



**HAL**  
open science

# De la sensation à la superstition : éléments pour une histoire de l'esprit humain dans quelques articles du "Dictionnaire philosophique" de Voltaire

Gerhardt Stenger

## ► To cite this version:

Gerhardt Stenger. De la sensation à la superstition : éléments pour une histoire de l'esprit humain dans quelques articles du "Dictionnaire philosophique" de Voltaire. *Revue Voltaire*, 2007, 7, pp.239-254. hal-03976057

HAL Id: hal-03976057

<https://nantes-universite.hal.science/hal-03976057>

Submitted on 7 Feb 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

DE LA SENSATION À LA SUPERSTITION :  
ÉLÉMENTS POUR UNE HISTOIRE DE L'ESPRIT HUMAIN  
DANS QUELQUES ARTICLES DU *DICTIONNAIRE*  
*PHILOSOPHIQUE* DE VOLTAIRE

*Gerhardt Stenger*

Université de Nantes

Du *Traité de métaphysique* (1734-1737) aux *Dialogues d'Évhémère* (1777), Voltaire n'a cessé de comparer l'homme et l'animal, tantôt pour les rapprocher, tantôt au contraire pour souligner leurs différences. À première vue, un éléphant semble être plus raisonnable qu'un « nègre », mais après des observations plus fouillées, l'espèce humaine apparaît nettement supérieure à tous les animaux rencontrés<sup>1</sup>. L'inspecteur sans préjugés venu de Mars ou de Jupiter ne peut cependant ajouter foi à l'enseignement d'un homme d'Église qui prétend que tous les hommes descendent d'un même père (p. 422), ni à celui de certains philosophes qui veulent le persuader que « l'homme est entièrement différent des autres animaux » en ce qu'il est doté d'une « âme spirituelle et immortelle » (p. 452). Pas plus que les animaux, les hommes ne descendent d'un couple unique. Face aux différentes races humaines et animales, l'observateur impartial conclut « que ce sont des espèces différentes d'un même genre<sup>2</sup> », et si la notion d'âme a un sens, elle désigne « quelque chose de commun entre l'animal appelé homme et celui qu'on nomme *bête* » (p. 454). La différence entre l'homme et l'animal est purement physiologique, elle réside dans « la puissance de sentir et d'avoir des idées dans des degrés différents, proportionnés à leurs organes » (p. 452). Les hommes ne sont pas séparés des animaux par une frontière infranchissable ; chaque race ou variété occupe un échelon sur une échelle qui va de l'organisation la plus rudimentaire au « composé »<sup>3</sup> le plus complexe :

1 Voir le *Traité de métaphysique*, éd. W. H. Barber, OCV, t. 14 (1989), p. 420-421.

2 OCV, t. 14, p. 451. Frappé par la diversité des races humaines, Voltaire n'admet cependant pas les spéculations de Buffon ou de Maupertuis qu'une évolution naturelle ait pu produire des types différents ; il soutient au contraire la théorie polygéniste selon laquelle les hommes ne dérivent pas tous d'une même souche : les « nègres » et les Blancs sont trop dissemblables pour avoir des ancêtres communs.

3 L'expression figure dans l'article « Songes » du *Dictionnaire philosophique*. Toutes nos références renvoient à l'édition dirigée par Ch. Mervaud, OCV, t. 35-36 (1994).

« je vois des hommes qui me paraissent supérieurs à ces nègres, comme ces nègres le sont aux singes, et comme les singes le sont aux huîtres et aux autres animaux de cette espèce<sup>4</sup> ».

Cette position, qui place Voltaire dans l'entourage des matérialistes, se retrouve dans maints endroits du *Dictionnaire philosophique*. Dans l'article « Amour », il compare la sexualité de l'homme et de l'animal ; si le chien, peint dans ses rapports avec l'homme, incarne la fidélité et le dévouement<sup>5</sup>, les hommes, quant à eux, ne sont que des « animaux à deux pieds sans plumes<sup>6</sup> ». Ce sont là quelques idées-forces qui « innervent » l'ouvrage, selon l'heureuse expression de José-Michel Moureaux, et invitent le lecteur attentif à « découvrir les rapports par lesquels elles peuvent converger, s'unir ou s'opposer<sup>7</sup> ». Il est vrai que par sa forme même, un dictionnaire n'exige pas de lien logique d'un article à l'autre. Mais dans le cas du *Dictionnaire philosophique*, le « désordre » de l'ouvrage est parfois trompeur. Voltaire s'amuse de l'irrationalité de l'alphabet par la juxtaposition d'articles se succédant apparemment sans ordre logique : « tout y est d'une cohérence et d'une convergence dont elle[s] tire[nt] une force singulière, mais sagement dissimulée sous les apparences du décousu<sup>8</sup> ». Afin d'aider son lecteur à se retrouver dans le puzzle, Voltaire a parfois glissé des renvois, à la manière de l'*Encyclopédie*, dans ses articles<sup>9</sup> ; quelquefois il a disposé ceux-ci de manière à former un ensemble, comme les articles consacrés à l'amour<sup>10</sup>. Nous essayerons, dans les pages qui suivent, de montrer qu'on peut retrouver cette cohérence secrète derrière l'apparent décousu de l'ordre alphabétique dans les six articles qui commencent par la lettre S. Cette série d'articles – que nous appellerons « corpus S » faute de mieux – présente les deux principaux volets de l'anthropologie voltairienne, fondée sur la conviction de l'unité matérielle de l'homme : la nature et les progrès de l'esprit humain.

240

4 *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 452.

5 Voir l'article « Bêtes », OCV, t. 35, p. 412-413.

6 Article « Gloire », OCV, t. 36, p. 175.

7 J.-M. Moureaux, « Ordre et désordre dans le *Dictionnaire philosophique* », *Dix-huitième siècle*, 12 (1980), p. 382. Voir aussi l'étude de Béatrice Didier, « Le paradoxe de la "Raison par alphabet" », dans U. Kölvig et Ch. Mervaud (dir.), *Voltaire et ses combats*. Actes du congrès international Oxford-Paris, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, t. 1, p. 351-364.

8 J.-M. Moureaux, « Ordre et désordre », p. 382.

9 Voir la liste non exhaustive dans l'article de J.-M. Moureaux, p. 382-383.

10 Voir notre étude sur « Amour et sensualisme dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire », dans Thierry Belleguic et Éric Van der Schueren (dir.), *De la sympathie sous l'Ancien Régime : discours, savoirs, société*, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, coll. « République des Lettres », à paraître.

