



**HAL**  
open science

## “ Qu’est-ce qu’optimisme ? ” Pour une relecture philosophique des contes [de Voltaire]

Gerhardt Stenger

### ► To cite this version:

Gerhardt Stenger. “ Qu’est-ce qu’optimisme ? ” Pour une relecture philosophique des contes [de Voltaire]. Florence Lotterie. Voltaire et ses contes. Zadig, Candide, L’Ingénu. Nouvelles perspectives critiques, Hermann, pp.17-37, 2019, 979-1-0370-0277-8. hal-04234317

**HAL Id: hal-04234317**

**<https://nantes-universite.hal.science/hal-04234317>**

Submitted on 11 Oct 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

# I

## « QU'EST-CE QU'OPTIMISME ? »

### POUR UNE RELECTURE PHILOSOPHIQUE DES CONTES

par Gerhardt Stenger  
*Université de Nantes*

La philosophie de l'optimisme – « la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal<sup>1</sup> » – est intimement liée au problème du mal qui n'a cessé de hanter Voltaire, en particulier pendant la période qui s'écoule de la publication de *Zadig* à celle de *Candide*. Pourquoi le scandale du mal et du malheur (car l'un et l'autre vont de pair<sup>2</sup>) ? Le problème est de concilier le mal avec la croyance en un Dieu suprême et bon, créateur de l'univers. Dieu a-t-il pu vouloir le mal ? Comment a-t-il pu tolérer qu'il y ait du désordre dans l'ordre, de l'imparfait dans le parfait ? Comment, d'autre part, concilier la Providence divine avec la liberté de l'homme ? L'idée de Providence ne ruine-t-elle pas celle d'une responsabilité de l'homme et donc d'une sanction de ses fautes ? Le spectacle du monde, enfin, pose une question plus juridique : les méchants sont-ils punis et les bons récompensés proportionnellement à leurs mérites ? Loin s'en faut : on a plutôt l'impression que le mal frappe les hommes vertueux et épargne les méchants.

Les héros des contes voltairiens se font l'écho de ces interrogations. Micromégas constate que tous les habitants des planètes qu'il a visitées souffrent de leurs imperfections : il n'est pas un seul pays

---

1. *Candide*, p. 95.

2. Le débat sur le mal porte sur l'existence de phénomènes naturels (la maladie, la mort, les cataclysmes naturels) et d'actions humaines (les vices, l'injustice, la guerre).

« où il ne manque rien<sup>3</sup> ». Sur Terre, un savant français évoque les ravages de la guerre<sup>4</sup>. Zadig ne comprend pas pourquoi les calamités s'acharnent sur lui malgré ses qualités morales et ses bonnes actions<sup>5</sup>. Sa perplexité augmente lorsqu'il rencontre le brigand Arbogad : « un voleur est heureux » alors que la vertueuse Astarté a sans doute péri<sup>6</sup>. Ne parlons pas de Candide qui rencontre des maux partout où il passe. Dans *L'Ingénu* enfin, le héros et Gordon, injustement emprisonnés, discutent de l'origine du bien et du mal<sup>7</sup>. Philosophes et théologiens, depuis des siècles, ont proposé des explications au problème du mal. La plupart d'entre elles figurent dans les contes de Voltaire, qui conclut – quoique non définitivement – à l'impossibilité à trancher le débat<sup>8</sup>. La seule chose dont il soit peut-être sûr se lit à la fin de *L'Ingénu* : « malheur n'est bon à rien<sup>9</sup> ».

Le problème du mal est aussi vieux que la naissance des premiers monothéismes. Car si Dieu est bon et tout-puissant, pourquoi a-t-il « permis » l'apparition du mal sur terre ? Cette quadrature du cercle philosophico-théologique a été formulée avec netteté par le « Cicéron chrétien » Lactance (vers 250-vers 325) au chapitre XIII de *La Colère de Dieu* :

Ou Dieu veut ôter le mal de ce monde, et ne le peut ; ou il le peut, et ne le veut pas ; ou il ne le peut, ni ne le veut ; ou enfin il le veut, et le peut. S'il le veut, et ne le peut pas, c'est impuissance, ce qui est contraire à la nature de Dieu ; s'il le peut, et ne le veut pas, c'est méchanceté, et cela est non moins contraire à sa nature ; s'il ne le veut ni ne le peut, c'est à la fois méchanceté

---

3. *Micromégas*, chapitre II, dans Voltaire, *Romans et contes en vers et en prose*, éd. Édouard Guillon, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Classiques modernes », 1994, p. 31.

4. *Ibid.*, p. 41.

5. *Zadig*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 68.

7. *L'Ingénu*, chapitre X.

8. La question sera résolue dans les derniers écrits. Voir Gerhardt Stenger, « Voltaire et le fatalisme : du *Poème sur le désastre de Lisbonne* aux derniers contes », *Cahiers Voltaire*, vol. 14, 2015, p. 23-41.

9. *L'Ingénu*, p. 138.

et impuissance; s'il le veut et le peut (ce qui seul de ces parties convient à Dieu), d'où vient donc le mal sur la terre<sup>10</sup>?

Comment le mal a-t-il pu entrer dans le monde alors qu'un Dieu bon et tout-puissant aurait pu ou dû l'en empêcher? Lactance répond que Dieu a donné à l'homme la sagesse (*sapientia*) pour vaincre le mal :

Il lui proposa en même temps le bien et le mal, afin qu'il le discernât par la lumière de la sagesse qu'il avait reçue. C'est en quoi consiste l'usage de cette sagesse; car on ne saurait connaître le bien et l'embrasser, qu'on ne sache aussi connaître le mal et le rejeter. [...] Il est donc clair que le discernement et la sagesse sont nécessaires pour éviter le mal, et que s'il n'y avait point eu de mal dans le monde, nous n'aurions point eu besoin de la sagesse<sup>11</sup>.

La sagesse nous distingue des animaux, elle nous rend aptes à choisir le bien et à rejeter le mal. Sans l'existence du mal, il n'y a pas de vertu : une conduite vertueuse, agréable à Dieu suppose que l'homme évite le mal librement. Lactance reste silencieux sur le péché d'Adam qui n'acquerra une importance capitale qu'un demi-siècle plus tard avec saint Augustin (354-430). Grâce à la nouvelle doctrine du péché originel élaborée par l'évêque d'Hippone dans son combat contre Pélage au début du v<sup>e</sup> siècle, l'apparition du mal dans le monde reçoit une explication qui disculpe Dieu en en faisant tomber l'entière responsabilité sur l'homme, qui a enfreint l'interdiction divine et préféré le savoir à l'obéissance. Selon saint Augustin, ce premier péché, appelé aussi péché héréditaire, a non seulement ouvert la voie à tous les autres, il a également si profondément corrompu la nature humaine que tous les hommes descendants d'Adam sont damnés dès leur naissance. Seule la mort de Jésus et sa résurrection ont levé la damnation automatique et rendu possible le salut aux... seuls chrétiens. Avec un rare sens de la formule, Pascal dira au xvii<sup>e</sup> siècle : « il faut que nous naissions coupables ou Dieu serait injuste<sup>12</sup> ». Le dogme du péché originel

---

10. Nous citons le passage d'après l'article « Tout est bien » du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, éd. Gerhardt Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2010, p. 134-135. Voltaire l'a peut-être trouvé dans l'article *Pauliciens* (Rem. E) du *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle.

