



HAL
open science

Le comparatisme politique dans l'oeuvre de Voltaire

Thibaut Dauphin

► **To cite this version:**

Thibaut Dauphin. Le comparatisme politique dans l'oeuvre de Voltaire. Science politique. Université de Bordeaux, 2020. Français. NNT : 2020BORD0290 . tel-03131346

HAL Id: tel-03131346

<https://theses.hal.science/tel-03131346>

Submitted on 4 Feb 2021

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.

THÈSE PRÉSENTÉE

POUR OBTENIR LE GRADE DE

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

ÉCOLE DOCTORALE DE DROIT 41

SPÉCIALITÉ SCIENCE POLITIQUE

Par **Thibaut DAUPHIN**

Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire

Sous la direction de : **Patrick TROUDE-CHASTENET**

Soutenue le 9 décembre 2020

Membres du jury :

M. RAYNAUD Philippe

Professeur à l'Université Panthéon-Assas (Paris 2)

Mme Maria Laura LANZILLO

Professeur à l'Université de Bologne

Mme Myrtille MÉRICAM-BOURDET

Maître de conférences à l'Université Lumières (Lyon 2)

M. Christophe MIQUEU

Professeur à l'Université de Bordeaux

M. Patrick TROUDE-CHASTENET

Professeur à l'Université de Bordeaux

président du jury et rapporteur

rapporteur

examineur

examineur

directeur de thèse

Le comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire

Résumé : Ni la science politique, ni l'histoire du comparatisme ne se sont jamais véritablement saisies de l'œuvre politique de Voltaire. Or l'examen des textes, attentif au contexte du siècle où ils sont produits, peut permettre de dégager une nouvelle perspective sur sa dimension politique et comparative. Égrenées dans de très nombreux ouvrages, souvent dans des opuscules qui ont cessé de nous être familiers, les théories de l'auteur de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* rivalisent et discutent avec celles de l'*Esprit des lois* et du *Contrat social*, mais sont aujourd'hui négligées. L'esprit de l'œuvre voltairienne est animé par une philosophie de l'action qui nourrit un examen rigoureux, quoiqu'obscurci par la lancinante question religieuse, des principaux faits politiques de l'histoire. Ce comparatisme historique, à peu près inédit par son ambition et ses dimensions, participe à l'édification d'une philosophie de l'histoire – la première du genre – qui constitue la grille de lecture voltairienne du politique. Sous les auspices de la comparaison, le corps de l'œuvre dessine alors les contours d'un « bon gouvernement » éclairé par la raison et la religion naturelle d'une part, et réglé par les droits naturels et la suprématie de la loi d'autre part. Inspiré des États de l'Europe et de l'Asie et mêlant les trois formes classiques de régime, ce modèle mixte matérialise le système politique de Voltaire.

Mots clés : *Comparatisme, Voltaire, histoire des idées politiques, XVIII^e siècle.*

Abstract: Neither political science nor the history of comparatism has ever really grasped Voltaire's political work. However, an examination of the texts, attentive to the context of the century in which they were produced, can bring a new perspective on its political and comparative dimension. The theories of the author of the *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, found in numerous works, often in pamphlets that have ceased to be familiar to us, compete and discuss with those of *De l'esprit des lois* and *Du Contrat social*, but are today neglected. The spirit of the Voltairian work is driven by a Philosophy of action, which conveys a rigorous examination, of the main political facts of history, albeit obscured by the haunting theme of religion. This historical comparatism, almost unprecedented by its ambition and dimensions, leads to the construction of a Philosophy of history - the first of its kind - which constitutes the Voltairian reading grid of politics. Through comparison, the body of the work then outlines a "good government" enlightened by Reason and natural religion on the one hand, regulated by natural rights and the supremacy of the law on the other. Inspired by European and Asian countries, blending the three classical forms of regime, this mixed model materialises Voltaire's political system.

Key words : *Comparatism, Voltaire, history of political ideas, 18th century.*

Remerciements

Je ne craindrais pas de rendre hommage à tous les acteurs directs et indirects de ce travail si cela ne devait composer un annuaire trop épais pour être lu. Je prie ici les oubliés de me pardonner, et de bien vouloir croire à ma perpétuelle gratitude.

Jean-Jacques Rousseau soutenait que la politesse d'usage « enseignait à se passer des vertus qu'elle imite ». Je ne conçois pourtant rien de plus sincère que ma reconnaissance pour mon directeur de thèse, M. Patrick Troude-Chastenet. Spécialiste du « professeur de liberté » que fut Jacques Ellul, je veux dire ici combien j'ai profité de cette leçon, qui doit faire la fierté du monde académique. Disponible et précieux dans tous ses commentaires, je lui dis « merci ».

Cette aventure n'eut rien d'une escapade tranquille au pays de la connaissance. Les cahotements de l'enseignement supérieur et de la recherche ne rendent pas la tâche facile aux nouveaux arrivants dont je suis. C'est pour cela qu'il me faut remercier le Centre Montesquieu de Recherche Politique, dirigé par M. Philippe Claret et si bien épaulé par Mme Carole Bergerot, pour avoir maintenu, contre la houle, une stabilité inestimable. Je leur dis « merci ».

Au cours de ma formation, j'ai notamment profité des encouragements de professeurs et d'enseignants dont je mesure aujourd'hui l'influence : M. Daniel Bourmaud, Mme Nathalie Blanc-Noël, M. Thierry Dominici, Mme Giorgia Macilotti, M. Alexandre Dubois, M. Marc Cottureau, M. François Palacio et enfin M. René Sahonet, à qui je dois ma découverte de Voltaire. Je leur dis « merci ».

Je dois une mention particulière à mon collègue et ami Jeremy Elmerich, dont les échanges m'accompagnent depuis notre dernière année de master, et avec qui j'ai le plaisir de diriger une association et une revue destinées aux jeunes chercheurs comparatistes. Je lui signifie un indéfectible « merci ».

Mes collègues, à Bordeaux ou ailleurs, m'ont ouvert des horizons et tempéré mes enthousiasmes : Mme Marie Glinel, M. David Bertrand, M. Clément Rodier, M. Raphaël Morrisset, M. Pierre-Henri Vignoles et tant d'autres, à qui je dis « merci ».

À ma famille enfin ; à mon frère Bastion, affairé à sa thèse de doctorat en biologie végétale ; à mon ami de toujours Maxence Baron ; à ma compagne Linh Nguyen enfin, je dis « merci ».

SOMMAIRE

INTRODUCTION

PARTIE I : L'esprit de l'œuvre

Chapitre I – L'intention de l'auteur : la comparaison comme instrument d'une philosophie de l'action

Chapitre II - L'innovation méthodologique : un comparatisme cosmopolite et objecteur du merveilleux

Chapitre III – Les égarements épistémologiques d'un comparatisme militant : le spectre omniprésent de la lutte contre l'infâme

Chapitre IV : Le « système » de Voltaire, ou la philosophie de l'histoire

PARTIE II : Le corps de l'œuvre

Chapitre I – Le système juridique de Voltaire : entre légicentrisme et jusnaturalisme

Chapitre II – La religion naturelle critique de la religion d'État : une articulation ambiguë des rapports entre le politique et le religieux

Chapitre III – La forme du régime enchaînée aux contingences nationales et aux vertus républicaines des figures du pouvoir

Chapitre IV – Le bon gouvernement de Voltaire : entre division des pouvoirs et souveraineté de l'exécutif

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Propos liminaires

On ne se donne plus aujourd'hui la peine de présenter cet homme à qui la mémoire nationale donne une place si conséquente. Mais en dehors de sa glorieuse réputation, que reste-t-il de ce polygraphe prodigue, sinon une poignée de contes et quelques vagues leçons de tolérance civile que l'on se pique de dispenser à la jeunesse ? D'abord connu comme un poète et un tragédien, rares sont ceux qui lui connaissent *Œdipe* et la *Henriade*. On oublie sa contribution déterminante à l'introduction de la physique de Newton en France, en même temps que ses œuvres historiques qui marquent pourtant les débuts d'une historiographie délivrée des tentations hagiographiques ou hypercritiques du pouvoir¹. L'absence apparente de systèmes philosophiques uniformes dans son œuvre lui interdit une place légitime dans le panthéon des philosophes académiques. Seule la littérature semble avoir conservé le droit de consacrer Voltaire. Comme si le génie du style corrompait le génie du fond ; comme si le statut d'écrivain persifleur frappait toutes les études sérieuses et empiriques du sceau de la littérature aimable.

Les sciences humaines et sociales ont amené le *Contrat social* et *l'Esprit des Lois* aux portes de leurs académies. Il n'est pas un seul politiste qui puisse ignorer leurs contributions aux édifices institutionnels de la France, de l'Europe et du Monde. Mais cet héritage des Lumières se célèbre souvent aujourd'hui sans l'évocation du philosophe de Ferney. On se rappelle de lui comme un prétendu partisan du despotisme éclairé et de la tolérance religieuse ; c'est à peine si la science politique lui reconnaît d'autres hauts faits. On s'explique encore moins cette discrétion quand on traverse la Manche. La *Voltaire's Foundation*, créée dans les années 1970 par le biographe Theodore Besterman et hébergée par l'Université d'Oxford, fournit et édite les plus ambitieuses études voltairiennes à ce jour. En Italie, la pensée politique du philosophe est également prise au sérieux².

En France, c'est dans les sciences sociales et en particulier dans la science politique qu'il reste à faire entrer Voltaire. Plus que de réparer un oubli qui nous condamne trop souvent à chercher notre savoir en dehors des frontières, il s'agit de libérer le penseur des représentations doxiques

¹ « [...] sa critique de l'historiographie anglaise, son refus des mythologies qui habillent le discours sur les origines, le culte mystificateur des grands hommes le conduisent à choisir les voies de l'enquête historique : d'où la neutralité d'une écriture, mais aussi l'utilisation scrupuleuse de documents référencés. », GOULEMOT Jean Marie, « VOLTAIRE FRANÇOIS MARIE AROUET dit (1694-1778) », *Encyclopædia Universalis*, 2016.

² LANZILLO Maria Laura, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, 250 pages.

qui le réduisent parfois à un littérateur impertinent pour classe de première³. La densité de l'œuvre de Voltaire est à peu près sans égale au dix-huitième siècle. Ses contributions sont foisonnantes, et, comme le rappelle Jean Ehrard, « nos idées sur la politique des "lumières" risquent de demeurer fort confuses tant que la pensée du Philosophe par excellence n'aura pas fait l'objet, en ce domaine aussi, d'une étude exhaustive⁴ ». Cinquante ans après cependant, une étude de ce type n'a toujours pas vu le jour en science ou en philosophie politique. Il est curieux que l'académie des lettres se soit donnée la peine d'étudier la politique de Voltaire⁵ sans que nos propres instituts, qui se font par ailleurs une gloire de dépasser les frontières de leur discipline, daignent lui accorder les mêmes égards.

Il ne faudrait bien sûr pas exagérer la réalité : les voltairistes proposent depuis des décennies un travail remarquable, sans lequel notre compréhension du personnage serait gravement mise à mal. Dans le débat public, Voltaire continue d'apparaître çà et là, à l'occasion des débats sur la liberté d'expression et de la liberté religieuse. Le rôle de la recherche est souvent de s'inscrire contre des prénotions qui, lui fussent-elles favorables, accompagnent inmanquablement une figure que chacun croit connaître par l'enseignement secondaire. La question des représentations contemporaines du philosophe, objet par ailleurs étudié sans être épuisé⁶, ne sera pas traitée ici. Il s'agit plutôt de découvrir ce qui, dans l'œuvre politique de Voltaire, doit attirer l'attention de l'histoire des idées.

Délimitation du sujet et cadre conceptuel

Aussi séduisante qu'elle puisse paraître, la perspective de réaliser une étude exhaustive sur la pensée politique de Voltaire faillirait gravement par manque de réalisme. L'œuvre, magistrale, ne peut être capturée en une poignée d'années de travail. La matière est trop dense, et peut-être trop hétérogène pour être rapportée à une seule problématique précise et ciblée. Car il se trouve concentrées dans cette formule de *pensée politique* myriades de pistes potentielles. L'idéologie en fait bien sûr partie, et c'est le chemin qu'empruntèrent longtemps les commentateurs de Voltaire tout au long du XIX^e siècle, lui prêtant tour à tour la parenté d'un libéralisme triomphant ou d'un naufrage moral et spirituel. Il ne s'agit pas de prétendre

³ En écho à l'essai de Jean-Jacques Brochier, intitulé *Camus, philosophe pour classes de terminales*.

⁴ EHRARD Jean, « *Politique de Voltaire*, présentée par R. Pomeau », Collection U Série « Idées politiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 20, Numéro 5, 1965, pp. 1061-1063.

⁵ C'est le titre de l'ouvrage de René Pomeau.

⁶ Voir le numéro 17 des *Cahiers Voltaire*, Ferney-Voltaire, Société Voltaire, 2018.

qu'un tel objet puisse manquer d'intérêt, mais il nous semble que d'autres voies n'ont pas encore été explorées. La méthode de Voltaire, en particulier, n'a jamais vraiment suscité la curiosité que de quelques spécialistes⁷. Pourtant, les lecteurs de Tocqueville et de Montesquieu ne seront pas désarçonnés par l'*Essai sur les mœurs* ou les *Lettres anglaises*. Ils s'apercevront peut-être même, au fur à mesure de leurs lectures, que Voltaire partage avec eux davantage qu'un regard tourné vers l'autre et l'ailleurs. Sa connaissance souvent (mais pas toujours) profonde des systèmes politiques anglais, chinois, hollandais, prussien, russe ou suisse a non seulement nourri plusieurs études de cas, mais également une pensée plus théorique, concentrée dans une quête philosophique qui vise à donner un sens aux événements historiques et politiques.

C'est par le comparatisme, puisqu'il faut le nommer, que Voltaire semble envisager toute la chose politique. On le voit mettre en balance les mérites de la république romaine et des démocraties athéniennes dans son article « Démocratie » du *Dictionnaire philosophique* ; dans son article « Gouvernement », il évoque les systèmes politiques d'une douzaine de pays⁸ et discute les avis de Pufendorf ; c'est dans son œuvre historique, résolument comparatiste, que « s'exprime une véritable pensée du politique, que sont exposés les principaux thèmes qui ont suscité la controverse de fond menée par Voltaire » contre Montesquieu⁹. Pour autant, suffit-il d'assembler une collection de comparaisons pour dresser une conclusion sur la méthode comparatiste de Voltaire ? « Difficile [...] de séparer ce qui relève d'une science trébuchante de ce qui appartient à une philosophie parfaitement maîtrisée »¹⁰ écrit David-Louis Seiler. Voltaire peut-il ainsi être qualifié de comparatiste au même titre que Montesquieu ou Tocqueville ? Quelle est sa spécificité ? la finalité de son approche ?

Il faudra d'abord s'entendre sur le sens à donner à ce mot de comparatisme. Réduit à son plus simple aspect, il désigne l'acte de comparer ; mais la pratique soulève des questions. Que comparer, pourquoi et comment ? On ne trouvera certes aucune réponse univoque, mais peut-être des pistes permettant d'établir la conception utilisée dans ce travail en particulier. Pour Philippe C. Schmitter, il s'agit d'abord « d'identifier ce que les différentes unités ont en commun en les plaçant dans des catégories génériques », puis de « produire des informations utiles et non prescriptives sur la façon dont sont conduites les politiques publiques dans d'autres pays

⁷ FRANCALANZA Éric, *Voltaire, patriarche militant*, Paris, PUF, 2008, 224 pages ; MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 2012, 293 pages.

⁸ VOLTAIRE, « Démocratie » et « Gouvernement », *Dictionnaire philosophique*, Garnier, 1878.

⁹ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, "Voltaire contre Montesquieu ?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Editions Picard, N° 35, 2012/1, p.26.

¹⁰ SEILER David-Louis, *La méthode comparative en science politique*, Paris, Armand Colin, p.21.

que le sien »¹¹. David Louis-Seiler résume dans son ouvrage les paradigmes utilisés par les acteurs de la discipline : « Le comparatiste recherche les similitudes s'il est universaliste, les différences s'il est relativiste, des invariants à travers les différences s'il souscrit au paradigme de l'esprit humain¹² ».

Tout l'enjeu sera d'étudier l'œuvre de Voltaire au regard des critères qui constituent le comparatisme en sciences sociales, et en science politique en particulier.

Revue de littérature

Nous ferons référence à deux types de travaux : ceux qui examinent l'œuvre politique de Voltaire et ceux qui ont trait à la méthode comparative (en particulier dans une perspective historique).

S'il est besoin de le rappeler, la science politique n'a pas porté son regard sur Voltaire aussi prématurément que les chercheurs en lettres classiques et les historiens. L'ouvrage déjà ancien du critique littéraire Emile Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*¹³, ne fait pas œuvre de neutralité. L'auteur y dispense des jugements de valeur rarement argumentés, mais son apport est considérable : il s'agit du premier travail d'analyse du comparatisme politique dans l'œuvre de Voltaire. La *Politique de Voltaire*¹⁴ de René Pomeau occupe une place tout aussi conséquente, quoique symboliquement. Le voltairiste évoque tout ce que la vie du philosophe du Ferney compte de politique, avec cependant une priorité accordée à l'action plutôt qu'à la théorie. Ses commentaires en introduction de chaque texte sont malheureusement trop brefs pour constituer une étude à proprement parler. Dans « Voltaire contre Montesquieu ? », la politiste Myrtille Méricam-Bourdet nous invite à dépasser les apparences – celle d'une œuvre politique en quelque sorte avare en théories générales – pour étudier le métadiscours : « Si Voltaire a tardivement composé des textes analysant *L'Esprit des lois*, écrit-elle, son véritable commentaire se trouve dans les textes historiques qui répondent aux théories de Montesquieu sur le gouvernement. »¹⁵ On lui doit, en plus d'autres articles, un ouvrage précieux extrait de sa thèse, intitulé *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu*

¹¹ SCHMITTER Philippe C., « La nature et le futur de la politique comparée », *Revue internationale de politique comparée*, 4/2007 (Vol. 14), p. 613-650.

¹² SEILER, op.cit., voir tout le chapitre 2.

¹³ FAGUET Emile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, New York : Burt Franklin, 1902.

¹⁴ POMEAU René, *Politique de Voltaire*, Armand Colin, 1963.

¹⁵ MERICAM-BOURDET Myrtille, "Voltaire contre Montesquieu ?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Editions Picard, n° 35, 2012/1, résumé et page 2.

*politique*¹⁶. En mettant en évidence les caractéristiques de « l'historien polémiste¹⁷ », son travail porte autant sur la méthode que sur le contenu de l'œuvre.

Trois ouvrages entièrement consacrés à Voltaire dans trois disciplines différentes ont contribué de façon significative à la réflexion et à l'organisation de notre travail. Le juriste François Quastana défend la thèse d'un « absolutisme éclairé » en revenant sur plusieurs éléments essentiels de la pensée politique de Voltaire. Cette thèse s'oppose notamment à celle de l'historien et psychologue Peter Gay. *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*¹⁸, ouvrage dense qui aborde franchement la pensée et l'action politique de l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, illustre le point de vue libéral porté sur l'œuvre du philosophe de Ferney. À l'inverse, Charles Rihs, auteur de *Voltaire. À la recherche des origines du matérialisme historique*¹⁹, assume une généalogie de la pensée marxiste, en comparant les pensées d'Hegel, d'Engels et de Marx à la philosophie de l'histoire de Voltaire.

Au-delà de l'ouvrage de référence de Raymond Aron²⁰, on pourra approfondir ce thème dans l'ouvrage de Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*²¹, qui consacre un chapitre à Voltaire. Sur le droit naturel, nous avons évidemment consulté *Droit naturel et histoire*, œuvre majeure de Leo Strauss. La question religieuse, si centrale dans cette œuvre, a bien sûr été étudiée par René Pomeau²², mais également par Michel Despland dans son livre intitulé *Comparatisme et christianisme*²³, et dans l'histoire de la laïcité française de Philippe Raynaud²⁴, à qui l'on doit également *La politesse des Lumières*²⁵. On s'épuiserait cependant à dresser la liste de tous les ouvrages qui ont éclairé nos interrogations particulières. Sur la pensée des Lumières en général, l'ouvrage d'Ernst Cassirer²⁶ est un classique dans lequel

¹⁶ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire – un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, 293 pages.

¹⁷ Ibid., p.240.

¹⁸ GAY Peter, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1988, 417 pages.

¹⁹ RIHS Charles, *Voltaire – Recherches sur les origines du matérialisme historique*, 2^{ème} éd., Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977, 229 pages.

²⁰ ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938], Paris, Gallimard, 1986.

²¹ BINOCHE Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Hermann, 2013, 248 pages.

²² POMEAU René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959.

²³ DESPLAND Michel, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002, 194 pages.

²⁴ RAYNAUD Philippe, *La Laïcité. Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard, 2019.

²⁵ RAYNAUD Philippe, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Paris, Gallimard, 2013, 294 pages.

²⁶ CASSIRER Ernst, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966, 450 pages.

nous avons trouvé un guide sûr. Les travaux de Tzvetan Todorov²⁷ et de Pierre Chaunu²⁸ méritent également une mention pour leur rôle important dans les premières étapes de notre recherche.

Divers ouvrages abordent la méthode comparative, et pas seulement en science politique. La lecture préalable de deux ouvrages de Guy Jucquois, *Le comparatisme : Généalogie d'une méthode*²⁹ et *Le comparatisme dans les sciences de l'homme : approches pluridisciplinaires*³⁰ furent notamment instructives. C'est néanmoins ceux de Céline Vigour et de Daniel-Louis Seiler³¹ qui ont marqué ce travail de leur empreinte en matière de fondements théoriques.

En matière biographique, nous avons travaillé avec l'œuvre fondamentale de René Pomeau, *Voltaire en son temps*³², ainsi qu'avec celles de Jean Orioux³³ et de Louis Flandrin³⁴ qui ont, en tant que non-spécialistes, proposé une perspective originale sur la vie de l'auteur. On doit cependant signaler les contributions de François Jacob³⁵, de Roger Peyreffite³⁶ et de Christiane Mervaux³⁷, que nous avons également consulté à plusieurs reprises.

La liste se complète d'articles et d'ouvrages traitant de près ou de loin la question de l'œuvre politique de Voltaire, que l'on a choisi présenter au fil de nos développements.

Matériaux de l'étude : ce qu'il faut entendre par « l'œuvre politique de Voltaire »

L'édition en cours des œuvres complètes de Voltaire par la Voltaire Foundation devrait compter cent-cinquante volumes. Il est évident qu'une vie entière ne suffirait pas à défricher l'ensemble de ses textes que la postérité étudie depuis déjà deux siècles. Il a donc fallu établir un critère suffisamment opérant pour distinguer dans ce *corpus* ce qui pourrait nourrir notre étude.

²⁷ TODOROV Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, 159 pages.

²⁸ CHAUNU Pierre, *La civilisation et l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982, 419 pages.

²⁹ JUCQUOIS Guy, *Le comparatisme : Généalogie d'une méthode*, Bibliothèque des cahiers de l'institut linguistique, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.

³⁰ JUCQUOIS Guy, *Le comparatisme dans les sciences de l'homme : approches pluridisciplinaires*, Université de Boek, 2000.

³¹ VIGOUR Cécile, *Le comparatisme en sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2005 ; SEILER Daniel-Louis, *La politique comparée*, op.cit.

³² POMEAU René (sous la direction de), *Voltaire en son temps*, Fayard/Voltaire Foundation, 2 tomes, 1985.

³³ ORIEUX Jean, *Voltaire ou le royaume de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966.

³⁴ FLANDRIN Louis, *Voltaire*, 8^{ème} édition, Collection d'auteurs français, Paris, Hatier, 1946.

