c'est principalement à eux qu'il en veut.*

il ny a pas/ d'insolence/ a un his/torien de/ raporter/ des faits./ tacite,/ suetone,/ guichar/din, mr/ de thou,/ sont donc/ de grands/ insolens.

139. [CXXVIII], p. 299. A la page 340 il dit, dans la relation de tout ce que firent les Venitiens pour la reception du Roy Henri III. sur leurs terres, qu'ils le menerent dans l'Isle de Moron [Murano] celebre pour sa belle Verrerie. Quel rapport a cette belle *Verrerie avec la reception* qu'on fit au Roy : le mena-t-on dans cette Isle pour luy faire voir cette rareté : la vit-il ? Non ; c'étoit sur son chemin.

chicane/ toute pure.

140. [CXXIX], p. 301. A la page 341 il dit, que le Roy vit des Courtisanes à Venise, & qu'il y en eut quelqu'une qui lui fut trop prodigue d'une faveur qu'il se repentit toute sa vie d'avoir acceptée. Les Partisans de Mezerai juroient que le Roy contracta à Venise une terrible maladie. Pour moy j'en doute, & je ne sçaurois croire qu'un grand Roy se *livre sans précaution dans toutes sortes de desordres.*

le p. daniel/ conoit donc/ les precau/tions quel ce grand roy/ auroit dû/ prendre.

141. [CXXX], p. 301. Les Rois ont-ils auprès de leurs *personnes des gens qui disent tout ce qu'ils sçavent [...]*

tout se sait/ ou presque/ tout.

142. [CXXXI], p. 301. [...] quelle necessité y auroit-il, quand on auroit *une certitude entiere d'un pareil malheur arrivé à un Prince, d'en donner connoissance au public.* suivant ce/ beau princi/pe, l'histoire/ ne devoit/ etre qu'un/ éloge, des/ princes/ surtout.

143. [CXXXII], p. 302. [...] Mezeray veut faire le bon compaignon, & il écrit comme s'il avoit toute sa vie ouy parler dans les tabagies, *où je juge qu'il alloit ordinairement chercher les bonnes compagnies [...]*

ne jugez/ point. &c¹³⁸.

144. [CXXXIII], p. 302. [...] Je ne veux en aucune *maniere noircir sa memoire ; je veux seulement faire remarquer qu'il parle quelquefois avec une hardiesse dont on ne peut avoir pris l'habitude que dans les lieux que je dis.*

de quoy/ cependant/ ne l'a-t-il/ pas accusé.

145. [CXXXIV], p. 311. [...] A la page 397, il dit que le Gouverneur de la Charité qui n'avoit que 150 hommes pour défendre sa Place, capitula après avoir soutenu

138 A. François : « Ne jugez point ! (Eccl[ésiaste]) ».

deux assauts ; ce qui n'est pas *vraisemblable* : *on ne soutient pas deux assauts d'une armée Royale avec cent cinquante hommes.*

le fait peut/ être vray et/ cette armée/ royale étoit/ peu considéra/ble.

146. [CXXXV], p. 312. A la page 401, il dit que le duc d'Anjou, après la prise d'Issoire, venoit renforcer le Siege de la Rochelle avec ses troupes, alterées de sang & de carnage. Que veut-il dire par troupes alterées de sang & de carnage ? *Ce sont-là termes qui ne conviennent pas aux armées, & qu'on n'y entend jamais dire.*

si une armée/ les merite /qu'importe /qu'on les y/ entende dire.

147. [CXXXVI], p. 315. Quoique je ne veuille pas m'attacher aux termes de Mezerai, parce qu'il y auroit trop à faire, je ne puis m'empêcher de remarquer, qu'à la page 404 il dit que c'étoit le plaisir & l'interêt de la Reine Mere d'*avoir toujours à tricoter avec les uns & les autres.* Où peut-il avoir pris tricoter ?

expression/ pittoresque/ mais peu/ noble.

148. [CXXXVII], p. 317. A la page 432, il parle trop hardiment de la Reine Marguerite, même grossièrement à son ordinaire. Cette femme, dit-il, outrée au dernier point, ne songea qu'à la vengeance : & se servant des mêmes moyens qu'elle avoit veu pratiquer à sa mere, elle instruisit les Dames de sa suite à enveloper les braves dans ses filets. Il dit ensuite que le Roy luy-même se prit aux appas de la belle Foseuse, qui ne pratiqua que trop bien les leçons de sa Maîtresse. Ne pourroit-on pas *traiter de pareilles matieres avec plus de moderation, & avec des termes qui conviennent mieux au sujet ; j'espere qu'on l'avouera, malgré la prévention.*

le p mezeray/ n'avoit pas/ ete à l'école/ des jesuites/ et n'avoit pas/ appris l'art/ d'adoucir ses/ expressions, mais ne les/ affoiblit ton/ pas alors.

149. [CXXXVIII], p. 319. Il dit dans la même page [445], que depuis la mort de la Princesse de Condé, le Roy avoit eu peu d'attachement pour les femmes, & son aventure de Venise luy avoit donné un *autre penchant.* *Voilà une terrible idée qu'il veut donner des mœurs du Roy.*

ce nest pas/ lui qui la/ donne, ce sont/ tous les mem/oires du tems.

150. [], p. 319. A la page 446, il dit que Saint Luc l'un des Favoris du Roy, l'avoit *veulu guerir de ses depravations par une illusion fort ingenieuse.* *Que veut-il dire.*

il parle de/ l'histoire de/ la Sarbaca/ne que le p./ daniel/ ignoroit/ sans doute.

151. [CXL], p. 320. A la page 448, il dit que le Duc de Parme se mit six heures en bataille, comme pour faire sçavoir au Duc d'Anjou qu'il l'attendoit de pied ferme ; Mais que quand il vit qu'il venoit droit à luy, il se retira à Valenciennes, C'est icy une *matiere que Mezerai n'entendoit pas ; & les mouvemens que le Duc de Parme fit sont mal expliquez ; car on ne se retire pas avec facilité devant une armée qu'on a attendu en bataille, à moins d'être couvert par de grands défilez, qu'on conserve par des détachemens de son armée [...].*

On diroit/ que cest un/ general/ d'armee qui/ parle, et non/ un guerrier/ jesuite.

152. [CXLI], p. 322. Il dit entre autres choses [à la page 481], que le Roy envoya sur le chemin de la Reine Marguerite sa sœur, un Capitaine de *ses Gardes, qui fouïlla jusque dans sa litiere, & luy ôta le masque de dessus le nez.* *Cela est-il vraisemblable.*

le cardinal/ de richelieu/ fit bien/ fouiller plus/ scrupuleu/ sement encore/ la reine fem/me de louis 13.

153. [CXLII], p. 323. A la page 524, il dit que le Duc de Guise vouloit empêcher le Duc de Maienne d'aller à Paris, de peur qu'il ne le débusquât de cet empire volontaire qu'il s'étoit acquis sur cette grande Ville. Qu'entend-il par débusquer de cet

empire volontaire ; il veut dire *apparemment l'empire qu'on luy avoit volontairement accordé.*

ce n'etoit/ donc pas/ si difficile/ a entendre.

154. [CXLIII], p. 324. A la page 558, il rapporte que le Roy avoit découvert les defauts secrets d'une Princesse, dont elle étoit fort irritée : & il prend de là occasion de faire le Docteur, & de dire que c'étoit un outrage plus impardonable à l'égard des femmes, que celui qu'on fait à leur honneur. Est-ce là une remarque qui soit de l'histoire ? *Et quel droit pretend-il avoir de faire des observations injurieuses à toutes les femmes ?*
les tacites, &c/ en font de/ semblables/ mais le p./ daniel croit/ que l'histoire/ ne doit etre/ qu'une gazette/ eloquente.

155. [CXLIV], p. 325. A la page 561, il dit qu'après la retraite du Roy, la Reine Mere demeura à Paris ; non pas pour pacifier les affaires, mais pour les tenir en tel état qu'on eût toujours besoin de son entremise. Ne diroit-on *pas qu'il étoit le confident des pensées les plus secretes de cette Princesse ?*

encore une/ fois il ne/ faut pas/ avoir été/ confident,/ il faut etre/ instruit par/ les memoires/ contemporains.

XIII. « Extrait du septième volume » (scripteur A)

324

156. [CXLV], p. 329. A la page 66, il dit qu'au default d'alimens, on repaissoit les Parisiens, assiegez & affamez, de Processions, de Vœux, de Prieres & de Sermons. *Peut-on parler* de la sorte.

c'étoit vray/ cependant.

157. [CXLVI], p. 333. A la page 209, en suivant son inclination à la médisance, il dit sans nécessité & sans preuve, que François Do, *Surintendant des Finances*, acheva de vivre ayant l'âme et le corps également gâtez de toutes sortes de vilénies.

expression/ energique.

158. [CLXVII], p. 335. A la page 287, il dit que les ordres qui se donnent dans les Assemblées des Etats, ou des Notables du Royaume pour le bien public, *s'en vont toujours en fumée*, & qu'il n'y a que les impositions, & ce qui est à la foule du peuple qui demeure. Voilà une decision bien hardie, & qui doit paroître d'une trop grande étendue [...].

il n'a dit que/ la verité.

159. [CLXVIII], p. 337. A la page 315, il veut établir une maxime aussi fausse que plusieurs autres qu'on voit dans le cours de son Histoire. Le Roy de France & le Roy d'Espagne faisoient negocier la paix ; & il dit qu'ils étoient resolu d'y proceder avec plus de *sincerité qu'on n'a coutume d'apporter en pareille occasion*. Où a-t-il trouvé qu'on n'a coutume de negocier sans dessein de conclure.

par ce que/ souvent ce ne/ sont que des/ feintes.

160. [CXLIX], p. 338. Philippe II, Roy d'Espagne avoit laissé des memoires pour l'instruction du Prince son fils ; sur cela Mezerai jette son fiel, & dit que c'étoit un vain & ambitieux soucy ; & que les Princes qui veulent tous regner à leur *fantaisie n'en croyent pas leurs Prédecesseurs*.

cela est/ ordinaire/ment vrai.

161. [CL], p. 341. A la même page 375 il dit, que le Roy se prit aux appas d'Henriette de Balsac, fille enjouée, spirituelle & engageante : aussi ajoûte-il, étoit-elle de raec¹³⁹ à faire l'amour ; & rapporte ensuite les aventures de sa mere. *Voilà les véritables conversations des tabagies & de tous les lieux où s'assemblent les hardis parleurs, comme Mezerai [...]*
critique/ injuste¹⁴⁰.

162. [CL], p. 342. [...] Je demande s'il n'est pas vray.
non.

XIV. « Extrait du huitième volume, qui n'est qu'une suite du septième » (scripteur A)

163. [CLI], p. 349. A la page 432, il parle encore d'une fable du menu peuple ; il dit qu'une cloche d'Aragon sonnoit d'elle-même, ce qui étoit toujours un présage de malheur. Il dit encore qu'on avoit vû des Croix de sang dans la pâte à faire du pain ; ce qu'il attribue au mauvais bled qui croît parmi le bon. Ensuite la farine de *ce mauvais bled, dit-il, semble être détrempee avec du sang. Voilà bien des observations & des raisonnemens peu dignes de l'histoire.*

lexplication/ est vraye/ et un histori/en fait bien/ de donner/ les raisons/ physiques/ de ce qui peut/ effrayer les/ ames foibles.

164. [CLII], p. 351. Il en veut principalement aux Financiers ; il y comprend aussi leurs Juges & ensuite tous ceux qui étoient près du Roy, les Seigneurs, les belles Dames, les ministres de ses plaisirs : *voilà comme il parle. Il declame après cela contre ceux qui épousent les filles d'un Financier, & dit que d'un sang si vilain & si mauvais il ne pouvoit naître qu'une engeance vicieuse & corrompuë.*

voila un/ article qui/ devoit bien/ déplaire au/ p. daniel,/ dire du mal/ des financiers,]/ de ceux qui /épousent/ leurs filles,]/ des ministres/ des plaisirs,]/ des princes &c./ quel crime/ abominable &c.

165. [CLIII], p. 352. [...] il prend sujet de dire, *que des impôts, quoiqu'on les abolisse, il en reste toujours quelque cicatrice comme des plaies. Voilà ses beaux raisonnemens ordinaires : [...]*

Cela n'est/ malheureu/ sement que/ trop vray.

166. [CLIV], p. 353. [...] il se mêle de tout blâmer, & ne veut jamais souffrir d'impositions sur les peuples, *comme s'ils n'avoient aucun interest à la grandeur & à la tranquillité des Etats, qu'on ne peut conserver sans argent.*

justification/ de louis 14.

167. [CLV], p. 356. A la page 495, il dit que la Duchesse de Bar vouloit donner au Roy le divertissement de voir danser un Balet dont elle avoit imaginé le dessein : Et il dit ensuite, pour faire le censeur sur toutes sortes de matieres, que ces choses ne sont pas les moindres affaires de *la Cour. Voilà comme il condamne jusqu'aux amusemens les plus innocens.*

Louis 14./ aimoit les/ ballets/ surtout/ dans sa/ jeunesse,/ il ne faut/ pas en dire/ de mal.

168. [CLVI], p. 357. A la page 502, il parle du Commerce que le Roy vouloit établir dans son Royaume ; & il s'étend sur la Manufacture de soie, comme sur une affaire de grande importance, dont il va chercher l'origine & l'usage chez les Perses, les Grecs &

139 *Sic.* Le scripteur A a rayé les deux dernières lettres pour porter en interligne « ce » afin de corriger en « race ».

140 A. François a relevé : « non, critique injuste » en fusionnant cette note avec la suivante.

les Romains. Il dit que les derniers avoient méprisé de s'en servir, de peur de s'amollir par ces molles étofes, plus propres à des femmes d'amour qu'à un peuple martial. Il fait ensuite le détail du progrès de cet usage ailleurs, & fait encore là-dessus des discours aussi mauvais que les premiers : ne voulant faire aucune reflexion qu'il y a des raisons de politique contre ce qu'il dit, & que de pareils ouvrages font vivre le pauvre peuple aux dépens des riches pour qui il travaille.

oui, mais/ la raison/ de morale/ subsiste/ toujours.

169. [CLVII], p. 358. A la page 515, il dit que la Varenne s'étoit élevé par des complaisances & par ses ministeres de volupté, qui sont les plus agreables auprès des Grands. Voilà comme il en veut toujours aux Grands.

le p. daniel/ avoit des/ raisons/ pour justi/fier cet/ infame/ proxenete.

170. [CLVIII], p. 358. Voilà comme il en veut toujours aux Grands. Mais les petits, comme eux, ne sont-ils pas quelquefois touches *des attraites de la volupté, & tous les Grands le sont-ils, & le sont-ils* toujours ? [...]

quest ce que/ cela prouve,/ et quest ce que/ cela detruit.

171. [CLIX], p. 359. [...] On peut remarquer du moins que *la Varenne employa sa faveur pour l'établissement des Peres Jesuites à la Flèche, dont le Public luy doit de la reconnaissance. A la page 531 en parlant du Comte d'Auvergne, il dit Ce miserable. Il pouvoir le dire criminel*, parce qu'il l'étoit. [...]

voilà la/ raison/ qui efface/ tous les/ crimes de/ lavarenne/ qui avoit/ d'abord été/ aide de cuisine de/ la soeur d'henri IV. qui/ disoit quil/ avoit moins ga/gné a larder/ ses poulets,/ qu'à porter/ ceux de son/ frere.

172. [CLX], p. 360. A la page 534, il dit, qu'un Seigneur avoit le courage fort élevé, & d'éminentes qualitez, *mais non pas de celles qu'il faut dans un État Monarchique* [...].

voilà une/ grande/ verite¹⁴¹.

173. [CLXI], p. 360. [...] Que veut-il dire par celles [les vertus] qu'il faut dans un Etat Monarchique ? Ne faut-il pas de la *subordination & du respect pour les Loix & pour les Magistrats dans toutes sortes de Gouvernemens*.

oui, mais/ à quoi servi/roit dans/ une mon/archie la/ vertu de/ brutus &c.

174. [CLXII], p. 361. A la page 553, il dit qu'il arriva un fâcheux accident à la Reine Marguerite : Qu'un de ses Mignons fut tué à la portiere de son carosse par un jeune Gentilhomme desesperé de ce que ce galand avoit ruiné sa famille auprès de cette Princesse. N'est-ce pas parler *trop hardiment d'une Princesse qui touchoit de si près à tant de Rois ? Et où a-t-il pris la preuve de faits si graves, qui d'ailleurs sont plus convenables à des memoires satiriques qu'à l'histoire* [...].

avant de/ rapporter/ quelque/ defaut de/ quelquun/ mezeray/ auroit du/ auparavant/ examiner/ sa genealogie.

175. [CLXIII], p. 362. *Quelle idée veut-il donner dans la page 554 des questions de la grace, qui n'ont, dit-il, ni fond ni rive. A la page 593, il fait une belle relation* [...].

c.a.d. hors de/ la portéel/ de l'homme,/ les mahome/tans, les/ payens[,]/ les catholiques/ et les chretiens/ de toutes les/ sectes ont tous/ dispute sur/ la grace, sans/ trop s'entendre.

176. [CLXIV], p. 364. On disoit, rapporte-t-il, que les fondemens d'une nouvelle Ligue contre le Roy, avoient été jettez à la Flèche en Anjou : Car une femme, continuë-

141 A. François a fusionné cette note avec la suivante.

t-il à dire, assureoit y avoir veu dans une maison où l'on tenoit des Ecoliers, de certains Registres dans lesquels il y avoit plusieurs signatures écrites avec du sang. Voilà une Ligue bien prouvée ; une femme en a veu les Registres chez des Ecoliers. A la page 614, il fait un long tissu de contes qui presageoient la mort du Roy. N'est-il pas surprenant qu'on ait souffert dans un endroit de l'histoire [...].

oui, mais/ ces ecoliers/ avoient pour/ maitres/ des jesuites, et/ pouvoient/ avoir copié/ ce qu'on leur/ dictoit. le fait/ neanmoins/ peut netre/ pas vray./ mais il imp/ ortoit au p. daniel/ plus qu'a/ un autre de/ le relever.

177. [CLXIV], p. 365. [...] qui est si serieux, tant de raisonnemens qui ne sont dignes d'aucune attention ? Il veut qu'on croie qu'il n'y ajoute pas de foy. Pourquoi les fait-il donc ? A la page 680, il accuse d'une grande foiblesse un des plus grands Rois du monde qui avoit bravé la mort en plusieurs occasions. Ce grand Prince [...]

parce quon/ les fit alors./ et que tout ce/ qui regard/oit henri IV/ etoit interes/sant. un/ jesuite aur/oit sauté/ legerement/ sur les circo/nstances de/ sa mort.

178. [CLXV], p. 366. *La vanité et les passions dont il parle n'ont-elles de crédit qu'à la Cour ? Les autres hommes n'en sont-il pas susceptibles ?*

mais ces/ passions,/ je le repete,/ y sont d'une/ toute autre/ importance./ dailleurs/ les grands/ sont les/ principaux acteurs de l'histoire et il est/ rare qu'on soit obligé d'y parler du/ moins en detail, des simples particuliers¹⁴².

179. [CLXVI], p. 367. Les autres hommes n'en sont-ils pas susceptibles ? Oüi, & apparemment il le sçavoit. *Mais il avoit resolu d'attaquer les Grands, & il a tellement suivi sa resolution, qu'il y a lieu de croire qu'il vouloit plaire à la multitude par cette conduite là.*

dire la verité/ est ce attaq/uer les grands/ est ce chercher/ a plaire a la/ multitude.

180. [CLXVI], p. 367. Les gens les plus prévenus pour Mezerai, *demeureront d'accord que son stile est dur ; [...]*

cela est vrai,

181. [CLXVI], p. 367. [...] qu'il fait *quelquefois des periodes* mal liées, [...]

on l'avoue,

182. [CLXVI], p. 367. [...] & qu'il *employe des termes barbares, ou connus seulement du menu peuple* : [...]

cela est vray/ encore.

183. [CLXVII], p. 368. [...] & ceux qui l'ont lu sans prévention, *ont trouvé qu'il est partoit de mauvaise humeur* ; [...]

partout, cest/ trop, ce sont/ les faits qui/ l'y mettent.

184. [CLXVIII], p. 368. [...] qu'il ne *sçait pas faire le détail d'une action de guerre, & qu'il fait quelquefois de mauvais raisonnemens* sur toutes sortes de matieres.

le p. daniel/ parle mieux/ de la guerre,/ il setend/ dessus avec/ complaisance,/ il ne se comp/romet point/ par la.

185. [CLXIX], p. 368. [...] & qu'il fait quelquefois de mauvais raisonnemens sur toutes sortes de *matieres*. *Voilà ce que j'ay entrepris de faire voir* [...]

toutes sortes/ de matieres/ est une injus/tice.

186. [CLXX], p. 368. [...] Voilà ce que j'ay entrepris de faire voir : sur quoy je suis *seur que je serai souvent contredit* ; [...]

il a raison.

142 Les trois dernières lignes sont portées sur la marge inférieure.

187. [CLXXI], p. 368. [...] c'est ce que je ne puis ni ne veux empêcher ; je promets même de n'en point murmurer. FIN.
Pere daniel,/ vous prom/ettez plus/ que vous ne/ pouvez tenir.

TRÉSORS DE TSARSKOYE SELO.
NOTES MARGINALES DE VOLTAIRE SUR LES *ŒUVRES*
PHILOSOPHIQUES DE FÉNELON

Irina Zaytseva

Conservatrice du Musée national de Tsarskoye Selo

La communauté voltairiste a reçu de Saint-Pétersbourg, il y a trois ans, des nouvelles propres à piquer sa curiosité : deux livres de la Bibliothèque de Ferney, riches de 66 notes marginales de la main de Voltaire et de traces muettes de lecture, ont été retrouvés au « Palais de Catherine », siège de l'ancienne résidence d'été des empereurs de Russie qui accueille aujourd'hui le Musée national de Tsarskoye Selo. L'identification de ces livres a été rendue possible grâce à l'intensification des activités de restitution, qui n'impliquent pas seulement la rétrocession d'artefacts culturels à leur pays d'origine mais aussi le recouvrement d'œuvres conservées dans les musées par leurs propriétaires ou les ayants droit.

Lors de l'invasion de Tsarskoye Selo par les troupes allemandes en 1941, l'intégralité de la bibliothèque impériale, soit approximativement 39 000 volumes, fut saisie et transférée en Allemagne. Après la Seconde Guerre mondiale, une partie de cette collection (8 746 volumes) fut restituée à la Russie et ventilée entre différents établissements. Avec l'achèvement de la restauration du Palais de Catherine, les collections patrimoniales retrouvèrent progressivement leur toit à Tsarskoye Selo. En 2000, un lot additionnel représentant près de 4 000 volumes fut transféré du Musée national de Pavlovsk au Musée national de Tsarskoye Selo. C'est au sein de ce lot qu'étaient conservés les deux livres de Voltaire.

Honorés de marques d'attention de l'illustre lecteur, ces deux livres connurent un réel succès au XVIII^e siècle. Ils traitent de problématiques essentielles aux philosophes des Lumières, théologiques et politiques. Le premier n'est autre que les *Œuvres philosophiques, ou Demonstration de L'existence de Dieu* de

Fénelon en deux volumes (Amsterdam, Chatelain, 1731) ; le second est l'*Essai général de tactique* (Londres, chez les libraires associés, 1772) du comte de Guibert composé de deux tomes reliés en un volume. Les trois exemplaires comportent tous la reliure typique de la bibliothèque de Voltaire. Les étiquettes de cuir blanc figurant au dos portent les titres donnés à ces œuvres par Voltaire, avec « *Salignac / Exist. de Dieu* » inscrit en lettres d'or sur les volumes de Fénelon et « *Tactique / Guibert* » sur celui du militaire.

L'histoire de ces volumes a été retracée ailleurs¹. Selon des documents d'archives, ils furent transférés en 1826 du Palais d'Hiver à Tsarskoye Selo sur ordre de Nicolas I^{er}. Ayant succédé à Alexandre I^{er}, il entendait implanter au Palais d'été la bibliothèque de l'ancien tsar. Nous ne savons en revanche pas pourquoi ni quand les livres de Voltaire, qui auraient naturellement dû être conservés avec le reste de sa bibliothèque, trouvèrent leur place dans la bibliothèque personnelle du tsar Alexandre.

330

Dans le premier catalogue de la Bibliothèque de Voltaire établi à Ferney par son secrétaire Jean-Louis Wagnière, le livre de Fénelon était classé dans la section intitulée « L'Église »². Le livre de Guibert ne figure en revanche pas dans le catalogue, mais l'on ne saurait douter qu'il appartenait lui aussi à Voltaire : il est en effet mentionné à plusieurs reprises dans sa correspondance, il comporte dix-sept notes de la main du patriarche et il lui a inspiré le poème satirique de *La Tactique*. Dans un précédent article, nous avons étudié le jugement du philosophe pacifique sur le colonel Guibert et sa conception de la tactique. Nous entendons ici éditer les quarante-neuf notes de Voltaire sur l'exemplaire de Fénelon conservé à Tsarskoye Selo.

À la différence de la *Tactique* de Guibert, le livre de Fénelon figure également dans le second catalogue de la Bibliothèque de Voltaire, établi en Russie après l'installation des livres à l'Ermitage. Cet inventaire en deux volumes indique l'emplacement de chaque livre sur les rayonnages. Le classement des livres fut opéré par le secrétaire de Voltaire, Jean-Louis Wagnière, peu après l'arrivée de la collection à Pétersbourg et conformément à la classification de la bibliothèque de Ferney. L'emplacement de chaque livre est spécifié dans l'inventaire. C'est ainsi que les 167 volumes du premier cabinet portent au dos les cotes de 1-1 à 1-167.

Cet inventaire n'est malheureusement pas daté, mais les filigranes du papier permettent de le dater de 1818 approximativement. Ce document présente un grand intérêt pour l'étude des volumes de Fénelon : ils y apparaissent sous

1 Irina Zaitseva, « Des *marginalia* inédits de Voltaire sur deux livres de sa bibliothèque retrouvés à Tsarskoë Selo », *Cahiers Voltaire*, 5 (2006), p. 119-132.

2 *Biblioteka Voltera. Katalog knig*, Moscou et Leningrad, 1961 [ci-après, BV], p. 1065-1150 : « Catalogue des livres de la bibliothèque (Le Catalogue de Ferney) ».

la cote 1-40, mais avec la mention « manque » portée par la même main. La description du livre est sommaire et semble avoir été faite de mémoire : l'auteur de l'inventaire n'ignorait pas l'existence des deux volumes et il décida de les inclure dans le catalogue, espérant probablement qu'ils seraient retrouvés par la suite³.

On peut supposer qu'Alexandre I^{er} retira ces exemplaires de la bibliothèque de Voltaire peu avant l'établissement de cet inventaire vers 1818, période de sa conversion spirituelle. Résolument athée dans sa jeunesse, il fit preuve de piété, voire de mysticisme dans la seconde partie de sa vie. Le quietisme de Fénelon lui inspirait des sentiments tout particuliers. Dans le guide de lecture qu'il établit pour sa sœur adorée, Catherine Pavlovna, il lui recommandait vivement le philosophe et théologien en ces termes : « Fénelon : très supérieur à tous⁴ ». Outre le livre qui appartenait à Voltaire, la collection d'Alexandre I^{er} compte plus de trente volumes de Fénelon. Certains de ces livres furent annotés par le tsar mais non l'exemplaire de la bibliothèque de Ferney, peut-être par respect pour la mémoire de Voltaire. Nous pouvons donc raisonnablement supposer que l'empereur n'était pas seulement intéressé par les pensées de Fénelon lui-même mais également par le jugement du philosophe déiste sur ce théologien mystique.

L'auteur du livre est François de Salignac de La Mothe Fénelon (1651-1715), théologien français, poète, écrivain et archevêque de Cambrai qui devint en 1689 le précepteur du petit-fils de Louis XIV. Fénelon écrivit plusieurs livres, dont *Les Aventures de Télémaque* pour former le caractère de son élève et lui enseigner à gouverner dans le souci du bien-être de ses sujets. Fénelon compte parmi les créateurs de la théorie de l'absolutisme éclairé. Sa *Démonstration de l'existence de Dieu* parut en 1712. On peut en réduire l'objet à un syllogisme : tout ce qui comporte un ordre est l'œuvre d'une entité rationnelle, Dieu ; or la nature comporte un ordre ; aussi suppose-t-elle l'existence d'un Créateur. La physico-théologie de Fénelon, essentiellement exposée dans cette œuvre, a ouvert la voie aux philosophies déistes, dont Voltaire était l'adepte.

L'illustre lecteur a laissé quarante-neuf notes marginales sur les pages de Fénelon. L'une d'entre elles est écrite en anglais, ce qui semble être sans

3 Le livre n'ayant pas été retrouvé, la cote « 40 » devint libre et fut attribuée, dans un inventaire de 1862, à *l'Existence de Dieu* de Bullet (Paris, Delalain, 1768), qui suivait immédiatement l'exemplaire de Fénelon. Toutes les cotes suivantes furent par conséquent incrémentées d'une unité. De nouvelles étiquettes vertes portant la nouvelle cote furent collées sur les anciennes étiquettes blanches.

4 Nikolai Mikhaïlovich, Grand-duc (éd.), *Perepiska imperatora Aleksandra I s sestroi knyaginei Yekaterinoi Pavlovnoi* [Lettres de l'empereur Alexandre I^{er} et de sa sœur, la Grande-Duchesse Catherine Pavlovna], Saint-Petersbourg, *Ekspeditzia zagotovlenia gosudarstvenikh bumag* [Manufacture de papiers de l'État], 1910, p. 286-290.

exemple dans le *Corpus des notes marginales*. Voltaire témoigne rarement de l'admiration pour l'auteur. Une seule note lui est ouvertement favorable : « Vrai et beau⁵ ». Le plus souvent, Voltaire corrige ou reprend Fénelon, par exemple sur la question du libre arbitre. Quand l'auteur affirme que « Ma volonté se modifie donc elle-même », il s'indigne : « Ah elle-même ! Je l'en défie ! » (note 25). Il critique ce qui lui semble être l'inconséquence du spiritualisme de Fénelon qui tantôt fait de Dieu, et tantôt de l'âme, le principe moteur des actions. Quand le Cygne de Cambrai écrit que « la seule parole intérieure de mon Ame, sans effort [...] meut [mon Corps] » ou que « les parties internes de nos Corps [...] ne peuvent être vivantes que par nos Ames », Voltaire pointe du doigt la contradiction : « et Dieu le meut » (note 7), « par Dieu lui-même » (note 8). Dans trois notes, il condamne sans appel le quietisme de Fénelon : « Dieu donne tout vouloir. Mais quelle terrible conséquence ! » (note 22).

332

Les notes marginales de Voltaire traduisent pour l'essentiel ses sarcasmes et son ironie. Vingt d'entre elles visent à dénoncer, railler ou même invectiver le théologien dont la physico-théologie contredit les acquis de la science moderne : « Ah Fénelon, si tu avais étudié sous Neuton ou sous Gregori tu te serais épargné ces déclamations puériles » (note 1) ; « Vous devriez savoir qu'aucun philosoph[e] n'admet le hasard » (note 4) ; « Ah tu es comme tous les autres. Tu supposes toujours ce qui est en question » (note 45).

Malgré ses remarques caustiques et injurieuses, Voltaire témoigne d'une relative aménité à l'égard du livre et de son auteur. Nous n'avons pas trouvé de commentaire critique dans l'œuvre ou la correspondance de Voltaire. Il fait plutôt l'éloge du style de Fénelon (« Né avec une imagination vive et tendre, il s'était fait un style qui n'était qu'à lui, et qui coulait de source avec abondance⁶ ») et de sa noblesse de caractère : Fénelon « fut le second des hommes dans l'éloquence, et le premier dans l'art de rendre la vertu aimable⁷ », « [...] le célèbre archevêque de Cambrai, si connu par ses maximes humaines de gouvernement, et par la préférence qu'il donnait aux intérêts des peuples sur la grandeur des rois⁸ ». « Tous ses ouvrages partent d'un cœur plein de vertu⁹ ». Seule l'ultime annotation du livre de Fénelon exprime une condamnation sans appel de sa philosophie : « Hélas vous et Descartes vous êtes de pauvres philosophes » (note 49).

5 Note 31 de la présente édition.

6 *Œuvres complètes de Voltaire*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [ci-après, M], t. 14, p. 544.

7 M, t. 5, p. 79.

8 M, t. 14, p. 340.

9 M, t. 14, p. 70.

Bien que Voltaire n'évoque que rarement l'œuvre de Fénelon et qu'il ne mentionne jamais son livre sur l'existence de Dieu, cette thématique pénètre sa philosophie. Dès les *Lettres philosophiques*, le problème des preuves de l'existence de Dieu, de sa nature et de ses attributs apparaît sous une forme ou une autre dans la plupart de ses œuvres. Comportant un deuxième chapitre intitulé « S'il y a un Dieu » enrichi d'un « Sommaire des raisons en faveur de l'existence de Dieu », son *Traité de métaphysique* est presque entièrement consacré à cette question.

L'introduction et les commentaires de l'édition critique, par W. H. Barber, du *Traité de métaphysique* témoignent à l'envi de la dette de Voltaire à l'égard de la *Demonstration of the being and attributes of God* de Clarke, livre dont le titre est similaire à celui de Fénelon. L'influence de Clarke est évidente. Mais l'auteur de cette édition ne possédait pas les sources dont nous disposons désormais : les commentaires de Voltaire sur Fénelon. Nous pouvons raisonnablement supposer que les démonstrations de l'existence de Dieu par Fénelon n'emportèrent pas moins la conviction de Voltaire que celles de Clarke. N'étant pas spécialiste de la philosophie ou de la théologie, nous pouvons seulement souligner que des signes tels que la structure du livre et la similarité de certains des titres de chapitres laissent l'impression d'une certaine influence de Fénelon sur la métaphysique de Voltaire. La comparaison des *marginalia* sur Fénelon et sur Clarke révèle que Voltaire n'a pas moins critiqué celui-ci que celui-là. Quand Clarke évoque la perfection essentielle de l'Être suprême qui ne peut être démontrée *a priori*, Voltaire formule une remarque que Fénelon n'aurait sans doute pas désavouée : « J'aimerais mieux prouver l'intelligence suprême par l'ordre admirable de la nature¹⁰ ». Les *Lettres philosophiques* de Voltaire et le *Traité de métaphysique* furent composés dans les années 1730. On peut par conséquent formuler l'hypothèse qu'il annota à la même époque le livre de Fénelon qui venait juste d'être réédité. Ces notes suggèrent même que cette lecture inspira son œuvre. Certains des *marginalia* furent presque littéralement reproduits dans son œuvre imprimé. La note 34 affirme ainsi : « Oui il existe un être éternel et nécessaire, mais je ne puis connaître aucun de ses attributs ». Or le chapitre « Sommaire des raisons... » du *Traité de métaphysique* affirme de même : « Je suis donc réduit à avouer qu'il y a un être qui existe nécessairement par lui-même de toute éternité [...]. Son existence m'est démontrée ; mais pour ses attributs et son essence [...] je ne suis pas fait pour les comprendre¹¹ ».

10 *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, Akademie-Verlag, puis Oxford, Voltaire Foundation, 1978-, 6 vol. parus [ci-après, CN], t. 2, p. 646.

11 *Les Œuvres complètes de Voltaire* [ci-après, OCV], t. 14 (1989), p. 428.

On peut de même établir des parallèles entre ces *marginalia* et les réflexions de Voltaire sur la nature et l'immortalité de l'âme. Sous le titre d'un des chapitres de Fénelon, « L'âme de l'homme est immortelle », il note : « commence par savoir s'il y a une âme » (note 44). Dans ses *Lettres philosophiques*, il remarque : « Les hommes disputent depuis longtemps sur la nature et sur l'immortalité de l'âme : à l'égard de son immortalité, il est impossible de la démontrer, puisqu'on dispute encore sur sa nature, et qu'assurément il faut connaître à fond un être créé pour décider s'il est immortel ou non¹² ». Les méditations de Voltaire sur la liberté semblent également contemporaines du *Traité de métaphysique*. À la note marginale : « La liberté n'est et ne peut être que pouvoir d'agir » (note 26) répond la thèse du *Traité* : « La liberté est uniquement le pouvoir d'agir¹³ », sans que l'on puisse dégager de relation univoque de causalité : est-ce la note qui a inspiré le *Traité* ou l'inverse ?

334 Les *marginalia* expriment parfois des idées pouvant difficilement passer dans une lettre et encore moins dans une publication. Certaines notes brutales de Voltaire sur Fénelon en sont l'exemple. L'illustre lecteur déplore ce qui lui semble être l'excès de sophistication rhétorique de l'auteur et il s'exclame ainsi : « Est-ce par ignorance, ou par mauvaise foi que tu étales ce ramas de faussetés absurdes ? » (note 46). Fénelon juge que « les hommes de tous les pays et de tous les tems [...] se sentent invinciblement assujettis à penser, et à parler de même », que « le Maître [Jésus-Christ] qui nous enseigne sans cesse, nous fait penser tous de la même façon ». Voltaire ne conteste pas l'universalité de la raison mais l'uniformité de penser que semble affirmer Fénelon : « Et les fous ! les imbéciles ! » (note 16) ; « comment donc tant d'athées, de superstitieux, de fous ! » (note 17). À la question rhétorique de l'archevêque : « Pourquoi donc est-il dit que Dieu est un esprit ? », Voltaire réplique non sans impertinence : « Vent souffle » (note 42).