11. Lactance, *De la Colère de Dieu*, chapitre XIII (trad. anon.).

12. Pascal, *Pensées*, fr. 205 (Lafuma) 237 (Sellier).

apporte une réponse au problème que pose le caractère profondément contradictoire et malheureux de la condition humaine, et cette réponse est la seule possible, même si elle choque et heurte violemment notre sens de la justice :

[...] il est sans doute qu'il n'y a rien qui choque plus nôtre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer. Cet écoulement ne nous paraît pas seulement impossible, il nous semble même très injuste; car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir eu si peu de part qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? Certainement rien ne nous heurte plus rudement que cette doctrine<sup>13</sup>.

À la fin du xvii<sup>e</sup> siècle, le philosophe et érudit d'origine protestante Pierre Bayle (1647-1706)<sup>14</sup> lance la « querelle du mal » dans son célèbre *Dictionnaire historique et critique* (1696). Son premier constat est affligeant pour l'humanité : « L'histoire n'est à proprement parler qu'un recueil des crimes et des infortunes du genre humain<sup>15</sup>. » Bayle affirme que seule l'hypothèse manichéenne des deux principes divins, aussi insoutenable soit-elle<sup>16</sup>, peut disculper Dieu de l'existence du mal. Toute autre tentative de concilier la toute-puissance et la bonté de Dieu est vouée à l'échec : « Les idées de l'ordre ne souffrent pas qu'une cause infiniment bonne et sainte, qui peut empêcher l'introduction du mal moral, ne l'empêche pas, lors surtout qu'en la permettant, elle se verra obligée d'accabler de peines son propre ouvrage<sup>17</sup>. » La distinction subtile entre *permettre* le péché et le *causer* s'estompe et disparaît : « Permettre une chose, c'est proprement parlant lui laisser un cours que l'on lui pourrait ôter. Et en ce cas-là, lorsque la chose n'est point bonne, on

---

13. *Ibid.*, fr. 131 (Lafuma) 164 (Sellier).

14. Il se cache derrière le personnage de Martin dans *Candide*.

15. Article *Manichéens* du *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740 [1696], t. III, p. 305 (Rem. D).

16. Disciples de Manès, les manichéens admettaient l'existence de deux principes opposés, l'un du Bien et l'autre du Mal, qui, après s'être combattus, seraient arrivés à une sorte de compromis.

17. *Op. cit.*, p. 306.

se rend aussi blâmable que si on la produisait<sup>18</sup>. » Bayle n'est pas loin d'insinuer que Dieu est en fin de compte l'auteur du péché, car il a permis au mal de corrompre sa création. Comme le résume Élisabeth Labrousse : « Toutes les explications théologiques aboutissent à cette énormité de faire d'un Dieu juste et saint l'auteur du péché<sup>19</sup>. »

Bayle pense que la raison n'est pas capable de rendre compte de tout et affirme à maintes reprises l'incapacité de toute théologie à concilier foi et raison. Concernant le problème de l'existence du mal, il avoue : « La meilleure réponse qu'on puisse faire naturellement à la question, *Pourquoi Dieu a-t-il permis que l'homme péchât?* est de dire : *Je n'en sais rien, je crois seulement qu'il a eu des raisons très dignes de sa sagesse infinie, mais qui me sont incompréhensibles*<sup>20</sup>. » On peut s'interroger sur la sincérité de Bayle, surtout lorsqu'il déclare en même temps que, d'un strict point de vue philosophique, l'existence du mal et de la souffrance ne peuvent que nous conduire à l'athéisme. Quoi qu'il en soit, il s'attire, en disant cela, l'hostilité des théologiens rationalistes, ainsi que de la « reine philosophe » Sophie-Charlotte de Hanovre (1668-1705) qui demande au philosophe allemand Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) d'écrire une réfutation des thèses de Bayle. Celui-ci s'exécute et publie en 1710 ses *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* dans laquelle il se propose d'apporter une solution aux difficultés soulevées par Bayle<sup>21</sup>. Le plus important des livres publiés par Leibniz de son vivant est donc à l'origine un ouvrage de circonstance destiné à polémiquer contre le scepticisme de Bayle. Voici les principales thèses développées par Leibniz :

1. Dieu est parfait et il est le seul à l'être, sans quoi il ne serait pas Dieu. Si l'univers était aussi parfait que Dieu, l'univers serait Dieu,

---

18. Pierre Bayle, *Réponse aux questions d'un provincial*, II<sup>e</sup> partie, chap. LXXV, dans *Ceuvres diverses*, La Haye, 1727, t. III, seconde partie, p. 654.

19. Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Humanité », 1996, p. 376.

20. Article *Pauliciens* du *Dictionnaire historique et critique*, *op. cit.*, t. III, p. 634 (Rem. M).

21. L'optimisme de Leibniz apparaît dès le *Discours de métaphysique* (1686). Il a synthétisé sa pensée dans deux textes brefs, *Sur l'origine radicale des choses* (1697) et *La Cause de Dieu* (1710). Une théodicée essaie d'expliquer pourquoi, si Dieu existe, il y a autant de mal dans le monde. Le texte de référence sera *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, éd. Jacques Brunschwig, Paris, Garnier-Flammarion, coll. « GF », 1969.

comme le veut Spinoza (*Deus sive natura*). Par voie de conséquence, tout ce qui n'est pas lui est imparfait, sa création comporte forcément des manques, des « défauts » : « Dieu ne pouvait pas lui donner tout sans en faire un Dieu ; il fallait donc qu'il y eût des différents degrés dans la perfection des choses, et qu'il y eût aussi des limitations de toute sorte<sup>22</sup>. » Étant donné que la création est nécessairement inférieure au créateur, le mal trouve sa racine dans l'imperfection originaire des créatures, qui ne peuvent être qu'en dessous de sa perfection.

