

DE ZADIG A CANDIDE: L'OPTIMISME
ET LE PROBLEME DU MAL DANS LES
CONTES PHILOSOPHIQUES DE VOLTAIRE

by

MARGUERITE ANNE JOHNSTON

B. A., University of British Columbia, 1958

A THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILMENT OF
THE REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF
MASTER OF ARTS

in the Department
of
Romance Studies

We accept this thesis as conforming to the
required standard

THE UNIVERSITY OF BRITISH COLUMBIA
October, 1960

In presenting this thesis in partial fulfilment of the requirements for an advanced degree at the University of British Columbia, I agree that the Library shall make it freely available for reference and study. I further agree that permission for extensive copying of this thesis for scholarly purposes may be granted by the Head of my Department or by his representatives. It is understood that copying or publication of this thesis for financial gain shall not be allowed without my written permission.

Department of Romance Studies

The University of British Columbia,
Vancouver 8, Canada.

Date October 13, 1960

Les contes philosophiques que Voltaire a écrits entre 1747 et 1759 témoignent d'une crise dans la pensée de l'auteur à l'égard de l'optimisme et du problème du mal. Nous avons examiné cet aspect des contes pour déterminer le développement de sa pensée à l'égard de ces deux points.

Nous avons traité les contes par ordre de dates. Micromégas, cependant, précède dans notre étude les autres contes parce que sa composition peut remonter à 1739 et que le genre d'optimisme qui s'y trouve ne provient pas spécialement de Leibnitz ni de Pope mais fait partie de la philosophie foncière de Voltaire.

Il faut chercher dans la vie de Voltaire les origines de la crise qui le fait s'opposer à l'optimisme et lui fait examiner à nouveau le problème du mal. De 1730 à 1740 surtout, Voltaire était heureux. Il favorisait alors la doctrine optimiste parce qu'elle approuvait l'homme tel que Voltaire le voyait et parce qu'elle envisageait le mal comme nécessaire au bien. On pouvait être légitimement content de soi et du monde. Bien entendu, à cette époque, l'optimisme voltairien fut aussi une des armes les plus fortes pour la défense du déisme; en ce qui regarde les contes, cependant, cet optimisme trahit plus souvent que sa doctrine l'humeur de Voltaire.

Vers 1747, quand ses infortunes devinrent plus nombreuses, Voltaire commença à perdre son humeur optimiste. En même temps, l'optimisme philosophique cessa de le protéger contre le mal. Il s'attaqua donc à cette doctrine parce qu'elle lui offrait peu de secours pour affronter ses souffrances et aussi, peut-être, parce qu'il était fâché d'avoir embrassé assez naïvement ce système à une période plus heureuse de sa vie.

Le problème du mal dans les contes est ainsi une question qui intéresse l'être intime de Voltaire plutôt que sa raison. Voltaire est sans confiance et il veut être rassuré. Pour cette raison, nulle explication philosophique ne le satisfait. On a beau raisonner: le mal existe toujours. Déjà dans Zadig, il met en question l'optimisme comme explication du mal et aussi la théodicée chrétienne selon laquelle le mal serait un arrêt de la Providence. Plus tard dans Candide, il refusera aussi le manichéisme et le pessimisme, car ces systèmes impliquent le désespoir que Voltaire, grand amoureux de la vie, ne peut admettre. Ayant rejeté toute théodicée, comme Candide il se retire dans le scepticisme.

Mais le scepticisme, pas plus que la philosophie optimiste, ne détruit le mal. Dans Candide, Voltaire, quoique désabusé, semble avoir maîtrisé son découragement et avoir retrouvé sa confiance. Cependant, il lui faut encore réaliser le bonheur. A la fin de Candide, les

voyageurs harassés apprennent qu'il ne suffit pas d'échapper à la souffrance pour être heureux. Quand on n'a rien à faire d'autre que de raisonner sur son sort, on s'ennuie. Il faut en conclure que le seul moyen de rendre la vie supportable est de travailler sans raisonner, ou, autrement dit, de s'oublier. C'est ainsi, semble-t-il, que Voltaire lui-même a trouvé le bonheur.

L'aspect personnel du problème du mal disparaît quand Voltaire retrouve sa confiance, mais, ayant atteint le bonheur, il n'oublie pas que d'autres continuent à souffrir. Le problème du mal réclame toujours une solution. Alors que dans Zadig et dans Cosi-Sancta, Voltaire s'occupe du mal métaphysique, dans Memnon et dans Candide, il s'intéresse uniquement au mal qui dérive des hommes. On peut combattre ce mal moral. Le sceptique dans Candide ne veut plus raisonner sur les maux: il veut les détruire. Bien que Voltaire ne propose pas encore de s'opposer aux abus, il s'y prépare. Bientôt, il étendra à la société des hommes l'idéal que symbolise le jardin de Candide. C'est la réforme sociale qui sera enfin la solution au problème du mal. Il est clair, donc, que la crise qui se développe autour des questions de l'optimisme et du mal aide à former le Voltaire réformateur.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I Une constante de l'optimisme voltairien: l'univers rationnel. <u>Micromégas</u>	5
CHAPITRE II La fatalité et la relativité. <u>Zadig</u>	15
<u>Cosi-Sancta</u>	35
<u>Babouc</u>	38
CHAPITRE III L'optimiste d'hier et le réformateur de demain. <u>Memnon</u>	41
<u>Candide</u>	44
CONCLUSION	68
BIBLIOGRAPHIE	82

INTRODUCTION

On s'intéresse de plus en plus aujourd'hui à la genèse de Candide et à ses rapports avec le problème du mal. Certains critiques se contentaient naguère de signaler comme source unique de ce conte les expériences de la vie personnelle de l'auteur. En révolte contre cette tendance, ceux qui étudient Candide aujourd'hui reculent devant le mystère de la création artistique et refusent de situer exclusivement dans la vie extérieure une oeuvre qui surgit du moi le plus profond d'un écrivain qui n'est avant tout ni raisonneur ni philosophe, mais être poétique et émotif. Bien entendu, ces critiques reconnaissent l'influence sur Candide de la vie de Voltaire, mais ils nient qu'elle puisse seule expliquer un ouvrage qui la dépasse et qui vit de sa propre vie. Entre les expériences vécues et la conception artistique, il y a un mystère impénétrable.

René Pomeau et Ira O. Wade sont parmi ceux pour qui les faits biographiques ne sont pas une explication suffisante de Candide et qui croient impossible de démêler toute l'inspiration de ce conte.¹ André Delattre a suggéré

¹ René Pomeau, éd., Candide, Paris, Nizet, 1959, p. 25; I. O. Wade, Voltaire and Candide, Princeton Publications in Modern Languages, No. 11, Princeton, Princeton University Press, 1959, p. 88.

qu'il est né d'un fond dionysiaque que Voltaire, se méfiant du libre essor de la passion et du sentiment, s'est toujours efforcé de supprimer.² Selon les trois critiques que nous venons de nommer, Candide émane d'une inspiration vraiment poétique. Malheureusement, on ne saurait expliquer la poésie de Voltaire de la même façon!

Voltaire dans Candide est un peu poète malgré lui; il y a exprimé l'immédiat de ses passions et de son tempérament. Voilà pourquoi le problème du mal y prend une place si importante. Selon Pomeau, Voltaire a même créé le genre du conte pour s'attaquer à ce problème qui le tourmentait profondément.³ C'est dire que l'importance de cette question est telle que Voltaire ne pouvait la traiter dans les genres usuels. Pour combattre le mal dont la connaissance personnelle le déséquilibrait, ni les propos raisonnés d'un Traité de métaphysique, ni ceux d'un Poème sur le désastre de Lisbonne ne lui auraient suffi. Il fallait plutôt exprimer des sentiments qui ne se prêtent pas à l'expression purement logique et arriver à une solution conforme à ses besoins sinon à la raison. C'est pour cette raison que Voltaire a développé ce genre qui convenait le mieux à son tempérament. Avec Candide, il est parvenu en même temps à la perfection dans le genre du conte philosophique et à l'expression

2 André Delattre, Voltaire l'impétueux, Paris, Mercure de France, 1957, p. 69. Voir aussi "L'Apollonien et le Dionysiaque," pp. 33-37.

3 René Pomeau, La Religion de Voltaire, Paris, Nizet, 1956, p. 243.

parfaite de ses sentiments au sujet du mal.

En abordant une discussion de l'optimisme voltairien, il faut commencer par en distinguer les différentes sortes qui se trouvent dans les contes. On peut les ranger en trois catégories: optimisme doctrinal, optimisme psychologique, et optimisme systématique ou philosophique. Dans la première catégorie se rangent la propagande et la doctrine optimistes contre le jansénisme et contre l'athéisme. La deuxième catégorie comprend l'effet sur Voltaire de ses expériences personnelles, qui détermine sa manière générale de voir la vie. Ces deux espèces d'optimisme ne sont pas, bien entendu, absolues. L'attitude optimiste que dicte à Voltaire son opposition au jansénisme et à l'athéisme correspond souvent à une période optimiste de sa vie au point de vue psychologique. Mais il arrive aussi que cette opposition le force assez souvent à démentir ses sentiments véritables. C'est en ce sens, donc, que nous employons le mot "doctrinal". Enfin, aucun examen de l'optimisme de Voltaire ne serait complet s'il ne mettait pas en valeur aussi la question de l'optimisme philosophique ou systématique, c'est-à-dire, celui que Voltaire tient de Leibnitz et de Pope. Nous en ferons notre troisième catégorie.

Nous avons entrepris cette enquête d'abord pour déterminer le rôle que joue la philosophie optimiste dans les contes écrits entre 1747 et 1759. Puis, nous essaierons de voir si les contes portent témoignage d'un développement

dans les sentiments de Voltaire vis-à-vis de l'optimisme. Enfin, nous espérons dégager les idées et les attitudes principales qui naissent de la lutte voltairienne avec le problème du mal.

Nous avons examiné les contes par ordre de dates. Quand la date de composition est douteuse, nous avons essayé de justifier celle que nous donnons au conte en question. Dans le cas de Micromégas, nous avons abandonné cet ordre chronologique. Ce conte, publié en 1752, peut bien dater de 1739.⁴ Il ne semble pas, à vrai dire, faire partie du groupe de contes publiés entre Zadig et Candide. D'ailleurs, l'aspect de la pensée voltairienne qui nous intéresse dans Micromégas n'appartient pas exclusivement au philosophe de 1739, ni à celui de 1752, mais traduit la philosophie foncière de Voltaire. Ainsi, pour cette enquête, la date de ce conte importe peu. A l'exception de Micromégas, tous les autres contes sont traités chronologiquement.

4 Ira O. Wade, Voltaire's Micromégas, Princeton Publications in Modern Languages, No. 10, Princeton, Princeton University Press, 1950, pp. 12-36.

CHAPITRE I

UNE CONSTANTE DE L'OPTIMISME VOLTAIRIEN: L'UNIVERS RATIONNEL

MICROMEGAS

Le conte Micromégas fut envoyé à l'éditeur en décembre 1750 ou en mars 1751.¹ On ne peut pas être plus certain de la date parce que la lettre où se trouvent ces indications n'est pas claire.

M. Ira O. Wade croit que Micromégas est le même ouvrage que le Voyage de M. le Baron de Gangan écrit pour Frédéric vers 1739 et perdu depuis.² En effet, Micromégas développe plusieurs thèmes que l'on trouve déjà dans le Traité de métaphysique (1734) et dans la Métaphysique de Newton (1738). Par exemple, dans Micromégas, Voltaire insiste sur le fait que nos connaissances viennent des sens et que, les sens étant limités, il faut se garder de faire des suppositions mal fondées. En outre, Micromégas voit de l'ordre dans l'univers et partout l'évidence d'un créateur intelligent qui a formé les choses pour répondre à un dessein bien arrêté. Il s'enthousiasme des preuves de cet ordre et s'émerveille

1 Voltaire's Correspondance, éd. Théodore Besterman, Les Délices, Genève: Institut et musée Voltaire, 1956, XV, No. 3838.

2 Ira O. Wade, Voltaire's Micromégas, pp. 12-36.

de la science qui en a dévoilé pour nous quelques détails. Enfin, quoique Dieu ne soit guère mentionné dans les autres contes, dans celui-ci sa présence est très marquée. Or, tous ces leitmotifs de la pensée voltairienne s'attachent plutôt aux réflexions du Traité et des Eléments qu'à celles des contes écrits vers 1750.

Avant de discuter l'optimisme dans Micromégas, disons d'abord qu'il s'agit dans ce conte non de l'optimisme systématique mais de l'optimisme psychologique.

Entre celui qui croit à un univers rationnel et celui qui n'y voit que confusion et contingence, il existe une différence fondamentale. Le premier, malgré les maux soufferts par les hommes, peut néanmoins croire que tout se résoudra à la fin en beauté, en ordre et en justice. L'autre, à cause d'un manque de foi en l'existence d'un principe bon et intelligent qui dirige l'univers, tend plus aisément à croire à la prédominance du mal et n'a aucune raison pour espérer la victoire du bien. A cet égard, il peut exister un contraste de tempérament entre les deux partisans de ces vues opposées semblable à celui qui existe entre l'optimiste et le pessimiste.

Voltaire est optimiste en ce premier sens. Comme nous verrons à propos de Zadig et de Cosi-Sancta, il est grand critique de la destinée, mais il ne faut pas y voir une attaque contre la providence en tant que décrets divins. Cette destinée, loin de représenter la providence dans le

sens traditionnel, n'est qu'un symbole des forces mystérieuses qui semblent dominer une vie. L'argument contre le destin n'entraîne ni l'accusation ni la négation de Dieu. C'est que la destinée humaine et la Divinité, comme les conçoit Voltaire, ne se rencontrent jamais. Dieu est infiniment bon, sage et puissant, mais sa providence est en même temps infiniment incompréhensible. La vie humaine est telle que pour l'expliquer en termes d'une création divine il faudrait peut-être conclure que l'artisan suprême n'est pas parfaitement bon, sage et puissant. Il s'ensuit que Voltaire refuse de concilier par une théodicée quelconque Dieu et la vie de l'homme. D'ailleurs, tout effort de la part des autres pour pénétrer ce mystère lui paraît aussi ridicule que téméraire. Ainsi, en relevant l'incompatibilité de l'idée de la providence avec la vie humaine, Voltaire vise, non pas Dieu, mais les "providentialistes", ou ceux qui prétendent démêler la volonté divine.