Malgré les sarcasmes de Voltaire à l'encontre de la métaphysique en général et des métaphysiciens en particulier, le « philosophe ignorant » n'est pas un pur sceptique : s'il y a beaucoup de choses « que nous sommes condamnés à ignorer », il estime qu'il y en a d'autres « que nous pouvons un peu connaître<sup>11</sup> ». Le début de l'article « Secte » prolonge et approfondit l'article « Certitude » dans lequel Voltaire admet des vérités de base comme celle de son existence, de son sentiment, et des démonstrations mathématiques – les articles « Corps » et « Matière » y ajoutent la certitude de l'existence des choses extérieures. Dans l'article « Secte », Voltaire précise même que toute science fondée sur les mathématiques peut prétendre à énoncer des certitudes :

Il n'y a point de secte en géométrie ; on ne dit point un euclidien, un archimédien.  
 [...] La partie de l'astronomie qui détermine le cours des astres et le retour des éclipses, étant une fois connue il n'y a plus de dispute chez les astronomes.  
 On ne dit point en Angleterre, Je suis newtonien, je suis lockien, halleyen  
 [...] <sup>12</sup>.

Les vérités mathématiques sont évidentes, il est impossible de les contester. Les vérités scientifiques, en revanche, doivent d'abord combattre l'erreur, mais le vrai finit par l'emporter sur le faux lorsque le doute n'est plus possible<sup>13</sup>. On aura remarqué que le nom du philosophe Locke s'est glissé entre ceux des savants Newton et Halley. Aidé du « flambeau de la physique<sup>14</sup> », Locke a prouvé par  $a$  plus  $b$  que l'innéisme cartésien était une absurdité : « S'il y a quelque chose de démontré hors des mathématiques, c'est qu'il n'y a point d'idées innées dans l'homme<sup>15</sup> ». Il est vrai que Descartes défendait l'innéité de l'idée de Dieu en l'homme, « la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage<sup>16</sup> », à quoi s'ajoutaient certains axiomes, notions communes ou vérités éternelles, « premières semences des pensées utiles<sup>17</sup> », mais il s'était toujours défendu contre une caricature de sa doctrine qui tendait à faire des notions

<sup>11</sup> *Le Philosophe ignorant*, éd. R. Mortier, OCV, t. 62 (1987), p. 40.

<sup>12</sup> OCV, t. 36, p. 518-519.

<sup>13</sup> On devine sans peine qu'un fait scientifique accède au rang de vérité lorsqu'il peut s'exprimer en langage mathématique.

<sup>14</sup> *Lettres philosophiques*, XIII, dans *Lettres philosophiques. Derniers écrits sur Dieu*, éd. G. Stenger, Paris, GF, 2006, p. 132.

<sup>15</sup> *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 441.

<sup>16</sup> Voir la *Troisième méditation*, dans *Œuvres philosophiques [désormais OPh]*, éd. F. Alquié, Paris, Bordas, 1988-1992, t. II, p. 453.

<sup>17</sup> On lit « *prima cogitationum utilium semina* » dans les *Règles pour la direction de l'esprit* (*Œuvres complètes*, éd. Adam-Tannery, Paris, Vrin, 1996, t. X, p. 373). Dans la sixième partie du *Discours de la méthode*, Descartes explique qu'il a tiré ses principes « de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes » (*OPh*, t. I, p. 636).

innées un trésor préétabli de toute la connaissance<sup>18</sup>. Aussi n'est-ce pas tant Descartes qui est visé par Voltaire que les « quelques cartésiens en France<sup>19</sup> » réunis dans « une faculté de théologie » – la Sorbonne – qui a commencé par proscrire la philosophie de Descartes avant de l'adopter afin de s'opposer à Locke, parce qu'« il fallait bien qu'un Anglais eût tort<sup>20</sup> ». Le même Locke montrait d'ailleurs fort bien que les professeurs de l'École avaient tout avantage à soutenir la thèse qu'il y a des principes innés, car elle leur permettait d'asseoir leur autorité, argument dont Voltaire se souviendra dans l'article « Bornes de l'esprit humain » :

242

Et ce n'était pas un mince avantage pour ceux qui affectaient d'être maîtres et professeurs d'imposer pour principe des *principes* que les principes ne doivent pas être mis en question. Car cette thèse des principes innés, une fois établie, impose aux ouailles de recevoir certains dogmes comme tels, ce qui revient à leur ôter l'usage de leurs propres raison et jugement et à les obliger à y croire et à les accepter aveuglément sans autre examen. Cette attitude de croyance aveugle permet de les gouverner plus facilement et de les rendre utiles à certaines personnes qui ont l'art et la charge de leur donner des principes et de les guider. Et ce n'est pas un mince pouvoir qui est ainsi conféré à un homme sur les autres que de lui donner l'autorité de dictateur des principes, de maître en vérités insoupçonnables, et de faire avaler à autrui comme principe inné ce qui peut servir aux fins de celui qui l'enseigne<sup>21</sup>.

À l'instar de Locke, Voltaire montre dans le « corpus S » que la critique de l'innéisme cartésien est inséparable de celle des autorités, des maîtres à penser. Nous ne possédons de connaissance qu'autant que nous usons de notre propre esprit, alors que les gardiens de l'orthodoxie philosophique et religieuse cherchent à prévenir tout libre examen : « Tout ce que certains tyrans des âmes désirent, c'est que les hommes qu'ils enseignent, aient l'esprit faux<sup>22</sup> ». L'empirisme n'est pas une école de philosophie parmi d'autres, on n'est pas lockéen, newtonien ou halleyen comme on est scotiste ou thomiste, car « quiconque a lu, ne peut refuser son consentement aux vérités enseignées par ces trois grands hommes<sup>23</sup> ». Le philosophe anglais n'a pas seulement mené son

18 On sait par ailleurs que Locke n'avait pas vraiment Descartes pour interlocuteur dans le livre I de l'*Essai*. La critique de Locke vise plutôt des « innéistes » comme Herbert of Cherbury ou certains platoniciens de Cambridge comme Henry More et Ralph Cudworth.

19 *Dictionnaire philosophique*, article « Secte », *OCV*, t. 36, p. 519.

20 Article « Sensation », *OCV*, t. 36, p. 529.

21 Locke, *Essai sur l'entendement humain* [désormais *Essai*], livres I et II. Traduction, préface, notes et index par Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2001, p. 144 (I, 4, 24).

22 *Dictionnaire philosophique*, article « Esprit faux », *OCV*, t. 36, p. 63.