2. Avant de passer à l'acte de création, Dieu avait la possibilité de faire exister d'autres mondes<sup>23</sup> que le nôtre, « également possibles et également prétendants à l'existence<sup>24</sup> » : l'entendement ou l'intelligence divine concevait en même temps une infinité d'autres mondes susceptibles d'être créés. Pour quelle raison Dieu a-t-il décidé de créer le monde qui est, plutôt qu'un autre ? Il l'a choisi, dit Leibniz, par bonté. Parmi ces mondes possibles que Dieu pensait en raison, tous n'étaient pas également bons. L'acte de création consistait alors à élire, parmi ces mondes tout autant possibles les uns que les autres, celui qui offrait le plus de perfection, c'est-à-dire le moins d'imperfections : « Cette suprême sagesse, jointe à une bonté qui n'est pas moins infinie qu'elle, n'a pu manquer de choisir le meilleur<sup>25</sup>. » Ce « meilleur des mondes possibles » dans lequel nous vivons surpasse en perfection tous les autres, mais il inclut nécessairement le péché et la souffrance. À la fin de la *Théodicée*, Leibniz dévoile un monde possible où Sextus Tarquin n'eût pas violé Lucrece, et montre qu'il était moins parfait que celui où Sextus, par son crime, servit à de grandes choses et prépara la voie à un grand empire<sup>26</sup>. Ce qui apparaît aux créatures comme un mal, comme une imperfection, doit être en vérité compris comme les éléments d'un ensemble. Le niveau de référence, en dernière instance, est la totalité : *le Tout* est bien. Lorsque Leibniz parle du « meilleur des mondes possibles », il n'entend nullement faire de ce monde un éloge naïf : notre monde est le meilleur des mondes *possibles*, c'est-à-dire celui

---

22. Gottfried Leibniz, *Essais de Théodicée*, op. cit., p. 122 (I, § 31).

23. Leibniz appelle monde « toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes » (*Essais de Théodicée*, op. cit., p. 108 ; I, § 8).

24. *Essais de Théodicée*, op. cit., p. 107 (I, § 7). « Possible » signifie ici sans contradiction.

25. *Ibid.*, p. 108 (I, § 8). Voir aussi p. 253 (II, § 225).

26. Voir *Essais de Théodicée*, op. cit., p. 362 (III, § 416).

qui est le moins imparfait parmi tous les mondes possibles, non celui où tout est aussi bien que possible, où « tout est au mieux », comme le veut naïvement Pangloss au début du premier chapitre de *Candide*<sup>27</sup>.

3. Aussi tout-puissant qu'il soit, Dieu n'était pas libre de créer un autre monde que le nôtre, pas plus qu'un cercle carré ou un bâton sans deux bouts. La raison en est que Dieu ne peut pas agir arbitrairement : il est guidé, voire déterminé dans ses choix par une « suprême raison », une « parfaite sagesse, qui n'est pas moins réglée que les mathématiques<sup>28</sup> ». Au grand scandale de ses détracteurs, Leibniz osa soumettre l'action de Dieu au principe de raison suffisante ou déterminante selon lequel rien n'arrive « sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante [...] pourquoi cela est existant plutôt que non existant, et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon<sup>29</sup> ». Comme il ne saurait y avoir de hasard ou de caprice dans la volonté divine qui se détermine absolument en conformité au principe de raison suffisante, Dieu a en quelque sorte été contraint – il « n'a pu manquer », dit joliment Leibniz<sup>30</sup> – de choisir, lors de la création, le meilleur des mondes parmi l'infinité des mondes possibles que contient son entendement. De la même manière, dit Leibniz, une fois qu'on a décidé de carreler une superficie, il y a une façon de la recouvrir telle qu'elle supporte le plus grand nombre possible de carreaux<sup>31</sup>. Dieu veut le bien sous la forme du « meilleur », il ne peut que choisir le meilleur. Contrairement à Newton qui postulait que Dieu a tout créé, tout arrangé avec une liberté absolue, Leibniz affirmait que Dieu était libre de ne pas créer le monde ; s'il passait à l'effet, c'est notre monde qu'il devait créer, étant déterminé dans son choix par le principe de raison suffisante. Cette opposition fondamentale entre les deux conceptions a été mise en relief par Voltaire dans les *Éléments de la philosophie de Newton* :

Newton soutenait que Dieu, infiniment libre comme infiniment puissant, a fait beaucoup de choses, qui n'ont d'autre raison de leur existence que sa seule volonté. [...]

---

27. « [...] ceux qui ont avancé que tout est bien ont dit une sottise : il fallait dire que tout est au mieux » (*Romans et contes, op. cit.*, p. 207).

28. *Essais de Théodicée, op. cit.*, p. 108 (I, § 8).

29. *Ibid.*, p. 128 (I, § 44).

30. Voir note 25.

31. Voir *Sur l'origine radicale des choses*, § 5.



Le célèbre Leibniz prétendait le contraire, et se fondait sur un ancien axiome employé autrefois par Archimède, *rien ne se fait sans cause ou sans raison suffisante*, disait-il, et Dieu a fait en tout le meilleur, parce que s'il ne l'avait pas fait comme meilleur, il n'eût pas eu raison de le faire. Mais il n'y a point de meilleur dans les choses indifférentes, disaient les newtoniens; mais il n'y a point de choses indifférentes, répondent les leibniziens. Votre idée mène à la fatalité absolue, disait Clarke, vous faites de Dieu un être qui agit par nécessité, et par conséquent un être purement passif. Ce n'est plus Dieu. Votre Dieu, répondait Leibniz, est un ouvrier capricieux, qui se détermine sans raison suffisante<sup>32</sup>.

4. Si la raison suffisante à laquelle Dieu s'est conformé pour faire exister notre monde est le « principe du meilleur<sup>33</sup> », Dieu l'a choisi parmi une infinité d'autres mondes possibles en fonction de considérations téléologiques. Candide n'a pas tort de traduire cet aspect de l'optimisme qui joint le déterminisme au fatalisme par la formule : « tout est enchaîné nécessairement et arrangé pour le mieux<sup>34</sup> ». La raison d'être des phénomènes réside dans les fins que Dieu leur a fixées, autrement dit : chaque élément de l'immense horloge ou machine créée par Dieu conspire au même but, au parfait fonctionnement de l'ouvrage. Or Leibniz a bien pris garde à ne pas tomber dans un finalisme borné, un anthropocentrisme naïf à la manière des apôtres de la physico-théologie qui s'efforçaient de prouver que la nature se conduisait comme une mère irréprochable dont le seul souci était le bien particulier de l'homme. Les desseins du Dieu de Leibniz n'ont pas en vue le bien des hommes, et encore moins de tel homme en particulier, ils ont en vue l'ensemble de la machine dans lequel ils s'expriment. C'est la totalité qui est la fin dernière, chaque partie, y compris l'homme, est un moyen pour le tout. Pangloss a donc tout faux lorsqu'il croit démontrer dans la fonction des nez et des jambes la bienveillance de Dieu envers ses créatures.

5. Guidé par le principe du meilleur, Dieu a porté à l'existence la totalité la plus harmonieuse. D'où vient alors le mal? Leibniz tente d'expliquer comment le mal est entré dans le monde avec la *permission* de Dieu sans pour autant être *voulue* par Dieu. La volonté divine,

---

32. Voltaire, *Ceuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968, t. 15, p. 209.

33. *Essais de Théodicée, op. cit.*, p. 44 (préface).