Sa croyance en la bonté et la justice ultimes de Dieu, croyance qui l'empêche de devenir pessimiste ou athée, se fonde sur l'ordre et le dessein qu'il voit dans l'univers. A vrai dire, il est plus difficile de voir cet ordre dans notre vie intérieure et sociale, mais malgré la confusion et la souffrance qui s'y trouvent, l'ordre rationnel subsiste dans la matière. Le fait qu'une partie de cet ordre est à la portée de notre entendement suffit pour convaincre Voltaire que le dessein divin régit même notre vie, quoique

les détails de ce dessein nous soient inconnus.

Cet optimisme que fait naître la rationalité de l'univers survit à toute infortune, mais dans les contes que nous allons discuter dans la suite il est seulement évident quand Voltaire voit le côté favorable des choses. Cela n'arrive que dans Micromégas. Dans ce conte où il paraît de bonne humeur, Voltaire s'enthousiasme du dessein que la science a révélé. Quand, au contraire, il voit tout en noir, il mettra en relief, non l'artifice merveilleux de Dieu, mais la petitesse misérable de l'homme. Tout dépend d'une bonne ou d'une méchante humeur; Voltaire est toujours conscient de la rationalité de la création et de l'insignifiance humaine. Tantôt celle-ci l'emporte; tantôt celle-là. Dans Micromégas, c'est plutôt le dessein admirable qui domine, mais la petitesse humaine est évidente quand Voltaire nous montre la taille des hommes, presque imperceptibles auprès de Micromégas, et surtout à la fin du conte quand nous entendons le petit "animalcule en bonnet carré", plein de son importance, qui interrompt la conversation de Micromégas et du Saturnien. Il les regarde de haut en bas et leur soutient "que leurs personnes, leurs mondes, leurs soleils, leurs étoiles, tout était fait uniquement pour l'homme."³ Tant d'orgueil ridicule chez les infiniment petits nous montre que Voltaire en 1739,

³ XXI, 122. Nous renvoyons, par un chiffre romain suivi d'un chiffre arabe, au tome et à la page de l'édition Moland des Oeuvres complètes de Voltaire, Paris, Garnier, 1877-1882.

tout en étant conscient de notre fragilité, ne s'en soucie pas trop. Dans Candide, la méchanceté humaine le plonge dans la désolation, et les merveilles du dessein divin se perdent dans le spectacle navrant de la discorde terrestre.

Quant à l'optimisme qui admire l'arrangement de l'univers et la science qui le fait connaître, il est partout manifeste dans ce conte. Micromégas s'étonne de la science des mites, science qui, pour Voltaire, est une preuve de la toute-puissance divine:

O Dieu! qui avez donné une intelligence à des substances qui paraissent si méprisables; l'infiniment petit vous coûte aussi peu que l'infiniment grand; et s'il est possible qu'il y ait des êtres plus petits que ceux-ci, ils peuvent encore avoir un esprit supérieur à ceux de ces superbes animaux que j'ai vus dans le ciel, dont le pied seul couvrirait le globe où je suis descendu.⁴

Voltaire a toujours dans l'esprit l'empirisme scientifique de Newton qui a si bien réussi en se bornant à l'observation seule, sans chercher à expliquer la cause des phénomènes observés. La modestie de la méthode jointe à l'éclat de son succès a dû convaincre Voltaire que malgré les bornes de l'esprit humain, nous pouvons parvenir à une science impressionnante. De même que Micromégas et le Saturnien s'étonnent que les animalcules aient pu les mesurer, Voltaire ne peut jamais s'habituer à l'idée que l'homme si aveugle

4 XXI, 118.

dans sa vie sociale et morale, est tout de même capable de comprendre, scientifiquement parlant, son monde. Même dans le Poème sur le désastre de Lisbonne où il voit l'homme dans toute sa faiblesse, environné de malheurs et voué à la mort, cette faiblesse lui rappelle la science glorieuse des hommes:

Atomes tourmentés sur cet amas de boue,
 Que la mort engloutit, et dont le sort se joue,
 Mais atomes pensants, atomes dont les yeux,
 Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux;⁵

Les succès de la science éblouissent Voltaire et quoiqu'il sache que bien des choses se dérobent à nos sens, il ne peut s'empêcher de croire en même temps que tout leur est accessible.

Les découvertes scientifiques ne font que révéler des exemples plus étonnants de l'ordre dans la nature. Cet ordre et le dessein que nous voyons dans l'univers nous annoncent un Créateur intelligent et bon. Ces preuves de l'existence de Dieu ne perdront jamais rien de leur force pour Voltaire. Il continuera jusqu'à la fin de sa vie de se refuser à toute évidence opposée. C'est que l'existence d'un Etre suprême lui est nécessaire.

Voltaire aime la stabilité. Il veut croire non seulement que tout est fixé à sa place, mais aussi qu'une intelligence suprême avait des "raisons suffisantes" pour arranger l'univers comme nous le trouvons. La fixité et la

5 IX, 477, ll. 201-4.

rationalité de l'ordre naturel lui assurent que les fondements du monde sont inébranlables et que la vie humaine quelque troublée qu'elle soit fait partie de cet ordre. Ce besoin de la sûreté éloigne Voltaire de l'avant-garde intellectuelle de son époque. Il s'arrête à mi-chemin dans sa recherche des idées "nouvelles": il est déiste, non point athée. De même, Micromégas, qui révèle selon Ernst Cassirer l'intérêt contemporain au subjectivisme épistémologique,⁶ ne contient que des idées superficielles sur ce sujet. Le titre Micromégas, Petit-grand, nous avertit de la sorte de relativité épistémologique dont il s'agit. Voltaire sait que tout est à la fois grand et petit et qu'il existe peut-être des êtres supérieurs à nous, avec des connaissances plus étendues grâce à un plus grand nombre de sens. Le subjectivisme épistémologique mène tout droit à l'idée que les parties de l'univers peuvent être tout à fait différentes les unes des autres de sorte qu'un habitant de la terre ne verrait rien de familier dans une autre planète. Voltaire s'approche de cette idée, puis il bat en retraite. Parmi cette variété dans la nature, dit-il, règne "une espèce d'uniformité admirable":

...tous les êtres pensants sont différents,
et tous se ressemblent au fond par le don de
la pensée et des désirs. La matière est
partout étendue; mais elle a dans chaque
globe des propriétés diverses.⁷

6 Ernst Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, Boston, Beacon Press, 1955, p. 115.

7 XXI, 109.

L'hésitation à suivre jusqu'au bout le principe du subjectivisme épistémologique s'explique par le besoin de stabilité déjà noté. Voltaire voit que cette idée détruit toute certitude. Diderot, par exemple, en tire des conclusions qui placent Dieu dans la catégorie de concepts subjectifs.⁸ D'autres mettent en doute le pouvoir des sens de nous représenter une réalité objective. Pour Voltaire, il faut que Dieu soit également accessible à tous les esprits, car autrement son existence ne serait peut-être qu'une chimère. Il est nécessaire aussi que notre idée de l'univers réponde exactement à la réalité objective, sinon, toute certitude disparaît. Bien entendu, Voltaire sait que des parties de l'univers échappent à notre connaissance. Néanmoins, notre science limitée n'en est pas moins vraie, car Voltaire croit que nos sens nous montrent une réalité objective en tant qu'ils en sont capables. Donc, point de subjectivisme où tout être vit dans un monde différent et personnel.

De même, Voltaire réaffirme l'uniformité de toutes les parties de l'univers. Il est vrai qu'un esprit supérieur aux hommes aurait une science plus avancée, mais cette science aurait le même point de départ que celle des hommes. Ainsi, les habitants d'autres mondes ne seraient que des diminutions ou des amplifications de l'homme terrestre et non pas des êtres entièrement différents.

8 Cassirer, The Philosophy of the Enlightenment, pp. 115-16.

Mais Voltaire ne s'arrête pas à croire à la validité des sens et à l'uniformité des mondes. Il semble penser même que la réalité objective se proportionne aux sens. Chaque monde que Micromégas a visité a d'autant plus de propriétés que ses habitants ont plus de sens pour les apercevoir. C'est Dieu qui a ainsi arrangé les choses et qui de cette manière nous assure la vérité de nos connaissances. Le Saturnien ayant dit à Micromégas que la matière de sa planète a trois cents propriétés essentielles, ce voyageur lui répond:

-Apparemment...que ce petit nombre suffit aux vues que le Créateur avait sur votre petite habitation. J'admire en tout sa sagesse; je vois partout des différences, mais aussi partout des proportions. Votre globe est petit, vos habitants le sont aussi; vous avez peu de sensations; votre matière a peu de propriétés; tout cela est l'ouvrage de la Providence.9

Cette foi optimiste en une création ordonnée par Dieu se fonde sur l'ordre et le dessein évidents dans l'univers. C'est là du moins sa justification rationnelle. Cependant, comme la plupart de nos croyances religieuses, cette foi résulte des impératifs profonds et irrationnels de la nature intime de l'homme. Il nous semble que c'est le besoin de sûreté qui détermine en grande partie cette croyance de Voltaire en un univers rationnel. Ce même besoin le fait affirmer le témoignage irrécusable des sens et le pousse à

croire que les planètes sont proportionnées à leurs habitants.

C'est parce que cet optimisme traduit la philosophie foncière de Voltaire qu'il ne l'abandonnera jamais--pas même dans ses moments les plus pessimistes. Quand vers 1747 la connaissance personnelle du mal lui rend la vie moins supportable, cette confiance en un univers ordonné et surveillé par un être bon et intelligent assure que le découragement de Voltaire ne dégénère pas en désespoir et que son monde ne tombe jamais dans l'absurde où la vie humaine perd toute signification. Armé de cette confiance, Voltaire se dirigera sûrement vers une résolution saine du problème du mal.

CHAPITRE II

LA FATALITE ET LA RELATIVITE

ZADIG, COSI-SANCTA, BABOUC

Zadig ou la destinée fut publié d'abord en septembre 1747 sous le titre de Memnon. En 1748, Voltaire ajouta trois chapitres à ce conte et lui donna le nom de Zadig.¹

Puisqu'on reconnaît le caractère personnel des contes, on cherche dans la vie de Voltaire les événements qui justifient une certaine interprétation de tel ou tel conte. Mais les événements seuls n'ont pas le pouvoir de rendre content ou malheureux. Cela dépend aussi de l'humeur et du tempérament de celui qui les subit. On se reporte donc à la correspondance qui devrait, semble-t-il, révéler les sentiments de Voltaire à chaque époque de sa vie. Malheureusement, ses lettres fournissent peu d'indications intimes. Les nombreuses explications qu'on donne de la naissance des contes nous montrent combien il est difficile de déterminer l'inspiration précise de ces oeuvres.

Peut-être a-t-on tort de chercher ainsi l'inspiration

¹ Voltaire, Zadig ou la destinée, éd., Georges Ascoli, Paris, Hachette, 1929, I, viii.

des contes. Il nous semble que l'oeuvre elle-même est le témoin le plus sûr de la vie intérieure de Voltaire. Dans le cas de Zadig, par exemple, la correspondance n'annonce pas cet ouvrage avant qu'il paraisse. Aucune des pensées dans les lettres de 1747 ne répond aux thèmes de ce conte. Mais en 1748 on peut relever ça et là dans la correspondance des allusions qui reflètent les idées de Zadig. Il paraît qu'à ce moment de sa vie Voltaire n'a réussi à exprimer ses sentiments profonds et peut-être inconscients que dans la création littéraire.

Malgré la difficulté de préciser l'inspiration de Zadig, nous allons signaler certaines des explications qu'en donnent les critiques et que justifie le conte lui-même.

V. L. Saulnier croit que Zadig est un "anti-Versailles".² En se reportant au conte, on trouve en effet qu'il est en partie un anti-Versailles. La correspondance de 1748, elle aussi, révèle un Voltaire qui commence à se lasser de la vie mondaine, lassitude qui peut résulter des tracasseries subies à la cour de Louis XV. Le 13 février 1748, de Lunéville à la cour du roi Stanislas, Voltaire écrit à Dom Calmet: "Je préfère, monsieur, la retraite à la cour, et les grands hommes aux rois."³ Une semaine plus tard, il écrit encore de Lunéville à Mme d'Argental:

2 Voltaire, Zadig ou la destinée, éd. V. L. Saulnier, Genève, Droz, 1946, p. xii.

3 XXXVI, 504.

On va tous les jours dans un kiosque, ou d'un palais dans une cabane; et partout des fêtes et de la liberté. Je crois que Mme du Châtelet passerait ici sa vie; mais moi, qui préfère la vie unie et les charmes de l'amitié à toutes les fêtes, j'ai grande envie de revenir dans votre cour.⁴

S'agit-il de politesse tout simplement? Non, dans la plupart des lettres du début de 1748 règne ce ton désenchanté. Voilà quatre ans qu'il y est et Voltaire n'a pas su réussir à cette cour de Versailles.

René Pomeau trouve dans les maladies constantes qui obsèdent Voltaire entre 1747 et 1749 la source d'une crise dépressive.⁵ Entre ces dates,

...les pensées de Voltaire se sont transformées profondément: il est dégrisé du divertissement; il ne peut plus croire à la liberté; les arguties leibniziennes ne lui masquent plus le scandale du mal.... Enfin, dans cette renaissance de l'hypocondrie voltairienne, Pascal l'emporte.⁶

De cette crise et du pessimisme qui en résulte est né le premier des contes voltairiens.⁷ A notre avis, Zadig, lui-même confirme ce que dit Pomeau. Voltaire s'y montre conscient de l'existence du mal contre laquelle il proteste de toutes ses forces. Le dégoût de la vie mondaine n'est

4 XXXVI, 509.

5 Pomeau, La Religion de Voltaire, pp. 234-37.

6 Ibid., p. 237.

7 Ibid., p. 243.

qu'un aspect du pessimisme croissant de Voltaire. Nous reviendrons à la question du mal dans notre examen de Zadig, mais examinons d'abord une autre source possible de ce conte.

On a souvent trouvé dans les recherches historiques que Voltaire a faites pour l'Essai sur les moeurs et l'esprit des nations une source de Candide. Pourquoi pas une source de Zadig aussi? La préparation de l'Essai sur les moeurs a commencé en 1740.⁸ La force mobile que Voltaire y voit derrière les mouvements de l'histoire n'est plus les grands rois et les grands politiques du Siècle de Louis XIV; elle est maintenant le hasard et "l'insensible déplacement des masses".⁹ Dans Zadig, ainsi que dans la correspondance de 1748, Voltaire n'ignore pas cette force abstraite et invincible qui détermine la vie et l'histoire humaines avec une fatalité implacable. A son ami Cideville, Voltaire écrit le 2 janvier 1748:

Je ne vis point comme je voudrais vivre. Mais quel est l'homme qui fait son destin? Nous sommes, dans cette vie, des marionnettes que Brioché mène et conduit sans qu'elles s'en doutent.¹⁰

Quand cette fatalité influe sur la vie d'un individu, Voltaire l'appelle la fortune ou la destinée. Ce n'est pas

⁸ Gustave Lanson, Voltaire, deuxième édition, Paris, Hachette, 1910, p.121.