³⁵ JACOB François, *Voltaire*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Bibliographies, 2015.

³⁶ PEYREFITTE Roger, *Voltaire*, Paris, Albin Michel, 2 tomes, 1985 et 1992.

³⁷ MERVAUX Christiane, *Voltaire en toutes lettres*, Paris, Bordas, 1991.

Les différents éditeurs des œuvres complètes séparent la correspondance du reste de l'œuvre. Par sa nature, la source épistolaire est peu propre à l'exposé d'une doctrine politique. Il est pourtant essentiel d'y avoir recours en certaines occasions pour éclairer l'intention de l'auteur dans ses textes. Nous avons donc résolu de ne *pas* procéder à une étude de la correspondance de façon générale, sauf à celle relative aux œuvres à proprement parler. Il en va de même d'un certain nombre de son œuvre poétique, en particulier de ses tragédies. Si nous avons brièvement considéré la teneur politique de certaines d'entre elles, nous n'avons pas consacré un examen approfondi à cette partie de l'œuvre. Nous nous exposons naturellement à la possibilité que des éléments potentiellement pertinents s'y dissimulent, mais cette décision s'imposait pour des raisons de faisabilité autant que pour des raisons matérielles. Nous n'avions ni le temps, ni les ressources de nous procurer et d'étudier l'ensemble de la correspondance et de l'œuvre versifiée.

Le reste de l'œuvre est colossal. Si notre intention était d'abord d'en sélectionner quelques-uns, il est devenu vite évident que chacun d'entre eux relevait, d'une façon ou d'une autre, d'une contribution à la réflexion politique et/ou au comparatisme. Nous n'épuiserons pas le lecteur en listant tous les ouvrages qu'impliquent une telle sélection, et nous l'invitons à se reporter à la section dédiée aux œuvres de Voltaire en bibliographie. L'« œuvre politique » renvoie ainsi à un *corpus* large, car la question de savoir ce qui relève de la réflexion politique ou non intervient surtout à l'intérieur de chaque œuvre, plus que dans la sélection des œuvres elles-mêmes.

Il est en revanche nécessaire de souligner la difficulté, pour un jeune chercheur en particulier, d'accéder de façon quotidienne et prolongée aux œuvres complètes de Voltaire. Dans son édition la plus récente (Oxford, Voltaire Foundation), chaque tome est proposé à un prix prohibitif. Très diversement disponible dans les bibliothèques alentour, cette édition ne pouvait constituer le matériau principal pendant quatre années de thèse. Plusieurs œuvres, éditées par la Voltaire Foundation, ont par bonheur été mises à disposition du public. C'est le cas notamment des *Question sur l'encyclopédie* (Paris, Robert Laffont, 2019).

Tout en nous procurant les ouvrages les plus essentiels dans des éditions plus anciennes et plus abordables, nous avons surtout pu compter sur la patience et le travail titanesque des internautes du projet wikisource, à qui nous devons la numérisation complète des cinquante tomes des éditions Louis Moland (Paris, Garnier, 1877). Le contexte pandémique n'a rendu cette source que plus nécessaire et plus appréciable, et nous serions ingrat, hypocrite même, si nous ne lui rendions pas ici hommage. Nous tenons également à signaler l'importance du moteur de recherche « Tout Voltaire », développé par la collaboration entre la Voltaire Foundation de l'Université d'Oxford et le projet ARTFL de l'Université de Chicago. Le site, accessible à tous

et gratuitement, permet aux chercheurs comme au grand public de naviguer facilement dans les occurrences d'un mot, d'une expression ou d'une phrase dans toute l'œuvre de Voltaire. Il a surtout permis un gain de temps précieux, ainsi que la tenue de quelques brèves analyses quantitatives.

Epistémologie et cadre théorique

Il s'agit d'une réflexion fondamentale pour la suite de cette étude. C'est ici que nous préciserons notre façon d'aborder l'œuvre politique de ce personnage complexe, dont il existe sans doute autant de portraits qu'il existe de biographes. On veut introduire Voltaire à la science politique et au comparatisme, et plus spécialement à l'histoire riche de ses pionniers, de ses fondateurs illustres, parfois négligés par une vie académique qui s'adapte nécessairement à la conjoncture, de plus en plus intéressée par le commentaire des affaires contemporaines.

Aborder Voltaire contre l'histoire de ses représentations

L'examen le plus rationnel des œuvres de Voltaire requiert une remise en question générale de ses représentations. Depuis trois siècles, il s'accumule davantage de jugements que d'analyses dans la littérature des représentations du philosophe. Tel est déjà le constat quand on se permet un regard sur les jugements de ses contemporains. Montesquieu le vise quand il affirme à l'abbé de Guasco que « Le bon esprit vaut mieux que le bel esprit ³⁸ » ; Hume, qui l'admirait pourtant, confesse à l'abbé Le Blanc son opinion que Voltaire aurait l'art de faire passer ses simples convictions pour les arguments les plus rigoureux³⁹. Herder le considère « vain et impudent⁴⁰ », Schiller regrette son manque de gravité⁴¹, et c'est ce reproche que l'on trouve encore chez Chateaubriand : « il ne manque de rien sinon de gravité⁴² ». Le portrait le plus complet mais le moins précis nous vient d'une brochure satirique anonyme de 1735, dans laquelle on découvre un Voltaire « politique, physicien, géomètre », qui « pense tout et se moque de tout », est « tout

³⁸ MONTESQUIEU, Lettre à l'abbé de Guasco, 28 septembre 1753, *Œuvres complètes*, André Lasson, éd. Nagel, 1950-1955, t. 3, p. 1474.

³⁹ HUME David, Lettre à l'abbé Leblanc, 24 octobre 1754, *The Letters of David Hume*, éd. J.Y.T. Greig, 1932, t. 1, p. 207-208.

⁴⁰ HAYM Rudolf, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, Berlin, Gaertner, 1880, t. 1, p.340.

⁴¹ SCHILLER Friedrich (Von), « Über naive und sentimentalische Dichtung », *Werke*, ed. Ludwig Bellermann, 8 vols., VIII, p.348.

⁴² CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*, Paris, Flammarion, 1948, t. 2, p. 13.

ce qu'il veut, mais toujours superficiel et incapable d'approfondir »⁴³. Condorcet a tenté, avec sa *Vie de Voltaire*, de construire une historiographie officielle en 1789. Elisabeth Badinter reconnaît que cet « hommage d'un fils » au patriarche de Ferney n'est pas une hagiographie⁴⁴, même si Condorcet, dans cet œuvre de combat, ne manque pas de célébrer le génie de l'auteur et son influence sur tout son siècle. La conclusion de sa biographie se veut éloquente : « l'on trouvera peut-être en lisant sa vie qu'il a été plus admiré que connu⁴⁵ ».

Une foule d'auteurs a contribué à créer cette légende d'un Voltaire artificiel, bâtie « non sans résistances », mais qui demeure encore « irrésistible⁴⁶ », comme le note Peter Gay. Le *Dictionnaire des idées reçues* du voltairien Flaubert le montre trop bien. À l'entrée « Voltaire », on peut lire : « Célèbre par son 'rictus' épouvantable. – Science superficielle⁴⁷ ». Ce témoignage de l'opinion du XIX^e siècle ne sera que le premier d'une longue liste, dont on évoquera seulement le plus connu en France, celui d'Emile Faguet, pour qui Voltaire « a mis un grand talent au service de ses préjugés », « n'a aucune profondeur ni élévation philosophique », « trop léger pour avoir en soi, ou pour atteindre, du système qu'il conçoit ou qu'il caresse, la substance et le fond »⁴⁸. Les opinions tranchées de Faguet, qui bénéficia d'une large audience à l'Académie française, furent franchement balayées par des auteurs plus scrupuleux à l'égard du principe – alors récemment défendu – de neutralité axiologique⁴⁹ ; mais la légende persista. Au XIX^e siècle pourtant, Gustave Desnoireterres récoltait les lauriers de la même Académie pour sa somme bibliographique, publiée entre 1867 et 1876, quarante ans avant l'offensive de Faguet. La légende était plus ancienne. Le portrait du marquis de Charost peignait en 1734 un auteur « avide jusqu'à l'avarice, instable en ses humeurs, possédé d'une boulimie d'action et d'écriture » ; « un esprit plus touche à tout qu'encyclopédique » ; « un penseur superficiel, qui ne fait qu'effleurer les sujets »⁵⁰, etc. Les brûlots de quelques pages, Voltaire ne l'aurait pas contredit, font souvent plus de bruit que les gros volumes. La légende noire persista, et inspira à la postérité des commentaires à propos. Ainsi feu René Pomeau, l'expert le plus reconnu de Voltaire au XX^e siècle, trouvait inadmissible que « d'ingénieux

⁴³ Brochure anonyme (1735), dans GOLDZINK Jean, *Voltaire. La Légende de Saint Arouet*, éd. Découvertes Gallimard, n°65, 1989, p. 130-131.

⁴⁴ BADINTER Elisabeth, dans CONDORCET : *Vie de Voltaire*, Préface, Paris, Quai Voltaire, 1994.

⁴⁵ CONDORCET, *Vie de Voltaire* [1789], dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 1, 1883, p.189 et 292.

⁴⁶ GAY Peter, *Voltaire's Politics, The Poet as Realist*, Yale University Press, 1988, p.4.

⁴⁷ FLAUBERT Gustave, *Dictionnaire des idées reçues*, « Voltaire », Paris, Louis Conard, 1913.

⁴⁸ FAGUET Emile, *Etudes littéraires*, « Voltaire », 1910, chapitres I, III et Conclusion.

⁴⁹ GAY Peter, op.cit., p.6 et 9.

⁵⁰ POMEAU René (sous la direction de), *Voltaire en son temps*, Fayard/Voltaire Foundation, t. I, 1985, p.267-269.

amateurs continuent de nos jours d'écrire des *Vie de Voltaire*, prestement troussés à partir de l'archaïque Desnoireterres, ajoutant aux erreurs de celui-ci les bévues de l'improvisateur⁵¹ ».

Il est certain que la littérature sur Voltaire offre aux chercheurs le luxe d'une diversité mirifique de portraits et d'opinions divers ; une diversité telle qu'on ne sache pas comment aborder ce personnage aux mille visages. Il est entendu qu'au milieu des masques et des apparences, la tentation est grande pour le spectateur de sélectionner les scènes qui conviennent à son goût ou à son dégoût. L'adorateur comme le critique trouveront dans l'œuvre de Voltaire assez d'arguments pour composer deux ou trois volumes de libelles ou d'eulogies sans provoquer l'agacement des modérés. À l'évocation des personnages du grand siècle, il arrive que même les gens d'esprit se plient à cet exercice trop souvent à la mode, qui consiste à compiler les honneurs et les déshonneurs et à trancher mollement sur la dualité d'une grande figure. Horace a certes écrit que « nous sommes trompés par l'apparence du bien »⁵² ; mais nous ne sommes pas moins trompés par l'apparence du mal. La collection des vertus et des horreurs ne nous aide pas plus que le relativisme à capturer l'essence, sinon l'essentiel de l'œuvre politique de Voltaire. C'est trop rarement que les commentateurs de la vie publique, auteurs, philosophes, politiques, et même universitaires renoncent à leurs opinions contentieuses en réglant le sort du plus complexe des hommes en trois lignes sentencieuses. Nous avons vu comment cette maladie avait gagné les deux siècles qui nous précèdent, mais le nôtre n'en est pas exempt. « Voltaire a eu bien des réputations, la plupart d'entre elles injustifiées »⁵³ résume Peter Gay dans le prologue de son ouvrage. Le temps érode la complexité des personnes et des événements. Plus l'époque nous semble lointaine, plus la simplification historique se mue en pratique autorisée. La dualité bien connue du jeune et du vieux Marx nous paraît aujourd'hui naturelle, et l'on distingue quelque fois quatre ou cinq périodes dans la pensée d'un auteur plus moderne.

Les philosophes du XVIIIème siècle n'ont souvent pas droit à ces égards ; écrasés par nos regards monochromes, leur vie agitée et leurs positions changeantes se présentent à nous dans une unité rassurante, mais factice. C'est un des grands mérites d'Ernst Cassirer de l'avoir montré⁵⁴.

Comment le chercheur doit-il aborder Voltaire au-delà de l'histoire de ses représentations, au-delà, surtout, de sa propre représentation ? Car l'enseignement primaire et secondaire a

⁵¹ Ibid., p. XVI.

⁵² HORACE, *Art poétique*, 25.

⁵³ GAY Peter, Ibid., p.3.

⁵⁴ CASSIRER Ernst, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966.

construit dans tous les esprits une image chargée d'autant, sinon de davantage de symboles que de données encyclopédiques. Le philosophe n'est souvent guère enseigné au-delà de ses contes, de ses combats pour la tolérance religieuse et de sa place dans le siècle des Lumières. Tout un champ de recherche s'applique à détailler, à expliquer la construction des symboles historiques dans le cadre scolaire⁵⁵. Le chercheur aurait bien tort de se croire à l'abri, réfugié dans sa tour d'ivoire, de cette construction mentale inévitable. Voltaire est une icône. On l'a vu, chacun s'est formé son avis sur elle, et chacun croit la mieux connaître ; mais le domaine des prénotions n'est pas celui de la recherche universitaire. Nathalie Heinich l'admet – et le déplore : « la règle wébérienne de “neutralité axiologique”, prônant l'abstention de tout jugement de valeurs par l'enseignant ou le chercheur dans le cadre de ses fonctions, est loin de faire aujourd'hui, concrètement, l'unanimité⁵⁶ ». Le politiste Pierre Favre va même jusqu'à la considérer comme une « inacceptable autolimitation de la raison⁵⁷ » ; mais comme le fait remarquer Bernard Reber, même Favre reconnaît que « la suspension des jugements de valeur serait méthodologiquement légitime tant qu'il s'agit – et ne s'agit que – de la recherche explicative sur le passé (ce qui est advenu)⁵⁸ », ce qui, pour le sujet qui nous occupe, nous semble bien commode.

Lorsque le moment vient d'évoquer l'homme et non l'auteur, nos certitudes s'étiolent et le chemin confortable de la critique partisane s'évanouit dans un carrefour aux mille sentiers difficiles.⁵⁹ » Comme l'écrivait Voltaire lui-même « le caractère de chaque homme est un chaos, et l'écrivain qui veut débrouiller après des siècles ce chaos en fait un autre. Il nous semble inutile de commenter les prises de positions des glossateurs et des adversaires de Max Weber. La voie la plus adaptée nous semble celle de la nécessaire objectivité ; non d'une neutralité aveugle, qui fait mine d'ignorer les présupposés incompressibles qui affectent toujours l'esprit humain, mais celle qui les prend en compte. La frontière entre le voltairiste et le voltairien, parfois mince chez un auteur, parfois béante chez un autre, doit être chaque fois respectée à toutes les étapes de notre quête, et c'est l'épreuve des faits et les lois de la logique qui seront les seules mesures de la validité de nos hypothèses. Weber signalait évidemment

⁵⁵ Voir les dossiers « Voltaire à l'école » des numéros 9 à 14 des *Cahiers Voltaire*, Ferney-Voltaire, Société Voltaire, 2010-2015. Coordonnés par Béatrice Ferrier et Alain Sandrier.

⁵⁶ HEINICH Nathalie, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 121-2, 2006, p. 199.

⁵⁷ FAVRE Pierre, *Comprendre le monde pour le changer. Épistémologie du politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, p.340.

⁵⁸ REBER Bernard, « Lectures critiques », *Revue française de science politique*, 2006/6 (Vol. 56), p. 1029

⁵⁹ VOLTAIRE, *Œuvres historiques*, pp.1256-1257.

[...] l'illusion naïve du savant qui se ne rend pas compte que dès le départ, en vertu même des idées de valeur avec lesquelles il a abordé inconsciemment sa matière, il a découpé un segment infime dans l'infinité absolue pour en faire l'objet de l'examen qui seul lui *importe*.⁶⁰

Mais l'intervention inévitable et même nécessaire de notre propension à donner du sens aux faits historiques et culturelles s'arrête au principe que toute connaissance doit demeurer « purement *causale* »⁶¹. La neutralité webérienne n'est cependant qu'un prérequis à la recherche, et ne saurait lui imprimer toute la démarche.

« L'école de Cambridge »

Au-delà de ces simples garde-fous, c'est par l'intermédiaire d'une perspective théorique plus particulière que nous souhaitons placer Voltaire dans l'histoire : celle du contextualisme de l'école dite de Cambridge. Le contextualisme correspond davantage à un « esprit » plutôt qu'à une école instituée, comme celle de Francfort. Néanmoins, cet « esprit » défini par Quentin Skinner et J.G.A Pocock offre des ressources remarquables pour toute conception épistémologique de l'histoire intellectuelle, et nous permet de nous prémunir *a minima* d'un certain nombre des biais que nous évoquions plus haut. Le raisonnement de Quentin Skinner au sujet des « trois mythologies » est à ce titre éclairant⁶².

La première, la *mythologie des doctrines*, stipule que tout auteur classique n'a proposé des réponses qu'aux grandes questions doctrinales qui intéressent tous les temps ; ainsi en est-il de la liberté ou de l'autorité. Skinner a montré comment cette approche méprenait l'intention de l'auteur, qui répond avant tout aux questions de son propre siècle. La chose est très pertinente quand il s'agit de Voltaire en particulier. L'essentiel de ses écrits politiques, on le verra, est souvent réductible à des réponses plus ou moins argumentées à des événements historiquement situés. L'exemple le plus éloquent est peut-être celui de *Traité sur la Tolérance* : ouvrage écrit en quelques jours seulement, sa vocation était d'éveiller l'opinion française et européenne à la réalité de l'affaire Calas ; on l'a vu par ailleurs en tête des ventes des librairies peu après les attentats du 11 janvier 2016⁶³. Le gros de son œuvre politique se dissimule souvent dans son œuvre historique. Le courant *idéaliste* de l'histoire des idées peut bien se féliciter que Voltaire

⁶⁰ WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science* [1922], Paris, Plon, trad. Julien Freud, 1965, p.161.

⁶¹ Ibid., p.161-162.

⁶² SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. de l'angl. par Jérôme Grossman et Jean-Yves Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

⁶³ D'après le site edistat.com, le *Traité sur la tolérance* a été vendu à près de 10 000 exemplaires la semaine du 11 au 18 janvier 2015, contre quelques 400 exemplaires la semaine précédente.

nous parle après tant d'années, mais Skinner nous rappelle utilement que le chercheur doit *d'abord* comprendre l'œuvre dans le contexte de sa rédaction.

La *cohérence des auteurs* constitue une autre mythologie à laquelle cèdent certains chercheurs, indépendamment de leur éthique scientifique :

[...] par respect pour l'autorité des grands penseurs, mais aussi par une forme d'illusion intellectualiste, on tend à les présupposer conséquents en toute chose et, en cas de contradiction manifeste, à leur imputer une cohérence cachée. On oublie par là même qu'ils sont susceptibles d'évoluer et de changer de position en fonction de la conjoncture politique, comme n'importe qui d'autre.⁶⁴

Une nouvelle fois, le cas se prête particulièrement bien à Voltaire, reconnu (ou vilipendé) pour avoir des positions changeantes, comme l'illustrent ces vers de Piron :

Je le prédis, grâce à son inconstance
Peut-être un jour le verrons-nous chrétien.⁶⁵

C'est parfois en vain qu'on s'ingéniera à trouver une constance dans les positions de Voltaire. La vulgate l'a fait concepteur, sinon défenseur du despotisme éclairé, sur la croyance que son appui aux régimes de Frédéric II et de Catherine II était continu et sans réserve. C'est l'un des nombreux mythes que la méthode de Skinner nous permet de bousculer, quoique cette question ait déjà été partiellement abordée par la littérature⁶⁶. Nous y consacrerons bien entendu un développement à part.

La dernière mythologie est celle de la *prolepse*, c'est-à-dire « l'illusion rétrospective qui nous fait projeter le présent dans le passé, au lieu de reconstituer le sens qu'il avait pour l'auteur de l'époque⁶⁷ » Lorsque Voltaire défend la *thèse royale*, il serait assurément ridicule d'en faire un doctrinaire opposé au régime de Louis XVIII, ou aujourd'hui un adversaire juré de la démocratie libérale. La transposition de nos intérêts et nos inquiétudes au milieu du XVIIIème siècle ne sied guère au travail scientifique. Skinner privilégie le doute à ces interprétations anachroniques. On doit d'ailleurs ces vers à Voltaire :

⁶⁴ SKORNICKI Arnault, TOURNADRE Jérôme, « I. L'« école de Cambridge » et le contextualisme », dans *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, *La Découverte*, « Repères », 2015, p. 9-32.

⁶⁵ PIRON, Op.cit.

⁶⁶ On le verra notamment dans l'ouvrage de Peter GAY, déjà cité.

⁶⁷ SKORNICKI Arnault, TOURNADRE Jérôme, Op.cit.

C'est là ce que m'apprend la voix de la nature.
J'abandonne Platon, je rejette Épicure.
Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter :
La balance à la main, Bayle enseigne à douter.⁶⁸

Le chercheur doit se résoudre à accepter les zones d'ombres ou les incertitudes dans l'interprétation des œuvres passées. Cette position a attiré les critiques de plusieurs historiens de la philosophie, pour qui cet héritage risquerait de perdre tout son intérêt. Mais Skinner, comme le montrent éloquemment Arnault Skornicki et Jérôme Tournadre, considère que « si les textes du passé répondent à des problèmes qui ne sont pas les nôtres, leur pertinence n'est pas moins réelle pour nous, car ils révèlent la variété des hypothèses morales et des engagements politiques. » Et de citer Skinner lui-même : « refuser l'existence de problèmes éternels ne revient pas à nier celle de questions durables⁶⁹ ».

La notion d'*intention* est au cœur de l'école de Cambridge. Il s'agit de capturer, non pas simplement le message de l'auteur, mais « ce qu'il veut faire en disant ce qu'il dit⁷⁰ ». La pensée est sur ce plan toujours mise en rapport avec l'action : penser, c'est agir. Et quelle meilleure approche aurait pu convenir à l'auteur de la formule « j'écris pour agir⁷¹ » ? Naturellement, l'intention de l'auteur ne se laisse pas aisément capturer. Pire, elle peut s'abandonner à tous les caprices de notre intuition. Julien Vincent met en garde les tenants du contextualisme : « bien vite l'interprétation reprend ses droits, et avec elle la capacité de l'historien à accumuler un maximum de citations pour appuyer son point de vue⁷² ». Aussi l'intuition doit, comme le fait remarquer le voltairiste René Pomeau, « se résigner à laisser subsister des zones d'ombres. L'interprétation des projets et intention reste, quoi qu'on en fasse, extérieure à la conscience qui les pense⁷³ ».

C'est pour cette raison que l'école de Cambridge fonde l'essentiel de sa force sur l'analyse méthodique et systématique des textes. Ce point peut paraître évident, mais il s'agit ici de s'inscrire à l'opposé des analyses d'inspirations marxistes ou constructivistes qui prêtent une importance fondamentale aux conditions de productions économiques et sociales qui entourent

⁶⁸ VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne* [1756], *Œuvres Complètes*, Paris, Garnier, 1877, tome 9, p.48.

⁶⁹ SKINNER Quentin, *La vérité et l'historien*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012, p. 36-37.

⁷⁰ SKORNICKI Arnault, TOURNADRE Jérôme, *Op.cit.*

⁷¹ « Jean-Jacques n'écrit que pour écrire, et moi j'écris pour agir. », VOLTAIRE, Lettre à Jacob Vernes, 25 avril 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 45, 1881, p.237.

⁷² VINCENT Julien, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'« École de Cambridge » à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2003/2 (no50-2), p. 193.