34. *Candide*, p. 45.

écrit-il, a deux formes : une forme antécédente et une forme conséquente : « Dieu veut *antécédemment* le bien et *conséquemment* le meilleur. Et pour ce qui est du mal, Dieu ne veut point du tout le mal moral, et il ne veut point d'une manière absolue le mal physique ou les souffrances<sup>35</sup>. » Ce que Leibniz appelle la volonté antécédente, c'est celle qui veut le bien à l'exclusion du mal : sauver et rendre heureux tous les hommes, exclure tout ce qui est un mal de quelque nature qu'il soit. Mais pour créer l'univers, Dieu doit prendre en compte tous les éléments qui le constituent : si sa volonté antécédente veut le bien de chaque élément, sa volonté conséquente doit établir une combinaison qui, globalement, *tende vers* le bien. Bref, Dieu veut antécédemment le bien, conséquemment le meilleur et permet le mal :

[...] rien ne saurait être opposé à la *règle du meilleur*, qui ne souffre aucune exception ni dispense. Et c'est dans ce sens que Dieu permet le péché ; car il manquerait à ce qu'il se doit, à ce qu'il doit à sa sagesse, à sa bonté, à sa perfection, s'il ne suivait pas le grand résultat de toutes ses tendances au bien, et s'il ne choisissait pas ce qui est absolument le meilleur, nonobstant le mal de culpabilité qui s'y trouve enveloppé par la suprême nécessité des vérités éternelles<sup>36</sup>.

La volonté conséquente de Dieu ne va pas au *bien en général*, elle va *au mieux*, c'est-à-dire *au moindre mal*. Le bien général comporte nécessairement des maux particuliers que Dieu est obligé de permettre pour atteindre ce que sa sagesse lui impose. Les maux dont nous nous plaignons « découlent de mécanismes instaurés par Dieu pour assurer, avec le minimum de moyens, l'ordre maximum des choses et le plus grand bien-être des individus<sup>37</sup> ». Le monde est comme un immense tableau dont nous ne voyons qu'un détail : comment juger de sa valeur ? Il faut juger le tout par le tout et non par l'une de ses parties. Comme nous n'avons qu'un point de vue limité sur le monde, nous avons trop tendance à exagérer le nombre de maux. Leibniz rejette

35. *Essais de Théodicée*, op. cit., p. 117-118 (I, § 23).

36. *Essais de Théodicée*, op. cit., p. 118-119 (I, § 25). Voir *L'Ingénu*, chap. XVI : « les actions ne sont pas d'une malice de culpabilité quand l'intention est pure ». La malice est la mauvaise intention, et la culpabilité, l'offense faite à Dieu, le péché (*Romans et contes*, op. cit., p. 536).

37. Gérard Malkassian, « *Candide* » : un débat philosophique. *La critique de Leibniz par Voltaire*, Paris, Ellipses, coll. « Philo », 2005, p. 22.

l'illusion pessimiste selon laquelle le mal a tout envahi, alors que le personnage Martin, dans *Candide*, pessimiste invétéré, affirme que le monde a été fait « pour nous faire enrager<sup>38</sup> ».

6. Chez l'homme, le mal tient tout d'abord à la limitation de la créature. La perfection du tout, du « meilleur des mondes possibles », est non seulement inférieure à la perfection divine (voir 1), elle ne coïncide pas non plus avec celle des parties. C'est l'ensemble des individus plus ou moins imparfaits qui atteint le plus haut degré de perfection possible d'une création nécessairement imparfaite. Cette limitation essentielle de la créature, cette imperfection nécessaire du tout et de ses parties, Leibniz l'appelle *mal métaphysique*. Le mal métaphysique est surtout manque, privation, insuffisance ; inhérent à la condition imparfaite des êtres créés, c'est donc en quelque sorte un mal « nécessaire ». En découlent le *mal physique*, la douleur, les maladies, les catastrophes naturelles, etc., et le *mal moral*, les péchés et les fautes commises<sup>39</sup>. Or si le mal métaphysique est nécessaire, le mal moral est seulement *possible* : il a sa cause dans la liberté de l'homme, il n'est que *permis*, non voulu par Dieu. Quant au mal physique, qui se traduit par la souffrance qui étreint l'humanité, il est explicable de deux façons. Les souffrances peuvent intervenir à titre de punition juste et salutaire pour les fautes commises : elles peuvent aussi revêtir une signification positive, puisqu'elles contribuent au perfectionnement moral du pécheur. D'un autre point de vue, ces souffrances peuvent prendre place dans une stratégie du bien : les petits maux préparent souvent un « plus grand bien » : les douleurs sont souvent un avertissement d'éviter une chose qui nous serait nuisible (par ex. un enfant qui s'approche trop près du feu). Dans la vie future, la souffrance tournera à bien pour l'homme vertueux, la prospérité tournera à mal pour le criminel.

Résumons : Dieu vise le Bien, mais il ne peut, compte tenu de la limitation intrinsèque des créatures, réaliser que le meilleur. Pangloss a tout faux lorsqu'il affirme que « tout est au mieux », comme si le monde

---

38. *Candide*, p. 102.

39. Voir *Essais de Théodicée*, *op. cit.*, p. 116 (I, § 21). La distinction entre le mal physique et le mal moral est épinglée au chapitre XIII de *Candide* : « C'est bien dommage, disait Candide, que le sage Pangloss ait été pendu [...] il nous dirait des choses admirables sur le mal physique et sur le mal moral qui couvrent la terre et la mer » (p. 72).

ne pouvait pas être mieux. Mais son « meilleur des mondes », c'est-à-dire le monde le meilleur possible, n'est pas le meilleur des mondes possibles, lequel contient une part de mal incompressible. Seul notre point de vue limité sur l'univers peut nous livrer à l'illusion qu'un autre monde était possible, qui eût été préférable. Le mal ne vient, en somme, que de la privation, comme le froid naît de la privation de chaleur. Par là même se trouve réfutée la doctrine manichéenne de deux principes spéciaux, l'un bon, l'autre mauvais : un seul principe, celui du bien, suffit à tout expliquer, car le mal n'est que l'ombre du bien, la dissonance qui accroît le plaisir de la consonance<sup>40</sup>. Par cette conception du mal, Leibniz innocente à la fois Dieu qui ne l'a pas voulu, et l'homme qui n'en est pas responsable. Dieu a créé des êtres en qui se trouvait l'imperfection essentielle à toute créature. Quand Pangloss affirme imprudemment à l'agent de l'Inquisition que le péché originel entrerait dans le plan de la création du meilleur des mondes<sup>41</sup>, il s'oppose directement à l'Église qui fait du péché originel la source unique du mal.