⁹ Ibid., p. 127.

¹⁰ XXXVI, 502.

une simple personnification sans poids réel; Voltaire et Zadig éprouvent comme une présence maligne cette destinée qui les dirige, malgré leurs efforts, où elle veut. Dans une lettre du 19 juillet 1748 au comte d'Argenson, Voltaire dit:

Je crois que le premier devoir d'un historien est de faire voir combien la fortune a souvent tort, combien les mesures les plus justes, les meilleures intentions, les services les plus réels, ont souvent une destinée désagréable.¹¹

C'est là tout le thème de Zadig.

Pour déterminer à quel point une leçon optimiste se dégage de Zadig, il convient d'examiner à part les éléments optimistes qui s'y trouvent.

Dans sa conversation avec le philosophe et Zadig, l'hermite prononce la maxime optimiste très connue: il ne faut pas juger d'un tout dont on ne voit qu'une partie.¹² C'est dire que selon leur effet, une action ou un événement, mauvais relativement aux valeurs humaines, peuvent être bons par rapport à l'univers entier, ou, comme le dit Jesrad: "...il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien." Les optimistes trouvent la solution au problème du mal dans une vue universelle où le bien se conçoit par rapport à la totalité des choses et ne s'arrête pas tout simplement à l'individu. Cette solution implique une morale relative.

11 XXXVI, 520.

12 XXI, 88.

Puisque tout événement dépend d'une suite de causes à la fois bonnes et mauvaises, on ne peut le juger sans considérer la quantité du bien et du mal qui y est entrée et qui en résultera. Pour disculper le Créateur de l'imputation du mal, la théodicée optimiste profite de la conscience, non pas nouvelle mais désormais inoubliable, des liens indestructibles entre cause et effet. Cette solution a aussi son origine dans une nouvelle vision de l'univers, vision orientée vers les cieux et les espaces interstellaires plutôt que vers la terre. Evidemment, une telle morale, que rend possible la projection des esprits au-delà de l'homme, est profondément anti-humaniste.

On découvre une relativité semblable dans la réhabilitation des passions. Dans le cas précédent, les optimistes prétendent qu'une action, dont l'effet immédiat est nuisible, peut avoir plus tard des conséquences heureuses. Ici, on reconnaît que ce sont ces passions qu'on regarde traditionnellement comme des vices, qui nous poussent à satisfaire nos besoins et qui inspirent nos plus nobles actions.¹³ L'hermite les défend ainsi:

Ce sont les vents qui enflent les voiles
du vaisseau, ...elles le submergent quelquefois;
mais sans elles il ne pourrait voguer. La
bile rend colère et malade; mais sans la bile
l'homme ne saurait vivre.¹⁴

13 IX, 410.

14 XXI, 88.

La même tendance qui se voit dans la théodicée des optimistes se manifeste aussi à l'égard des passions. On s'aperçoit qu'un peu de mal entre nécessairement dans tout bien. Il n'est donc plus possible de faire un jugement moral absolu.

Mais Jesrad est-il vraiment le porte-parole de Voltaire? Dans le cinquième Discours en vers, Voltaire n'était pas allé très loin dans cette voie. Il dit que nous satisfaisons nos besoins pour le plaisir qui s'y attache et que le plaisir est ainsi un don céleste.¹⁵ Cependant, dans les Remarques sur Pascal et dans le Traité de métaphysique (ouvrage qu'il ne destinait pas à la publication), sa position est plus avancée. Il n'hésite pas à signaler l'orgueil comme "le principal instrument avec lequel on a bâti ce bel édifice de la société"; c'est l'orgueil aussi qui inspire le sacrifice des intérêts particuliers pour le bien-être commun.¹⁶

On n'a qu'à comparer ces idées à celles de Pope dans l'Essai sur l'homme pour voir que cette deuxième espèce de relativité se trouve, tout comme la première, chez les optimistes. L'Essai sur l'homme contient une justification des passions encore plus hardie que celle de Voltaire. Le poète anglais considère les vices comme la source même des vertus. Par exemple, il attribue la prudence à l'avarice et la philosophie à la paresse. La bile, l'opiniâtreté, la

15 IX, 410.

16 XXII, 222-23.

haine et la peur donnent naissance aux qualités d'honnêteté et d'esprit.¹⁷

Cependant, Voltaire ne semble pas vraiment pénétré de ces idées sur la relativité. D'abord, il est très peu dans la tradition voltairienne d'accepter des axiomes métaphysiques tels que "il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien." On verra plus tard que le discours de Jesrad trahit par sa structure même les doutes de Voltaire au sujet de la philosophie optimiste et que toute l'expérience de Zadig tend à prouver que la providence divine nous est incompréhensible.

Jesrad n'exprime pas non plus les idées de Voltaire sur les passions. Voltaire paraît reconnaître leur utilité, mais il se méfie de leur force et aime mieux les brider que de leur donner libre cours. Il se plaît à parler des passions bienfaisantes, mais il ne saurait en réalité s'abandonner au torrent furieux des désirs. Pour lui, comme pour les esprits du dix-septième siècle, les passions sont funestes et doivent se soumettre à la raison.¹⁸ Peut-être cette méfiance des passions provient-elle de l'amour de la stabilité qui a motivé, croyons-nous, le refus du subjectivisme épistémologique. Voltaire craint les emballements des passions mal

17 Alexander Pope, "Essay on Man," The Works of Alexander Pope, Esq. in Verse and in Prose, London, Strahan and Preston, 1806, Ep. II, ll. 183-94.

18 cf. Traité de métaphysique, XXII, 218; Eléments de la philosophie de Newton, XXII, 414; Histoire de Jenni, XXI, 510.

contrôlées. Impétueux, il redoute les excès auxquels ses emportements peuvent le mener s'il ne les contient pas.

Dans Zadig, Voltaire n'a pas créé un personnage qui incarne les idées optimistes sur les passions; il a créé un homme semblable à lui-même qui essaie toujours de dompter les passions qui menacent sa tranquillité d'âme. Zadig cherche dans l'étude, dans la philosophie et dans l'amitié, le remède contre ses souffrances et contre les injustices de sa destinée. Par exemple, après les trahisons de Sémire et d'Azora, Zadig s'adonne à l'étude pour se défendre contre l'amertume et le dépit.

"Rien n'est plus heureux, disait-il, qu'un philosophe qui lit dans ce grand livre que Dieu a mis sous nos yeux. Les vérités qu'il découvre sont à lui: il nourrit et il élève son âme, il vit tranquille; il ne craint rien des hommes, et sa tendre épouse ne vient point lui couper le nez."¹⁹

Remarquez qu'il n'arrive jamais à Zadig de vouloir vivre entièrement retiré des hommes. Cela serait contraire à la saine philosophie de l'honnête homme qui "fuit toute extrémité" et que le devoir oblige à être utile à la société. Pour Zadig ses périodes de repos servent seulement à le préserver de la misanthropie qui pourrait aisément naître des abus qui l'accablent. Que de différence entre lui qui s'efforce constamment d'élever son âme et de vivre tranquille et ces

19 XXI, 37; cf. Ibid., p. 40.

héros romantiques qui, loin de répudier leurs passions, les recherchent, et au lieu d'en apaiser le tumulte, en aggravent les ravages!

Quand Zadig, menacé de mort, s'enfuit en Egypte, il se détache de ses propres souffrances en contemplant les étoiles.

Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue. Cette image vraie semblait anéantir ses malheurs, en lui retraçant le néant de son être et celui de Babylone.²⁰

Ce passage, qui montre d'abord l'effort que fait Zadig pour se calmer, représente aussi un des aspects constants sous lesquels Voltaire envisage notre condition. Quand il regarde d'en haut l'homme perdu dans les espaces célestes, Voltaire, comme Zadig, ressent le néant de notre existence. D'ailleurs, l'agencement parfait des cieux et leur beauté harmonieuse possèdent pour lui un attrait irrésistible. Ils deviennent le signe de la perfection divine.²¹ Il est donc très naturel que le manque de proportion entre la majesté de Dieu et la nullité humaine rende improbable l'idée que le créateur de cet univers merveilleux s'intéresse au sort de chaque individu, comme le ferait croire la doctrine chrétienne

20 XXI, pp. 54-55.

21 Pomeau, La Religion de Voltaire, p. 215.

d'une providence personnelle. Ainsi s'explique l'éloignement de Dieu dans Zadig.

Comme représentants d'un ordre supérieur à l'homme, il y a le destin et Jesrad; ni l'un ni l'autre ne représente Dieu. Jesrad est tout simplement le porte-parole de certaines idées providentielles, tandis que le destin est une force perverse qui se fait sentir à tout homme injustement misérable--mais cette force ne saurait se confondre avec Dieu. Toujours à l'arrière-plan, mais sans que sa présence se fasse trop sentir, il y a la Divinité, et son existence assure à la vie une signification ultime. Elle ne fournit point cependant de clef à l'énigme de notre vie présente. C'est pour cette raison qu'il est difficile d'accepter comme l'opinion de Voltaire la doctrine optimiste de l'hermite, que chaque mal fait naître un bien. Toute explication providentielle présuppose une connaissance de la nature divine que Voltaire croit à peu près inaccessible à l'esprit humain. Il ne pense pas que nos connaissances soient assez étendues pour résoudre la contradiction entre notre condition et l'existence d'une Providence bienveillante. Il est donc douteux que Voltaire ait jamais embrassé un système métaphysique.

Plus que dans les propos et dans les formules que nous venons d'examiner et qui restent à part sans s'incorporer dans la vision intégrale de l'auteur, il faut chercher la

véritable leçon de Zadig dans l'intrigue et dans le style.

Ce qui fait marcher le conte, c'est la recherche du bonheur entreprise par Zadig et dont l'insuccès est assuré dès le commencement.

Zadig, avec de grandes richesses, et par conséquent avec des amis, ayant de la santé, une figure aimable, un esprit juste et modéré, un coeur sincère et noble, crut qu'il pouvait être heureux.²²

Le ton d'ironie légère dans ce passage nous annonce une suite inévitable de contretemps et d'échecs, ainsi que la déception du héros. En effet, Zadig est le plus infortuné des hommes bien qu'il soit de ceux qui puissent attendre le bonheur avec une confiance légitime. C'est la justice même de ses espérances qui accuse si fortement le destin. Le thème de Zadig se trouve dans cette contradiction éclatante: l'homme qui croit le monde gouverné par un Dieu juste rencontre une destinée qui semble l'ouvrage du diable.

Zadig tombe à tout moment dans des mésaventures, et par surcroît d'ironie ses infortunes lui viennent de ses bonnes qualités. Orcan le bat parce qu'il défend Sémire. Sémire, à son tour, l'abandonne de crainte qu'il ne devienne borgne par suite d'une blessure reçue en la défendant. L'envieux Arimaze travaille à sa perte parce que Zadig a des amis et de l'esprit. Les Egyptiens le vendent en esclavage

22 XXI, 33.

pour avoir défendu une femme contre son amant brutal. On pourrait croire, au premier abord, que c'est la méchanceté des hommes plutôt qu'une destinée contraire qui cause les malheurs de Zadig. Cependant, l'injustice récompense si constamment sa vertu qu'à la fin on ne peut s'empêcher d'y voir un décret du destin.

On peut se demander ici si Voltaire dans Zadig est en train de rejeter la thèse de Pope qui veut que tous les méchants soient malheureux. Cette idée vient d'une autre idée plus générale, que le bonheur ne dépend ni de rang ni de biens, mais que tout homme en a la part qu'il mérite. Dans les Discours en vers Voltaire soutient cette thèse, sans doute parce qu'elle disculpe d'injustice la bonté divine et qu'elle rend inutile le dogme de l'immortalité de l'âme--ce qui plaît à Voltaire déiste. Cette idée assez naïve est nécessaire pour expliquer pourquoi tant de méchants vivent heureux, alors que la misère est souvent le lot des hommes de bien.

Les retours de la fortune dans la vie de Zadig donnent l'impression qu'en effet les méchants sont souvent heureux. Par "heureux", dans le sens que Voltaire l'emploie ici, on comprend le succès qui attend les desseins des méchants contre les vertueux. Les propos de Jesrad contredisent cette impression, mais nous avons déjà vu que les assertions de Jesrad, comme dans le cas des passions, ne représentent pas toujours l'attitude véritable de Voltaire.

Cette interprétation est surtout justifiée si l'on considère que la plus grande partie du livre étale les souffrances imméritées d'un honnête homme et que jusqu'au dénouement Voltaire ne fait que rassembler des arguments contre l'existence d'une providence spéciale. Zadig lui-même, en plusieurs endroits, proteste contre la destinée injuste qui persécute les vertueux :

Tout ce que j'ai fait de bien a toujours été pour moi une source de malédictions, et je n'ai été élevé au comble de la grandeur que pour tomber dans le plus horrible précipice de l'infortune. Si j'eusse été méchant comme tant d'autres, je serais heureux comme eux.²³

Cette injustice est rendue encore plus insupportable à Zadig par l'inégalité qui existe entre l'énormité de sa ruine et l'insignifiance de sa cause. L'énumération de ses malheurs qu'il fait à son valet marque très bien ce manque de proportion qui est accentué pour l'homme souffrant.

J'ai été condamné à l'amende pour avoir vu passer une chienne; j'ai pensé être empalé pour un griffon; j'ai été envoyé au supplice parce que j'avais fait des vers à la louange du roi; j'ai été sur le point d'être étranglé parce que la reine avait des rubans jaunes, et me voici esclave avec toi parce qu'un brutal a battu sa maîtresse.²⁴

Quand, après tant de persécutions injustes du

23 XXI, 54.

24 XXI, 57.

destin, Zadig accuse la Providence d'opprimer les hommes de bien et de favoriser les "chevaliers verts", l'ange Jesrad apparaît pour éclaircir ces mystères. Son explication est peu convaincante. Il entasse des formules optimistes les unes sur les autres sans ordre et sans développement. Comparons le discours de Jesrad à l'argument de Pangloss en train de démontrer aux rescapés de Lisbonne que tout est bien parce que les choses ne peuvent être autrement:

"Car...tout ceci est ce qu'il y a de mieux; car s'il y a un volcan à Lisbonne, il ne pouvait être ailleurs; car il est impossible que les choses ne soient pas où elles sont; car tout est bien."²⁵

Cet argument de Pangloss ressemble assez à celui de Jesrad par son manque de force et de cohérence.