⁷³ POMEAU, *op.cit.*, p. XV.

la formation d'une œuvre, ou à la classe sociale de son auteur⁷⁴. Henri Guillemin, historien polémique mais néanmoins universitaire, a voulu faire de Voltaire un idéologue des classes possédantes. Dans un même texte où il commence par admirer René Pomeau « le spécialiste », il le qualifie d'historien « officiel » ; une sorte de benêt incapable de déceler la « doctrine secrète » de Voltaire. On lit ensuite un chapelet de jugements aussi péremptores que dénués d'arguments : « Le voilà, le jardin de Candide, qui s'appelle domaine de Ferney, avec 20 000 livres à dépenser par mois — fruit de rapines et de brigandages⁷⁵ » ; autant de jugements battus en brèche à la fois par René Pomeau⁷⁶ mais aussi par la science historique contemporaine et les travaux édités par la *Voltaire Foundation*. Hélas, ce n'est pas seulement la cause sociale qui anima l'ire de quelques historiens.

Pour des motifs religieux, on a vu le catholique Guillemin « accuser » Voltaire d'athéisme (« accusation » soutenue par aucun des spécialistes de Voltaire à notre connaissance), et le professeur Louis Flandrin écrire les lignes suivantes en 1946 dans sa biographie de Voltaire : « Cette vie, comme cette œuvre même, malgré tant de talents, tant de services rendus à la cause du progrès, appelle, non seulement des réserves, mais des blâmes énergiques au point de vue moral, religieux, patriotique⁷⁷ ». Guillemin et Flandrin, pourtant partisans de la « méthode historique », se sont tous deux abîmés dans des considérations religieuses ou partisanses. Autre temps, autre méthode ?

L'école de Cambridge ne méconnaît pas la question religieuse ; elle la place même au cœur de l'analyse, mais pas pour la confronter à notre subjectivité. John Dunn a remarqué que les sciences humaines, héritières du processus de sécularisation, prétendent souvent expliquer l'apparition historique de la rationalité par des causes exogènes et séculaires⁷⁸. Quelle serait la pertinence pour le chercheur d'étudier la pensée politique de Voltaire sur la question religieuse sans prendre en compte l'emprise du clergé sur la société française, la place des jésuites et des jansénistes dans les arcanes du pouvoir, et la contre-offensive catholique menée par des auteurs comme Jean Pey ou l'abbé Desfontaines ? Pour Julien Vincent, les idées directrices de l'école

⁷⁴ Il est curieux qu'Emile Faguet, libéral convaincu, ait écrit ces lignes qu'on aurait pu croire de la main d'un auteur plus marqué par la lutte des classes : « Voltaire est avant tout un bourgeois gentilhomme français du temps de la Régence, devenu très riche, un peu audacieux, très impertinent, et gardant tous ses défauts d'origine et d'éducation. » (*Etudes Littéraires*, op.cit., chapitre D).

⁷⁵ GUILLEMIN Henry, « François-Marie Arouet, dit Zozo, dit Voltaire », *Eclaircissements*, NRF, 1961.

⁷⁶ POMEAU, op.cit., t. 2, p.655-656.

⁷⁷ FLANDRIN Louis, *Voltaire*, 8^{ème} édition, Collection d'auteurs français, Hatier, 1946, VII.

⁷⁸ DUNN John, « From applied theology to social analysis : the break between John Locke and the Scottish Enlightenment », dans HONT Istvan et IGNATIEFF Michael, *Wealth and virtue*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p.119-136.

de Cambridge ont permis la réhabilitation du contexte religieux de l'histoire intellectuelle⁷⁹. Sa pertinence dans le contexte de notre étude est pour ainsi dire transparente.

En somme, si ce courant théorique permet de renforcer l'objectivité et l'acuité du chercheur, et s'il convient bien à une « histoire intellectuelle » de Voltaire, il ne s'agit pas d'être dupe sur la responsabilité qu'il donne à l'intuition – nécessairement subjective – du chercheur, et à sa capacité de percevoir *l'intention* de l'auteur dans son contexte historique, politique et religieux. Par ailleurs, cette perspective ne doit pas aboutir à une négation de la question économique et sociale. Sans aller jusqu'à rentrer dans des considérations de classes, il n'est pas inutile d'étudier les facteurs sociaux-économiques susceptibles d'éclairer – et non de déterminer - la compréhension des œuvres politiques de Voltaire. Tout en restant adossé à l'école de Cambridge, notre cadre théorique est avant tout fondé sur la remise en cause des dogmes et des prénotions, esprit évidemment inscrit au cœur des sciences sociales. Si les représentations de Voltaire dans la littérature académique se sont parfois rendues coupables d'un manque d'objectivité ou « d'historicité », la faute en revient donc presque toujours à des considérations épistémologiques.

Aborder Voltaire en science politique

Desnoireterres, Faguet, Flandrin, Pomeau, Orioux, Guillemain : tous des professeurs de lettres ou des critiques littéraires. Le travail du biographe comme celui du critique consiste parfois à figer le caractère et la pensée du personnage dans une forme construite et artificielle de portrait historique. « Voici mon Voltaire » est la formule implicite qui préside à toutes les études du philosophe. Et même si elle n'échappe pas à toute subjectivité, la science politique a peut-être une façon différente d'appréhender cet objet.

Il est coutume de commencer un ouvrage de science politique par en donner une définition⁸⁰. Les premières lignes de l'ouvrage de Félix Esquirou de Parieu introduisaient cette discipline en 1870 : « Tout le monde admet que la politique est un art. Tout le monde n'est pas aussi convaincu qu'elle est une science⁸¹ ». Voltaire lui-même n'aurait-il pas écrit que « la politique est le premier des arts et le dernier des métiers⁸² » ? Pourtant la science politique est davantage qu'un art. Science, elle l'est par l'application d'une méthode rationnelle inspirée des sciences

⁷⁹ VINCENT Julien, op.cit., p.198.

⁸⁰ SEILER Daniel-Louis, *Politique comparée*, Armand Colin, 1982, p.6.

⁸¹ ESQUIROU DE PARIEU Félix, *Principes de la science politique (1870)*, 2^{ème} éd., Paris, A. Sauton, 1875, p. V.

⁸² La source est supposée tirée d'une lettre de Voltaire à Thieriot, écrite le 18 mars 1747.

naturelles, fondée sur l'importance de la preuve et de la mise en place d'un protocole garantissant la fiabilité des résultats ; politique, elle l'est naturellement par son champ de réflexion : l'analyse des rapports de pouvoirs entre les individus, les groupes ou les Etats. Fille de la sociologie et du droit plus qu'elle ne l'est de la philosophie, Georges Burdeau a pu la qualifier de science du pouvoir⁸³. Inversement, la science politique est parfois réduite à une science purement sociale ; ainsi Maurice Duverger la réduit à la sociologie politique. Mais d'autres politistes – plus nombreux aujourd'hui – la divisent généralement en quatre catégories : la théorie ou la pensée politique (aussi appelée philosophie politique), la sociologie politique, la science administrative, et les relations internationales⁸⁴. Nous donnons volontairement la distinction de Philippe Braud, pour qui la politique comparée ne constitue pas une discipline à part entière ; nous reviendrons sur ce point plus après.

La logique voudrait que notre étude s'inscrive dans le champ de la pensée ou de l'histoire des idées politiques, et c'est là notre intention. Toutefois, au regard de la présence timide, sinon anecdotique des travaux sur Voltaire dans cette discipline, il nous semble judicieux de justifier son entrée, son « baptême » dans une science politique qui l'a souvent ignoré. Il suffit de lire les premières lignes du petit livre de René Pomeau, intitulé *Politique de Voltaire*, pour prendre conscience des préjugés académiques qui pèsent sur la pensée politique du philosophe : « Voltaire a-t-il sa place dans une collection intitulée *Idées Politiques* ? Parmi les penseurs des "lumières", il est souvent négligé au profit de Montesquieu, de Rousseau, voire de Mably ou Condorcet⁸⁵ ». Quel aveu ! Le simple constat que le plus grand spécialiste de Voltaire au XXème siècle doit poser la question de la pertinence d'une « politique de Voltaire » est lourd de signification.

L'Américain Peter Gay, à qui l'on doit l'un des quelques rares ouvrages académiques analysant la pensée politique de Voltaire, est frappé par ce même constat. Empruntant à l'ironie voltairienne, il brocarde les portraits caricaturaux de l'auteur frivole et utopiste et conclut qu'à partir d'un tableau si peu fidèle, il est évident que les idées politiques du philosophe « ne doivent pas être prises au sérieux⁸⁶ ». Son ouvrage érudit est une démonstration et une réponse à tous ceux qui refuseraient de faire entrer Voltaire dans le champ des études politiques. De telles

⁸³ BURDEAU Georges, *Traité de science politique* [1949], tome 1 : Le pouvoir politique, Paris, LGDJ, 3^e éd., 1980 p.6.

⁸⁴ BRAUD Philippe, *La science politique*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 9^e éd., 2007.

⁸⁵ POMEAU René, *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, Série Idées Politiques, 1963, p.7.

⁸⁶ GAY Peter, Op. cit., p.7.

considérations, hélas soutenues à l'occasion par un pionnier comme Tocqueville⁸⁷, ne peuvent plus être soutenues aujourd'hui. On demande au lecteur encore hésitant de parcourir, en plus de l'ouvrage de Peter Gay, les contributions multiples de la *Voltaire Foundation*, et notamment celles de Myrtille Méricam-Bourdet (encore une diplômée *ès lettres* !). Sa thèse, relativement récente⁸⁸, est un signal fort pour les politistes. Son analyse des figures du pouvoir dans l'œuvre historique de Voltaire ou ses nombreux articles sur sa pensée politique, quoique brillants, doivent faire prendre conscience à la science politique française des lacunes qu'elle continue d'entretenir en refusant de jeter un regard sur ce monument de l'histoire et particulièrement de l'histoire politique française.

Cet homme que l'on a appelé le « roi de son siècle », qui a échangé avec presque toutes les têtes couronnées de l'Europe, le premier admis au Panthéon par les révolutionnaires si l'on exclut Mirabeau, ce défenseur éternel de la *thèse royale*, ce correspondant de tout ce que compte de politique l'Europe des Lumières, peut-il n'être qu'un plaisantin bon pour faire des vers ?

René Pomeau apporte une réponse : Voltaire « a semé, au fil d'une œuvre immense, maint aphorisme politique ; il a esquissé quelques synthèses provisoires ; mais il n'a jamais pu, ou voulu, composer un ouvrage théorique où l'on doive chercher sa 'politique'. En ce domaine comme en d'autres, il échappe. C'est sa faiblesse. C'est aussi par là qu'il retient l'attention⁸⁹ ». Est-ce par commodité que la science politique, on l'a dit, d'abord héritière du droit et de la sociologie, ne se soit pas aventurée dans une œuvre sans système de pensée clair, évident ? « Sur les principes et l'art du gouvernement, l'*Esprit des lois*, le *Contrat social* définissent des doctrines aux lignes arrêtées, sinon simples⁹⁰ ». Nous ne risquerons pas une réponse. Il importe désormais de redoubler les efforts, le combat même de ceux qui tentent en France de banaliser les études sur l'œuvre politique de Voltaire.

« La science politique tend par la gravité de ses maximes à purifier le domaine des passions, sans supprimer l'importance, et même, sous certains rapports, les progrès de l'art, ennobli par le contact de l'idée, et par le respect des règles.⁹¹ » Là réside la force de la science politique appliquée à l'analyse des idées. Ce regard particulier, profondément redevable aux sciences sociales, la distingue théoriquement d'autres disciplines. Considérant la généralisation des

⁸⁷ TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], dans *Œuvres complètes*, Paris, Michel Lévy, 7^e éd., t. 4, 1866, Livre III, Chapitre III, p.233.

⁸⁸ MERICAM-BOURDET Myrtille, « Ecrire l'histoire : figures du pouvoir dans l'œuvre historique de Voltaire », thèse en Lettres soutenue le 24 octobre 2009 à l'Institut d'histoire de la pensée classique de Saint-Etienne.

⁸⁹ POMEAU, op.cit., p.7.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ ESQUIROU DE PARIEU Félix, *Op.cit.*, p. V.

approches pluridisciplinaires aujourd'hui, il n'est toutefois pas étonnant d'avoir vu s'élargir le champ de compétences des facultés de lettres, d'histoire ou de philosophie. La science politique n'échappe évidemment pas à ce mouvement à qui elle doit d'ailleurs l'essentiel de son développement, mais elle cherche à affirmer son indépendance par rapport aux Instituts d'Etudes politiques, versés davantage dans *les sciences politiques*. Cette fracture des « deux sciences politiques », parfois considérée comme artificielle⁹², a tout de même son importance. Si nous reconnaissons volontiers que le domaine des idées politiques a quelquefois commerce avec la philosophie, l'histoire ou les lettres, nous tenons à inscrire cette étude dans la perspective de *la science politique*, avec tout ce qu'elle implique d'emprunts à des disciplines périphériques. Il ne s'agit pas seulement de faire valoir la spécificité du politiste, mais celle, peut-être plus reconnue et moins perméable, du comparatiste.

La question du comparatisme

Si la comparaison désigne simplement *l'acte de comparer*, le comparatisme relève d'une notion plus complexe, inscrite dans l'histoire des sciences sociales. Chacun connaît ce passage fondateur des *Règles de la méthode sociologique* d'Emile Durkheim :

Nous n'avons qu'un moyen de démontrer qu'un phénomène est cause d'un autre, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. Quand ils peuvent être artificiellement produits au gré de l'observateur, la méthode est l'expérimentation proprement dite. Quand, au contraire, la production des faits n'est pas à notre disposition et que nous ne pouvons que les rapprocher tels qu'ils se sont spontanément produits, la méthode que l'on emploie est celle de l'expérimentation indirecte ou méthode comparative.⁹³

Telle est la visée de la démarche comparative : se substituer à l'expérimentation directe quand celle-ci n'est pas possible. Il est évident que les phénomènes politiques et historiques ne sont pas aisément reproductibles ; ils sont uniques, attachés à une époque et à un contexte. Pour cette raison, le comparatisme constitue, pour les sciences sociales, un moyen d'éprouver la fiabilité d'une théorie ou d'une hypothèse. Il n'est pas pour autant une branche indépendante de la science politique – d'où son absence dans la classification du chapitre précédent. Comme le

⁹² LECA Jean, « Les deux sciences politiques. En relisant Georges Burdeau », *Revue française de science politique*, 2012/4 (Vol. 62), p. 637.

⁹³ DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1919, chapitre VI, p.153.

rappelle Durkheim, la « sociologie comparée n'est pas une branche particulière de la sociologie ; c'est la sociologie même⁹⁴ ». Le contraire serait même étonnant : « la démarche comparative ne s'inscrit-elle pas au cœur de la méthode scientifique ? Quelle autre possibilité pourrait s'offrir à la sociologie ?⁹⁵ » Si l'on veut maintenant comprendre en quoi consiste cette démarche, c'est une nouvelle fois du côté de Daniel Louis-Seiler qu'il faut nous tourner :

La comparaison peut s'effectuer dans la recherche d'universaux, c'est le mode d'appréhension du réel que Rickert définit comme *connaissance généralisante* ; elle peut aussi mettre en lumière ce qui en distingue les éléments les uns des autres et que Rickert définit comme *connaissance individualisante*. Ces deux saisies du réel, également scientifiques, *n'excluent nullement le travail de nomenclature des éléments observés* ; simplement la première domine la démarche des sciences de la nature, la seconde domine celle des sciences de la culture. Ainsi les taxinomies dont la portée se veut universelle et les constructions idéaltypiques qui présentent des types singuliers et dont le destin est lié à l'analyse d'une situation, procèdent de modes de connaissance différents ; ils n'en constituent pas moins des classifications.⁹⁶

Ce duo *connaissance généralisante/connaissance individualisante* fonde tout l'intérêt de la démarche comparative. Le comparatisme en science politique n'est, dans cette perspective, rien d'autre que « *l'application de la méthode comparative à la science politique, et ce sur une base transnationale*⁹⁷ ».

La question de la transnationalité est importante. Depuis ses débuts, le comparatisme puise la validité scientifique de ses théories dans la comparaison entre le *Nous* et l'*Autre*. Pendant longtemps, la science politique américaine a d'ailleurs considéré que la *comparative politics* pouvait seulement désigner l'étude d'un autre pays que les Etats-Unis. Ce constat est même international : on aboutit à cette situation cocasse où des spécialistes du comparatisme ne pratique nullement la comparaison, et se limitent à l'étude d'un seul cas⁹⁸. « Essentially non comparative⁹⁹ » comme l'affirmait sévèrement Roy Macridis en 1965. Cela n'est naturellement pas notre vision de la science politique comparative ; nous répondons davantage de celle des pères fondateurs, tels Émile Durkheim et Max Weber.

⁹⁴ Ibid., p.169.

⁹⁵ SEILER Daniel-Louis, « Le comparatisme en science politique », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 24, n° 72, *La comparaison en sciences humaines et sociales*, 1986, p.123.

⁹⁶ Ibid, p.124.

⁹⁷ SEILER Daniel-Louis, *Politique comparée*, op.cit., p.6.

⁹⁸ SEILER Daniel-Louis, « Le comparatisme en science politique », op.cit., p.110.

⁹⁹ MACRIDIS Roy C., *The Study of Comparative Government*, New York, Random House, 1965, p.7.

Mais que vient donc faire un classique comme Voltaire dans cette discipline à peine éclos ? Un lecteur attentif des manuels de politique comparée édités depuis ces dernières décennies aura remarqué la présence de quelques figures prestigieuses dans les chapitres introductifs, affublés à l'occasion du titre de « pionniers » : Aristote, Platon, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, etc. Les auteurs de ces manuels, qui ne manquent pas d'érudition, décrivent en quelques pages le périple historique de la politique comparée, depuis ses balbutiements dans la Grèce Antique jusqu'à sa formalisation à la fin de la Seconde Guerre mondiale dans les universités américaines. Le même lecteur attentif, toutefois, ne laissera pas de constater l'absence de Voltaire.

Emile Faguet, si partial qu'il ait été, est néanmoins le premier à avoir étudié la politique comparée de Voltaire, Rousseau, et Montesquieu. Dans les années 1870, cet exercice ne paraissait pas insolite. Or, dans les derniers manuels de politique comparée édités en France, il n'est fait nulle mention de Voltaire, ni, d'ailleurs, de Rousseau ou Montesquieu. L'ouvrage de Jane Jenson et Mamadou Gazibo¹⁰⁰, qui prétend étudier les « fondements » de l'approche théorique en politique comparée, ne reconnaît aucun pionnier de la discipline entre Aristote et Durkheim ; à croire que plus de mille ans d'histoire n'aient produit aucun auteur digne d'une mention particulière. Le manuel de Leonardo Morlino¹⁰¹, qui n'est qu'une introduction, a le mérite de mentionner Locke et Descartes. Mais toujours pas de Voltaire, de Montesquieu, ni même de Tocqueville. Même chose dans l'ouvrage de Bertrand Badie et Guy Hermet, qui préfèrent mentionner Weber et les théoriciens de la dépendance¹⁰².

Bien sûr, la science politique et la politique comparée en particulier ont depuis changé de référentiel, et les philosophes classiques sont sans doute de mauvais candidats pour réclamer la parenté des courants de recherche contemporains. L'approche institutionnelle, majoritaire, puise davantage son inspiration dans le droit public et la sociologie que dans la philosophie ou l'histoire des idées. Daniel-Louis Seiler, d'ailleurs, fait débiter cette généalogie avec Durkheim, convaincu que la politique comparée en tant que telle n'a jamais existé sans la sociologie¹⁰³. L'objet d'un manuel de politique comparée n'étant pas de composer une histoire complète de la discipline, nous ne formulons pas de reproches à l'endroit de leurs auteurs ; nous espérons toutefois apporter une certaine vitalité à une approche plus rare et quelquefois méprisée.

¹⁰⁰ GAZIBO Mamadou et JENSON Jane, *La politique comparée : fondements, enjeux et approches théoriques*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

¹⁰¹ MORNILO Leonardo, *Introduction à la politique comparée*, Armand Colin, 2013.

¹⁰² BADIE Bertrand et HERMET Guy, *Politique comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

¹⁰³ SEILER Daniel-Louis, *Politique comparée*, Op.cit., Introduction.

Il semble que Voltaire n'ait jamais envisagé d'autres méthodes que la comparaison pour soutenir ses théories. Pour défendre le légalisme, il encense la Chine ; pour défendre la monarchie parlementaire, il évoque l'Angleterre ; pour défendre l'indépendance des peuples, il célèbre les États-Unis, l'Écosse et la Corse ; pour défendre la liberté de penser et d'écrire, il se tourne vers la Hollande, etc. On ne trouvera dans ses travaux que peu d'études de cas sur sa patrie. La comparaison avec la France est souvent implicite, et presque toujours à son désavantage. Le trait est parfois grossi dans l'interprétation, mais son argumentation ne doit reposer que sur des faits : « peut-être est-ce une de ces exagérations qu'on se permet quelques fois pour faire rougir ses concitoyens de leurs désordres¹⁰⁴ », comme il l'écrira lui-même. Il n'empêche ; l'essentiel de son œuvre politique, quelquefois dissimulée dans ses ouvrages historiques, est une œuvre de comparatiste.

Les tenants de la politique comparée feront peut-être remarquer que les règles qui gouvernent leur discipline – ou simplement leur méthode, selon les écoles – n'ont été formalisées qu'après la seconde guerre mondiale. Ils signaleront notamment la rigueur attendue d'un véritable comparatiste, à qui il est demandé de systématiser l'acte de comparer, ou l'effort qui doit être produit pour expliciter les termes de la comparaison¹⁰⁵. Il est pourtant essentiel de considérer l'historicité de toute méthode ou de toute discipline scientifique, chacune étant héritière d'un développement qui raffine en principe la fiabilité de ses pratiques. Le comparatisme est de ce point de vue à distinguer de la politique comparée, qui n'en est que le récent produit. Cette étude n'a donc pas vocation à établir une équivalence entre les travaux de Robert A. Dahl et ceux de Voltaire. Il ne s'agira pas plus d'éprouver l'œuvre politique de Voltaire aux critères des plus récents manuels de politique comparée. D'une certaine façon, l'étude du passé est toujours liée, de façon consciente ou inconsciente, à l'épistémè de l'époque et à l'appréciation de celui qui la mène. Nous faisons donc malgré nous œuvre de comparatiste, dans la mesure où, comme l'a écrit Seiler,

La description du comparatiste entend dévoiler l'invariant par la recension de ce qui varie et, plus souvent, de déceler le caractère généalogique de certaines connexions. Ceci explique l'intérêt que les premiers biologistes, comme Cuvier, portaient à l'histoire naturelle.¹⁰⁶

¹⁰⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Op.cit., p.230.

¹⁰⁵ VIGOUR, op.cit., p.7-8 et 10.

¹⁰⁶ SEILER, *La Politique comparée*, op.cit., p.16

Cette réalité implicite et inévitable ne doit pas pour autant définir la nature de ce travail. En ce qui nous concerne, il nous appartient seulement d'examiner ici jusqu'à quel point l'œuvre politique de Voltaire peut être considérée comme une contribution à l'histoire du comparatisme.

Cette mise au clair est fondamentale pour la suite de l'étude. Comme l'a écrit un jour Lévi-Strauss, « les mots sont des instruments que chacun de nous est libre d'appliquer à l'usage qu'il souhaite, à condition qu'il s'explique sur ses intentions¹⁰⁷ ». C'est à partir de ces « mots », de ces conceptions de la science politique comparative de ses approches que nous construirons notre approche du comparatisme dans l'œuvre politique de Voltaire.