Restait à expliquer en quoi la liberté humaine est compatible avec l'omniscience divine. Selon Leibniz, nos volontés et nos actions qui en résultent sont prévues par Dieu, qui est omniscient, mais elles ne sont pas nécessaires pour autant, parce que d'autres déterminations étaient possibles. Notre volonté est comparable à « une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance<sup>42</sup> ». La conséquence pratique de l'optimisme, c'est le *fatum christianum*, le fatalisme chrétien, la confiance en une Providence bienfaisante qui nous guide vers le mieux. Il est inutile de se révolter contre ce qui arrive, car accuser le destin de nos malheurs, c'est supposer que ce qui arrive pouvait ne pas arriver. Imaginer que l'accident qui a tué un de nos proches aurait pu ne pas arriver, c'est vouloir un autre monde que le nôtre, un monde inférieur à l'échelle du Tout, ce qui n'est pas possible. Poussé au bout, ce raisonnement aboutit à l'inaction, à la résignation, puisque la Providence divine a tout prévu et que rien ne peut être changé dans le déroulement des événements nécessaires. Dans *Candide*, il est poussé à l'absurde : Pangloss empêche son élève de sauver Jacques l'anabaptiste

---

40. Voir *Essais de Théodicée*, *op. cit.*, p. 110 (I, § 12).

41. *Candide*, p. 52.

42. *Essais de Théodicée*, *op. cit.*, p. 309 (III, § 325).

« en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s’y noyât<sup>43</sup> ». Même chose pour Martin, le symétrique pessimiste de Pangloss, qui, jugeant d’après son expérience particulière que nous vivons dans le pire des mondes possibles, se distingue davantage dans les débats philosophiques que dans l’action. Or, l’inaction n’a pas été préconisée par Leibniz, bien au contraire : « Tout l’avenir est déterminé, sans doute ; mais comme nous ne savons pas comment il l’est, ni ce qui est prévu ou résolu, nous devons faire notre devoir suivant la raison que Dieu nous a donnée et suivant les règles qu’il nous a prescrites, et après cela nous devons avoir l’esprit en repos et laisser à Dieu lui-même le soin du succès<sup>44</sup>. »

Au mois de février 1737, le père Castel publie dans les *Mémoires de Trévoux* le compte rendu d’une réédition de la *Théodicée* de Leibniz parue trois ans plus tôt. Il y dénonce la doctrine « physico-géométrico-théologique » de l’« optimisme », néologisme créé par lui pour l’occasion, doctrine qui rend Dieu même l’auteur du mal moral et s’oppose au dogme du péché originel. L’optimisme, répètent les jésuites dans leur *Dictionnaire de Trévoux*, « règle Dieu comme un automate. Comment accorder cette opinion avec sa liberté ? Il paraît que ce n’est qu’un matérialisme déguisé<sup>45</sup> ». En niant la liberté, et de Dieu et de l’homme, l’optimisme est un fatalisme – autre néologisme créé par le père Castel en 1727 pour stigmatiser les partisans de la nécessité – qui mène tout droit à l’athéisme. Leibniz est coupable d’avoir ouvert la voie à l’impiété représentée par « un P... en Angleterre, un V... en France<sup>46</sup> ».

Le philosophe qui représente le mieux l’optimisme dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle n’est pas Leibniz, c’est le poète anglais Alexander Pope (1688-1744) qui se cache derrière le « P », à côté du « V » de Voltaire. Avant Pope, la doctrine de l’optimisme fut reprise et reformulée, dans une tonalité résolument positive, par les philosophes anglais Shaftesbury et Bolingbroke. Pour juger correctement du monde, répète Pope après Leibniz dans son célèbre *Essai sur l’homme* (*An Essay on Man*, 1733-1734, traduction française 1736), il faut abandonner un mode de jugement individuel et borné pour prendre celui de Dieu qui, lui,

43. *Candide*, p. 50.

44. *Essais de Théodicée*, *op. cit.*, p. 136 (I, § 58). Le « succès » est l’issue, le résultat.

45. Articles « Optimisme » et « Optimiste » du *Dictionnaire de Trévoux*, Nancy, 1752, t. II, p. 1744.

46. *Mémoires de Trévoux*, février 1737, p. 221.

opère à l'échelle de l'univers entier. Mais contrairement à son modèle allemand, Pope se propose dans son poème de montrer comment le bien régent et domine l'univers et que le mal n'est qu'une apparence et une vue relative, inadéquate, car la perfection du bien échappe à notre faible entendement :

Rougis donc, ô mortel, de ta présomption,  
 Et ne nomme plus l'ordre une imperfection.  
 Ce qui paraît un mal à notre faible vue,  
 Est de notre bonheur une source inconnue ;  
 Rentre enfin dans toi-même, et d'un esprit soumis  
 Contente-toi du rang où l'Éternel t'a mis. [...]  
 La nature n'est pas une aveugle puissance,  
 C'est un art qui se cache à l'humaine ignorance ;  
 Ce qui paraît hasard est l'effet d'un dessein,  
 Qui dérobe à tes yeux son principe, et sa fin.  
 Ce qui dans l'univers te révolte et te blesse,  
 Forme un parfait accord qui passe ta sagesse.  
 Tout désordre apparent est un ordre réel ;  
 Tout mal particulier un bien universel,  
 En bravant de tes sens l'orgueilleuse imposture,  
 Conclut que tout est bien dans toute la nature<sup>47</sup>.

*Whatever is, is right*, « Tout est bien dans toute la nature » ou « Tout ce qui est, est bien » : l'optimisme de Pope se résume à cette formule, illustrée à merveille par Pangloss avant l'accident du bateau causé par le tremblement de terre de Lisbonne : « Les malheurs particuliers font le bien général<sup>48</sup>. »

Il y a, bien entendu, des similitudes entre cet optimisme-là et la *Théodicée* de Leibniz, mais ce sont des similitudes toutes superficielles. Tout d'abord, l'argumentation de Leibniz est une argumentation *a priori* qui part du concept de Dieu et qui, par voie déductive, aboutit à la thèse du meilleur des mondes possibles ; celle de Pope se fonde sur l'observation empirique de la nature, sur l'expérience que nous avons

---

47. Alexander Pope, *Les Principes de la morale et du goût en deux poèmes*, Paris, 1737, p. 80-81 (I, 411-416 et 425-434).

48. *Candide*, p. 49.

du monde<sup>49</sup>. Mais surtout, dans le système de Leibniz, le mal existe objectivement, c'est le mal métaphysique, qui tient à la condition d'imperfection de la créature. Dans le système de l'optimisme anglais, le mal a disparu de la surface de la terre, il s'est mué en bien : non pas *Le Tout est bien*, comme le voulait Leibniz, mais *Tout est bien*, le mal n'étant qu'une vue de l'esprit, car tout en ce monde se passe pour le mieux.