Dans ses justifications optimistes de la Providence, Jesrad introduit même une explication théologique. Il dit que les méchants sont envoyés pour éprouver les justes et que "tout est épreuve, ou punition, ou récompense, ou prévoyance."²⁶ Tout événement, selon la vue optimiste, résulte du fonctionnement des lois fixes et n'a une signification que par rapport à l'univers. Cette philosophie tend à diminuer l'importance de l'homme et à le dépouiller de ce qui lui convenait si bien--son rôle comme souci principal de

25 XXI, 148.

26 Ibid., 90.

Dieu.²⁷

So Man, who here seems principal alone,
Perhaps acts second to some sphere unknown.²⁸

Par contre, l'interprétation chrétienne donne aux événements une signification directe pour la vie humaine.

De même que la providence générale des optimistes fait peu de cas de l'homme, le Dieu optimiste est inhumain, occupé exclusivement de la santé de son système de soleils et de planètes.

Who sees with equal eye, as God of all,
A hero perish, or a sparrow fall,
Atoms or systems into ruin hurl'd,
And now a bubble burst, and now a world.²⁹

Le Dieu chrétien est, au contraire, très humain, soucieux de l'âme de chaque homme, même celle du plus humble.

Opposons ce passage de Mathieu au précédent:

Are not two sparrows sold for a farthing?
and one of them shall not fall on the ground
without your Father.

But the very hairs of your head are
numbered.

Fear ye not therefore, ye are of more
value than many sparrows.³⁰

²⁷ Arthur O. Lovejoy, The Great Chain of Being, deuxième édition, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1942, pp. 102-3.

²⁸ Pope, The Works of Alexander Pope, Esq., Ep. I, ll. 57-58.

²⁹ Ibid., ll. 87-90.

³⁰ Mathieu, 10: 29-31.

Il est donc clair que les paroles de l'hermite que nous venons de citer représentent la providence chrétienne plutôt que l'optimiste.

Voltaire a probablement confondu exprès les deux systèmes. Qu'il l'ait fait met en doute la sincérité de l'apologie optimiste qui prédomine dans le discours de Jesrad. Il semble que Voltaire ait l'intention de discréditer à la fois les deux explications providentielles. Il est vrai que la morale du conte paraît optimiste et même chrétienne, mais quand on examine de plus près l'argumentation de Jesrad, sa structure et ce mélange de deux théodicées opposées révèlent assez clairement les doutes de Voltaire.

Malgré tous ses beaux raisonnements, Jesrad ne répond pas à l'accusation essentielle. "Mais, dit Zadig, s'il n'y avait que du bien, et point de mal?" L'ange élude la seule réponse possible à cette question, qui serait ou que Dieu n'a pu choisir le bien seul ou qu'il ne l'a pas voulu. On a l'impression que ce n'est qu'à force de beaucoup parler et en disparaissant vite que Jesrad réussit à avoir raison.

Tout bien considéré, il est clair que Voltaire rejette déjà tout providentialisme. Pourquoi ne le dit-il pas ouvertement? C'est peut-être qu'il n'est pas encore conscient de ce refus nouveau de l'optimisme, qui est encore utile à son déisme, et qu'il craint la censure royale s'il désavoue la doctrine chrétienne, qu'il n'a jamais acceptée. Il se peut aussi que ses malheurs personnels n'aient pas

encore abattu Voltaire au point que l'optimisme lui semble ridicule et offensif. Quelle qu'en soit la raison, il est vrai que la place importante donnée aux arguments optimistes, le prestige de celui qui les prononce et le dénouement heureux des aventures de Zadig servent à donner au conte un ton optimiste. Néanmoins, tout cela ne détruit pas la force des infortunes qui ont précédé et l'effet d'ensemble, dirons-nous, est d'un optimisme modéré.

Le style renforce cette impression, car il renferme les aventures de Zadig dans de petites histoires qui, en effet, sont souvent de vieux contes refaits. Chacun de ces épisodes, ayant un intérêt à lui seul, ralentit le train de l'intrigue et détourne le lecteur pour l'instant du but que vise le conte. Les événements se passent dans Babylone, pays oriental aux coutumes étranges, et qui, d'ailleurs, n'existe plus. Le lecteur est complètement dépaysé. Bien que chaque petit conte ait une morale valable pour le moment, la leçon accusatrice ne frappe pas trop brutalement grâce à l'éloignement ainsi réalisé. Par contraste, la force de Candide provient de l'actualité et de la vérité des événements, du fait que Voltaire ne vise qu'un but et de l'économie avec laquelle il l'atteint.

Quelle est, en somme, l'importance des éléments optimistes qui se trouvent incontestablement dans Zadig? Zadig est-il, comme le dit André Bellesort, un conte indulgent

qui favorise l'optimisme³¹ ou, comme le dit René Pomeau, le résultat d'une crise dépressive, donc pleinement conscient du mal?³²

En apparence, Zadig semble soutenir et justifier l'optimisme systématique. Jesrad, envoyé de Dieu pour éclairer Zadig, apporte une apologie de la Providence à la Pope et à la Leibnitz, mais il la développe d'une façon obscure parce qu'il cherche à éviter le problème essentiel: pourquoi Dieu n'a-t-il pas pu faire un monde tout-à-fait bon? Et Zadig, bien que Jesrad lui impose le silence, n'est pas dupe de cet ange loquace. Si, à la fin du conte, il bénit le ciel, ce n'est pas que Jesrad l'ait convaincu; Voltaire dit seulement que Zadig "avait présent à l'esprit ce que lui avait dit l'ange Jesrad."³³ Sa bénédiction est due, non pas à une conviction raisonnée nouvellement acquise, mais plutôt à cet optimisme et à cette effusion de gratitude qui naissent du bonheur réalisé. N'oublions pas, d'ailleurs, que les idées s'empruntent facilement mais que si elles n'émanent pas d'une conviction profonde les actions le trahissent. Bien que Voltaire semble enseigner une leçon optimiste, sa manière de voir l'homme et le monde, qui perce dans les infortunes de Zadig, est celle d'un homme qui refuse toute justification

31 André Bellesort, Essai sur Voltaire, Paris, Perrin, 1955, p. 241.

32 Pomeau, La Religion de Voltaire, p. 237.

33 XXI, 93.

facile du mal.

Nous avons signalé l'élément relatif comme caractéristique de l'optimisme. Voltaire prêche la relativité des passions, non parce qu'il est optimiste, mais parce qu'il est déiste et que la force bienfaisante des passions convient très bien à son affirmation anti-pascalienne que l'homme est ce qu'il doit être. Mais cette apologie des passions n'est qu'un aspect de cette question, celui que présentent, par exemple, le Mondain, les Lettres philosophiques et les Discours en vers. Le caractère de Zadig et quelques passages dans certains autres ouvrages tracent les limites de cette idée.

Le Dieu indifférent à l'homme se trouve également chez les optimistes et chez Voltaire. Mais une image semblable de l'Être suprême procède, comme au fond toute la doctrine optimiste, de la révolution dans la pensée qu'ont réalisée les découvertes de l'astronomie.

D'autre part, Voltaire reconnaît clairement l'existence du mal, proteste contre l'injustice du destin et refuse, mais de façon moins directe, les diverses explications providentielles. Déjà dans Zadig le caractère insoluble du problème du mal commence à devenir évident, bien que cet aspect ne soit pleinement développé que dans Candide. Que les conclusions de Zadig soient assez modérées on ne peut le nier. On y trouve, cependant, tous les éléments qui contribueront en se précisant à Candide. Dans Zadig, Voltaire

n'a fait que poser le problème; dans Candide il trouvera la réponse.

Cosi-Sancta, un petit mal pour un grand bien

La date de Cosi-Sancta n'est pas certaine. Ce conte fut imprimé pour la première fois en 1784, et selon les éditeurs de Kehl il fut écrit à Sceaux dans le cercle de la duchesse du Maine chez qui Voltaire séjourna en 1746.³⁴ René Pomeau rejette le témoignage de Longchamp sur la composition d'une série de contes à Sceaux en 1746, mais il ne propose pas de dater Cosi-Sancta.³⁵ À en juger par les idées sur la relativité qui s'y trouvent, ce petit conte se rapporte à Zadig et à Babouc. Il est donc bien possible qu'il date de la même époque.

Dans Cosi-Sancta la relativité optimiste, de portée universelle, est traitée sur le plan individuel. De même que dans l'univers un grand bien nécessite quelquefois un petit mal, qui se trouve ainsi justifié, il est possible qu'un individu par un péché puisse réaliser un bien. Donc, Cosi-Sancta, en faisant trois infidélités à son mari, est canonisée.

Les remarques de l'hermite concernant les passions ressemblent à la relativité dans ce conte. Comme bien des vertus tirent leur origine des passions modérées qui

³⁴ XXI, ix.

³⁵ Pomeau, La Religion de Voltaire, p. 243, n. 129.

deviennent vicieuses sans discipline, une vertu exaltée résulte parfois du sacrifice d'une moindre vertu. Voltaire se plaît de temps à temps à relever de tels paradoxes:

Ainsi Cosi-Sancta, pour avoir été trop sage, fit périr son amant et condamner à mort son mari, et, pour avoir été complaisante, conserva les jours de son frère, de son fils, et de son mari.³⁶

A l'époque des Lettres philosophiques et du Mondain, Voltaire souligne la relativité morale pour contrarier les catholiques. Dans Cosi-Sancta, la relativité sert encore ce but. Quand vers 1750 et surtout vers 1760, Voltaire s'oppose à l'athéisme, il s'aperçoit que le commun des hommes respectent une morale absolue et qu'une morale relative, n'ayant pas de force, menace l'ordre social. Pour cette raison, il abandonnera l'idée de relativité morale.

Cosi-Sancta ne prêche pas l'optimisme, malgré la relativité qui s'y montre; elle vise plutôt le christianisme. D'ailleurs, cette relativité, isolée comme elle est de toute allusion optimiste, se rattache plutôt à un point de vue assez répandu à cette époque qui n'oublie jamais que l'homme n'est qu'un chaînon dans la grande chaîne de la causalité.

Dans Cosi-Sancta, malgré le ton ironique et moqueur, Voltaire proteste contre les injustices de la fortune. Il accuse la destinée qui oblige les hommes à faire des actions

que, libres de choisir, ils ne feraient jamais. Bien que ce conte ne soit pas profondément pessimiste, il dépeint, comme Zadig, l'injustice et l'immoralité apparentes des décrets de la Providence. Donc, Voltaire n'attaque pas directement l'optimisme en tant que système, mais il refuse d'adoucir pour son lecteur les contretemps de la fortune.

Deux aspects de ce conte ressemblent aux idées dans Zadig: ce sont la relativité morale et l'accusation du destin. Dans Zadig, la relativité n'est pas importante et se trouve seulement dans certaines remarques de l'hermite. Dans Cosi-Santa, elle joue un rôle essentiel en ce qu'elle sert le but anti-religieux de Voltaire. A toute époque Voltaire profite de l'optimisme dans sa lutte contre le christianisme, mais il n'est pas pour cela optimiste.

Le deuxième aspect, l'accusation du destin, marque la première étape dans le développement de sa pensée sur le problème du mal. Dans Cosi-Sancta, comme dans Zadig, il est évident que Voltaire se sent enchaîné à une fatalité arbitraire, incapable d'échapper aux maux qui lui sont destinés. L'impuissance de l'homme devant le sort contraire que Voltaire dépeint dans les deux contes met en doute l'existence d'une providence compréhensible aux hommes. Voltaire nous abandonne à ce doute sans essayer de le résoudre par aucune explication vraiment acceptable. Cette suspension du jugement nous avertit que Voltaire cesse d'accepter l'optimisme comme explication possible du mal.

Cosi-Sancta représente donc le même stade que Zadig dans le problème du mal. Dans les deux contes, Voltaire refuse de se contenter des justifications providentielles et met en lumière l'existence du mal, qui est à cette époque le mal métaphysique ou l'imperfection inhérente à la nature et à la condition humaines.

Le Monde comme il va; Vision de Babouc

Le Monde comme il va; Vision de Babouc fut publié d'abord en 1748, mais, toujours selon Longchamp, il fut composé à Sceaux en 1746.³⁷ Ce conte traduit certaines idées de Voltaire sur la relativité sociale qui proviennent de la même source que celles sur la relativité morale manifestées dans Zadig et dans Cosi-Sancta. Il est donc probable que Babouc date de la même période.

Babouc, comme émissaire de l'ange Ituriel, doit juger Persépolis. Il n'est donc que spectateur. Sans s'y mêler, il observe le va-et-vient des affaires. Pour Zadig, qui souffre des humiliations et des malheurs du monde, il est impossible d'excuser le mal en alléguant le bien qu'en tirera un autre homme ou peut-être une autre planète. Babouc se trouve en présence du vice et de la vertu à tour de rôle et reste quand même impartial. Instruit par le sage lettré, il apprend que le bien "résulte quelquefois de ces abus

37 XXI, vii.

mêmes." Le marchand qui vend un article pour un prix dix fois au-dessus de sa valeur fait vivre un grand nombre d'ouvriers, encourage l'industrie et fait circuler l'argent. Babouc s'aperçoit qu'en certains cas le conflit des intérêts particuliers produit l'harmonie de la société entière. Par exemple, chaque maison de "mages" espère la destruction des autres, mais Babouc apprend que "ces grands corps, qui semblaient en se choquant préparer leurs communes ruines, étaient au fond des institutions salutaires; que chaque société de mages était un frein à ses rivales...."³⁸

Cette alchimie qui transforme la poursuite des intérêts particuliers en morale sociale se trouve déjà dans l'Essai sur l'homme.³⁹ Elle caractérise aussi la pensée de Melon et de Mandeville, et n'oublions pas que Mme du Châtelet a traduit la Fable des Abeilles de ce dernier. C'est donc bien une idée courante et non pas proprement dite optimiste, quoiqu'elle résulte tout naturellement des raisonnements optimistes sur l'existence du mal. D'ailleurs, et l'optimisme et la théorie du conflit social attirent les optimistes de coeur qui veulent croire que tout est bien surtout si eux ne souffrent pas. Il faut être bien satisfait du statu quo pour partager cette théorie, car elle sanctionne les abus en les rendant nécessaires au bien commun.

38 XXI, 12.

39 Pope, The Works of Alexander Pope, Esq., Ep. III, ll. 269-304.

Il y a dans ce conte une certaine complaisance à l'égard des abus et des vices: tout est pour le mieux si les résultats sont favorables. Iturriel décide "de ne pas même songer à corriger Persépolis." Voltaire a dû être de bonne humeur au moment où il écrivait ce conte, car il excuse même la laideur des églises, les intrigues des prêtres et les lettrés parasites. La formule contenue dans la conclusion du récit--si tout n'est pas bien, tout est passable--est moins optimiste que n'est en réalité le sens général du conte.