Au terme de cette réflexion, il apparaîtra sans doute que l'essentiel de notre cadre théorique puisse être résumé à ces quelques principes : neutralité axiologique, école de Cambridge appliquée à l'histoire des idées politiques, et historicité de la méthode comparative. Il eût peut-être paru insolite à quelques-uns de propulser Voltaire, sans la moindre prévention, dans une discipline qui n'a jamais eu à son égard aucune espèce de familiarité. Cette assise épistémologique est aussi essentielle en ce qui concerne la problématisation que la méthodologie.

Problématisation et hypothèses de recherche

On veut donner les premières impressions qu'inspire la lecture de l'œuvre politique de Voltaire, car il y a des éléments qui la distinguent *à priori* du comparatisme. Le lecteur peut être moins frappé par ce qu'il y trouve que par ce qu'il n'y trouve pas. Nulle trace en effet, au milieu d'une centaine de titres, d'un simple traité de politique : il semble que l'auteur ait résolu de ne faire aucun système de ses « maints aphorismes » dont parlait Pomeau, ni même de sa pratique éprouvée de la comparaison. Voltaire n'aime certes pas les *systèmes*. Il l'affirme surtout quand il combat, avec Condillac, la propension des métaphysiciens à arranger les faits pour les intégrer à leurs théories byzantines, à leurs modèles d'analyse alambiqués ; c'est-à-dire à leurs *systèmes*. Le mot n'a toutefois pas le même sens que lui confère aujourd'hui la science politique, en particulier dans son approche systémique.

¹⁰⁷ LEVI-STRAUSS Claude, cité par BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations* [1963], Paris, Gallimard, 2013, p.35. Seiler précise également, mettant en garde les politistes : « comme le sens commun compte un retard de quelques *épistémés* sur les sciences et sur la philosophie, on ne s'étonnera pas de rencontrer des politistes pour qui les mots *sont* les choses. », dans SEILER, « Le comparatisme en science politique », op.cit., p.112.

Le concept interroge d'abord par sa polysémie. Il s'habille d'un sens différent presque à chaque époque et sous la plume de chaque auteur ; sans compter le paradoxe qu'il oppose en lui-même, en désignant à la fois l'organisation et ce qu'il organise. Jean-Louis Vullierme, à qui l'on doit une thèse imposante sur la notion de système politique, considère que « le concept de système se charge ainsi d'emblée de la compréhension amphibolique qui le caractérise¹⁰⁸ ».

Pour Hobbes, l'un des premiers à employer le terme, les « Systèmes ressemblent aux parties similaires, ou Muscles, d'un Corps naturel. Par systèmes, j'entends un nombre quelconque d'hommes réunis par un même Intérêt ou dans une même Entreprise¹⁰⁹ ». Un siècle plus tard, cette définition sociologique n'a déjà plus cours, au point de disparaître presque entièrement du vocabulaire des Lumières ; mais pas de celui des métaphysiciens. La lecture du *Traité des systèmes* de Condillac, dont Jean-Louis Vullierme ne fait étonnement pas mention, est à ce titre éclairante sur la charge négative portée par le mot au XVIIIe siècle :

Un système n'est autre chose que la disposition des différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles se soutiennent toutes mutuellement, et où les dernières s'expliquent par les premières. Celles qui rendent raison des autres, s'appellent *principes* ; et le système est d'autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre : il est même à souhaiter qu'on les réduise à un seul.¹¹⁰

Le philosophe décrit trois espèces de principes. Les premiers sont « des maximes générales ou abstraites », essentiellement inutiles et verbeuses, souvent construites par des métaphysiciens ; les seconds sont « des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne saurait d'ailleurs rendre raison », mais qui rendent les hommes trop sûrs de connaître la nature, et les en éloignent en conséquence¹¹¹ ; les derniers sont des « faits rapportés » par l'observation. Sans surprise, c'est à eux que Condillac accorde sa préférence. Plusieurs pages de son ouvrage sont consacrées à la corruption progressive du concept de *système*, pris en otage selon lui par des métaphysiciens peu familiers de l'empirie naissante en France mais déjà bien installée en Angleterre.

¹⁰⁸ VULLIERME Jean-Louis, *Le concept de système politique*, Paris, PUF, 1989, p.26.

¹⁰⁹ HOBBS Thomas, *Léviathan*, II, 22 : « Des systèmes sujets, politiques et privés ». Traduction littérale de JL Vullierme à partir de l'édition anglaise de l'ouvrage : McPherson (éd.), Harmondsworth (Middlessex), 1968, texte établi à partir de l'édition de 1651.

¹¹⁰ CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Traité des systèmes* [1749], dans *Œuvres complètes*, Paris, Lecoq et Durey, t. 2, 1821-1822, Chapitre Ier, p.1.

¹¹¹ « On ne doute pas que des suppositions, d'abord arbitraires, ne deviennent incontestables par l'adresse avec laquelle on les a employées. », *ibid.*, p.3.

On lit chez Voltaire la même aversion pour ces « maximes générales et abstraites » et pour les « suppositions ». Il applaudit l'ouvrage de l'abbé de Condillac, qui

[...] rendit un très grand service à l'esprit humain, quand il fit voir le faux de tous les systèmes. Si on peut espérer de rencontrer un jour un chemin vers la vérité, ce n'est qu'après avoir bien reconnu tous ceux qui mènent à l'erreur.¹¹²

En critique du *Contrat Social*, il assure qu'il « faut se défier de toutes ces règles générales qui n'existent que sous la plume des auteurs¹¹³ ». Il se moque aussi des théories construites expressément pour justifier les présupposés de leurs auteurs. Ainsi de Descartes et des mécanistes, à qui il prête ce dialogue au sujet des animaux : « Je forgerai des systèmes, c'est-à-dire des erreurs, pour expliquer leur nature¹¹⁴ ». Sa charge la plus violente, Voltaire la réserve peut-être à l'auteur du *Prince*, à propos duquel il écrit :

La rage des systèmes n'a pas été la folie privilégiée des philosophes, elle l'est aussi devenue des politiques. Machiavel en est infecté plus que personne, il veut prouver qu'un prince doit être méchant et fourbe ; ce sont là les paroles sacramentales de sa religion.¹¹⁵

Voltaire ne se contente pas seulement d'attaquer la thèse de Machiavel ; il en condamne aussi la démarche. Et quel symbole, quel totem que le classique le plus discuté en science politique ! C'est avec la même désinvolture que la célèbre typologie des régimes politiques du baron de la Brède sera balayée par le seigneur de Ferney dans son *Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*. Les systèmes sont la mère des erreurs et des approximations ; des fautes que Voltaire ne pardonne pas, y compris dans son propre travail mais spécialement dans celui des autres¹¹⁶.

Comme l'écrit Alain Pons, « ce refus de la spéculation est parfaitement conscient et justifié¹¹⁷ », preuve à l'appui, car, nous dit Voltaire, « il faut l'admettre, et ne pas se flatter d'en rendre raison ; la philosophie ne rend point raison de tout¹¹⁸ ». L'argumentaire des critiques paraît tout établi : si Voltaire n'a pas construit de théorie politique générale, c'est parce qu'il en réprouvait sans doute le principe ; tant pis pour lui et pour sa place dans l'histoire de la science politique.

¹¹² VOLTAIRE, *Questions sur l'Encyclopédie* [1772], « Chronologie », Paris, Robert Laffont, Voltaire Foundation, 2019, p.554.

¹¹³ VOLTAIRE, *Idées républicaines d'un membre du corps* [1765], dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, éd. Louis Moland, t. 24, p.420.

¹¹⁴ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* [1734], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.216.

¹¹⁵ VOLTAIRE, *Examen du Prince de Machiavel* [1739], La Haye, Jean Van Duren, 3^e éd., 1741, Chapitre XIX, p.40. L'ouvrage est réputé de la main de Frédéric II de Prusse, écrit avec la collaboration de Voltaire.

¹¹⁶ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.99.

¹¹⁷ PONS Alain (préface), dans VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.17.

¹¹⁸ VOLTAIRE, « Matière », *Dictionnaire philosophique* [1764], Paris, Gallimard, 1994, p.380.

On trouvera les comparatistes fâchés qu'on écorne ainsi les fondements de leur discipline. Lequel d'entre eux, en effet, s'élèverait contre les tentatives de généralisations ? Nous citons plus haut Seiler, qui déclinent deux éléments essentiels de la méthode comparative, parmi lesquels « les taxinomies dont la portée se veut universelle¹¹⁹ ». Or, ce que l'on peut trouver chez Voltaire à première vue, c'est justement le renoncement, presque philosophique, à la construction de théories universelles.

*

Le lecteur ne trouvera peut-être pas non plus que Voltaire applique à la chose politique toute la rigueur et la neutralité qu'il professe souvent dans la même page où il s'y soustrait. « Notre objet est de peindre les hommes plutôt que de les juger¹²⁰ » : le philosophe veut dessiner le monde des hommes comme un biologiste ferait le portrait de la nature ; or la peinture n'est jamais que le produit de l'interprétation d'un artiste. On le voit décrire le tableau de l'histoire comme s'il se présentait simplement sous ses yeux, et les conclusions qu'il en tire devraient nous montrer que les lois de la politique sont aussi saisissables que les lois de la gravitation : « Il est donc prouvé que la nature seule nous inspire des idées utiles qui précèdent toutes nos réflexions¹²¹ ».

L'objectivité scientifique dont il se drape parfois ingénument dissimule, en vain, le philosophe chevronné, le patriarce engagé dans son combat contre l'*infâme*, l'arbitraire et l'absolutisme. Ses pages fourmillent de jugements et d'opinions tranchées sur les thèmes qui l'occupent : la religion bien sûr, mais également la loi, le peuple, le progrès scientifique, la fiscalité, les parlements, la guerre, etc. : « Je ne veux point être philosophe, je veux être homme¹²² ». Dans ses ouvrages, Voltaire ne défend pas seulement des hypothèses ; il défend des idées et des idéologies. Il n'écrit pas de manuels à l'usage des princes (à défaut d'avoir écrit plusieurs anti-manuels), ni de sommes à la manière des théologiens. On le voit critiquer en ces termes les ambitions de l'*Encyclopédie* : « Jamais vingt volumes in-folio ne feront de révolution ; ce sont les petits livres portatifs à trente sous qui sont à craindre¹²³ ». Tournée vers l'action, son œuvre politique ne se trouve pas dans des ouvrages thématiques, mais davantage dans des pamphlets, des *essais*, des *observations*, des *considérations*, c'est-à-dire dans ces « petits livres portatifs à trente sous » dont le *Dictionnaire philosophique*, distribué en ville par des coursiers et considéré

¹¹⁹ SEILER Daniel-Louis, *Comportement politique comparée*, Paris, Economica, 1985, p.13.

¹²⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], Paris, Garnier Frères, t. 1, 1963, p.270.

¹²¹ Ibid., p.27.

¹²² VOLTAIRE, « Dieu », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.233.

¹²³ VOLTAIRE, Lettre à M. d'Alembert, 5 avril 1765, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 43, p.520.

par Louis Flandrin comme l'arme par excellence de « la propagande voltairienne¹²⁴ », est la plus parfaite matérialisation. Nul équivalent donc à *L'Esprit des lois* ou au *Contrat social*. Voltaire écrit pour son temps, dans un contexte historique et géographique précis. Plus important encore, il écrit pour agir. En termes sociologiques, son discours est donc *situé*.

Voilà qui contrarie, ici encore, les fondements de la science politique comparative. Nous citons Esquirou de Parieu, pour qui « la science politique tend par la gravité de ses maximes à purifier le domaine des passions¹²⁵ ». Nous invoquons Weber et la neutralité axiologique, Durkheim et la méthode en sciences sociales. La simple observation des règles invoquées oblige le lecteur à nourrir quelques reproches à l'endroit de Voltaire. Les conventions épistémologiques paraissent mal s'accorder avec le torrent de passions qui se déchaînent parfois sous sa plume, et l'on en est réduit à regretter ses saillies contre les papes et les gouvernements de la moitié de l'Europe quand elles apparaissent dans ses livres d'histoire. Ainsi l'auteur paraît rendre raison aux critiques des philosophes de la modernité, illustres représentants de cette vieille science politique à qui il est souvent reproché de mêler science et doctrine dans un même ouvrage¹²⁶.

*

Point de systèmes ; des présupposés normatifs sous-jacents : voilà ce que peut conclure le lecteur en découvrant rapidement l'œuvre politique de Voltaire. On ne souhaiterait à aucun comparatiste de traîner pareils bagages ; il paraît donc que Voltaire n'en est pas un.

On se propose pourtant de démontrer exactement le contraire, en tentant de répondre à la question suivante.

Malgré sa prévention à l'égard des *systèmes* et ses finalités normatives latentes, en quoi l'œuvre politique de Voltaire s'inscrit-elle dans l'histoire de la science politique comparative moderne ?

Notre travail consiste à montrer – ou à défaut, d'infirmer – qu'une analyse historique, biographique et comparative des textes, fidèle au contextualisme de Cambridge, conduit à modérer les impressions immédiates de la lecture cursive, et à replacer les carences et les travers apparents de la politique comparée de Voltaire dans le contexte intellectuel et temporel dans lequel elle s'inscrit, qui la dispense de certains chefs d'accusation trop facilement portés à son encontre. Comme beaucoup d'auteurs prolifiques, Voltaire a souvent été victime d'analyses

¹²⁴ FLANDRIN Louis, *Voltaire. Œuvres choisies*, Paris, Hatier, 1928, p.805-819.

¹²⁵ ESQUIROU DE PARIEU, op.cit., p. V.

¹²⁶ VULLIERME, op.cit., p.84.

hypercritiques. Le pratique du prélèvement peut conduire à des résultats saisissants ; une simple opinion prend soudain les apparences de la vérité, et la complexité d'une pensée se trouve réduite à la lecture d'un particulier. Il en a été ainsi sous la plume d'Emile Faguet, et chez tous les auteurs qui, se croyant quittes avec Voltaire en ayant lu *Candide* et *Micromegas*, se sont permis de le regarder seulement comme un conteur « philosophique ». Le lecteur persuadé que Voltaire n'est pas un comparatiste pourra, à la suite du tableau que l'on vient de faire, repartir content. Notre problématique, qui est aussi notre hypothèse, ne revient pas seulement à soutenir le contraire ; elle répond au préalable d'une rupture épistémologique avec l'ensemble des représentations de l'œuvre politique de Voltaire jusqu'ici évoquées.

On peut d'abord examiner les termes de la problématique posée, en commençant par le concept de *système* dont on peut déjà éclaircir la complexité et la polysémie. Car Condillac, qu'il ne faut pas lire trop vite, s'en prenait certes aux *systèmes*, aux choses abstraites et aux suppositions, mais faisait non seulement de la chose politique une exception à sa critique, mais écrivait encore que

Les notions abstraites sont absolument nécessaires pour mettre de l'ordre dans nos connaissances, parce qu'elles marquent à chaque idée sa classe. Voilà uniquement quel en doit être l'usage. Mais de s'imaginer qu'elles soient faites pour conduire à des connaissances particulières, c'est un aveuglement d'autant plus grand, qu'elles ne se forment elles-mêmes que d'après ces connaissances. Quand je blâmerai les principes abstraits, il ne faudra donc pas me soupçonner d'exiger qu'on ne se serve plus d'aucune notion abstraite ; cela serait ridicule : je prétends seulement qu'on ne les doit jamais prendre pour des principes propres à mener à des découvertes.¹²⁷

Condillac conditionne ainsi la construction d'un *système* à un empirisme exigeant :

C'est sur les principes de cette dernière espèce [l'expérience et l'observation], que sont fondés les vrais systèmes, ceux qui mériteraient seuls d'en porter le nom. Car ce n'est que par le moyen de ces principes que nous pouvons rendre raison des choses dont il nous est permis de découvrir les ressorts.¹²⁸

Résumons le tout à une maxime : les faits observés sont le seul moyen d'établir un vrai *système* ; il ne peut y avoir de vrai *système* qui ne soit établi sur des faits observés. On doit comprendre ici que Condillac condamne les constructions abstraites (on dira aujourd'hui les théories, les typologies, ou même les types idéaux) seulement quand elles précèdent l'observation et les faits

¹²⁷ CONDILLAC, op.cit., p.5.

¹²⁸ Ibid., p.6.

constatés. Il ne formule aucun reproche à l'endroit des abstractions inférées par l'expérience. Il en démontre au contraire toute la nécessité dans le chapitre XV de son *Traité*, quand elle s'applique à la chose politique :

Cependant est-il possible de gouverner un état, si on n'en saisit pas les parties d'une vue générale, et si on ne les lie les unes aux autres, de manière à les faire mouvoir de concert, et par un seul et même ressort ? Ce ne sont pas les systèmes qu'on doit blâmer en pareil cas, c'est la conduite de ceux qui les font.¹²⁹

Voltaire n'a pas d'autre position que celle de Condillac. La différence réside sans doute dans son refus d'utiliser un terme qu'il estime corrompu par l'usage. Car sous sa plume, un *système* est une hypothèse théorique qui n'est construite ni sur l'expérience, ni sur l'observation du réel. C'est encore une attaque contre les métaphysiciens, qui se trouvent presque systématiquement opposés à la figure de Newton : « chacun d'eux détruit et renouvelle la terre à sa mode, ainsi que Descartes l'a formée : car la plupart des philosophes se sont mis sans façon à la place de Dieu ; ils pensent créer un univers avec la parole¹³⁰ », alors que « Newton seul s'en est tenu aux vérités, peut-être inexplicables, qu'il a trouvées¹³¹ ». Ce raisonnement est appliqué à toute la philosophie – c'est-à-dire à tous les domaines de la connaissance. Il s'agit d'une position épistémologique dont on trouve un abrégé dans la littérature du XIX^e siècle, largement inspirée par la montée du positivisme : « bâtir une théorie avant d'avoir des données est une erreur monumentale : insensiblement on se met à torturer les faits pour qu'ils collent avec la théorie, alors que ce sont les théories qui doivent coller avec les faits¹³² » Alain Pons l'explique autrement :

De Descartes, il [Voltaire] retient le dualisme de la pensée et de l'étendue, de Locke et de Condillac, le refus de l'innéisme et l'origine sensorielle des idées. Ce sont là, selon lui, des acquisitions définitives, comme peut l'être la physique de Newton, au-delà desquelles il est vain d'aller chercher.¹³³

Ainsi, relues avec cette conception du *système* à l'esprit, il nous paraît que les critiques émises par Voltaire n'interdisent en rien la recherche de *connaissances généralisantes*. On espère montrer leur place imposante dans l'œuvre du philosophe. Tout le défi sera à la fois de montrer

¹²⁹ Ibid., p.291.

¹³⁰ VOLTAIRE, *Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe, envoyée par l'auteur, en Italien, à l'Académie de Bologne* [Saggio intorno ai cambiamenti] [1746], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 23, p.226.

¹³¹ VOLTAIRE, *Exposition du livre des institutions physiques* [1739], Paris, Mercure de France, 1739, tome 2.

¹³² CONAN DOYLE Arthur, *Les aventures de Sherlock Holmes – Un scandale en Bohême* [1891], Paris, Robert Laffont, 1987, p.214.

¹³³ PONS Alain, op.cit., p.17.

en quoi la position de Voltaire peut être assimilée à celle de Condillac, pour qui de telles constructions abstraites sont applicables au champ politique, et d'expliquer en quoi elle s'éloigne de celles de Montesquieu et de Rousseau, à qui Voltaire fait le même reproche qu'aux métaphysiciens : d'avoir construit des *systèmes* (au sens voltairien du terme) et non des théories politiques fondées empiriquement. Notre première hypothèse consiste donc à voir dans l'œuvre politique de Voltaire un empiriste scrupuleux pour le comparatisme de son temps.

*

Répond-t-il pourtant aux critères de neutralité indispensables à tout praticien de la science politique ? Trouve-t-on dans les pages du philosophe des Lumières la même froideur analytique que dans celles de l'auteur du *Prince* ? Même replacée dans le contexte de l'époque, l'interrogation ne manque pas de pertinence : Voltaire, très renseigné sur les progrès de la science, l'invoque chaque fois qu'il le peut. C'est au XVIII^e siècle que les penseurs commencent à vouloir appliquer la méthode des sciences « dures » à ce que l'on nommait encore *philosophies*, et que l'on appellerait aujourd'hui *sciences sociales*. Un siècle avant Durkheim, il nous paraît que Voltaire a voulu mettre ce rapprochement en pratique. Nous parlons là seulement de sa volonté, car de son œuvre politique transpirent immanquablement ses idées. Mais cette volonté n'est pas restée qu'un vœu pieu : quand Voltaire défend son point de vue, il est convaincu de le faire au nom des faits, de la science, et plus important encore, de la raison. Là encore, il s'agit d'un fait saillant de la politique comparée de Voltaire que nous espérons démontrer. Nous ne parlerons donc ni du poète ni du tragédien, mais du théoricien de la politique. Les théories politiques de Voltaire – car elles existent – prennent non seulement la forme de *systèmes*, au sens où l'entend Condillac, mais ont également une finalité, comme l'explique D'Alembert. Dans son article « Système (métaphysiques) » de l'*Encyclopédie*, qui reprend d'abord mot pour mot l'ouvrage déjà cité de Condillac, D'Alembert ajoute en effet qu'il

[...] n'y a point de science ni d'art où l'on ne puisse faire des systèmes : mais dans les uns, on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres, **de les préparer & de les faire naître**. Le premier objet est celui de la physique ; le second est celui de la politique.¹³⁴

En sciences naturelles, les *systèmes* se rapporteraient simplement aux faits observés ; en politique, ils se distingueraient par leur finalité : préparer et faire naître.

¹³⁴ D'ALEMBERT Jean le Rond, « Système (Métaphysique) », *L'Encyclopédie*, vol. XV, 1765, p.777-778. Souligné par nos soins.

Voltaire partage pleinement cette conception. Sous les auspices de la raison et de l'empirisme qu'il veut voir s'installer dans toute l'Europe et au-delà, il égrène le programme du parti philosophique, quand il ne donne pas directement le sien. Mais comme le rappelle judicieusement Vullierme, « ce n'est pas pour autant que la théorie s'y réduit à la doctrine¹³⁵ ». Quand bien même serait-elle empreinte à nos yeux de ses présupposés les plus éclatants, la théorie voltairienne n'est jamais pensée que comme la parole de la raison elle-même ; celle qui serait présente en chaque homme et qui se dévoilerait avec beaucoup de rigueur et de sagesse. Ainsi l'auteur ne croit jamais parler que pour lui-même ; son œuvre politique, comme ses actions, poursuivent une finalité normative : faire voir aux hommes que leur salut se trouve dans les progrès de la raison. Au sens de D'Alembert, la finalité voltairienne est bien de « préparer et de faire naître » ses effets. Il ne se croit pourtant pas investi de « l'esprit de la raison » comme les apôtres l'auraient été de l'esprit saint. Toujours incertain, en disciple de Bayle il se corrige et se contredit, et fait l'effort de penser contre lui-même. Tous les moyens sont bons pour installer le règne de la raison, y compris les exagérations et les omissions ; mais l'erreur, elle, n'est pas permise.

Le Voltaire comparatiste ne cache donc nullement ses motivations idéologiques, mais a le mérite de les fonder sur des faits, à une époque où beaucoup d'auteurs à la mode pratiquaient insensiblement la discipline contraire. Le philosophe de l'action, arcbouté sur les débats qui occupent son siècle, méprisant la prétention des théories universelles, travaillait paradoxalement à l'avènement d'un monde éclairé où les nations seraient gouvernées par la raison. La philosophie de Voltaire est celle d'un lent dévoilement de la Raison, qui finirait avec le temps par prendre tout son empire. Certains auteurs ont ainsi soutenu que Voltaire était l'un des premiers penseurs du matérialisme historique¹³⁶ ; une piste dont il ne faudra pas se refuser l'examen. Voilà, en somme, ce que nous entendons par finalités normatives.