Au début de sa carrière philosophique, Voltaire est optimiste dans le sens de Pope, qu'il défend contre les accusations d'impiété dans les *Discours en vers sur l'homme* (1738-1742), reprenant ironiquement les reproches à lui adressés :

Pope est un scélérat, de qui la plume impie  
Ose vanter de Dieu la clémence infinie,  
Qui prétend follement (ô le mauvais chrétien!)  
Que Dieu nous aime tous, et qu'ici tout est bien<sup>50</sup>.

« Ici tout est bien », autrement dit tout n'est pas parfait aux yeux des hommes, mais la sagesse invite à croire en la perfection cachée du monde qui n'est pas à la portée de leur intelligence bornée. Au pessimisme outrancier de Pascal, ce « misanthrope sublime<sup>51</sup> » avec lequel il a déjà croisé le fer en 1734 dans la XXV<sup>e</sup> des *Lettres philosophiques*, Voltaire oppose dans les *Discours* l'optimisme de Pope et du « grand Leibniz<sup>52</sup> » résumé dans la phrase *Whatever is, is right*. Eu égard à l'immense disproportion entre l'absolu et les réalités terrestres, il n'existe ni bien ni mal : les choses sont ce qu'elles doivent être. L'optimisme voltairien débouchait ainsi sur une leçon de relativisme : dans le conte *Micromégas*, qui date à peu près de la même période, Voltaire illustre l'idée que l'homme a tort de se croire le centre du monde. Tout est bien quand tout est et reste à sa place particulière, l'homme doit

---

49. Voir William H. Barber, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire. A study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760*, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 111.

50. Voltaire, *Mélanges*, éd. Jacques Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1961, p. 222. Sur Voltaire et Pope, voir Alessandro Zanconato, *La Dispute du fatalisme en France. 1730-1760*, Fasano et Paris, Schena editore et Presses de l'université de Paris-Sorbonne, coll. « Biblioteca della ricerca: Mentalità e scrittura », 2004, p. 423-497.

51. Voltaire, *Lettres philosophiques*, suivies des *Derniers écrits sur Dieu*, éd. Gerhard Stenger, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2006, p. 236.

52. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 231.

se soumettre à « la volonté d'un Dieu qui ne saurait changer / On doit subir la loi qu'on ne peut corriger<sup>53</sup>. » Si l'homme est souvent malheureux, c'est parce qu'une folle présomption l'incite à sortir de son état, de son rang auquel, comme chaque espèce de créatures, il a été assigné par le créateur.

Voltaire n'a jamais entièrement adhéré à la métaphysique de Leibniz, qu'il réduisit généralement aux monades et à l'harmonie préétablie. Son hostilité grandissante vis-à-vis de Leibniz englobe tout l'optimisme : il commence à prendre ses distances avec Pope<sup>54</sup> et procède à une « révision profonde des fondements du *tout est bien*<sup>55</sup> ». Sa situation sociale et sentimentale connaît des hauts et des bas – surtout des bas – qui lui inspirent d'amères réflexions sur sa destinée<sup>56</sup>. C'est à ce moment-là, sans doute, que se place le conte *Le Monde comme il va*, où le monde est devenu incompréhensible à force d'incohérences et de contradictions. L'ange Iturriel envoie Babouc observer Persépolis afin de savoir s'il faut corriger la ville ou la détruire. Babouc trouve alternativement des raisons de la détruire et des raisons de l'épargner. Finalement, l'ange décide de laisser aller « le monde comme il va » : car « *si tout n'est pas bien, tout est passable*<sup>57</sup>. »

*Zadig* pousse ce mouvement de la pensée de Voltaire vers un pessimisme accru. Il est la peinture des désillusions et des abdications successives de l'auteur : comme son héros, il a fait l'expérience qu'il est terriblement difficile « de relier l'absurdité de son existence à l'intelligence de l'ordre providentiel<sup>58</sup> ». Du début jusqu'à la fin du conte, la destinée, c'est-à-dire le destin<sup>59</sup>, apparaît comme une puissance obscure et mystérieuse, absolument impénétrable, entre les mains de laquelle l'homme n'est qu'un pur jouet. Plus d'une fois, sa sagesse se retourne contre lui, comme quand il met sur la piste les serviteurs de

---

53. Sixième *Discours en vers sur l'homme*, dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 24.

54. Voir A. Zanconato, *op. cit.*, p. 426-427.

55. A. Zanconato, *op. cit.*, p. 430.

56. Sur les aléas de la vie de Voltaire, voir René Pomeau, éd., *Voltaire en son temps*. Nouvelle édition intégrale, revue et corrigée, Paris et Oxford, 1995, t. I, p. 567.

57. *Romans et contes*, *op. cit.*, p. 59.

58. J. Van den Heuvel, *Voltaire dans ses contes*. De « *Micromégas* » à « *L'Ingénu* », Paris, A. Colin, 1967, p. 162.

59. Le mot « destinée », nous apprend le *Dictionnaire de l'Académie française* de 1762, « est plus en usage en prose que destin ; et la plupart du temps il se prend au singulier pour l'effet du destin ».



la reine qui cherchent la petite chienne de celle-ci. « Le malheur de Zadig, constate sobrement le narrateur au chapitre VIII, vint de son bonheur même et surtout de son mérite<sup>60</sup>. » Si la vertu du héros n'est pas disqualifiée, elle ne compte pas pour grand-chose devant la contingence des événements. Au moment où le héros est sur le point de succomber aux coups du sort, il rencontre un vénérable ermite à barbe blanche qui fait preuve, au cours de l'épisode, d'un comportement étrange, voire révoltant. À la fin du chapitre, il se transforme en ange Jesrad, porte-parole de Leibniz et de Pope, qui va donner une justification de ses actes incompréhensibles – et, par-dessus le marché, le sens caché des aventures de Zadig – qu'on peut résumer ainsi :

1. Les injustices et les malheurs dont souffrent les hommes ne sont qu'une illusion tenant au fait qu'ils n'ont qu'une vue fragmentaire d'un ensemble qui les dépasse. Un mal peut cacher un bien ou éviter un mal plus grand : l'enfant noyé par l'ermite, s'il avait vécu, serait devenu un scélérat ; l'incendie permet la découverte d'un trésor. Le monde dans lequel vit l'homme n'est pas absurde, tout y fait sens. Il faut avoir confiance en Dieu qui sait ce qu'il nous faut.

2. Tout sert le bien, y compris le mal, qui est à la fois une punition et une épreuve, quand ce n'est pas le prix dont il faut payer un bonheur futur. On n'est pas loin de l'euphorie naïve d'un Pangloss, toujours contredite par l'évidence ou les événements, et quand l'ange Jesrad ajoute : « Il n'y a pas de mal dont il ne naisse un bien<sup>61</sup> », on pourrait croire déjà entendre le maître à penser de Candide.