23 Article « Secte », *OCV*, t. 36, p. 519.

combat contre des idées innées pour montrer que toute la connaissance vient de l'expérience ; il a aussi voulu montrer qu'il n'y a pas de principes dont on ne puisse demander la justification.

S'inspirant de la démarche de Locke, Voltaire combat l'innéisme en soulevant le problème de l'origine des rêves. D'où viennent les songes ? Sont-ils le produit nécessaire de notre « machine » ou bien l'âme spirituelle les génère-t-elle « à l'abri des mouvements produits sur les organes des sens qui engendrent à d'autres moments des idées très fortes et très vives<sup>24</sup> » ? Voltaire tient avec Locke que cette dernière explication est absurde, car l'âme pure, au moment où elle s'est retirée de toute communication avec le corps et pense par elle-même, produit des idées bizarres et incohérentes : « Quoi, c'est dans le temps où cette âme est le moins troublée, qu'il y a plus de trouble dans toutes ses imaginations ! elle est en liberté, et elle est folle<sup>25</sup> ! » Reste la première hypothèse : si « les organes seuls produisent les rêves de la nuit », il est inutile de faire intervenir une substance spirituelle pour expliquer l'origine de nos « idées du jour ». Le rêve manifeste la nature matérielle de la pensée, il est un argument philosophique en faveur du matérialisme.

Dans l'article « Songes », Voltaire ne se prononce pas pour l'une ou l'autre hypothèse. Fidèle à sa méthode, il se contente d'opposer deux ou plusieurs systèmes : au lecteur d'en éliminer les moins probables. Le lecteur averti peut cependant trouver un indice de la véritable pensée de Voltaire dans l'emploi subtil du vocabulaire. Selon Pierre-Alain Cahné, le mot « songe » garde encore, au XVIII<sup>e</sup> siècle, des traces d'un emploi faisant référence à une communication du divin à l'homme alors que le mot « rêve » n'a alors qu'une acception purement physique<sup>26</sup>. Comme Diderot qui, dans sa fameuse trilogie philosophique, a adopté pour désigner le songe philosophique de son ami D'Alembert le terme de « rêve », Voltaire emploie systématiquement les mots « rêve » et « rêver » dans la première moitié de l'article « Songes », à l'exception du passage qui envisage, de manière hypothétique, la théorie spiritualiste : « on ne serait jamais bon philosophe qu'en songe<sup>27</sup> ». En revanche, le mot « songe » s'impose dans la deuxième partie de l'article, consacré exclusivement à la dimension prémonitoire de nos rêves.

Il convient, pour compléter le tableau, d'étudier d'autres textes relatifs aux songes où la polémique contre l'innéisme cède la place à une explication nettement matérialiste du phénomène onirique. Dans une lettre datée du

24 Locke, *Essai*, p. 364 (II, 19, 4).

25 *Dictionnaire philosophique*, article « Songes », OCV, t. 36, p. 533.

26 Voir P.-A. Cahné, « Rêve et songe. Lexique et idéologie », *Revue des sciences humaines*, t. 82, n° 211 (1988), p. 196.

27 OCV, t. 36, p. 533.

20 juin 1764, Voltaire adresse aux auteurs de la *Gazette littéraire* des réflexions sur les songes qui, tout en reprenant le début de l'article du *Dictionnaire*, insistent davantage sur le caractère rationnel, voire raisonnable des rêves : « J'ai connu des avocats qui plaidaient en songe, des mathématiciens qui cherchaient à résoudre des problèmes, des poètes qui faisaient des vers. J'en ai fait moi-même qui étaient assez passables, et je les ai retenus<sup>28</sup>. » L'article « Somnambules et Songes » des *Questions sur l'Encyclopédie* est encore plus explicite. Voltaire y rapporte le cas d'un homme qui se levait en dormant, s'habillait, faisait la révérence, dansait le menuet, puis se déshabillait, se recouchait et continuait de dormir. « S'est-il passé autre chose, lui demande-t-il, dans votre machine pendant ce rêve si puissant sur vous, que ce qui se passe tous les jours dans votre machine éveillé ? » La leçon est claire : l'homme n'agit pas plus librement en veillant qu'en dormant, il n'est pas plus libre de se donner des idées que de faire battre son cœur ou courir son sang dans ses artères et ses veines, ce que Voltaire illustre par l'exemple d'un séminariste obsédé par ses désirs sexuels :

244

[...] lorsque en sortant de vêpres vous vous êtes renfermé dans votre cellule pour méditer, vous n'aviez nul dessein de vous occuper de votre voisine ; cependant son image s'est peinte à vous quand vous n'y pensiez pas ; votre imagination s'est allumée sans que vous ayez songé à un éteignoir ; vous savez ce qui s'en est ensuivi. Vous avez éprouvé la même aventure pendant votre sommeil<sup>29</sup>.

Provoqué par une manipulation volontaire ou survenant à la suite d'un rêve érotique, la jouissance sexuelle n'est pas le résultat d'une action libre. Dans l'un et l'autre cas, l'homme n'est pas un « animal agent » mais une « machine », un « pur automate ». C'est ainsi que les observations cliniques du rêve nous renseignent sur le fonctionnement du cerveau : « Quel est l'homme, s'écrie Voltaire, qui, dès qu'il rentre en lui-même, ne sente qu'il est une marionnette de la Providence ? Je pense ; mais puis-je me donner une pensée ? Hélas ! si je pensais par moi-même, je saurais quelle idée j'aurais dans un moment. Personne ne le sait ». Voltaire compare alors la spontanéité involontaire de la pensée éveillée à celle du rêve : « La preuve que nous ne nous donnons aucune idée, c'est que nous en recevons dans nos rêves, et certainement ce n'est ni notre volonté ni notre attention qui nous fait penser en songe. Il y a des poètes qui font des vers en dormant, des géomètres qui mesurent des triangles. Tout nous prouve qu'il y a une puissance qui agit en nous sans nous consulter<sup>30</sup> ».

28 La *Lettre* est intégrée dans l'article « Somnambules et Songes » des *Questions sur l'Encyclopédie*. Nous citons d'après l'édition Moland des *Œuvres complètes de Voltaire* [désormais M], t. 20, p. 432.

29 Article « Somnambule et Songes », M, t. 20, p. 432.

30 *De l'âme*, M, t. 29, p. 338.