Voltaire a pu changer de jugement sur Fénelon par la suite en révisant ses propres positions philosophiques. À l'heure où il lisait ce livre de Fénelon (réédité en 1764¹⁴ dans une édition également marginée qui est aujourd'hui

12 M, t. 22, p. 122.

13 OCV, t. 14, p. 460.

14 Dans « Le supplice de Tantale : Decroix et l'inventaire des ouvrages marginés de Voltaire à Saint-Pétersbourg par Jean-Louis Wagnière » (*SVEC* 2007:06, p. 405-433), Ch. Mervaud et Ch. Paillard éditent un inventaire des livres ornés de *marginalia* établi par Wagnière à Saint-Pétersbourg : « Partie des livres de la bibliothèque de M. de Voltaire où il y a des notes marginales de sa main, et où j'ai mis à chaque page des papiers avec ces deux lettres N.M. qui signifient Notes marginales ; indépendamment d'une quantité prodigieuse de signets, dont la plupart sont très curieux ». Selon les auteurs, Wagnière aurait pu rédiger cet inventaire pour servir de guide de lecture à Catherine II. L'inventaire est relativement sommaire ; Wagnière y indique en priorité les ouvrages copieusement marginés par Voltaire ou représentant un intérêt particulier à ses yeux. Le texte comporte une référence

conservée à la Bibliothèque nationale de Russie¹⁵), il était principalement intéressé par la théorie newtonienne ; aussi ses notes stigmatisent-elles la médiocrité des connaissances physiques de l'auteur (« Pauvre physicien ! ») en faisant état de deux concepts fondamentaux dont Fénelon n'avait pas même l'idée, « la gravitation » et « un effet d'optique »¹⁶. Datant très probablement du début des années 1730, les *marginalia* trouvés nous procurent un important aperçu sur l'attitude de Voltaire à l'égard de la *Démonstration de l'existence de Dieu* de Fénelon. Nous voudrions souligner une fois de plus l'importance toute particulière de ces notes dans la mesure où l'œuvre de Voltaire ne contient aucune référence à ce livre de Fénelon : ces annotations constituent l'unique illustration de l'attitude du Patriarche à l'égard de son distingué prédécesseur.

Cette édition respecte les principes éditoriaux du *Corpus des notes marginales*. Nous espérons que ces *marginalia* fourniront des matériaux importants pour tous ceux, philosophes, historiens ou littéraires, qui étudient les œuvres du grand Voltaire.

Traduit de l'anglais par Christophe Paillard

à « Salignac, Existence de Dieu » en « 2 » volumes. Ignorant les exemplaires de Tsarskoye Selo, les auteurs crurent qu'il s'agissait du livre BV 1315, mais cette identification est improbable, dans la mesure où BV 1315 est peu annoté. Il s'agit plus probablement du livre que nous avons retrouvé. Le fait que Wagnière ait cru ce livre digne de l'intérêt de Catherine II lui confère une grande valeur.

15 BV 1315.

16 CN, t. 3, p. 472-473.

1.

Tome I. Part. I.

Chap. XIII, p. 21, lignes 10-33 – p. 22, lignes 1-6

Un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent, inonderoit des Roïaumes entiers. Qui est-ce qui a sù prendre des mesures si justes dans des corps immenses ? Qui est-ce qui a sù éviter le trop, & le trop peu ? Quel doit [*sic*] a marqué à la Mer la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues ?

Mais ces eaux si coulantes, deviennent tout à coup pendant l'hiver dures comme des rochers. Les sommets des hautes montagnes ont même en tout tems des *glaces* & des *neiges*, qui sont les sources des Rivières, & qui abreuvant les pâturages, les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces, pour desaltérer l'homme : là elles ont un sel, qui assaisonne, & rend incorruptibles nos alimens. Enfin, si je leve la tête, j'aperçois dans les *nuës* qui volent au-dessus de nous des especes de mers suspenduës, pour tempérer l'air, pour arrêter les raïons enflammés du Soleil, & [22] pour arroser la terre quand elle est trop seche. Quelle main a pû suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux ? Quelle main prend soin de ne les jamais laisser tomber, que par des pluïes modérées ?

ah fenelon, si/
tu avais/ étudié/
sous/ newton/
ou sous/
Gregori¹⁷/
tu te/ serais/
épar/gné ces
déclamations/
pueriles¹⁸

336

17 David Gregory (1661-1710), savant anglais, disciple de Newton.

18 Après « vagues ? », en marge des lignes 20-33 et en bas de page.

2.

Chap. XVII, p. 28, lignes 13-29

Que si cette flamme ne tourne pas, & si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'Univers, pour être comme le foïer, où [*sic*] le cœur de toute la Nature. Je demande d'où vient que ce Globe d'une matière si subtile, ne s'échape jamais d'aucun côté, dans ces espaces immenses qui l'entourent, & où tous les corps, qui sont fluides, semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme.

va/ trouver/
neuton/ il te le/
dira

Enfin je demande d'où vient que le Globe de la Terre, qui est si dure, tourne si régulièrement autour de cet Astre, dans des espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours ?

3.

Chap. XVII, p. 29, ligne 29 – p. 30, lignes 1-7

Mais que signifie cette multitude pres-[30]que innombrable d'*Etoiles* ? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage, fait voir qu'elles ne coutent rien à sa puissance. Il en a semé les Cieux, comme un Prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit¹⁹.

ah fi

¹⁹ Trait vertical en marge à côté des lignes 6-7.

4.

Chap. XXVIII, p. 57, lignes 4-22

En un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons, dans lesquelles la matière pense, & dont la moindre ne pourroit être retranchée, sans que la matière cessât aussi-tôt de penser ? Si vous dites que c'est le Hasard : je répons que vous faites ce Hasard raisonnable, jusqu'au point d'être la source de la Raison même. Etrange prévention de ne pas vouloir reconnoître une Cause très-intelligente, d'où nous vienne toute intelligence ; & d'aimer mieux dire que la plus pure Raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes, dans un sujet tel que la matière, qui par lui-même est incapable de connoissance ! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre, que de dire des choses si insoutenables.

**vous/ devriez/
savoir/ qu'aucun/
philosoph/
nadmet/
le hazard**

338

5.

Chap. XLIII, p. 81, lignes 13-22

De là vient que les Anciens même, qui ne connoissoient rien de réel qui ne fût un corps, vouloient néanmoins que l'*Ame* de l'homme fût d'un cinquième élément, ou d'une espèce de quintessence sans nom, inconnuë ici bas, indivisible, & immuable, toute céleste, & toute divine : parce qu'ils ne pouvoient concevoir que la matière terrestre des quatre élémens pût penser, & se connoître elle-même [...]

**pourquoi/
une ame ?**

6.

Chap. XLV, p. 84, lignes 2-6

Quelle main a pû lier ces deux extrémités ? Elles ne sont point liées d'elles-mêmes. La *Matière* n'a pû faire pacte avec l'*Esprit* : car elle n'a par elle-même ni pensée, ni volonté pour faire des conditions.

puerile

7.

Chap. XLVI, p. 86, lignes 23-27 – p. 87, lignes 1-4

Comme l'Écriture nous représente Dieu, qui dit après la création de l'Univers, *Que la lumière soit, & elle fut* : de même la seule parole intérieure de mon Ame, sans effort & sans [87] préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même par cette parole si intérieure, si simple, & si momentanée, que mon Corps se meuve : & il se meut /²⁰.

et dieu/
le meut²¹

8.

Chap. XLVII, p. 89, lignes 29-33 – p. 90, lignes 1-2

Saint Augustin qui a fait ces réflexions les a parfaitement exprimées. « Les parties internes de nos Corps, *dit-il*, ne peuvent être vivantes que par nos Ames : mais nos Ames les animent bien [90] plus facilement qu'elles ne peuvent les connoître [...]»²³.

par/ dieu/
lui me/me²⁴

9.

Chap. XLVIII, p. 91, lignes 26-27 – p. 92, lignes 1-11

S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi : car je trouve [92] au dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver, ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent, & se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion. Je les rapelle : elles viennent. Je les renvoie : elles se renfoncent je ne sai où. Elles s'assemblent, ou se séparent comme je le veux. Je ne sai ni où elles demeurent, ni ce qu'elles sont. Cependant je les trouve toujourns prêtes.

and long/ was
cast/ behind²⁴

20 Trait oblique après « meut ».

21 À côté des lignes 4-5.

22 À côté des lignes 32-33 et en bas de page 89.

23 Trait vertical en marge à côté des lignes 30-33.

24 Note et trait en marge à côté des lignes 6-8.

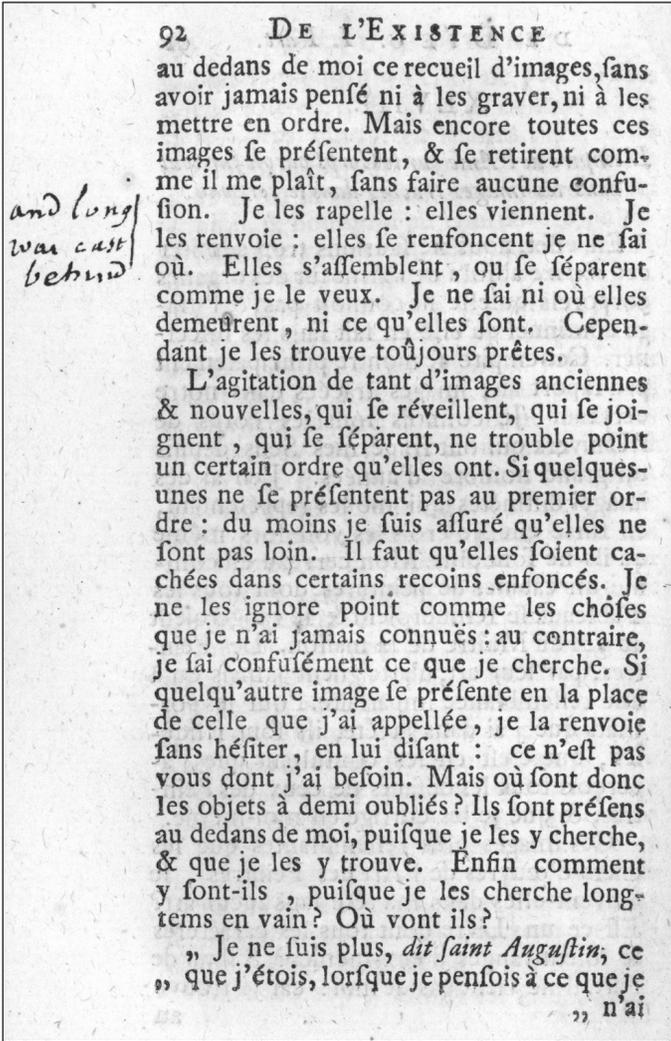


Fig. 1. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Amsterdam, Z. Chatelain, 1731, t. 1, p. 92. Note de Voltaire

10.

Chap. XLIX, p. 95, lignes 1-7

Deux merveilles de la Mémoire, & du cerveau.

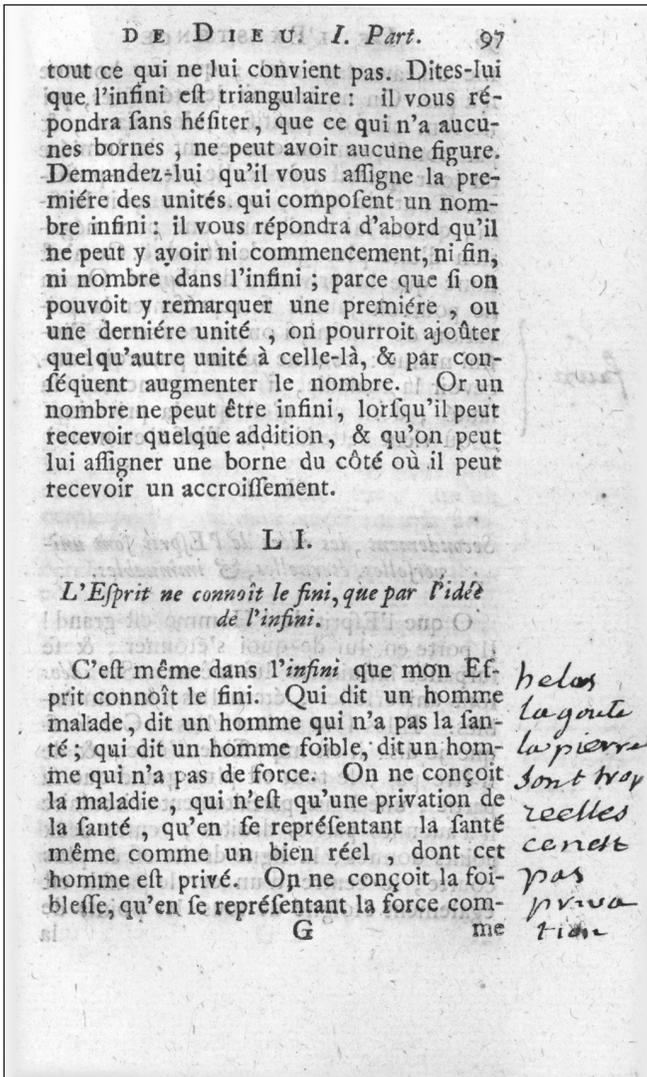
Voilà donc deux merveilles également tout/ est/ incompréhensibles ; l'une que mon cerveau soit une qualité/ espèce de Livre, où il y ait un nombre presque infini occulte²⁵ d'images, & de caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait, & que le hasard n'a pû faire.

²⁵ Au-dessus de la ligne 1, à droite, et à côté des lignes 1-5.

11.

Chap. LI, p. 97, lignes 18-26

C'est même dans l'*infini* que mon Esprit connoît le **helas/ la goutte/ fini**. Qui dit un homme malade, dit un homme qui n'a **la pierre/ sont pas la santé** ; qui dit un homme foible, dit un homme **trop/** qui n'a pas de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est **reelles/ ce nest/** qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la **pas/** santé même comme un bien réel, dont cet homme est **priva/tion** privé.



341

IRINA ZAYTSEVA Notes marginales de Voltaire sur les Œuvres philosophiques de Fénelon

Fig. 2. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Amsterdam, Z. Chatelain, 1731, t. 1, p. 97. Note de Voltaire

12.

Chap. LI, p. 98, lignes 8-15

Ce n'est donc que la privation de l'*infini*. Or on ne pourroit jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevoit l'infini même : comme on ne pourroit concevoir la maladie, si on ne concevoit la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous²⁶ ?

faux

13.

Chap. LII, p. 99, lignes 11-32

Que l'Univers se bouleverse & s'anéantisse ; qu'il n'y ait plus même aucun Esprit pour raisonner sur les Etres, sur les lignes, sur les cercles, & sur les triangles : il sera toujours également vrai en soi, que la même chose ne peut tout ensemble être, & n'être pas ; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite ; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus près d'un côté de la circonférence que de l'autre. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités ; & il pourroit même se faire qu'il n'y auroit ni Univers, ni Esprit capable de penser à ces vérités : mais enfin ces vérités n'en seroient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul Esprit ne les connût ; comme les raïons du Soleil n'en seroient pas moins véritables, quand même tous les hommes seroient aveugles, & que personne n'auroit des yeux que pour en être éclairé.

cela est/
tres diffé/rent.

342

14.

Chap. LII, p. 100, lignes 6-14

Ces idées que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes, & n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits, ne soit vrai que pour un certain nombre de cercles. Cette proposition est vraie par une nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini.

cest a dire/ on
pensera/ toujours/
ainsi. mais/
la chose/ nexiste
pas/
sans vous²⁷.

²⁶ Trait vertical en marge à côté des lignes 10-15.

²⁷ À côté des lignes 10-17.

15.

Chap. LV, p. 105, lignes 6-11

A la vérité ma *Raison* est en moi : car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver. Mais la *Raison* supérieure qui me corrige dans le besoin, & que je consulte, n'est point à moi, & elle ne fait point partie de moi-même.

**ma raison/ est
une/faculté/
occulte/
comme/ le
sentiment/
la force/ la vie/
etc²⁸**

16.

Chap. LVI, p. 106, lignes 12-18

Les hommes de tous les Païs & de tous les tems, quelque éducation qu'ils aient reçûë, se sentent invinciblement assujettis à penser, & à parler de même. Le Maître qui nous enseigne sans cesse, nous fait penser tous de la même façon.

**et les/ fous !/
les imbéciles**

17.

Chap. LVIII, p. 112, lignes 9-16 – p. 113, lignes 5-10

Il y a un Soleil des Esprits, qui les éclaire tous beaucoup mieux que le Soleil visible n'éclaire les Corps. Ce Soleil des Esprits nous donne tout ensemble, & sa lumière, & l'amour de sa lumière pour la chercher. Ce Soleil de Vérité ne laisse aucune ombre ; & il luit en même tems dans les deux Hémispheres. [...] [113] Cette lumière universelle découvre & représente à nos Esprits tous les objets ; & nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun Corps, qu'aux raïons du Soleil.

**comment donc/
tant d'athées, de
superstitieux,
de fous²⁹ !**

²⁸ À côté des lignes 6-15.

²⁹ Après « Soleil » et au-dessous de la ligne 10.

18.

Chap. LXI, p. 116, lignes 11-26 – p. 117, ligne 1

Je trouve encore d'autres traces de la Divinité en moi ;
en voici une bien touchante.

Je connois des nombres prodigieux, avec les rapports
qui sont entre eux. Par où me vient cette connoissance ?
Elle est si distincte, que je n'en puis douter sérieusement,
& que je redresse d'abord, sans hesiter, tout homme qui
manque à la suivre en supputant.

Si un homme dit que 17. & 3. font 22. je me hâte de
lui dire, 17. & 3. ne font que 20. Aussi-tôt il est vaincu
par sa propre lumière, & il acquiesce à ma correction. Le
même Maître, qui parle en moi pour le corriger, parle
aussi-tôt en lui, [117] pour lui dire qu'il doit se rendre.

**Tout/ cela/ est/
trop/
plato/nique/ cest/
realiser/ des/
abs/tractions**

344

19.

Chap. LXI, p. 117, lignes 20-30

Mais par où est-ce que je puis connoître quelque unité
réelle ? Je n'en ai jamais vû, ni même imaginé par le
rapport de mes Sens. Que je prenne le plus subtil atôme :
il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur, &
une profondeur, un dessus, un dessous, un côté gauche,
un autre droit ; & le dessus n'est point le dessous ;
un côté n'est point l'autre. Cet atôme n'est donc pas
véritablement un ; il est composé de parties.

**fausse/ subtilité./
ce qui/ vous/
paraît/ un/
est un/
pour/ vous**

20.

Chap. LXI, p. 118, lignes 27-32

[...] il faudroit au moins avouer que je connois beaucoup
de nombres avec leurs propriétés, & leurs rapports. Je
sai, par exemple, combien font 90000000. joints avec
80000000. d'une autre somme. Je ne m'y trompe
point ; [...]

faux

21.

Chap. LXV, p. 126, lignes 1-4

Ce premier Etre est la cause de toutes les modifications
de ses Créatures. L'opération suit l'être, comme disent
les Philosophes³⁰.

**voilà/ le grand/
point**

³⁰ Trait vertical en marge à côté des lignes 1-4.

22.

Chap. LXV, p. 127, lignes 18-19, lignes 25-28 **Dieu donne tout/**
La puissance susceptible du bien & du mal, vient de **vouloir. mais/**
Dieu. [...] Dieu donne le vouloir & le faire, selon son **quelle terrible/**
bon plaisir. Voila la dépendance de l'homme : cherchons **consequence³¹ !**
sa liberté.

23.

Chap. LXVI, p. 128, lignes 1-4

Je suis libre, & je n'en puis douter. J'ai une conviction **et moi/**
intime & inébranlable que je peux vouloir, & ne vouloir **je n'en/** sens rien
pas, qu'il y a en moi une élection [...]

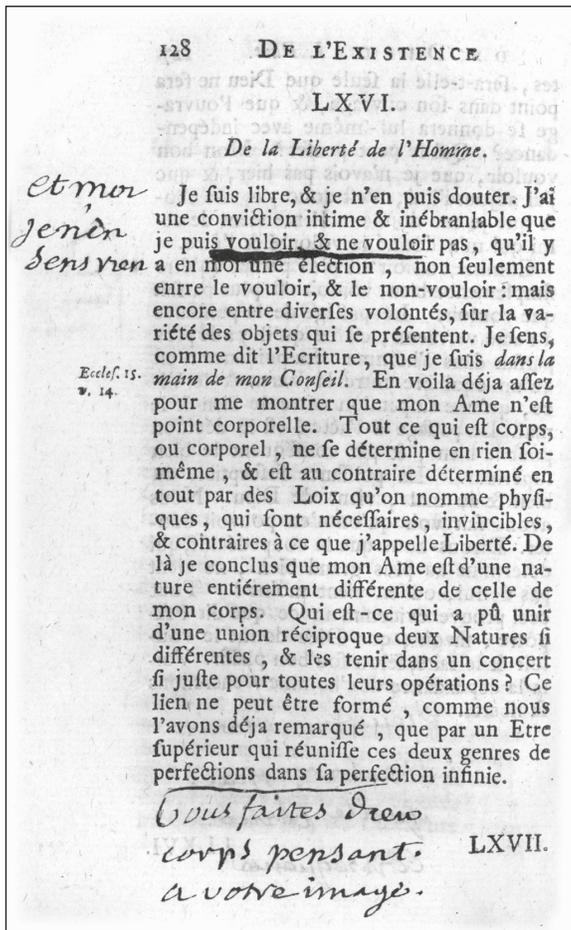


Fig. 3. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Amsterdam, Z. Chatelain, 1731, t. 1, p. 128. Notes de Voltaire

31 Trait vertical en marge à côté des lignes 1-4.

24.

Chap. LXI, p. 128, lignes 17-26

[...] mon Ame est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pû unir d'une union réciproque deux Natures si différentes, & les tenir dans un concert si juste pour toutes leurs opérations ? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déjà remarqué, que par un Etre supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

vous faites dieu/
corps pensant/
a votre image³².

25.

Chap. LXVII, p. 129, lignes 14-18

346

Ma *volonté* se modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir mon Ame : mais il ne lui donne point le vouloir, de la même manière dont il donne le mouvement aux Corps.

ah elle/ meme !/
je len/ defie

26.

Chap. LXVIII, p. 131

La volonté peut résister à la grace, & sa liberté est le fondement du mérite & du démérite.

la liberté/ nest et
ne/ peut etre/ que
pou/voir d'agir³³

27.

Chap. LXXI, p. 136

Objection des Epicuriens qui attribuent tout au Hasard.

ce nest/ point ce/
mot ridi/cule de/
hasard,/ quil faut/
combatre,/ cest la/
nécessité³⁴

28.

Chap. LXXXVIII, p. 168, lignes 3-18

Il n'est point question de critiquer ce grand Ouvrage. Les défauts qu'on y trouve, viennent de la volonté libre & déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement :

32 En bas de page, au milieu.

33 En bas de page, au milieu.

34 À côté du titre du chapitre.

ou de celle de Dieu, toujours sainte & toujours juste, qui veut tantôt punir les Hommes infidèles, & tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paroît défaut à notre Esprit borné, dans un endroit séparé de

il ne faut/ point
attri/buer tant/ de
varia/tions a/ letre
im/muable.

l'Ouvrage, est un Ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vûës assez étenduës, & assez simples, pour connoître la perfection du tout³⁵.

29.

Chap. LXXXVIII, p. 169, lignes 8-15

Quand nous verrons en Dieu à la fin des siècles, dans son vrai point de vûë, le total des événemens du Genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'Univers, & leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons : *Seigneur, il n'y a que vous de juste & de sage.*

déclamation³⁶

30.

Chap. LXXXIX, p. 172, lignes 9-17, 25-33 – p. 173, lignes 1-5

Ce que l'on appelle même l'art des hommes, n'est qu'une foible imitation du grand art qu'on nomme les loix de la Nature, & que les impies n'ont pas eu honte d'appeller le Hazard aveugle.

Faut-il donc s'étonner si les Poètes ont animé tout l'Univers, s'ils ont donné des ailes aux Vents, & des flèches au Soleil ; [...] La Poësie n'a fait qu'attribuer aux Créatures inanimées le dessein du Créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des Poètes, ces idées ont passé dans la Théologie des Païens, dont les Théologiens furent les Poètes. Ils ont supposé un Art, une Puissance, une Sagesse, qu'ils ont nommé *Numen*, dans les Créatures même [173] les plus privées d'intelligence. Chez eux les Fleuves ont été des Dieux, & les Fontaines des Naïades. Les Bois, les Montagnes ont eu leurs Divinités particulières.

vous/ aprouvez/
donc la/
theologie/
paienne³⁷

35 Trait vertical en marge à côté des lignes 7-14.

36 Après « sage », sur la même ligne.

37 À côté du titre du chapitre, à gauche et à côté des lignes 13-21.

31.

Chap. XCI, p. 174, lignes 23-33 – p. 175, lignes 1-8

Ainsi vivent les hommes sur la Terre. Ne leur dites rien : ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flate leurs passions grossières, ou leur vanité. Leurs Ames s'apesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel. Tout ce qui n'est point palpable, & qui ne peut être ni vû, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni conté, leur semble chimérique. Cette foiblesse de l'Ame se tournant en incrédulité, leur paroît une force ; & [175] leur vanité s'aplaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifioit de n'être pas formé selon les règles communes de la nature ; ou comme si un aveugle né triomphoit de ce qu'il seroit incrédule pour la lumière, & pour les couleurs, que le reste des hommes aperçoit³⁸.

vrai/ et/ beau³⁹

348

32.

Chap. XCII, p. 177, ligne 33 – p. 178, lignes 1-10

Que vois-je dans [178] toute la Nature ? Dieu. Dieu par tout, & encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'Être est en vous, vous épuisez, & vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée. Je ne sais ce que je deviens. Tout ce qui n'est point vous, disparaît ; & à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point, n'a rien vû ; qui ne vous goûte point, n'a jamais rien senti.

décla/mation

³⁸ À côté des lignes 1-5.

³⁹ Traits en marge à côté des lignes 23-30 et des lignes 1-7.

33.

Part. II. Chap. 1, p. 194, lignes 6-22

Il faudroit que l'Esprit supérieur qui nous tromperoit, nous eût donné lui-même une Nature fausse, toute tournée à l'Erreur & incapable de la Verité. Il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une Raison à l'envers, & qui s'attacheroit toujours au contre-pied de la Verité. Un Esprit qui auroit fait le mien de la sorte, seroit non-seulement supérieur mais tout-puissant ; car un Esprit qui fait des Esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux, mais qui y fait & qui y met tout suivant son dessein, & qui fait à son gré une Raison qui n'est point Raison, une Raison qui renverse la Raison même, doit être un Esprit tout-puissant.

**tout cela/ me
sem/ble confus/ et
chimé/rique**

34.

Chap. 1, p. 211, lignes 26-33 – p. 212, lignes 1-17

Ces principes posés, je reviens à l'Être qui seroit par lui-même ; & je trouve qu'il seroit dans la suprême perfection. Ce qui a l'Être par soi, est éternel & immuable ; car il porte toujours également dans son propre fonds la cause & la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevrait de [212] dehors ne pourroit jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner ; car ce qui est d'une nature communiquée & variable, ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi & incapable de changemens : la distance & la disproportion entre de telles parties seroit infinie ; donc elles ne pourroient jamais entre-elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa verité à sa bonté, & à sa perfection. Il est par lui-même tout ce qu'il peut être ; & il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'Être ; & par conséquent au suprême degré de verité & de perfection.

**oui il/ existe/
un etre/ eternel/
et neces/saire,
mais je/ ne puis/
connai/tre/
aucun/ de ses/
attributs**

35.

Chap. 1, p. 212, lignes 31-33 – p. 213, lignes 1-4

Puisque l'Être qui est par lui-même, surpasse tellement la perfection de tout Être créé qu'on puisse concevoir en mon-[213]tant jusques à l'infini ; il s'ensuit qu'un Être qui est par lui-même, est au suprême degré d'être ; & par conséquent infiniment parfait dans son essence.

cela mérite/
explication/
pourquoy/
infini ?/ et quest
ce⁴⁰

36.

Chap. 1, p. 213, lignes 33 – p. 214, lignes 1-23

Si je [214] suis par autrui, il faut que cet autrui qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, & par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non-seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer ; car il y a une distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvoit ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouteroit infiniment à la perfection infinie de l'Être qui est par lui-même : donc cet Être qui est par lui-même & par qui je suis, est infiniment parfait & c'est ce qu'on appelle Dieu.

non

350

Toutes ces propositions sont claires, & rien ne me peut arrêter dans leur enchainement. Car de quoi douterai-je ? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même, est pleinement & parfaitement ? c'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus Être de tous les Êtres, & par conséquent infiniment parfait.

37.

Chap. 1, p. 217, lignes 10-20

L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative : car ce n'est point en excluant indéfinitivement toutes bornes, que je me représente l'infini. Qui dit borne, dit une négation toute simple : au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, & qu'il veuille dire non fini, est néanmoins très-positif.

ergo glu⁴¹

40 À côté des lignes 24-28.

41 À côté du titre courant et des lignes 1-5.

pas m'en étonner, car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie : par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini : je discerne très-nettement ce qui lui convient, & ce qui ne lui convient pas : Je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres & des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative : car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes, que je me représente l'infini.

& c'est un
Etre infini
qui peut
seul nous
la donner.

Qui dit borne, dit une négation toute simple : au contraire, qui nie cette négation, affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, & qu'il veuille dire non fini, est néanmoins très-positif.

Idée de
l'infini
très positive.

ergo glw

C'est le mot de fini, dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne, dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif : par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation : d'où il s'ensuit que la négation absoluë de toute négation, est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, & la suprême affirmation : donc le terme d'infini est infiniment af-

*Jeu de
mots*

O s firma-

Fig. 4. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Amsterdam, Z. Chatelain, 1731, t. 1, p. 217. Notes de Voltaire

38.

Chap. 1, p. 217, lignes 21-28

C'est le mot de fini, dont le vrai sens est très-négatif.

Rien n'est si négatif qu'une borne ; car qui dit borne, **jeu de/ mots** dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de fini comme étant négatif : par conséquent celui d'infini est très-positif.

39.

Chap. 2, p. 240, lignes 26-33 – p. 241, lignes 1-11

Ma conclusion est, que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles qui sont bornées & mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini. Tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre, dit amas d'unités réellement distinguées & réciproquement in-[241]dépendantes les unes des autres pour exister & n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, & qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit point avant ce retranchement.

352

**tout/ ce quil/ dit
de/ l'infini/ est
cap/tieux/ un
infini/ de surfa/
ces est/ plus
qu'un/ infini/ de
lignes⁴²**

42 Après « très-positif », sur la même ligne. « Ergo-glu. Façon de parler familière, dont on se sert pour se moquer des grands raisonnements qui ne concluent rien » (*Dictionnaire de l'Académie*, éd. 1762).

40.

Chap. 2, p. 248, lignes 20-33 – p. 249, lignes 1-13

Quoi donc mes idées seront-elles Dieu ? Elles sont supérieures à mon Esprit, puisqu'elles le redressent & le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité ; car elles sont universelles & immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement selon un principe que nous avons déjà posé. Rien n'existe tant que ce qui est universel & immuable. Si ce qui est changeant, passager, & emprunté, existe véritablement ; à plus forte raison, ce qui ne peut changer & qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant & de réel qui soit au de-[249]dans de moi & qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même ; Enfin qui me soit plus présent & plus intime que mon propre fonds. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier, & si inconnu ne peut être que Dieu. C'est donc la Vérité universelle & indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

chose/ étrange/
vous,/ malbranch/
spinosa/ vous/
semblés/ d'accord⁴³

41.

Chap. 2, p. 266, lignes 12-24

J'ai reconnu un premier Être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que je n'aie assez médité ce qu'il est, & comment tout le reste est par lui. Il est l'Être infini, par intention, comme dit l'École, & non par collection : Ce qui est un, est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite, la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vû. Je conçois un Être qui est souverainement un, & souverainement & éminemment tout ; il n'est rien de fini & de borné ; il a toutes les perfections possibles ; [...]

b Spinoza

43 À côté des lignes 1-17.

42.

Chap. 2, p. 269, lignes 18-20

Mais, dira-t-on : Pourquoi donc est-il dit que Dieu est
un Esprit ? d'où vient que l'Écriture même l'assure ? **vent/ souffle**

43.

Tome 2. Des lettres. Lettre sur le Culte de Dieu,
l'Immortalité de l'ame, & le Libre-arbitre.

Chap. 1, p. 24, ligne 25 – p. 25, lignes 1-5

Il faut donc conclure avec [25] l'Écriture, que *Dieu a* **Extra/vagant/**
fait toutes choses pour l'amour de lui-même. D'un côté il **et odieux**
est infiniment parfait en soi, de l'autre il est infiniment
juste, puisque la justice entre dans la perfection infinie.

44.

354

Chap. 2, p. 41

L'Ame de l'homme est immortelle.

**commence par
savoir sil y a une
ame⁴⁴**

44 À côté des lignes 9-17.

L'IMMORT. DE L'AME, &c. 41
punité, on veut se mettre au dessus de sa
Raison même.

Encore une fois, comparez ces deux
plans, dont l'un nous présente un Dieu sa-
ge, bon, vigilant, qui arrange, qui corrige,
qui récompense, qui veut être connu,
aimé, obéi, & dont l'autre nous présente
un Dieu insensible à notre conduite; qui
n'est touché ni de la Vertu, ni du Vice, ni
de la Raison suivie, ni de la Raison violée
par ses Créatures; qui abandonne l'hom-
me au gré de son orgueil insensé, & de
tous ses desirs brutaux; qui le néglige a-
près l'avoir fait, & qui ne se soucie d'en é-
tre ni connu, ni aimé, quoiqu'il lui ait
donné de quoi le connoître, & de quoi
l'aimer. Comparez ces deux plans, &
je vous défie de ne préférer pas le premier
au second.

SECOND CHAPITRE.

L'Ame de l'homme est immortelle.

Commence par Savoir Si y a une ame

CETTE question ne sera point difficile
à éclaircir, dès qu'on voudra la ré-
duire à ses bornes, & la séparer de ce qui
va plus loin.

I.

Il est vrai que l'ame de l'homme n'est
point un Être constant par soi-même, &
C 5 qui

Fig. 5. Fénelon, *Démonstration de l'existence de Dieu*, Amsterdam,
Z. Chatelain, 1731, t. 2, p. 41. Note de Voltaire

45.

Chap. 2, p. 50, lignes 6-30

On voit seulement deux choses. L'une est, que le corps se divise, & se dérange ; c'est ce qui ne peut arriver à l'ame, qui est simple, indivisible, & sans arrangement : l'autre est, que le corps ne se meut plus avec dépendance des pensées de l'ame. Ne faut-il pas conclure, que tout de même, à plus forte raison, l'ame continuë à exister de son côté, & qu'elle commence alors à penser indépendamment des opérations du corps ? L'opération suit l'être, comme tous les Philosophes en conviennent. Ces deux natures sont indépendantes l'une de l'autre, tant en nature, qu'en opération. Comme le corps n'a pas besoin des pensées de l'ame pour être mù, l'ame n'a aucun besoin des mouvemens du corps pour penser. Ce n'étoit que par accident que ces deux êtres si dissemblables & si indépendans étoient assujettis à opérer de concert. La fin de leur société passagère les laisse opérer librement chacun selon la nature, qui n'a aucun rapport à celle de l'autre.

356

**ah tu es comme
tous les/ autres.
tu supposes/
toujours ce qui
est/ en question⁴⁵.**

46.

Chap. 2, p. 54, lignes 28-33 – p. 55, lignes 1-17

Il n'y a sur la terre qu'un seul Livre original, qui fasse consister la Religion à aimer Dieu plus que soi, & à se renoncer pour lui. Les autres qui répètent cette grande vérité, l'ont tirée de celui-ci. Toute [55] vérité nous est enseignée dans cette vérité fondamentale. Le Livre qui a fait connoître ainsi au monde, le tout de Dieu, le rien de l'homme, avec le culte de l'amour, ne peut être que divin. Ou il n'y a aucune Religion, ou celle-là est la seule véritable. De plus, ce Livre si divin par sa doctrine, est plein de prophéties, dont l'accomplissement saute aux yeux du monde entier, comme la réprobation du Peuple Juif, & la vocation des Peuples idolâtres au culte du vrai Dieu par le Messie. D'ailleurs, ce Livre est autorisé par des miracles innombrables, faits au grand jour, en divers siècles, à la vûe des plus grands ennemis de la Religion.

**esce/ par/
ignorance, ou/
par/ mau/vaise/
foy que/ tu etales/
ce ramas/ de faus/
setés/ absurdes**

45 En bas de page, au milieu.

47.

Chap. 2, p. 55, lignes 17-21

Enfin ce Livre a fait tout ce qu'il dit ; il a changé la face du monde ; il a peuplé les deserts de solitaires qui ont été **et des/ monstres/**
des Anges dans des corps mortels ; [...] **par tout/ ailleurs**⁴⁶

48.

Chap. 3, p. 66, lignes 7-16

Il faut encore avouer que l'homme n'est libre ni à **ah Loke/ a**
l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain **raison/**
bien clairement connu. La liberté consiste dans une **la liberté/**
espece d'équilibre de la volonté entre deux partis. **consiste/**
L'homme ne peut choisir qu'entre des objets dignes de **a pouvoir/ faire**
quelque choix & de quelque amour en eux-mêmes, &
qui font une espece de contrepoids entr'eux.

49.

Lettre sur l'Idée de l'Infini, & sur la Liberté de Dieu de
créer ou ne pas créer.

p. 132, lignes 10-26

Je sais qu'il y a beaucoup de gens d'esprit, qui se disent
Cartesiens, & qui ont embrassé des opinions trop
hardies ce me semble, en s'appuyant sur les principes
de Descartes : mais sans vouloir critiquer ni nommer
personne, je laisse librement raisonner chacun autant
que la Religion le permet, & je prends pour moi la
liberté que je laisse aux autres, en me défiant sincèrement
de mes foibles lumières. J'avouë qu'il me paroît que
plusieurs Philosophes de notre temps, qui sont d'ailleurs
très-estimables, n'ont pas eû assez d'exacritude dans ce
qu'ils ont dit sur vos deux questions ; l'une, de la nature
de l'infini, & l'autre, de la liberté de Dieu pour ses
Ouvrages extérieurs. Venons maintenant, s'il vous plaît,
MONSIEUR, à l'examen de ces deux questions.

**he las vous et
descartes/ vous
etes de pauvres
philo/sophes**⁴⁷

46 Au-dessous du titre du chapitre.

47 À côté des lignes 20-23.

48 En bas de page.

IV.