3. Déterminé par le principe du meilleur, Dieu ne pouvait que créer le monde dans lequel nous vivons ; ce n'est pas seulement le meilleur où le mal trouve sa justification, il est aussi le seul possible. S'il n'y avait pas de mal, comme le suggère Zadig, autrement dit si ce que Leibniz appelle le mal métaphysique n'existait pas, ce monde parfait *serait* Dieu, ce qui est impossible : « Cette terre serait une autre terre, l'enchaînement des événements serait un autre ordre de sagesse ; et cet ordre, qui serait parfait, ne peut être que dans la demeure éternelle de l'Être suprême, de qui le mal ne peut approcher<sup>62</sup> ».

4. Rien n'arrive par hasard, tout est prévu puisque Dieu sait tout et gouverne : « Les hommes pensent, dit l'ange Jesrad, que cet enfant qui

---

60. *Romans et contes, op. cit.*, p. 80.

61. *Zadig*, p. 89.

62. *Ibid.*

vient de périr est tombé dans l'eau par hasard, que c'est par un même hasard que cette maison est brûlée; mais il n'y a point de hasard». Voltaire conserve de l'optimisme l'ordre providentiel grâce auquel « la nécessité universelle échappe à l'absurdité, et l'ensemble de la création se trouve justifié<sup>63</sup> ».

On dispute encore jusqu'à quel point Voltaire souscrivait à ce pot-pourri optimiste proféré par l'ange Jesrad. Parlait-il sérieusement lorsqu'il affirmait que « les méchants sont toujours malheureux », alors que l'exemple du brigand Arbogad prouve exactement le contraire? Est-il vrai que nos malheurs sont des châtements ou des épreuves? Le mal n'est-il vraiment qu'apparent? Zadig n'en est pas convaincu, et l'auteur sans doute non plus. Dans *Memnon ou la sagesse humaine*, composé un an après *Zadig*, le héros, qui finit ruiné et borgne en cherchant le bonheur, rencontre en songe un ange « resplendissant de lumière » mais sans tête ni pieds, bref une incarnation de la métaphysique, qui affirme crânement que tout est bien « en considérant l'arrangement de l'univers entier ». À quoi Memnon répond qu'il ne croira à une telle sagesse que lorsqu'il aura retrouvé la vue<sup>64</sup>... Pour en avoir le cœur net, il faut se tourner vers un texte peu connu qui date de l'époque de la rédaction de *Zadig* : il s'agit d'un ajout au premier chapitre des *Éléments de la philosophie de Newton*. Pour la première fois, Voltaire est sur la défensive. Il ne s'agit plus de concilier l'existence de Dieu avec celle du mal, mais de sauver l'optimisme contre les attaques de l'athéisme, qui brandit l'existence du mal pour nier l'Être suprême. Voltaire défend encore une forme d'optimisme, mais désaffublé des naïvetés popiennes auxquelles il a pu adhérer une dizaine d'années plus tôt. L'athée a raison de se plaindre du mal, mais : « Ce qui est mauvais par rapport à vous est bon dans l'arrangement général<sup>65</sup>. » N'exagérons donc pas le mal, car « il est prouvé qu'il y a plus de bien que de mal dans ce monde ». Qu'est-ce qui est moins absurde? Croire en un Être suprême qui a créé un monde avec toutes ses imperfections, mais dont les desseins et la finalité évidente dans toutes les créatures témoignent

---

63. J. Van den Heuvel, *op. cit.*, p. 175.

64. Voir *Roman et contes*, *op. cit.*, p. 133-134.

65. Voltaire, *Œuvres complètes*, t. 15, p. 632. L'addition se trouve dans l'édition de 1748.

autant d'un artisan souverain qu'une horloge d'un horloger ? Ou affirmer que le monde est le produit de la nécessité aveugle ?

Vous ne trouvez pas que le créateur soit *bon*, parce qu'il y a du *mal* sur la terre. Mais la nécessité, qui tiendrait lieu d'un être suprême, serait-elle quelque chose de meilleur ? Dans le système qui admet un Dieu, on n'a que des difficultés à surmonter et dans tous les autres systèmes on a des absurdités à dévorer. La philosophie nous montre bien qu'il y a un Dieu ; mais elle est impuissante à nous apprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, comment et pourquoi il le fait. Il me semble qu'il faudrait être lui-même pour le *savoir*<sup>66</sup>.

Si Dieu existe, le mal est impossible, disent les athées ; puisque le mal est, Dieu n'est pas. Pour contrer l'athéisme, Voltaire n'a que l'argument téléologique, l'ordre providentiel du monde, cette conviction inébranlable qui lui vaudra plus tard d'être traité de « cause-finalier<sup>67</sup> ». Pour revenir à *Zadig*, il est clair que le chapitre de l'ermite sonne le glas de l'optimisme de facture popiennne. Certes, chaque détail dans le conte, aussi désagréable soit-il dans l'instant pour le héros, contribue à l'édification de l'ensemble, au *happy end* comme seule une Providence bienveillante a pu le prévoir : « Plus le cheminement de l'histoire est long et capricieux, plus s'affirme en profondeur l'existence d'un ordre providentiel<sup>68</sup>. » L'édification du lecteur est ainsi garantie, mais Voltaire a bel et bien abandonné le fondement cosmique de la théodicée de Pope où tous les maux se convertissent miraculeusement en biens. Il ne faut pas se laisser abuser par le mot « Providence » qui, sous la plume de Voltaire, est loin de désigner une divinité qui conduit avec bienveillance toutes choses en ce monde en vue d'une fin. L'histoire de *Zadig*, ses nombreux malheurs et son dénouement providentiel, n'est qu'un conte ; dans la vie réelle, Dieu ne s'amuse pas à inventer des histoires abracadabrantes dont nous sommes les héros. On a trop prêté à la fameuse « religion de Voltaire », comme si le philosophe avait jamais adhéré à l'idée d'un Dieu personnel que révèrent les grands

---

66. *Ibid.*, p. 634.

67. « Si une horloge n'est pas faite pour montrer l'heure, j'avouerai alors que les causes finales sont des chimères ; et je trouverai fort bon qu'on m'appelle *cause finalier*, c'est-à-dire, un imbécile », écrivit-il non sans humour dans l'article « Cause finale » des *Questions sur l'Encyclopédie* (*Œuvres complètes*, t. 39, p. 543-544).