La réflexion voltairienne sur le mécanisme des songes aboutit non seulement au rejet de la théorie des idées innées mais plus généralement à la négation de l'âme spirituelle conçue comme siège de la pensée et disposant de ses idées à son gré – du moins dans l'état de veille<sup>31</sup>. L'article « Sensation » attaque le dualisme cartésiano-chrétien par un autre biais. Il est absurde de penser, estime Voltaire, que Dieu, qui a donné aux animaux la sensibilité, c'est-à-dire la faculté d'éprouver des sensations par l'intermédiaire des sens, et aux hommes la sensibilité et la pensée, ne conserve que cette dernière après la mort. Nous avons tort de valoriser la seule faculté de raisonner car le sentiment, que nous avons en commun avec les animaux, est « tout aussi merveilleux » que la pensée : « que mille animaux meurent sous vos yeux, vous n'êtes point inquiets de ce que deviendra leur faculté de sentir, quoique cette faculté soit l'ouvrage de l'Être des êtres ; vous les regardez comme des machines de la nature nées pour périr et pour faire place à d'autres<sup>32</sup> ». Voltaire s'en prend à la hiérarchie établie par l'homme entre lui-même et les animaux, entre l'esprit et le corps. La toute-puissance divine se manifeste également dans chaque atome de l'univers : « un pouvoir divin éclate dans la sensation du dernier des insectes comme dans le cerveau de Newton ». *Jupiter est quodcumque vides, quodcumque moveris*, « Jupiter est tout ce que tu vois, tout ce que tu éprouves » : ce vers célèbre, d'inspiration stoïcienne<sup>33</sup>, ne figure pas dans le *Dictionnaire philosophique* mais apparaît de nombreuses fois dans les dernières œuvres de Voltaire<sup>34</sup>. Devant l'immensité divine, le cerveau de

31 Contrairement à ce que Locke et Voltaire laissent entendre, Descartes n'a pas prétendu que, pendant le rêve, l'âme était comme séparée du corps, bien au contraire. L'article 21 des *Passions de l'âme* montre clairement que le rêve ne prend pas sa source dans l'âme mais a comme cause première un dérèglement passager de la machine corporelle : « Entre les perceptions qui sont causées par le corps, la plupart dépendent des nerfs ; mais il y en a aussi quelques-unes qui n'en dépendent point, et qu'on nomme des imaginations, ainsi que celles dont je viens de parler, desquelles néanmoins elles diffèrent en ce que notre volonté ne s'emploie point à les former, ce qui fait qu'elles ne peuvent être mises au nombre des actions de l'âme, et elles ne procèdent que de ce que les esprits [animaux] étant diversement agités, et rencontrant les traces de diverses impressions qui ont précédé dans le cerveau, ils y prennent leur cours fortuitement par certains pores plutôt que par d'autres. Telles sont les illusions de nos songes » (*Oph*, t. III, p. 968-969). Et qu'en est-il du libre-arbitre du sujet qui dort ? La lettre à Élisabeth du 1<sup>er</sup> septembre 1645 semble admettre une contrainte exercée par le sommeil et le rêve : « souvent l'indisposition qui est dans le corps, empêche que la volonté ne soit libre. Comme il arrive aussi quand nous dormons ; car le plus philosophe du monde ne saurait s'empêcher d'avoir de mauvais songes, lorsque son tempérament l'y dispose. » (*Oph*, t. III, p. 600).

32 *OCV*, t. 36, p. 528-529.

33 Il est tiré de *La Pharsale* de Lucain, livre IX, v. 580. Voir Jean Deprun, « *Jupiter est tout ce que tu vois* : Note sur la fortune d'un vers "matérialiste" à l'âge classique », dans B. Fink et G. Stenger (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières. Hommage offert à Roland Desné*, Paris, PUF, 1999, p. 109-116.

34 Voir J. Deprun, « *Jupiter est tout ce que tu vois* », p. 113.



Newton ne pèse pas plus lourd que la sensation du dernier insecte, et l'idée d'une autre vie après la mort est tout simplement prétentieuse : « Quel besoin l'auteur de tout ce qui est, aurait-il de conserver des propriétés dont le sujet est détruit ? Il vaudrait autant dire que le pouvoir de la plante nommée sensitive, de retirer ses feuilles vers ses branches, subsiste encore quand la plante n'est plus<sup>35</sup> ».

Voltaire s'emploie à détruire avec un malin plaisir la frontière traditionnelle entre l'homme et l'animal. Pendant qu'ils rêvent, le chien est à la chasse et le poète fait des vers<sup>36</sup>. Si l'homme n'est donc qu'un être de nature, un animal parmi d'autres, il est cependant doué de facultés exceptionnelles comme la raison, que Voltaire appelle « sens commun » dans l'article du même nom. Cette dénomination est inhabituelle mais s'explique pour au moins deux raisons : premièrement, parce qu'elle permet d'insérer l'article dans le « corpus S », où il n'aurait pas sa place sous un autre titre ; deuxièmement, parce que les deux mots qui composent cette expression définissent exactement la raison telle que Voltaire la conçoit. Qu'est-ce que le sens commun ? un principe d'intelligence commun à tous les hommes, et qui prend son origine dans la sensation.

246

Nous sommes maintenant arrivés au cœur de l'anthropologie voltairienne. Locke avait en quelque sorte scientifiquement prouvé que les idées innées étaient une chimère. Il faut par conséquent revenir au vieil axiome selon lequel toutes les idées nous viennent par les sens, y compris les évidences mathématiques : « Toutes les facultés du monde n'empêcheront jamais les philosophes de voir que nous commençons par sentir<sup>37</sup> ». Toute idée que l'esprit n'a jamais aperçue n'a jamais été dans l'esprit ; et toute idée qui est dans l'esprit, ou est une perception actuelle, ou bien, ayant été aperçue, elle peut redevenir une perception actuelle par le moyen de la mémoire<sup>38</sup> qui n'est qu'une « sensation continuée ». Voltaire souscrit pleinement au sensualisme de Condillac<sup>39</sup> tout en rejetant le fondement spiritualiste du *Traité des sensations* : l'hypothèse lockéenne selon laquelle la matière pourrait être capable de penser<sup>40</sup> accède dès 1734 au rang de probabilité sinon de certitude. Reste un problème de taille : la sensation, comment se transforme-t-elle

35 *Dictionnaire philosophique*, article « Sensation », OCV, t. 36, p. 529.

36 Voir l'article « Songes », OCV, t. 36, p. 532.

37 Article « Sensation », OCV, t. 36, p. 530.

38 Cf. Locke, *Essai*, p. 169-183 (II, 1, 9-21).

39 « La sensation enveloppe toutes nos facultés, dit un grand philosophe » (article « Sensation », OCV, t. 36, p. 530). Dans le *Traité des sensations* (I, 7, 3) cité par Voltaire, on lit en réalité : « la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme ». On sait que Condillac, contrairement à Voltaire, n'a jamais mis en doute l'existence d'une âme spirituelle.