Correspondance

UNE LETTRE INÉDITE DE M^{me} DENIS À CIDEVILLE,
15 SEPTEMBRE 1750 (D 4221a)

Christiane Mervaud

Université de Rouen

Catriona Seth

Université de Nancy

361

REVUE VOLTAIRE N° 8 • PUPS • 2008

Veuve en 1744, Marie-Louise Denis revient de Lille à Paris. Elle demeure à l'hôtel d'Herbouville, rue Pavée, chez sa sœur, M^{me} de Fontaine, puis rue du Bouloi, dans le quartier du Palais-Royal, jusqu'au 10 janvier 1750. Elle s'installe alors rue Traversière, chez son oncle, dans l'appartement où il avait vécu avec Émilie du Châtelet. Voltaire s'empresse de présenter sa nièce à ses amis. Elle se charge de leur faire les honneurs de la maison. Marmontel témoigne du climat de ces réunions amicales dont elle était l'hôtesse :

Rien n'était négligé de tout ce qui pouvait me rendre sa maison agréable. Mes amis y étaient accueillis ; ils étaient devenus les siens. Mon vieil ami, l'abbé Raynal, se souvient, comme moi, des soupers agréables que nous faisons chez elle. L'abbé Mignot, son frère, le bon Cideville, mes deux abbés gascons de la rue des Mathurins, y portaient une gaieté franche¹.

Amateur de belles-lettres, grand faiseur de vers, Pierre-Robert Le Cornier de Cideville (1693-1776) participait alors activement aux débuts de l'Académie des sciences, des belles-lettres et des arts de Rouen. Il avait été le condisciple du jeune Arouet au collège Louis-le-Grand et était resté pour lui un allié sûr auquel il rendit des services comme lecteur, voire comme agent éditorial, en particulier au temps des *Lettres philosophiques*². Dès 1749, M^{me} Denis est en

1 Jean-François Marmontel, *Mémoires*, éd. John Renwick, Clermont-Ferrand, G. de Bussac, 1972, t. 1, p. 81-82.

2 Voir, sur les relations de Cideville et de Voltaire, les articles suivants : Christiane Mervaud, « La chimère de la gloire ou la chimère du bonheur. Cideville, lecteur et critique de Voltaire », *La Vie littéraire à Rouen au XVIII^e siècle. Études normandes*, 1 (1997), p. 69-83

relation épistolaire avec ce Normand cultivé lorsqu'il s'absente de Paris pour se retirer sur ses terres. La première lettre connue de la nièce de Voltaire à Cideville, en réponse à une missive perdue de ce dernier, date du 27 juillet 1749. En qualité de parisienne, M^{me} Denis donne à l'ami rouennais les dernières nouvelles de la capitale susceptibles de l'intéresser : la première représentation, le 24 juillet, d'une tragédie, *Les Amazones* de la « muse normande », M^{me} du Boccage, l'arrestation de Diderot, la publication, par Louis Racine, des *Lettres sur différens sujets* de Jean-Baptiste Rousseau dont son oncle lui a parlé (D 3968). Il est surtout question, dans cette lettre, des productions littéraires respectives de l'épistolière et de son destinataire : la lecture, en petit comité, d'un opéra de Cideville, *Daphnis et Chloé*, les progrès de la comédie de M^{me} Denis, *La Coquette punie*.

362

Les deux correspondants ont continué à s'écrire et, au cours des mois, leurs échanges sont devenus plus intimes. En 1750, M^{me} Denis se confie à Cideville : Voltaire a cédé à l'invitation pressante de Frédéric II et espère voir sa nièce le rejoindre en Prusse. Peut-être avait-il compté, à son départ, ne rester que six semaines à Berlin, comme il le prétendra plus tard (D 4201), mais dès son arrivée, il entreprend des démarches auprès du roi auquel il montre une lettre de sa nièce lui faisant part de ses appréhensions et de ses mauvais pressentiments. C'est ce que l'on déduit d'une lettre de Frédéric, endossée par Voltaire comme « une promesse de bonheur » (D 4195). Selon l'auteur de *La Henriade*, la situation de M^{me} Denis à Berlin serait enviable, Frédéric promettant que « les reines [...] l'honoreront des distinctions et des bontés les plus flatteuses » (D 4192). Son oncle dit lui avoir cherché « une bonne maison où elle vivra dans la plus grande opulence ». Il a commencé par lui assurer une rente. Le 25 août 1750, Richard Talbot, comte Tyrconnel, ambassadeur de France, précise que Voltaire a obtenu de Sa Majesté prussienne 20 000 livres de pension dont 8 000 réversibles à sa nièce après sa mort « pour en jouir sa vie durant à Paris ou ailleurs à son choix » (D 4199). Voltaire énumère tous ces avantages, demandant en grâce à ses amis d'Argental « d'encourager M^{me} Denis » à venir s'établir à Berlin, de la « disposer à cette bonne œuvre » (D 4192). Il se heurte en effet aux réticences, puis à la résistance de M^{me} Denis. Un autre plan qu'il élabore – établir sa nièce auprès de la margrave de Bayreuth – échouera.

M^{me} Denis choisit de confier à Cideville sa répugnance à s'expatrier. Elle se sent obligée d'écrire presque tous les jours à son oncle ; elle prend plus

et Catriona Seth, « Épaves et trésors cachés. Les Voltaire de la bibliothèque de Cideville », dans M. Delon et C. Seth (dir.), *Voltaire en Europe. Hommage à Christiane Mervaud*, Oxford, Voltaire Foundation, 2000, p. 353-362.

rarement la plume pour répondre à l'ami normand (D 4255). Elle lui confie pourtant son désir de le revoir à Paris ou de passer une partie de l'hiver à la campagne avec lui. Elle demande son indulgence et sa compréhension : « Ne me sachez pas mauvais gré de ne vous avoir point écrit. Je vous jure que je ne vous en aime pas moins et qu'il n'y a pas de jour que je ne songe à vous, mais je suis si troublée, j'ai tant de choses qui m'agitent que si vous m'aimez vous me pardonneriez ». Elle réclame ses amis Du Resnel et Cideville. De son propre aveu, elle « fait pitié » (D 4255). Elle livre souvent à Cideville ses états d'âme. C'est à lui qu'elle écrit ainsi le 9 novembre 1751 : « Enfin, à quelque prix que ce soit, je veux ravoir mon oncle et ne point aller en Prusse » (D 4601). La lettre inédite que nous présentons s'inscrit donc dans une série éclairante de messages adressés à son soupirant déçu. Ce dernier a, contrairement à elle, conservé les lettres qu'elle lui adressait. Mais on devine bien, d'après elles, que Cideville engageait M^{me} Denis à résister au désir de son oncle.

Au détour d'agréables échanges mondains et littéraires, M^{me} Denis se plaint sans cesse de l'absence de son confident normand qui lui a fait part de ses sentiments. Elle se dit « très flattée » de ses attentions et se proclame sa « meilleure amie » (D 4170, 12 juillet 1750). Ses lettres sont hantées par la présence de Voltaire ; ce n'est point le grand écrivain qui est évoqué, mais l'homme privé jugé sévèrement pour son engouement pour la cour de Prusse. En juillet 1750, M^{me} Denis a certes signalé que les *Anecdotes sur le czar Pierre le Grand* paraissent dans le *Mercur de France*. Elles avaient déjà été publiées dans l'édition Walther de Dresde³. Mais, faisant allusion à deux lettres que son oncle lui a envoyées de Clèves, elle se montre mécontente de sa conduite : « Je commence à ne rien comprendre à tout ceci, je jette mon bonnet pardessus les moulins » (D 4170). Ses plaintes sont plus vives le 3 septembre alors que la « transmigration » ou « transplantation » de Voltaire a été décidée. Le voyage à Berlin est devenu établissement en Prusse⁴. M^{me} Denis, qui aspire encore à rester à Paris et à avoir son oncle auprès d'elle, a été mise devant le fait accompli. Elle a chargé l'abbé Du Resnel, qui retournait en Normandie, de mander à Cideville ce « fruit de son voyage en Prusse ». Elle se présente en victime d'une décision inconsidérée ; elle s'attend à perdre sa tranquillité ; elle ne quitterait la France, ses amis, « enfin le bonheur de sa vie », qu'avec une « répugnance inexprimable ». Elle n'a pu écrire tant elle était bouleversée par les nouvelles de Voltaire : « Il m'avait mise hors d'état de signer mon nom, cet événement m'a frappée au point d'être quinze jours dans un accablement qui

3 Voir l'édition critique par Michel Mervaud, *Les Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, t. 46, 1999, p. 40.

4 Voir René Pomeau et Christiane Mervaud, *De la Cour au jardin, 1750-1759*, t. 3 de *Voltaire en son temps*, dir. R. Pomeau, Oxford, Voltaire Foundation, 1994, p. 18-19.

m'avait ôté toutes les facultés de l'âme ». Elle juge sévèrement son oncle : « Il est présentement ivre mort de Berlin et me fait des tableaux de ce pays là fort admirables ! Il n'y manque que la vraisemblance ». Victime consentante, elle se dévouera pourtant : « Je l'aime et c'est le temps où il fait les fautes les plus grandes qu'il a besoin de consolation » (D 4211).

Une telle lettre ne pouvait qu'inciter Cideville à prêcher la fermeté à l'égard d'un oncle qui se fourvoyait et qui sacrifiait son admirable nièce à son goût des honneurs : « Vous savez le faible qu'a M. de Voltaire pour la cour et pour les rois », lui écrivait-elle. Chevalier servant de M^{me} Denis, il lui prodiguait des conseils, sans doute quelque peu intéressés et qui allaient dans le sens de ce que sa correspondante avait envie d'entendre. Aussi M^{me} Denis répond-elle à celui qui « parle d'or » en s'expliquant plus nettement encore. Elle n'use d'aucun ménagement à l'égard de son oncle dans cette lettre du 15 septembre 1750 qui est conservée depuis 1851 dans la collection Duputel⁵ de la Bibliothèque municipale de Rouen (cote : Duputel 999).

364

La lettre⁶ est rédigée sur un papier vergé, dont les vergeures sont à l'horizontale, plié en deux (17,2 x 13,2 cm). Le filigrane, aux armes d'Angleterre, porte les lettres « D & CB », celles du fabricant D. & C. Blauw. Le texte occupe les recto et verso du premier feuillet, une partie du recto du second. Il n'y a aucune indication du destinataire, ni de l'adresse⁷.

ce 15 7^{bre} 1750

Mon cher ami vous parlez dor mais mon attachement est trop fort et je ne puis le surmonter. cependant si vous voiez mes lettres vous en seriez content je casse les vitres⁸ je dis tous mes griefs je parle de lavarice⁹ je dis qu'on a fait

5 Sur le fonds Duputel, voir Catriona Seth, « Deux lettres inédites de M^{me} du Châtelet », *Revue Voltaire*, 3 (2003), p. 355-356.

6 Elle a été transcrite par Malika Hamtatt dans le cadre de sa maîtrise, *Femmes en toutes lettres*, sous la direction de Catriona Seth, Université de Rouen, 2004.

7 Malgré l'absence d'indication du destinataire, il n'y a aucun doute à avoir sur son identité.

8 L'expression est lexicalisée à l'époque. Cette lettre où M^{me} Denis « casse les vitres » manque, mais les griefs de l'épistolière sont exposés longuement dans ce texte envoyé à Cideville. On aimerait pouvoir comparer les deux versions !

9 Il s'agit là d'un reproche récurrent de M^{me} Denis à l'égard de Voltaire lors des crises que traversa leur couple. En février 1754, alors qu'elle a pris de grosses sommes chez le notaire de son oncle, Laleu, et que Voltaire le lui reproche, elle écrit : « l'argent vous tourmente ». Son premier jet était plus cruel : « l'avarice vous poignarde ». Voltaire en sera profondément blessé et citera ce texte dans une lettre à d'Argental (D 5714, 10 mars 1754). M^{me} Denis était capable de perdre le sens de la mesure quand il s'agissait d'argent. N'avait-elle pas ajouté : « Ne me forcez pas de vous haïr... vous êtes le dernier des hommes

des rentes viagères même depuis que nous vivons ensemble¹⁰ et que si je venais à le perdre à Berlin n'ayant plus n'y meuble n'y établissement à Paris je serois peut être obligée de m'enfermer dans un couvent le reste de ma vie¹¹ je parle de ma comédie¹² je dis que je crois qu'il a eu de bonnes intentions en cherchant à me dégouter¹³ mais qu'il a combattu une passion trop forte et que je ne puis lui en savoir gré que je voudrais que ma pièce eût été jouée quand elle auroit du tomber que du moins cela mauroit éclairée et qu'il ne me resteroit pas un ver rongeur dans le cœur¹⁴ avec tout cela je lui dis que¹⁵

par le cœur, je cacherais autant que je pourrai les vices de votre cœur » (D 5685). Elle avait donc une fois de plus « cassé les vitres ». Voltaire passera l'éponge (D 5742, D 5753). En 1768, lorsque Voltaire la chasse de Ferney, elle a de nouveau fait des dettes criantes ; bien évidemment d'autres causes expliquent ce drame de 1768.

- 10 M^{me} Denis vit sous le même toit que Voltaire depuis huit mois. Voltaire jouit alors d'une fortune considérable dont l'essentiel est placé en rentes viagères. Voir l'état récapitulatif de ses revenus en 1749 donné par Longchamp (René Vaillot, *Avec Madame du Châtelet, 1734-1749*, t. 2 de *Voltaire en son temps, op. cit.*, 1988, p. 396-398).
- 11 Vision exagérée et délibérément faussée par M^{me} Denis. Elle omet de dire que Voltaire, dès le début de son séjour, lui a assuré une pension en plus de la survivance de la sienne (voir ci-dessus) ; en mars 1746, il avait signé par devant notaire une « obligation » qui engageait en faveur de M^{me} Denis « tous ses biens présents et à venir » (D app. 69, documents XIII-XIV). De plus, la jeune femme gardait un établissement à Paris : en 1749, Voltaire avait signé un bail pour l'appartement de la rue Traversière valable quatre ans (D app. 92). Voltaire fera bien d'autres donations à sa nièce tout au long de leur vie commune et celle-ci deviendra sa légataire universelle. Le dernier jour de septembre 1750, M^{me} Denis donne procuration à Alexandre-Jean Mignot (D app. 105).
- 12 *La Coquette punie*, d'abord intitulée *La Petite Maîtresse* ou *La Dame à la mode* (voir D 3724). M^{me} Denis y travaillait en octobre 1747, évoquant sa comédie dans une lettre à François Baculard d'Arnaud, alors son amant (D 3579). Nous n'en connaissons qu'un fragment de dialogue reproduit dans le commentaire de D 3596.
- 13 Voltaire avait manifesté de l'intérêt pour cette *Dame à la mode* (D 3724, D 4025). Le 23 août 1749, il écrivait à M^{me} Denis : « Je vous parlerai toujours de votre petite maîtresse, je ne cesserai de faire des vœux, et des remontrances, de vous aiguillonner, de vous chicaner, de vous presser et de vous retenir » (D 3993). Il a conseillé à sa nièce de ne pas « se cabrer contre des avis aussi salutaires » que ceux d'un excellent juge, le comte d'Argental. Elle doit demander « la vérité dans toute son étendue » et il suggère la nécessité de corrections (D 4028, 29 septembre 1749). Mêmes admonestations le 30 septembre, mêlées à force compliments (D 4029). M^{me} Denis avait mal supporté les critiques de d'Argental, tout comme les réticences de son oncle. On supposerait volontiers que Cideville était moins sévère. Voltaire n'osera plus lui dire la vérité en 1752 (voir D 4902).
- 14 La force de l'expression employée par M^{me} Denis explique qu'elle ait harcelé en 1753 les comédiens et le duc de Richelieu, alors en charge de la Comédie, pour que sa pièce soit représentée sur la scène de la Comédie-Française. Dans quelle mesure se faisait-elle des illusions sur ses talents ? Dans un éclair de lucidité, elle écrit à Thibouville le 27 avril 1754, à propos de sa tragédie *Alceste* : « Je me console en pensant que l'occupation la plus ordinaire d'une femme est de faire des nœuds, et qu'il vaut autant gâter du papier que du fil ». Mais, dans cette même lettre, elle avoue n'avoir « pas encore eu le courage de la [sa tragédie] montrer à [son] oncle » (D 5920).
- 15 Il y a à cet endroit du texte des mots raturés, peut-être *cela est vrai*. La rature laisse à penser. On s'interroge sur la version la plus sincère. M^{me} Denis a adopté finalement la formule qui proclame son attachement à Voltaire.

je l'aime parce que cela est vrai et que je le suivrai voilà mon cœur je connois toute sa foiblesse il n'y auroit que de tres mauvais procedés qui pussent me detacher de Mr de Voltaire nous verons comment il prendra tout ceci et sur cela je me determinerai. je crois presentement M^r labbé du Renel avec vous il vous dira la peine mortelle que j'ai a me separer de tous mes amis et combien vous avez lun et lautre de part dans mes regrets¹⁶ faites lui part de ma lettre¹⁷ je vous prie j'ai cru lui avoir envoié une copie de celle du roy de prusse mais en cachetant la miene je lai oubliéee je la joins a celle ci lisez la tous deux et brulez la ensuite¹⁸ vous scavez que je nai rien de caché pour vous deux adieu ma sante n'est pas trop bonne et je serai saignée apres demain par precaution¹⁹ aiez toujours de lamitié pour une femme qui vous regarde comme son veritable ami et qui vous le rend bien *Mignot Denis*

366

Cette lettre de M^{me} Denis n'était pas propre à décourager Cideville. Celui-ci l'invite à partager en Normandie « une vie douce et philosophe » dans sa « jolie terre » (d'après D 4255, 5 novembre 1750). Proposition que la jeune femme ne refuse pas ; elle entretient les espoirs de son soupirant dans ses lettres de 1751 (D 4337, D 4531). M^{me} Denis n'ira jamais à Launay, la campagne de Cideville, mais ce ne sera pas faute d'y avoir été invitée²⁰. En ces derniers mois de 1750, elle continue à juger Voltaire avec une lucidité dénuée de toute indulgence : « mon oncle est toujours plus engoué que jamais de ses rois et de ses princesses ». Elle a décidé de remettre à plus tard, le plus tard possible,

- 16 M^{me} Denis fait d'autant plus étalage de sa prétendue faiblesse que sa lettre prouve à quel point elle en est dépourvue. Ici s'ébauche son rôle de martyre de l'amitié, promis à des développements futurs après l'avanie de Francfort. Cette déclaration semble avoir pour fonction d'émouvoir le destinataire de la lettre.
- 17 Le 3 septembre, M^{me} Denis a chargé l'abbé Du Resnel de faire part à Cideville de sa répugnance à quitter la France et ses amis (D 4211).
- 18 M^{me} Denis envoie une copie de D 4195, lettre que Frédéric a écrite à Voltaire en réponse aux inquiétudes de sa nièce. L'écrivain l'a envoyée à sa nièce avec ces recommandations : « Conservez, ma chère enfant ce monument précieux. N'en laissez pas tirer de copie, montrez-la à M. d'Argental et à vos amis. Peu de familles auront dans leurs archives un titre aussi singulier ». Elle en tire copie, ne se contentant pas de la montrer. Voltaire exprime son impatience, dans une lettre du 12 septembre 1750, de savoir ce que M^{me} Denis pensera de cet écrit du roi de Prusse, prétendant ailleurs qu'il s'agit d'une « promesse de bonheur » et en en faussant ultérieurement le sens dans ses *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire*. Frédéric s'efforcera en vain de recouvrer ce texte qu'il fera rechercher dans les bagages du poète à Francfort. Une copie se trouvait donc en Normandie. On ne sait ce qu'en fit Cideville.
- 19 M^{me} Denis semble en effet avoir eu des problèmes de santé à l'automne 1750. Le 5 novembre, elle excuse son long silence envers Cideville en affirmant : « j'ai été malade, ensuite à la campagne » (D 4255).
- 20 Voir, en 1754, les nouvelles propositions de Cideville (D 5503, D 5508, D 5524). M^{me} Denis dut décourager définitivement son soupirant et Voltaire enverra un refus poli (D 5567) : *De la Cour au jardin, op. cit.*, p. 187.

toute décision la concernant : « Comme il a beaucoup de projets de voyage et que je ne peux mener la vie d'un postillon, j'attendrai qu'il ait fait toutes ses caravanes pour le joindre et comme cela pourrait bien aller à deux ans parce qu'il projette un voyage en Italie, vous voyez que j'ai du temps devant moi et qu'il changera peut-être de sentiment plus d'une fois avant ce temps-là » (D 4255, 5 novembre 1750). Il ne reste alors au galant Cideville qu'à rimer en l'honneur de M^{me} Denis. Elle s'en montre fort heureuse et lui promet de ne point aller en Prusse ; elle s'intéresse de nouveau à son opéra multipliant les démarches pour le faire représenter (D 4337, [4] janvier 1751). Les vers de Cideville du 30 décembre 1750, fort raturés avec des repentirs au verso et difficilement lisibles, célébraient M^{me} Denis et sa comédie à laquelle elle tenait tant :

on a cru que de l'air doux de nos heureux climats
nos fruits nos fleurs, nos vers empruntoient leur parure
et que les Pays des frimats étoient proscrits par la Nature :
mais enfin un decret plus fort
change la face de la Terre
et le depart du grand Voltaire
entraîne les Muses vers le nord.
Ah dumoins conservons sa niece
et les graces nous resteront
sous nos débris du Pinde elle élève une Piece
dont bientost dautres achevons²¹.

21 Bibliothèque municipale de Rouen, MS Académie C30.

UNE LETTRE DE VOLTAIRE À DAVID HUME (D 11499R)

Nicholas Cronk

Voltaire Foundation, Université d'Oxford

Voltaire à David Hume, Ferney, le 12 novembre 1763

D 11499R

Sir,

[Voltaire thanks Hume for his « kind letter », and sends him a copy of his recently published *Remarques pour servir de supplément à l'Essay sur l'histoire générale*, « this little compendium of human follies ».]

[...] I have been y[ou]r admirer since I read y[ou]r works and I was y[ou]r friend in my heart. These sentiments are due to one who in the investigation of truth had sagacity enough to find it, an[d] enough of bold assurance to tell it. I congratulate and envy my country men who may improve in y[ou]r conversation. [...] We are generally speaking, half philosophers as we are half free. We dare neither see truth in its full light ; nor unveil openly the little glimpses we discover. [...] The abettors of superstition clip our wings and hinder us from soaring. *Te sequimur a longe*. [...]

Voltaire gentilhomme ord[inaire] de la chambre du Roy
Au Chatau de Ferney par Geneve, 12 n[ovemb]re 1763

Traduction :

Monsieur,

[Voltaire remercie Hume de son « aimable lettre », et lui envoie une publication récente, ses *Remarques pour servir de supplément à l'Essay sur l'histoire générale*, « ce petit résumé des folies humaines ».]

[...] Je suis votre admirateur depuis que j'ai lu vos ouvrages et je me sentais votre ami dans mon cœur. Ces sentiments sont dus à quelqu'un qui, en cherchant la vérité, a eu la sagacité nécessaire pour la trouver, et la confiance nécessaire pour la dire. Je félicite et j'envie mes compatriotes qui peuvent profiter de votre conversation. [...] Nous sommes en général à moitié des philosophes, comme nous sommes à moitié libres. Nous n'osons ni regarder la vérité dans sa pleine lumière, ni dévoiler ouvertement les petits aperçus que nous en découvrons. [...] Les complices de la superstition rognent nos ailes et nous empêchent de prendre notre essor. *Te sequimur a longe* [« Nous te suivons de loin »]. [...]

Voltaire gentilhomme ordinaire de la chambre du Roy
Au château de Ferney par Genève, 12 novembre 1763

Publication (partielle) : catalogue Christie's n° 7233 (« Valuable manuscripts and printed books »), vente Londres, 7 juin 2006, lot 128, p. 165 (L.A.S.).

370

Nous ne connaissons jusqu'ici qu'une seule lettre adressée par Voltaire à Hume : il s'agit de la lettre ostensible, publiée en 1766 et datée du 24 octobre de la même année (D 13623), que Voltaire destina à l'écrivain écossais au sujet de Jean-Jacques Rousseau et de la querelle de ce dernier avec ses bienfaiteurs anglais¹. On sait cependant, depuis les travaux de Henri Gouhier², qu'il n'est pas du tout certain que ce texte, publié sous le titre de *Lettre de M. de Voltaire à M. Hume, du 24 octobre 1766* (s.l., 1766) et qui s'apparente à un pamphlet, ait été effectivement expédié à son destinataire. La lettre que nous présentons ici constituerait donc la seule lettre dont on dispose qui ait réellement donné lieu à un échange entre les deux hommes. Si la lettre elle-même était inconnue à Th. Besterman, il en devina l'existence (D 11499) à partir d'allusions dans deux lettres adressées aux d'Argental (D 11490, D 11496). À la différence de la lettre ostensible de 1766, cette lettre, même si l'on hésite à la qualifier de purement « privée » (concept très nébuleux dans le cas de la correspondance voltairienne...), est du moins composée principalement pour être lue par Hume, et constitue donc un document intéressant pour comprendre les relations entre les deux philosophes.

Voltaire et Hume ne se sont jamais rencontrés, et, comme nous l'avons vu, leurs échanges épistolaires ont été fort restreints ; la lettre actuelle semble bien marquer le tout premier échange direct entre les deux hommes. Il y a

1 Voir André-Michel Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire, SVEC, 145-147* (1976), t. 1, p. 251-258.

2 Voir H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire, portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983, p. 290.

donc peu à dire sur leurs relations personnelles ; mais étant tous les deux des écrivains célèbres, chacun a forcément réagi à la réputation de l'autre³. Voltaire apprécie beaucoup plus chez Hume l'historien que le penseur empirique : on constate, à partir du témoignage des volumes de sa bibliothèque, que Voltaire a très peu annoté les écrits philosophiques de Hume, alors que les œuvres historiques contiennent de très nombreux signets et marques de lecture⁴. Certes, comme Voltaire l'explique à Thiriot en 1758, Locke « est le seul métaphysicien raisonnable que je connaisse et après lui, je mets Hume » (D 7887). Mais au fond, il s'intéresse peu à la philosophie « métaphysique » de l'écrivain écossais, et il n'en saisit pas l'importance. Parmi les philosophes français, il n'y a peut-être que Diderot qui ait compris toute l'originalité de Hume, par exemple en ce qui concerne la théorie de la causalité⁵. Voltaire, comme la grande majorité de ses compatriotes, saluait en Hume un grand historien. Dans son compte rendu (anonyme) de la traduction française de l'*History of England*, publié dans la *Gazette littéraire* en mai 1764, Voltaire reconnaît un philosophe historien qui est aussi son disciple : « On ne peut rien ajouter à la célébrité de cette Histoire, la meilleure peut-être qui soit écrite en aucune langue [...]. Jamais le public n'a mieux senti qu'il n'appartient qu'aux philosophes d'écrire l'histoire⁶ ».

Voltaire admire également en Hume un frère philosophe, apôtre de la tolérance. Il considère que D'Alembert et Hume « sont au rang des premiers écrivains, de France et d'Angleterre » (D 13808) ; et en décembre 1757, dans une lettre adressée à D'Alembert (D 7499), Voltaire parle de l'importance « d'inspirer l'esprit de tolérance. Cette grande mission a déjà d'heureux succès. La vigne de la vérité est bien cultivée par des D'Alembert, des Diderot, des Bolingbroke, des Hume, etc. ».

- 3 Sur les relations entre les deux hommes, voir A.-M. Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, op. cit., t. 3, p. 755-768 ; et aussi E. C. Mossner, « Hume and the French men of letters », *Revue internationale de philosophie*, 6 (1952), p. 222-235 ; Laurence L. Bongie, « Hume, philosopher and philosopher in eighteenth-century France », *French Studies*, 15 (1961), p. 213-227 ; Haydn Mason, « Voltaire and Hume », dans Malcolm Crook, William Doyle and Alan Forrest (dir.), *Enlightenment and Revolution : Essays in Honour of Norman Hampson*, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 22-37, et « David Hume : paradox and achievement », dans Terry Pratt and David McCallam (dir.), *The Enterprise of Enlightenment : A Tribute to David Williams from his Friends*, Bern, Peter Lang, 2004, p. 359-375.
- 4 Voir *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin et Oxford, Akademie-Verlag et Voltaire Foundation, 1979-, édition en cours, t. 4, p. 545-577.
- 5 Voir Nicholas Cronk, « Reading expectations : the narration of Hume in *Jacques le fataliste* », *Modern Language Review*, 91 (1996), p. 330-341.
- 6 *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol., t. 25, p. 169.

Hume, pour sa part, parle peu de Voltaire. Dans son œuvre publiée, il le nomme rarement, et n'en donne qu'une seule citation – tirée de *La Henriade*⁷ ! Dans une lettre adressée à l'abbé Le Blanc en octobre 1754, Hume se montre plutôt ironique à l'égard de Voltaire et de la solidité de son argumentation philosophique : « *He has the art of couching his determinations in such lively terms, that they often carry conviction, as much as if they were supported by the strongest arguments* » (D 5967). On comprend que Hume, le plus grand penseur britannique de sa génération (et le plus ironique aussi), juge Voltaire avec la rigueur d'un *philosopher*, au sens anglais du terme ; et on comprend également que Voltaire, dans le contexte de la campagne philosophique des années 1760, apprécie en Hume le *philosophe*, au plein sens français du terme.

372

David Hume, nommé secrétaire du nouvel ambassadeur anglais, lord Hertford, arriva à Paris en octobre 1763 ; il devait y passer trois ans. Déjà, avant son arrivée, il jouissait d'une grande réputation, et il était reçu dans les milieux littéraires avec enthousiasme⁸. La rumeur circula même que Hume méditait une visite à Ferney ; c'est du moins ce que laisse entendre une lettre que le colonel James Edmonstoune adressa à Hume le 30 décembre 1763 : « *Are you to visit Voltaire ?* ». Hume lui répondit de Paris le 9 janvier 1764 qu'il avait déjà écrit au grand homme :

When I arriv'd here, all M. Voltaire's Friends told me of the Regard he always express'd for me ; and they perswaded me, that some Advances on my part were due to his Age & woud be well taken. I accordingly wrote him a Letter, in which I express'd the Esteem which are [sic] undoubtedly due to his Talents ; and among other things I said, that, if I were not confin'd to Paris by public Business, I shou'd have a great Ambition to pay him a Visit at Geneva. This is the Foundation of the Report you mention : But I am absolutely confin'd to Paris & the Court and cannot on any account leave them for so much as three Days⁹.

Comme le fait remarquer à juste titre A.-M. Rousseau, « l'allusion à ses obligations à l'ambassade sent le prétexte, dans une lettre qui ne respire, par ailleurs, ni l'enthousiasme, ni la curiosité¹⁰ ». La lettre que Hume adressa à Voltaire ne nous est pas connue. Voltaire semble l'avoir reçue entre le 9 et le 12 novembre 1763 (voir D 11490 et D 11496), et il y répond immédiatement, le 12 novembre, avec la lettre dont nous publions ici un extrait. Il est à noter

7 A.-M. Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, t. 3, p. 767.

8 E. C. Mossner, *The Life of David Hume*, 2^e éd., Oxford, Clarendon Press, 1980, chap. 30-35.

9 *New Letters of David Hume*, éd. R. Klibansky and E. C. Mossner, Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 78-79.

10 A.-M. Rousseau, *L'Angleterre et Voltaire*, *op. cit.*, t. 3, p. 764.

que Hume était à Paris depuis le 18 octobre seulement : il n'a guère tardé à écrire à Voltaire, même s'il n'avait aucunement l'intention d'entreprendre le voyage à Ferney.

Le 12 novembre 1763, le jour même où il s'adresse à Hume, Voltaire écrit aussi aux d'Argental (D 11496) : « Mes chers anges, j'écrivais à M. Hume lorsque j'ai été prévenu par sa lettre. Je lui envoie les *Remarques sur l'histoire générale* que vous n'avez pas désapprouvées. Je vous supplie de vouloir bien lui faire tenir son paquet ». Trois jours auparavant, il leur avait écrit plus longuement au même sujet (D 11490) :

J'enverrai incessamment les *Remarques sur l'histoire générale* à ce M. Hume, cousin de cet autre Hume, charmant auteur de *L'Écossaise*. Ce Hume me plaît d'autant plus, qu'il a été qualifié d'athée dans le *Journal encyclopédique*. Je sens bien, mes anges, qu'il faut qu'un Français fasse les avances avec un Anglais ; ces messieurs doivent être fiers. Je ne fonde pas leur orgueil sur ce qu'ils nous ont pris le Canada, la Guadeloupe, Pondichéri, la Gorée, et qu'avec environ dix mille hommes ils ont rendu les efforts des maisons d'Autriche et de Bourbon impuissants, mais sur ce qu'ils disent ce qu'ils pensent, et qu'ils l'impriment. Il est vrai que j'agis à peu près avec la même liberté qu'un Anglais, mais je ne fais qu'usurper le droit qu'ils ont, et partant, je leur dois toute sorte de respect.

Sur plusieurs points ces remarques éclairent notre lettre. D'abord, elles confirment que le livre dont Voltaire fait cadeau à Hume, « this little compendium of human follies », ne peut être que les *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur l'histoire générale*, une brochure in-octavo de 86 pages qu'il venait de publier chez Cramer à Genève¹¹. Il venait d'ailleurs d'en recevoir ses premiers exemplaires : il en envoya un à Chauvelin le 18 octobre (« une petite brochure qui sert de supplément à l'histoire universelle », explique-t-il, D 11468), et un autre aux d'Argental le 19 novembre (D 11508). Il est de plus tout à fait normal que Voltaire ait désiré envoyer à Hume un livre d'histoire, étant donné la réputation de ce dernier comme historien, en France comme en Angleterre.

Ensuite, dans sa lettre aux d'Argental du 9 novembre, Voltaire évoque comme une liberté « anglaise » celle de penser et d'imprimer, thème qu'il reprend trois

11 Les *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur l'histoire générale* (Bengesco, n° 1690) consistent en vingt-deux courts chapitres, chacun traitant un grand thème abordé déjà dans l'*Essai* ; le texte est reproduit dans l'*Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, t. 2, p. 900-950. L'*Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours* avait paru en 1756 (Genève, Cramer) en sept tomes. Cramer en publia une « nouvelle édition » en 1761, toujours en sept tomes, et l'augmenta d'un huitième tome en 1763.

jours plus tard, sur un ton moins naturel, dans les remarques qu'il adresse à Hume. Nous avons affaire ici à un poncif de la pensée voltairienne ; il a déjà évoqué une idée semblable dans une lettre de 1760 (D 8881) : « Hume [...] est un vrai philosophe [...]. Je doute qu'on ait osé traduire fidèlement les petites libertés qu'il prend avec les préjugés de ce monde. Il n'est pas permis encore en France d'imprimer des vérités anglaises ». Dans le cas de la présente lettre, Voltaire flatte le visiteur britannique, en s'adressant à lui en anglais, en faisant allusion au thème dit « anglais » de la liberté de penser, et en adoptant une posture de disciple (« *te sequimur a longe* »). Mais en lui parlant à la première personne du pluriel – « *we* » (quatre fois), « our *wings* », « *hinder us* » –, il établit en même temps une complicité entre l'Écossais et lui-même, évoquant ainsi la notion d'une République des lettres éclairée qui ne connaît plus de frontières nationales.

374 Le 8 décembre 1763, D'Alembert prend la plume pour remercier Voltaire de l'envoi des *Remarques*, dont il apprécie en particulier ce qu'il appelle les « apologues ». Et il enchaîne en disant qu'il admire ce texte d'autant plus qu'une certaine liberté de la presse semble permettre la vente du nouveau livre dans la capitale (D 11541) :

Je vous remercie de plus, mon cher philosophe, de vos excellentes additions à l'histoire générale, non seulement de celles que vous avez refondues dans l'ouvrage, mais de celles que vous avez données à part en un petit volume, et qui m'ont paru excellentes. L'ambassade de César aux Chinois, et l'arrivée du brave philosophe parmi nous sont deux apologues admirables. Ce qu'il y a d'heureux c'est que ces apologues, bien meilleurs que ceux d'Ésope, se vendent ici assez librement. Je commence à croire que la librairie n'aura rien perdu à la retraite de M. de Malesherbes. Il est vrai qu'on a fait aux gens de lettres l'honneur de les mettre dans le même département que les filles de joie, auxquelles j'avoue qu'ils sont assez semblables par l'importance de leurs querelles, l'objet de leur ambition, la modération de leurs haines, et l'élévation de leurs sentiments ; mais enfin il me semble que personne n'aura à se plaindre, si la presse, la religion, et la coucherie sont également libres en France.

Lord Hertford était le premier ambassadeur britannique nommé à Paris après la fin de la guerre de Sept Ans, et Hume arrivait donc dans la capitale française à un moment clé pour les relations anglo-françaises. En soulignant le thème de la liberté de penser, D'Alembert nous rappelle de plus à quel point la présence de Hume coïncidait avec un moment fondamental pour l'essor des Lumières en France. Certes, Voltaire n'appréciait pas à sa juste valeur la philosophie de Hume ; mais son admiration pour le philosophe écossais était sincère. Le comte de Creutz, qui passa par Ferney en 1765, rapporta à

Hume que « M. de Voltaire est plein de vous, mon cher philosophe. Il vous appelle son saint David » (D 12380). La lettre que Voltaire envoie à Hume de Ferney en 1763 est donc un envoi diplomatique qui vise à maintenir l'unité du parti philosophique, comme à souligner le programme « international » des philosophes. Voltaire se révèle dans cet échange un diplomate aussi doué que Hume.

V.

Varia

L'AIR DE LISBONNE :
LE POÈME SUR LE DÉSASTRE DE LISBONNE,
ENTRE RÉACTION IMMÉDIATE ET CRÉATION TARDIVE

François Jacob

Institut et Musée Voltaire, Genève

Il est communément admis que Voltaire a très rapidement rédigé la première version du *Poème sur le désastre de Lisbonne* : averti vers le 23 novembre 1755 de la catastrophe portugaise, il est en mesure d'envoyer un premier jet de son texte aux frères Cramer après une dizaine de jours. Cette première version, nous dit-on, n'est certes en rien comparable à celle qui, trois mois plus tard, achève de faire du *Poème* le point de départ d'une véritable investigation philosophique – investigation que relayeront, en 1756, le passage de D'Alembert aux *Délices* et la fameuse lettre de Rousseau, datée du 18 août, plus connue sous le nom de *Lettre sur la Providence* : mais elle est le signe chez Voltaire d'un état d'urgence dont les deux cents vers de cette fin 1755 apparaissent comme le fruit naturel.