68. J. Van den Heuvel, *op. cit.*, p. 167.

monothéismes. On dit que Voltaire aimait à répéter que si Dieu a créé l'homme, celui-ci le lui a bien rendu. Il faut se garder de calquer la Providence divine sur la sollicitude et la bienveillance humaines, et rendre à l'ordre du monde la stricte impersonnalité des lois de la nature que Dieu a une fois pour toutes instituées. Le Dieu de Voltaire, l'Être suprême, ne se soucie pas des hommes en particulier, c'est une « Providence générale », comme il dira plus tard, adaptée aux besoins de l'homme mais qui se désintéresse des cas particuliers<sup>69</sup>. Au même moment, Voltaire écrit à un ami que *Zadig* devrait plutôt s'intituler *La Providence* et non *La Destinée*, « si on osait se servir de ce mot respectable de providence dans un ouvrage de pur amusement<sup>70</sup> ». Si un sous-titre peut si facilement se substituer à un autre, c'est qu'ils sont à peu près équivalents. *Zadig* accuse le Destin, puis remercie la Providence, mais c'est la même chose. La Providence, c'est la Destinée : non pas un monde où tout est bien, mais un monde que le doigt de Dieu meut nécessairement : « Tout événement présent est né du passé, et est père du futur, sans quoi cet univers serait absolument un autre univers, comme le dit très bien Leibniz », écrit Voltaire en 1773<sup>71</sup>. La tragédie de Lisbonne survenue le 1<sup>er</sup> novembre 1755 apportera une démonstration éclatante de cette triste vérité.

L'impact du tremblement de terre le plus violent jamais ressenti en Europe fut immense : il donna lieu à des débats enflammés et balaya l'optimisme de la première moitié du siècle. « La Providence en a dans le cul<sup>72</sup>! » s'exclama crûment Voltaire dans un commentaire à chaud, avant de coucher sur le papier son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, publié début 1756. Voltaire distingue soigneusement entre les deux aspects de l'optimisme, celui qui met l'accent sur le « tout est bien », et celui qui affirme que « tout est nécessaire ». Le mal existe de façon nécessaire, il fait partie de l'ordre général que Dieu a nécessairement choisi selon la règle du meilleur au moment de la création ; mais le mal n'est pas un bien caché. Voltaire concède à la rigueur que *le tout*

---

69. Article « Providence » des *Questions sur l'Encyclopédie*, dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 1360.

70. Lettre à François-Joachim de Pierre de Bernis du 14 octobre 1748, dans Voltaire, *Correspondance*, eds Théodore Besterman et Frédéric Deloffre, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1967-1993, t. II, p. 1269.

71. *Il faut prendre un parti*, dans *Lettres philosophiques*, *op. cit.*, p. 387.

72. D'après une lettre de du Pan à M<sup>me</sup> Freudenreich (voir *Correspondance*, *op. cit.*, t. IV, p. 1427, note 2).

*est bien*, c'est-à-dire que « l'ordre général exige que tout soit comme il est<sup>73</sup> », du moins dans la perspective globalisante de Leibniz ; mais *tout n'est pas bien*, comme le prétendait ses disciples infidèles, Pope, Shaftesbury et Bolingbroke. Tout n'est pas bien, mais tout est nécessaire : le début du chapitre III de *Candide*, où l'ordre implacable des deux armées est la raison d'être d'un spectacle d'épouvante<sup>74</sup>, en offre l'illustration parfaite.

Réplique cinglante aux adeptes du « Tout est bien », le point de vue adopté par Voltaire dans *Candide* se distingue du *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Candide fait son apprentissage en se frottant aux différents maux de la terre où, malgré la caricature, le pire est toujours sûr : séismes, guerres, tortures. Mais il ne s'agit plus des mêmes maux que dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* ; aux maux de la nature, bien sûr toujours présents, ont succédé des maux proprement humains : les malheurs de Candide viennent des hommes et de leurs institutions. La source principale du mal est dans l'homme, et très exactement dans les rapports des hommes entre eux. Lisbonne y est le symbole du mal physique – le tremblement de terre – et du mal moral – l'Inquisition, l'autodafé. Voltaire reproche à l'optimisme de justifier le mal sans donner sens à la lutte de ceux qui veulent le réduire : il interdit aux hommes de comprendre qu'ils sont en eux-mêmes le principe de leur propre salut. Le dernier mot du *Poème* était « espérance<sup>75</sup> » ; dans *Candide* Voltaire affirme que l'homme n'a pas le droit de se laisser aller au désespoir. Malmené comme on sait, le héros passe des principes théoriques de Pangloss à une philosophie de l'action concrète. Le dernier chapitre montre comment chaque membre de la communauté exploite ses capacités personnelles par le travail. Le travail n'est pas ici un châtiment imposé par Dieu, il est l'expression de la liberté de l'homme et la condition de son progrès.

---

73. *Poème sur le désastre de Lisbonne*, dans *Mélanges*, *op. cit.*, p. 301. On sait que cette distinction entre *Le tout est bien* et *Tout est bien* a été proposée par Rousseau dans sa *Lettre sur la providence* du 18 août 1756 écrite en réponse au *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Voir Rousseau, *Lettres philosophiques. Anthologie*, éd. Jean-François Perrin, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Classiques de poche », 2003, p. 104.

74. Voir *Romans et contes*, *op. cit.*, p. 213-214.

75. *Mélanges*, *op. cit.*, p. 309.

Si la conclusion de *Candide* n'est pas totalement pessimiste, celle de *L'Ingénu* est passablement amère. La mort de l'héroïne, victime d'une société corrompue, le maintien en place des forces de l'oppression religieuse et politique, ne plaident pas pour une fin optimiste. Mais, en même temps, il est indéniable que les personnages ont évolué positivement : l'amour et la bonté ont remplacé les préjugés chez l'abbé de Kerkabon et sa sœur, et la tyrannie chez l'abbé de Saint-Yves ; M. de Saint-Pouange se repent de son crime et devient honnête homme ; Gordon s'est affranchi de ses illusions religieuses et a découvert les noblesses du cœur humain ; l'Ingénu a cessé d'être un sauvage pour devenir, grâce à la philosophie, un esprit éclairé et, grâce à l'amour, une âme sensible. Le mot de la fin semble revenir à Gordon qui prend pour devise : « Malheur est bon à quelque chose<sup>76</sup> ». Cette devise n'a rien d'enthousiaste : elle pose simplement que le mal n'est pas une chose absolue, qu'il n'est pas un état terminal ou indépassable de la condition humaine, mais seulement un état transitoire ; elle suggère la possibilité d'une émergence du bien. Le dénouement offrirait presque un optimisme relatif, qui se réduirait au fait que le mal ne triomphe pas partout ni toujours. Mais il faut se garder de faire de Gordon le porte-parole de Voltaire et être attentif à cette impression de résignation amère que montre la fin du texte : les deux abbés héritent de bons bénéfices, le père Tout-à-tous continue à jouir de ses méfaits, la dévote de Versailles garde les diamants. Les choses ne changent décidément pas et l'Ingénu, en devenant un brillant officier de Louvois, ne fait que s'intégrer à une société qui est encore loin de constituer le meilleur des mondes possibles.

---

76. *L'Ingénu*, p. 138.