40 Voir *Lettres philosophiques*, XIII : « Il vient enfin à considérer l'étendue ou plutôt le néant des connaissances humaines. C'est dans ce chapitre qu'il ose avancer modestement ces paroles : *Nous ne serons jamais peut-être capables de connaître si un être purement matériel pense ou non* » (p. 133).

en idée ? Par quel miracle un phénomène matériel comme un son ou un objet devient-il image dans le cerveau<sup>41</sup> ? « Nous le recevons, et comment le recevons-nous ? On sait assez qu'il n'y a aucun rapport entre l'air battu, et des paroles qu'on me chante, et l'impression que ces paroles font dans mon cerveau<sup>42</sup> ». Voltaire a toujours refusé d'apporter une réponse précise à ce problème, car « demander comment nous pensons et comment nous sentons, comment nos mouvements obéissent à notre volonté, c'est demander le secret du Créateur<sup>43</sup> ». Mais qu'est-ce que nous apprend l'expérience ? Face à un objet sensible externe<sup>44</sup>, nos organes des sens, véritables « portes de l'entendement<sup>45</sup> », éprouvent des *sensations*, c'est-à-dire des impressions sensorielles, sans que notre volonté y prenne aucune part : « nous sentons toujours malgré nous, et jamais parce que nous le voulons » (p. 528). Une fois transmise au cerveau par l'intermédiaire des nerfs, la sensation devient à la fois *sentiment*, source de plaisir ou de douleur corporels, et *idée* spirituelle, matériau de l'esprit, mais leur unité nous échappe : « par quelle mécanique inconcevable le sentiment est-il dans tout mon corps, et la pensée dans ma seule tête ? » (p. 531). La raison n'est pas un sens comme les autres : la faculté de penser ne se réduit pas, comme le voulait Helvétius, à une sensation<sup>46</sup>, elle n'est pas non plus le produit de la combinaison des molécules. Sentir et penser sont deux facultés différentes, que ni le spiritualisme ni le matérialisme athée ne réussissent à expliquer de manière satisfaisante. Contre les tenants de l'âme spirituelle et ceux qui postulent que « ce sont des atomes qui pensent en nous<sup>47</sup> », Voltaire élargit l'hypothèse de Locke dans le sens que Dieu a donné à la matière la puissance de penser et de sentir, puis affirme avec Malebranche que l'homme est pénétré par Dieu à son insu, qu'il est « animé par Dieu même » plutôt que par « ce petit être subalterne » qu'on appelle âme<sup>48</sup>. Après avoir rapproché l'homme de l'animal en montrant qu'aucune différence essentielle ne traçait entre eux de frontière irréductible, Voltaire proclame maintenant que la spécificité du genre humain réside dans cette faculté de penser que l'homme a en commun avec ses congénères à l'exclusion des animaux.

41 Dans l'article « Idée », Voltaire précise qu'une idée est « une image qui se peint dans mon cerveau » (OCV, t. 36, p. 201).

42 Article « Sensation », OCV, t. 36, p. 528.

43 *Traité de métaphysique*, OCV, t. 14, p. 442-443.

44 Nous empruntons ce terme à Locke, *Essai*, p. 164 (II, 1, 2).

45 Article « Sensation », OCV, t. 36, p. 529.

46 « Toutes les opérations de l'esprit se réduisent à sentir. C'est ce principe qui seul nous explique comment il se peut que ce soit à nos sens que nous devons nos idées, et que ce ne soit cependant pas, comme l'expérience le prouve, à l'extrême perfection de ces mêmes sens que nous devons la plus ou moins grande étendue de notre esprit » (Helvétius, *De l'homme*, Paris, Fayard, 1989, t. I, p. 142).

47 *Dictionnaire philosophique*, article « Âme », OCV, t. 35, p. 306.

48 Article « Catéchisme chinois », OCV, t. 35, p. 453.

Ce n'est qu'au prix d'une distorsion de sa véritable signification que Voltaire traduit le terme latin *sensus communis* par le mot « humanité »<sup>49</sup>. Cependant son intention est claire : la raison ou « sens commun » est la seule faculté qui soit commune à tous les hommes, et aux hommes seulement. Certes, les bêtes perçoivent des images comme les hommes, les combinent même dans leur cerveau si elles en sont pourvues<sup>50</sup> mais sont incapables de les transformer en idées abstraites : l'animal le plus évolué est dénué de sens commun, c'est-à-dire de raison, signe distinctif de l'*humanité*.

248

L'article « Sens commun » occupe une place stratégique à l'intérieur du « corpus S » en ce qu'il porte également sur la nature et les progrès de la raison humaine. L'expression *sens commun*, déclare Voltaire, n'est pas innocente : « les hommes quand ils inventèrent ce mot faisaient l'aveu que rien n'entraîne dans l'âme que par les sens<sup>51</sup> ». En même temps, il ne manque pas de souligner la double signification de cette locution. À côté de son acception dévalorisante, désignant le plus bas degré de la raison, elle renvoie aussi au « bon sens », à la saine raison chère à Voltaire... et à Descartes. On se souvient comment l'auteur du *Discours de la méthode* avait défini le bon sens comme la « puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux<sup>52</sup> ». Comme Voltaire, il le situait entre la stupidité, c'est-à-dire l'absence de raison, et l'esprit, évoquant « un homme de médiocre esprit, mais duquel le jugement n'est perverti par aucune fausse créance, et qui possède toute la raison selon la pureté de sa nature<sup>53</sup> ». Ayant clairement posé l'égalité de la raison chez tous les hommes, Descartes passa à une question cruciale : si la raison est égale en chacun, comment se fait-il que certains se trompent et d'autres pas ? Ce n'est pas en raisonnant, répondit-il, que nous nous trompons, c'est quand nous cessons de raisonner. D'où la conclusion : « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien<sup>54</sup> ».

Voltaire, quant à lui, s'interroge non seulement sur les obstacles qui empêchent les hommes de bien raisonner mais pose une autre question, cruciale à ses yeux : comment se fait-il que des hommes sensés ajoutent si facilement foi à certaines absurdités religieuses ou métaphysiques ? Alors que Descartes incriminait l'absence de méthode efficace et sûre pour bien conduire sa raison, Voltaire remonte jusqu'à la matière pensante, au cerveau, susceptible d'être altéré

49 Article « Sens commun », *OCV*, t. 36, p. 525.

50 Voir l'article « Bêtes », *OCV*, t. 35, p. 414.

51 *OCV*, t. 36, p. 525.