Cette volonté de voir le vieillard des *Délices* se hâter de réagir aux événements est, sur le strict plan de l'histoire littéraire, aisément compréhensible. Le *Poème sur le désastre de Lisbonne* confirmerait une sorte de « poétique de la réaction » déjà à l'œuvre dans la réalité : il n'est que de songer aux crises de désespoir de Voltaire, éminemment éloquentes, tous les 24 août, au retour de la Saint-Barthélemy. Il permettrait en outre, eu égard aux circonstances exceptionnelles de sa rédaction et à l'ampleur du débat qu'il suscite, de faire de l'arrivée de Voltaire dans la région genevoise le point de départ d'une variation, voire d'un virage de son œuvre, désormais centrée, et pour longtemps, sur le combat philosophique.

Encore faut-il que les faits confirment cette vision très resserrée de la chronologie. Une première version du poème a-t-elle bien été écrite dans les derniers jours du mois de novembre ? Quelle est l'exacte nature des vers que

Voltaire se plaît à lire à ses visiteurs dans le courant du mois de décembre ? Que penser du manuscrit MS 43-2, actuellement conservé dans les fonds de l'Institut Voltaire, et qui présente une première ébauche précisément datée du 19 décembre 1755 ? Outre ces questions très techniques relatives à la genèse du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, faire de celui-ci le produit d'une inspiration quasi immédiate invite à s'interroger sur les modalités de sa composition. Deux éléments, au moins, sont alors à prendre en compte.

380

Le premier concerne les circonstances matérielles de la rédaction. Une extrême concentration du temps de l'écriture n'aurait-elle pas tendance à rendre celle-ci tributaire des aléas de tous genres qui, aux Délices d'abord et à Montriond ensuite, peuvent en interrompre ou en varier le cours ? S'est-on assez intéressé, dans une telle hypothèse, aux éléments de la petite histoire, c'est-à-dire aux conditions mêmes de la production poétique ? Par ailleurs, faire du *Poème* une œuvre de simple réaction laisse à penser que Voltaire, travaillant dans l'urgence, aurait préféré se passer d'une information que le temps seul pouvait lui procurer. Qu'il n'ait pas attendu la publication d'écrits plus substantiels sur la catastrophe peut surprendre : les premiers rapports parviennent en Suisse, et plus particulièrement à Genève, à l'entrée de l'hiver. Or la première mention connue du *Poème* voltairien se situe, croit-on, dans une lettre du 4 décembre à Gabriel Cramer :

On me presse extrêmement, Monsieur, pour l'œuvre du seigneur. J'ai la fièvre, et je ne veux point mourir sans avoir satisfait mon zèle. Prenez cela, si vous voulez, pour un transport au cerveau ; mais je vous demande en grâce de vouloir bien me dire si vous avez donné à un imprimeur l'oraison funèbre de Lisbonne, et encore à quel imprimeur. Si vous n'en avez point trouvé, ayez la bonté de me renvoyer le sermon ; je trouverai pratique sur-le-champ. Pardonnez-moi mes saintes importunités¹.

Deux interprétations ont cours, s'agissant de cette lettre. Pour Theodore Besterman, éditeur de la *Correspondance complète* de Voltaire, l'identification du « sermon » dont il est question ne fait aucun doute : il ne peut s'agir que du *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Nullement surpris qu'un tel texte ait pu être écrit en si peu de temps, Besterman va jusqu'à rappeler, dans une note, que, « puisque Voltaire fait une toute première allusion au tremblement

1 Voltaire, lettre à Gabriel Cramer, Les Délices, 4 décembre [1755], dans *Correspondance complète*, éditée par Th. Besterman, Oxford, Voltaire Foundation, 1971, t. XVI, p. 417, D 6614. Nous n'indiquerons plus désormais que cette dernière référence, la lettre « D » signalant à elle seule, comme on sait, l'édition dite « définitive » de la *Correspondance* éditée par Besterman.

de terre le 24 novembre et que le poème est aux mains des Cramer depuis quelques jours à la date du 4 décembre, il est évident qu'il a dû composer l'ensemble du texte d'un trait, en moins d'une semaine² ».

Francis J. Crowley, dans un numéro déjà ancien de *Modern Language Notes*³, ne voit pas du tout, dans la mention de « l'oraison funèbre de Lisbonne », une allusion au *Poème* voltairien, mais une référence au sermon prononcé le 30 novembre 1755 à Berne par Élie Bertrand. Ses arguments sont simples : Élie Bertrand maintenait d'excellentes relations avec Voltaire, la lettre du 4 se trouve éclairée par une autre lettre, datée quant à elle du 16 décembre, et où Besterman consent à reconnaître dans « le sermon qui désarmera la vengeance divine⁴ » le premier des quatre textes d'Élie Bertrand sur le tremblement de terre de Lisbonne ; il est enfin peu probable que Voltaire ait fait allusion à son propre poème le 4 pour n'y pas revenir avant plusieurs semaines.

Que le premier sermon d'Élie Bertrand partage avec le poème de Voltaire plusieurs traits, voire plusieurs thèmes communs, n'est guère étonnant. On sait que le pasteur bernois entretenait avec Voltaire une correspondance suivie et que le patriarche, même s'il était loin de suivre les conseils ou les avertissements de son interlocuteur, portait une extrême attention à ses écrits. Bien plus, c'est Élie Bertrand qui, selon certains critiques, aurait permis une sorte d'atténuation du discours, voire d'adoucissement du propos voltairien. Le glissement qui s'y opère d'une résignation muette à une résurgence des motifs d'espérance, lui serait grandement dû.

Quelques détails de structure, dans ce contexte, méritent d'être soulignés. Le *Poème* est d'abord fondé, comme le précise d'emblée son titre⁵, sur un passage très précis de *Jérémie*, à savoir le discours du prophète contre la maison royale de Juda : « Plusieurs nations passeront près de cette ville, et chacun dira à son compagnon de voyage : pourquoi l'Éternel a-t-il fait ainsi à cette grande ville ? ». La formule, qui rythme l'ensemble du sermon et dont Élie Bertrand fait un ample usage rhétorique, se retrouve dans l'attaque du poème voltairien, de même que le rejet des philosophes, « trompés » chez Voltaire, et « fols » chez Élie Bertrand. Élie Bertrand rejette par ailleurs toute théologie de la rétribution et opte pour une bienveillance générale

2 D 6614, commentaire. C'est nous qui traduisons.

3 Francis J. Crowley, « Pastor Bertrand and Voltaire's Lisbonne », *Modern Language Notes*, The John Hopkins Press, t. LXXIV, n° 5 (mai 1959), p. 430-432.

4 Voltaire, lettre à Gabriel et Philibert Cramer, Montriond, 16 décembre 1755, D 6630.

5 *La Considération salutaire des malheurs publics*, ou *Sermon sur Jérémie*, XXII, 8, dans *Mémoire pour servir à l'histoire des tremblements de terre de la Suisse, principalement pour celui de l'année MDCCLV*, suivi de *Quatre sermons à l'occasion des derniers tremblements de terre de l'année 1755*, Vevey, 1756.

qui frise le syncrétisme. Il défend, au nom même de la charité, l'oubli des différences religieuses : « Divine charité, venez habiter parmi nous, pour ne faire qu'une famille de tous les hommes, qui, marchant sur la même terre pour un temps, doivent vivre éternellement dans le même Ciel⁶ ! » Cette dernière relative est soulignée dans son exemplaire par un certain Rochat, à la date de 1756, et accompagnée d'un commentaire inquiet : « Je ne sais pas comme l'auteur l'entend ». Le même Rochat nie de même que « ceux que l'arbitre de la destinée des humains permet que quelque accident enlève à la vie so[ie]nt arrachés aux misères de la terre, pour être introduits dans le Ciel », et il ajoute : « Non, pas toujours⁷ ». C'est dire qu'Élie Bertrand et Voltaire, en dépit de leurs différences, sont peut-être plus proches qu'on ne pense. L'appel à la charité, la vanité de toute explication des causes du séisme, la naissance d'une forme de solidarité dans le malheur : autant de points qui font du sermon de l'un et du *Poème* de l'autre non plus seulement des œuvres de *réaction* mais bien, dans la sphère qui est la leur, des œuvres d'*action*. Élie Bertrand l'affirme d'ailleurs avec force : « Nous sommes ici-bas non pour spéculer, mais pour agir⁸ ».

Il n'est pas certain, malgré le caractère régulier de leurs relations, qu'un échange ait eu lieu entre les deux hommes avant la composition du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, et que l'un des deux textes se soit nourri de l'autre. Mais rien ne vient contredire l'hypothèse d'une lecture faite par Voltaire du sermon d'Élie Bertrand avant la rédaction de son propre *Poème*. Quelques indices empruntés à une observation plus détaillée des conditions de la vie aux Délices fin novembre 1755 invitent d'ailleurs à abonder dans le sens de F. J. Crowley, et à dater la composition du *Poème* de décembre 1755, et non des jours qui ont directement suivi l'annonce de la catastrophe.

Celle-ci est connue aux Délices alors que Voltaire s'apprête à rejoindre sa demeure lausannoise de Montriond, et qu'il en est empêché par un incident des plus fâcheux : « M. de Voltaire n'est point allé à Montriond, il était prêt à partir lorsqu'on lui manda que celui qui occupait la maison y était très dangereusement malade, et hors d'état d'en sortir, cette maladie dura six semaines, et ne finit que par la mort⁹ ». Le départ pour Montriond est donc repoussé à plusieurs reprises, et M^{me} Denis y fait même un saut, entre fin

6 *Ibid.*, p. 12-13.

7 *Ibid.*, p. 15. L'exemplaire de Rochat se trouve aujourd'hui à la bibliothèque du musée d'ethnographie de Genève, cote Gaz SUI 179.

8 *Ibid.*, p. 8. Rochat indique « très bien » en marge.

9 Lettre de Jean-Louis du Pan à Suzanne Catherine Freudenreich, Genève, 23 novembre 1755, D 6596.

novembre et le 2 décembre, afin de préparer la demeure à recevoir son illustre résidant. Il est clair que les préparatifs d'un départ pour Lausanne ne sont pas les circonstances les plus favorables à la composition d'un poème d'envergure. L'absence de mention d'un écrit en cours dans la correspondance du vieillard et le silence de M^{me} Denis à Lausanne semblent d'ailleurs confirmer que Voltaire était loin, au début du mois de décembre 1755, d'avoir achevé de rédiger son *Poème*. Même si des ébauches ont sans doute été esquissées aux Délices, la création de celui-ci est probablement plus tardive et date de l'installation hivernale à Montriond, dans le courant du mois de décembre.

L'histoire des variantes, étudiée en profondeur par Diana Lynne Apostolides¹⁰, ne montre pas de régime particulier de corrections pour le *Poème sur le désastre de Lisbonne*, et le caractère tardif des premières corrections connues inclinerait à pencher, de nouveau, dans le sens de F. J. Crowley. Voltaire avoue à Michel Lambert, en date du 22 mars, avoir « jeté dans le feu quatre épreuves » du poème et en donne la raison : « J'en use ainsi avec tout ce qu'on imprime sous mes yeux parce que je ne suis jamais content de moi¹¹ ». Est-il concevable que les frères Cramer, éditeurs du *Poème*, en possession d'un manuscrit le 4 décembre, aient attendu près de trois mois pour fournir à Voltaire les premières épreuves ?

C'est un manuscrit, justement, qui peut nous aider à débrouiller l'écheveau. Daté du 19 décembre 1755 et actuellement conservé dans la bibliothèque de l'Institut Voltaire à Genève, il propose une version du *Poème* en 134 vers, contre 234 pour la version définitive, publiée par les frères Cramer. Il ne s'agit certes que d'une copie, mais d'une copie ayant été corrigée en un endroit¹² et confirmant, de ce fait, que nous sommes en présence d'un état intermédiaire et encore très succinct de l'œuvre en gestation. Sans aller jusqu'à détailler l'ensemble des variantes apportées par ce document, quelques remarques s'imposent.

La première concerne la prosopopée du début du poème, ainsi donnée à lire dans le manuscrit de décembre 1755 :

Raisonneurs sans pitié, faibles et durs esprits
 Si sur vous votre ville eût été renversée,
 On vous entendrait dire en changeant de pensée,
 En pleurant vos enfants, et vos femmes, et vous,

10 Diana Lynne Apostolides, *Voltaire's Lisbonne and Loi poems : a quantitative approach to the problem of the variants*, University of North Carolina, Chapel Hill, 1970.

11 Voltaire à Michel Lambert, aux Délices, 22 mars 1756, D 6800.

12 *Poème sur le désastre de Lisbonne*, IMV, MS 43-2, v. 75.

Oui, tout est bien pour Dieu, mais tout est mal pour nous.
Quand la terre où je suis porte sur des abîmes,
Ma plainte est innocente et mes cris légitimes¹³.

La version de mars 1756 opte pour une formulation quelque peu différente :

Tranquilles spectateurs, intrépides esprits,
De vos frères mourants contemplant les naufrages,
Vous recherchez en paix les causes des orages :
Mais du sort ennemi quand vous sentez les coups,
Devenus plus humains, vous pleurez comme nous.
Croyez-moi, quand la terre entrouvre ses abîmes,
Ma plainte est innocente et mes cris légitimes¹⁴.

384

On remarque que le discours rapporté englobe, dans la première version, la « légitimité » de la plainte, et que l'opposition très marquée du vers 28 (« Oui, tout est bien pour Dieu, mais tout est mal pour nous ») connaît une certaine forme d'atténuation. La même opposition reprend les termes de la célèbre formule de Pope (« Tout est bien ») et ouvre le champ à tout un jeu rhétorique. Le développement de l'argumentation voltairienne se fonde en effet sur une simple variation stylistique : la formule de Pope ne se trouve ni commentée ni amendée, mais proprement détournée à des fins polémiques. Or c'est non seulement ce passage mais bien tout le *Poème* qui, vis-à-vis de cette formule liminaire, fonctionne selon une logique de détournement. Anne-Marie Garagnon a récemment montré que « Tout est bien », littéralement cité à trois reprises, « devient une redite confusionnelle et mécanique, sur laquelle se concentre la vindicte de Voltaire¹⁵ ». Intervient en particulier ce qu'on nomme, en langage rhétorique, un polyptote, c'est-à-dire une « retouche correctrice » qui permet de substituer au présent de la formule initiale un « conditionnel de distanciation » (« Je ne conçois pas plus comment tout serait bien », au vers 175) ou un « futur d'attente » (« Un jour tout sera bien », au vers 218).

Ce type de réécriture, forme d'éternel palimpseste, se trouve amplement confirmé par une attentive lecture de la correspondance, elle-même ponctuée de variations terminologiques et d'effets rhétoriques centrés autour de cette figure du polyptote et de la transformation de la formule initiale de Pope. Tout

13 *Ibid.*, MS 43-2, v. 24-30.

14 *Poème sur le désastre de Lisbonne*, v. 24-30.

15 A.-M. Garagnon, « Le *Poème sur le désastre de Lisbonne* : esquisse d'une lecture stylistique », conférence prononcée aux Délices le jeudi 2 juin 2005, prochainement publiée dans *Tremblez, terriens ! Voltaire et le tremblement de terre de Lisbonne*, accessible en ligne à www.ville-ge.ch/imv. Les emprunts qui suivent sont puisés à la même source.

commence le 28 novembre par une simple question rhétorique (« Si Pope avait été à Lisbonne aurait-il osé dire, tout est bien¹⁶ ? ») et une affirmation quelque peu désabusée : « Le *tout est bien* de Mathieu Garo et de Pope est un peu dérangé¹⁷ ». Une première manipulation de la formule intervient le 16 décembre : encore est-elle incluse d'une manière trop lâche pour qu'il soit possible d'y voir, ou d'y lire, l'indice d'une entreprise rhétorique de plus grande envergure. Voltaire écrit en effet que « si on n'avait à craindre dans ce monde que l'aventure de Lisbonne, on se trouverait encore passablement bien¹⁸ ». C'est seulement à partir du 18 février que le patriarche se fait plus insistant, et fait de la formule l'objet de joutes rhétoriques rapidement diluées dans sa correspondance. Élie Bertrand, à qui Voltaire semble réserver le privilège de sa démonstration, apprend ainsi que la question « tombe uniquement sur cet axiome, ou plutôt sur 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*¹⁹ ». Cideville se voit proposer, le 12 avril, l'envoi du *Poème* en des termes tout aussi explicites : « Mandez-moi comment je peux vous adresser mon *tout n'est pas bien*, et ma religion naturelle²⁰ ». Enfin Sébastien Dupont, un autre correspondant du philosophe, s'amuse à son tour, le 22 avril, avec la formule, et renvoie à son illustre correspondant l'image de son propre discours : « quoique vous n'ayez jamais tort avec moi j'oserai cependant vous dire que le *tout est bien*, n'est pas mal²¹ ».

Ce jeu de variations sur la formule de Pope s'accompagne, dans la version publiée du *Poème*, d'un abandon de la première personne du singulier, très présente dans le manuscrit de décembre 1755. Témoin ce passage du milieu du *Poème*, une fois rejetés ces « monstres odieux » que sont, dans les deux textes, « le noir Typhon » et « le barbare Arimane » :

Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
Un Dieu qui nous forma, qui nous chérit, qu'on aime,
Et qui brise à son gré les œuvres de ses mains ?
Oh ! Qui pourra fixer mes esprits incertains !
Mon œil épouvanté sonde en vain ces abîmes,
Je vois autour de moi les malheurs et les crimes.
Je me tourne vers vous céleste vérité,

16 Voltaire à Élie Bertrand, 28 novembre [1755], D 6603.

17 Et Voltaire d'ajouter : « Je n'ose plus me plaindre de mes coliques depuis cet accident » (lettre à d'Argental, Genève, 1^{er} décembre 1755, D 6607).

18 Voltaire à François-Louis Allamand, Montriond, 16 décembre 1755, D 6629.

19 Voltaire à Élie Bertrand, Montriond, 18 février [1756], D 6738.

20 Voltaire à Cideville, Genève, 12 avril 1756, D 6821.

21 Sébastien Dupont à Voltaire, vers le 22 avril 1756, D 6845.

Une ombre impénétrable offusque vos clartés,
Un Dieu vint consoler notre race affligée ;
Il visita la terre et ne l'a point changée²² !

La première personne, en quittant la scène, permet à Voltaire de substituer à l'emphase d'un discours théâtral une phase plus argumentative, scandée de questions rhétoriques, et marquée par la forme impersonnelle :

Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
Qui prodigua ses biens à ses enfants qu'il aime,
Et qui versa sur eux les maux à pleines mains ?
Quel œil peut pénétrer dans ses profonds desseins ?
De l'Être tout parfait le mal ne pouvait naître ;
Il ne vient point d'autrui, puisque Dieu seul est maître :
Il existe pourtant. Ô tristes vérités !
Mélange étonnant de contrariétés !
Un Dieu vint consoler notre race affligée ;
Il visita la terre et ne l'a point changée²³ !

386

Selon René Pomeau et bien d'autres commentateurs du *Poème*, cette modification du discours ne prendrait sens qu'en fonction d'un contexte jugé trop hostile par Voltaire. L'introduction de l'idée d'espérance serait moins la marque d'un changement d'orientation philosophique que l'indice d'une prudence motivée par *l'air du temps* : il s'agit de provoquer sans être provocateur, seule voie possible à la promotion rapide et à la diffusion du « sermon » sur Lisbonne.

La période s'étendant de l'annonce de la nouvelle de la catastrophe, le 23 novembre 1755, à l'envoi du *Poème* à Diderot, D'Alembert et Rousseau²⁴, le 6 juillet, ne peut-elle également nous renseigner sur le premier accueil du texte et, surtout, sur la manière dont Voltaire a pu être amené, au printemps 1756, à faire évoluer son discours ? Quelles lignes de force se dégagent d'une période vouée à toutes sortes de réécritures et dont les éditions successives ne rendent, finalement, qu'un compte imparfait ? Y a-t-il une vie du *Poème* qui, indépendamment du substrat philosophique qu'il véhicule et dont on connaît, jusqu'à *Candide*, le développement prodigieux, mériterait d'être

22 *Poème sur le désastre de Lisbonne*, IMV, MS 43-2, v. 93-102.

23 *Poème sur le désastre de Lisbonne*, v. 133-142.

24 Thieriot écrit à Voltaire, le 6 juillet : « J'ai distribué les trois recueils de vos beaux sermons aux Docteurs Diderot, D'Alembert et Rousseau. [...] Jamais aucun de vos ouvrages n'a eu un si brillant succès que ces deux beaux poèmes que je ne me lasse point de lire et d'admirer » (D 6922). L'« autre » poème est, bien entendu, le *Poème sur la Loi naturelle*.

réinsérée dans l'histoire de sa conception et éclairerait ainsi d'une autre lumière la « fabrique » voltairienne ? Pourra-t-on alors parler encore d'une poétique de la *réaction* ?

Gabriel de Seigneux, de passage à Montriond en compagnie du bourgmestre de la ville, de Rosset et de « quelques autres messieurs²⁵ », assiste le 18 mars à une lecture du *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Le compte rendu qu'il en fait, une dizaine de jours plus tard, à Albrecht von Haller, témoigne à la fois d'une prise de distance et d'une curiosité qui le poussent à n'omettre aucune circonstance : « L'après-midi il eut la complaisance de nous lire lui-même sa belle et grande pièce sur les malheurs de Lisbonne. Je dis *belle*, autant que peut l'assurer un homme qui se défie de lui-même et d'une lecture imposante pour la véhémence de son débit. » Ces précautions une fois esquissées, ce sont trois renseignements qui nous sont fournis. Seigneux nous apprend tout d'abord l'état d'inachèvement du *Poème*, fût-il près d'être imprimé : la copie en « était si rapiécée, si chargée de cartons, d'apponces²⁶ et de ratures que personne n'aurait pu la lire que lui ; et malgré cela on peut dire qu'il la déclama fort bien et fort coulamment ». Il insiste dans un deuxième temps sur cette fameuse « déclamation » voltairienne et précise que la lecture avait « plus d'action et de tons élevés qu'[il] n'en aurai[t] voulu ». Que Voltaire ait voulu théâtraliser sa lecture ne surprendra personne : mais l'excès rapporté par Seigneux est-il à mettre au seul compte de son instinctive méfiance ? Ne serait-elle pas plutôt le signe d'une indécision encore patente sur le *sens* à attribuer à certaines périodes, à certains effets ? L'accueil de Lekain aux Délices, quelques mois plus tôt, et la manière dont Voltaire lui avait permis de mieux appréhender son rôle de Gengis Kan, dans *L'Orphelin de la Chine*, montrent assez que le patriarche n'use des « tons élevés » qu'avec prudence. La véhémence de la déclamation signalerait-elle alors l'inachèvement du propos ? Ne s'agirait-il pas, pour Voltaire, de fixer, à l'occasion de cette lecture, certains traits, certaines orientations encore marqués d'une certaine hésitation ? Et le fond du discours importe-t-il plus, à cette étape de la composition, que sa *mise en bouche* ?

C'est encore au printemps, peu après la lecture entendue par Gabriel de Seigneux, que les discussions les plus abondantes ont lieu sur la thématique impulsée par Voltaire. On peut certes penser que l'approche de la publication

25 Gabriel de Seigneux, seigneur de Correvon, au baron Albrecht von Haller, Lausanne, 27 mars 1756, D 6806. La même référence vaut pour les emprunts qui suivent.

26 Apponce : « Ajoutage, pièce ajoutée, appondue. Patois *aponse*, "ajoutage", ancien participe passé féminin de *apondre*, devenu substantif », Aimé Constantin et Joseph Desormaux, *Dictionnaire savoyard*, Annecy, Société florimontane, 1902 ; Genève, Slatkine Reprints, 1973 ; Marseille, Éditions Jeanne Laffitte, 1982.

autorise de nouvelles investigations et permet d'embrasser un champ philosophique plus vaste. Mais précisément : l'infléchissement du discours de Voltaire n'est-il pas, dans cette hypothèse, tributaire de ces échanges ? Comment imaginer dans ce cas qu'une première « version », fût-elle imparfaite, soit née dès le 4 décembre 1755, version qui n'a donné lieu à aucun dialogue et peut difficilement tenir compte d'avis largement postérieurs ? C'est ainsi qu'Élie Bertrand plaide pour une « union sacrée » contre le fanatisme : « Déclarez la guerre à la superstition, au fanatisme, à l'intolérance qui contredit tous les principes du christianisme, aux théologiens téméraires qui veulent définir ce qu'ils ne peuvent ni comprendre ni expliquer, aux prêtres ambitieux qui font servir la religion pour satisfaire leurs passions : faites la guerre à tous les corrupteurs du christianisme pur et simple ; je marcherai alors sous vos drapeaux²⁷ ». La lettre est supposée avoir été écrite en mars 1756, mais elle pourrait tout aussi bien dater de décembre 1755, c'est-à-dire d'une époque où, présent à Lausanne et sans doute plus au fait des développements proposés par Élie Bertrand dans ses *Sermons*, Voltaire était plus à même de réagir.

De même, c'est seulement le 29 janvier 1756 que Voltaire félicite Jacob Vernes de son discours intitulé *Discours philosophique sur ces paroles de M. Pope* : Tout ce qui est, est bien. Or Jacob Vernes insiste, dès le début de son discours, sur le danger d'une critique trop virulente du christianisme, laquelle, selon lui, mène directement à l'athéisme. Après avoir fait un constat rapide de « l'obscurité » de nos connaissances, Vernes s'intéresse à la théorie mécaniste de l'univers et réfute toute tentative d'explication matérialiste : « Quelque combinaison que je donne à la matière, celle qui pourrait la faire penser, en faire un esprit, est celle qui me répugne le plus... Ne dégradons point l'idée que nous avons de l'infini, en l'appliquant à la matière²⁸ ».

Les discours d'Élie Bertrand et de Jacob Vernes se rejoignent finalement dans cette crainte d'une subduction de la foi par un regain des théories matérialistes, tout aussi dangereuses, selon eux, qu'une théologie de la rétribution. Or Voltaire a soin, dans son *Poème*, de ne jamais donner prise à ce genre d'écart, ou d'écueil. S'il refuse poliment l'union sacrée suggérée par Élie Bertrand, il n'en reste pas moins attentif aux excès du matérialisme, quitte à se trouver confronté au dilemme insoluble des *causes efficientes* et des *causes finales*. Il est donc clair que la version lue avec emphase devant Gabriel de Seigneux, à la fin du mois de mars, est largement tributaire des discussions nourries et des échanges que Voltaire n'aura pas manqué d'entretenir avec ses

27 Élie Bertrand à Voltaire, [mars 1756], D 6789.

28 Jacob Vernes, *Discours philosophique sur ces paroles de M. Pope* : Tout ce qui est, est bien, dans *Choix littéraire*, Genève, Cl. & Ant. Philibert, 1755-1760, p. 77.

visiteurs ou ses correspondants privilégiés. L'éventuelle version donnée aux Cramer avant le 4 décembre se réduit, on le voit, comme peau de chagrin.

Elle se réduit encore davantage si l'on considère la découverte que vient de faire Georges Buisson d'une lettre adressée par le poète Lebrun à Voltaire et datée probablement de la fin décembre 1755²⁹. Lebrun, qui vient d'achever son *Ode sur le Tremblement de terre arrivé à Lisbonne le premier Novembre 1755*, précédée d'une *Lettre écrite à M. Racine*, la présente à Voltaire en des termes où l'admiration le dispute à la flagornerie. Or Lebrun ne mentionne aucunement un éventuel poème de Voltaire sur le même sujet. Il fait pourtant une allusion un peu lourde aux récentes corrections que le philosophe avait faites, en cette même année 1755, de son poème de *L'Amitié*, et s'invite donc sans scrupules dans la « fabrique » du résidant des Délices : est-il pensable, dans ces conditions, que la remise par Voltaire à Cramer d'une large esquisse du futur *Poème sur le désastre de Lisbonne* lui ait échappé ? Lebrun ne fait d'ailleurs référence, dans son désir de plaire, qu'à l'*Histoire de la guerre de 1741*, dont le manuscrit avait été volé quelques mois auparavant.

Vouloir faire du *Poème sur le désastre de Lisbonne* une œuvre essentiellement réactive comporte donc deux dangers. Le premier est d'oublier que la problématique qu'il sous-tend s'inscrit dans une réelle continuité, et que la brusque contingence des *faits* (rapports plus difficiles avec Frédéric II, installation à Genève, catastrophe de Lisbonne) n'amorce pas nécessairement une rupture dans la composition littéraire. Le second est de faire du tremblement de terre de Lisbonne une sorte de moment originel à partir duquel se développerait, dans les vingt-trois ans qui suivent, une écriture de la confrontation. Le séisme se lie alors, dans bien des esprits, à la condamnation de Calas, à la mort du chevalier de La Barre, et à tous les roués de la terre : on explique que, si les dernières années de Ferney ont été moins productives, c'est qu'elles ne fournissaient précisément plus matière à *combat*.

C'est cette vision réductrice de l'histoire littéraire, laquelle tente de gommer un Voltaire par un autre, qui est à combattre – et avec elle, dès le départ, une lecture peut-être hâtive du *Poème sur le désastre de Lisbonne*, œuvre de véritable création et non de simple réaction. Mais, peut-être, pour accepter de ne plus voir dans le *Poème* qu'une réplique du *terramoto* de Lisbonne, faut-il se poser la question de la nature réellement poétique du discours voltairien. C'est là, on le conçoit, une tout autre histoire.

29 G. Buisson, « Une lettre de Lebrun à Voltaire à propos de son Ode sur Lisbonne », prochainement publiée dans *Tremblez, terriens ! Voltaire et le tremblement de terre de Lisbonne*, disponible en ligne à www.ville-ge.ch/imv.

LA RÉCEPTION DE VOLTAIRE EN CHINE AVANT 1949

Jin Lu

Purdue University Calumet

Il existe de nombreuses études sur l'image de la Chine sous la plume de Voltaire, sans doute le sinophile le plus enthousiaste dans la France du XVIII^e siècle, mais la question inverse demeure peu explorée : que pensent les Chinois du philosophe français ? À quelle époque et par quels intermédiaires l'ont-ils découvert ? Quelle influence a-t-il exercée en Chine à travers diverses périodes historiques ? Comment les Chinois ont-ils réagi à ses thèses ? Lesquels de ses ouvrages ont-ils été traduits en chinois et quelles sont les raisons qui ont motivé ces choix ? Lesquels ont-ils suscité les interprétations les plus fécondes ? Par souci de cohérence, je me limite à la réception de Voltaire en Chine avant 1949, c'est-à-dire dès les origines, vers la fin des Qing, et sous la République de Chine (1911-1949).

LA FIN DES QING

Pendant cette période, il n'existe aucune traduction de Voltaire. Les contacts, les rencontres, et les commentaires dispersés restent à examiner. Il n'est donc pas facile d'établir la date la plus ancienne où un Chinois a pris connaissance de Voltaire, car qui peut être sûr qu'un texte antérieur n'ait jamais existé ? Toutefois, on comprend bien que les Chinois n'avaient pas le moyen de connaître Voltaire au XVIII^e siècle, où les échanges culturels entre la Chine et la France se faisaient par l'intermédiaire des jésuites. Ceux-ci, qui se souciaient de présenter aux Chinois l'image harmonieuse d'une Europe chrétienne, se seraient bien gardés d'informer les Chinois de l'existence d'un de leurs adversaires les plus redoutables, qui mettait en doute la doctrine même qu'ils prêchaient. Il n'est pas étonnant qu'aucun des convertis chinois, amenés en Europe par les missionnaires au XVIII^e siècle, n'ait parlé de Voltaire. Parmi les voyageurs qui ont séjourné en Europe au XIX^e siècle, ni le très érudit

mais pragmatique Xue Fucheng, ni le très francisé Chen Jitong, qui devait pourtant bien le connaître, n'ont mentionné Voltaire. Il est donc tout à fait exceptionnel qu'en 1879, Guo Songtao, un savant éminent qui fut le premier ambassadeur chinois en Europe, consacre tout un paragraphe à Voltaire dans son journal où il note tout ce qu'il apprend de nouveau en Europe. Je cite le paragraphe en entier :

392

Un Français nommé Voltaire qui vécut il y a cent ans, rédigea des ouvrages afin de réfuter les prêtres. À cette époque-là, le Maître de l'Église avait un grand pouvoir et voulait lui imputer un crime pour le condamner. Mis au courant, Voltaire s'enfuit. À sa mort, le Maître de l'Église fit brûler son cadavre et en fit répandre les poussières par le vent. Il y eut en même temps un nommé Rousseau, qui avait le même avis [que Voltaire]. Tous deux furent profondément haïs par les prêtres. Depuis peu, le pays s'est transformé en une démocratie, et le pouvoir des prêtres est réduit aussi. J'entends dire que cette année est le centenaire de la mort de Voltaire. Les Français le commémorent, et réimpriment ses ouvrages. Au bout de cent ans, ils commencent à se rappeler ses mots et son nom est devenu illustre : cela suffit pour montrer que les cœurs humains se ressemblent¹.

C'est donc cent ans après la mort de Voltaire qu'un Chinois érudit, cultivé et ouvert à l'Occident a entendu parler de lui. Puisque Guo Songtao est un grand savant chinois extrêmement curieux de toutes sortes de connaissances venues de l'Occident, et oserais-je dire le seul, parmi les diplomates de son temps, qui s'intéressait à l'histoire des idées en Europe, le fait qu'il ait ignoré Voltaire avant cette date indique, sinon que c'est la première fois qu'un Chinois mentionne Voltaire, au moins que le nom de Voltaire était alors si obscur en Chine qu'un grand érudit tel Guo Songtao ne l'avait pas connu auparavant. On peut également se demander quelle fut la source de Guo Songtao, qui ne savait aucune langue européenne. Il fréquentait alors plusieurs étudiants chinois en Europe, notamment Ma Jianzhong, Chen Jitong et Yan Fu. Il est peu probable que Ma Jianzhong, un catholique chinois, soit la source de ces commentaires irrégieux. Ajoutons aussi que l'ambassadeur chinois était en contact avec des Européens qui parlaient chinois. Enfin, on ne sait pas à quoi attribuer les inexactitudes concernant la vie de Voltaire. A-t-il mal compris son informateur ? Celui-ci était-il mal renseigné ? On peut se perdre en conjectures. Toutefois, il est évident que Guo Songtao sympathise avec la position anticléricale de Voltaire, ce qui ne doit pas étonner si l'on pense au fait qu'il y avait alors des conflits fréquents entre les missionnaires français et

1 Guo Songtao, *Lundun yu bali riji (Journal de Londres et de Paris)*, Changsha, Yuelu shushe, 1984, p. 562. Toutes les traductions des citations chinoises sont les miennes.

la population chinoise. D'autre part, on peut même soupçonner que le savant chinois s'identifie à l'image qu'il donne de Voltaire, incompris et persécuté pendant sa vie. S'il se trompe sur quelques détails de la vie du philosophe français, il se montre incroyablement prévoyant quant à son propre sort. La première partie de son journal, intitulé *Shi xi ji cheng* (*Journal de l'ambassade en Occident*), ayant été censurée et interdite par un arrêt impérial en 1877, la suite ne fut publiée qu'en 1984, plus de cent ans plus tard. Il est dommage que ce témoignage précieux de Guo Songtao, sans doute une des premières réactions chinoises à Voltaire, que le savant rapproche d'ailleurs de Rousseau, soit resté inconnu du public chinois pendant si longtemps².

The Nineteenth Century: a History (*Tai xi xin shi lan yao*) de Robert Mackenzie, traduit en chinois en 1895 par le missionnaire anglais Timothy Richard en collaboration avec Cai Erkang, a eu une grande influence dans la société chinoise. On y trouve trois références à Voltaire³. Dans le chapitre 3 du tome I (« Brève biographie de Louis XV »), on lit ce paragraphe :

Vers la fin de sa vie, le roi se rendait compte progressivement que son comportement fut contraire à la raison, et par conséquent il blâma soudain Voltaire et d'autres écrivains, en disant que l'état déplorable où se trouvait le pays était la conséquence de la décadence des lettrés, refusant de croire que tout venait de ses propres extravagances, car il ne tenait aucun compte ni du courroux du ciel ni de la colère du peuple. Voltaire, bien que n'étant point connu pour sa moralité, fut pourtant toujours équitable quand il s'agissait des affaires d'État. Il lui arriva d'annoncer au peuple : « Toutes les lois que le roi décrète aujourd'hui sont contraires au chemin français. Le roi veut-il changer son comportement ? »⁴.

On voit que l'historien anglais présente Voltaire comme un censeur du roi et se range de son côté pour condamner Louis XV. Il critique constamment la cruauté du roi et mentionne Voltaire à une autre occasion :

Quelqu'un cite l'homme de lettres célèbre Voltaire : « Je suis le fils de Brutus, et non pas un esclave. J'ai horreur des rois inhumains ». Brutus, un homme de

- 2 Cela explique sans doute le fait que Marianne Bastid n'a pas signalé le nom de Guo Songtao dans son article « The Influence of Jean-Jacques Rousseau on Chinese Political Thought before the 1911 Revolution », dans Zhang Zhilian (dir.), *China and the French Revolution. Proceedings of the International Conference, Shanghai, 18-21 March 1989*, Oxford, Pergamon Press, 1990, p. 29-36.
- 3 J'ai comparé cette traduction avec l'ouvrage original de Robert Mackenzie (London-New York, T. Nelson and Son, 1880). Ces trois références existent, mais elles diffèrent plus ou moins de leurs traductions en chinois que j'analyse par la suite.
- 4 Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century: a History* (*Tai xi xin shi lan yao*), Shanghai, Shanghai shudian chubanshe, 2002 [1895], p. 2-3 [trad. Timothy Richard et Erkang Cai]. Ce paragraphe est beaucoup plus détaillé en chinois que dans l'original anglais.

l'antique Rome, tuait souvent les rois qui défiaient la raison, tel le Roi Wu qui tua le roi Zhou. Tous ceux qui furent présents admirèrent la justesse de son allusion, car les grandes familles françaises du temps savaient que l'Angleterre et d'autres pays ne traitaient point leur peuple avec autant de cruauté⁵.