Reste enfin à dire un mot sur « l'histoire de la science politique comparative moderne ». L'expression nous paraît devoir être expliquée. Jean-Louis Vullierme sépare dans son exposé deux espèces de science politique : les sciences politiques (contemporaines), et la science politique (d'Aristote jusqu'au début de l'époque contemporaine). Il voit deux périodes distinctes dans cette dernière : la science politique classique, et la science politique moderne, au sujet de laquelle il affirme qu'elle « peut s'exercer à deux niveaux : celui des principes

¹³⁵ VULLIERME, op.cit., p.84.

¹³⁶ RIHS Charles, *Voltaire – Recherches sur les origines du matérialisme historique*, 2^{ème} éd., Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977.

généraux abstraits de la création rationnelle des fins, celui de leur mise en œuvre concrète au cours du développement historique¹³⁷ ». Notre thèse soutient que Voltaire a pensé et construit une science politique qui s'exerce sur ces deux niveaux, faisant de lui, non seulement un comparatiste oublié, mais peut-être plus important encore, un théoricien de la science politique moderne.

Annonce du plan : une dualité corps/esprit

Un grand nombre de travaux sur l'œuvre de Voltaire ont pris le parti de la progression chronologique. La méthode n'est pas sans mérite, tant la vie du philosophe fut changeante et agitée. Ce fut notamment celle de René Pomeau, qui démêla l'énigme de la religion de Voltaire en suivant pas à pas les étapes de son développement¹³⁸. Nul doute que ce procédé puisse convenir à un biographe, ou à quelque auteur appelé à distinguer franchement les phases d'un itinéraire intellectuel. Il se prête moins, en ce qui nous concerne, à une étude plus générale de la pensée politique, qui cherche davantage à faire émerger des catégories analytiques indépendantes de la chronologie. Comme d'autres avant nous¹³⁹, nous avons préféré la division thématique. La problématique de ce travail concentre deux interrogations fondamentales : l'une est liée au comparatisme en tant que science, méthode ou pratique ; l'autre se réfère au à l'appréciation académique du contenu, c'est-à-dire au produit de ce comparatisme. Nous proposons donc un plan en deux parties, qui se propose de répondre à chacune de ces interrogations. La première partie consistera dans une analyse de l'*esprit* de l'œuvre, et la seconde dans celle du *corps* de l'œuvre. Cette distinction ne doit rien à Platon, pas plus qu'à Descartes et à ses émules. Nous aurons l'occasion d'expliquer l'usage de ce vocabulaire en introduction de chaque partie.

Le premier temps de cette thèse reviendra essentiellement à proposer l'analyse épistémologique d'une démarche comparative. Nous aurons l'occasion d'étudier la philosophie voltairienne de l'action (I), brièvement évoquée plus haut. Il nous paraît essentiel d'exposer dès le départ l'intention militante de l'auteur, et d'examiner les rapports qu'elle entretient avec l'objectif non moins prégnant chez Voltaire de recherche de la connaissance objective. Cet aspect de l'œuvre politique se constate d'ailleurs dans sa méthode comparative, qui se veut résolument rationnel

¹³⁷ VULLIERME, op.cit., p.76.

¹³⁸ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959.

¹³⁹ Dont François Quastana et Myrtille Méricam-Bourdet notamment, que nous avons déjà cités.

et universel, bousculant les frontières et les interdits du comparatisme historique du XVIII^e siècle (II). Le souci méthodologique a cependant ses limites : l'omniprésence de la religion chrétienne corrompt plus d'une fois les interprétations et les conclusions du philosophe (III). À cheval entre la science et les présupposés idéologiques de Voltaire, la philosophie de l'histoire tient lieu de grille d'analyse comparative et de *système* à part entière (IV). Elle insuffle ainsi son *esprit* dans toute l'œuvre politique.

La seconde partie s'attachera à présenter la contribution de Voltaire à la recherche des principes du « bon gouvernement ». Tout comme la science politique est héritière du droit constitutionnel, cela implique en premier lieu de revenir sur les relations de l'auteur avec le droit, et notamment avec le droit naturel et la suprématie législative qui fondent son système juridique (I). Il s'agira aussi d'interroger les rapports entre l'État et la religion dans l'œuvre de Voltaire, tant la question est de première importance pour l'auteur du *Traité sur la tolérance* (II). Les deux derniers chapitres approcheront des matières plus familières aux historiens de la politique comparée. La question des régimes politiques (III), relative mais incontournable dans son œuvre, précédera ainsi celle du « bon gouvernement » (IV), c'est-à-dire du système politique de Voltaire.

Partie I :

L'esprit de l'œuvre

Analyse épistémologique d'une démarche comparative

Le dualisme entre corps et esprit, présenté comme le plan d'une thèse sur un moniste acharné comme Voltaire, surprendra peut-être. Nous entendons par *corps* la matière qui gît sans rien pour l'animer. Elle concerne ici l'œuvre étudiée pour elle-même, sans autre considération que son contenu et ses applications. Mais nous ne nous y attarderons à fond que dans un deuxième temps. Nous voulons d'abord savoir quel est l'*esprit* de l'œuvre de Voltaire. Car il y a dans la science ce souci impérieux d'apprécier la démarche d'une expérimentation à un degré au moins équivalent à celui de ses résultats. Ainsi le biologiste ne regarde pas la germination comme un miracle. En général, peu lui importe d'ailleurs que la radicule vienne percer les parois de la graine qui lui a donné naissance. Des nombreuses questions qui aventurent sa conscience, les seules qui intéressent sa curiosité scientifique se résument par un « pourquoi ? » et un « comment ? ». Eût-il montré à ses pairs les formidables caractéristiques de la graine d'*Arabidopsis thaliana*, il n'aurait rien accompli sans le secours de trois éléments qui animent et gouvernent les sciences depuis qu'elles sont sciences : une démarche, une méthodologie, et, on l'oublie quelquefois, une intention. Ce triptyque compose ce que l'on entend ici par l'*esprit* de l'œuvre de Voltaire, c'est-à-dire par toutes les dispositions intellectuelles qui président à sa formation.

Une démarche

Un des lieux communs de la science, qui doit beaucoup à sa croissance exceptionnelle à partir du XVIIe siècle et de l'empirisme de Locke, veut que l'on construise les connaissances à partir de la seule observation du réel. Mais l'induction n'est guère que le mythe de celui qui pense, comme Engels, que la quantité peut devenir qualité¹. Elle consiste essentiellement à prouver la validité d'une théorie au regard de la multiplication des observations concluantes. À partir d'un certain seuil de probabilité, la théorie est alors admise pour vraie. David Hume avait d'abord fait part de ses préventions, persuadé que la somme des expériences nécessaires pour établir une vérité universelle était inaccessible à la contingence de l'homme². Karl Popper ira plus loin dans la critique de l'inductivisme, lui opposant le primat de la théorie sur les faits bruts, à l'aide de la méthode des *essais et erreurs*, car « c'est la tâche du scientifique que de continuer toujours de soumettre sa théorie à de nouveaux tests, et que l'on ne doit jamais déclarer qu'une théorie est définitive »³. Les critères poppériens donnent le plus grand crédit scientifique à la théorie

¹ ENGELS Friedrich, *Dialectique de la nature* [1886], Trad. E. BOTICELLI, Paris, Editions Sociales, 1975, p.215.

² « Quand nous disons qu'un objet est en connexion avec un autre, nous voulons seulement dire qu'ils ont acquis une connexion dans notre pensée et qu'ils donnent naissance à cette inférence par laquelle l'un devient la preuve de l'existence de l'autre », HUME David, *Enquête sur l'entendement humain* [1748], Trad. P. Folliot, Classiques UQAC, 2002, p.65.

³ POPPER Karl, *La Connaissance objective* [1979], « Appendice 1 », Paris, Flammarion, 2009, p.141.

qui prédit le mieux sa propre falsifiabilité. La progression par la déduction au lieu de l'induction, par la falsification au lieu de la démonstration, est donc l'idée principale avancée par Popper⁴.

En science politique, l'induction est encore moins pertinente, pour la raison que les phénomènes politiques ne se reproduisent jamais à l'identique. C'est le rôle du comparatiste de débrouiller un type idéal si quinze révolutions lui semblent avoir les mêmes motifs ; mais ce bel ouvrage sera vite condamné par l'ébullition des générations suivantes qui lui trouveront trop de défauts pour convenir à leur temps. Max Weber donne lui-même « dix, vingt ou cinquante ans » à une œuvre scientifique, ajoutant que « notre but à nous tous est de nous voir un jour dépassés »⁵. Quelques décennies plus tard, Bachelard soutient « qu'il en sera de même pour toutes les formes nouvelles de la pensée scientifique qui viennent après coup projeter une lumière récurrente sur les obscurités des connaissances incomplètes.⁶ » Il ne s'agit pas de jeter le blâme sur les tentatives de généralisations formées jusqu'ici ; même Popper convient que la quête de vérité universelle, si vaine soit-elle, est une condition nécessaire au progrès scientifique⁷. Mais comme l'écrit Renée Bouveresse-Quillot, « dans la démarche inductive tout l'effort de la connaissance est un effort de vérification et de justification des théories, effort voué à l'échec. Dans la démarche des “conjectures et réfutations”, tout l'effort est pour tenter de falsifier les théories, et cet effort peut, lui être couronné de succès »⁸. Deux mouvements contraires animent ainsi la science : la formulation d'hypothèses théoriques d'un côté, leur éventuelle réfutation de l'autre. Voilà ainsi résumée la démarche hypothético-déductive.

Une méthode

La méthodologie correspond aux moyens par lesquels le savant prétend éprouver une théorie. Et si son importance en sciences sociales est si cruciale pour la crédibilité des résultats, c'est parce que les éléments nécessaires à l'expérimentation ne peuvent pas être aussi bien contrôlés qu'en sciences dites « dures ». Quand la fragilité humaine ne corrompt pas l'étude, ce sont les limites de la reproductibilité des faits qui lui ravissent l'espoir de cent autres expériences. Raison pour laquelle, à partir de Durkheim, s'est éveillé un intérêt brûlant pour le comparatisme

⁴ « J'en arrivais de la sorte vers la fin de 1919, à la conclusion que l'attitude scientifique était l'attitude critique. Elle ne recherchait pas des vérifications, mais des expériences cruciales », POPPER Karl, *La quête inachevée* [1974], Paris, Presses Pocket, 1981, p.49.

⁵ WEBER Max, *Le savant et le politique* [1919], Trad. par Freund, révisé par Fleischmann et Dampierre, Paris, Plon, 2002, pp.87-88.

⁶ BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 10^e édition, 1968, p.8. Ou bien, du même auteur : « l'esprit est exercé dans une discipline de rectification », dans *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1965], Paris PUF, 2^e édition, 1965, p.12.

⁷ POPPER Karl, op.cit., p.71.

⁸ BOUVERESSE-QUILLIOT Renée, *L'empirisme anglais*, Paris, PUF, 1997, p.28.

dans cette globalisation commençante. Dès le XVIIe siècle déjà, la planète entière devient un terrain de recherche⁹. On ausculte désormais les nations des Amériques et de l'Orient comme on se comparait hier à la splendeur de la Rome antique. On cherche à prouver le vrai de tous les systèmes conçus depuis l'Europe en les appliquant au reste du monde ; erreur trop commode qui affecte naturellement certains des travaux les plus récents. Les philosophes construisent alors d'autres modèles pour expliquer ce qu'ils voient ou ce qui leur est rapporté. On définit, on répartit, on différencie. La science politique comparative fait alors ses premières armes, dans la mesure où elle intègre peu à peu à son arsenal méthodologique les éléments propres à la science : le doute cartésien, la rationalité, la vérification des faits, la rigueur des interprétations, etc. Point de science et donc point de comparatisme sans une méthodologie éprouvée. Dans les siècles passés, certains des philosophes les plus rigoureux ont parfois pêché par légèreté à cet égard¹⁰, mais c'est seulement à la lumière de nos précautions toutes contemporaines que nous dispensons ces jugements bien sévères. L'aventure historique qui nous offre les moyens de nos prétentions épistémologiques n'a pas pris fin au début du XXIe siècle, pas plus qu'elle n'a débuté au début du XXe. Elle est faite de contributions tantôt modestes, tantôt considérables, que nous prenons parfois pour des évidences indignes de notre considération. Il nous semble en effet que Machiavel, que Vico, que Bayle et que tant d'autres ont contribué à l'évolution du comparatisme, et qu'ils doivent être regardés comme des comparatistes au même titre que Newton est regardé comme un physicien malgré ses raisonnements théologiques appliqués à la compréhension de l'univers.

« Vous ne sauriez croire quel progrès la raison a faits dans une partie de l'Allemagne. Je ne parle pas des impies qui embrassent ouvertement le système de Spinoza ; je parle d'honnêtes gens, qui n'ont point de principes fixes sur la nature des choses, qui ne savent point ce qui est, mais qui savent très bien ce qui n'est pas : voilà mes vrais philosophes.¹¹

Une intention

Max Weber fut l'un des premiers, avec Emile Durkheim¹², à s'interroger sur la place des *présuppositions* chez les chercheurs¹³. Il montre en particulier que l'intérêt d'un travail

⁹ Citons notamment, au début du XVIIIe siècle, VICO Jean-Baptiste, *La science nouvelle* [1725], Paris, Collection Tel, Gallimard, 2006, après, à la fin du XVIIe siècle, BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Sébastien Marbre-Cramoisy, 1681.

¹⁰ En particulier dans la vision éculée du monde oriental.

¹¹ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 5 avril 1765, déjà citée.

¹² DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, Alcan, 1919, p.20-58.

¹³ L'expression de Bacon, reprise par Durkheim, est celle de « prénotions ».

scientifique n'est pas prouvé, ou plutôt qu'il n'est pas démontrable scientifiquement¹⁴. Il se fait que chaque discipline semble poursuivre un objectif, tantôt motivée par l'avidité ou par la simple curiosité, tantôt par le progrès technique, tantôt par l'esthétique ou le confort¹⁵. Auguste Comte décrit même un « instinct fondamental » qui pousse l'homme à « améliorer sans cesse, sous tous les rapports, sa condition quelconque »¹⁶. Si les chercheurs doivent ainsi se soustraire à leurs présupposés normatifs, en particulier dans les matières qui touchent à la sociologie, à la science politique, à l'histoire ou à la philosophie, la simple volonté qui les amène à travailler sur tel ou tel aspect de la connaissance constitue en elle-même une *présupposition*, dans la mesure où elle n'est pas fondée sur une explication de type purement rationnelle. Elle relève de la simple liberté du chercheur, qui juge, avec toute la profondeur de ses références culturelles et de sa sensibilité humaine, de l'opportunité d'une recherche. Weber l'explique dans cette phrase souvent citée : « Une science empirique ne saurait enseigner à qui que ce soit ce qu'il doit faire, mais seulement ce qu'il peut et – le cas échéant – ce qu'il veut faire »¹⁷ ; or comme le résume Louis Pinto, « choisir ce qu'il est bon de faire est une démarche qui réclame que l'on ait préalablement défini les objectifs généraux que l'on poursuit ; or, ces derniers ont nécessairement des fondements moraux qui ne doivent rien à l'empirie.¹⁸ »

Le savant doit se faire une loi de repousser les passions et les jugements parasites dans son travail, tout en avouant que l'existence même de ce travail en contredit tous les articles. Nous voyons mieux aujourd'hui combien la volonté première de nos prédécesseurs a débordé dans la rigueur de leur méthode et dans la fiabilité de leur résultat. On distingue chez presque tous les savants de l'Occident les marques de leur simple humanité, tel Galilée observant les révolutions des planètes pour mieux s'approcher de Dieu. Dans le cadre d'une démarche hypothético-déductive, l'intention précède l'hypothèse. Elle occupe une place parfois embarrassante mais inévitable dans la constitution des modèles théoriques, et joue même un rôle dans la méthode des *essais et erreurs*. Popper l'avait assuré en affirmant que « tester consiste à choisir la théorie à tester »¹⁹. Ainsi, pour emprunter la locution célèbre de Rabelais²⁰, point de science sans conscience de sa propre intention.

¹⁴ WEBER, op.cit., p.98.

¹⁵ *Ibid.*, pp.98-99.

¹⁶ COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive* [1839], Tome IV, Paris, J.B. Baillière et Fils, 1864, p.362. Cité partiellement par DURKHEIM, op.cit., p.111.

¹⁷ WEBER, *Essais sur la théorie de la science* [1922], Paris, Presses Pocket, Agora, 1992, p.125

¹⁸ PINTO Louis. « "Neutralité axiologique", science et engagement. Une lettre de Pierre Bourdieu », *Savoir/Agir*, vol. 16, no. 2, 2011, p.109-113.

¹⁹ POPPER Karl, op.cit., p.141.

²⁰ RABELAIS François, *Pantagruel* [1542], Paris, Gallimard, 1964, p.137.

En quoi consiste alors une étude de *l'esprit* de l'œuvre de Voltaire ? Nous eussions pu l'examiner à la lumière des trois mouvements de la science que nous évoquions plus haut. Mais cette facilité évidente n'efface pas le problème non moins évident d'une telle méthode : ce schématisme occulte les liens nécessaires entre la démarche et la méthode, ou entre la méthode et l'intention, de sorte que l'épistémologie d'une œuvre ne serait que partiellement éclaircie. Nous avons préféré répartir ces trois aspects dans quatre chapitres qui les mêlent ensemble. Un premier chapitre se concentre en effet sur l'intention de l'auteur, et nous y rapprochons intention et démarche. Un second s'attache à montrer l'innovation méthodologique de l'œuvre voltairienne que constitue la rupture avec les présupposés normatifs imposés par l'Eglise et l'histoire officielle. Un troisième chapitre fait part des difficultés épistémologiques conséquentes du combat contre ces mêmes structures politico-religieuses, et nous montrons que la volonté de l'auteur peut produire de mauvais effets pour les mêmes raisons qu'elle en produit de bons sur le plan méthodologique. Un dernier chapitre, enfin, cherche à démêler le paradoxe majeur de l'œuvre voltairienne, partagée entre idéalisme historique et attachement viscéral à la raison, au scepticisme et aux principes scientifiques.

Chapitre I – L'intention de l'auteur : la comparaison comme instrument d'une philosophie de l'action

Scientifiquement, on pense le vrai comme rectification historique d'une longue erreur, on pense l'expérience comme rectification de l'illusion commune et première.²¹

L'intention, on l'a dit plus haut, n'enlève rien à la scientificité de l'œuvre qu'elle engendre ; elle lui est même consubstantielle. Chez Voltaire, elle en gouverne la forme et la stratégie discursive, jusqu'à la méthode de diffusion. Tous les styles ou presque ont été employés à cet usage : un dictionnaire pour répondre à un dictionnaire, une prière pour répondre au fanatisme, un conte pour répondre à un système, des lettres et des essais sur l'Orient pour répondre à l'orgueil de l'Occident, etc. Le philosophe a l'obsession d'agir dans ce siècle qui s'illumine de part en part. Il sent que les forces favorables à la Raison ont quelque espoir de se faire entendre. Mais point de dissertations métaphysiques à la manière de Leibniz ; point de sommes fastidieuses à la façon de Dom Calmet ou mêmes des encyclopédistes. Le véhicule est à la merci du message qu'il transmet, tant ce message est valorisé par son émetteur. Il faut un support à la portée des hommes qui le lisent : court, saillant, érudit mais familier, savant sans être pédant. « Au fait, est ma devise²² ». C'est dans cette perspective que la comparaison se présente comme l'un des outils privilégiés par Voltaire dans ses démonstrations critiques ou théoriques. Sans même considérer sa valeur argumentative intrinsèque, sa puissance évocatrice lui permet des économies dialectiques considérables. Elle autorise une clarté et une radicalité qui répondent pleinement aux exigences d'une philosophie de l'action (1).

Comme le rappelle en effet Céline Vigour, « la comparaison se distingue de l'analogie ou de l'homologie en ce qu'elle désigne avant tout une action, et non un constat²³ ». En cela, le comparatisme de Voltaire est presque toujours mis au service de l'action. Mais pour garantir la fiabilité des résultats, le comparatiste doit troquer ses premiers sentiments pour des hypothèses, et les éprouver au doute méthodologique. Le Voltaire savant ne doit donc pas tout sacrifier au Voltaire politique. Dans ce diptyque wébérien, il n'est pas toujours aisé de situer le philosophe. Si l'on n'a guère de doutes sur l'érudition de Voltaire, la façon dont elle est traduite dans son œuvre politique soulève davantage de questions. Mais une fois replacée dans le XVIIIe siècle où elle est élaborée, l'œuvre donne à voir les remarquables efforts du patriarche pour distinguer

²¹ BACHELARD Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, PUF, 1966, p.173.

²² VOLTAIRE, Lettre à d'Argenson, 28 Juillet 1739, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 35, p.310.

²³ VIGOUR Céline, op.cit., p.27.

savoirs et postures - quand bien même ces savoirs répondraient d'une intention militante. Car la propagande voltairienne n'est souvent que la propagande pour la vérité même, que son œuvre s'en approche, l'effleure ou la manque. On voudra donc faire la part entre le savant et le politique ou en d'autres termes, entre l'observation des rigueurs de la science et le poids des intentions de l'auteur (2).

Paragraphe 1. Une œuvre politique mue par le besoin d’agir

La philosophie est une discipline balisée. Elle possède son vocabulaire, ses logiques et son histoire ; de sorte que chaque concept, si familier que soit son équivalent dans le langage courant, doive être employé avec une rigueur infinie. Ainsi la « philosophie de l’action », dont l’expression paraîtra transparente pour une partie des lecteurs, fera pour une autre référence à une branche toute spécifique de la philosophie qui se propose d’étudier l’action des hommes et leurs raisons d’agir. Les philosophes auront sans doute à l’esprit les noms de Wittgenstein, de Ricœur ou de Blondel. Cela n’a pourtant pas grand rapport avec la façon dont nous voulons employer cette formule de « philosophie de l’action ». Est-ce alors du côté de Kant qu’il nous faudrait chercher ? L’homme des Lumières, après tout, est le théoricien de la philosophie pratique²⁴. Mais si la pensée kantienne ne manque pas d’intérêts pour éclairer les questions morales et éthiques, elle ne convient pas exactement à ce qui constitue l’activité intellectuelle de Voltaire.

a. Une philosophie pour l’action

Philosophie de l’action et philosophie pratique pensent l’action pour en démêler les ressorts ; or Voltaire ne s’interroge pas sur les fondements de la morale ou sur le bien-fondé de ses actes : il pense pour agir car il *faut* agir, au sens de l’impératif hypothétique de Kant, c’est-à-dire au nom d’une « nécessité pratique d’une action possible »²⁵, en vue d’un autre objectif que l’on juge souhaitable. Que souhaite Voltaire ? Bien des choses, qui peuvent cependant se résumer à ces quelques mots tirés de son *Traité sur la tolérance* :

Le grand moyen de diminuer le nombre des maniaques, s’il en reste, est d’abandonner cette maladie de l’esprit au régime de la raison, qui éclaire lentement, mais infailliblement, les hommes. Cette raison est douce, elle est humaine, elle inspire l’indulgence, elle étouffe la discorde, elle affermit la vertu, elle rend aimable l’obéissance aux lois, plus encore que la force ne les maintient.²⁶

S’il *faut* établir le royaume de la raison, c’est donc pour les bienfaits qu’elle procure. Elle n’est qu’un moyen pour garantir une société policée et bien gouvernée. Le monde des idées pures

²⁴ KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique* [1788], Paris, Flammarion, 2003.