52 *OPh*, t. I, p. 568.

53 *La recherche de la Vérité par la lumière naturelle*, *OPh*, t. II, p. 1108.

54 *Discours de la méthode*, *OPh*, t. I, p. 568.

dans son fonctionnement, et ceci pour des raisons d'ordre physiologique ou psychologique. Un homme atteint d'une pathologie cérébrale déraisonne parce qu'il est frappé de folie : « Un fou est un malade dont le cerveau pâtit, comme le goutteux est un malade qui souffre aux pieds et aux mains [...]. On a la goutte au cerveau comme aux pieds<sup>55</sup> ». Mais c'est la perte du sens commun, une « maladie » d'origine psychologique affectant non pas le cerveau mais l'esprit, qui retient plus particulièrement l'attention de Voltaire. Après avoir souligné que l'homme se distinguait des animaux par le « rayon de la Divinité qu'on appelle raison<sup>56</sup> », il lui reste à montrer comment et pourquoi la « raison commencée » est souvent freinée dans ses progrès.

Un premier élément de réponse se trouve dans l'article « Religion »<sup>57</sup>. Les religions, estime Voltaire, sont nées dans une nature foncièrement hostile qui a obligé les hommes à chercher la sécurité. À l'instar des faibles qui se sont mis sous la protection des forts, les villages se sont mis sous celle d'un dieu tutélaire, imaginé et nommé sur le modèle du chef : « C'est là le progrès de notre faible entendement ; chaque bourgade sentait sa faiblesse, et le besoin qu'elle avait d'un fort protecteur. Elle imaginait cet être tutélaire et terrible résidant dans la forêt voisine, ou sur la montagne, ou dans une nuée. Elle n'en imaginait qu'un seul, parce que la bourgade n'avait qu'un chef à la guerre<sup>58</sup> ». Les hommes ayant créé Dieu à leur image, ils se sont convaincus qu'il existait une relation directe entre eux et leur divinité<sup>59</sup>, à l'exemple de celle qui existe entre un maître et ses sujets. Cette première erreur a ouvert la porte à toutes les superstitions. D'abord on est passé du monothéisme au polythéisme, puis on croyait entendre la voix des dieux, notamment dans les songes<sup>60</sup> ; enfin, les hommes crurent pouvoir intervenir auprès de leurs dieux en observant certaines pratiques, rites ou cérémonies, des plus anodins aux plus atroces<sup>61</sup>.

À l'instar de Malebranche et de Fontenelle, Voltaire estime que l'apparition de la superstition, fille de la crédulité et de l'ignorance qui régnaient dans les temps les plus reculés, est un phénomène naturel ; la croyance en un Être suprême, « formateur, rémunérateur et vengeur », sera plus tard le fruit de la

55 *Dictionnaire philosophique*, article « Folie », *OCV*, t. 36, p. 130-131.

56 Article « Égalité », *OCV*, t. 36, p. 42.

57 Voir aussi la deuxième des *Homélies prononcées à Londres en 1765* (1767).

58 *OCV*, t. 36, p. 475.

59 Dans l'article « Religion », Voltaire défend, contre « un des plus profonds métaphysiciens de nos jours », l'idée que les humains ont commencé par reconnaître un seul Être suprême avant de croire à plusieurs dieux (p. 471-476).

60 « Les songes ont toujours été un grand objet de superstition ; rien n'était plus naturel » (article « Songes », *OCV*, t. 36, p. 534).

61 Voir l'article « Superstition I ».

« raison cultivée »<sup>62</sup>. S'y ajoute le goût immodéré de la nature humaine pour le merveilleux et les fables : « L'amour du merveilleux, et l'envie d'entendre et de dire des choses extraordinaires, a perverti le sens commun dans tous les temps » (p. 114). Plus malins et fripons que le reste des membres de leur communauté, les fakirs, les bonzes et autres talapoins, véritables « sangsues du peuple »<sup>63</sup>, ne manquent pas de tirer profit de cette propension de l'homme pour l'extraordinaire afin de mieux imposer leur voix. Favorisée par l'imposture des prêtres, parée des prestiges de la déraison sacerdotale, la superstition primitive produit de fausses croyances et des dogmes ; en éloignant l'homme de la simple raison elle devient une véritable « maladie de l'esprit »<sup>64</sup> qui finit par gagner à différents degrés tous les peuples de l'humanité. Après avoir longtemps triomphé sans partage, elle vient d'amorcer son recul en Europe où le rapport de force semble lentement s'inverser au profit de la raison : « C'est la force qui soutenait toutes ces lois auxquelles se soumettait la superstition des peuples ; et ce n'est qu'avec le temps que la raison fit abolir ces honteuses vexations, dans le temps qu'elle en laissait subsister tant d'autres » (p. 543). Grâce à l'apport de la Réforme au progrès de l'esprit humain, le mouvement incessant de la raison a changé les mœurs en Europe. La superstition sera-t-elle éradiquée un jour ? Voltaire concède que l'humanité n'en guérit que difficilement : contrairement à l'erreur, la superstition est une *maladie* qu'il faut traiter avec circonspection : combattre la superstition, c'est vouloir « faire la ponction à un hydropique, qui peut mourir dans l'opération » (p. 544)<sup>65</sup>.

Si la superstition n'est à l'origine qu'une simple maladie de l'*esprit* qu'elle empêche de raisonner sainement, elle peut aller jusqu'à affecter le *cerveau* quand elle devient le partage de l'enthousiaste et du fanatique : « Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre, est un fanatique<sup>66</sup> ». L'enthousiasme, précise Voltaire dans l'article du même nom, désigne non seulement l'approbation, mais également des états émotifs qui vont

62 *La Philosophie de l'histoire*, dans *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, t. 1, p. 13.

63 *Dictionnaire philosophique*, article « Athée II », *OCV*, t. 35, p. 391.

64 Article « Superstition II », *OCV*, t. 36, p. 541.

65 Dans *Les Idées de La Mothe Le Vayer* (1766), Voltaire est plus explicite : « Ne faut-il pas alors en user avec elle comme un médecin habile traite une maladie chronique ? Il ne prétend pas la guérir d'abord ; il risquerait de jeter son malade dans une crise mortelle. Il attaque le mal par degrés, il diminue les symptômes. Le malade ne recouvre pas une santé parfaite, mais il vit dans un état tolérable à l'aide d'un régime sage. C'est ainsi que la maladie de la superstition est traitée aujourd'hui en Angleterre et dans tout le Nord par de très grands princes, par leurs ministres, et par les premiers de la nation » (*OC*, t. V, p. 350).