La référence au vénérable Roi Wu (*Wu Wang*), mise en petits caractères dans le texte chinois, est évidemment une intervention des traducteurs, qui tentent de justifier l'action de Brutus en le comparant au vénérable Roi Wu (*Wu Wang*). À la différence de l'original anglais, le paragraphe traduit n'indique pas que la citation est tirée d'une pièce de théâtre de Voltaire. Dans ces deux cas, Mackenzie se contente de rapporter les bons mots de Voltaire, qui devient sous sa plume un adversaire de Louis XV. Il peint Voltaire sous des couleurs plutôt favorables, parce qu'il s'oppose notamment à Louis XV, un roi cruel à la différence des rois anglais. C'est au chapitre 11 qu'il mentionne vaguement quelques ouvrages de Voltaire.

394

En ce moment, la renommée littéraire de Voltaire augmentait de plus en plus. Le pouvoir de ses nombreux ouvrages fut assez grand pour toucher le cœur du public. Il disait souvent que, depuis l'antiquité, les grands hommes vertueux et éclairés, même au temps où ils se trouvaient dans une situation difficile, n'avaient jamais envie de servir les rois cruels. Ayant passé trois ans en Angleterre et observé ses institutions politiques, Voltaire en fit des livres dont le contenu principal est de contester le pouvoir politique et religieux. Pourtant, son opposition à la religion dérive du fait qu'il croit par erreur que toutes les religions ressemblent au catholicisme français. Ses vues sont par conséquent inévitablement excessives⁶.

L'auteur anglais condamne partout le régime politique français tout en louant le système anglais. Curieusement, la position anticléricale de Voltaire anglophile semble le déranger assez peu, car il paraît convaincu que la religion qu'on observait en Angleterre était radicalement différente du catholicisme français. Il n'indique clairement aucun ouvrage de Voltaire, ce qui a sans doute une conséquence sur la réception en Chine de Voltaire, dont on connaît mieux la réputation prestigieuse que les œuvres. Le public cultivé de la fin des Qing ne pouvait identifier Voltaire à aucun de ses ouvrages, à la différence de Rousseau, qu'on associait à son *Contrat social*, traduit en chinois en 1898, et Montesquieu l'auteur de *L'Esprit des lois*, traduit en chinois en 1904. Ils figuraient tous les deux parmi les *Cent traductions qui avaient influencé la*

5 *Ibid.*, p. 5.

6 *Ibid.*, p. 6. La traduction chinoise a supprimé la suite de ce paragraphe, qui porte sur les derniers jours de Voltaire à Paris.

société de la Chine moderne de Zou Zhenhuan⁷. Mais cette traduction influente a certainement contribué à diffuser en Chine l'image d'un Voltaire adversaire de l'absolutisme.

Tout au début du xx^e siècle, l'homme qui joue un rôle important dans la diffusion de l'image de Voltaire en Chine est le grand savant Liang Qichao, qu'on peut considérer comme un homme des Lumières chinois. À un moment où la Chine se trouvait confrontée à une suite de crises qui menaçaient sa survie même, il voulait réveiller et éclairer ses compatriotes en diffusant les connaissances au moyen de la littérature. On a des raisons de croire que cet homme cultivé avait lu la traduction influente de l'ouvrage de Mackenzie, mais il est vraisemblable aussi qu'il en ait pris connaissance par l'intermédiaire du Japon quand il y était en exil. Voltaire est pour lui un grand modèle qui l'aide à définir le rôle d'un intellectuel dans la société moderne, bien que, paradoxalement, cet admirateur de Voltaire ne soit point comme ce dernier celui de Confucius. En fait, ce à quoi Liang Qichao s'oppose n'est pas Confucius lui-même, mais le rôle exclusif et oppressant du confucianisme en Chine depuis la dynastie des Han. Liang est un promoteur fervent de la libre pensée qui avait, selon lui, fait naître des savoirs lumineux et des personnages éminents à l'époque des Royaumes Combattants. À la différence de son ancien maître Kang Youwei, qui propose de promouvoir le confucianisme dans le but de renforcer la Chine, Liang Qichao veut prendre l'exemple des pays occidentaux : prospèrent ceux qui pratiquent la libre pensée et la séparation de la religion et de l'État. Pour lui, le confucianisme n'est plus adapté au monde moderne. Dans sa lettre à Kang Youwei le 1^{er} avril 1900, Liang Qichao justifie la liberté. Selon lui, ce n'est point la liberté qui a causé la terreur pendant la Révolution française, mais ceux qui abusent de ce nom⁸. Cette justification est importante parce qu'on avait alors tendance, en Chine, à attribuer à Voltaire et à Rousseau la cause de la Révolution française, et à les louer ou à les condamner pour cette même raison. Écrivain prolifique comme Voltaire, Liang est doué d'une curiosité intellectuelle insatiable le motivant à poursuivre des recherches dans des domaines divers. Comme Voltaire, il ne tente pas de créer des systèmes cohérents et immuables, mais de réfléchir sur les questions importantes de son temps. De son propre aveu, ses pensées ne cessent d'évoluer et ne sont pas dépourvues de contradictions.

7 Zou Zhenhuan, *Xingxiang zhongguo jindai shehui de yibai zhong yizuo* (Cent traductions qui avaient influencé la société de la Chine moderne), Beijing, Zhongguo Duiwai Fanyi Gongsì, 1994.

8 Liang Qichao, *Liang Qichao Quanji* (Œuvres complètes de Liang Qichao), Beijing Chubanshe, 1999, t. 10, p. 5931.

Il n'est pas sûr que Liang Qichao ait lu aucun ouvrage de Voltaire, car il se contente de renvoyer à sa réputation. Dans un mélodrame resté inachevé, *Le Rêve d'une ruine fatale* (*Jie hui meng*, 1902), Liang Qichao prête la parole à son personnage Du Zhuan, un savant préoccupé par les catastrophes qui menacent la Chine et se propose de suivre l'exemple de Voltaire :

Vous voyez : autrefois, en France sous Louis XIV, les mœurs n'étaient-elles pas telles qu'elles sont aujourd'hui en Chine ? Il y eut heureusement un écrivain nommé Voltaire qui, ayant fait de nombreux romans et pièces de théâtre, a pu réveiller son peuple de sa torpeur⁹.

Dans une autre pièce de théâtre intitulée *Drame du nouveau Rome* (*Xin luoma chanqi*, 1902), l'âme de Dante, en compagnie de Shakespeare et de Voltaire, visite la Chine afin de voir la représentation de la pièce de Liang Qichao, qui romance l'histoire de Rome, parce que la Chine se trouvait alors dans la même situation où Rome s'était trouvée au temps de Dante, morcelée par des tyrans et occupée par des pays étrangers. Liang Qichao, comme Dante autrefois, voulait redresser l'esprit de son peuple afin de sauver son pays. Dans un de ses articles qui avait une immense influence en Chine, *Du rapport entre le roman et le gouvernement du peuple* (*Lun xiaoshuo yu qunzhi de guanxi*, 1902), Liang Qichao encourage les écrivains chinois à pratiquer le genre romanesque et à s'en servir comme un moyen d'édifier les masses, ce qui explique et justifie la fortune de *Candide* en Chine par rapport à d'autres ouvrages de Voltaire.

Pendant les années qui menaient à la Révolution chinoise de 1911, ce sont Montesquieu et Rousseau qui avaient attiré l'attention des Chinois en tant que théoriciens des sciences politiques. Les intellectuels révolutionnaires trouvaient alors, dans *De l'esprit des lois* et dans *Du contrat social*, des arguments utiles pour justifier le changement de système social en Chine. Dans la traduction de *L'Esprit des lois* (1904-1907), Yan Fu cite le commentaire de Voltaire à propos du chapitre 7 du livre III (« Du principe de la monarchie »)¹⁰.

Arrivés en Chine avec plus d'un siècle de retard, les écrivains des Lumières se voient très vite éclipsés par d'autres courants occidentaux plus modernes, le romantisme, le symbolisme et le modernisme. Au début du xx^e siècle, Victor Hugo fut l'auteur français le plus admiré des Chinois. D'autres écrivains, dont les Chinois du temps appréciaient le talent de conteurs, firent aussi fortune : on a beaucoup traduit, outre Hugo, Jules Verne, Alexandre Dumas père, même Émile Gaboriau. Mais le plus grand succès d'un ouvrage

9 *Ibid.*, p. 5649.

10 M^{me} Meng Hua a signalé ce passage dans l'introduction de sa thèse soutenue en Sorbonne en 1988, *Voltaire et la Chine*, p. 4.

traduit fut *La Dame aux camélias*. En comparaison, *Manon Lescaut*, dont le mérite littéraire et la place dans l'histoire littéraire française ne cèdent point à l'ouvrage de Dumas fils, n'avait jamais inspiré autant d'enthousiasme malgré la publication de six traductions de 1907 à 1947¹¹.

HISTOIRES LITTÉRAIRES SOUS LA RÉPUBLIQUE

C'est sous la République de Chine qu'on commence à connaître mieux Voltaire, et d'abord dans les ouvrages d'histoire littéraire. Selon *Le Catalogue général des livres sous la République de Chine*, entre 1911 et 1949, la Chine a vu paraître dix histoires de la littérature française, y compris deux qui sont traduites des langues européennes : l'ouvrage de H. et T. Pauthier en français (1925) et celui de Maurice Baring en anglais (1929). Quand elles ne sont pas traduites, ces *Histoires* mélangent librement la compilation des histoires littéraires européennes et les commentaires des auteurs chinois. On trouve aussi une dizaine d'ouvrages qui portent sur la littérature française en général, classés sous la rubrique de « Théorie et recherche ». Comme il n'est pas possible de résumer tout ce qui concerne Voltaire dans ces *Histoires*, qui d'ailleurs s'inspirent largement des historiens européens ou américains, nous nous contentons d'esquisser son image selon trois aspects (Voltaire penseur, son mérite littéraire et sa qualité humaine) et d'examiner la critique des deux ouvrages qui préoccuperont durablement les Chinois, *Candide* et *L'Orphelin de la Chine*.

Bien des critiques chinois, notamment ceux de gauche, ont tendance à analyser la pensée de Voltaire selon la classe sociale à laquelle il appartient. Mu Mutian, par exemple, pense que Voltaire appartient à la haute bourgeoisie proche de l'aristocratie, ce qui explique ses hésitations et ses contradictions :

Bien que Voltaire soit un lutteur acharné, il est également un sceptique ; tantôt optimiste, tantôt pessimiste ; vantant la civilisation à un moment, et se moquant de la faiblesse humaine à un autre ; parfois il préconise les principes moraux, et parfois il chante l'hédonisme ; il lui arrive de promouvoir, soit la liberté, soit le déterminisme. Cette indécision est naturellement le produit de l'environnement social où il vivait¹².

Un grand nombre d'écrivains chinois de ce temps croient au progrès et restent très sensibles au mouvement des idées en Europe. Xu Xiacun, auteur

11 Rappelons d'ailleurs que *La Dame aux camélias* offre une image favorable de Manon, mais l'engouement des Chinois pour Marguerite ne s'est jamais étendu au personnage de Prévost.

12 Mu Mutian, *Histoire de la littérature française*, Shanghai, Shijie shuju, 1935, p. 184.

d'une très belle traduction de *Madame Chrysanthème*, a offert une *Histoire de la littérature française* en 1930. Il avoue qu'il s'agit d'une compilation qui se sert du plan des autres mais il y ajoute également ses propres commentaires. Il s'oppose à Taine qui a, selon lui, le « défaut » de « [faire] plus attention aux influences biologiques qu'économiques¹³ ». Lui-même s'attache à donner « des interprétations purement sociologiques ». Voltaire reste plutôt conservateur aux yeux de Xu Xiacun, parce qu'il n'espère qu'en une réforme des idées, et ne propose pas la révolution. Néanmoins, Xu Xiacun reconnaît à Voltaire le mérite d'avoir lutté pour la raison, la liberté et l'humanisme, et d'avoir contribué au mouvement des lumières en France.

C'est Xia Yande qui salue le plus chaleureusement Voltaire penseur :

Lors du mouvement des Lumières pendant la première moitié du XVIII^e siècle, Voltaire est le plus grand penseur. Il fut, pour l'âge des Lumières en France, ce que furent Pétrarque pour la Renaissance en Italie, et Érasme pour la Réforme. Il était non seulement un grand savant français du XVIII^e siècle, mais aussi le personnage central de son temps dans le mouvement des idées dans toute l'Europe¹⁴.

Le même critique déclare que « les graines de la Révolution », entre les mains de Voltaire qui « tenait haut le drapeau de la politique démocratique et de la libre pensée », « étaient déjà en germe » (p. 243). En effet, tous les critiques chinois du temps affirment que les idées de Voltaire ont conduit à l'ébranlement de l'ancienne religion et de l'Ancien Régime, c'est-à-dire à la Révolution française.

Sur le plan littéraire, les historiens de la littérature chinois s'accordent pour souligner le rapport qui lie Voltaire au classicisme tout en affirmant que Voltaire n'avait pas autant réussi que Racine et Corneille dans le genre tragique. Li Huang, l'auteur de la première *Histoire de la littérature française*, parue en 1923, juge sévèrement Voltaire dramaturge qui, plus philosophe que poète, n'arrive pas à se mettre à la place de ses personnages, qui représentent ses idées mais manquent de vie et de sentiment¹⁵. Il exalte pourtant le mérite de la prose de Voltaire : « De toute l'histoire de la littérature française, on ne trouve point une deuxième personne dont le pinceau de la prose le surpasse en clarté et en concision » (p. 35). Les reproches adressés au dramaturge et les éloges de la prose de Voltaire se retrouvent à l'identique sous la plume des critiques chinois, ce qui révèle sans doute l'influence des historiens

13 Xu Xiacun, *Histoire de la littérature française*, Shanghai, Beixin shuju, 1930, p. 3.

14 Xia Yande, *Histoire de la littérature française*, Shanghai, Presses commerciales, 1936, p. 236-237.

15 Li Huang, *Histoire de la littérature française*, Shanghai, Zhonghua shuju, 1923, p. 13-14.

occidentaux dont ils s'inspirent tous. Yuan Changying, d'autre part, refuse à Voltaire le titre d'héritier de Racine, qu'elle confère à Marivaux, qui n'est ni tragique ni poète mais dont la comédie ressemble à la tragédie de Racine par la finesse de sa psychologie¹⁶.

Dans son *Histoire de la littérature française*, la meilleure qui ait paru pendant la période en question, Wu Dayuan divise son chapitre sur Voltaire en cinq sections : Voltaire poète, Voltaire historien, Voltaire philosophe (où se classe *Candide*, avec *Zadig* et *Micromégas*, en tant que conte philosophique), correspondance de Voltaire, et les idées de Voltaire. Toute la section « Voltaire poète » est consacrée à *La Henriade*, parce que le critique traite des tragédies de Voltaire dans son chapitre sur la tragédie du XVIII^e siècle. Le jugement est sévère : « Ce qui manque à Voltaire, c'est le cœur d'un poète épique¹⁷ ».

Il arrive aux critiques chinois de commenter les qualités humaines de Voltaire. Yuan Changying en offre un portrait vivant :

Le comportement de Voltaire est singulier. Extrêmement maigre et sec, son visage est si lugubre qu'on dirait qu'il ne pourrait vivre jusqu'au soir. Ce qui est surprenant, c'est qu'il possède une énergie puissante qu'on trouve rarement dans le monde. Il a connu rarement le repos toute sa vie, se consacrant entièrement à ses activités et à ses ouvrages. Son caractère se révèle également contradictoire : le plus égoïste et le plus juste ; le plus avide et le plus généreux ; le plus bas et le plus sournois, mais c'est aussi l'ami le plus franc et le plus sincère¹⁸.

Cette image de Voltaire trouve de nombreux échos chez d'autres critiques. Je me contente d'en citer un autre exemple :

Voltaire a été malade pendant presque toute sa vie. Il est par conséquent d'un caractère emporté, se met facilement en colère ; il est susceptible, supporte mal la critique, et est jaloux du succès de ses confrères. Nombre de ses ouvrages résultent d'une envie de rivaliser. Mais au vu de l'ensemble des nombreux philosophes de son temps, on ne trouve que lui qui soit digne de représenter les idées du XVIII^e siècle¹⁹.

J'insiste sur le fait que les auteurs de ces *Histoires* n'ont pas forcément lu les ouvrages qu'ils commentent et qu'ils empruntent donc largement le jugement des critiques occidentaux.

16 Voir Yuan Changying, *Littérature française*, Shanghai, Presses commerciales, 1933, p. 33-34.

17 Wu Dayuan, *Histoire de la littérature française*, Shanghai, Presses commerciales, 1946, t. 2, p. 318.

18 Yuan Changying, *Histoire de la littérature française*, op. cit., p. 40.

19 Xu Zhongnian, *ABC de la littérature française*, Shanghai, Shijie Shuju, 1933, p. 82.

En 1923, Li Huang ne mentionne qu'en passant *Candide*, avec le *Discours en vers sur l'homme, Zadig* et le *Dictionnaire philosophique*, y trouvant des idées matérialistes. *L'Orphelin de la Chine* n'y occupe qu'une seule ligne, en tant qu'exemple qui illustre que « les tragédies de Voltaire ont pu atteindre la profondeur des observations psychologiques et sont aptes à retracer l'amour des parents pour leurs enfants²⁰ ». Notons que cette opinion de Li Huang n'est point représentative des critiques chinois et contredit même ce qu'il dit ailleurs sur les personnages de Voltaire. La place relativement mince qu'il accorde à *Candide* et à *L'Orphelin de la Chine* vient sans doute de ses sources européennes et ne correspond point à la fortune qu'ils auront en Chine. Il est probable que, pour la même raison, Wu Dayuan ne mentionne qu'en passant *L'Orphelin de la Chine*. En revanche, Xia Yande compte *L'Orphelin*, avec *Œdipe, Tancredi* et *La Mort de César*, parmi les plus célèbres des tragédies de Voltaire.

400

L'intention satirique de Voltaire, quelque évidente qu'elle soit pour le public français, a dû singulièrement échapper à un savant chinois qui paraît pourtant bien informé. Xia Yande, qui cite comme sources Gustave Lanson, Ferdinand Brunetière, Émile Faguet, Des Granges, Joseph Bédier, Georges Pellissier, René Doumic, G. L. Strachey, Maurice Baring et Kathleen Butler, offre un résumé de *Candide* qui montre qu'il n'avait point compris l'ironie de Voltaire qui se moque d'un bout à l'autre de l'optimisme, et il en tire la conclusion que « l'idée principale du roman porte sur la foi constante du protagoniste Candide en l'optimisme, ainsi que ses aventures » : « Voltaire emprunte cette histoire afin de développer l'optimisme qui est sa conception de la vie²¹ ». Je cite aussi la partie de son résumé qui rappelle le dénouement d'un conte de fée : « Candide arriva à sa destination et sauva Cunégonde. Les deux se rendirent tranquillement à la campagne et y menèrent une vie agréable » (p. 243). Cette interprétation erronée est d'autant plus surprenante que l'année précédente a vu paraître l'ouvrage de Mu Mutian qui a bien compris *Candide*, et l'excellente *Notice biographique de Voltaire* rédigée par Wu Mi. Xia Yande n'est pourtant pas tout à fait exceptionnel dans son erreur. Un autre critique, Xu Zhongnian, décrit aussi *Candide* comme « un roman optimiste²² ».

20 Li Huang, *Histoire de la littérature française*, op. cit., p. 13.

21 Xia Yande, *Histoire de la littérature française*, op. cit., p. 242.

22 Xu Zhongnian, *ABC de la littérature française*, op. cit., p. 80.

Avant 1949, seuls *L'Orphelin de la Chine* et plusieurs contes, notamment *Candide*, sont traduits en chinois. C'est en 1925 qu'on voit paraître la première traduction de Voltaire, celle de *Candide* par le poète Xu Zhimo. Elle a d'abord paru dans une revue littéraire *Supplément du Matin* (*Chen bao fukan*) en différentes livraisons, du 7 novembre 1925 au 13 décembre 1926. Il s'agit d'une traduction complète présentant les trente chapitres. Dans sa préface qui occupe à peine une page et demie, Xu Zhimo, poète et bel esprit, emploie, d'entrée de jeu, huit expressions pour décrire Voltaire : « c'est un être singulier, le plus intelligent, le plus érudit, le plus extravagant, le plus excentrique, le plus prolix, le plus satirique, le plus habile (à écrire) et le plus puissant du XVIII^e siècle²³ ». Xu Zhimo présente Voltaire comme un écrivain qu'on doit indispensablement connaître, et *Candide* comme un des ouvrages les plus essentiels de Voltaire, qu'il compare au roman chinois *Jing hua yuan*²⁴ (*Les Fleurs dans le miroir*) sans toutefois préciser le fondement de ce rapprochement. Cette prétendue ressemblance lui sert de prétexte afin d'attaquer, pour employer ses propres mots, des Chinois hypocrites qui devraient se reconnaître dans ce miroir satirique venu de l'Occident. Malgré le mérite de Xu Zhimo d'avoir été le premier traducteur de Voltaire en Chine, sa préface, quelque intéressante qu'elle soit, reste assez mince et ne touche point l'idée centrale de Voltaire.

Comme c'est l'usage à cette époque, Xu Zhimo ne précise pas sur quelle édition il a fondé sa traduction, mais il est probable qu'il a travaillé sur un texte en anglais, parce que sa transcription des noms propres révèle de manière certaine une prononciation anglaise : dans le début du chapitre premier, au lieu du mot *seigneur*, Xu a transcrit et cité les mots *My Lord* ; dans le chapitre 3, le nom de l'anabaptiste Jacques devient *Zhan mu shi* (James). Bien que le texte de Xu corresponde bien à l'ouvrage de Voltaire dans la plupart des cas, on y trouve toutefois un nombre de contresens dont on ne sait s'il

23 Xu Zhimo [trad.], *Candide*, Shanghai, Beixin shuju, 1927, p. 1.

24 Roman chinois de Li Ruzhen (1763-1830), qui relate le voyage imaginaire du lettré Tang Ao dans une vingtaine de pays fictifs, et l'histoire de cent jeunes filles de talent dont la fille de Tang Ao, qui sont toutes des fées de fleur déchues. Le romancier exalte l'intelligence et l'érudition des jeunes filles qui deviendront lauréates d'un examen spécial convoqué par l'Impératrice Wu Zetian et dépeint les coutumes singulières des pays que le protagoniste visite tout en offrant une satire de la société chinoise.

faut les imputer au traducteur ou à la version anglaise qu'il employait. Je me contente de citer quelques exemples dans le tableau suivant²⁵ :

<i>Candide</i>	Traduction de Xu Zhimo
Le précepteur Pangloss était l'oracle de la maison. (119)	Pangloss [la combinaison de deux mots grecs, qui signifie « c'est totalement des balivernes »] qui s'occupait de la chapelle, est le sage de la maison (2).
Ma gorge se formait, et quelle gorge ! blanche, ferme, taillée comme celle de la Vénus de Médicis (153).	Mon cou avait une jolie forme, et quel beau cou ! Blanc et droit, comparable à celui de la Vénus de Médicis (49).
Mes parents me forcèrent à l'âge de quinze ans d'endosser cette détestable robe, pour laisser plus de fortune à un maudit frère aîné que Dieu confonde (229).	Mes parents me forcèrent à l'âge de quinze ans d'endosser cette détestable robe, dans le but de gagner plus d'argent pour un frère qui avait la guigne (151).
Voilà, dit [Candide], un livre qui faisait les délices du grand Pangloss, le meilleur philosophe de l'Allemagne. Il ne fait pas les miennes, dit froidement Pococuranté (232-233)	Ce livre, dit [Candide], le grand docteur Pangloss l'aimait autrefois avec passion ; c'était le plus grand philosophe de l'Allemagne. – Ce livre n'est pas le mien, dit froidement Pococuranté (157).

402

À maintes reprises il se contente de donner une transcription phonétique d'un mot, qu'il ne connaît probablement pas, au lieu de le traduire : « un révérend père cordelier » (150) devient « un prêtre qui s'appelle *Gelei* » (45) ; « un petit abbé périgourdin » (210), « un petit abbé qui s'appelait *Beiligao* » (123) ; « Mélanges » (215) de Trublet, « *Mei lang yan* » (129). Il existe aussi des confusions : « beaux esprits » (210) en « belles personnes » (123), « courtisans » (175) en « prostituées » (131).

Malgré les contresens, la traduction de Xu Zhimo rend assez fidèlement les idées principales de Voltaire, mais étant donné qu'elle n'est pas accompagnée de notes et que la préface ne l'explique pas, il n'est pas sûr que son public ait compris pourquoi Voltaire s'acharne sur l'optimisme. Les flèches de Voltaire manquent de cibles en Chine, parce que les Chinois, par leur formation morale ou religieuse, ne se trouvent pas dans la nécessité de croire que tout est bien. Pour ceux qui ne connaissent pas bien les débats théoriques en Europe, il n'est pas toujours aisé de saisir l'ironie de Voltaire.

25 Je me contente d'indiquer entre parenthèses les numéros des pages : pour *Candide*, je renvoie à l'édition critique par René Pomeau (Oxford, Voltaire Foundation, 1980) ; pour la traduction de Xu Zhimo, j'utilise la réimpression de l'édition de 1927 dans *Œuvres complètes de Xu Zhimo* (Taipei, Zhuanji wenxue chubanshe, 1969, t. 5).

Après *Candide*, on voit, en 1927, deux autres contes de Voltaire en chinois : *Jeannot et Colin*, et *Bababec et les fakirs*²⁶, traduits par Liu Bannong, linguiste, poète et essayiste qui avait soutenu une thèse de doctorat en Sorbonne. La transcription phonétique des noms propres en chinois, ainsi que la traduction de certains termes et tournures typiquement français, montrent clairement qu'il a travaillé sur une édition française. Liu n'explique pas pourquoi il choisit ces deux contes, mais il faut sans doute en chercher la raison dans la nature de l'enseignement délivré par les textes, le premier raillant la vanité de l'aristocratie française et valorisant la véritable amitié, l'autre mettant en évidence le ridicule du fanatisme religieux, et le bon sens d'une morale laïque que le public chinois pouvait s'approprier. Le recueil de Liu Bannong où paraissent ces deux contes, devenu plutôt obscur, offre en fait, à ma connaissance, les premiers ouvrages de Voltaire directement traduits du français. Professeur d'université, Liu propose d'ailleurs que les étudiants chinois apprennent au moins deux langues étrangères, afin de gagner une perspective plus vaste et de se rendre capables de comparaisons plus pertinentes²⁷. Sa traduction tente de rester proche du texte de Voltaire même au niveau lexical, tout en respectant la syntaxe du chinois qui privilégie les phrases courtes.

En 1935 paraît une traduction très sérieuse des *Contes de Voltaire*, qui contient *Candide*, *Zadig* et *Jeannot et Colin*. La préface du traducteur Chen Ruhen est succincte mais plus pertinente que celle du célèbre Xu Zhimo. Elle débute en soulignant la prééminence de la France dans l'histoire des idées du monde moderne et finit par se référer à l'actualité du conte de Voltaire :

Le monde est périlleux. Les mortels ont beau se tourmenter face aux calamités futures ; la Providence est impénétrable. En lisant à la fin ce que dit Candide :
« il faut cultiver notre jardin », je ne peux m'empêcher d'y aspirer²⁸.

Le traducteur, pénétré des misères du monde où il vivait, sympathise avec la position de Voltaire dans *Candide*. Il a trouvé le moyen de rendre le conte de Voltaire accessible à ses compatriotes, qui vivaient dans un pays ravagé par les conflits intérieurs et les occupations étrangères. La traduction, faite à partir d'une version anglaise, mais revue par le grand savant Wu Mi d'après l'édition

²⁶ Voir le *Recueil de contes de France (Faguo duanpian xiaoshuo ji)*, trad. Liu Bannong, Beijing, Beixin shuju, 1927.

²⁷ Voir Liu Bannong, *Recueil des essais divers de Bannong (Bannong zawen erji)*, Shanghai, Liangyou tushu gongsì, 1935, t. 2, p. 207.

²⁸ *Recueil de contes de Voltaire (Fu Lu Te Er xiaoshuo ji)*, trad. Chen Ruhen, Shanghai, Shangwu yinchuguan, 1935, p. 2.

de Louis Moland, est rigoureuse, bien qu'on y trouve tout de même quelques petits contresens²⁹.

Le recueil est précédé d'une « Biographie critique de Voltaire », rédigée par Wu Mi. Il s'agit de l'une des meilleures études sur Voltaire parues pendant cette longue période. Ayant fait des études à Harvard sous la direction d'Irving Babbitt (1865-1933), Wu Mi est reconnu comme un grand savant mais marginalisé à cause de sa position traditionaliste dans le Mouvement de la Nouvelle Littérature qui s'opposait radicalement à la tradition chinoise. Face à la littérature française, son goût reste également classique. Il apprécie les jardins à la française³⁰ et loue vivement *Andromaque* de Racine³¹. Dans le cours qu'il a donné à l'Université de Tsinghua, « La littérature et la vie³² », il accorde une place importante au Grand siècle dans sa liste de lectures qui contient des chefs-d'œuvre des littératures chinoise et occidentale, de l'Antiquité jusqu'au temps moderne, mais laisse de côté délibérément les romans réalistes et naturalistes du XIX^e siècle, qu'il juge vulgaires. Pour Voltaire, il a choisi la traduction de *Candide* par Xu Zhimo, les *Contes de Voltaire* de Chen Ruhen, qu'il a patiemment revus et commentés, et une édition en anglais. Les autres écrivains français sur sa liste sont : Montaigne, Pascal, La Bruyère, La Rochefoucauld, Molière, Stendhal, Sainte-Beuve, que les étudiants doivent lire en anglais, et en chinois s'il en existe des traductions.

Wu Mi montre ainsi la nécessité de traduire Voltaire en chinois :

Voltaire et Rousseau sont deux personnes d'une importance égale qui ont le plus contribué à la Révolution française. Nos compatriotes connaissent ces deux écrivains depuis presque trente ans, mais le *Contrat social* de Rousseau a été traduit depuis longtemps, et été fort apprécié autrefois par les révolutionnaires de notre pays. Les éducateurs parlent souvent d'*Émile*. Or, les ouvrages de Voltaire sont rarement traduits en chinois, et peu de nos compatriotes connaissent sa vie. Il est donc urgent de publier ces *Contes de Voltaire*³³.

29 J'en signale un exemple dans le chapitre 13 : « C'est bien dommage, disait Candide, que le sage Pangloss ait été pendu contre la coutume dans un auto-da-fé » (*Candide*, éd. cit., p. 164) est traduit ainsi : « C'est bien dommage que, contre la coutume de l'auto-da-fé, on n'ait pas permis au sage Pangloss de prononcer un discours » (p. 49).

30 Wu Mi, *Le Journal de Wu Mi (Wu Mi ri ji)*, Beijing, Sanlian Shudian, 1998, t. 5, p. 274.

31 *Ibid.*, t. 5, p. 326.

32 Wu Mi, *La Littérature et la vie (Wenxue yu rensheng)*, Beijing, Qinghua daxue chubanshe, 1993.

33 Wu Mi, Préface, dans *Recueil de contes de Voltaire*, op. cit., p. 14.

Notons que, selon Wu Mi, c'est au début du xx^e siècle que les Chinois ont connu Voltaire, bien que nous ayons pu trouver des références au xix^e siècle, chez Guo Songtao et dans la traduction de Mackenzie. Or, même si Voltaire apparaît comme la personnalité « la plus représentative des Français » et « la plus représentative du xviii^e siècle » (p. 11), il n'est pas facile de choisir ce qu'il faut d'abord traduire. Pourquoi alors traduire les contes de Voltaire, au lieu de ses autres ouvrages ? Wu Mi explique :

Vus de nos jours, les ouvrages les plus essentiels de Voltaire ne sont pas ses volumineux écrits historiques, ni le poème épique qu'il a si soigneusement élaboré, mais ces contes qu'il a jetés sur les papiers par hasard, et sans y attacher de grande importance, car le pouvoir magique de Voltaire et sa force destructrice viennent entièrement de son habileté à recourir à l'ironie. Des allusions moqueuses, quelques bons mots, de petites anecdotes, tout devient extrêmement puissant chez lui. Son style est vif, piquant, méchant, mais évident, naturel et raisonnable. Par ailleurs, il emploie des descriptions et des narrations pour augmenter l'effet de ses mots, de sorte que le lecteur comprend aisément que le vieux système et les vieilles mœurs sont tellement inhumains et contre la nature qu'on doit s'en débarrasser. (p. 12)

Ces commentaires montrent que c'était en parfaite connaissance de cause que Wu Mi a soutenu le choix de traduire les contes de Voltaire. À mon sens, personne en Chine de son temps n'a mieux saisi les caractéristiques du style de Voltaire.

À part la « Biographie critique de Voltaire », Wu Mi a également rédigé une notice critique en tête de chaque conte, et un grand nombre de notes qui accompagnent la traduction³⁴. Sa notice critique qui précède la traduction de *Candide*, en présentant au public chinois le contexte philosophique à l'origine du conte de Voltaire, comble une lacune dans la traduction de Xu Zhimo. Le recueil contient également *Zadig* et *Jeannot et Colin*, ces ouvrages étant « les trois contes les plus importants de Voltaire³⁵ », selon la notice critique placée en tête de *Zadig*. Curieusement, Wu Mi ne voit aucune divergence ou évolution entre *Zadig* et *Candide*, même si dans le premier, le dénouement final affirme ce que Sylvain Menant appelle « la confiance

34 Une comparaison avec les notes dans l'édition Moland indique que celles de Wu Mi sont de loin plus considérables, ce qui indique qu'il possède de multiples sources critiques. Certaines notes sont nécessaires pour le public chinois qui ne connaît pas bien le contexte européen.

35 *Recueil de contes de Voltaire, op. cit.*, p. 145.

dans la providence » malgré « les méandres du plan providentiel³⁶ ». Voici le jugement de Wu Mi :

406

Les deux ouvrages servent à mettre en doute et à attaquer, par le moyen de l'ironie, et la religion et Dieu. Zadig, par son talent et sa vertu qui sont rarement vus dans le monde, mérite de jouir de la sécurité, de la richesse et des honneurs jusqu'à la fin de sa vie, mais au lieu de cela, il est constamment calomnié, et se trouve obligé de passer sa vie en exil et de courir mille dangers. Sa vie est bien périlleuse et sa destinée désastreuse. Il a vécu toutes les calamités et les humiliations sans avoir commis aucune faute, tandis que les méchants ignobles sans foi ni loi jouissent tranquillement d'une vie illustre et heureuse. Compte tenu du principe des vertus récompensées et des vices punis, on trouve que l'intention de Dieu est vraiment impénétrable : se peut-il qu'il prenne la vie des humains comme un jeu d'enfant, les laissant libres de faire du mal à leur guise ? Se peut-il qu'il aille à l'encontre de la raison, en récompensant le vice et en punissant la vertu ? S'il en était ainsi, un tel Dieu mériterait-il qu'on le vénère ? Qu'ils sont sots, ceux qui donnent leur foi à la religion ! Puisque les affaires du monde sont sujettes à des revirements imprévisibles et gouvernées par le hasard, comment peut-on prétendre qu'il existe une destinée ?

L'amertume qui imprègne l'interprétation de Wu Mi, qu'on ne trouve point dans *Zadig*, vient probablement d'une confusion avec *Candide*, ou des réflexions personnelles du critique que peuvent expliquer sa place marginale dans le monde savant chinois et ses déceptions conjugales et amoureuses. Le dénouement tragique de sa vie semble confirmer ces commentaires pessimistes : battu et estropié pendant la Révolution culturelle, il mène une vie misérable jusqu'à sa mort en 1981.

En 1936, Li Qingya a traduit *Le Blanc et le Noir* dans son *Recueil de contes de France (Falanxi duanpian xiaoshuo ji)*. C'est le seul ouvrage du XVIII^e siècle dans ce recueil qui en contient dix-neuf. On ignore ce qui a motivé le choix du traducteur, mais ce récit, où tant d'événements se passent pendant une heure de rêve, peut rappeler à un lecteur chinois un récit traditionnel de la dynastie des Tang, « le rêve du millet (Huangliang meimeng) », dans lequel un pauvre lettré rêve, en moins de temps que ce qu'il a fallu pour préparer un repas de millet, d'avoir obtenu de grands honneurs à la cour, épousé une belle femme distinguée et engendré une progéniture nombreuse.

Dans l'ensemble, les contes de Voltaire sont traduits d'une manière scrupuleuse, apparemment sans aucune suppression ou autres formes de modification, malgré la présence de petits contresens qu'il serait fastidieux et chicanier d'énumérer ici. Si Xu Zhimo présente *Candide* comme le plus

36 Voltaire, *Contes en vers et en prose*, éd. S. Menant, Paris, Classiques Garnier, 1992, t. 1, p. 108.

célèbre des ouvrages de Voltaire, et si les contes traduits par Chen Ruhen (*Candide, Zadig, Jeannot et Colin*) sont précédés des notices qui expliquent leur importance et leur signification, ni Liu Bannong ni Li Qingya n'offrent aucune justification de leur choix.

De toutes les pièces de théâtre de Voltaire, les Chinois ont notamment retenu *L'Orphelin de la Chine*. Visitant Ferney en 1931, Wu Mi a vu une statue en bronze de Voltaire, sur le piédestal de laquelle figurent ses ouvrages importants parmi lesquels Wu Mi ne mentionne que l'*Orphelin*, bien qu'il connaisse très bien l'importance toute relative que cette pièce occupe parmi les œuvres de Voltaire. Pour ceux qui s'intéressent au problème de la réception littéraire, la fortune de *L'Orphelin de la Chine* en Chine donne bien des sujets de réflexion. Il est certes logique que le pays d'adoption accueille favorablement un ouvrage qui le concerne, qui le présente sous un jour très favorable, et qui plus est, s'inspire de l'un des chefs-d'œuvre de sa tradition. Or, dans le cas précis de cette pièce de Voltaire, le hasard, à moins qu'on y voie une volonté de la Providence, a joué un rôle non négligeable dans sa création, parce que la traduction de *L'Orphelin de la maison de Tchao*, la pièce chinoise qui influencerait Voltaire, n'aurait jamais vu le jour au XVIII^e siècle, si elle était parvenue d'abord à son destinataire Étienne Fourmont, au lieu d'être interceptée par les jésuites et découverte par Du Halde, qui la publia dans la *Description de la Chine*³⁷.