Nous avons vu que dans Babouc Voltaire manifeste un optimisme psychologique et résout l'existence du mal suivant les principes optimistes. Le contenu de ce conte est tout le contraire de celui de Cosi-Sancta et de Zadig. Mais on aurait tort d'en conclure que Babouc fut composé avant Zadig et Cosi-Sancta quand la vie semblait encore tolérable. Les contes naissent de l'humeur mobile du tempérament voltairien. Ainsi, il est bien possible que Babouc ait été écrit après les deux autres contes et qu'il représente un optimisme passager. Si l'on ne peut pas préciser la date de ce conte, on peut dire au moins qu'il n'appartient ni au même moment psychologique que Zadig et Cosi-Sancta, ni à la même étape dans le développement du problème du mal.

CHAPITRE III

L'OPTIMISTE D'HIER ET LE REFORMATEUR DE DEMAIN

MEMNON, CANDIDE

Memnon ou la Sagesse humaine fut achevé le 31 janvier 1749.¹

Le bon génie de Memnon est un personnage moins considérable que l'ange de Zadig. Memnon parle avec familiarité à cette créature qui a "six belles ailes, mais ni pieds, ni tête, ni queue," et qui ne ressemble à rien. Ce drôle de génie qui remplit auprès de Memnon les fonctions que remplit Jesrad auprès de Zadig ne se hâte pas de consoler le héros infortuné en lui prouvant que tout est au mieux. Il ne prétend ni expliquer la providence ni convaincre Memnon que le mal soit un bien déguisé. Il avoue que, dans ce monde, il n'existe ni sagesse, ni bonheur parfaits. Il semble, cependant, qu'on puisse réaliser un contentement médiocre, car le bon génie lui promet:

-Ton sort changera.... Il est vrai que tu seras toujours borgne; mais, à cela près, tu seras assez heureux, pourvu que tu ne fasses jamais le sot projet d'être parfaitement sage.²

1 XXXVI, 569.

2 XXI, 99.

Alors que Jesrad met en valeur la prédominance du bien dans l'univers, le bon génie admet que le mal existe et ne cherche pas à le diminuer en le rapportant au bien général. Il décrit à Memnon une série de planètes où "tout se suit par degrés." Ainsi éclairé, Memnon s'aperçoit que parmi les millions de mondes dans l'univers, notre terre tient un rang des plus méprisables:

-J'ai bien peur...que notre petit globe terraqué ne soit précisément les petites-maisons de l'univers dont vous me faites l'honneur de me parler.³

Memnon, dont la vision, comme celle de la plupart des hommes, se borne à notre terre et aux affaires humaines, en tire la conclusion que "certains poètes, certains philosophes, ont donc grand tort de dire que tout est bien."⁴ Le génie lui explique qu'en effet ils ont raison "en considérant l'arrangement de l'univers entier." Et le pauvre Memnon de dire: "Ah! je ne croirai cela...que quand je ne serai plus borgne."⁵

Cette réponse oppose à la vue universelle de l'optimisme celle de l'individu qui souffre. Voltaire dit en effet que, du point de vue de l'univers entier, il se peut que le tout soit bien, mais qu'en regardant une partie

³ XXI, 100.

⁴ Loc. cit.

⁵ Loc. cit.

du tout, on doit conclure que le mal est très réel. Cette réponse annonce déjà le thème de Candide où Voltaire, à force de mettre vis-à-vis le système optimiste et la vie humaine, fera ressortir l'inutilité d'une explication qui, tout en niant l'existence du mal sur le plan universel, lui laisse tout son poids sur le plan humain.

Dans Zadig, il n'est pas très clair si Voltaire est optimiste ou non. Au fond, on pourrait croire qu'il en est encore à l'optimisme de Jesrad. Dans Memnon, il devient plus évident que Voltaire désavoue l'optimisme comme explication du mal. Il est significatif que, dans ce conte, il donne le dernier mot à Memnon. Dans Zadig, il permet à Jesrad de triompher, du moins en apparence, et ne laisse à Zadig qu'un "mais" timide.

Quoique Memnon se raille doucement de la doctrine optimiste, Voltaire ne s'occupe pas directement dans ce conte du problème du mal. Il se moque des hommes dont les projets sages tournent en actions sottes, et son tableau de l'état misérable de l'homme fait rire plus qu'il ne fait pleurer. Il n'a donc pas pour but de mettre en lumière les maux qui nous oppriment ni de blâmer le destin.

Il est à remarquer aussi que Memnon, et non la destinée, est la cause de ses propres souffrances. Désormais disparaît cette vague présence maligne et persécutrice qui hante Cosi-Sancta et Zadig. Quand

Voltaire ne distinguait pas entre le mal physique et le mal moral, il les a confondus dans le mal métaphysique que représentait le destin. Il en est ainsi dans Zadig et dans Cosi-Sancta. Dans Memnon, Voltaire ne s'intéresse plus aux sources métaphysiques de nos souffrances. Il ne s'intéresse même pas au mal physique, qui ne constitue qu'une part négligeable de nos malheurs. Il dépeint plutôt la folie et la méchanceté humaines, car le mal moral, qui dérive des hommes, inonde la terre de persécutions, de guerres, d'injustice et de misère. En démêlant la source principale de nos malheurs, Voltaire cesse de les attribuer à une espèce de mauvais génie et commence ainsi à se tourner vers une solution pratique du problème du mal. Dire que les maux particuliers forment le bien général est une extravagance trop ridicule. Il y a des maux horribles sur la terre. Que faire? Essayons d'en diminuer un peu le nombre.

Candide ou l'Optimisme

Les dates exactes entre lesquelles se place la composition de Candide nous sont inconnues. André Morize situe la rédaction du conte entre juillet et décembre 1758.⁶ René Pomeau pense que Voltaire commença à l'écrire dans les premiers jours de 1758. Il ne fit que l'ébaucher et

6 André Morize, éd., Candide, Paris, Droz, 1931, p. x.

l'abandonna à la fin de janvier pour s'adonner à ses travaux historiques et aux représentations de ses pièces. Selon Pomeau, la première copie de Candide fut faite en juillet 1758 à Schwetzingen.⁷ Quoi qu'il en soit, il est certain que le conte fut publié pour la première fois en février 1759.

On a souvent dit que le tremblement de terre de Lisbonne fut l'élément catalytique, pour ainsi dire, dans le développement des idées voltairiennes sur le problème du mal. Cette catastrophe mit au point les questions du mal et de l'optimisme et précipita chez Voltaire toute la résistance latente qu'il thésaurisait depuis longtemps contre l'ancien axiome "tout est bien." Dans le Poème sur le désastre de Lisbonne, on trouve le reniement définitif de l'optimisme.

A cause des vues exprimées par Voltaire dans ce poème sur le problème du mal et qui se rapportent à la genèse de Candide, il est nécessaire d'en dégager la leçon essentielle. Il est clair qu'à cette époque Voltaire blâme l'optimisme surtout parce qu'il n'apporte pas de consolation à nos misères. La connaissance personnelle du mal a bouleversé tout l'être moral de Voltaire, et il s'est trouvé en 1755 entièrement dépourvu de remède.

⁷ René Pomeau, éd., Candide, Paris, Nizet, 1959, pp. 27-33.

Il veut qu'une explication du mal le console et le rassure. Mais l'optimisme, à la différence de la théodicée chrétienne, n'est pas consolant. D'abord, il définit le mal en fonction du bien et tend donc à en diminuer la force. A un homme qui éprouve dans toute leur réalité douloureuse les chagrins de la vie, ces arguties semblent bien impertinentes et même inhumaines. De plus, tout étant nécessaire, on ne peut pas espérer que le mal cesse un jour. Dans Zadig Voltaire a déjà résisté à l'optimisme; dans le Poème sur le désastre de Lisbonne, il y renonce définitivement.

En reniant l'optimisme, Voltaire rejette aussi les explications du mal qu'on trouve dans toutes les religions et dans tous les systèmes philosophiques. Il ne sera jamais possible de résoudre ces deux axiomes contradictoires: un Dieu bon et tout-puissant existe et le mal existe. Tout ce que notre ignorance nous permet de savoir, c'est qu'il y a du mal sur la terre.

Le Poème expose clairement le problème sans le résoudre. Il faut, cependant, que Voltaire se libère du mal qui le tourmente. Il ne voit partout qu'ignorance accablante et douleur continuelle. Le monde, dit-il, est plein de malheureux qui "parlent de bonheur" et qui souffrent "en cherchant le bien-être." C'est dire que le bonheur est une chimère et que le mal seul est réel.

Sans avoir trouvé de solution entière, Voltaire

tombe sur une réponse provisoire à l'énigme. Cette réponse se trouve, non pas dans le mot "espérance", qui est ici complètement sans conviction, mais dans le mot "soumission":

Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,
Je ne m'élève point contre la Providence.⁸

Quand Voltaire parle de soumission, il entend celle qui n'accuse pas Dieu du mal qui nous afflige. La providence divine est générale, donc elle nous est inexplicable. Il faut adorer Dieu et avoir confiance en sa bonté ultime. Mais puisque la providence est générale, il n'est plus nécessaire de regarder comme un décret spécial de Dieu tout malheur qui nous arrive. Nous pouvons protester contre le mal et le combattre sans offenser Dieu et sans murmurer contre sa providence.

Mais le mal n'est pas facilement exorcisé. Sans doute devine-t-on dans Candide un Voltaire libéré de la hantise du mal, mais on y voit aussi un Voltaire épuisé qui a besoin de repos après une période d'épreuves harcelantes. Quand on cherche l'inspiration de Candide, on parle de toute cette période qui s'étend de la mort de Mme du Châtelet et de la fin du séjour à Cirey jusqu'en 1759. On a raison car Candide est le fruit de toute l'expérience de Voltaire et

8 IX, 478, ll. 221-22.

surtout il est le résultat de sa rencontre avec le mal. Entre 1748 et le moment où il s'est redressé, Voltaire a passé par mainte adversité: la maladie, les tracasseries à la cour de Frédéric, l'ignominie soufferte à Francfort et toutes ces années incertaines pendant lesquelles le vieil oiseau ne savait où se percher pour être à l'abri des persécutions. Outre ces expériences personnelles, il y a celles des autres. Le tremblement de terre de Lisbonne et la guerre de Sept Ans figurent surtout sur la liste à cette époque. Mais ce catalogue des maux physiques et moraux est encore augmenté par les lectures d'histoire qui étalent le spectacle d'horreurs, de brutalité et de tyrannie qui défigure les annales de tous les âges. L'impression que laissent à Voltaire ses propres souffrances, celles de ses contemporains et celles dont l'histoire porte témoignage est qu'au fond de cette discorde dans notre fourmilière c'est l'homme, ou méchant ou aveuglé, qui en est l'auteur. Tandis que le Poème sur le désastre de Lisbonne expose en stances nobles la souffrance causée par une grande catastrophe physique, Candide met en pleine lumière le mal moral causé par des êtres qui ressemblent beaucoup aux atomes terrestres déjà découverts par Micromégas. Comme ce voyageur céleste, le lecteur s'étonne de la méchanceté foncière de ces créatures qui, toutes vouées à la souffrance et à la mort, toutes perdues dans le sein de l'infini et dont l'existence paraît si fragile, devraient, semble-t-il,

se prêter les uns aux autres leur chaleur d'homme. Mais, tout au contraire, ils s'acharnent à perdre leurs semblables dans l'espoir de faire ainsi leur propre bonheur.

Dans Candide, Voltaire ne remet pas en question l'optimisme qu'il a désavoué dans le Poème; cette fois il lui porte tout bonnement un coup mortel. Dans le Poème Voltaire attaque Pope; dans Candide c'est, paraît-t-il, Leibnitz et les leibnitziens qu'il vise. Ce n'est pas que Voltaire ait changé de doctrine. Il semble que l'optimisme qu'il considère ait toujours le même contenu: un peu de Leibnitz et beaucoup de Pope, mais la guerre de Sept Ans et l'optimisme entêté de la duchesse de Saxe-Gotha ont dirigé son attaque anti-optimiste sur les Allemands.⁹ La correspondance avec la duchesse a révélé à Voltaire une adepte de l'optimisme qui persiste à croire que "le tout est bien" même après avoir connu la guerre et perdu son fils. Cette opiniâtreté a dû irriter Voltaire, mais il a dû voir aussi son côté comique, car il fait de Pangloss, qui a reçu lui aussi de rudes coups et qui n'en est pas moins orthodoxe, un pantin très drôle.

Pourquoi est-ce Candide, et non pas le Poème qui donne le coup de grâce à l'optimisme? C'est d'abord que Voltaire a substitué aux objections raisonnées du Poème le

⁹ René Pomeau, éd., Candide, pp. 20-23; voir aussi, W. H. Barber, Leibniz in France, Oxford, Oxford University Press, 1955, pp. 230-31.

ridicule et l'ironie dont il est maître. De plus, au lieu de s'attaquer uniquement au système, dans Candide Voltaire raille aussi l'optimiste. Qui s'entêterait à se faire passer pour optimiste quand il existe comme prototype de cette doctrine le ridicule Pangloss?

Le but du conte est de démontrer la fausseté de l'axiome optimiste que tout est bien. Signalons tout de suite que le bien pour Voltaire n'est jamais autre chose que le bonheur. Or, il y a très peu de bonheur dans la vie des hommes. Tout prouve, au contraire, que la vie est faite surtout de calamités, de souffrances, d'injustices et d'espérances déçues. Il est même certain que, si on doit en juger par ce qui se passe sur cette terre, le bien ne dépasse jamais le mal. D'ailleurs, puisque le peu de bonheur éprouvé par les individus doit faire le bonheur total--c'est-à-dire, le bien--de notre terre, il est impossible que le mal particulier fasse toujours le bien général. En se limitant ainsi aux hommes et à la terre, Voltaire réduit à une absurdité la thèse fondamentale de l'optimisme, ou plutôt le pastiche caricatural de cette thèse énoncé par Pangloss:

...les malheurs particuliers font le bien général; de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, et plus tout est bien.¹⁰

Voltaire sentait depuis longtemps que le mal augmentait aux dépens du bien. Il avait toujours reconnu l'existence du mal, même à l'époque du Mondain, mais lui, à cette époque, était content et par conséquent le bien semblait prédominer. Attitude bien égoïste, dira-t-on, il n'avait qu'à regarder autour de lui pour voir que d'autres hommes souffraient. Il est, cependant, bien difficile de reconnaître pleinement l'existence du mal quand on ne l'éprouve pas. Voltaire avait donc pu louer à une certaine heure la belle vie et rabaisser le mal. Il favorisait alors l'optimisme parce que cette doctrine justifiait le point de vue confiant de l'homme heureux.