66 *Dictionnaire philosophique*, article « Fanatisme », *OCV*, t. 36, p. 105.

de la sensibilité à la rage en passant par la passion, la démente et la fureur. Dans tous les cas, il s'agit d'une « émotion d'entrailles », d'une « agitation intérieure » qui affecte les nerfs, les intestins, le cœur, et bien sûr le cerveau. L'enthousiasme a les mêmes effets que l'alcool : « Celui qui dans l'ivresse voit les objets doubles est alors privé de sa raison ; l'enthousiasme est précisément comme le vin. Il peut exciter tant de tumulte dans les vaisseaux sanguins, et de si violentes vibrations dans les nerfs, que la raison en est tout à fait détruite ». Certes, le désordre du cerveau est provoqué par des processus purement physiologiques, mais contrairement à la folie, la « maladie de l'enthousiasme » est purement psychologique ; il existe même, note Voltaire, un enthousiasme tempéré par la raison qui fait les grands poètes<sup>67</sup>.

Le superstitieux et l'enthousiaste ne sont pas dangereux tant qu'ils ne sont pas gagnés par le fanatisme, autre « maladie » du cerveau, et de loin la plus néfaste : « Le superstitieux est gouverné par le fanatique, et le devient<sup>68</sup> ». Tandis que l'enthousiasme agit comme une drogue sur le corps entier, le fanatisme attaque le cerveau comme une tumeur, et quand « le fanatisme a gangrené un cerveau, la maladie est presque incurable<sup>69</sup> ». Nourri de superstition, le fanatique est prêt à tout pour faire triompher sa foi : « Le fanatisme est à la superstition, ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. [...] Ces gens-là sont persuadés que l'esprit saint qui les pénètre, est au-dessus des lois, que leur enthousiasme est la seule loi qu'ils doivent entendre » (p. 105 et 110). Souvent, constate Voltaire, le degré de fanatisme est en proportion directe de l'absurdité et de l'extravagance d'une croyance ; plus elle choque le sens commun, plus elle s'impose aux fanatiques de tout bord : « Ce que ma secte enseigne est obscur, dit un fanatique : et c'est en vertu de cette obscurité qu'il la faut croire ; car elle dit elle-même qu'elle est pleine d'obscurités<sup>70</sup> ».

On conçoit sans peine qu'un peuple ignorant et facilement manipulable succombe aux fanatiques et autres « tyrans mercenaires des âmes » animés de la volonté sournoise d'éteindre toute réflexion ; on conçoit aussi que des « esprits faibles », révoltés par leurs fourberies, en viennent à « nier le Dieu que ces monstres déshonorent<sup>71</sup> ». Ce qu'on conçoit moins, c'est que des hommes d'esprit et de raison acceptent de souscrire sans sourciller aux pires absurdités professées par les chefs de secte : « Cet Arabe qui sera d'ailleurs un

<sup>67</sup> Voir *OCV*, t. 36, p. 58-60.

<sup>68</sup> Article « Superstition II », *OCV*, t. 36, p. 539.

<sup>69</sup> Article « Fanatisme », *OCV*, t. 36, p. 108.

<sup>70</sup> Article « Secte », *OCV*, t. 36, p. 523. « Je n'y comprends rien assurément », avoue Voltaire au sujet de la Trinité ; « personne n'y a jamais rien compris ; et c'est la raison pour laquelle on s'est égorgé » (article « Arius », *OCV*, t. 35, p. 370).

<sup>71</sup> Article « Athée II », *OCV*, t. 35, p. 391.

bon calculateur, un savant chimiste, un astronome exact, croira cependant que Mahomet a mis la moitié de la lune dans sa manche<sup>72</sup> ». D'une édition à l'autre du *Dictionnaire philosophique*, et notamment dans le « corpus S », Voltaire affine son analyse des mobiles de la foi, c'est-à-dire de la croyance irraisonnée en « ce qui semble faux à notre entendement<sup>73</sup> ».

252

En 1764, les articles « Sensation » et « Songes » du « corpus S » avaient repris de manière plus concise la thématique développée dans « Âme », « Matière » et « Idée » ; quant à l'article « Superstition I », consacré au pardon des crimes, il faisait directement suite à l'article « Songes » dont la deuxième partie rejetait la croyance en l'oniromancie. À partir de la troisième édition du *Dictionnaire*, Voltaire se met à étoffer cet assemblage un peu hétéroclite. Les nouveaux articles « Secte », « Sens commun » et « Superstition II » essaient de répondre à deux questions : pourquoi les hommes passent-ils si facilement du sens commun à la superstition ? Comment un homme de science peut-il renoncer au sens commun ? La réécriture complète de l'article « Salomon », consacré tout entier aux multiples incohérences, invraisemblances et contradictions qui émaillent la légende du troisième roi des Hébreux, est peut-être le témoin de cette problématique nouvelle.

Dans la première version de 1764, Voltaire conteste d'abord le mythe des fabuleuses richesses de Salomon, puis met en doute la paternité des écrits que l'Ancien Testament lui attribue. Le récit biblique n'offense pas les lois de la physique comme le font le Déluge ou la fameuse lune dans la manche de Mahomet ; il énonce – ce qui est pire encore – des faits parfaitement contradictoires avec la réalité observée : « Les Paralipomènes assurent que le melk David son père lui laissa environ vingt milliards de notre monnaie au cours de ce jour, selon la supputation la plus modeste. Il n'y a pas tant d'argent comptant dans toute la terre<sup>74</sup> ». Dans la troisième édition, Voltaire commence par établir un inventaire très complet des nombreuses absurdités rapportées dans la Bible au sujet du roi des juifs. Hormis une intervention miraculeuse dont il n'est pas fait mention dans la Bible, il est tout à fait impossible que Salomon ait mis sur pied une armée de trois cent trente mille hommes dans un pays qui, peu de temps auparavant, manquait cruellement d'ouvriers en fer. « Jamais », commente Voltaire, « le sultan des Turcs n'a eu de si nombreuses armées ; il y avait là de quoi conquérir la terre. Ces contradictions semblent exclure tout raisonnement » (p. 502-503). Dans l'article « Secte », Voltaire oppose à l'histoire fabuleuse de Salomon les actes de la Tour de Londres recueillis par Rymer où

<sup>72</sup> Article « Sens commun », *OCV*, t. 36, p. 526.