Négligée par les histoires littéraires des années 1920-1930, qui puisent largement chez les historiens européens, cette pièce a pourtant attiré l'attention de Zhang Ruogu, un écrivain catholique de Shanghai passionné par l'exotisme en général, et la France en particulier. Zhang Ruogu a publié, en 1929, un recueil d'essais intitulé *Exotisme*. Dans sa préface de ce recueil, Zeng Pu, romancier et traducteur de Victor Hugo, professe son admiration pour Voltaire, l'auteur de *L'Orphelin de la Chine*, de *Zaïre* et d'*Alzire*, qui compte, avec Chateaubriand et M^{me} de Staël, parmi les trois écrivains préromantiques qui préconisent l'exotisme³⁸. C'est à la suite de ce recueil que les critiques

37 Voir mon article intitulé « La traduction de *L'Orphelin de la maison de Tchao* par Joseph de Prémare : genèse et réception », dans A. Cointre et A. Rivara (dir.), *La Traduction des genres non romanesques au XVIII^e siècle*, Metz, Université de Metz, 2003, p. 347-364, dans lequel j'ai étudié les raisons pour lesquelles Prémare a choisi *L'Orphelin de la maison de Tchao* parmi les cent pièces de la dynastie des Yuan qu'il connaît bien, et ce qui l'a motivé à envoyer sa traduction à Fourmont.

38 C'est Zhang Ruogu et Zeng Pu qui ont lancé l'expression *exotisme (yi guo qing diao)* en Chine, en la traduisant du français. Voir mon article « L'exotisme sous le prisme chinois. La France selon Zhang Ruogu et Zeng Pu », à paraître dans un volume collectif que je dirige, *Images de la France en Chine sous la dynastie des Qing*, Presses de l'Université de Laval.

trop nombreuses pour qu'on ne soupçonne pas une intelligence insuffisante de l'original, et laissent croire que le traducteur a dû travailler à la hâte, recourant au besoin aux expressions idiomatiques chinoises telle que « des mouches sans tête ».

Dans l'« Histoire de *L'Orphelin de la Chine* », qui se trouve en tête de sa traduction, et dans sa postface, Zhang Ruogu retrace l'origine de cette tragédie. Figurant parmi les *Cent pièces de théâtre de la dynastie des Yuan*, traduite d'abord par le missionnaire jésuite Joseph de Prémare et publiée en 1735 dans la *Description de la Chine*, elle a inspiré la tragédie de Voltaire, qui se distingue sensiblement de son modèle chinois et porte sur une période historique entièrement différente. Sous la plume touchante de Voltaire, les grandes vertus chinoises deviennent l'objet de l'admiration des Occidentaux et sa tragédie sert d'intermédiaire dans les échanges culturels entre les deux pays. La postface finit par un appel à ses compatriotes :

Les vertus de la nation chinoise sont nobles à l'origine. Si nous restons fidèles à l'exemple de nos ancêtres et gardons l'esprit qui nous est propre, notre nation connaîtra sûrement un jour le renouveau ! (p. 53-54)

Deux cents ans après sa publication, la tragédie de Voltaire retrouve donc toute son actualité en Chine dans le contexte de l'invasion japonaise, et la plume du philosophe français devient un moyen pour le traducteur de relever le moral des Chinois face aux envahisseurs. Zhang Ruogu a pu alors, par un tour de force, réunir l'exotisme et le patriotisme. Dans l'édition originale de 1742, une citation du Président Jiang Jieshi, imprimée à la deuxième page, tout de suite après la page du titre, encourage les Chinois à se sacrifier et à résister aux envahisseurs jusqu'à la victoire finale⁴². Ce contexte est d'autant plus important qu'il explique certaines modifications que le traducteur apporte au texte original. Dans la préface autobiographique du traducteur⁴³, il déclare qu'il a supprimé certains éléments qui, selon lui, ne se conforment pas aux faits historiques, notamment là où il s'agit de la nation japonaise, et il a retranché du dénouement l'endroit où Zamti accepte de servir l'empereur, parce que cette action constitue une atteinte à sa dignité. On voit bien que

42 Cette page, qui se trouve dans un exemplaire de l'édition 1942 à la Bibliothèque de Shanghai, est absente de l'édition de 2001, qui reproduit la pièce chinoise originale, sa traduction en français par Prémare, la tragédie de Voltaire en français et sa traduction par Zhang Ruogu, avec une préface de Meng Hua : *L'Orphelin de la maison de Zhao : la pièce de la dynastie des Yuan et L'Orphelin de la Chine (extrait)*, Beijing, Zhongguo guojia tushuguan chubanshe. La Bibliothèque nationale de Chine, qui possède l'édition de 1942 selon son catalogue, n'a pas pu la retrouver lors de mon séjour à Pékin en juin 2007.

43 Curieusement, cette préface ne se trouve pas dans l'édition de 1942 que j'ai consultée à la Bibliothèque de Shanghai. Je l'ai lue dans la reproduction de 2001 (voir la note précédente).

Les Chinois ont donc mis bien du temps avant de connaître Voltaire, notamment en regard des intellectuels européens qui le connaissaient déjà comme une personnalité célèbre de son vivant. Il est évident que pendant la longue période que j'examine dans cet article, de la fin des Qing jusqu'à la fin de la République de Chine, on n'essaie pas de traduire ou d'étudier Voltaire de manière systématique, en même temps qu'on ne repère aucune censure officielle de ses écrits. Malgré les tensions, voire les conflits entre la gauche et le pouvoir politique (les Seigneurs de Guerre du Nord d'abord, et le gouvernement républicain nationaliste ensuite), aucun régime de cette période n'a exercé un contrôle absolu et totalitaire sur la pensée des écrivains. Voltaire fut donc présenté au public chinois dans cette atmosphère de liberté relative. Aucune censure n'était d'ailleurs nécessaire pour les contes, parce que la satire anticléricale de Voltaire ne choquait point la majorité des Chinois, qui n'étaient pas catholiques. C'est dans *L'Orphelin de la Chine* que le traducteur Zhang Ruogu « corrige » ouvertement le texte de Voltaire pour que la pièce ne choque pas la sensibilité chinoise pendant la guerre. Il s'agit, tout au plus, d'une auto-censure motivée par le patriotisme, un sentiment particulièrement fort dans un pays occupé, que le traducteur intériorise et qu'il partage avec son public. On discerne une autre forme d'auto-censure dans le fait que Zhang Ruogu, qui est catholique, ne mentionne point l'anti-catholicisme de Voltaire : la position de Voltaire est trop connue pour qu'il l'ignore. À en juger par l'ensemble de ses écrits, son silence est vraisemblablement celui d'un croyant non dogmatique qui évite de s'engager dans des disputes religieuses, et celui d'un francophile qui tâche de présenter un écrivain français sous un angle favorable pour tous.

La réception de Voltaire en Chine atteste que quand un écrivain passe dans une autre culture, le pays d'adoption n'accueille pas forcément les ouvrages les plus valorisés dans le système littéraire du pays d'origine. Choisis au gré des hasards, des prédilections personnelles ou des intérêts nationaux, les contes de Voltaire et *L'Orphelin de la Chine* devinrent les ouvrages de Voltaire les plus connus en Chine. Les appréciations que les savants chinois proposèrent de Voltaire, bien qu'influencées par l'évolution des histoires littéraires en Occident, reflètent pourtant la subjectivité des Chinois et nous attirent par leur richesse et leur diversité. Comme dans toute histoire de la réception, l'image de Voltaire peut sembler déformée de temps en temps, mais elle nous révèle d'autant mieux la particularité de son pays d'adoption.

VI.

Comptes rendus

Les Œuvres complètes de Voltaire, t. 7IA. Voltaire éditeur. Œuvres de 1769-1770 (I). Le « *Cymbalum mundi* » en français, contenant quatre dialogues, enrichi de notes intéressantes (N. Cronk), *Les Souvenirs de Madame de Caylus* (J. Godden et V. Topazio), *Journal de la cour de Louis XIV depuis 1684 jusqu'à 1715, avec des notes intéressantes* (N. Cronk). Oxford, Voltaire Foundation, 2005, xxiii + 335 p.

Les Œuvres complètes de Voltaire, t. 7IB. Voltaire éditeur. Œuvres de 1769-1770 (II). *Sophonisbe, tragédie de Mairet, réparée à neuf* (Ch. Todd), *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens* (J.-M. Moureaux), Oxford, Voltaire Foundation, 2005, xix + 480 p.

Fallait-il inclure, dans la collection des *Œuvres complètes* de Voltaire, des textes qui ne sont pas de l'auteur quoiqu'ils aient suffisamment retenu son attention pour qu'il leur ait consacré une édition ? Plusieurs raisons semblent pouvoir justifier une telle décision. D'abord, le précédent que constitue la publication, par Moland à la suite de Beuchot, des remarques de Voltaire sur ces textes : *Sophonisbe*, dans le sixième et dernier volume dévolu au théâtre¹ ; le *Discours de l'empereur Julien*, les *Réflexions sur les Mémoires de Dangeau*, et *extrait d'un journal de la cour de Louis XIV, Préface et extraits des Souvenirs de M^{me} de Caylus*, enfin les *Notes sur le Cymbalum mundi*, dans le septième volume des *Mélanges*². Ce dernier texte l'illustre, la publication de « notes » sur l'ouvrage de Bonaventure Des Périers relèverait en outre d'une démarche proche de celle qui a présidé à l'édition du *Corpus des notes marginales de Voltaire*, qui fait désormais partie intégrante des *Œuvres complètes*. L'édition de ces cinq textes était d'ailleurs prévue dans la *Provisional Table of Contents for The Complete works of Voltaire*.

La nouveauté de la démarche éditoriale qui préside à la constitution de ces deux volumes a toutefois consisté à regrouper ces textes, qui devaient initialement paraître dans trois volumes distincts³. À cela, deux raisons,

1 *Œuvres complètes*, éd. L. Moland, Paris, Garnier, 1877-1885, 52 vol. [désormais, M], t. 7, p. 27-98.

2 M, t. 28, p. 1-67, 249-283, 285-308 et 361-363, respectivement.

3 *Préface et extraits des Souvenirs de M^{me} de Caylus* (70:040) ; *Extraits du Journal du marquis de Dangeau* et les « Réflexions » de Voltaire (70:070-071) ; *Discours de l'empereur Julien*, « Avis au lecteur », « Portrait de l'empereur Julien », « Examen » du *Discours* ainsi que son

indiquées dans le titre et explicitées dans la Préface rédigée par José-Michel Moureaux : d'une part, une unité chronologique, ces cinq textes ayant été publiés par Voltaire « entre le printemps de 1769 et celui de l'année suivante » (t. 71A, p. XIX) ; d'autre part surtout, une unité thématique, puisque ces textes sont le « fruit » des « activités éditoriales » de Voltaire (p. XXI). Cette dernière raison, la plus originale au sein d'une collection fondée sur un principe strictement chronologique, s'explique par le renouveau et la diversification de la recherche voltairiste, qui a mis l'accent sur l'intérêt qu'il y aurait à envisager dans sa globalité l'étude de ce pan mal connu de l'activité de Voltaire⁴, sans cependant oblitérer la diversité de sa « nature », de son « étendue » et de ses « enjeux » (p. XXI). Force est de constater qu'un tel regroupement des textes est pleinement convaincant, même si l'on pourrait éventuellement s'interroger sur la place de la *Sophonisbe* dans cet ensemble : certes, Voltaire entreprend d'« habill[er] [...] à la moderne » (t. 71B, p. 46) la tragédie de Mairet, qui peut dès lors être dite « réparée à neuf », mais dès lors que, comme le prétend Voltaire, « il n'y a pas à la vérité un seul vers de Mairet dans la pièce » (p. 44), l'entreprise paraît qualitativement différente de celle qui consiste, comme c'est bien le cas dans les quatre autres textes, à éditer tout ou partie de l'ouvrage d'un autre. Dans sa Préface, J.-M. Moureaux évoque d'ailleurs, à propos de *Sophonisbe*, un « dessein éditorial quelque peu pervers », car « éditer n'est pas réécrire » (t. 71A, p. XXI).

La démarche d'ensemble, menée à bien par chacun des éditeurs, doit également être saluée : contrairement au parti pris par Beuchot, qui ne donne que des extraits fragmentaires des œuvres éditées par Voltaire, limités aux seuls passages permettant de rendre « intelligibles » les annotations, l'édition des *Œuvres complètes* reproduit intégralement les textes tels que Voltaire a décidé de les éditer⁵, ce qui permet d'attirer l'attention sur le fait que son intervention ne se limite pas à la présence d'un paratexte (préfaces, notes), mais qu'elle commence, d'une manière certes moins immédiatement visible, par le travail de sélection et d'établissement des textes que Voltaire donne à

« Supplément » (70:120-125), dans le tome 70 ; *Sophonisbe* (72:100), dans le tome 72 ; enfin les « marginalia » sur le *Cymbalum mundi* (84:040), dans le tome 84 (« Varia ») : voir *Provisional Table*, éd. U. Kölvig, Oxford, Voltaire Foundation, 1983, p. 40-42 et 53.

4 J.-M. Moureaux renvoie en particulier à la partie du numéro 4 de la *Revue Voltaire* (2004), précisément consacrée à « Voltaire éditeur ».

5 Conformément aux normes en vigueur dans la collection, l'orthographe des textes a fait l'objet d'une modernisation dont les principes sont exposés dans la section de l'introduction relative au traitement du texte de base. Si l'on comprend que cette norme s'applique aux préfaces et annotations de Voltaire, elle ne s'imposait peut-être pas s'agissant des textes qu'il édite. On observe en tout cas de nombreuses erreurs, notamment dans la modernisation du texte du *Journal* de Dangeau et dans le *Discours de l'empereur Julien*.

lire avec ses commentaires : J.-M. Moureaux signale à très juste titre que les « omissions », « ajouts » et « transformations » sont au moins aussi significatifs que le discours explicites que Voltaire tient sur chacun d'eux (p. xxii-xxiii). On voit qu'à eux seuls, ces principes d'édition marquent une avancée décisive par rapport à l'édition Moland, l'unique édition jusque-là disponible.

Outre la Préface déjà mentionnée, le tome 71A comporte les éditions du *Cymbalum mundi*, des *Souvenirs* de M^{me} de Caylus et du *Journal* de Dangeau. De tous les textes édités par Voltaire dans les deux volumes, Le « *Cymbalum mundi* » en français est de loin l'« édition » la plus déconcertante. Elle paraît dans le troisième tome des *Choses utiles et agréables*, recueil qui sort des presses des frères Cramer en 1770, mais ne figure dans aucune édition des *Œuvres complètes* jusqu'à celle procurée par Beuchot, qui ne donne que des extraits du texte que Voltaire dit, d'une manière délibérément trompeuse, « enrichi de notes intéressantes ». L'introduction de Nicholas Cronk met en place les éléments essentiels permettant au lecteur de comprendre les enjeux de ce qu'il nomme « *Voltaire's so-called edition* » (p. 15), puis « *an uncritical edition* » (p. 25). Est d'abord retracée l'histoire de l'ouvrage de Bonaventure Des Périers, dont la première édition, en 1537, est censurée, et qui, en dehors de sa présence dans de rares manuscrits philosophiques clandestins, fait surtout l'objet, au xviii^e siècle, de deux éditions principales : l'une par Prosper Marchand en 1711, l'autre par Bernard de La Monnoye, parue de manière posthume en 1732, chacune étant rééditée en 1753 et 1755. Après avoir signalé les principaux jalons de la réception en France du *Cymbalum mundi*, N. Cronk fait le point sur les quelques références qui se trouvent dans l'œuvre de Voltaire, notamment le bref fragment des *Lettres à S. A. M^{sr} le prince de **** (1767) intitulé « De Bonaventure Des Périers », repris, sous le titre « De Bonaventure Des Périers, accusé d'athéisme » dans la quatrième section de l'article « Athéisme » des *Questions sur l'Encyclopédie*, dont la parution est contemporaine de l'« édition » du *Cymbalum mundi*. N. Cronk peut alors s'attacher à présenter le surprenant travail d'éditeur auquel se livre Voltaire⁶ : prenant pour texte de base l'édition de 1732, Voltaire se montre peu scrupuleux à l'égard du texte de Bonaventure Des Périers, auquel il impose des coupures et qu'il établit parfois avec négligence ; il ne prend pas non plus la peine de reproduire les gravures qui agrémentaient les éditions antérieures. Non content de rendre le texte peu attractif, il semble aussi chercher à le rendre plus obscur : loin d'éclairer le texte, les notes prétendent « intéressantes » le dénigrent ; bien plus, Voltaire abrège voire supprime les notes qui, dans

6 Voir aussi N. Cronk, « The 1770 reprinting of Des Périers's *Cymbalum mundi* : Voltaire's uncritical edition », *Revue Voltaire*, 4 (2004), p. 177-196.

l'édition de La Monnoye, facilitaient sa compréhension. Les comparaisons systématiques données par N. Cronk dans les notes éditoriales permettent au lecteur de prendre la mesure de ce qu'il faut bien appeler un travail de sape. Si, en donnant à lire un texte illisible et ennuyeux, Voltaire effectue une parodie d'édition critique (p. 21), tout en conservant tous les passages faisant état de la censure dont il a fait l'objet, c'est, explique N. Cronk, pour insinuer que la réputation d'athéisme qui s'attache à son auteur est largement surfaite, ce qui n'est pas indifférent en 1770, à une époque de résurgence d'un athéisme militant.

418

L'édition des *Souvenirs de M^{me} de Caylus*, qui connaît plusieurs éditions hollandaises en 1770⁷, révèle une tout autre facette de l'activité éditoriale de Voltaire. Janet Godden et Virgil Topazio, après avoir présenté M^{me} de Caylus, reconstituent la genèse de cette collection – inachevée – d'observations portées sur la cour de Louis XIV dans les années 1680-1690, qui relatent notamment les événements survenant dans l'entourage de M^{me} de Maintenon. L'édition entreprise par Voltaire semble résulter d'une commande effectuée en juillet 1766 par le secrétaire de la librairie, Marin, qui tient un manuscrit du fils de l'auteur, le comte de Caylus. On voit que la publication demeure en suspens quatre années et la reproduction de l'intégralité du texte de M^{me} de Caylus, précédé de la courte préface de Voltaire, montre nettement que les 77 notes de l'éditeur sont loin d'être uniformément réparties sur l'ensemble du texte. La teneur de ces notes, analysée par J. Godden et V. Topazio, révèle une annotation souvent laconique, dans le style des *marginalia*, occasionnellement ouverte à la médisance, exprimant, au détriment d'autres passages des *Souvenirs*, des centres d'intérêt particuliers, notamment pour les représentations théâtrales à Saint-Cyr. L'éditeur Voltaire paraît conduire sa tâche sans s'être véritablement pris au jeu, ce que confirme le profit somme toute limité que tire de ces matériaux l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, pourtant en quête de témoignages de première main. Selon J. Godden et V. Topazio, si les *Souvenirs de M^{me} de Caylus* ne sont pas exploités pour les *Anecdotes sur Louis XIV* (1748), c'est probablement parce que Voltaire n'avait pas encore connaissance de l'existence du manuscrit. La publication de ces *Souvenirs*, deux ans après que Voltaire a donné une nouvelle édition du *Siècle de Louis XIV* et à la suite de la *Défense de Louis XIV* (1769), paraît plutôt refléter les préoccupations de Voltaire dans le cadre de la querelle récurrente qui l'oppose à La Beaumelle, lui-même éditeur des *Lettres* et des *Mémoires*

7 Dans l'introduction de son édition du *Journal* de Dangeau (p. 223), N. Cronk signale, en se fondant sur la correspondance (D 15947), que l'édition paraît en fait à Genève à la fin de 1769.

de *M^{me} de Maintenon* : J. Godden et V. Topazio signalent à juste titre que ces éditions de La Beaumelle constituent manifestement la cible de quelques-unes des notes de Voltaire (p. 97), mais on aurait aimé que cette partie de l'introduction et les notes éditoriales explicitent d'une manière plus précise la dimension polémique sous-jacente de l'annotation voltairienne⁸.

Quoiqu'il porte sur un texte traitant de la même période historique, le projet éditorial du *Journal de la cour de Louis XIV*, contemporain de celui des *Souvenirs* de M^{me} de Caylus, s'en distingue nettement. Suivant un protocole dont on a déjà pu souligner l'efficacité, l'introduction de N. Cronk commence par évoquer la carrière du marquis de Dangeau qui en fait un témoin de première importance de la vie à Versailles au cours des trente dernières années du règne de Louis XIV en particulier : son *Journal*, qu'il tient depuis mai 1684 jusqu'à sa mort en 1720, consigne petits et grands événements de manière factuelle, sans élaboration littéraire. N. Cronk met surtout l'accent (p. 216-217) sur la lecture minutieuse que Voltaire effectue du manuscrit dès l'été 1735, alors qu'il assemble des matériaux pour la rédaction du *Siècle de Louis XIV* : cette lecture, dont les *Carnets* portent aussi la trace, est assurément une lecture critique, dont témoignent les remarques acides que comportent son œuvre et sa correspondance. N. Cronk note aussi l'usage que Voltaire effectue du *Journal* de Dangeau dans les *Anecdotes sur Louis XIV*, et renvoie aux travaux de Marc Serge Rivière dont il réoriente avec justesse certaines analyses (p. 238-239). Mais c'est surtout l'examen de la stratégie éditoriale de Voltaire qui retient l'attention. N. Cronk évoque d'abord l'importance du travail de sélection des passages, que ne mentionne pas la postface de Voltaire, et émet l'hypothèse – plutôt convaincante – selon laquelle, pour donner, en 1770, la première édition en date du *Journal* de Dangeau, Voltaire prendrait pour texte de base les extraits qu'il a relevés, dans les années 1730, au cours de son travail sur le manuscrit (p. 225-226). En laissant de côté la partie du *Journal* qui concerne les cinq premières années de

8 En dehors des deux notes de Voltaire mentionnées (p. 97), qui font explicitement référence aux « mémoires de M^{me} de Maintenon » (note (63), p. 187-188, et note (72), p. 195), aucun autre passage n'est mis en relation avec les éditions de La Beaumelle. Et, s'agissant des deux notes précédemment évoquées, les notes éditoriales ne fournissent pas les références attendues dans les *Mémoires de M^{me} de Maintenon*. Les deux passages entrent aussi en résonance avec ce qu'écrit Voltaire en 1767 dans *Les Honnêtetés littéraires* : le titre du pamphlet est certes indiqué dans l'introduction (p. 100), mais le rapprochement des textes aurait permis de s'interroger sur le choix identique des passages cités : le manuscrit pouvant lui avoir été transmis dès la fin de l'été 1766, avait-il connaissance des *Souvenirs de M^{me} de Caylus* en rédigeant la « Lettre à l'auteur des *Honnêtetés littéraires*, sur les *Mémoires de M^{me} de Maintenon*, publiés par La Beaumelle », ou, plus vraisemblablement, n'en a-t-il pris connaissance que plus tard ? Auquel cas les notes ajoutées au texte reflèteraient une lecture marquée par le souvenir de ses passes d'arme avec La Beaumelle.

la Régence, ainsi que de nombreux détails relatifs à la vie de la cour, Voltaire opère un centrage manifeste sur le personnage de Louis XIV, ce qui s'accorde avec les circonstances dans lesquelles il a été amené à étudier le manuscrit. À partir de l'analyse d'exemples judicieusement choisis, N. Cronk met aussi en évidence le travail de réécriture qu'effectue Voltaire, qui retouche, remanie, parfois complète mais surtout allège le texte de Dangeau, le rendant ainsi plus concis mais aussi plus vivant. La partie visible des interventions de l'éditeur consiste dans l'adjonction de 156 notes en bas de page, à nouveau inégalement réparties sur l'ensemble du texte (la seconde moitié comporte une annotation plus légère) : outre l'indication de références ou de corrections, on relève la présence de nombreuses notes dans le ton ironique de certains *marginalia* qui prennent pour cible le « Tacite », auteur du *Journal*, et les remarques triviales qu'il consigne, peu dignes en effet de la « postérité ». Mais N. Cronk est pleinement fondé à souligner que de telles saillies ne doivent pas dissimuler l'importance de l'usage que Voltaire fait du *Journal* : au moment où paraît la *Défense de Louis XIV*, le témoignage de Dangeau sert à la construction de l'image de Louis XIV que Voltaire cherche à imposer ; l'accent mis sur les questions religieuses alimente aussi le discours voltairien sur l'hypocrisie des conversions. Dans le détail de l'annotation du texte, on apprécie à cet égard le souci de marquer systématiquement les échos que les passages du *Journal* entretiennent avec l'œuvre de Voltaire, qu'il s'agisse des *Anecdotes sur Louis XIV*, du *Siècle de Louis XIV*, de l'*Essai sur les mœurs* ou des *Carnets*. N. Cronk met ainsi au jour une nouvelle facette de l'activité éditoriale de Voltaire : l'« édition » de ce texte est l'occasion d'un jeu littéraire qui porte aussi bien sur l'identité présumée de l'auteur du *Journal*, dont le nom ne figure pas dans le titre et sur laquelle suppute le « Témoignage [...] concernant l'auteur de ces anecdotes » qui fait office de postface, que sur celle de « l'éditeur » lui-même, qui ne se nomme pas mais qui, dans certaines notes, renvoie le lecteur au *Siècle de Louis XIV*... Si l'on suit l'hypothèse émise par N. Cronk sur la provenance du texte de base, cette « édition » fournit en outre un témoignage utile sur la documentation utilisée par Voltaire, de même qu'elle engage une réflexion sur la valeur et la fonction des anecdotes dans le discours historique voltairien⁹.

Le tome 71B renferme les éditions de *Sophonisbe*, et surtout celle du *Discours de l'empereur Julien*. De l'aveu même de Christopher Todd, en dehors du fait que Voltaire semble avoir lu la pièce de Mairet lorsqu'il

9 Sur cette question, voir aussi C. Volpilhac-Auger, « L'historien et ses masques : Voltaire théoricien de l'anecdote », *L'Histoire en miettes. Anecdotes et témoignages dans l'écriture de l'histoire (XVI^e-XIX^e siècles)*, *Elseneur*, 19, Presses universitaires de Caen, 2004, p. 216-229.

travaillait à l'élaboration des *Commentaires sur Corneille*, on ne connaît rien des circonstances de la composition de sa *Sophonisbe*, publiée pour la première fois en 1770, sous le prête-nom de Lantin, et représentée quatre fois en 1774. Après avoir résumé le discours que Voltaire tient sur la pièce de son prédécesseur, à laquelle il reconnaît des qualités dramatiques non sans signaler certains de ses défauts, Ch. Todd s'attache à comparer les tragédies respectives de Mairet et de Voltaire (il en ressort que Voltaire procède à une double simplification de l'intrigue et du caractère de l'héroïne) et à caractériser le style de Voltaire. L'introduction s'achève par une étude de la réception de la pièce, qui passe en revue les différents jugements émis par les contemporains jusqu'aux critiques des XIX^e et XX^e siècles, mais on regrette que peu de lignes de force ne se dégagent de l'accumulation des témoignages. Entre-temps, Ch. Todd a fait état des différentes représentations de la pièce, à Fontainebleau en 1773 et à la Comédie-Française en 1774, pièce qui ne remporte pas le succès escompté par l'auteur, en dépit des nombreux remaniements qui ont eu lieu après la première, sur les suggestions du comte d'Argental et, par la suite, du maréchal de Richelieu. L'établissement du texte n'en est que plus complexe, étant donné le nombre d'éditions différentes de *Sophonisbe* qui sont publiées (quatre textes différents pour la seule année 1770), sans compter celles qui se trouvent dans les éditions des œuvres complètes et celles du théâtre de Voltaire. C'est probablement l'apport majeur de cette édition que d'avoir mené à bien une enquête bibliographique de cette ampleur (p. 26-38), même si le texte proposé au lecteur semble être composite, renvoyant à plusieurs « textes de base » (p. 38-42). L'examen des enjeux dramaturgiques et esthétiques de la pièce de Voltaire aurait cependant pu être davantage approfondi. L'étude du style signale des « emprunts à d'autres œuvres de Voltaire » et des « échos de Corneille et de Racine » (p. 17), mais n'entre pas plus avant dans l'analyse, en dehors de la mention de la présence de « clichés tragiques » – qu'il faudrait expliciter – et de l'« amour de l'antithèse » (p. 18) que montre ici encore Voltaire. On aimerait comprendre les raisons de l'intérêt que Voltaire porte à la *Sophonisbe* de Mairet présentée, dans l'« Avis des éditeurs » de Lausanne comme « la première pièce régulière qu'on ait vue en France, et même longtemps avant Corneille » (p. 44). On aimerait aussi connaître les principes qui, d'un point de vue dramaturgique, amènent Voltaire à la « réparer à neuf », et disposer d'éléments permettant de situer l'ouvrage qui en résulte au sein de la production dramatique de Voltaire. Si, au cours de la comparaison de la pièce de Voltaire avec celle de Mairet, Ch. Todd souligne, chez l'héroïne voltairienne, la place prise par la « haine pour Rome » au détriment de « l'amour » (p. 11), l'expression de son « patriotisme » (p. 13,

14 et 15), s'il parle de la « portée politique » de son mariage avec Massinisse, on regrette qu'aucun développement synthétique ne soit consacré à l'étude de la dimension politique de la pièce, de même qu'on aurait souhaité que soit explicité le sens des libertés que Voltaire prend avec l'histoire rapportée par Tite-Live (p. 14). Quoique l'éditeur affirme « regretter » que Voltaire « ait supprimé presque complètement les qualités humaines de l'ancienne Sophonisbe », car « ses craintes et sa tendresse faisaient ressortir beaucoup plus le vrai débat entre l'amour et le devoir » (p. 16), il n'approfondit pas l'examen des raisons pour lesquelles Voltaire déplace ainsi la problématique cornélienne, alors même qu'un personnage comme Massinisse est présenté comme un « héros cornélien » (p. 17). Dès lors que les témoignages cités (p. 6-7) effectuent un lien, par delà la référence explicite à Mairet, avec la pièce de Corneille, peut-être aurait-il fallu étudier plus avant le rapport à Corneille qui semble associé au travail de réécriture auquel se livre Voltaire, à en juger par la dédicace « À Monseigneur le duc de La Vallière » (p. 50-51), dont le ton est il est vrai particulièrement complexe.

Le dernier texte édité, qui est aussi le premier en date à avoir été publié, le *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, constitue assurément la pièce maîtresse de l'ensemble. On connaissait l'édition antérieure de cet ouvrage¹⁰, publiée en 1994, et qui comporte de plus amples développements sur Voltaire et le marquis d'Argens qui ne sont pas repris ici. Il était cependant indispensable que figure dans cet ensemble, même sous une forme abrégée, l'édition de ce texte qui illustre l'étendue et la complexité des stratégies éditoriales de Voltaire, remarquablement exposées dans l'introduction de J.-M. Moureaux. En effet, le texte de l'empereur Julien n'est connu, sous le titre de *Contre les Galiléens*, qu'à travers la réfutation qu'en effectue Cyrille d'Alexandrie au v^e siècle dans son *Contre Julien* : on ne connaît ainsi que des fragments plus ou moins étendus du texte de Julien, qui ont par ailleurs probablement été disloqués pour les besoins de la réfutation. J.-M. Moureaux retrace l'histoire éditoriale de l'ouvrage de Cyrille et mentionne en particulier l'édition bilingue (texte grec et traduction latine) du baron Spanheim en 1696, celle-là même qu'utilise d'Argens lorsque, dans la *Défense du paganisme par l'empereur Julien en grec et en français* (Berlin, 1764), il extrait et rassemble les passages de Julien qu'il traduit en français. J.-M. Moureaux souligne à cette occasion que, quoi qu'en dise Voltaire, le geste éditorial du marquis d'Argens, par le souci qu'il témoigne de réhabiliter l'empereur, acquiert « une portée hautement polémique qui consacrait sa pleine participation au combat contre l'Infâme »

10 Voltaire, *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, édition critique avec une introduction et un commentaire par J.-M. Moureaux, SVEC, 322 (1994), x + 414 p.

(p. 147)¹¹. Le texte établi par d'Argens demeure cependant problématique, de même que l'exactitude de sa traduction (une paraphrase approximative à l'intention des « gens du monde »), ce que Voltaire est loin de soupçonner¹². Le marquis accompagne aussi sa traduction d'une abondante annotation que Voltaire élimine ou remanie en raison de l'ambiguïté de la posture rhétorique de son auteur : d'Argens, avec une apparente orthodoxie, prétend en effet « réfuter les erreurs » de Julien. Du côté de Voltaire, la réception de l'ouvrage au moment de sa publication en 1764, n'est pas moins ambiguë : l'analyse qu'en propose J.-M. Moureaux révèle, de la part de Voltaire, une hostilité sourde qui tient autant à l'évolution de ses relations avec d'Argens¹³ qu'à des considérations tactiques intervenant dans le contexte de la parution du *Dictionnaire philosophique*. L'édition que Voltaire publie en mars 1769 peut dès lors être interprétée comme « la sanction concrète de la mésintelligence survenue entre les deux hommes » (p. 163). Outre les divergences d'ordre méthodologique apparaissent en effet des divergences de fond (« au scepticisme de d'Argens sur les pouvoirs de la raison s'oppose le militantisme de Voltaire porté à exalter ses conquêtes », p. 163) qui s'étendent aussi à la conception du rôle de l'empereur romain : un « croyant » pour d'Argens ; un « philosophe » pour Voltaire¹⁴. Le travail de l'éditeur, dont la genèse, entre 1767 et 1769, est minutieusement étudiée (voir la conclusion synthétique, p. 169), reflète l'étendue de ces désaccords. Le titre donné à l'ouvrage, le *Discours de l'empereur Julien contre les chrétiens*, qui restitue la préposition « contre » omise par d'Argens, témoigne du souci d'enrôler Julien sous la bannière du combat contre l'Infâme. Ce que confirment aussi, entre autres, l'adjonction, en lieu et place du « Discours préliminaire » et des « Réflexions » de d'Argens, d'un « Portrait de l'empereur Julien », attribué à Saint-Hyacinthe, partiellement repris de l'article « Julien le philosophe, empereur romain » (1767) du *Dictionnaire philosophique*, et, en guise de postface, d'un « Supplément au Discours », qui synthétise et amplifie le discours tenu dans certaines notes et qui, avec le renvoi à l'*Examen important de milord Bolingbroke* (1766), tourne à la « propagande » (p. 182). L'intervention majeure de Voltaire consiste cependant dans la rédaction de notes en bas de page. D'une part, s'il élimine sans scrupule les notes « apologétiques » ou érudites, Voltaire conserve une partie de l'annotation du marquis d'Argens,

11 Voir aussi J.-M. Moureaux, « D'Argens éditeur de Julien », *SVEC*, 267 (1989), p. 139-198.

12 Dans son annotation du texte, J.-M. Moureaux explicite les contresens du traducteur, notamment lorsqu'ils ont des incidences sur les remarques de Voltaire.

13 Une étude plus approfondie de cette question se trouve dans *SVEC*, 322, p. 29-57.

14 Pour une analyse plus étendue de la pensée de Voltaire sur Julien, voir encore *SVEC*, 322, p. 58-74.

en particulier ce qui concerne la critique biblique ; il n'hésite pas non plus à opérer des coupures et des manipulations du texte jusqu'à défigurer entièrement la pensée de son devancier pour la rendre conforme à son propre discours¹⁵. D'autre part, les notes rédigées par l'éditeur répondent à une double visée évaluative (Voltaire distribue les éloges ou engage la discussion avec Julien) et explicative, confinant aussi à l'« interprétation tendancieuse » (p. 193). Elles traduisent en outre une volonté de prolonger ou d'amplifier le propos de Julien, voire de l'élargir à des questions parfois fort éloignées du sujet : certaines notes bénéficient ainsi d'« une sorte d'autonomie » et tendent à « promouvoir la voix de l'éditeur sur le même plan que celle de l'auteur qu'il édite » (p. 203). Dès lors qu'elles sont l'occasion de faire entendre une critique, occasionnellement virulente, de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que de l'histoire de l'Église, la teneur de ces notes amène à conclure que, pour Voltaire, le « besoin de rééditer Julien a moins répondu au désir de le servir qu'à celui de s'en servir » (p. 223). Outre la richesse de l'introduction, on ne peut que saluer celle de l'annotation très détaillée de J.-M. Moureaux : l'étendue de certains commentaires, que permet la disposition des notes en fin de volume, témoigne de l'ampleur du déploiement d'une érudition utile au lecteur et précieuse pour les annotateurs des *Cœuvres complètes*, qui ne manqueront pas de s'y référer.

Le projet éditorial qui sous-tend la constitution de l'ensemble que forment ces deux volumes présente ainsi une forte cohérence, de même qu'il éclaire avec nuance les différentes facettes de l'activité éditoriale de Voltaire : on découvre un Voltaire peu scrupuleux dans l'établissement et l'annotation des ouvrages qu'il prétend « éditer », un Voltaire pour qui « éditer » les autres consiste souvent à s'approprier leurs œuvres. Les nombreux échos que l'on a signalés entre les textes édités par Voltaire et ses ouvrages historiques ou polémiques achèveront aussi de convaincre que ces textes ont toute leur place dans la collection des *Cœuvres complètes*.

Olivier Ferret,
Université Lyon 2 / IUF

Candide ou l'optimisme, seconde partie (1760). Édition préparée par Édouard Langille ; notes, commentaires et dossier critique par Édouard Langille et Gillian Pink. Exeter, University of Exeter Press, 2003 (Exeter Textes littéraires, 2), xxviii + 90 p. Distribution en France et en Belgique par les Presses universitaires de Bordeaux.

¹⁵ Ici encore, les notes éditoriales de J.-M. Moureaux explicitent scrupuleusement l'ampleur et la portée des transformations opérées par Voltaire.