Quand la vie arracha à Voltaire son bonheur, il se contenta de chercher dans l'expérience des raisons pour nier l'optimisme. Qu'il est ridicule d'appeler des biens les maux dont on souffre! L'argument le plus fort contre l'optimisme est donc, dans Candide, la vie elle-même. Dénuée de toutes les choses qui la rendent agréable, la vie devient une boîte de Pandore. Si la doctrine optimiste du bien est vraie en ce qui regarde l'univers, sur le plan de l'homme elle est fausse. Voltaire ne s'intéresse donc plus à cette doctrine, car si elle ne sert ni à nous soulager ni à nous aider à améliorer notre état, elle nous est tout à fait inutile. Nous avons vu que Memnon aussi avait refusé d'être consolé par un système qui s'intéresse plus à l'univers qu'à l'homme. Son malheur

personnel n'est pas moins un malheur même s'il contribue obscurément au bien général.

La seule chose qui justifie l'espoir, quand on considère ce problème déplorable du mal, c'est que le mal physique ne constitue au fond qu'une petite partie de nos infortunes, car la douleur, la faim et la maladie résultent en grande mesure du mal moral. Les souffrances de Candide sont presque exclusivement dues à la méchanceté humaine. En effet, le roman ne nous donne que trois exemples du mal physique: le tremblement de terre de Lisbonne, la peste que subit la vieille et l'affliction qui fit perdre un oeil et une oreille à Pangloss. Dans Candide, cependant, Voltaire n'est pas encore prêt à se servir de la prédominance du mal moral pour en faire une doctrine de bienfaisance sociale ou une propagande contre les abus politiques et religieux. Il commence tout simplement à se relever péniblement du découragement et du désabusement que lui ont causés la pleine reconnaissance du mal.

Voltaire s'est inspiré surtout de sa déception à l'égard des hommes pour écrire Candide. Comme dans Zadig, ce sont ici les bons et les innocents qui souffrent le plus et les méchants qui réussissent dans leurs mauvaises intrigues. Le matelot abruti et cruel laisse périr l'anabaptiste Jacques après avoir été sauvé par celui-ci. Martin a été maltraité et abandonné par sa famille, privé de son emploi et persécuté par les prédicants de Surinam.

Candide lui-même, qui a le coeur sensible aux misères des autres et qui n'hésite même pas à secourir le spectre dégoûtant dans lequel il reconnaît enfin Pangloss, ce bon Candide ne rencontre que des méchants qui réussissent toujours à lui jouer quelque mauvais tour. Ces hommes simples et généreux, Candide, Jacques, Martin, Cacambo, tiennent tous un rang des plus modestes ou des plus méprisables, mais eux, à la différence de Zadig, ne se plaignent jamais des hommes car ils savent à quoi s'attendre : ils s'attendent au pire. C'est que Voltaire a déjà décidé que la plupart des hommes sont malveillants et il ne s'en étonne plus. Bien entendu, cette acceptation de la nature corrompue de l'homme s'accorde mal avec son déisme. Il n'a plus, néanmoins, le courage de soutenir contre Pascal l'homme de Pope.

Zadig avait essayé de s'expliquer son sort comme l'ouvrage de la Providence. Cette Providence lui avait même envoyé un interprète. Il est important de noter que Candide ne se plaint jamais de la Providence et ne la cherche même pas. Il vit entièrement dans ce monde; à la différence de Zadig, il ne regarde même pas le ciel. C'est que Voltaire aussi se borne pour le moment à notre terre sans chercher les raisons ultimes de notre existence. Il croit plus que jamais que la vie humaine ne compte guère dans les desseins de la Providence. Le derviche, "qui passait pour le meilleur philosophe de la Turquie", est

du même avis:

-Qu'importe...qu'il y ait du mal ou du bien?
 Quand sa Hautesse envoie un vaisseau en
 Egypte, s'embarrasse-t-elle si les souris qui
 sont dans le vaisseau sont à leur aise ou non?¹¹

Comme le derviche, Voltaire s'irrite contre la témérité humaine qui veut connaître les voies de la Providence.

Le derviche refuse de raisonner sur les rapports entre Dieu et l'homme et dans ce refus se trouve l'inspiration la plus profonde de cette nouvelle attaque contre l'optimisme: c'est le dégoût de la métaphysique.¹² En effet, c'est un genre de dégoût qui est déjà évident dans le Poème sur le désastre de Lisbonne.¹³ Dans la conclusion de Candide, on sent que Voltaire en a assez. Il a examiné cent fois toutes les explications de l'origine du mal. A présent, il est las de ces raisonnements car aucun ne le satisfait. Il ne s'intéresse pas non plus aux affaires du monde. Tout comme le vieillard que rencontrent Candide, Pangloss et Martin après leur visite chez le derviche, Voltaire est content pour le moment de s'occuper uniquement de sa terre. Ce scepticisme et cette indifférence vis-à-vis des affaires

11 XXI, 216.

12 Le mot métaphysique signifie, ici non pas les systèmes dont Voltaire s'est toujours raillé mais la recherche métaphysique sur l'origine du mal et sur la nature de la providence qu'il a entreprise lui-même, surtout au cours des années 1747-1759.

13 IX, 474-75, 11. 133-48.

humaines indiquent que Voltaire a besoin de se reposer et de se recueillir. Du bon musulman et du derviche, Candide apprend à cultiver son jardin et à se taire.

Voilà certes les idées de Voltaire sur l'optimisme philosophique. Mais son humeur, est-elle pessimiste? La conclusion du Poème sur le désastre de Lisbonne est d'un pessimisme noir que l'addition du mot "espérance" ne diminue pas. Candide, cependant, n'est pas de nature à décourager le lecteur. Voltaire connaît maintenant toute la force du mal et il commence à le surmonter. Dans Candide, il fait plus d'honneur au mot "espérance" que dans le Poème où elle n'est qu'une lueur bien faible et bien incertaine dans un monde plein de malheurs réels:

Le passé n'est pour nous qu'un triste souvenir:
Le présent est affreux, s'il n'est point d'avenir,
Si la nuit du tombeau détruit l'être qui pense.
Un jour tout sera bien, voilà notre espérance;
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.¹⁴

L'espérance dont parle Voltaire dans le Poème est celle d'une survie, à laquelle il ne croit pas. C'est pour cette raison, sans doute, que le mot n'a pas de force. Dans Candide, l'espérance est tout autre chose.

L'abattement pessimiste du Poème ne se trouve pas dans Candide. Voltaire reconnaît qu'il existe un optimisme

14 IX, 478, ll. 215-19.

valable et que c'est l'état confiant d'une âme qui espère réaliser un bien. L'espérance assure aux hommes le courage nécessaire pour affronter l'adversité et pour échapper au découragement. Malgré tous les malheurs que Candide essuie, il favorise le système de Pangloss chaque fois qu'il espère revoir Cunégonde. En abordant à Venise où il s'attend à retrouver sa Cunégonde, il est transporté par la joie:

"Dieu soit loué!...c'est ici que je reverrai la belle Cunégonde. Je compte sur Cacambo comme sur moi-même. Tout est bien, tout va bien, tout va le mieux qu'il soit possible.¹⁵

Mais, après avoir cherché Cunégonde et ne l'ayant pas trouvée, Candide est au désespoir. Alors, il est du même avis que le pessimiste Martin:

Cunégonde est morte, sans doute; je n'ai plus qu'à mourir. Ah! il valait mieux rester dans le paradis du Dorado que de revenir dans cette maudite Europe. Que vous avez raison, mon cher Martin! tout n'est qu'illusion et calamité.¹⁶

Après chaque revers, cet espoir revient, tant il est tenace. Par contre, l'optimisme philosophique, construction logique élevée sur des bases établies a priori, s'écroule aussitôt qu'il affronte la vie. Bientôt après le commencement de ses aventures, Candide est forcé de répudier son optimisme, mais son espoir en apparence si débile le soutient à travers

15 XXI, 197: v. aussi, Ibid., pp. 183-84, 208.

16 Ibid., pp. 197-98.

toutes les contrariétés de la fortune.

De plus, Voltaire reconnaît que, tout comme l'espoir, un peu de bonheur introduit dans une suite de malheurs peut donner un plaisir disproportionné. C'est, en effet, la surabondance des calamités qui fait valoir un petit bonheur imprévu à tel point qu'il paraît égaler ou même surpasser les infortunes qui l'ont précédé. Candide perd la plupart des richesses qu'il a emportées d'Eldorado et le patron Vanderdendur lui vole presque tout le reste. Un peu plus tard, il a le bonheur inattendu de retrouver un de ses moutons rouges :

Candide eut plus de joie de retrouver ce mouton qu'il n'avait été affligé d'en perdre cent tous chargés de gros diamants d'Eldorado.¹⁷

Il sait se contenter aussi de ce qui lui reste d'une grande fortune. Il réussit même à oublier ses épreuves quand il contemple "surtout à la fin du repas" ce qu'il possède et la femme qu'il espère posséder.¹⁸

A travers ses aventures c'est toujours ce petit espoir qui soutient Candide. Voltaire nous avertit ainsi que si la somme du mal dépasse celle du bien c'est l'espérance et le petit bonheur réalisé qui retiennent les hommes de l'abîme du désespoir et qui leur font aimer la

17 XXI, 185; v. aussi, Ibid., p. 143.

18 Ibid., pp. 183-84.

vie, quelque misérable qu'elle soit. En 1752, Voltaire parlait déjà ainsi de la question du mal et du bien dans l'Extrait de la Bibliothèque raisonnée:

Ce n'est pas assez de mettre dans la balance des portions égales de plaisirs et de peines (s'il en est); il faut y joindre l'attachement naturel à la vie, et surtout l'espérance. Il faut songer qu'un plaisir présent l'emporte sur toutes les peines passées. Il faut songer que le bonheur et le malheur n'est point une somme de sentiments qu'on a éprouvés, mais le sentiment que l'on éprouve dans le moment présent.¹⁹

Ce passage fait partie de l'argument que Voltaire opposait à Maupertuis qui mettait en doute la bonté de Dieu en soutenant que le mal dépasse toujours le bien. Un argument semblable à celui de 1752, basé sur la subjectivité du bonheur, se trouvait déjà dans les Remarques sur Pascal:

Tel chien couche et mange avec sa maîtresse;
tel autre tourne la broche et est tout aussi
content....²⁰

Dans la quatrième épître de l'Essai sur l'homme, Pope aussi s'était servi de l'idée que le bonheur est indépendant des biens matériels.²¹ Il est intéressant que Voltaire revienne à cette idée optimiste dans Candide.

On sait que la déception attend les espérances de

19 XXIII, 544.

20 Voltaire, Lettres philosophiques, éd. Gustave Lanson, Paris, Hachette, 1917, II, 193; v. aussi, Candide, XXI, 209.

21 Pope, op. cit., Ep. IV, ll. 39-72.

Candide. Voltaire aurait pu relever le contraste entre ces espérances et la maigre réalité qui les récompense pour tourner en ironie plus mordante la misère de la condition humaine. Il est à noter qu'il ne le fait pas. En apprenant que Cunégonde est devenue laide, Candide perd le seul espoir qui l'avait soutenu à travers toutes ses mésaventures. Cependant, il ne tombe pas dans la mélancolie; il n'embrasse ni le manichéisme ni le pessimisme. Tout au contraire, il écoute avec calme la nouvelle et prend la résolution d'être fidèle à son vœu d'épouser Cunégonde.

Candide représente en ceci la position de Voltaire. Il a, comme Voltaire, rejeté l'optimisme et, tout comme lui, il n'admet pas le pessimisme foncier de Martin. Il est clair, cependant, que Voltaire donne du poids à la pensée de celui-ci parce qu'elle tient compte de la réalité du mal, mais déjà dans le Poème sur le désastre de Lisbonne il avait refusé d'y accorder créance.

Quelle est cette position intermédiaire que tient Voltaire? Dès 1755, il commençait à s'orienter vers le scepticisme. Candide révèle un Voltaire las des spéculations métaphysiques et qui se limite aux certitudes peu nombreuses. Ce sceptique irrité ne se borne pas à attaquer l'optimisme seul, mais attaque aussi toutes les explications providentielles. Dans le Poème, le tremblement de terre de Lisbonne met en doute principalement l'optimisme systématique, mais il met en question aussi tout système providentiel.

Cela est si vrai que dans Candide, le désastre de Lisbonne sert surtout d'arme contre la providence chrétienne. Dans Zadig, la providence chrétienne et l'optimisme philosophique se confondaient dans le discours de Jesrad. Déjà en 1747 il était clair que l'anti-optimisme naissant chez Voltaire aboutirait à la négation de tout providentialisme. Dans Candide et peut-être déjà dans Memnon, on voit que ni l'optimisme, ni la providence chrétienne, ni le manichéisme, ne réussissent à concilier, de manière à satisfaire Voltaire, le mal et un Dieu infiniment bon et tout-puissant. L'écrivain n'affirme donc rien, sauf que Dieu et le mal existent. C'est ce Voltaire sceptique qu'on reconnaît dans Candide à la fin du livre. Toutes ses expériences lui ont fourni quelques idées sur ce monde, mais elles ne lui ont rien appris sur la raison d'être de l'univers. Dans l'impossibilité de se créer un système suffisant, il renonce à juger.

Candide suspend son jugement donc, du moins en ce qui concerne les sujets métaphysiques. Malgré son scepticisme et la laideur de Cunégonde, il continue à espérer, car il travaille. Il y a quelque chose à gagner par le travail: d'abord, on se libère de l'ennui, du vice et du besoin, et plus tard, quand on reprendra courage, on pourra peut-être améliorer un peu les hommes et le monde. L'impression que nous laisse Candide, c'est que Voltaire se sent enfin plus fort que le mal. Il l'a vaincu, non pas

par le raisonnement, non plus par l'acceptation de la providence chrétienne; il l'a vaincu parce qu'il a enfin regagné confiance en lui-même. Ira Wade a examiné dans son Voltaire and Candide les Mémoires que Voltaire avait écrits en rédigeant Candide, mais qu'il avait ensuite cherché à détruire. Selon Wade, Voltaire a essayé dans ces Mémoires de se justifier contre Frédéric parce que les incidents à Berlin et à Francfort lui ont rappelé toutes les humiliations et toutes les défaites de sa vie. Ces Mémoires, cependant, témoignent en même temps de l'effort qu'il faisait pour retrouver son assurance et sa dignité.²² Le problème du mal est né, peut-être, avec cette perte de confiance en lui-même qui arriva pendant les années où son bien-être dépendait de la bonne volonté des autres. Lors de Candide, Voltaire semble avoir retrouvé son équilibre, aidé sans doute par le séjour paisible aux Délices où il était en sûreté et maître de sa propre fortune. Ainsi, Candide, sans diminuer la vaste étendue du mal, reconnaît certaines valeurs solides, symbolisées par le travail dans le jardin, et ces valeurs justifient une espérance en un meilleur avenir. Quand on cultive son jardin, c'est dans l'espoir d'en recueillir les fruits, et quand on rejette, comme Candide, les conclusions du pessimisme c'est parce qu'on est toujours capable de chercher, d'attendre et surtout

22 Wade, Voltaire and Candide, pp. 135-38.

d'espérer.