²⁵ KANT Emmanuel, *Métaphysique des Mœurs, I, Fondation, Introduction* [1785], trad. Alain Renault, Paris, Flammarion, 1994, p.88.

²⁶ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance à l’occasion de la mort de Jean Calas* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit. tome 25, p.38.

n'existe pas ; Voltaire rejette Platon et les autres dualistes²⁷. La pensée n'est jamais bonne pour elle-même, de sorte que la vérité ne sert de rien si elle n'éclaire qu'une poignée de philosophes. Le monde *doit* être éclairé. La philosophie de Voltaire passe donc par une voie qui est celle du sage,

... oscillant entre l'optimisme qui le persuade qu'écrire c'est agir, et le pessimisme d'un constat qui justifie son action : les Lumières n'illuminent pas encore l'humanité pensante. Elles exigent un combat qui passe par l'affirmation d'une morale universelle et par l'anéantissement des forces de l'infâme.²⁸

On a certes beaucoup glosé sur ce mot d'infâme, l'accolant tour à tour à l'Eglise catholique²⁹, à d'autres Églises ou au christianisme tout entier³⁰. Il nous paraît plus prudent de désigner par là l'intolérance et le fanatisme, au moins à ce stade notre étude. Si Voltaire affuble parfois le christianisme du nom d'*infâme*, c'est qu'il le faut écraser *lorsqu'il* est infâme, et non parce qu'il l'est *en lui-même*. On retrouve en effet dans les pages du *Traité sur la tolérance* une apologie du christianisme, qui, sans faire illusion sur son caractère instrumental dans la défense de la famille Calas, ne constitue rien de moins qu'une attaque en règle contre ce que l'on doit regarder, nous dit-il, comme une trahison du message christique : « Je demande à présent si la tolérance ou l'intolérance sont de droit divin ? Si vous voulez ressembler à Jésus Christ, soyez martyrs, et non pas bourreaux.³¹ » Evacuons donc la théorie trop répandue chez les religionnaires les plus zélés selon laquelle Voltaire s'était donné pour mission existentielle d'éradiquer le christianisme.

Qu'est-ce qu'une philosophie pour l'action ?

C'est d'abord une philosophie à la portée des hommes en capacité d'agir : les lettrés, les pères de famille, les femmes influentes, les gens de pouvoir, etc. Une grande partie des écrits de Voltaire prend d'ailleurs les airs d'une discipline fort en vogue en ce temps comme au nôtre :

²⁷ Par son ironie, le chapitre 7 de *Micromegas* le montre trop bien : « L'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui, en sortant de là, est obligée d'aller à l'école, et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su, et qu'elle ne saura plus. », dans VOLTAIRE, *Micromegas*, dans *Romans et contes*, Paris, Flammarion, 1966, p.146.

²⁸ FRANCALANZA Éric, « Une critique entre érudition et manipulation », *Voltaire, Patriarche militant*, Paris, PUF, 2008, p.63.

²⁹ BRIEL Patricia, « Christianisme 0-2000. La raison contre la foi », *Le Temps*, publié le 4 décembre 1999, consulté le 18 octobre 2019 au lien suivant : <https://www.letemps.ch/culture/christianisme-02000-raison-contre-foi>.

³⁰ « L'infâme est donc l'intolérance, pratiquée par des Églises organisées, et inspirée par des dogmes chrétiens. En fin de compte, l'infâme, c'est le christianisme. », dans POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., 1959, p.310.

³¹ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, chapitre XIV, « Si l'intolérance a été enseignée par Jésus-Christ », Paris, Gallimard, 1975, p.87.

la vulgarisation. Si l'on met de côté ses ouvrages historiques, destinés autant à instruire qu'à mettre en perspective, on s'aperçoit que Voltaire fit connaître le premier Newton à la France avec la marquise du Châtelet³², et qu'en cela il « devance considérablement son époque et anticipe sur les succès futurs de la physique newtonienne.³³ » Vulgariser était alors à la mode, mais « le souci principal des vulgarisations de ce genre n'est point de donner des faits ou des théories bien établies, mais, avant tout, de plaire au grand public – c'est là le secret de leur succès »³⁴, rappelle Hélène Koncziwska. Personne ne s'était alors aventuré à convertir au newtonisme une France acquise au cartésianisme ; personne jusqu'à Voltaire, aidé par Maupertuis et la marquise du Châtelet. Voltaire écrit ainsi « quatre ou cinq lettres que, nous dit-il, je tâche d'égayer et de rendre intéressantes autant que la matérialité peut me le permettre.³⁵ » **Voltaire est un vulgarisateur.** Au fil des ans, son entreprise évolue vers une démarche moins spirituelle, tout habité qu'il devint par sa mission :

[...] il renonce bientôt aux prudences qu'il a si bien concertées, et préfère l'audace. [...] Nous sommes d'une part dans l'ordre de la persuasion (d'abord séductrice puis rigoureuse), de l'autre dans l'ordre de la conviction, qui se fuit dans l'ironie avant de s'affirmer dans de frissonnants syllogismes.³⁶

Année après année, de déception en déception, Voltaire sent moins le besoin qu'il croyait avoir de sourire à toutes les couronnes de ce monde. Dès qu'il s'éloigne de Paris, en particulier depuis sa retraite au château de Cirey (1734) jusqu'à sa demeure de Ferney (1778), son audace augmente en même temps que son indépendance. Le poète intrépide devient philosophe interdit. L'*Œdipe* qui lui vaudra sa première gloire contenait quelques vers impertinents ; ses *Lettres anglaises* puis surtout son *Dictionnaire philosophique* sont censurés et brûlés par les Parlements. Mais reste toujours cette **volonté de mettre la connaissance « à la portée de tout le monde »**³⁷.

Une philosophie pour l'action est aussi une **philosophie ancrée dans son temps**. Dans un texte quasiment programmatique et à peu près éponyme, *Conformez-vous aux temps*, Voltaire déclame ce qui ressemble à un discours en faveur du progrès (de la raison) :

³² VOLTAIRE, *Éléments de la physique de Newton* [1738], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 22, p.393-595.

³³ KONCZIWSKA Hélène, « *Les Éléments de la philosophie de Newton* et la physique contemporaine », *Revue d'histoire des sciences*, 1955, 8-4, p.308.

³⁴ *Idem*.

³⁵ VOLTAIRE, Lettre à Formont, 6 décembre 1732, *Correspondances*, éd. Besterman, Paris, Gallimard, 1977, t. I, p.524.

³⁶ NIDERST Alain, « Les *Lettres anglaises* de Voltaire, une vulgarisation méthodique et imprudente », *Revue d'histoire des sciences*, 1991, 44-3-4, p.321.

³⁷ Du titre de son ouvrage éponyme consacré au système de Newton.

Quand vous voyez cette raison faire des progrès si prodigieux, regardez-la comme une alliée qui peut venir à votre secours, et non comme une ennemie qu'il faut attaquer. Croyez qu'à la longue elle sera plus puissante que vous ; osez la chérir, et non la craindre. Conformez-vous aux temps.³⁸

C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles nous avons peu d'ouvrages de Voltaire qui intéressent directement les siècles suivants. La plus grande partie, sinon la totalité, répond avant tout à des problématiques et des contextes de l'époque. À prendre trois de ses ouvrages les plus considérables, le *Siècle de Louis XIV* [1751], *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [1756], et les *Questions sur l'Encyclopédie* [1770-1772], on s'aperçoit que le premier consiste en une réhabilitation du Roi-Soleil dans une France pleine de ressentiment envers son ancien souverain ; que le second est à la fois une réponse au *Discours sur l'histoire universelle*³⁹ de Bossuet comme une tentative de gagner la marquise du Châtelet à l'intérêt de l'histoire (fiction commode qui signifie que Voltaire entendait *vulgariser* son récit) ; que le dernier est d'abord un outil de propagande du parti philosophique et de la raison voltairienne contre *l'infâme* qui sévissait alors, avant d'être une somme de faits et de connaissances. Nous pourrions considérer à peu près chaque ouvrage que la conclusion en serait inchangée, bien qu'il serait également inexact de limiter ces ouvrages à cette seule portée pratique.

Or, les hommes d'action ne construisent en principe guère de systèmes, et l'on sait que Voltaire les avait en horreur. Ils ont certes l'avantage d'attirer le regard de la postérité, en particulier dans nos universités, mais qu'ont-ils produit au moment où Voltaire les condamne ? D'après lui, trop peu de sagesse et beaucoup trop de sang pour qu'on veuille en ajouter d'autres. Qu'on ne dispute point sur la métaphysique, mais sur la manière de vivre ici-bas, là où le réel compte. Une philosophie pensée pour l'action doit être **une philosophie qui sert l'humanité**, et pas seulement la curiosité de ses commentateurs. Voltaire l'assène dans le *Philosophe ignorant* : « les choses que si peu de personnes peuvent se flatter d'entendre sont inutiles au reste du genre humain⁴⁰ », car, dit-il, « j'ai cru que les choses auxquelles nous ne pouvions atteindre ne sont pas notre partage⁴¹ ».

On connaît sa condamnation de la métaphysique dans l'épilogue de *Candide* et ailleurs, on sait moins qu'il a écrit un...*Traité de métaphysique* [1734]. Loin de négliger entièrement la question, Voltaire lui consacre donc de nombreuses pages, particulièrement quand il s'agit d'aborder

³⁸ VOLTAIRE, *Conformez-vous aux temps* [1764], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.319.

³⁹ BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681, déjà cité.

⁴⁰ VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* [1766], Paris, Le Livre de Poche, 2008, p.49.

⁴¹ *Ibid.*, p.24.

Dieu et la liberté. Il conclut son *Traité* par ces mots : « Contentons-nous donc d'un partage convenable au rang que nous tenons dans la nature : mais parce que nous n'avons pas les attributs d'un Dieu, ne renonçons pas aux facultés d'un homme. ⁴² » La métaphysique voltairienne est donc toujours celle d'un homme qui reste à sa place dans l'univers ; en bref, d'un homme qui ne fait pas de métaphysique. Mais s'il ne s'interdit pas de raisonner sur Dieu, cette œuvre n'en reste pas moins jeune, ce qui accrédite l'idée que Voltaire évolua sur la question (sans doute par sa proximité croissante et intime avec la mathématicienne et physicienne Emilie du Châtelet, dès 1734). Non pas qu'il se soit interdit d'aborder quelquefois la chose métaphysique par la suite ; mais elle ne correspond, ni à l'orientation générale de sa pensée, ni à la philosophie qu'il veut voir fleurir en Europe. Il se tient pour loi que le genre humain dans son entier doit être éclairé.

On peut donc hasarder la deuxième moitié de la décennie de 1730 pour situer la période où Voltaire commence à cultiver la conviction que toute philosophie doit être pensée pour l'action. La forme de son discours correspond à ce dessein : « Voltaire fait le choix de la simplicité. C'est qu'il la goûte par-dessus tout, haïssant tout galimatias ⁴³ ». Une philosophie pour l'action est une **philosophie simple sans être simpliste**. Le *Dictionnaire philosophique* en est une parfaite illustration. Ce texte est l'outil par excellence de la propagande voltairienne. Le grand ouvrage qu'était l'*Encyclopédie* avait reçu tout le concours de Voltaire, mais il ne laissait pas de penser, selon la formule de Louis Flandrin, que ses grandes dimensions « le rendaient d'autant moins actif qu'il était plus volumineux. ⁴⁴ » Le prix est aussi en cause : « Je voudrais bien savoir quel mal peut faire un livre qui coûte cent écus. ⁴⁵ » Voltaire entreprit peu après de composer son propre dictionnaire, en prenant les quelques libertés avec les conventions qui lui suffisaient pour entreprendre son projet. Ainsi, comme nous le dit Éric Francalanza qui lui a consacré une étude approfondie, « le *Dictionnaire philosophique* observe un équilibre minutieux entre gravité de la pensée et légèreté de la forme ⁴⁶ », car « si Voltaire privilégie la simplicité, c'est qu'elle est d'une grande efficacité sur le plan rhétorique et d'un pragmatisme redoutable sur le plan de la polémique. ⁴⁷ »

Les *Lettres anglaises* sont du même acabit, à ceci près que Voltaire joue là plus encore sur le ressort comparatif. Dans ce texte relativement court, l'auteur enchaîne les comparaisons

⁴² VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* [1734], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 22, p.219.

⁴³ FRANCALANZA, op.cit., p.91.

⁴⁴ FLANDRIN Louis, *Voltaire, œuvres choisies*, Paris, Hatier, 1946, p.809.

⁴⁵ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 5 avril 1765, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.520.

⁴⁶ FRANCALANZA, op.cit., p.121.

⁴⁷ Ibid., p.91.

implicites et explicites entre les sociétés anglaises et françaises. Pour quelles raisons ? On peut penser que le succès retentissant des *Lettres persanes* eût quelque influence sur Voltaire, toujours à l'affût des genres à la mode, susceptibles de capter l'attention du beau monde et des salons en particulier. Mais la comparaison permet aussi cette « brièveté intellectuelle de l'évidence rationnelle qui se concilie le lecteur⁴⁸ ». C'est pour cette raison qu'une philosophie pour l'action est une **philosophie comparative**. Si le message doit passer, on l'a dit, il doit être clair et simple. Or la limpidité d'une comparaison offre un tel avantage : plutôt que de mobiliser un arsenal argumentatif qui cible expressément les points faibles de ses cibles, Voltaire laisse à ses lecteurs le soin de déduire les critiques du système français à travers l'éloge de son homologue anglais. **La comparaison recèle à elle seule l'observation, le diagnostic et le remède.** Cet outil est omniprésent dans l'œuvre politique de Voltaire. Car le comparatisme, nous dit Cécile Vigour, ne s'arrête pas à la simple curiosité intellectuelle, et offre la « perspective d'améliorer respectivement les appareils de lois et de gouvernements⁴⁹ ».

En dehors de *l'infâme*, qui reste l'une de ses cibles premières (même si la formule n'apparaît qu'en 1759⁵⁰), l'Ancien régime n'est pas en reste. Voltaire fait certainement partie des plus grands apologistes de Louis XIV, mais ses vers le mèneront à la Bastille dès la régence de Philippe d'Orléans (1715-1723). Louis XV puis Louis XVI seront comparés – souvent à leur défaveur – à leur illustre aïeul, ainsi qu'à toutes les couronnes éclairées que l'Europe pouvait compter. Avant le *Siècle de Louis XIV*, Voltaire s'était déjà forgé une plume d'historien avec *l'Histoire de Charles XII* [1731], qui introduisait ainsi le régime politique de la Suède :

Leur premier magistrat eut le nom de roi, titre qui, en différents pays, se donne à des puissances bien différentes ; car en France, en Espagne, il signifie un homme absolu, et en Pologne, en Suède, en Angleterre, l'homme de la république.⁵¹

Trois ans plus tard, Voltaire vante dans ses *Lettres philosophiques* la nation anglaise, « la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant », et réitère en note, presque mot pour mot, la distinction entre homme absolu et homme de la République⁵². Chaque œuvre ou presque est un appel à l'action, souvent par la comparaison : « voyez la Suède, voyez

⁴⁸ FRANCALANZA Éric, « Le Dictionnaire philosophique portatif ou l'abc voltairien : Elaboration, critique et poétique » dans *Voltaire, patriarche militant*, coordonné par Éric Francalanza, Paris, PUF, 2008.

⁴⁹ VIGOUR Cécile, *La comparaison dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2005, p.27.

⁵⁰ VOLTAIRE, Lettre à Madame d'Épinay, juillet 1759, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 40, p.143. Notons qu'elle apparaît quelques mois plus tôt sous la plume de Frédéric II de Prusse,

⁵¹ VOLTAIRE, *Histoire de Charles XII* [1731], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 16, p.147.

⁵² VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* [1734], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.103 et note 4.

l'Angleterre, dit-il en substance, voyez ce que vous pourriez être et ce que vous n'êtes pas, voyez ce que vous auriez pu être, et surtout, ce que vous pourriez encore devenir. »

Agir sur qui ?

« La comparaison comme prélude à l'action, écrit encore Cécile Vigour, voilà une préoccupation bien ancienne pour les sujets du prince⁵³ ». **C'est en effet à ce prince, son roi, que Voltaire parle dans un premier temps.** Il emploie ses amitiés pour obtenir cachet, soutien, argent et protection pour les ouvrages dont il redoute la censure. Il devient gentilhomme à la cour, rédige le livret du *Temple de la gloire* à l'occasion du mariage du dauphin, s'attache une charge d'historiographe et se propose comme ambassadeur en Prusse auprès de son ami Choiseul, etc. « Trajan est-il content ? » aurait-il demandé à Louis XV après la fin de sa pièce jouée devant la cour ; Trajan fut agacé de la question, et ne goûta jamais la ferveur voltairienne qui s'était emparée d'une partie de Paris – à commencer par la favorite du roi, la marquise de Pompadour. La première moitié de sa vie aura été celle d'un homme de cour ; en vain, comme il l'écrit dans les *Discours en vers sur l'homme*, en 1737 :

Moi-même, renonçant à mes premiers desseins,
J'ai vécu, je l'avoue, avec des souverains.
Mon vaisseau fit naufrage aux mers de ces sirènes:
Leur voix flatta mes sens, ma main porta leurs chaînes.
On me dit: « Je vous aime », et je crus comme un sot
Qu'il était quelque idée attachée à ce mot.⁵⁴

C'est en déçu des Louis qu'il se donnât un moment aux Frédéric, aux Catherine, aux Christian et aux Stanislas⁵⁵. Voltaire ambitionnait certes de convertir l'Europe entière à la raison des Lumières. Cette ambition, cependant, ne fut jamais mieux dirigée que contre son propre pays : aucun autre ne fut l'occasion de tant de remarques, de critiques et de comparaisons. Et si Voltaire insiste, ce n'est pas par antipatriotisme. « Le pain dans sa patrie vaut encore mieux que des biscuits en pays étrangers⁵⁶ » car, dit-il encore, « j'aime fort les Welches [les Français] [...], mais vous savez que quelquefois ils ont été assez mal conduits. J'aime à les piquer d'honneur

⁵³ VIGOUR, op.cit., p. 118.

⁵⁴ VOLTAIRE, « De la modération en tout », *Discours en vers sur l'homme* [1734-1737], *Collection complète des œuvres de Mr. de Voltaire*, Kramer, tome 1, 1768, p.346.

⁵⁵ Ces souverains, respectivement de Prusse, de Russie, du Danemark et de Pologne, sont connus pour avoir été favorables aux Lumières.

⁵⁶ VOLTAIRE, Lettre à l'Académie française, lue le 23 août 1776.

et à gronder ma maîtresse.⁵⁷ » Parmi ces Welches, il y a les lettrés, les habitants des villes ou, plus simplement, tout ce que compte le pays de gens d'influence. Après le roi, **il faut donc éclairer les esprits éduqués**. Mais pourquoi pas directement le peuple ? Son ami Damilaville s'en étonne, et Voltaire lui répond par cette lettre, sur laquelle on aura maintes fois l'occasion de revenir :

Je crois que nous ne nous entendons pas sur l'article du peuple, que vous croyez digne d'être instruit. J'entends, par peuple, la populace qui n'a que ses bras pour vivre. Je doute que cet ordre de citoyens ait jamais le temps ni la capacité de s'instruire ; ils mourraient de faim avant de devenir philosophes. Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants. Si vous faisiez valoir, comme moi, une terre, et si vous aviez des charrues, vous seriez bien de mon avis. Ce n'est pas le manœuvre qu'il faut instruire, c'est le bon bourgeois, c'est l'habitant des villes : cette entreprise est assez forte et assez grande.⁵⁸

Le lecteur serait en droit d'interpréter cette lettre comme un refus d'éduquer le peuple par pur intérêt pécuniaire, ou même, avec une lecture marxiste, par pur intérêt de classe. De nombreuses occurrences dans l'œuvre politique et dans la correspondance font état de cette position. Voltaire semble même accréditer l'hypothèse marxiste dans l'épître dédicatoire à Falkener de *Zaïre* : « Vous êtes Anglais, mon cher ami, et je suis né en France ; mais ceux qui aiment les arts sont tous concitoyens. Les honnêtes gens qui pensent ont à peu près les mêmes principes, et ne composent qu'une république.⁵⁹ » Pourquoi vouloir d'abord éclairer les honnêtes gens ? Voltaire répond à cette question dans *Le Siècle de Louis XIV*, où il brocarde le siècle qui lui a précédé, quand le « défaut de lumières dans tous les ordres de l'Etat, fomentait chez les plus honnêtes gens des pratiques superstitieuses.⁶⁰ » Ce sont donc les titulaires du pouvoir qu'il faut avant tout préserver de l'obscurité.

À travers le roi et les « honnêtes gens », **c'est en fait sur l'opinion que Voltaire veut agir**. C'est l'une de ses marottes, qu'il distille partout dans son œuvre, y compris dans son œuvre non politique : l'opinion fait et défait le monde. Et l'on retrouve derrière elle le spectre de l'*infâme*. Car « il y a encore en France bien des gens embourbés, qui, tout couverts d'ordures, ne veulent pas qu'on les nettoie » ; heureusement « l'opinion gouverne les hommes, et les philosophes font

⁵⁷ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 19 mai 1764 dans *Œuvres complètes*, Paris, Thomine et Fortic, t. 7, 1821, p.221.

⁵⁸ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 1er avril 1766, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 44, p.256.

⁵⁹ VOLTAIRE, « Epître dédicatoire à M. Falkener », *Zaïre* [1732], *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, t. 8, p.392.

⁶⁰ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV* [1751], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 14, p.175.

petit à petit changer l'opinion universelle »⁶¹. L'opinion a « changé une grande partie de la terre. Non seulement des empires ont disparu sans laisser de trace ; mais les religions ont été englouties dans ces vastes ruines. ⁶²» Hélas, « l'opinion dépend d'un nom⁶³ », et ce nom n'est pas difficile à deviner pour qui a lu Voltaire : « un simple prêtre, qui à peine obtient dans Rome les droits régaliens, dépourvu de soldats et d'argent, n'ayant pour armes que l'opinion, s'élève au-dessus des empereurs, les force à lui baiser les pieds, les dépose, les établit. ⁶⁴ » La papauté est directement visée, et avec elle, l'Église catholique. L'opinion est le contraire de la raison, de la vérité et de la tolérance, et c'est pourquoi il faut la combattre :

Il est vrai qu'il y a un certain ordre de personnes auxquelles on donne une éducation bien funeste ; il est vrai qu'on combattra la raison autant qu'on a combattu les découvertes de Newton, et l'inoculation de la petite vérole ; mais tôt ou tard il faut que la raison l'emporte.⁶⁵

Les conséquences de son empire sont du reste très tangibles : « On voit que c'est le pouvoir de l'opinion, soit vraie, soit fausse, soit sainte, soit réprouvée, qui a rempli la terre de carnage pendant tant de siècles. ⁶⁶ » Dans *Don Pèdre*, une tragédie qui se présente comme l'histoire de Pierre Ier de Castille et qui n'a jamais été représentée, notre auteur décrit peut-être encore mieux sa conception de l'opinion publique :

Tout annonce sa chute; on a su soulever
Les esprits mécontents qu'il n'a pu captiver.
L'opinion publique est une arme puissante;
J'en aiguiser les traits. La ligue menaçante
Ne voit plus dans son roi qu'un tyran criminel;
Il n'est plus désigné que du nom de cruel.
Ne me demande point si c'est avec justice:
Il faut qu'on le déteste afin qu'on le punisse.
La haine est sans scrupule: un peuple révolté
Écoute les rumeurs, et non la vérité.
On avilit ses mœurs, on noircit sa conduite;
On le rend odieux à l'Europe séduite;

⁶¹ VOLTAIRE, Lettre à d'Argental, 3 janvier 1766, dans *Œuvres complètes*, Paris, Antoine-Augustin Renouard, t. 8, 1821, p.248.