Candide inspired a number of *suites* and imitations of various types, but the anonymous *Candide, seconde partie*, first published in 1760, is unquestionably the best of them. It was reprinted some dozen times in Voltaire's lifetime, usually together with Voltaire's own « first part », and it is a tribute to its literary qualities that it was often taken to be by Voltaire. Many eighteenth-century European readers – there were translations into English (1761), Italian (1761) and German (1778) – first experienced *Candide* as a work in two parts. The Moland edition includes a bowdlerised version of this *suite* among the « Œuvres en prose attribuées à Voltaire » (t. 32, p. 477-509) – after an initial gaffe, hastily corrected, when the *Seconde partie* was inadvertently printed as Voltaire's own work. This anonymous *suite* was long believed to have been first published in 1761, but Th. Besterman described a copy of an edition dating from 1760; this, apparently, provides the base text of the present edition (though no further information is given concerning the copy or its location). This is not quite, as suggested here (p. x), the first publication of the text since the nineteenth century¹⁶, but it is certainly the first to be annotated, and the « Notes et commentaires » at the end of the volume are extensive and most thoroughly researched (28 pages of commentary on 47 pages of text). The Introduction deals exclusively with the thorny question of attribution. Grimm's attribution of the work to the moralising Thorel de Campigneulles is not convincing (and was never meant to be); while Jules Janin's suggestion, in a work of 1862, that the *suite* must be by Voltaire because it is written in his style does not carry conviction either. The attribution of *Candide, seconde partie* to Henri-Joseph Dulaurens was first proposed in the nineteenth century, and repeated in the twentieth by Émile Henriot and Jacques Rustin among others. The present edition provides further arguments in support of this attribution, pointing to telling parallels between *Candide, seconde partie* and *Le Compère Mathieu* and *Imirce, ou la Fille de la nature*. In the light of the evidence collected here, supported by a « Dossier critique » at the end of the volume, it is now beyond reasonable doubt that Dulaurens is the true author¹⁷. The renegade *abbé* more or less specialised in composing imitations of Voltaire, with *Le Balai*, *Les Jésuitiques*, *L'Arrétin* and *Le Compère Mathieu* all at some time being attributed to Voltaire; as the late Patrick Lee suggested,

16 *Candide ou l'optimisme, suivi du texte apocryphe de 1760*, éd. Jean Goldzink, coll. « Texte et Contextes » (Paris, Magnard, 1985) contains the complete text of the *suite* (p. 315-366), taken from the Delarue edition (1877).

17 Since the publication of this edition, the arguments advanced by the editors for the attribution to Dulaurens have been endorsed, and further evidence for it adduced: see Stéphan Pascau, *Henri-Joseph Dulaurens (1719-1793) : réhabilitation d'une œuvre*, Paris, Champion, 2006, p. 339-355.

« this raises the possibility of the existence in the public mind of an author Voltaire / Du Laurens¹⁸ ». The only surprise, then, is that Dulaurens's name does not appear in its rightful place on the title page of the present edition. This is the first critical edition of *Candide, seconde partie*, and as such it is to be warmly welcomed.

Nicholas Cronk,
Université d'Oxford

Olivier Ferret, *La Fureur de nuire : échanges pamphlétaires entre philosophes et antiphilosophes (1750-1770)*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007 (SVEC 2007:03), xxii + 487 p.

426

All Voltaire researchers will be familiar with at least some of the pamphlets discussed in this book, and they will also have had to confront the puzzle of why Voltaire can seem at times needlessly over-zealous in his attacks on trifling enemies. Yet these pamphlets remain remarkably difficult to make sense of, in the absence of any broader context. The present study, based on a wide range of sources and using insights from modern discussions of the public sphere and book history, gives us for the first time a comprehensive overview of the phenomenon of « literary » pamphlet-writing in the two critical decades of the 1750s and 1760s. The publication of the « Prospectus » of the *Encyclopédie* in 1750 and then of Volume I the following year led to the first clashes between Diderot and the Jesuit Berthier, marking a sea change in the literary climate. Over the ensuing decade, various quarrels between the *philosophes* and the *antiphilosophes* flared up at irregular intervals. In 1760, Lefranc de Pompignan's notorious *discours de réception* at the Académie and the performance at the Comédie-Française of Palissot's *Les Philosophes* demonstrated that the battle of the *philosophes* was far from won in the capital's literary institutions. But by 1770, the terminus ad quem of this study, the mood had changed, as symbolised by the fact that in that year the *philosophes* successfully persuaded Sartine not to allow the performance of Palissot's *L'Homme dangereux*, a play satirising the *philosophes*. By 1772, the year which saw the publication of the last volumes of plates of the *Encyclopédie*, Voltaire, in his verse satire *Les Cabales*, was able to speak of literary quarrels with the lofty distance which comes from knowing you are on the winning side. Literary quarrels continued, certainly, but the *philosophes* were in the

18 J. Patrick Lee, « The apocryphal Voltaire », dans *The Enterprise of Enlightenment : a tribute to David Williams from his friends*, dir. T. Pratt et D. McCallam, Oxford, Peter Lang, 2003, p. 268.

ascendant, and now the quarrels were as likely to be within the camp of the *philosophes* : the struggle for Enlightenment had moved into a new phase.

O. Ferret identifies an impressive corpus of over 250 works (usefully catalogued in a numbered list in « Annexe 1 »), all pertaining to literary quarrels in the years between 1750 and 1770. But how to label these works ? The first part of the book, « L'arme sans nom », deals with terminological questions, and examines in detail the connotations of the terms « brochure », « critique », « facétie », « libelle », « pamphlet », « refutation », and « satire ». The term « pamphlet » was still regarded in the 1760s as an Anglicism, but Grimm and Condorcet both use it in our modern sense of a short polemical text, and O. Ferret sensibly chooses it as the least problematic label for the literary works which form the subject of this study.

The focus of the work is on literary (rather than political or religious) quarrels, in the critical two decades in which *philosophes* and *antiphilosophes* opposed each other. The second part, « “Une guerre perpétuelle entre des abeilles et des guêpes” », treats the problematic status of the writer in this period, and shows how the business of pamphlet-writing became almost a defining characteristic of the man of letters. We are dealing here with an urban phenomenon centred almost exclusively on Paris ; and, we might add, a male phenomenon : there are plenty of women writers in the period, but on the basis of the evidence presented here, no women authors of pamphlets. Literary quarrels enjoyed a somewhat different status from those of the religious or political variety, not least because the government was usually prepared to turn a blind eye to rows between writers, so long as they did not rock the ship of state. Scorn and indifference, as much as humanity, can be the causes of toleration.

To fully comprehend the import of these pamphlets, it is necessary to look more carefully at how they were produced, distributed and received, and this forms the focus of the third part, « Tactiques éditoriales ». Pamphlets circulated in a more or less clandestine fashion – that was part of their attraction – and anonymity, or to be precise the posture of anonymity, was a rule of the game. Publicity and notoriety helped to create demand, and of course the attacks of opponents were sometimes the best publicity of all. It is the paradox of this genre that the more effectively you attack your enemy, the more important he becomes. Evidence for the printing of these works is scarce, but what little evidence exists is well marshalled here. One would like to know more about the financing of these works : we have a sense of what the reader paid for these volumes (see p. 221, note 33), but how were they financed ? Did the printer / publishers tend to regard a polemical pamphlet

as a good investment? In cases where pamphlets were reprinted, there was clearly felt to be popular demand for the work (see p. 221-223). But in the case of first editions, one wonders how often the authors themselves had to pay for the edition. Direct evidence concerning the readership of these works is equally scarce and based on tantalisingly slight evidence – for example Morellet's suggestive comment that his *Vision de Charles Palissot* was being read in particular « aux Tuileries et au Palais-Royal », an interesting reminder of the localised, even parochial, nature of some of these quarrels.

428

The aesthetic qualities of the pamphlets were obviously a crucial part of their effectiveness, and these are discussed in the fourth part, « Stratégies d'écriture ». The dominant aesthetic of the pamphlets is less one of « instruire et plaire » than, as O. Ferret puts it, one of « plaire pour mieux nuire » (p. 363). Pamphleteers employ a range of tactics, attacking their opponent's style, his ideas, his morals, distorting and reworking his text as needs must. « Honesty » and « sincerity » are hardly relevant criteria in this exercise, and writers adopt an authorial posture as they would in any literary work. We have entered here the world of fiction : « La stratégie d'écriture du pamphlet ne se révèle pas par nature différente de l'entreprise littéraire, et dans les procédés qu'elle mobilise, et dans le pacte fondateur qu'elle suppose de la part du lecteur » (p. 276). All manner of literary forms are borrowed, adapted and pastiched : Morellet successfully embarrasses Pompignan by publishing the latter's translation of Pope's « Prière universelle », and adding polemical notes of his own ; while an attack on Chaumeix is rendered more vicious by being styled in the discourse of hagiography as the « Principaux traits de la vie et des miracles d'Abraham Chaumeix ».

In a fifth and final part (« Enjeux pragmatiques »), the author studies the nature of the polemic that is generated by this ongoing dialogue of pamphlets between two rival camps. The distinctive values of the two sides are broadly clear : the *philosophes* fought for religious toleration in civil society, while their opponents strove to maintain the link between monarchy and church underpinning the king's rule by divine right. The division between *philosophes* and *antiphilosophes* is not absolutely clear-cut, however – Voltaire and Palissot continued to enjoy reasonably good relations (a sore point among the *encyclopédistes*). Each side had its own particular divisions and internal tensions, of course, but the example of Jean-Jacques Rousseau shows the difficulties to trying to be independant of both clans. The notion of public opinion is notoriously difficult to pin down, but it is clear that both parties were aiming to influence opinion, and that the pamphlets were a key weapon in that campaign.

Every crisis in the Ancien Régime gave rise to a flurry of pamphlets, and historians of the Fronde and of the Revolution have long used pamphlets as documentary evidence of public opinion ; literary historians, however, have been slow to exploit this resource. This pioneering study will interest all scholars of the Enlightenment for the way it throws new light on the constitution and coherence of the *philosophes*' party, and on the mechanisms which allowed them to influence opinion. Literary pamphlets emerge in this subtle analysis as documents of remarkable interest. Many do indeed possess an intrinsic literary importance, and can be read with pleasure. O. Ferret rightly points to similarities between pamphlets and prose fiction, and there are some excellent pages here on « la subversion des formes » : the inclusion of the *Relation... du jésuite Berthier* in a recent paperback selection of *contes* shows, at least in Voltaire's case, the generic instability of these texts. Many of the pamphlets contain literary devices worthy of the *contes* ; and many of Voltaire's *contes* contain, like the pamphlets, jibes against favourite opponents (see p. 334-335) – when Dulaurens pastiched Voltaire in his *Candide, seconde partie*, he showed fidelity to his model by including extended attacks on Chaumeix and Fréron. Eighteenth-century fiction is notably porous and open to other forms : it has been shown, for example, that the English novel of this period grew in part out of works of libellous satire against prominent aristocrats which used allegory and the cloak of fiction to avoid prosecution¹⁹.

This study opens up many new and important avenues of research. In *Naissance de l'écrivain* (1985), Alain Viala used Bourdieu's notion of the « champ littéraire » to show how writing and the writer acquired a changed social status in the seventeenth century ; in the wake of this groundbreaking study, researchers – among them Gregory S. Brown, Antoine Lilti, Stéphane Van Damme – have been seeking to extend this line of enquiry into the eighteenth century. *La Fureur de nuire* marks a further and significant contribution to this ongoing debate. The old view of literary history as the triumphant progress of a series of monuments and masterpieces no longer holds sway, any more than we any longer maintain a rigid distinction between « major » and « minor » texts. In its place has grown up the study of the literary institutions which shaped and controlled the activities of writers and readers, and the literary pamphlet provides the perfect exemplum of the workings of a specific literary form within a specific system at a particular moment in time. In a famous essay, Robert Darnton has written about « The High Enlightenment and the low life of literature », describing the bohemian

19 See Lennard J. Davis, *Factual Fictions : The Origins of the English Novel*, New York, Columbia University Press, 1983.

existence of Grub Street writers who lived on the margins of society, often scraping a living as the author of *libelles*, in the final pre-revolutionary decades of the century. The present study invites us to rethink some of his conclusions, at least for the period under consideration here, for it seems to suggest that far from being opposites, the « high » and the « low » co-existed in a symbiotic relationship. There is no contradiction in the fact that Voltaire could work simultaneously on a play for the Comédie-Française and a scurrilous pamphlet attacking Fréron : engagement in both activities was part of the new definition of the man of letters.

430

Perhaps the most remarkable literary depiction of Enlightenment low life is *Le Neveu de Rameau*, and we will not look at Diderot's dialogue in the same way again after reading O. Ferret's study. Diderot directs his satire against those like Palissot who had been enemies of the *encyclopédistes*, and O. Ferret points to a telling parallel between *La Vision de Charles Palissot* and the *Neveu* (p. 337). Even a review by Fréron of a pamphlet of 1760 which begins with his account of an evening walk in the Tuileries (p. 232) immediately puts us in mind of the opening of the *Neveu* and of an late-afternoon walk in the Palais-Royal. An improved understanding of the polemical literary context helps us better penetrate the complex world of Diderot's satire. No one, of course, would dream of calling *Le Neveu de Rameau* a pamphlet : it is too long, and, crucially, it was not written for immediate publication, as pamphlets were ; but it fully shares with the pamphlet some of the same polemical targets. A better understanding of the literary context may even help resolve the ongoing debate about the genesis of the *Neveu* : did Diderot compose the work sporadically over a period from 1761 (as is usually argued), or was it written, with deliberate nostalgic anachronism, in one creative burst around 1773 (as Henri Coulet has suggested) ? The allusion to Palissot's *L'Homme dangereux* in the *Neveu* (see p. 337, note 95) could be taken as further evidence in support of H. Coulet's thesis.

Above all, of course, this study is of enormous interest to all Voltaire scholars. True, Voltaire's name may not appear in the title, but it might well have done, for his influence is felt everywhere here : « Voltaire est [...] non seulement prolifique mais aussi omniprésent (ou presque) dans les querelles des années 1750-1770 » (p. 159). But a study which confined itself purely to the Voltairean pamphlet would not have been as rich, for the full complexity and originality of Voltaire's practice only emerges in the dialogic context of the wider literary phenomenon. As is the case with all great satire, the literary quality of Voltaire's pamphlets means that they often transcend the limits of the time and place in which they were first conceived. Some of Voltaire's

pamphlets continue to be reprinted, even many years after the events to which they refer, and some of these literary works acquired a literary status of their own ; a text like *Le Russe à Paris*, for example, could stand alone for its literary merit, but when it was republished later on, it appeared without the explanatory notes which had previously anchored it in its original polemical context (see p. 173-174). Voltaire himself acknowledged this problem with regard to *L'Écossaise* : the success of the play, in the provinces as well as Paris, was, he maintained, on account of the play's intrinsic interest, and not because of the satiric depiction of « Frélon » (see p. 234). (A recent successful production of the play, directed by Vincent Colin, seems to bear out Voltaire's contention that the play can interest audiences who are blissfully ignorant of the polemical issues surrounding its genesis.) It is fascinating to see which Voltairian texts were, and were not, included in his collected works, both in his lifetime and thereafter : « Annexe 2 » describes in detail which pamphlets are incorporated into Voltaire's collected editions, from Cramer's *Collection complète* of 1756 up to the Moland edition.

This work also makes an important contribution to our understanding of Voltaire's political thought. Some puzzling aspects of Voltaire's behaviour, for example his marked reluctance to condemn Palissot's *Les Philosophes*, become easier to understand when we look at the wider polemical picture provided here. Voltaire was prudent, even cautious, in his dealings with authority, but he was always clear-sighted about his goals, canny about the workings of influence, and entirely lucid about the need for the *philosophes* to cultivate the support of those in power : « Voltaire destine en priorité ses textes à ceux qu'il nomme les "honnêtes gens" qui constituent la frange influente de l'opinion dans l'objectif de rallier les élites aux idées philosophiques » (p. 419). It is tempting at times to criticise Voltaire for his low-level ambition, but he was remarkably successful within the limited goals he set himself. His support of the Maupeou reforms after 1770, decried by his friends as disloyalty to Choiseul, can similarly be explained as simple pragmatism. Diderot undoubtedly spoke for many when he described the need for the author to enjoy an autonomy which would make him independent of those in power, but this idealistic aspiration was not achievable under the Ancien Régime : « Bien qu'ils prétendent bénéficier d'une certaine autonomie par rapport au pouvoir, les gens de lettres, dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, demeurent encore tributaires de réseaux d'influence qui les lient étroitement aux autorités » (p. 411). Voltaire understood these limitations, and learned how to work around them.

Pragmatism on the political scene did not always extend to the private domain, however, and Voltaire's contemporaries, friends and foe alike, were often surprised or embarrassed by the aggressive tone he adopted in polemical exchanges (see p. 351-354) – for example, Jean-Henri Marchand : « On l'a vu même souvent s'armer de la massue d'Hercule, pour assommer des mouches ou des reptiles. Le public en a ri et lui a fait grâce, parce qu'il est M. de Voltaire ; parce qu'il est seul en son genre, et que soixante et dix ans de travaux ont cimenté sa célébrité » (quoted on p. 216). In the nineteenth century, it was something of a commonplace for commentators on one side of the political divide to attack Voltaire's vicious personality, and such ideologically-based judgements continue even to this day²⁰. Such a simplistic reading of Voltaire's character – even if it has a grain of truth – is misguided because it relies on a naïve reading of Voltaire's polemical writings, as the « simple » outpouring of his feelings ; in reality, the apparent aggression is, in part at least, a playful pose imposed by the laws of the exercise. As this study shows so remarkably, the logic of the literary battle imposed roles on the antagonists, every pamphleteer being obliged to adopt a literary posture. In this stylised combat, no one could outmanoeuvre Voltaire in his dexterity at inventing and re-inventing a mask for every occasion.

« L'efficacité de la tactique voltairienne », writes O. Ferret, « réside [...] dans l'art de susciter la demande, de créer une attente, de faire naître le mystère et d'en prolonger les effets, en revêtant toute une série de masques, en jouant de l'opacité et de la transparence » (p. 236). In other words, the pamphlets are literary texts like any other. « Existe-t-il un style voltairien du pamphlet ? » (p. 359). His contemporaries certainly thought so, and O. Ferret points to the theatrical and playful qualities works, a certain nimble tempo and rhythm, all this with a simplification of problems leading to comically stark binary oppositions – Voltaire was much mocked for his use of antithesis. These are all features which characterise Voltaire's comic and burlesque writing more widely, so that in the end, the posture(s) of the pamphleteer merge into Voltaire's other literary postures. Beginning with the (apparently) minor example of the literary pamphlet, Olivier Ferret thus takes us in this magisterial study to the heart of Voltaire's writing and the challenges which it poses.

Nicholas Cronk,
Université d'Oxford

²⁰ See, for example, Xavier Martin, *Voltaire méconnu : Aspects cachés de l'humanisme des Lumières (1750-1800)*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2006.

Roger Pearson, *Voltaire Almighty. A Life in Pursuit of Freedom*, London, Bloomsbury, 2005, 448 p.

Connu des spécialistes de Voltaire pour une étude érudite des *Contes* ainsi qu'une traduction anglaise de certains d'entre eux, dont *Candide*, l'universitaire britannique Roger Pearson nous offre ici une vie agréable et très lisible de l'auteur. Le titre, *Voltaire tout-puissant. Une vie en quête de liberté*, montre l'angle d'approche essentiel : il est avant tout question ici du défenseur des Calas, de l'homme qui refuse les abus d'autorité. De la même façon, la jaquette du gros volume relié nous fait passer de l'élégant jeune homme dépeint par Largillière vers 1728 au joyeux vieillard fringant, inspiré de Huber, que Savignac croque, deux siècles et demi plus tard, maniant la plume comme une épée. La biographie met en évidence les épisodes les plus hauts en couleur de la vie de Voltaire avec un souci clair de les rendre proches de nous. Dès l'ouverture, le lecteur est invité à s'imaginer en promeneur dans Paris, remplaçant le boulevard Saint-Michel par de petites ruelles sombres et encombrées, bruyantes et insalubres.

Les chapitres portent des titres bien pertinents auxquels sont assortis des arguments qui feront sourire le lecteur de *Candide*. Le tout premier, qui s'attarde sur les doutes autour de la paternité du petit François-Marie Arouet, « De naissance incertaine (1694-1704) », traite ainsi « De la manière dont Zozo vint à habiter dans une belle cour et comment il fut exclu de celle-ci », le verbe anglais *to kick out* invitant à voir, derrière l'exclusion, les coups de pied flanqués au cul du petit Candide jeté hors du plus beau de tous les châteaux. Quant au chapitre 15, dans lequel est narrée la rédaction du conte, intitulé « D'un tremblement de terre au lancement d'un livre : *Candide* (1755-1759) », son argument livre ceci : « Comment un optimiste écrivit un chef-d'œuvre et acheta un royaume ». Ce ton plaisant est celui de l'ensemble du volume. Il est destiné, de toute évidence, non pas à remplacer le monumental *Voltaire en son temps*, coordonné par René Pomeau et auquel il rend hommage dans les notes, mais à donner au lecteur cultivé et non spécialiste une bonne connaissance de la carrière de Voltaire et du contexte dans lequel elle s'inscrit. Si les combats du vieillard de Ferney paraissent constituer, pour l'auteur, le moment le plus intéressant de sa vie, Roger Pearson n'en néglige pas pour autant de raconter les amours de Voltaire, ses relations mondaines ou tant d'autres aspects de sa vie. Il dépeint un homme toujours en marge de la société, en marge de sa famille dès sa naissance par son illégitimité probable, en marge du grand monde par sa famille riche mais moins prestigieuse que celle de tant de camarades de classe, exilé en Angleterre où il sut retourner

en avantage intellectuel l'exclusion sociale, demeurant, à la fin de sa vie, aux marges du royaume, toujours caractérisé par sa distance ironique.

Les notes sont rares, mais elles donnent les sources essentielles du propos. Elles montrent que l'auteur connaît les travaux récents sur Voltaire et, en particulier, l'édition en cours des *Œuvres complètes. Voltaire Almighty* repose ainsi sur des fondations solides. Le style alerte et enlevé de Roger Pearson en fait un livre qui se lit avec plaisir. Gageons qu'il va introduire plus d'un lecteur anglophone au parcours d'un homme d'exception, de sa naissance, à l'ombre du Palais, à l'examen de ses os conservés au Panthéon. Voltaire, en 1897, une commission put le constater, avait bien été enseveli. Son esprit, l'ouvrage le démontre, vit encore.

Catriona Seth,
Université de Nancy

VII.

Les jeunes chercheurs par eux-mêmes

Annick Azerhad, *Le Dialogue philosophique dans les contes de Voltaire* (sous la direction de S. Menant, Université Paris-Sorbonne).

Si le dialogue philosophique a fait l'objet de nombreux travaux en tant que genre autonome et codifié, son étude en tant que procédé employé dans les romans du XVIII^e siècle n'a guère été abordée. Ne risquons-nous pas en raison de cette lacune de délaissier une part essentielle de la littérature de ce siècle ? Dans les romans qui constituent, d'une certaine manière, une *mimésis* d'une réalité sociale de l'époque, les personnages ne conversent-ils pas au même titre qu'ils vivent des aventures ? Que penser du type de conversation engagé par les personnages des contes de Voltaire dont le contenu philosophique est clairement énoncé dans le titre : *Memnon, ou la sagesse humaine* ; *Zadig, ou la destinée* ; *Histoire de Jenni ou le sage et l'athée* ? Il nous a semblé que l'analyse du dialogue philosophique dans l'ensemble des contes de l'écrivain constituerait un cas représentatif susceptible d'ouvrir une perspective nouvelle de recherche sur son utilisation dans le genre narratif. Le philosophe a également pratiqué celui-ci sous toutes ses formes, soit en tant que genre autonome comme dans le *Dialogue entre Lucrèce et Posidonius*, soit en tant qu'élément inséré dans le *Dictionnaire philosophique* ou les *Questions sur l'Encyclopédie*. Or, dans le conte philosophique, le dialogue joue un rôle non moins essentiel : il participe du sens et de l'esthétique de l'œuvre, et permet d'exprimer et d'illustrer d'une manière concrète les conceptions de Voltaire.

Il est, en premier lieu, le moyen le plus approprié pour réfléchir à travers des cas précis sur l'utilisation de la parole et les pouvoirs du langage, éléments fondamentaux de l'échange. Les dérives des locuteurs mal intentionnés ou manquant d'ouverture d'esprit sont dénoncées. Le verbe est souvent utilisé pour railler l'autre, le calomnier ou lui imposer des idées par la force. Il s'agit moins de chercher la vérité que de respecter un formalisme stérile comme le bachelier de Salamanque ou d'employer parfois pour se faire valoir une parole paradoxale comme le fait Birton. La parole, objet de suspicion, sert les intérêts des partisans de l'obscurantisme et génère la violence et la barbarie : elle provoque l'exil, la persécution ou la mort. Chacun reste enfermé dans ses certitudes voire pervertit le langage aux dépens de la vérité pour satisfaire ses intérêts.

Le comportement des locuteurs n'est pas le seul responsable de cette incapacité des hommes à s'entendre et à échanger des idées. Le langage lui-même est mis en question : il n'est pas toujours un instrument fiable pour appréhender et apprécier le réel. La complexité de ce dernier pulvérise les

projets discursifs des personnages et les théories qui prétendent le circonscrire. La parole souligne bien souvent l'impuissance de l'homme devant des situations accablantes. Le langage qui tente de s'ériger en système est truffé de contradictions et se discrédite de lui-même. Il véhicule des préjugés et génère des malentendus entre des locuteurs dont les préoccupations et l'état d'esprit diffèrent : le référent linguistique ou philosophique d'un mot n'est pas le même pour tous ; la compréhension par chacun d'un même énoncé ne va pas de soi.

438

Il s'agit donc après avoir pris conscience des dysfonctionnements de l'usage de la parole de redéfinir un bon usage de celle-ci, de rappeler les vertus qu'elle possède et de la réhabiliter. Ceci tient essentiellement à l'ouverture d'esprit des locuteurs et à leur honnêteté intellectuelle. Comme pour Sidrac et Goudman, il s'agit de chercher le « vrai de bonne foi », de savoir reconnaître ses erreurs comme le fait l'Ingénu. Une rééducation de l'usage du verbe est faite à travers l'exemple sur le plan philosophique, scientifique, moral et politique. Il s'agit de redéfinir les termes et les notions qu'on emploie avec rigueur et justesse. Il faut faire preuve de discernement à propos des informations qu'on reçoit comme le fait l'homme aux quarante écus, se méfier des mauvais raisonnements et des systèmes qui ont l'apparence de la vérité, adopter la devise lockienne respectée par les deux géants de *Micromégas* qui est d'examiner d'abord puis de raisonner ensuite, analyser les actes et les paroles comme le fait Zadig dans l'intention de servir la vérité, la morale et l'État. Cet idéal, si facile à atteindre dans le cadre du conte et si difficile à atteindre dans la réalité, doit rester l'objectif à poursuivre. Les questions métaphysiques sont à proscrire cependant du champ d'investigation. Certes, elles restent obsessionnelles tout au long des contes et en constituent même parfois la trame, mais l'on constate que le dialogue ne peut résoudre les problèmes qui dépassent les hommes : il est inutile de spéculer sur l'inconnaissable ; tout au plus la parole permet-elle d'exprimer ce qui inquiète les hommes et la communication sur ce point permet-elle de les consoler partiellement. Mais ce pis-aller n'est valable que lorsqu'on n'a rien de mieux à faire : il n'y a pas à hésiter entre le fait d'agir et celui de pérorer, et l'on note d'ailleurs que la parole est réhabilitée lorsqu'elle débouche sur l'action.

L'esthétique des dialogues dans les contes sert et reflète parfaitement les conceptions de Voltaire que nous avons énoncées. Le parti pris de la brièveté répond au souci d'efficacité et d'économie du verbe et s'avère adéquat pour la recherche d'une parole précise et directe, capable de parvenir à une vérité sur le plan pratique, moral, politique et scientifique. Une ornementation superflue, ennemie de l'esprit classique, des termes trop savants ou trop abstraits doivent être bannis. De très brefs dialogues à peine esquissés permettent en quelques phrases de définir un problème pratique et de le résoudre. Cette

esthétique correspond également à l'aversion du conteur philosophe pour les querelles théologiques interminables et oiseuses, qui sont schématisées voire caricaturées. Quant aux dialogues concernant la métaphysique, ils sont tout bonnement avortés ou évoqués sans être esquissés. Du dialogue philosophique, il ne reste bien souvent que la question de départ. Quand quelques embryons de réponse sont proposés, ils sont tournés en dérision. Dans le domaine de la métaphysique, d'ailleurs, seuls des dialogues ayant la forme de parabole, d'apologue, ou prenant la forme de prophétie ou de révélation permettent d'exprimer des intuitions qui ne sauraient être démontrées et ne peuvent tenir lieu de vérité acquise et définitive.

Bien souvent, les échanges philosophiques se font autour d'une table. La tradition du banquet philosophique remontant à l'Antiquité et si chère dans la réalité aux contemporains de Voltaire est ainsi reprise. Parole judicieuse, nourriture, art et convivialité sont liés comme des éléments vitaux de l'être pour contribuer à l'élever. Le mode de vie choisi par le ministre Zadig l'atteste : le choix des mets semble aussi important que celui des convives. Les conditions évoquées par les théoriciens du dialogue sont souvent réunies dans les contes : l'entretien est aussi instructif qu'agréable ; les interlocuteurs sont respectables, affables, généreux, intéressants, dénués de toute pédanterie. Le souper ou le dîner témoignent de l'accomplissement des personnages comme c'est le cas pour M. André, Gordon, l'Ingénu ou leurs convives. Ils se déroulent parfois dans des cadres édéniques où l'on énonce des paroles de sagesse. Mais parfois aussi, grâce à la fantaisie que permet le genre du conte, le *topos* du banquet philosophique est traité d'une manière moins positive et bien plus originale : le souper de Balzora dans *Zadig* se transforme à son début en véritable foire d'empoigne, chaque convive empêchant les autres de faire bonne chère à cause de son intolérance. La finalité humaniste du repas est dévoyée lorsque le but est d'empoisonner l'invité. Ne parlons pas des banquets qui accompagnent la barbarie des autodafés, de ceux qui sont à l'origine de vellétés guerrières, des soupers peuplés de gens importuns, jaloux les uns des autres, uniquement soucieux de paraître et dont les conversations sont insipides. Que dire encore des repas où l'on conclut qu'il est bon de ne rien apprendre comme dans *Jeannot et Colin* ou de ceux qui contribuent à la corruption des êtres comme M^{lle} de Saint-Yves, Amabed ou Adaté ? Mieux encore, le repas devient le lieu privilégié de la rencontre d'infortunés exprimant les souffrances et les doléances liées à la condition humaine : chacun y fait part de ses déceptions, manifeste son désespoir, résume son malheur, son ennui profond. Reconnaissons tout au moins à ces repas le mérite de substituer momentanément la parole, fût-elle incisive, à la violence physique.

C'est la forme et le genre du conte qui confèrent le plus d'efficacité et d'originalité aux dialogues qu'ils contiennent. Faisant partie intégrante d'une trame narrative, ils s'inscrivent dans la durée de l'intrigue et dépendent de celle-ci : ils permettent au lecteur de suivre l'évolution de personnages vivant des expériences et la maturation de leur pensée – ou l'absence de celle-ci. Les aventures que connaissent les héros des contes et les réactions et les discussions qui s'ensuivent constituent une expérience vécue dans le temps qui donne une consistance aux propos formulés même si c'est pour en souligner parfois leur absence de pertinence. L'on peut parler à ce titre d'un dialogue expérimental où les personnages sont mis en condition pour vivre une expérience de nature économique, scientifique ou philosophique. Un dialogue littéraire *stricto sensu* ne saurait rendre cela : dénué de tout arrière-plan romanesque, il ne peut conférer cette impression de vécu qui se dégage de réflexions et d'interrogations formulées au fur et à mesure du déroulement des péripéties d'un conte. La structure de ce dernier permet d'amorcer ou d'interrompre le dialogue philosophique de la manière la plus naturelle qui soit en fonction des circonstances, ce qui fournit à Voltaire l'occasion de mettre en relief des idées ou des intuitions à propos de l'absence de libre arbitre en laissant le dernier mot au locuteur qui émet cette idée. Mieux encore, elle permet de laisser des questions en suspens comme le problème de la corruption de l'homme et celui de la présence du mal sur la terre. Dans la succession des événements qui surviennent, le lecteur prend part aux interrogations des personnages, qui interprètent leurs aventures en fonction de leur subjectivité. Cet état de fait a une incidence sur le rôle des interlocuteurs qui n'occupent pas toujours la même fonction de disciple, de maître ou de sage. Aucun d'entre eux ne peut prétendre détenir le savoir en permanence dans les contes. Les rôles ne sont donc pas aussi figés qu'ils le sont dans un dialogue *stricto sensu* : celui qui faisait figure de disciple à un endroit du récit peut devenir en quelque sorte le maître d'un être qu'il subjugué momentanément et la situation peut s'inverser de nouveau. L'évolution des contes qui semblent se répondre les uns aux autres traduit le caractère fluctuant des conceptions que l'on peut avoir à propos de l'idéal de sagesse qu'il convient d'acquérir ou à propos de l'existence d'une providence. Au sein même de chacune des œuvres des dialogues se font écho pour montrer la difficulté de se former un jugement sur la réalité.

La liberté que donne le genre du conte confère une dimension particulière et une grande originalité au choix des lieux dans lesquels les dialogues philosophiques ont cours. Ils sont en parfaite adéquation avec les aventures parfois rocambolesques que vivent les personnages. Nous sommes loin du cadre plus statique ou plus conventionnel des dialogues *stricto sensu* dans lesquels les personnages devisent souvent plus sereinement à l'écart des soucis du monde. Dans les contes, les échanges se font entre des personnages qui

sont frappés de plein fouet par les difficultés de l'existence : ils peuvent avoir lieu dans des galères, sur les ruines d'une ville dévastée par un tremblement de terre, dans une prison, sur un navire pendant qu'on assiste à une bataille navale. Voilà des endroits tout à fait propices à une réflexion sur les misères de ce bas monde. Les univers utopiques ou paradisiaques comme l'Eldorado ou la demeure de Parouba sur le Nouveau continent constituent un cadre idéal pour exprimer des enseignements qui se rapprochent d'intuitions révélées. Le dialogue est en mouvement, au sens propre comme au sens figuré, si l'on suit les pérégrinations de Babouc, de Zadig, de l'Ingénu, de Scarmentado ou de l'homme aux quarante écus par exemple. Le fait que les personnages énoncent des critiques à propos des situations dans lesquelles ils se trouvent ou dénoncent des injustices dont ils sont témoins ou victimes donne une force sans pareille à leurs propos. Le caractère concret de ces derniers les rend incontestablement plus convaincants. L'expérience des personnages, leur désarroi, leur franchise, leurs confidences mêmes, leur questionnement ou leur cynisme touchent autant la sensibilité du lecteur que sa raison.

Le genre du conte favorise l'émergence de la satire, et ce, dans tous les sens que le terme « satire » peut recouvrir. Au sens étymologique en premier lieu, puisqu'il permet le mélange des genres et des thèmes abordés. Les sujets les plus divers sont évoqués, parfois simultanément, au gré des aventures de chacun. Le terme de « pot-pourri » a d'ailleurs paru convenir à de nombreux critiques pour qualifier certaines œuvres. Le problème du genre s'est même posé pour les contes les plus tardifs en raison de l'hétérogénéité de leur forme mêlant la conduite traditionnelle d'un récit à des dialogues dont l'apparence et la typographie sont celles de dialogues *stricto sensu*. Il serait excessif, cependant, de parler de création d'un nouveau genre. Tout au plus pourrait-on dire que Voltaire tire parti de la capacité de ce genre protéiforme d'intégrer les éléments les plus divers qui soient. Toutes les audaces et tous les mélanges littéraires font la richesse de ces contes dont on expérimente à loisir les limites. Voilà le système narratif bouleversé, mettant à mal métaphoriquement toute notion de système philosophique, théologique ou scientifique. Les contes deviennent le reflet symbolique de la vie dans sa complexité et de la difficulté de l'homme à la comprendre.

Cette liberté autorisée par ce genre supposé moins sérieux qu'un traité ou un essai permet de traiter les problèmes d'une manière originale et variée. Du résumé synthétique en quelques phrases d'une pensée élaborée dans plusieurs volumes d'un ouvrage spécialisé du même auteur à l'illustration d'un problème à travers l'exemple, le traitement des idées philosophiques dans les contes revêt tous les aspects et se fait sur tous les tons. N'oublions pas la schématisation à outrance de ses propres idées que se permet le philosophe fantaisiste ou la malice avec laquelle il élude les questions lorsqu'elles sont

à peine posées. Ces idées sont précisées et nuancées dans des œuvres plus théoriques : l'auteur a donc bien un point de vue sur la question mais dans le rythme endiablé du conte, il n'a guère le temps ni peut-être l'envie de les développer. On pourrait dire que le conte constitue un moyen terme entre les *Mille et une nuits* et « deux chapitres de Locke », pour reprendre les références évoquées dans *L'Homme aux quarante écus* : il oscille sans cesse entre le divertissement et l'instruction du lecteur mais d'une manière qui lui est propre et dans un but bien précis. Voltaire met en garde son lecteur contre les systèmes, préfère exposer des situations à travers l'exemple et énonce des intuitions en les présentant comme telles. Le genre du conte permet cette posture intellectuelle qui correspond à une attitude philosophique qui est celle du questionnement, du doute, parfois de l'agnosticisme. Dans cet état d'esprit, le principe du dialogue philosophique peut être parodié à loisir : au rebours du dialogue traditionnel, Amabed et Adaté ne progressent pas vers la connaissance du bien ou d'une vérité mais s'enfoncent progressivement dans la voie de la corruption. Mieux encore, ce ne sont pas les paroles, outil fondamental du dialogue, des théologiens chrétiens qui emportent la conviction des deux Indiens mais la corruption progressive de leurs sens. Voilà le principe même du dialogue subverti dans son objet qui est la quête d'une vérité et dans les moyens qu'il emploie, c'est-à-dire le langage.