Le problème du mal ainsi résolu, quel est le bonheur que Voltaire a enfin trouvé? La question est difficile. Pendant douze années environ, Voltaire fut plus ou moins malheureux et découragé. A cause de ses propres souffrances, il avait remis en question les explications philosophiques du mal physique et du mal moral. Il avait dû aussi peser le bien que lui et ses contemporains cherchaient.

Voltaire avait commencé par accepter sans critique l'idée du bien que son siècle mondain s'était formée. Pour les esprits de son époque, le bien, c'est surtout le bonheur, et le bonheur, c'est ce qu'on trouve dans la vie du Mondain: les plaisirs matériels--la parure, les beaux vêtements, les mets et les vins excellents; les plaisirs de l'esprit et du coeur--la conversation spirituelle, les beaux-arts et l'amour. Mais ce bonheur doux et agréable ne saurait résister aux coups de l'infortune. Il s'écroule car il manque de bases solides. Pour la même raison, le bonheur qui est le bien-être du corps et l'absence des tourments de l'âme ne peut satisfaire les aspirations les plus exaltées mais tend plutôt à engourdir l'esprit et à endormir l'âme. Voltaire fortifie et enfin remplace cette sorte de bonheur par le travail, qui "devient à la longue le plus grand des plaisirs, et tient lieu de toutes les

illusions qu'on a perdues."²³

En 1759 Voltaire n'acceptait plus depuis longtemps la définition mondaine du bien, mais il ne trouvait pas de quoi la remplacer. Il avait dû remarquer que nous persistons à chercher ce qui nous semble bon même quand ce bien entraîne sûrement le malheur. Il est donc clair que le bien ne consiste pas dans le bonheur tout seul. L'insuffisance du bonheur comme définition du bien apparaît clairement dans Candide.

Candide est chassé du plus beau des châteaux et ses souffrances commencent. Avant de quitter ce paradis terrestre, il est heureux et assez ignorant pour croire à l'enseignement de Pangloss. Mais Voltaire ne veut pas être heureux à condition d'être imbécile. On a l'impression aussi que, coûte que coûte, Voltaire préfère n'importe quelle activité à la torpeur sereine. Si on ne l'avait pas chassé du château, Candide aurait mené une vie sans intérêt et il serait resté ignorant--châtiment beaucoup plus pénible que les "grands coups de pied dans le derrière" donnés par le baron. Le prix de l'expérience, le prix du nouveau, c'est la souffrance, et ce prix, Voltaire est prêt à le payer. Il est certain que Voltaire lui-même n'aurait pas voulu rester dans le château de Thunder-ten-tronckh. Il serait mort d'ennui.

23 XXXVII, 304. Lettre du 15 août 1751.

De même, je doute si Voltaire aurait beaucoup aimé à vivre en Eldorado. C'est la société parfaite où il n'y a pas de tracasseries, pas de persécutions point d'injustice. Mais Voltaire aime à se quereller; il aime à s'enrager et surtout il aime le nouveau. Dans l'Eldorado il n'y a rien de cela, car ce pays, étant parfait, est aussi parfaitement statique. Candide et Cacambo ne restent qu'un mois dans ce pays heureux. Ils ne peuvent s'empêcher de retourner dans le monde où ils ont tellement souffert:

...on aime tant à courir, à se faire valoir chez les siens, à faire parade de ce qu'on a vu dans ses voyages, que les deux heureux résolurent de ne plus l'être, et de demander leur congé à Sa Majesté.²⁴

On peut croire que Voltaire s'enfuit avec eux.

La même énigme se pose à la fin de Candide.

Après avoir enfin trouvé un asile, les voyageurs s'ennuyent à mourir. La vieille fait remarquer cette contradiction:

Je voudrais savoir lequel est le pire, ou d'être violée cent fois par les pirates nègres, d'avoir une fesse coupée, de passer par les baguettes chez les Bulgares, d'être fouetté et pendu dans un auto-da-fé, d'être disséqué, de ramer en galère, d'éprouver enfin toutes les misères par lesquelles nous avons tous passé, ou bien de rester ici à ne rien faire?²⁵

24 XXI, 178.

25 Ibid., 215.

"C'est une grande question," répond Candide. Martin, qui est porté à voir tout en noir, conclut que l'homme est né "pour vivre dans les convulsions de l'inquiétude, ou dans la léthargie de l'ennui."²⁶ Candide n'admet pas une conclusion aussi désespérante. Comme Voltaire, il préfère attendre une meilleure solution.

Il est clair que Voltaire se rend compte de l'insuffisance de l'idée qu'il s'est faite du bien, mais il recule devant le problème de fixer avec précision le sens de cette idée. La métaphysique et les problèmes abstraits ne l'intéressent plus.

Bien qu'il n'ait pas trouvé de définition philosophique du bonheur, il a réalisé, néanmoins, son propre bien-être. Comment y est-il arrivé et en quoi ce bien-être consiste-il? Candide nous fournit un renseignement sur ces questions.

Candide et Cacambo quittent l'Eldorado parce qu'ils s'y ennuiant. Ils s'en vont à la recherche du nouveau. Mais, au lieu du bonheur, ils ne trouvent que de nouvelles infortunes. La petite bande qui trouve un lieu de refuge aux bords de la Propontide n'atteint pas non plus le contentement en mettant fin à ses souffrances. Là on s'ennuie aussi. Quand on court le monde, on tombe à tout instant dans des

mésaventures, et quand on ne souffre pas, on passe son temps à raisonner sur soi, et on s'ennuie à ne rien faire. Il semble donc que l'on ne parvienne au bonheur que dans l'oubli de soi que le travail seul rend possible:

"-Travaillons sans raisonner...; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable."²⁷ Dans les années qui suivent Candide, Voltaire réussira à s'oublier en travaillant, lui aussi, dans son jardin.

Voltaire a trouvé son bonheur particulier dans le travail. L'aspect personnel du problème du mal a disparu pour lui avec ce retour de confiance en lui-même. Mais ayant une fois souffert, il ne lui suffisait plus de retrouver son propre contentement. Le mal existait toujours; il ne fallait pas l'oublier. Surtout, il fallait aider les autres.

Dans Candide, Voltaire ne cultive encore que son propre jardin, mais il lui était facile de transformer ce précepte en une morale sociale. Cette morale provient de la philanthropie voltairienne, elle procède du besoin qu'avait Voltaire de s'oublier, et, chose étrange, elle résulte aussi de son scepticisme. Il s'agit d'un scepticisme qui ne vise que la métaphysique et qui naît du désir très fort d'agir. Voltaire ne veut plus parler

du mal; il veut le combattre. Dans le Philosophe ignorant, on voit que c'est le scepticisme de Voltaire qui le pousse dans les lices du monde. On ne se trompe pas sur les abus. La lutte politique et l'assaut contre l'infâme sont des moyens assez sûrs de bannir le mal moral. Après 1759, le philosophe contemplatif deviendra de plus en plus l'apôtre. On a moins besoin de gros livres que d'énergiques pamphlets. Le philosophe ignorant nous le dit lui-même:

...aucun philosophe n'a influé seulement sur les moeurs de la rue où il demeurait. Pourquoi? parce que les hommes se conduisent par la coutume et non par la métaphysique. Un seul homme éloquent, habile et accrédité, pourra beaucoup sur les hommes; cent philosophes n'y pourront rien s'ils ne sont que philosophes.²⁸

Ainsi, du refus de l'optimisme dans Candide naîtra un programme de réformes qui sera la solution la plus efficace du problème du mal.

CONCLUSION

Le déterminisme, la relativité, le Dieu indifférent aux hommes, tous éléments caractéristiques de l'optimisme, proviennent cependant d'une vue plus générale et acceptée par un public plus vaste. C'est la vue du monde imposée par la nouvelle science.

Dès le dix-septième siècle, l'idée d'un univers mu et régi par l'enchaînement des causes avait été accueillie par l'avant-garde intellectuelle.¹ Elle dicta désormais la forme que devait prendre toute vision compréhensive et valable du monde. En conséquence, les philosophies et les théologies qui n'acceptaient pas ce nouvel univers furent tournées en dérision. On rejetait le monde médiéval où tout tend vers un but préordonné par Dieu, où l'âme de l'homme est d'une importance capitale, et où Dieu, encore maître de sa création, peut faire des miracles en faveur de certains hommes et interrompre le fonctionnement des lois régulières si ses desseins l'exigent. Bien que la succession ininterrompue de causes et d'effets ne fût pas ignorée au moyen âge, elle n'avait pas la force et le prestige d'un ordre inviolable.

¹ Basil Willey, The Seventeenth Century Background, Garden City, Doubleday and Company, Inc., 1955, p. 114.

Au dix-huitième siècle, l'intervention divine qui rompt la chaîne des événements paraît d'autant plus invraisemblable que l'observation des corps célestes et l'analyse de leurs mouvements ont révélé un ordre si régulier. Puisqu'on sait, d'ailleurs, qu'une petite cause peut déclencher des suites de portée très vaste, il est clair qu'un miracle en changeant une seule cause entraînerait aussi toute une série d'effets nouveaux. Il est ainsi difficile d'imaginer que les intérêts humains soient la cause d'un ébranlement si profond dans l'ordre naturel. La perte des miracles n'est pas due tout simplement à la conscience vive de cet ordre immuable; elle résulte aussi du manque de bienveillance douceuse qu'on trouvait dans ce nouvel univers sans limites. Qu'on imagine un espace immense, sinon infini, rempli de soleils, et ces soleils entourés de planètes mille fois plus grandes que notre terre! L'homme perd aussitôt sa position unique au centre de la création. Et quand on pense que ces planètes peuvent être peuplées d'êtres aussi supérieurs aux hommes que la grandeur de leur monde l'est au nôtre!... De telles idées rendent invraisemblable, voire ridicule, la croyance que Dieu s'occupe des détails de notre vie spirituelle et change le cours des événements en faveur de notre salut.

A mesure que l'univers se déploie à nos yeux et que ses limites se perdent dans l'infini, Dieu s'éloigne de l'homme. Le Dieu-père des chrétiens qui se mêle des

affaires humaines est transformé chez Voltaire en Artisan-suprême qui régit les vastes masses, puissantes mais bridées, qui roulent avec une telle majesté dans les cieux. Les soins que Dieu peut, selon la doctrine chrétienne, prodiguer à l'homme seul doivent, aux yeux de Voltaire et de Pope, se partager entre l'homme et l'univers--et dans ce partage, c'est l'univers qui l'emporte.

Les mêmes causes qui ont fait reculer Dieu dans l'imagination de Voltaire agissent en sens inverse pour rapetisser l'homme. La nouvelle science place l'homme dans la suite des causes qui s'étendent à l'infini. A cette conception d'une chaîne de causalité vient s'ajouter celle d'une grande chaîne des êtres. Dans les deux systèmes, l'homme se trouve également restreint et insignifiant: le premier nie son libre-arbitre; l'autre le condamne à tenir toujours le même rang sans l'espoir de pouvoir jamais se surpasser.² Il n'est qu'un chaînon ni plus ni moins important que tous les autres. Dans le sixième Discours en vers, Dieu le disait déjà aux êtres et aux esprits qui peuplent son univers:

Rien n'est ni grand ni petit; tout est ce qu'il
doit être.

D'un parfait assemblage instruments imparfaits,
Dans votre rang placés demeurez satisfaits.³

2 A. O. Lovejoy, op. cit., pp. 186, 200-202; v. aussi, G. W. Leibnitz, Theodicy, London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952, pp. 188-89.

3 IX, 417.

Cette manière d'envisager l'homme, qui le réduit à un être nul, est au fond étrangère à Voltaire. Pour les mêmes raisons qu'il n'aime ni le renoncement, ni l'ascétisme religieux, il n'aime pas non plus l'indifférence à l'homme qui résulte de l'optimisme. Dans le Poème sur le désastre de Lisbonne, il objecte que l'optimisme "pris dans un sens absolu et sans l'espérance d'un avenir, n'est qu'une insulte aux douleurs de notre vie."⁴ Autrement dit, ce système ne se soucie pas suffisamment de l'homme.

Il est vrai que Voltaire se plaît à nous peindre l'insecte humain. Il le fait cependant pour nous rappeler que notre nullité conseille l'amour fraternel et la tolérance et non pas les guerres et les persécutions. Les exigences théoriques du déisme l'obligent aussi à souligner parfois notre insignifiance. Mais Voltaire n'accepte pas l'insignifiance humaine, ni le renoncement qu'elle implique. Il veut rendre à l'homme toute l'importance que l'astronomie lui avait ôtée. Dans les contes, l'éloignement de Dieu et l'absence d'une providence, deux choses qui rapetissent les êtres humains, sont balancés par l'effort continu que fait Voltaire pour ramener toute question à l'homme. Le problème du mal ne l'inquiète si profondément que parce que sa pensée est entièrement orientée vers la vie humaine. A cause de cet humanisme, il déteste le jansénisme ascétique.

4 IX, 468.

Même les formes plus indulgentes du christianisme traditionnel ne lui plaisent pas, car c'est toujours ce Dieu tout bon et tout-puissant qui permet les malheurs humains. S'il acceptait le Dieu chrétien, il n'aurait plus le droit de protester contre le mal:

Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.⁵

Le déterminisme et le Dieu lointain caractérisent la pensée de Voltaire, ainsi que celle des optimistes, mais il est clair qu'on peut arriver à ces idées en se basant sur la science de Newton et sans toutefois être optimiste.

Il est vrai cependant qu'on découvre dans les contes des formules et des termes qui sont proprement optimistes. La relativité morale et la défense des passions s'apparentent aussi en partie aux idées optimistes. Ces allusions et ces emprunts évoquent toujours le nom de Leibnitz, mais il paraît que cette association qu'on fait presque instinctivement résulte tout simplement de Candide. L'optimisme soi-disant leibnitzien de Voltaire est immortalisé par ce conte. Dans tous les contes, cependant, la plupart des formules optimistes viennent de Pope dont le style vif et frappant a dû impressionner Voltaire. En effet l'optimisme voltairien ne ressemble pas plus à celui de Pope qu'à celui de Leibnitz. Voltaire ne respecte aucun

5 IX, 471, l. 56.

système, mais il aime bien emprunter aux systèmes ce qui lui plaît et ce qui lui semble utile. En ce sens, Voltaire n'est le partisan fidèle d'aucune espèce d'optimisme.