⁶² Ibid., p. 910. (« Du pouvoir de l'opinion »)

⁶³ VOLTAIRE, « Cromwell », *Dictionnaire philosophique* [1764], Paris, Garnier, 1878, p.298. La section première où apparaît cette citation vient de l'édition de 1748 des œuvres de Voltaire de Dresde. Elle n'apparaît pas dans l'édition Gallimard de 1994.

⁶⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., tome 2, p.905.

⁶⁵ VOLTAIRE, Lettre à d'Argental, 27 janvier 1766, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 5, 1817, p.58.

⁶⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.932.

On le poursuit dans Rome à ce vieux tribunal
Qui, par un long abus, peut-être trop fatal,
Sur tant de souverains étend son vaste empire.⁶⁷

Ces quelques vers contiennent tous les ingrédients qui nous permettent d'exposer les considérations de Voltaire sur l'opinion d'une part, et sur la manière d'agir sur lui d'autre part. L'opinion y est décrite comme un fait social implacable dont se servent à l'envi les personnages mal intentionnés. Or la puissance de l'opinion n'est pas un mystère, comme le montre le vers ci-dessus (« La haine est sans scrupule : un peuple révolté écoute les rumeurs, et non la vérité »). C'est l'ignorance de la foule qui condamna Socrate à la mort ; c'est la crédulité de la foule qui fit du Vatican le dépositaire des couronnes d'Europe ; c'est le fanatisme de la foule qui supplicie Jean Calas : rien n'effraie peut-être davantage Voltaire qu'un peuple capable de commettre le pire en étant persuadé de la vérité d'une idée folle. Celui qui se fait maître de l'opinion se fait maître des hommes. Et « il y a des opinions auxquelles on attache des signes publics, qui sont des étendards auxquels les nations se rallient ; le dogme alors est la trompette qui sonne la charge⁶⁸. » Dans le même texte, Voltaire impute ainsi – en partie – les croisades à la force de l'opinion, tant il fut aisé de faire accroire aux guerriers de l'Europe qu'il fallût égorger la moitié de l'Orient pour se voir accorder la grâce divine⁶⁹.

L'*infâme* n'est pas la seule raison pour laquelle l'opinion se trouve si souvent désavouée sous la plume de Voltaire. L'opinion a fait les lois, et ces lois, si imparfaites et insuffisantes, le sont seulement parce « qu'elles ont été presque toutes établies sur des besoins passagers, comme des remèdes appliqués au hasard, qui ont guéri un malade, et qui en ont tué d'autres.⁷⁰ » Une bonne loi n'est donc pas une loi commandée par l'immédiateté. L'opinion donne aussi du poids au mensonge, et son évident potentiel tragique est employé dans *Olympie* :

Que tes pleurs, tes regrets, tes expiations,
N'en imposeront pas aux yeux des nations.
Ne crois pas qu'à présent l'amitié considère
Si tu fus innocent de la mort de son père:
L'opinion fait tout; elle t'a condamné.⁷¹

⁶⁷ VOLTAIRE, *Don Pèdre* [1761], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 7, 1877, p.262.

⁶⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.912.

⁶⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.925-926.

⁷⁰ Ibid., p.935-936.

⁷¹ VOLTAIRE, *Olympie*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 6, p.142.

Nous pourrions encore alourdir ce tableau d'autres preuves du regard que portait Voltaire sur l'objet de tant de malheurs. Il se fait pourtant que l'opinion est au cœur de sa stratégie. La même force employée pour le pire peut être tournée à l'avantage des Lumières. **Quand il écrit sur l'opinion publique, Voltaire caractérise en fait ce qui relève de la propagande**, objet si cher à la science politique et qui n'existait pas alors, car, comme l'écrit Jacques Ellul, « c'est la réalité de la propagande moderne qui a attiré notre attention sur ce fait, et qui nous induit à la rechercher dans le passé⁷² ». Aussi la définition qu'il donne de la propagande convient sans doute mieux pour décrire le phénomène désigné par Voltaire, à savoir « l'ensemble des méthodes utilisées par un pouvoir (politique ou religieux) en vue d'obtenir des effets idéologiques ou psychologiques⁷³ ». Le constat ellulien de la propagande comme caractéristique d'une société technicienne peut également s'envisager. Car si au XVIIIe siècle la propagande n'avait pas acquis la dimension totalisante qu'elle aura au XXe siècle selon Ellul, elle partageait au moins un caractère avec sa version contemporaine : avant de convertir à un système idéologique, elle se proposait, chez Voltaire, de provoquer une action⁷⁴. Nous ne reviendrons pas sur la nature de cette action même ; nous en avons déjà dessiné les contours au début de ce chapitre. De ce point de vue, il nous intéresse davantage de savoir quelle est la manière de choisie par Voltaire pour agir sur l'opinion.

Agir comment ?

La méthode est heureusement aussi simple à exprimer qu'elle fut ardue à mettre en œuvre : tout tient dans cette idée qu'**il appartient aux philosophes de convertir les honnêtes gens à la raison**. Comme Voltaire l'écrit à d'Alembert, « c'est l'opinion qui gouverne le monde, et c'est à vous de gouverner l'opinion⁷⁵ », ou à d'Argental, « l'opinion gouverne le monde, et les philosophes, à la longue, gouvernent l'opinion des hommes⁷⁶ », ou encore à la comtesse de Vidampierre :

« Vous contribuerez plus que personne, madame, à faire régner la raison ; car on me dit que vous l'ornez de toutes les grâces qui assurent son triomphe. Les hommes ne sont gouvernés que par l'opinion, et cette opinion dépend du petit nombre de personnes qui vous ressemblent. C'est par leurs charmes et par la force de leur esprit que le public est dirigé, sans même qu'il s'en

⁷² ELLUL Jacques, *Histoire de la propagande*, Paris, PUF, 1967, p.6.

⁷³ Idem.

⁷⁴ ELLUL Jacques, *Propagandes*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 37.

⁷⁵ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 4 novembre 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Société littéraire typographique, t. 68, 1785, p.468.

⁷⁶ VOLTAIRE, Lettre à d'Argental, 27 janv. 1766, dans *Œuvres complètes*, Paris, Delangle Frères, t. 18, 1831, p.179.

aperçoive. Je maintiens qu'il suffit de trois ou quatre dames comme vous, pour rendre une nation meilleure et plus aimable.⁷⁷

Il y a chez Voltaire la conviction que les rênes de l'opinion appartiennent aux honnêtes gens ; à savoir ceux qui, par leur position, par l'éducation, par le mérite ou par l'esprit, sont en état de diffuser la « lumière » autour d'eux. Dans la France du XVIIIe siècle où les salons ont tant d'empire, où les philosophes s'imposent peu à peu dans les esprits de la noblesse et de la bourgeoisie, l'opinion évolue. Les femmes ne sont pas les moins sollicitées ni les moins utiles. Voltaire le sait, et vise très haut, auprès des favorites du roi. Comme l'écrit Didier Masseau à propos du pouvoir des intellectuels, « la mise en orbite du message contribue à le façonner, à le sertir d'une nouvelle touche qui lui assure valeur de publicité.⁷⁸ » Ainsi, autre antienne voltairienne, « on gouverne les hommes par l'opinion régnante, et l'opinion change quand la lumière s'étend.⁷⁹ » Ou encore, en matière religieuse : « l'adoration pure de l'Être suprême commence à être aujourd'hui la religion de tous les honnêtes gens ; et bientôt elle descendra dans une partie saine du peuple même.⁸⁰ » Et cela fonctionne :

Il n'est qu'à lire les romanciers de la fin du siècle pour constater que les termes de « raison » et de « liberté », comme les notions de sacrifice à l'intérêt social ou de régénération de la société, sont devenus monnaie courante dans des œuvres qui n'offrent aucun caractère militant. C'est dire qu'une grande partie des élites et même certaines couches moins cultivées ont fini par afficher des idées franchement réformistes et critiques.⁸¹

Or, même si la plus grande partie des philosophes ne vivra pas assez longtemps pour voir la propagande révolutionnaire en action, la deuxième moitié du XVIIIe siècle verra naître un autre genre de propagande, diffusée par le parti philosophique cette fois⁸². Cela souligne peut-être mieux le caractère implacable d'un outil, l'opinion, dont l'ingénierie se serait déjà rendue presque indispensable à qui conçoit quelque ambition politique⁸³. Jennifer Stien a une réflexion analogue sur cette question, en faisant écho au caractère essentiellement totalitaire de la propagande :

⁷⁷ VOLTAIRE, Lettre à Madame la comtesse de Vidampierre, 15 mai 1776, Paris, Furne, t. 13, 1838, p.359. Madame la comtesse de Vidampierre est la nièce de la marquise du Châtelet, maîtresse de Voltaire.

⁷⁸ MASSEAU Didier, « Le pouvoir des intellectuels », *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, sous la direction de Didier Masseau, Paris, PUF, 1994, p.158.

⁷⁹ VOLTAIRE, *Idées de La Motte Le Vayer* [1751], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 23, p.491.

⁸⁰ VOLTAIRE, *Dialogues philosophiques*, *Œuvres complètes*, op.cit., tome 28, p.49.

⁸¹ MASSEAU, op.cit., p.157

⁸² Quoique cette dénomination fasse référence à des coteries bien singulières, elle désigne peu ou prou les critiques de la tradition et de l'absolutisme de l'Ancien Régime.

⁸³ CHASTENET Patrick, *Introduction à Jacques Ellul*, Paris, La Découverte, p.53.

Il n'est pas sans ironie de voir à quel point l'ascendant sur l'opinion publique tant recherchée par des philosophes comme Diderot et Voltaire trouve son parallèle dans le règne du monarque absolu sur le peuple. Même si les philosophes sont connus pour dénoncer les abus de la monarchie et ses institutions, ils ont exprimé de multiples façons un désir de régner sur le monde littéraire d'une manière absolue, au point même d'exclure les œuvres qu'ils désapprouvaient, de la même façon que le pouvoir royal pouvait censurer des livres qui ne recueillaient pas son approbation.⁸⁴

Peut-on alors parler d'absolutisme de la raison ? D'une nouvelle religion ? Pour les tenants de la philosophie des Lumières, la symétrie n'existe pas, ou plutôt n'existe qu'entre les forces de la vérité et les forces obscurantistes. Chez Voltaire – comme chez Diderot d'ailleurs – le combat pour la raison n'est urgent que parce que le fanatisme tue ici et maintenant ; il doit irriguer, avec la force du temps, l'ensemble de la société. Nulle idée de *tabula rasa*, nulle proposition révolutionnaire chez Voltaire et son premier cercle ; il admire d'autant plus la deuxième révolution anglaise, réputée « glorieuse » et « douce », qu'il conspuait la première et l'interrègne d'Oliver Cromwell⁸⁵. Les guerres « philosophiques » menées par Frédéric II de Prusse et Catherine II de Russie lui arrachent⁸⁶ – parfois tardivement – le dégoût et la verve qu'il réserve habituellement à ses ennemis très-chrétiens, comme il l'écrit dans le *Dîner du comte de Boulainvilliers* par la voie de l'un de ses personnages : « Quoique j'aie été militaire, je ne veux point faire la guerre aux prêtres et aux moines ; je ne veux point établir la vérité par le meurtre, comme ils ont établi l'erreur.⁸⁷ » L'action a des limites, même au nom de la raison. La presse, par le pouvoir qu'elle tient déjà sur l'opinion, y est décrite comme un garde-fou contre les abus :

Les papiers publics, si multipliés dans l'Europe, produisent quelquefois un grand bien, ils effraient le crime, ils arrêtent la main prête à le commettre. Plus d'un potentat a craint quelquefois de faire une mauvaise action qui serait enregistrée sur le champ dans toutes les archives de l'esprit humain.⁸⁸

L'Histoire elle-même est un avertissement. Même si Voltaire n'est pas de ceux que l'idée d'un roman national répugne, il insiste sur le besoin qu'ont les nations de tenir le registre de leurs épisodes les plus sombres :

⁸⁴ STIEN Jennifer, *The Bad Taste of Others – Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, p.12. Traduction de Joanna Stalnaker dans « Les maîtres du goût au siècle des Lumières », *Critique*, 2015*10, n°821, p.741.

⁸⁵ Voir son article « Cromwell » dans le *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.294.

⁸⁶ Pas immédiatement il est vrai, tant il ne veut pas s'avouer trompé.

⁸⁷ VOLTAIRE, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, publié dans l'édition Moland parmi les *Dialogues philosophiques*, op.cit., p.46.

⁸⁸ *Ibid.*, p.913.

Il est nécessaire de transmettre le souvenir de ces égarements, comme les médecins décrivent la peste de Marseille, quoiqu'elle soit guérie. Ceux qui diraient à un historien : 'ne parlez pas de nos extravagances passées', ressembleraient aux enfants des pestiférés, qui ne voudraient pas qu'on dît que leurs pères ont eu le charbon.⁸⁹

Surtout, s'il y a une révolution, elle doit se faire par degrés. Dans le *dîner du comte de Boulainvilliers*, Voltaire fait converser le comte avec l'abbé Couet et Nicolas Fréret. Les deux laïcs défendent les positions de Voltaire contre l'abbé, qui tient alors ce discours : « Il est bien malaisé d'ôter à des insensés des chaînes qu'ils révèrent.⁹⁰ ». On fera remarquer, avec ironie, que cette position était partagée par d'Alembert, dont Voltaire lui reprochait la tiédeur à l'égard de l'*infâme*. Voici la réponse de d'Alembert :

Le genre humain n'est aujourd'hui plus éclairé que parce qu'on a eu la précaution ou le bonheur de ne l'éclairer que peu à peu. Si le soleil se montrait tout à coup dans une cave, les habitants ne s'apercevraient que du mal qu'il leur ferait aux yeux ; l'excès de lumière ne serait bon qu'à les aveugler sans ressource.⁹¹

On voit que Voltaire se conforme en fait à cet avis, par l'intermédiaire de Fréret dans le *dîner du comte de Boulainvilliers* : « Je pense qu'il est très aisé de déraciner **par degrés** toutes les superstitions qui nous ont abrutis. [...] Les hommes, subjugués par la coutume, ne rompent pas tout d'un coup un mauvais marché fait depuis près de trois siècles. »⁹² Il se réserve toutefois, là encore, quelques exceptions qui justifient que les Lumières agissent au plus vite, et sa propre vie, on le verra, fut pleine de ces moments. Voltaire conclut l'œuvre par des « pensées détachées », dont voici les dernières phrases éloquentes :

La canaille créa la superstition ; les honnêtes gens la détruisent.

On cherche à perfectionner les lois et les arts ; peut-on oublier la religion ?

Qui commencera à l'épurer ? Ce sont les hommes qui pensent. Les autres suivront.

N'est-il pas honteux que les fanatiques aient du zèle, et que les sages n'en aient pas ? Il faut être prudent, mais non pas timide.⁹³

On n'aurait guère pu trouver mieux pour résumer la philosophie *pour l'action*, ni pour introduire ce qui lui est indissociable chez Voltaire : la philosophie *en action*.

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ VOLTAIRE, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, op.cit., p.46.

⁹¹ D'ALEMBERT Jean le Rond, Lettre à Voltaire, 31 juillet 1762, *Œuvres complètes de D'Alembert*, Belin, 1822, tome V, p.94.

⁹² VOLTAIRE, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, op.cit., p.47. L'expression en gras est de notre fait.

⁹³ Ibid., p.57.

b. Une philosophie en action

Au XVIII^e siècle, on se plaît en France à refaire le monde dans les salons, quoique ces grands projets ne quittent presque jamais la pièce d'où ils ont été formés. Pour Voltaire, les véritables gens de lettres touchent à tous les sujets de la connaissance et c'est pourquoi « l'esprit du siècle les a rendus pour la plupart aussi propres pour le monde que pour le cabinet.⁹⁴ » Ils n'ont pas grand rapport avec le *bel esprit*, car celui-ci « consiste principalement dans l'imagination brillante, dans les agréments de la conversation⁹⁵ ». Les gens d'esprit semblent faits pour plaire, et quoiqu'ils se flattent d'avoir pour eux les suffrages de l'opinion, les ministres et les gens d'action ne regardent souvent qu'avec mépris ce petit monde gagné par le badinage. Selon Jennifer Stien, ils sont rejetés « à la fois pour la banalité de [leurs] lectures et [leur] faux brillant, et associé à la culture féminisée du salon littéraire.⁹⁶ » Ainsi Voltaire « écrit pour agir » ; mais écrire n'est rien si l'on agit pas tout court. C'est une résolution qu'il prend quand son regard se porte hors des frontières. Car en Angleterre, comme l'écrit Didier Masseau, « il n'y a jamais eu un tel fossé entre théoriciens critiques et gouvernants pragmatiques. Lors de son séjour anglais, Voltaire avait déjà constaté le phénomène et en avait conclu à l'infériorité, en cette matière, de son pays d'origine.⁹⁷ »

Il se distingue en cela de Jean-Jacques Rousseau, chez qui l'œuvre est souvent une médiation par laquelle l'auteur livre un message qui doit, par sa vérité, quitter « le pur espace de la spéculation pour se faire évènement.⁹⁸ » Le discours devient un manifeste, le texte devient un acte. Rousseau tenta un moment de donner une constitution à la Corse⁹⁹, ou d'empêcher la construction d'un théâtre à Genève¹⁰⁰ ; certes. Il reste que l'essentiel de ses actes ne portent guère la marque d'une action physique ou concrète. Jean-Louis Flandrin voit en lui un « pacifique jusqu'à la candeur », qui « rêvait d'idylles et déchaînait des révolutions », et résume bien l'activité du philosophe en affirmant qu'il « a mis en circulation des idées de combat »¹⁰¹. Or, Voltaire publiait non seulement des « idées de combat » (quoique d'un autre genre), mais se jetait lui-même, parfois au péril de sa vie, en première ligne de certains combats

⁹⁴ VOLTAIRE, « Gens de lettres », (Philosophie & Littérat.), *L'Encyclopédie*, vol. VII, 1757, p.599.

⁹⁵ Ibid., p.600.

⁹⁶ STALNAKER Joanna, « Les maîtres du goût au siècle des Lumières », *Critique*, 2015/10, n°821, p.741.

⁹⁷ MASSEAU, op.cit., p.159

⁹⁸ PUJOL (D) Stéphane, « Rousseau et la parole publique », *Rue Descartes*, vol. 84, no. 1, 2015, p.112.

⁹⁹ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Projet de Constitution pour la Corse* [1768], *Œuvres complètes*, Tome 3, Paris, Seuil, 1971, p.492.

¹⁰⁰ ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à M. d'Alembert, 20 mars 1758, *Collection des œuvres complètes de J. J. Rousseau*, Genève, Soc. Typographique, tome 6, 1782, p.431.

¹⁰¹ FLANDRIN Louis, *Jean-Jacques Rousseau. Œuvres choisies*, Collection d'auteurs français, Paris, Hatier, 1946, p.8.

du XVIIIe siècle. On peut les regrouper, un peu artificiellement tant ils sont liés, dans deux catégories : les combats contre l'*infâme* et les combats contre un Ancien Régime qui peine à se réformer.

Agir contre l'infâme, agir contre l'Ancien Régime

Compiler son action contre l'*infâme* pourrait composer un ouvrage à part, et ne répondrait pas de front aux problématiques qui se posent dans notre étude de l'esprit de l'œuvre. Elle en éclaire cependant la sincérité et le *modus operandi*. Voltaire pèse ses mots ; il les sous-pèse souvent, mais il y met toute son âme – à l'exception, sans doute, des lettres de complaisances adressées à la haute noblesse ou aux têtes couronnées. On veut ici rappeler quelques-unes des actions qui font de Voltaire le soldat de sa propre philosophie de combat.

Il est bien sûr connu du grand public que Voltaire s'impliquât dans l'affaire Calas. Mais l'année 1761 est en fait le théâtre de trois affaires dans lequel le philosophe sera chaque fois impliqué : Rochette, Calas et Sirven. On connaît peut-être moins l'affaire Rochette, quoiqu'elle vient la première. Un pasteur protestant est accusé de vol ; il confesse sa religion, signant peut-être là son arrêt de mort. Voltaire et Rousseau sont sollicités par un commerçant huguenot. Ce commerçant croit bien faire en confiant à Jean-Jacques qu'il en appelle aussi à son rival. Jean-Jacques botte en touche et recommande au jeune-homme d'aller plutôt voir Voltaire, en ajoutant ces quelques mots : « Je doute qu'il mette un grand zèle à sa recommandation. Mon cher monsieur, la volonté lui manque, à moi le pouvoir.¹⁰² » Prédiction manquée en l'occurrence : Voltaire aura les deux. Il écrit à Richelieu, lui demande d'obtenir la grâce royale. Quelques jours avant l'affaire Calas, Rochette est malgré tout pendu, en accord avec la déclaration de 1724, qui réaffirme la législation antiprotestante édictée sous Louis XIV. Première tentative de combattre l'*infâme* de front.

L'affaire Calas fut portée à un si haut degré de notoriété que nous fatiguerions le lecteur en rappelant son déroulement et ses enjeux. En 1762, Voltaire y consacre une portion prodigieuse de son temps. Il écrit à Richelieu, il écrit à Frédéric ; il va jusqu'au roi pour que justice soit faite¹⁰³. Il cherche et interroge les témoins les plus indirects, et fait espionner les plus

¹⁰² ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à Ribote-Charron, 24 octobre 1761, dans *Œuvres complètes*, Genève, t. 17, 1789, p.31.

¹⁰³ VOLTAIRE, *Requête au roi en son conseil* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 24, p.391.

soupçonnables. Contrairement aux affirmations excessives d'Henri Guillemin¹⁰⁴, la manœuvre n'était pas sans risque, comme le rappelle Jean Orieux :

[...] l'esprit de corps, très puissant chez les magistrats, allait inévitablement, jouer contre lui s'il contestait la sentence de Toulouse. Voltaire allait se mettre à dos tous les Parlements et tous les juges de France et de Navarre. Il y avait de quoi hésiter.¹⁰⁵

Il s'entoure d'ailleurs de soutiens genevois afin de mener la charge contre la justice française. Il appelle ses amis hauts placés à s'exprimer ; certains renâclent à la tâche ; d'autres, comme Choiseul, sont convaincus sur le tard. Le patriarche de Ferney lève des sommes d'argent considérables pour rouvrir l'affaire et obtenir l'innocence de toute la famille Calas. **À cette occasion, Voltaire convertit en actes ses convictions relatives aux forces de l'opinion publique.** Il consacre déjà ce que l'on emploie à satiété depuis le XXe siècle : il médiatise le *pathos*. Voilà comment il persuade la veuve du condamné Calas d'exposer sa détresse :

Pour convaincre la foule, il fallait que la malheureuse payât de sa personne, qu'elle s'affichât, que le spectacle de sa ruine servît de **propagande** à sa cause. Le public exige ces exhibitions : Pour me tirer des pleurs, il faut que vous pleuriez. Quand les Parisiens commencèrent à larmoyer, Voltaire sentit que la victoire était en vue. Voltaire seul ne représentait que la Justice, la Vérité, l'Intelligence et la Générosité, en somme peu de chose aux yeux de juges fanatiques. Mais un public en transes, c'est une force. Les juges de Toulouse avaient condamné Calas aux cris de la rue : « À mort Calas ! » Il fallait, pour sauver ce qui pouvait l'être, que la foule de Paris criât : « Réhabilitez Calas ! Justice pour Calas ! » Ainsi va le monde.¹⁰⁶

Il rédige des billets, des *Pièces originales*¹⁰⁷, un *mémoire*¹⁰⁸, une *histoire*¹⁰⁹, et bien entendu, son fameux *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas*¹¹⁰ qui lui vaut aujourd'hui une grande partie de sa renommée. Dans un exercice qui lui est familier, il utilise toutes les ressources de sa créativité pour produire et diffuser ces opuscules en peu de temps. Il réalisera peu ou prou le même exercice dans d'autres affaires, notamment celles de la famille Sirven et du chevalier de la Barre. Il secoue les forces de l'opinion pour sauver la première et réhabiliter le second.