Le conte voltairien n'est donc pas un simple prétexte à l'exposé de dialogues philosophiques mais l'un sert l'autre et réciproquement. Les situations romanesques génèrent des conversations, des entretiens et l'on ne saurait dire qu'il s'agit d'un procédé artificiel. Le lecteur est autant intéressé par l'intrigue, l'histoire des personnages et son aboutissement que par les interrogations philosophiques qu'elle suscite. On notera surtout que l'interpénétration du dialogue philosophique et de la forme du conte donne naissance à une écriture d'une nature fort originale qui tire parti à loisir des ressources et des avantages des procédés théâtraux et des procédés narratifs sans être soumis aux nécessités d'une mise en scène : les procédés narratifs liés aux commentaires insidieux et malicieux du narrateur sur les propos tenus, l'utilisation judicieuse du style direct ou indirect pour mettre en relief le caractère obsessionnel ou ridicule de certains personnages, le procédé de focalisation interne ou encore la description des gestes des personnages s'allient aux procédés plus traditionnels du comique théâtral. Ceci n'est pas l'aspect le plus négligeable du principe d'écriture du dialogue philosophique dans les contes.

En ayant recours au genre du conte, Voltaire peut mettre en relief les perversions du langage et ses apories qui nuisent au dialogue philosophique. Il trace une voie à travers l'exemple pour donner une validité au dialogue en réfléchissant sur l'attention qu'il faut accorder à l'emploi et à la définition des mots, sur l'attitude d'ouverture et d'honnêteté intellectuelle dont doivent

faire preuve les interlocuteurs. Il délimite les thèmes à propos desquels on peut discuter, choisit une esthétique de la brièveté qui correspond à ses conceptions de clarté et d'efficacité. Le genre du conte favorise les moyens d'expression les plus divers pour poser un problème qui vont de la simple allusion à l'illustration d'une situation à travers l'exemple. Il donne lieu surtout à une écriture narrativo-théâtrale dont l'originalité est à souligner.

Annick Azerhad

Antonio Gurrado, *Théocratie et monarchie judaïque : Voltaire entre exégèse et politique*, thèse de perfectionnement triennal auprès de la Scuola Internazionale di Alti Studi in Scienze della Cultura della Fondazione Collegio San Carlo de Modène (Italie) (sous la direction de L. Bianchi, Université des études de Naples L'Orientale).

Le titre de cette thèse pourrait à première vue paraître incongru, étant donné que Voltaire n'a écrit aucun texte portant explicitement sur la théocratie judaïque, si l'on excepte la cinquième conversation du dialogue *L'A, B, C* (1768) et l'article « Théocratie » (1772) des *Questions sur l'Encyclopédie*. Le terme même de *théocratie* est rare, sans nul doute, dans tout le corpus de son œuvre : un calcul effectué au moyen du cd-rom *Voltaire électronique* m'a permis d'en relever seulement trente-six occurrences, toutes concentrées pour la plupart sur les quelques années qui vont de 1763 à 1767. Cependant une lecture plus approfondie nous montre que la théocratie judaïque se trouve précisément être un véritable *leitmotiv* qui parcourt souterrainement sa production au point de pouvoir constituer une clé de lecture qui traverse les décennies de ses débuts littéraires jusqu'à sa mort.

Un passage du *Sermon des cinquante* m'a paru significatif à ce propos. Dans celui-ci, Voltaire donne une interprétation personnelle du meurtre de Agag, roi des Amalécites, épargné par le roi Saül et assassiné par le grand prêtre Samuel. Dans cet épisode, auquel Voltaire se réfèrera plusieurs fois dans les quinze ans qui suivent, le déséquilibre entre pouvoir monarchique et pouvoir sacerdotal se résout totalement au profit du second. Voltaire évidemment n'approuve pas cette situation et, dans le même *Sermon des cinquante*, il propose un parallèle asymétrique dans lequel il substitue, se plaçant en 1525, François I^{er} à Agag, Charles Quint à Saül et un anonyme chapelain espagnol à Samuel. Au-delà de l'indubitable effet comique, cet artifice rhétorique permet à Voltaire de soustraire la théocratie au temps et à l'espace, postulant ainsi une théocratie idéalement éternelle qui prend ses racines dans l'Ancien Testament mais dont les effets durent jusqu'au dix-huitième siècle.

La caractéristique minimale de cette théocratie supratemporelle est l'ingérence de la classe sacerdotale dans la classe politique. Dès lors, bien que

les références explicites à la théocratie judaïque soient peu nombreuses, il est possible de noter une continuité entre des textes de genres différents : l'article « Théocratie » et la cinquième conversation du dialogue *LA, B, C* déjà cités, totalement centrés sur le thème ; un certain nombre de pages d'exégèse biblique concernant non seulement Samuel et les trois grands rois d'Israël, Saül, David et Salomon, mais aussi Moïse (dans lequel la théocratie judaïque trouve de fait son origine) ou d'autres personnages de second plan mais d'importance décisive comme les régicides Aod et Judith ; enfin diverses considérations sur les rapports de force généraux qui opposent pouvoir politique et ingérence religieuse, sans que ceux-ci soient nécessairement limités à l'histoire juive ni à une forme de gouvernement purement théocratique.

444

Voltaire n'est pas un penseur systématique : aussi est-il extrêmement difficile de tirer des conclusions monolithiques relativement à sa pensée politico-religieuse, qui change même radicalement selon sa propre maturation personnelle, selon les circonstances historiques ou les polémiques contingentes. Pour cette raison, j'ai préféré organiser ma thèse selon les scansions historiques qui divisent l'œuvre de Voltaire en six macro-périodes, chacune d'elles correspondant à un chapitre. Le premier (« Religion et politique avant l'Infâme ») est le plus étendu pour ce qui est de la période, en ce qu'il couvre les cinquante ans qui vont du fragment de *Amulius et Numitor* à toute l'année 1759. Ce sont les années durant lesquelles Voltaire n'emploie jamais le terme *Infâme* pour désigner précisément son adversaire théorique et qui cependant permettent de tirer d'intéressantes conclusions. En effet, d'un côté Voltaire introduit déjà avec l'*Épître à Uranie* (1722) une distinction entre un Dieu/père et un Dieu/tyran : le premier existant réellement, indéfectiblement juste, récompensant le bien, vengeant le mal, père commun de tous les hommes ; le second, créature et projection des hommes intolérants, profondément injuste, indifférent aux actions des hommes, sensible exclusivement à un culte vide et superstitieux, source enfin de discordes violentes et sans remèdes entre fidèles et infidèles. De l'autre, Voltaire continue, dans le cours des années, à brosser le portrait de souverains très différents les uns des autres avec le *Mahomet* (1741), *De Cromwell* (1747), le *Panegyrique de Louis XV* (1748), le *Panegyrique de saint Louis* (1749) et *Le Siècle de Louis XIV* (1752). Il est important de noter que la distinction fondamentale établie par Voltaire entre les bons et les mauvais souverains consiste en substance dans le fait qu'ils suivent – c'est selon – le modèle du Dieu/père (comme c'est le cas de saint Louis) ou du Dieu/tyran (comme dans le cas de Cromwell ou de Mahomet) de telle sorte que la politique du souverain se reflète dans l'attitude, tantôt unificatrice et pacifique, tantôt source de divisions et persécutrice, du Dieu dont il se fait l'image.

De cet examen, j'ai volontairement exclu l'*Essai sur les mœurs* auquel je consacre le second chapitre (« Histoire universelle de l'ingérence ») : bien qu'en effet, la première rédaction remonte aux années 1740, l'*Essai* est une œuvre qui comporte différentes strates, avec divers ajouts décisifs en 1761, en 1769, en 1775 – sans compter l'édition posthume de Kehl. Dans ce cas, j'ai préféré rechercher à l'intérieur de l'*Essai* toutes les occasions où Voltaire note une friction entre pouvoir politique et pouvoir religieux, prenant à chaque fois position. J'ai considéré en outre comme fondamental le passage du chapitre 13 de l'*Essai* (ajouté en 1761) où se trouvent directement mises en correspondance l'onction de Saül par Samuel et celle des empereurs par les papes : passage qui permet clairement d'établir une identité entre la théocratie judaïque (et ses rapports complexes avec la monarchie israélite) et l'ingérence papale et ses vicissitudes dans la politique européenne. Le choix de placer, en prémisses – et prémisses consistantes – à l'*Essai*, *La Philosophie de l'histoire* m'a semblé ultérieurement décisif. Celle-ci couvre les millénaires qui précèdent Charlemagne et a son barycentre dans le personnage de Moïse, considéré cependant exclusivement dans son œuvre politique. *La Philosophie de l'histoire* détache de fait les actions de Moïse de toute aide surnaturelle et par conséquent prive totalement la théocratie judaïque de son souffle divin.

Ce n'est pas un hasard si l'ajout du chapitre 13 de l'*Essai* remonte à l'année 1761, année décisive dans la production de Voltaire qui ouvre le troisième chapitre (« Théocratie, ingérence, intolérance »). L'affaire Malagrida et l'affaire Calas se rejoindront ensuite dans une vaste production (le *Sermon du rabbin Akib* en 1761, l'*Extrait des sentiments de Jean Meslier* en 1762, le *Sermon des cinquante* déjà cité, le *Catéchisme de l'honnête homme* en 1763) dont Voltaire systématisera les contenus et les tons dans le *Traité sur la tolérance* (1763). Le noyau théorique de cette œuvre est que seule une profonde connaissance exégétique des atrocités et des absurdités contenues dans la Bible et accomplies au nom du Dieu / tyran des hébreux peut permettre le dépassement d'une intolérance pluriséculaire. Cette proposition est confirmée par la publication du *Saül* (1762) qui vise à démontrer, à l'aide des références exégétiques précises présentes en note, les effets surprenants (mais aussi comiques) d'une analyse rationnelle de l'Ancien Testament.

Le quatrième chapitre (« La Bible alphabétique ») offre une relecture du *Dictionnaire philosophique* (1764) et des ajouts successifs qui ont lieu jusqu'à la version définitive des *Questions* en 1774 de manière à y rechercher un commentaire qui part de l'article « Genèse » (1765, édition Varberg) et parcourt de nouveau le contenu de la Bible jusqu'à l'Apocalypse. Il apparaît de manière éclatante que c'est sur les fondements de la théocratie et de l'ingérence (c'est-à-dire, sur les trois moments du pacte entre Dieu et l'homme : l'alliance entre Dieu et Adam, l'élection de Moïse et l'incarnation du Christ) que se

porte en priorité l'attention dans le *Dictionnaire philosophique*. Ces trois moments successifs constituent les fondements de la critique biblique multiforme du *Dictionnaire* mais aussi la perspective dans laquelle doivent être lues les nombreuses critiques tant envers le pouvoir temporel de l'Église catholique (qui se présente comme une reconfiguration de la théocratie judaïque) qu'envers les questions politiques plus générales posées dans des articles tels que les « Juifs » (1756 et 1771), « Patrie » (1771) et précisément « Théocratie ». Dans ces articles, Voltaire esquisse les traits idéaux d'un État ne connaissant absolument aucune ingérence ecclésiastique, souhaitant en même temps un souverain qui se réclame fermement d'un Dieu unique, tout puissant et bon, réglant sa propre politique sur ses préceptes.

446

Le cinquième chapitre (« Le laboratoire de la vérité ») est, quant à lui, consacré aux œuvres variées composées durant les dix ans qui séparent la première de la dernière édition du *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'Encyclopédie*. Toutes ces œuvres, diverses tant par leur dimension que par leur tonalité, visent à anéantir définitivement l'Infâme dont Voltaire propose une nouvelle incarnation. Il déplace en effet son attention du judaïsme au catholicisme, considérant d'une certaine manière comme close la condamnation de la théocratie judaïque et au même moment comme menaçante la persistance de l'ingérence ecclésiastique. Le pape peut, de fait, exercer sa propre ingérence puisqu'il a un intérêt politique direct dans la défense de ses richesses temporelles. Du milieu des années 1760 (*Pot pourri*, 1764 ; *Idées républicaines*, 1765) à la fin de la décennie (*L'Examen important de milord Bolingbroke* et *Le Dîner du comte de Boulainvilliers*, 1767 ; *l'Épître aux Romains*, les *Droits des hommes*, la *Profession de foi des théistes*, 1768 ; les *Lettres d'Amabed*, le *Cri des Nations*, le *Discours de l'empereur Julien*, 1769) et au début des années 1770 (*Les Lois de Minos* et *Le Tocsin des rois*, 1771), presque toutes les œuvres de Voltaire prennent position pour un pouvoir religieux purement spirituel, esquissant les traits d'une religion définitivement purifiée, le déïsme, qui de fait rend inopérantes les racines politiques de la théocratie et leur substitue le culte d'un dieu bon et juste.

La contre-preuve est constituée par les trois dernières grandes œuvres de Voltaire (*Un chrétien contre six juifs*, 1776 ; *La Bible enfin expliquée* et *l'Histoire de l'établissement du christianisme*, 1777), auxquelles est consacré le sixième chapitre (« Polémique, exégèse, historiographie »). Celles-ci parcourent de nouveau le développement de sa pensée au cours des quinze années précédentes. *Un chrétien contre six juifs* constitue la prise de conscience définitive que les nombreux exemples de cruauté dans l'Ancien Testament ont de fait justifié la persécution de nature religieuse (persécution surtout catholique) au fil des siècles. *La Bible enfin expliquée* est la dernière tentative exégétique de Voltaire qui, quelle que soit la faillite du projet, constitue la

base pour démontrer que la critique historique radicale du christianisme, qui culmine dans le souhait déiste sur lequel se clôt l'*Histoire de l'établissement du christianisme*, doit se fonder sur une lecture critique attentive de la Bible.

En conclusion, le but de ma thèse est de démontrer l'existence de preuves textuelles qui confirment l'identité substantielle entre théocratie judaïque et ingérence papale, en montrant par conséquent que l'exégèse biblique de Voltaire n'est pas un exercice trouvant seulement sa finalité en lui-même mais se trouve mise au service d'une proposition politique qui équilibre les rapports entre religion et gouvernement, tant au regard de la situation contingente du dix-huitième siècle que de principes généraux universellement valables. Ma démarche tend donc à montrer comment Voltaire, bien qu'il parle peu de la théocratie judaïque en elle-même, considère de fait les épisodes spécifiques de l'histoire biblique, les grandes figures historiques qui ont réuni en elles le pouvoir politique et religieux, l'ingérence ecclésiastique dans ses manifestations générales durant les siècles de l'histoire française et européenne comme autant de cercles concentriques qui font se rejoindre l'exégèse biblique rationnelle et le total soutien à la monarchie régnante (précisément séparés dans ses premiers écrits) dans une unique et générale campagne contre les funestes conséquences de la théocratie éternelle dans laquelle Voltaire retrouve – qu'il s'agisse de Samuel qui tue Agag ou de la nuit de la Saint-Barthélemy – la plus sanglante et fréquente incarnation de l'Infâme.

Antonio Gurrado

James Hanrahan, *Voltaire and the Parlements* (sous la direction de John Renwick, University of Edinburgh).

Dans cette thèse, il s'agit d'étudier la pensée voltairienne à partir de ses relations avec les cours de justice de l'Ancien Régime. Une telle approche soulève des questions d'une importance capitale pour les études voltairiennes qui font s'entremêler les thèmes de la justice, de la politique et de l'historiographie. Les rapports que Voltaire entretient avec les parlements n'ont jamais été abordés de façon systématique ou complète, et cette question est d'autant plus importante que les parlements de France figurent très souvent à l'arrière-plan des études voltairiennes. L'esquisse de ces relations, telle qu'elle ressort des travaux critiques antérieurs, serait la suivante : le philosophe de Ferney et les parlements de France sont des ennemis acharnés ; dans leur rôle de censeurs, les parlementaires, conservateurs et obscurantistes, visent les écrits hétérodoxes de Voltaire ; en tant que juges, leurs décisions sont répréhensibles pour l'auteur du *Traité sur la tolérance* ; au niveau du gouvernement, leurs empiètements sur l'autorité royale sous la forme du refus d'enregistrer la législation sont aberrants, pour ne pas dire séditieux, aux yeux

d'un défenseur du pouvoir absolu de Louis XV. En bref, Voltaire déteste « la douane de la pensée », les « bœufs-tigres », soi-disant « tuteurs du roi ». Cette thèse met pourtant en question cette conception en ramenant au premier plan l'examen des relations entre Voltaire et les magistrats, et en repensant ces relations à partir d'une lecture attentive des œuvres et de la correspondance qui n'admet pas *a priori* l'existence d'une opposition entre Voltaire et les parlements.

Cette opposition manichéenne en recoupe une autre qui, elle, sous-tend la grande majorité des interprétations de l'histoire institutionnelle de l'Ancien Régime, surtout dans l'historiographie française. Ces interprétations (celles, par exemple, de M. Antoine, de P. Gaxotte, de M. Marion et de L. Laugier) opposent une monarchie, ouverte à la réforme, et des parlementaires qui l'empêcheraient par égoïsme et par conservatisme. Une telle position tend en effet à privilégier la théorie de l'absolutisme monarchique aux dépens de la pratique de la politique gouvernementale pour laquelle le compromis entre le roi et les représentants de son pouvoir était l'essentiel. À l'instar des histoires parlementaires les plus récentes (celles de J. Rogister, de J. Swann et de P. Campbell), cette thèse suggère ainsi que la théorie de l'absolutisme n'est pas toujours utile pour comprendre la politique de l'Ancien Régime.

448

En mettant au premier plan l'histoire parlementaire et son développement tout au long du XVIII^e siècle, on évite encore un autre écueil dans l'interprétation des relations entre ces institutions et Voltaire : la tendance, parmi certains commentateurs, à considérer comme permanente la position du philosophe à l'égard des cours de justice qui est la sienne à partir de la fin des années 1760, période pendant laquelle cette position était très critique envers les magistrats qui avaient statué sur les cas de Calas, Sirven et La Barre. Cette thèse aborde donc la question dans une perspective chronologique, ce qui permet d'envisager avec plus de nuance l'attitude de Voltaire en soulignant son évolution.

Avant de présenter brièvement les éléments les plus significatifs de cette évolution, il faut encore noter que les sources dans lesquelles nous avons puisé soulèvent certaines difficultés d'interprétation. Sans doute, la correspondance de Voltaire publiée par la Fondation Voltaire est-elle une source très riche. Pourtant, tout comme le diable qui peut citer les Écritures à son avantage, il est aisé de tout démontrer en s'appuyant sur des extraits de ses lettres, en raison notamment de l'étendue des sujets abordés et de la multiplication des paradoxes qui s'y trouvent. On apprend en lisant cette correspondance que tous les points de vue exprimés n'ont pas la même valeur pour l'historien qui cherche la « vérité » et qu'il faut se montrer très sensible au contexte des énoncés ainsi qu'aux enjeux de la rhétorique épistolaire.

Cette thèse se divise en trois parties : la première traite de la période qui précède l'affaire Calas. Il est important d'examiner les relations de Voltaire et des magistrats avant cet événement charnière qui devait changer son opinion sur les administrateurs de la justice criminelle en France. Dans un premier chapitre nous montrons qu'au tout début de sa carrière, Voltaire, lui-même issu du milieu parlementaire parisien, partageait l'esprit gallican des magistrats. La satire des magistrats qui figure un peu plus tard dans certains de ses écrits s'explique surtout par le recours à un personnage type de la comédie contemporaine : ainsi, Voltaire ridiculise le magistrat enflé de vain orgueil, non pour critiquer les juges mais pour faire rire les spectateurs. Une analyse du rôle du parlement de Paris dans la censure suggère aussi que, beaucoup plus que celle des magistrats eux-mêmes, c'étaient les censures royale et papale qui visaient l'auteur de *La Henriade*. Dans le deuxième chapitre, on note que Voltaire montre peu d'intérêt pour les conflits naissant entre la monarchie et les parlements – les crises politiques iront en grandissant tout au long du siècle –, à moins qu'il ne soit personnellement concerné. L'attitude de Voltaire devant toutes les autorités, judiciaires et religieuses, est marquée par une légèreté qui s'approche souvent de l'indifférence. Ce ton léger persiste jusqu'à l'attentat de Damiens sur le roi, événement lourd de conséquences pour les philosophes des Lumières. Enfin Voltaire prend conscience que la querelle religieuse autour de la bulle *Unigenitus* – bulle à laquelle les parlementaires jansénisants s'opposaient farouchement – était plus dangereuse qu'il ne l'avait pensé. Par ailleurs, Voltaire commence à se méfier de l'opposition des parlements aux initiatives fiscales de la monarchie, une opposition qui lui semble déloyale lors de la guerre de Sept Ans (1756-1763). Au niveau local, cependant, on constate que Voltaire, seigneur de Ferney, s'insinue dans les bonnes grâces des magistrats provinciaux.

Dans la deuxième partie, nous traitons, au chapitre 3, des célèbres causes judiciaires des années 1760 dans lesquelles Voltaire s'est impliqué. L'étude des affaires de Calas, Sirven et La Barre est un champ bien balisé dans les études voltairiennes : notre analyse se limite donc à l'effet de ces affaires sur l'attitude de Voltaire envers les magistrats. On remarque ainsi l'évolution de la pensée voltairienne à travers cette décennie : progression qui n'aboutit pas à une pure et simple haine des juges, mais qui se développe de telle sorte que la justice en vient à occuper le centre de sa pensée jusqu'à la fin de ses jours. Le chapitre suivant propose une analyse approfondie de *l'Histoire du parlement de Paris* (1769). Certes, le nombre limité de commentateurs qui se sont intéressés à cet ouvrage avaient raison de voir un lien entre les affaires judiciaires des années 1760 et la parution d'une histoire du principal parlement en 1769, mais pourquoi ont-ils conclu que cette histoire a été écrite de façon objective ? Notre étude, fondée sur un examen des sources

utilisées par l'historien, démontre au contraire que son ouvrage est caractérisé en profondeur par son orientation anti-parlementaire. De plus, tandis que l'on ne peut nier que les prétentions du parlement de Paris sont la cible de l'analyse politico-historique que conduit Voltaire, les chapitres qui traitent de l'histoire contemporaine du Parlement – dans lesquels l'historien expose les querelles religieuses et les crises politiques qui en découlent – montrent une certaine ambiguïté dans son attitude envers les autorités, parlementaires et monarchiques : les échecs de la politique de Louis XV ne sont pas passés sous silence. Cette dernière constatation contribue à elle seule à mettre en question la dichotomie, évoquée plus haut, qui oppose Voltaire et les parlements en se fondant sur le soutien qu'il apporte à la monarchie.

450

Cette constatation fournit également le point de départ de la troisième partie, qui porte sur la politique de Voltaire vers la fin de sa vie. On cite souvent *Le Siècle de Louis XIV* et le *Précis du siècle de Louis XV* afin de montrer l'attachement de Voltaire à la monarchie absolue des rois Bourbon. Toutefois, si on compare la présentation de l'histoire contemporaine dans le *Précis* – une histoire officielle écrite par l'ancien historiographe du roi – à celle, portant sur la même période, que propose l'*Histoire du parlement de Paris*, qui paraît sans nom d'auteur, on mesure l'étendue de la complexité, voire des contradictions de la pensée politique de l'auteur. Il faut donc se demander quelle histoire représente le mieux la pensée de Voltaire : le *Précis du siècle de Louis XV*, car officiel et écrit par un grand historiographe ? L'*Histoire du parlement de Paris*, parce que polémique et sans fard ? Étant donné que les chapitres du *Précis du siècle de Louis XV* sont élaborés au début des années 1760 et ceux de l'*Histoire du parlement de Paris* à la fin de cette décennie-là, y a-t-il une évolution dans l'attitude de Voltaire envers les autorités monarchiques lors de cette époque charnière ? Impossible de le dire avec certitude, mais les questions soulevées par le chapitre 5 nous conduisent à approfondir cette analyse dans un sixième et dernier chapitre qui porte sur la réforme parlementaire du chancelier Maupeou. Le soutien apporté par Voltaire au chancelier, sous la forme de huit pamphlets écrits en 1771, fournit la preuve, selon certains commentateurs, de sa préférence pour l'absolutisme comme système politique. L'analyse des prises de position que suscite cette réforme – à la fois politique et judiciaire – permet d'aborder les questions de la justice et de la politique dans la pensée voltairienne. Il apparaît alors qu'il est loin d'être suffisant d'expliquer l'adhésion de Voltaire à la réforme du chancelier en mettant en avant les principes de sa philosophie politique – « *constitutional absolutism* » ou « absolutisme éclairé ». Une telle interprétation conduit à réduire la pensée d'un philosophe pragmatique à une philosophie politique figée, et à considérer comme passager et ponctuel l'intérêt qu'il manifeste, par exemple, pour le sort des serfs de Saint-Claude

ou la réhabilitation de Thomas Arthur Lally et Gaillard d'Étallonde. Au contraire, nous montrons que sa préoccupation pour la justice constituait un soubassement fondamental de sa pensée à cette époque-là, et que sa politique de soutien au chancelier était, en fait, circonstancielle et limitée à ce qu'il pouvait en retirer. Cette conclusion particulière en amène une seconde, plus générale, relative à la pensée de Voltaire concernant la justice pendant cette période : on ne peut séparer le souci de justice, toujours présent, de la manière dont cette justice sera réalisée.

Cette analyse des relations entre Voltaire et les parlements permet donc de conclure que, loin de l'image figée qui a longtemps prévalu dans la critique, l'attitude de Voltaire envers les parlements est en évolution continue et ne saurait se réduire à une opposition systématique. En mettant en question cette opposition, on ouvre l'analyse de la politique voltairienne à d'autres approches fructueuses. On remarque enfin que pendant la période la plus active de sa vie, politique et justice sont tellement enchevêtrées que l'on ne peut parler de l'une sans se pencher également sur l'autre.

James Hanrahan

Laurence Macé, *Voltaire en Italie (1734-1815). Lecture et censure au siècle des Lumières* (sous la direction de Sylvain Menant, Université Paris-Sorbonne).

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, Voltaire, même reclus à Ferney, parvint à créer l'illusion qu'il pouvait résumer et incarner à lui seul la totalité de la scène littéraire française, étendant la diffusion de ses textes bien au-delà des frontières de l'hexagone. Comment la perception d'un auteur et d'une œuvre s'articule-t-elle aux contraintes propres à l'espace culturel étranger dans lequel advient leur réception ? Qu'en est-il lorsqu'il s'agit d'un « monument » comme Voltaire et que l'espace de la très catholique Italie du *Settecento* dans lequel cette réception s'inscrit est aujourd'hui perçu comme idéologiquement hostile, au mieux culturellement hétérogène, à la nature du projet voltairien ?

À l'exception d'un remarquable article de l'historien italien Salvatore Rotta paru en 1970 mais passé inaperçu, les travaux qui ont précédé le nôtre – le *Voltaire et l'Italie* (1898) d'Eugène Bouvy notamment – avaient en commun de s'inscrire dans le registre de l'évidence. La première de ces évidences concernait l'auteur lui-même qui y apparaissait dans son éternité monumentale, privé de toute historicité. En outre, l'étude de la « fortune » rencontrée par les textes de Voltaire en Italie avait souvent été subordonnée à la question historiographiquement centrale de l'« influence » du modèle français sur l'évolution politique et intellectuelle de la péninsule. Voltaire avait été désigné *a priori* comme le représentant des Lumières françaises

depuis la seconde moitié du XIX^e siècle au moins, la question de la réception italienne de ses textes devenant ainsi tributaire d'enjeux historiographiques la dépassant largement.

Notre postulat de départ a été double. D'une part, nous nous sommes efforcée de dégager la figure de Voltaire, surinvestie idéologiquement, des débats historiographiques dont elle a été prisonnière de part et d'autre des Alpes depuis le *Risorgimento*. D'autre part, en prenant le parti d'une approche chronologique décidée à ne pas faire de choix parmi tous les genres pratiqués par Voltaire, nous nous sommes attachée à restituer l'œuvre et la figure de Voltaire dans leur globalité et leur historicité en montrant que cette œuvre et cette figure ne préexistaient pas à la réception des textes et des idées mais qu'elles émergeaient et se construisaient progressivement dans le cadre spatio-temporel de cette réception.

452

S'inspirant des travaux théoriques menés depuis plus de trente ans autour de la réception, des transferts culturels ou de la naturalisation des textes littéraires, notre démarche se distingue radicalement de celle d'Eugène Bouvy en ce qu'elle ne s'intéresse au rapport entre Voltaire et l'Italie que lorsque celui-ci éclaire ponctuellement tel ou tel phénomène de réception. De même, elle refuse de poser la question de la réception en termes d'influence et évite autant que faire se peut les témoignages des hommes de lettres italiens qui, comme le montre le cas de Vittorio Alfieri, relèvent d'enjeux extrêmement complexes. Ceux-ci ne sont ainsi interrogés dans ce travail que dans la mesure où ils éclairent, d'un point de vue esthétique ou idéologique, la réception des textes auprès d'un public plus « moyen ». Le constat de l'inadéquation initiale entre le message voltairien et l'horizon d'attente du premier public italien de Voltaire puis l'analyse de la difficile « fusion des horizons » par laquelle les Italiens s'approprièrent, positivement ou en la rejetant, tout ou partie de l'œuvre voltairienne, nous permettent en revanche d'éclairer à nouveaux frais la compréhension des traductions, des représentations, des adaptations et plus généralement des lectures et des censures dont Voltaire fit l'objet en Italie du début des années 1730 aux premières années du XIX^e siècle.

Délibérément pluridisciplinaire, l'approche que nous avons adoptée accorde une place centrale aux différentes formes de censure et aux modalités d'appropriation des textes. Elle nous conduit à présenter la réception non plus comme un phénomène passif relevant d'une pure et simple adhésion mais comme la construction évolutive et concrète d'une œuvre et d'un auteur. La réception voltairienne montre que lecture et censure demeurent deux activités aux frontières encore particulièrement poreuses dans l'Italie du XVIII^e siècle.

Saisir Voltaire dans son historicité en faisant abstraction du « monument » Voltaire pour interroger la manière dont son œuvre et son personnage, qui

ne préexistent pas à sa réception italienne, se sont progressivement constitués impliquait de suivre une trame chronologique.

La première partie de ce travail, intitulée « Voltaire dans la République des Lettres », s'attache à la première réception italienne de Voltaire, du début des années 1730 à la fin des années 1740. Ce premier moment a été peu ou prou ignoré des chercheurs qui nous ont précédée, en raison du nombre relativement limité des témoignages disponibles mais plus encore sans doute de leur incompatibilité avec le triomphe du « roi Voltaire » qui s'affirme dans la seconde moitié du siècle. Dans cette partie, nous nous sommes employée à décrire les conditions matérielles, esthétiques et intellectuelles qui président à la première rencontre des textes de Voltaire et des lecteurs de la péninsule. C'est essentiellement comme un « moderne » que les Italiens perçoivent initialement l'écrivain français, quel que soit leur positionnement dans la célèbre querelle qui connaît alors en Italie ses derniers développements. Dans le contexte des tensions idéologiques très fortes qui parcourent le champ littéraire italien, se manifestant sur les plans esthétique et philosophique notamment, Voltaire apparaît alors largement compatible avec les options des *cattolici illuminati*, encore partisans, à cette date, d'un rapport pacifié à la modernité.

Un premier chapitre, qui fait office de prologue, interroge les conditions matérielles qui présidèrent à la première réception voltairienne en la replaçant dans le succès plus général rencontré par le livre français en Italie au début des années 1730. Le deuxième chapitre s'intéresse au contexte esthétique de cette première réception en étudiant les commentaires extrêmement critiques que suscitèrent, dès la fin des années 1720 et au tout début des années 1730, les *Lettere sur l'Edipe* et *l'Essay on the epic poetry*. Un troisième chapitre se penche sur l'admiration largement partagée du public italien pour le poète tragique et l'auteur de *La Henriade*. Il étudie la géographie de ce succès, les formes (traductions, représentations...) par lesquelles il se manifeste et en interroge les causes. Un dernier chapitre (chap. 4) examine le sort réservé aux textes philosophiques – les *Lettres anglaises*, les textes newtoniens mais aussi *l'Histoire de Charles XII* – et étudie les enjeux des controverses qu'ils soulevèrent. Celles-ci cristallisent les paradoxes de ce premier moment de la réception italienne de Voltaire et éclairent les causes de la rupture très nette qui intervient dans cette réception à l'extrême fin des années 1740.

La seconde partie de la thèse, intitulée « Voltaire au tribunal de l'Index et du Saint-Office », se propose d'enquêter sur le tournant des années 1750 en s'attachant aux censures dont les textes de Voltaire firent l'objet de la part de Rome à partir de 1751. À cette date, Voltaire perd un grand nombre des soutiens qui avaient été les siens jusqu'alors. Le postulat qui guide ce second moment de notre travail consiste à interroger les censures rédigées à partir

de 1748 par les experts italiens des congrégations de l'Index et du Saint-Office comme autant de lectures – quelque particulières qu'elles soient – des textes, de l'œuvre et, pour finir, de la figure même de Voltaire dont l'autorité hétérodoxe concurrence de plus en plus ouvertement l'autorité séculaire de l'Église catholique romaine auprès d'un public qui s'élargit, avec le soutien actif de certains gouvernements laïcs italiens parfois.

454

Compte tenu du caractère inédit des documents de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur lesquels nous fondons notre analyse, il nous est apparu indispensable de définir dans un premier chapitre (chap. 5) le cadre de ces singulières « lectures » que présentent les *vota*, ces rapports rédigés par les censeurs au moment de l'examen des textes. Nous nous sommes ainsi attachée à définir brièvement le contexte institutionnel dans lequel s'inscrivent ces documents et à retracer le profil et le parcours des hommes – Italiens dans leur très grande majorité – qui furent appelés à juger les textes de Voltaire. Dans un deuxième chapitre (chap. 6), nous examinons comment, à la faveur de la réforme de la censure romaine contemporaine des premières censures voltairiennes, consultants et qualificateurs mettent en œuvre des méthodes et des instruments qui les conduisent à interroger d'un point de vue doctrinal mais aussi philologique et stylistique parfois le texte voltairien et ses effets. Pour les hommes de Rome comme pour les autres lecteurs de la péninsule qui n'ont que difficilement accès aux textes du philosophe, passer du texte à l'œuvre n'est pas chose aisée. Aussi nous sommes-nous penchée dans un troisième chapitre (chap. 7) sur le lent processus qui, dans ses hésitations et ses errements, conduit les hommes de Rome à constituer en tant que telle une œuvre aux contours longtemps flous. Sur les soixante années qui séparent le premier examen – inabouti – de *La Henriade* (1748) de la censure posthume des *Romans et contes* (1808), l'image que les censeurs forment de Voltaire évolue. Au-delà de l'œuvre, le quatrième chapitre (chap. 8) interroge l'émergence dans les censures d'une figure auctoriale dont la nouveauté et la hardiesse mettent en échec la réforme de la censure tentée à la moitié du siècle. Au terme de cette analyse, on pose enfin, dans un dernier chapitre qui sert de transition (chap. 9), la difficile question de l'efficacité réelle des condamnations répétées de l'Index et du Saint-Office sur la réception italienne des textes de Voltaire, au moment même où lecteurs et États s'engagent dans un processus de laïcisation de moins en moins soucieux des injonctions de Rome.

Partant de ce constat, la troisième et dernière partie de ce travail, intitulée « Voltaire sous le "gouvernement des opinions" », s'emploie à déplacer l'analyse sur un plan plus politique en interrogeant, à partir du cas toscan, la réception volontariste dont certains textes de Voltaire firent l'objet en Italie dans la seconde moitié du siècle. Inspirée des travaux consacrés à la formation

de l'opinion publique d'un côté et aux pratiques de lecture de l'autre, cette troisième partie se propose notamment d'examiner le rôle que jouèrent les textes de Voltaire dans le contexte paradigmatique de la Toscane des années 1760-1790.

Un premier chapitre (chap. 10), généralement consacré à la réception des textes de Voltaire dans la Toscane des Lorraine, est l'occasion de revenir sur la question controversée mais centrale du lien entre Lumières françaises et « réformes ». Il examine notamment les nombreuses impressions sous fausse adresse dont des textes voltairiens firent l'objet à partir du moment où les censures romaines se multiplièrent. Plus exclusivement centré sur la problématique des pratiques de lecture, un deuxième chapitre (chap. 11) approfondit cette approche en s'attachant à montrer, à travers le témoignage des *Efemeridi* du fonctionnaire Giuseppe Pelli Bencivenni, l'adhésion spontanée que suscitèrent certains textes de Voltaire mais aussi les réserves nouvelles qu'ils éveillèrent. Le troisième chapitre (chap. 12), moins exclusivement centré sur la Toscane, s'intéresse au public féminin dont les lectures voltairiennes préoccupent autant les autorités ecclésiastiques que la censure laïque. À travers le paradigme des lectures féminines, c'est la difficile question du « public moyen » que nous abordons. À partir de l'analyse d'un corpus de livrets conservé à Livourne, le dernier chapitre (chap. 13), qui fait office d'épilogue, étudie le phénomène des adaptations pour l'opéra des tragédies voltairiennes qui explose au tournant du XIX^e siècle, bien avant la célèbre *Semiramide* (1823) de Rossini.

Dans le sillage de ce dernier chapitre qui permet de réexaminer, pour le début du XIX^e siècle, certaines des problématiques esquissées pour les années 1730-1740, la conclusion s'interroge sur la pertinence de la césure révolutionnaire pour la réception italienne de Voltaire. Elle s'attache à montrer comment Voltaire, qui avait été initialement perçu comme moderne, acheva de devenir un « classique », la fonction normative de ses œuvres l'emportant sur leur fonction politique, à la différence de ce qui advint pour d'autres auteurs des Lumières françaises après 1789. Dans un second volume, quatre appendices font le point sur la correspondance italienne de Voltaire (Annexe II), présentent une bibliographie des éditions et traductions italiennes de Voltaire de 1734 à 1815 (Annexe III), un inventaire provisoire des représentations italiennes du théâtre voltairien (Annexe IV) et une édition des documents inédits concernant Voltaire conservés dans les fonds de l'Index et/ou du Saint-Office (Annexe V).

Laurence Macé