Quel usage fait-il des idées optimistes qu'il a empruntées? Voltaire est déiste et le déisme exige qu'il croie à la bonté foncière de l'homme et à celle de Dieu. Il soutient la bonté naturelle de l'homme contre le dogme du péché originel et contre Pascal. Quant à la bonté divine, Voltaire lui-même n'a aucun besoin de la prouver, mais pour en convaincre les athées, il lui faut des arguments. Or, la doctrine optimiste est très appropriée à la défense du déisme. D'abord, elle prétend que Dieu a arrangé le monde de sorte qu'il soit le meilleur possible, et puisque dans cet arrangement tout est lié par la causalité, tout est donc nécessaire à l'ordre du monde que Dieu a choisi. Il s'ensuit que l'homme doit être tel qu'il est, ce qui contredit le dogme de la chute. De plus, l'optimisme, en expliquant l'existence du mal comme nécessaire au meilleur ordre possible, donne à Voltaire un excellent argument contre les athées, qui de l'existence du mal tirent la conséquence que Dieu n'existe pas.

L'utilité d'une doctrine n'implique pas, toutefois, une adhérence sincère de la part de celui qui en profite. Cela est surtout vrai à l'égard de Voltaire qui saisit d'habitude toute arme qui puisse lui servir. On croirait, par exemple, que Voltaire, après Candide se passerait bien

de la doctrine optimiste. Pas du tout! Dans les années qui suivent Candide, le philosophe de Ferney reprendra les arguments optimistes contre les athées.⁶ Il ne faut pas s'en étonner, car à cette époque Voltaire recherche principalement, non la vérité, mais l'utilité sociale. Il repousse toujours les faits quand ils menacent un principe moral qu'il croit nécessaire au bien de la société. C'est, en ce sens, un philosophe "engagé".

Mais l'utilité de l'optimisme n'explique pas pourquoi Voltaire dans les contes s'occupe constamment de cette philosophie. Pour commencer, il avait protesté presque inconsciemment en 1747 contre l'idée que tout est bien; quelques années plus tard, il avait combattu cette idée directement. D'où vient la force de cette préoccupation? Elle vient certainement du fait que pour Voltaire l'optimisme représente le revers du problème du mal. A mesure que le sentiment du mal pénètre son esprit, Voltaire lance une attaque plus vigoureuse contre l'optimisme. La persistance et la force de cette attaque trahissent l'importance de cette doctrine dans la pensée du jeune Voltaire.

Nous avons déjà fait mention de l'usage qu'il fait des arguments optimistes pour défendre le déisme; il faut tenir compte en même temps de l'attrait psychologique

6 Voir par exemple, L'Histoire de Jenni, XXI, 523-76.

de l'optimisme. C'est surtout l'optimisme psychologique de Leibnitz qui attire Voltaire de 1730 à 1740.⁷ A cette époque, Voltaire est content. Il veut que tout soit bien et que le mal ne l'importune pas. La doctrine optimiste, utile à son déisme, répond aussi à son état d'esprit confiant, et c'est pourquoi il écrit sa lettre sur Pascal et son Mondain. Plus tard, les déceptions commencent, et il doit renoncer à cet optimisme par trop enthousiaste. Son désabusement personnel le fera s'acharner contre le "tout est bien" et le "meilleur des mondes possibles." Ainsi s'explique la violence du reniement: c'est une partie de lui-même à laquelle Voltaire renonce quand il admet enfin le mal.

Il est donc clair que l'optimisme qui appuie le déisme de Voltaire est surtout un expédient, c'est-à-dire, ce que nous avons appelé "optimisme doctrinal". Mais la question du tempérament optimiste est plus importante à l'égard du problème du mal. C'est ce problème qui commence à se formuler dans Zadig et qui trouve son expression la plus directe dans Candide. L'existence du mal n'est pas pour Voltaire une question de philosophie; c'est une question qui affecte profondément tout son être et qui demande donc à tout prix une solution. C'est à cause de

7 Wade, Voltaire and Candide, p. 55. De même, l'Essai sur l'homme trahit chez Pope un vrai optimisme de coeur.

l'importance psychologique de ce problème, que nous avons isolé la série des contes qui commence par Zadig, le premier que Voltaire a publié, et qui finit par Candide, où Voltaire a détruit l'optimisme. Peut-on conclure que ces contes, écrits entre 1747 et 1759, trahissent un déchirement de sa pensée entre l'optimiste d'hier et le pessimiste de demain?

Il est clair, à mesure qu'on examine les contes chronologiquement, qu'entre Zadig et Candide la pensée de Voltaire ne passe pas par une série progressive de transformations. Toute classification des contes en vue d'obtenir les preuves d'un déchirement de la pensée voltairienne risque d'être artificielle. Voltaire se dérobe à la classification.

En présence de ces faits, on ne cherchera ici qu'à relever certaines des tendances qui se dessinent dans les contes de Zadig jusqu'à Candide et qui se lient au développement du problème du mal.

Dans tous les contes, Voltaire souligne les limites de l'homme. C'est le hasard et la malchance qui déterminent la vie de Zadig et qui rendent inutiles ses talents et ses bonnes qualités. Tout ce que l'homme possède pour s'assurer le succès et le bonheur dépend d'événements fortuits en dehors de son action. Enchaîné aux causes, il n'est pas libre de faire sa propre vie. Cette même fatalité inexorable qui nous oblige à agir contre notre "volonté" se trahit encore dans Cosi-Sancta. Voltaire ressent si

fortement à cette époque sa dépendance et ses malheurs qu'il ne peut s'empêcher de les personnifier sous la forme d'une volonté malveillante et perverse, qu'il appelle la destinée.

Encore plus douloureuse que l'imperfection inhérente à notre condition est la conscience du fait qu'il n'existe point de providence spéciale. L'absence d'une providence est un thème qui va en croissant de 1747 à 1759. Dans Zadig, il y a encore une providence, assez cachée, il est vrai, et on sait que Dieu existe. Zadig cherche toujours une explication métaphysique de ses souffrances, mais il ne trouve jamais d'explication suffisante. D'ailleurs, son sort fait douter de l'existence d'une providence personnelle et nous laisse l'impression que les voies de Dieu nous sont à jamais inconnaissables. L'univers est encore gouverné par Dieu, mais ses desseins universels ne tiennent pas particulièrement compte de l'homme. Le bon génie de Memnon est censé représenter la Providence qui veille sur les hommes, et après l'avoir rencontré, on sent combien l'homme est seul dans ce monde. Ce bon génie ne peut rien faire pour aider Memnon à éviter la catastrophe qui lui arrive, ce qui signifie, encore plus clairement que dans Zadig, que pour Voltaire une providence particulière n'existe pas. Dans Candide, les paroles brutales du derviche nous avertissent de nouveau qu'il n'y a pas de providence à notre portée, ni même de providence

générale à la portée de notre entendement. Il n'y a d'ailleurs dans le monde de Candide aucun sentiment du divin ni aucun arrière-plan métaphysique. Il n'y a même plus cette perspective éloignée des systèmes planétaires dispersés dans les cieux qui est tellement évidente dans Zadig, dans Memnon et dans Micromégas. Tous les personnages de Candide vivent sans appel dans ce monde.

C'est pour cette raison que dans Candide le visage du mal se précise. Il n'y a plus de fatalité à blâmer, car la méchanceté humaine a remplacé le mal métaphysique et la souffrance physique comme source de notre malheur. Nous avons déjà fait remarquer que Candide accepte les hommes sans protester contre leur malveillance, sans s'étonner de leur bassesse et sans les haïr. Cette acceptation totale de l'homme indique que Voltaire a enfin dompté le mal. Il l'a fait en repoussant Dieu, dont le pouvoir effrayant l'avait hanté sous les masques du destin et du déterminisme qui arrachent à l'homme le pouvoir de faire sa propre fortune.⁸ Dans Candide le monde est libéré de la hantise de la fatalité. Voltaire reconnaît toujours que notre liberté est celle d'agir selon ce que l'entendement juge être bon, et que nous ne sommes pas du tout libres de vouloir sans cause déterminante. Il peut cependant admettre cette nécessité sans qu'elle lui semble une puissance

8 Cf. Pomeau, La Religion de Voltaire, pp. 216-17, 241.

capricieuse qui menace à tout moment de le précipiter dans la ruine ou dans le désespoir. Voltaire sait qu'il peut lui-même être une cause. Même si son action est bornée par mille choses imprévisibles, il pourra en persistant réussir dans ses projets.

En même temps qu'il nie l'existence d'une providence particulière et qu'il déclare la providence générale incompréhensible à l'homme, Voltaire dit qu'il est tout à fait impossible d'expliquer l'existence du mal. Dans Zadig et dans Memnon, il met en doute la théodicée optimiste. Après le tremblement de terre de Lisbonne, il rejette définitivement l'optimisme. Lisbonne lui fait voir que ce système ne répond en rien à ce qui est pour nous le monde réel, c'est-à-dire, le monde subjectif, composé de souffrances, de malheurs et d'un peu de bonheur. On ne saurait mesurer ces sentiments. C'est là que les "tristes calculateurs" se trompent. Ils ont voulu peser le bien et le mal pour prouver que le bien dépasse en quantité le mal. Il n'y a que les métaphysiciens qui ignorent que le bien est une valeur qualitative. Il ne se pèse pas. Dans cette subjectivité du bonheur se trouve une ressource inespérée pour celui qui veut croire malgré tout que la vie vaut d'être vécue. Dans Candide, Voltaire a retrouvé ce bonheur qui consiste surtout dans l'espérance et qui peut résister à toute une vie de souffrances.

Il y a donc, contrairement à ce qu'on a affirmé

tant de fois, une unité dans la pensée de Voltaire. D'un côté, Voltaire affirme la valeur de l'optimisme psychologique; de l'autre, il détruit l'optimisme philosophique en lui opposant l'évidence très forte du mal sur cette terre. La destruction de l'optimisme symbolise son refus de toute théodicée et de toute explication providentielle. On sent surtout dans Candide que Voltaire a longuement cherché une solution au problème du mal qui répondrait à la fois aux exigences de son esprit et à celles de son coeur. N'ayant pas trouvé cette solution, il ne lui reste que le scepticisme. Cependant, il n'a déjà plus besoin d'une explication métaphysique du mal, car, comme nous l'avons vu, le monde de Candide, isolé des millions de globes qui l'entourent, est composé tout simplement de la terre et des hommes. La solution que Voltaire apporte au problème du mal est donc très pratique. Il refuse de s'inquiéter de l'au-delà et n'affronte plus que le mal moral. Bien entendu, il souffre encore de son ignorance, mais puisqu'elle est impossible à dissiper et vu que la solution des questions métaphysiques n'a pas la moindre importance pour le commun des hommes, Voltaire se tourne vers des problèmes plus concrets. Le mal moral nous afflige tous et il est possible de le diminuer par la réforme sociale. Le combat qu'elle entraîne nous apporte en plus en grand bien, l'oubli de soi, et même il nous débarrasse d'un autre fardeau, l'ennui. Ainsi, c'est en faisant du bien

à d'autres que Voltaire résout le problème du mal et atteint en même temps à un bonheur qui le satisfait plus que le plaisir mondain et même plus que le travail dans son propre jardin.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES DE VOLTAIRE

Candide ou l'Optimisme. éd. André Morize. Paris, Droz, 1931.

Candide ou l'Optimisme. éd. René Pomeau. Paris, Nizet, 1959.

Dictionnaire philosophique. éd. Julien Benda et Raymond Naves. Paris, Garnier, s.d.

Lettres philosophiques. éd. Gustave Lanson. 2 vols. Paris, Hachette, 1917.

Oeuvres complètes de Voltaire. éd. Louis Moland. 52 vols. Paris, Garnier, 1877-1882.

Romans et Contes. éd. Jean Fournier. Paris, Les Editions Nationales, 1948.

Romans et Contes. éd. Henri Bénac. Paris, Garnier, 1958.

Voltaire's Correspondence. éd. Théodore Besterman. 51 vols. Les Délices, Genève, Institut et musée Voltaire, 1953 et suiv.

Zadig ou la Destinée. éd. Georges Ascoli. 2 vols. Paris, Hachette, 1929.

Zadig ou la Destinée. éd. V. L. Saulnier. Paris, Textes Littéraires Français, 1946.

II. TEXTES DU XVIII^e SIECLE

Leibnitz, G. W. Theodicy, Essays on the goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil. London, Routledge and Kegan Paul Ltd., 1952.

Pope, Alexander. "Essay on Man," The Works of Alexander Pope, Esq. in Verse and Prose. London, Strahan and Preston, 1806.

III. OEUVRES CRITIQUES ET HISTORIQUES

- Barber, W. H. Leibniz in France. Oxford, Oxford University Press, 1955.
- Bellesort, André. Essai sur Voltaire. Paris, Perrin, 1925.
- Besterman, Théodore. "Voltaire et le désastre de Lisbonne: ou, La mort de l'optimisme," Travaux sur Voltaire et le dix-huitième siècle. II, 7-24. Les Délices, Genève, Institut et musée Voltaire, 1955.
- Carré, J.-R. "Voltaire philosophe," Revue des cours et conférences. XXXIX (2) (30 avril-15 juillet 1938) 97-108, 193-211, 289-307, 531-52, 606-25.
- Cassirer, Ernst. The Philosophy of the Enlightenment. Boston, Beacon Press (Beacon Paperback Series), 1955.
- Delattre, André. Voltaire l'impétueux. Paris, Mercure de France, 1957.
- Lanson, Gustave. Voltaire. Deuxième édition. Paris, Hachette, 1910.
- Lovejoy, A. O. The Great Chain of Being. Deuxième édition. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1942.
- Martin, Kingsley. French Liberal Thought in the Eighteenth Century. London, Turnstile Press, 1954.
- Mornet, Daniel. La Pensée française au dix-huitième siècle. Paris, Armand Colin, 1926.
- Pomeau, René. La Religion de Voltaire. Paris, Nizet, 1956.
- Torrey, N. L. The Spirit of Voltaire. New York, Columbia University Press, 1938.
- Wade, Ira O. Voltaire and Candide. Princeton Publications in Modern Languages, no. 11. Princeton, Princeton University Press, 1959.
- Wade, Ira O. Voltaire's Micromégas. Princeton Publications in Modern Languages, no. 10. Princeton, Princeton University Press, 1950.
- Willey, Basil. The Seventeenth Century Background. Garden City, New York, Doubleday and Company (Doubleday Anchor Books), 1955.