<sup>73</sup> Article « Foi II », *OCV*, t. 36, p. 125.

<sup>74</sup> Article « Salomon », *OCV*, t. 36, p. 500.

l'on ne trouve « ni contradictions, ni absurdités, ni prodiges, rien qui révolte la raison, rien, par conséquent, que des sectaires s'efforcent de soutenir ou de renverser par des raisonnements absurdes<sup>75</sup> ».

La deuxième partie de l'article « Salomon » est consacrée aux œuvres littéraires attribuées au roi des Hébreux. Dans la version de 1764, Voltaire se contente d'avancer des raisons philologiques pour refuser à Salomon la paternité des Proverbes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Dans la version remaniée, Voltaire multiplie les formules du type « peut-on se persuader », « il n'est pas naturel » ou « il est bien plus vraisemblable » (p. 506-510) destinées à faire appel au bon sens du lecteur : ne faut-il pas avoir perdu le sens commun, insinue-t-il, quand on attribue au fameux roi des juifs « un recueil de maximes triviales, basses, incohérentes, sans goût, sans choix et sans dessein » (p. 506), ou cet autre ouvrage impie qu'est l'Ecclésiaste, dont le véritable auteur est visiblement « un matérialiste [...] à la fois sensuel et dégoûté » (p. 509) ?

Les richesses et la sagesse légendaires de Salomon peuvent facilement impressionner un esprit prévenu, mais qu'en est-il d'un Newton, qui traduit l'Apocalypse<sup>76</sup>, et de tous ces hommes de science éminents, et en même temps chrétiens ou musulmans dévots ? Par quel « étrange renversement d'esprit<sup>77</sup> » un homme raisonnable, un savant ou un mathématicien croient-ils contre l'évidence « cent choses ou visiblement abominables ou mathématiquement impossibles<sup>78</sup> » ? Le peuple est crédule et superstitieux, pas le philosophe ou le savant. Voltaire est convaincu qu'un homme sensé ne peut pas croire des choses contradictoires et impossibles : « il dit cela est impossible, mais cela est vrai ; je crois ce que je ne crois pas<sup>79</sup> ». Un savant comme Newton ne souffrait d'aucune maladie cérébrale, il était parfaitement capable de bien conduire son esprit dans les mathématiques, la chimie ou l'astronomie ; s'il a accepté sans broncher les absurdités les plus palpables, c'est que son esprit était devenu faux en matière de foi, « comme il arrive quelquefois que le gourmet le plus fin peut avoir le goût dépravé sur une espèce particulière de nourriture » (p. 526). Contrairement aux vrais malades du cerveau, les « esprits faux » ne souffrent d'aucun trouble physiologique, mais leurs raisonnements n'en sont pas moins fous que ceux des autres.

La raison de cette aliénation ? C'est la peur qui dissuade des hommes de bon sens de se servir de leur entendement (voir p. 526-527). Intimidés par les prêtres, ils « soumettent leur entendement, ils tremblent d'examiner [parce qu']ils ne

<sup>75</sup> *OCV*, t. 36, p. 519.

<sup>76</sup> Voir l'article « Esprit faux », *OCV*, t. 36, p. 63.

<sup>77</sup> Article « Sens commun », *OCV*, t. 36, p. 526.

<sup>78</sup> Article « Athée II », *OCV*, t. 35, p. 392.

<sup>79</sup> Article « Sens commun », *OCV*, t. 36, p. 527.



veulent être ni empalés, ni brûlés<sup>80</sup> ». Dans l'article « Secte », Voltaire dénonce l'apologiste Houtteville, auteur d'un livre intitulé *La Religion chrétienne prouvée par les faits*, dans lequel il s'efforçait de « prouver » et de « démontrer » les croyances les plus absurdes comme s'il s'agissait de vérités géométriques irréfutables. Fanatique ou esprit faux ? Plus prosaïquement, l'ambition du zélé auteur était, selon Voltaire, d'obtenir une rente de cinquante mille livres en imposant le silence aux incrédules qui « oser[ont] nier tous ces faits évidents<sup>81</sup> ». Si Voltaire a tant combattu les Houtteville et autres défenseurs patentés de l'orthodoxie religieuse, c'est parce qu'ils continuaient à produire des esprits faux pendant qu'il s'employait à apprendre aux hommes à faire usage de leur raison.

254

Notre promenade à travers un corpus délimité du *Dictionnaire philosophique*, agrémentée de quelques excursions dans d'autres articles, est terminée. L'habileté de l'auteur évoquée dans l'introduction semble bien s'être confirmée : défiant l'irrationalité de la succession purement fortuite de l'ordre alphabétique, Voltaire a réussi à fabriquer ce que Diderot appelait un « ordre sourd » à l'intérieur d'un désordre apparent. En l'espace de six courts articles, Voltaire a tout dit, et ce qu'il nous dit est d'une étonnante modernité : l'homme n'est pas un être à part ; ce qui le distingue des animaux, ce n'est pas une âme immortelle – comme le veut le spiritualisme cartésiano-chrétien – mais la faculté, donnée au cerveau par Dieu, de combiner les idées qui lui sont fournies par les sens. Il n'est pas exagéré de dire que Voltaire a anticipé sur ce « nouveau matérialisme » prôné par certains philosophes et hommes de science selon lesquels « l'homme n'est, *du point de vue de la science à tout le moins*, qu'un être de nature, un animal parmi d'autres ». Les facultés exceptionnelles qui le distinguent de l'animal n'étant que des différences, « il n'y aurait nul motif à y voir aujourd'hui, après tous les progrès scientifiques accomplis en ce siècle, quoi que ce soit qui puisse être tenu pour “sur-naturel”, au sens propre : situé au-delà de la nature, *transcendant* par rapport au monde matériel. [...] en continuité avec le règne animal, pleinement inséré dans le monde naturel du vivant, il n'apparaîtrait plus comme un temple abritant une âme éternelle et sacrée<sup>82</sup> ». Quant aux imposteurs qui cherchent à abrutir les hommes en leur enseignant des absurdités, point n'est besoin d'aller bien loin pour constater que le patriarche de Ferney, s'il revenait aujourd'hui, pourrait immédiatement reprendre sa tâche.

<sup>80</sup> Article « Foi II », *OCV*, t. 36, p. 126.

<sup>81</sup> *OCV*, t. 36, p. 522.

<sup>82</sup> Luc Ferry et Jean-Didier Vincent, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie et de la philosophie*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 10-11.