¹⁰⁴ GUILLEMIN Henri, « François-Marie Arouet, dit Zozo, dit Voltaire », *Éclaircissements*, Paris, Gallimard, 1961.

¹⁰⁵ ORIEUX Jean, *Voltaire ou le royaume de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966, p. 669.

¹⁰⁶ Ibid. p.671. Le mot est mis en gras par nos soins.

¹⁰⁷ VOLTAIRE, *Pièces originales concernant la mort des sieurs Calas et le Jugement rendu à Toulouse* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., p.365.

¹⁰⁸ VOLTAIRE, *Mémoire de Donat Calas* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., p.384.

¹⁰⁹ VOLTAIRE, *Histoire d'Elizabeth Canning et des Calas* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., p.399.

¹¹⁰ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* [1763], Paris, Gallimard, 1975.

Son action s'inscrit dans une démarche qui lui est naturelle : celle du comparatisme. Dans son *Histoire d'Elizabeth Canning et des Calas*, Voltaire rapporte, nous dit Pomeau :

[...] l'affaire de cette jeune Anglaise qui se prétendait enlevée et séquestrée dans une maison de prostitution. Neuf personnes ont été condamnées à mort. Mais, 1^o en Angleterre une exécution capitale doit être approuvée par le roi, ce qui ménage un délai de recours (à Toulouse, Calas a été exécuté le lendemain de la sentence) ; 2^o le procès est publié dans les journaux. Un « philosophe » y lut donc l'affaire Canning et la trouva « absurde d'un bout à l'autre ». Il n'eut pas de peine à démontrer que les juges s'étaient laissés mystifier. En réalité, la jeune Elisabeth, avec la complicité d'une tante, avait disparu pour dissimuler une grossesse et un accouchement.¹¹¹

Dans cet ouvrage, Voltaire écrit aussi cette formule qui sera abondamment reprise : « Heureusement en Angleterre aucun procès n'est secret.¹¹² » **Son action même se nourrit du comparatisme.** À l'occasion de nombreuses affaires, il se fera l'avocat d'une réforme du système judiciaire français. L'arbitraire n'avait que trop sévi. Que dire en effet de l'affaire Martin (1767), de l'affaire Montbailli (1770), de l'affaire Lally-Tolendal (1766-1773), et de l'affaire Morangières (1771-1773) ? Autant d'affaires où Voltaire s'impliquât directement ou indirectement, au « cri du sang innocent », titre de l'un de ses ouvrages. Guo Tang, qu'on a déjà signalée pour un ouvrage sur Voltaire et la Chine, remarque ailleurs que « la comparaison qu'établit Voltaire entre les lois de la Chine et d'Europe n'est pas fortuite. Elle vise à opposer l'humanité d'un côté et l'ignorance et la barbarie de l'autre.¹¹³ » Dans son *Commentaires sur le livre Des délits et des peines*, Voltaire appelle à la parcimonie, à la modération et à l'extrême prudence en matière de peine capitale¹¹⁴. Il est en effet l'un des plus ardents défenseurs de Beccaria. En s'inspirant du même modèle chinois, Montesquieu arrive cependant à des conclusions opposées¹¹⁵, et voit dans la justice de l'empire du Milieu l'exemple à éviter. Voltaire et Montesquieu ont à la fois raison et tort ensemble ; c'est que, dans les deux cas, « l'information se transforme en argument », et les deux philosophes omettent pour les besoins de l'argumentation les éléments du système judiciaire chinois qui les dérangent¹¹⁶. Ils partagent cependant ce souci de faire évoluer la justice d'Ancien Régime. Dans son *Commentaire de*

¹¹¹ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, Tome second, Paris, Fayard / Voltaire Foundation, 1995, p.146.

¹¹² VOLTAIRE, *Histoire d'Elizabeth Canning et des Calas* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., p.400.

¹¹³ TANG Guo, « Peines cruelles dans la loi chinoise vues par Voltaire et Montesquieu », *Cahiers Voltaire*, n°18, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2019, p.24-25.

¹¹⁴ VOLTAIRE, *Commentaires sur le livre Des délits et des peines*, *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.553-556.

¹¹⁵ MONTESQUIEU, *De L'esprit des lois* [1748], livre VIII, chap. XXI, Paris, Flammarion, tome 1, 1979, p.258-261.

¹¹⁶ TANG Guo, op.cit., p.32-33.

l'ouvrage de Beccaria, Voltaire commence d'ailleurs par avouer qu'il se flattait « que cet ouvrage adoucirait ce qui reste de barbare dans la jurisprudence de tant de nations », et espérait « quelque réforme dans le genre humain », avant d'apprendre qu'on avait pendu une fille de dix-huit ans pour avoir, dans sa détresse extrême, abandonné son enfant. Ainsi, « là où la charité manque, la loi est toujours cruelle.¹¹⁷ » C'est cette cruauté même qui lui a fait « jeter les yeux sur le code criminel des nations¹¹⁸ ». Encore du comparatisme. Les lois sont-elles justes ? Certaines ne l'étaient pas, et c'est pour cette raison, en plus de l'emprise de l'*infâme*, que Voltaire s'est mobilisé au cœur de tant de théâtres judiciaires dans la dernière partie de sa vie.

Son action à Ferney, domaine qu'il achète en 1758 à soixante-quatre ans, mérite aussi qu'on s'y attarde. C'est que cette période éruptive par la richesse de son activité contre l'*infâme*, éclaire peut-être mieux encore l'esprit voltairien. Le philosophe se change alors en seigneur. Il commence par s'occuper des marais dans cette région abandonnée des pouvoirs locaux et écrit cette formule qui résume bien son esprit pratique : « J'ai fait défricher des bruyères immenses, en un mot, **j'ai mis en pratique la théorie de mon Epître.**¹¹⁹ » Mais son premier vrai combat l'opposera à l'*infâme*, en la personne d'un curé avide. Ce curé des Moëns s'était fait un devoir de réclamer une dîme impayée depuis longtemps aux paysans de Voltaire, qui amène donc l'affaire en justice. À Dijon, le curé obtient gain de cause, mais Voltaire se met en action. Il parle au parlement, écrit à l'évêque d'Annecy, au président du Parlement de Besançon ; rien n'y fait. La loi oblige les paysans à payer, à être saisis ou à être mis aux fers. Las et enragé, Voltaire décide d'éponger la dette considérable de deux cent mille livres réclamée par le curé. Ce curé, sûr de son pouvoir, fait tabasser par des hommes de main deux garçons qui s'étaient approchés d'une veuve qu'il convoitait. Voltaire le tient. Il fait soigner l'un des garçons entre la vie et la mort, et s'époumone pour obtenir une condamnation aux galères ; il obtiendra d'abord le remboursement de la dîme, une réparation financière et la condamnation des malfaiteurs, mais pas de l'instigateur, pourtant présent sur les lieux au moment des faits. On apprend peu après que le père du garçon le plus molesté s'était dédit ; des jésuites l'auraient menacé¹²⁰. Ces mêmes jésuites voulaient encore disposer des terres d'une famille aussi noble que pauvre ; Voltaire crie encore, et les jésuites abandonnent. D'autres épisodes suivront. Il fait détruire l'ancienne église

¹¹⁷ VOLTAIRE, *Commentaires sur le livre Des délits et des peines*, op.cit., p.539-540.

¹¹⁸ Ibid., p.54.

¹¹⁹ VOLTAIRE, Lettre à Madame de Fontaine, mars 1761, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 41, p.252-253. Souligné en gras par nos soins.

¹²⁰ DESNOIRESTERRES Gustave, *Voltaire et la société française au XVIIIe siècle*, 2^e éd., Paris, 1871-1876, p.3971, cité par DAGEN Jean, dans POMEAU René, *Voltaire en son temps*, tome second, op.cit., p.26, et par ORIEUX Jean, op.cit., p. 638.

du village ; il en construit une autre, avec cette inscription qui faillit le perdre : *Deo erexit Voltaire*. Il se vante d'avoir chez lui la seule église qui soit dédiée à Dieu seul. Il rechigne à confier l'éducation des petits de Ferney aux ecclésiastiques. Il se met à dos l'évêque d'Annecy, puis l'abbaye de Saint-Claude lorsqu'il combat pour l'abolition du servage dans ces hautes-terres du Jura. Lors de l'offensive antiphilosophique menée par Lefranc de Pompignan, ou surtout par Charles Palissot avec sa comédie assassine *Les Philosophes* (représentée en 1760), les forces les plus conservatrices – et les plus catholiques – s'évertuent à combattre l'irrégion et le mépris des traditions. Voltaire contre-attaque avec ses meilleurs talents, comme le racontent dans les détails Jean Balcou et René Pomeau¹²¹. Après la représentation de *L'Écossaise*, qui tourne au triomphe et conclut cette opposition parmi d'autres avec les « antiphilosophes », il s'acharne pour installer l'irrégieux Diderot à l'Académie. Grande victoire après le discours d'hommage de Le Pompignan à l'Académie, qui s'en prenait quelques mois auparavant aux « philosophes » et à Voltaire en particulier, en raison notamment de leur « manque de religion »¹²². La victoire contre le fanatisme passait en ce temps par les lettres, et l'activité littéraire exceptionnelle du patriarche de Ferney est employée à cet effet. Il se bat encore toute sa vie pour abolir le servage dans le pays de Gex¹²³. Parmi d'autres bonnes œuvres, il revend, en-dessous du prix, du blé acheté de Sicile à un pays de Gex en famine¹²⁴. Des critiques demeurent cependant sur son action – ou plutôt son manque d'action. Les despotes éclairés ont exercé sur lui une séduction coupable, de son propre aveu. On surprend même Voltaire à concevoir de nouvelles machines de guerre. La vie d'un homme n'a certes pas qu'une couleur, et l'homme se mordra cent fois les doigts de s'être fait tromper. Il reste que sa prise de conscience viendra assez tard, après l'invasion de la Silésie par Frédéric II en 1740, et qu'il reviendra à ses amitiés royales dès 1750. Vers la fin de sa vie cependant, Voltaire enterre les espoirs qui l'ont tant déçu, tout en continuant de recevoir les cadeaux et les compliments de Leurs Majestés. Le philosophe avait ses faiblesses ; les flatteries d'un roi ou d'une impératrice en font partie.

En tout et sauf en quelques rares exceptions, Voltaire se sera fait le pratiquant fidèle de sa propre philosophie. Les efforts qu'il déploie dans son action doivent nous alerter sur son zèle, et sur la valeur qu'il apporte à ses propres idées. Ils nous disent que Voltaire est habité par la vérité qu'il accorde à ses principes, et qu'il est prêt à employer des moyens considérables pour les voir

¹²¹ BALCOU Jean et POMEAU René, « Une offensive antiphilosophique », dans POMEAU René (dir.), *Voltaire en son temps*, tome second, op.cit., p.67-86.

¹²² Ibid., p.68.

¹²³ FLANDRIN, op.cit., p.778.

¹²⁴ ORIEUX, op.cit., p.798.

trionpher. Il n'est pas un ermite, mais il n'est pas non plus un prêcheur. Il se garde bien d'avancer à visage découvert, et vise l'opinion publique. Il faut séduire les femmes et les hommes à même de séduire le reste du monde ; il faut que s'opère cette révolution de l'esprit qu'il appelle de ses vœux. Un problème apparaît cependant : comment prendre totalement au sérieux l'œuvre d'un homme si pénétré par sa mission, si peu maître de ses émotions, si décidé à faire mourir l'*infâme* des mains secourables de la raison ? Si l'on discerne bien le politique, où est le savant ? Où se trouve ce philosophe que l'on veut appeler comparatiste, c'est-à-dire, on le redit, celui qui applique la méthode scientifique à la démarche comparative ?

Paragraphe 2. Voltaire savant, Voltaire politique

Avant-propos : De la qualité de comparatiste

Aux yeux du XXe et du XXIe siècle, le comparatiste n'est pas seulement celui qui compare, pour la raison qui distingue la comparaison du comparatisme. Il doit observer la méthode scientifique, ou en d'autres termes, *faire profession de savant*. La référence à l'ouvrage de Max Weber est, à dire vrai, quelque peu anachronique. Dans cette série de conférences dont nous conservons le précieux recueil, le professeur aborde la vocation du savant et ses anti-modèles, à travers les figures du prophète et du démagogue¹²⁵. À l'adresse de ses étudiants, Weber offre un tableau et un manuel de la profession universitaire. La préface de Raymond Aron à l'ouvrage de Weber réédité en 1959 a introduit en France l'idée de *Wertfreiheit*¹²⁶. Traduit par le terme de « neutralité axiologique », l'idée de « liberté par rapport aux valeurs » lui correspondrait mieux. Or, on le sait aujourd'hui, Weber n'est jamais allé aussi loin que ses exégètes français le laissent croire. Nathalie Heinich estime par exemple, dans *Ce que l'art fait à la sociologie*, que le savant devrait « s'en tenir autant que possible, à la description, en s'abstenant de toute normativité – évaluative ou prescriptive.¹²⁷ » Philippe Corcuff, et après lui Roland Pfefferkorn, critiquent cette interprétation jugée unilatérale ou excessive des considérations de Weber, auquel on pourrait ajouter Durkheim¹²⁸ en tant que fondateur de la méthode sociologique¹²⁹. Mais si Corcuff reproche à sa collègue des « résidus éthiques » dans son travail¹³⁰, cela ne signifie pas pour autant que cet impératif doive être négligé au profit d'une science « libérée » de la neutralité axiologique. Cela reviendrait à dire que l'erreur d'un chirurgien suffit à condamner la chirurgie. En se référant à la sociologie critique, le même auteur affirme qu'une science des aspects « négatifs » d'un ordre social comme les inégalités met en valeur des aspects « positifs » permettant l'évaluation¹³¹. C'est là pourtant une confusion entre jugement de fait et jugement de valeur. L'analyse des inégalités n'est pas « négative » : elle n'est que l'analyse du réel à l'aide de plusieurs variables explicatives, et rien n'est dit sur la *valeur* de cette inégalité.

¹²⁵ WEBER Max, *Le savant et le politique*, op.cit., p.103.

¹²⁶ PFEFFERKORN Roland, « L'impossible neutralité axiologique. *Wertfreiheit* et engagement dans les sciences sociales », *Raison présente*, 2014/3, n°191, p.85.

¹²⁷ HEINICH Nathalie, *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1998, p.62, cité par CORCUFF Philippe, dans LAHIRE Bernard (dir.), *À quoi sert la sociologie* [2002], Paris, La Découverte, 2004, p.178.

¹²⁸ PFEFFERKORN Roland, « L'impossible neutralité axiologique. *Wertfreiheit* et engagement dans les sciences sociales », op.cit., p.85-86.

¹²⁹ DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, Flammarion, 2010, p.333.

¹³⁰ CORCUFF Philippe, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 », dans LAHIRE Bernard (dir.), *À quoi sert la sociologie* [2002], op.cit., p.179.

¹³¹ Ibid., p.181-182.

Du reste, mentionner les écoles qui dérogent à la règle n'enlève rien aux fondements de la règle elle-même. Cette interprétation de Weber au profit d'une sociologie « engagée » n'est pas nouvelle¹³². Il nous est préférable de revenir sur l'idée de *présuppositions*, que nous avons assimilés plus haut à l'*intention* du savant qui se manifeste à l'origine de son travail. Putnam a pu reproché à Weber d'omettre la part des valeurs propres au travail de chercheur. Il n'en est pourtant rien : « tout travail scientifique présuppose toujours la validité des règles de la logique et de la méthode, ces fondements universels de notre orientation dans le monde¹³³ ». Ainsi, ni Weber, ni Heinich ne reprochent au savant de se livrer à une étude en suivant des motivations éthiques. On ne lit pas chez leurs thuriféraires qu'une science doit être épurée de la plus imperceptible part de normativité – objectif réputé illusoire qui ne trouve guère de défenseur. C'est donc moins le résultat que l'effort qui doit être apprécié quand il s'agit d'évaluer une démarche épistémologique. C'est cet effort que l'on voudra balancer avec les présupposés normatifs dans l'œuvre de Voltaire, à cette fin de savoir si l'*intention* de notre auteur gouverne ses résultats, en n'omettant jamais le contexte où il écrit. Car ce qui rend encore si incertaines nos conceptions théoriques contemporaines de la connaissance, c'est qu'elles sont redevables d'une certaine position critique tenue par l'encyclopédisme français à l'égard de toute transcendance, et que cette position est assortie de leur foi en l'empirie lockéenne, si justement décrite par Cassirer¹³⁴. Pour le dire autrement, la conception contemporaine de la connaissance scientifique est encore tributaire d'une visée démystificatrice entretenue par les Lumières ; raison de plus pour être davantage attentif aux envolées critiques qui font parfois l'impasse sur la complexité d'un objet.

Voltaire n'est ni universitaire, ni allemand, et n'a pas vécu au début du XIXe siècle. Il serait sans contredit imprudent d'appliquer la lecture de Weber aux œuvres d'un philosophe français du XVIIIe siècle. Il reste que la distinction entre savant et politique, canonique en sciences sociales, pose une question peut-être plus générale et certainement plus appropriée ici : peut-on regarder Voltaire comme un savant, ou doit-il à jamais être rangé parmi les prophètes et les démagogues dont parlait Weber ? Dit autrement, l'œuvre politique de Voltaire fait-elle partie de l'histoire de la science politique comparative (dans ses bornes les plus larges), ou bien n'en

¹³² Voir « L'impossible objectivité ? », *La Revue du Mauss*, n°4, 1988 ; BROHM Jean-Marie, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Éducation et sociétés*, n°13, 2004/1, p.71-84 ; WEBER Max, KALINOWSKI Isabelle, *La science, profession et vocation. Suivi de « Leçons wébériennes sur la science & la propagande »*, Agone, coll. « Banc d'essais », 2005, 300 p. ; NAUDIER D. et SIMONET M. (dir.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*, Paris, La Découverte, 2011, 251p.

¹³³ WEBER Max, *La science, profession et vocation* [1917], trad. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005, p.36.

¹³⁴ CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières* [1932], trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1966, p.151. Philippe Corcuff y fait également référence dans l'article précédemment cité.

est-il qu'un de ses lointains et oubliables contributeurs ? Ces questions rhétoriques constituent de faux dilemmes, mais elles soulèvent des considérations qui ont trait à la nature de la science et à son histoire.

En histoire des sciences en effet, la séparation entre vraie et fausse science étonne par son artificialité. Il serait malaisé de juger du caractère scientifique de l'œuvre d'Aristote avec les critères de la science politique du XXI^e siècle ; il faudrait en fait l'en exclure, lui comme tous les autres philosophes des siècles précédents. La vocation de la science est d'abord – et peut-être n'est-elle que cela – d'expliquer les phénomènes naturels par des causes naturelles. En sciences sociales, où le mot de nature a si peu de crédit, le savant explique les phénomènes sociaux par des causes sociales. En histoire des sciences, le savant n'est donc pas celui qui a produit un savoir familier de l'état actuel de nos connaissances ou de nos méthodes. Il n'acquiert pas sa qualité par une généalogie de nos savoirs présents, ni d'ailleurs par une forme de reconnaissance dogmatique que l'on dispense aux grands gagnants de la loterie de l'histoire. Il n'est savant que parce qu'il cherche à démêler le monde avec les données du monde lui-même. Nous voudrions qu'il ignore les appels séduisants à la théologie comme à la métaphysique, obstacles si fréquents à la connaissance objective. La frontière est cependant loin d'être impassible, et le savant n'est jamais cet être sans passion ni croyance qu'il nous plaît parfois de fantasmer. On voit ainsi Pythagore mêler à la géométrie ses réflexions sur l'immortalité de l'âme, une foule d'érudits s'essayer à l'alchimie jusqu'au XVIII^e siècle, ou Louis Pasteur discréditer la génération spontanée pour mieux appuyer sa foi catholique. Le surplus d'astrologie ne tue pas la bonne astronomie ; cela revient à dire, en science politique, que la cité de Platon et celle d'Augustin d'Hippone mobilisent des explications métaphysiques ou surnaturelles, mais qu'elles n'épuisent pas leur intérêt pour l'histoire de cette discipline. On peut donc être un bon comparatiste malgré des comparaisons orientées – au surplus quand on évolue dans un XVIII^e siècle qui multiplie les références à l'ailleurs.

Miroir des contingences de son temps, la qualité de savant est donc un nécessaire clair-obscur. Voltaire n'échappe pas à cette règle, et c'est en cela qu'une simple dichotomie entre un Voltaire savant et un Voltaire politique faillit à montrer sa pertinence. Nous préférons peser le poids de ces deux tendances ensemble, soit qu'elles se distinguent clairement dans l'œuvre, à l'image de la métaphore usée du Dieu romain Janus à deux visages (a), soit qu'elles se conjuguent et se mélangent, suivant le mythe de la déesse grecque Métis (b).

a. *Voltaire-Janus, ou la fragile distinction des œuvres savantes et politiques*

Voltaire est un érudit. Cela, même ses lecteurs les plus critiques le reconnaissent. Certes, Pomeau nous met en garde contre les apparences : les références de Voltaire ne diffèrent guère du lecteur moyen du XVIIIe siècle¹³⁵. C'est le cas des références explicites, mais le travail sur ses sources, effectué par Larissa Albina, livre un « nombre impressionnant d'ouvrages d'histoire¹³⁶ » notamment, et une documentation très riche en général¹³⁷. La méthode elle-même est celle d'un érudit, comme le souligne Francalanza¹³⁸, qui assure qu'en bon fils de notaire, Voltaire était sensible à la « valeur quasi-juridique des faits »¹³⁹. C'est ce qu'il met en avant dans ses ouvrages historiques en particulier, ou dans les critiques qu'il compose contre des ouvrages qu'il estime affligés par un manque de rigueur par rapport aux faits, à l'exemple du *Commentaire sur l'Esprit des lois* qui dresse la liste des erreurs ou des approximations du Baron de la Brède. Dans *L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Voltaire prend Jésus Christ à ses propres mots. La parabole biblique du grain de blé qui doit mourir en terre pour germer (Matthieu IX:17, Jean XII:24, Corinthiens I, XV:35-36) est analysée à la loupe du savoir scientifique : « On sait bien aujourd'hui que le grain ne pourrit ni ne meurt en terre pour lever ; s'il pourrissait, il ne lèverait pas ; mais alors on était dans cette erreur, et le Saint-Esprit daignait en tirer des comparaisons utiles.¹⁴⁰ » D'autres exemples se multiplient. Voltaire persiste dans *La Bible enfin expliquée* : « si Jésus ne voulait pas apprendre aux hommes les vérités physiques, il ne devait pas au moins confirmer les hommes dans leurs erreurs ; il n'avait qu'à n'en point parler : un homme divin ne doit tromper personne, même dans les choses les plus inutiles.¹⁴¹ » Le défenseur des Calas, si passionné par la grandeur de sa cause, relit calmement la Bible (et la somme de Dom Calmet) avec la froideur implacable d'un gestionnaire de comptes. Il ne veut point quereller le Saint-Esprit avec un mousquet, mais avec une équerre et un tube à essai, comme un hommage à la formule légendaire inscrite à l'entrée de l'Académie de Platon : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre. »

¹³⁵ Signalé, entre autres, dans POMEAU René, « La documentation de Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* », *Quaderni francesi*, n°1, 1970, p.395-405, repris dans M.-H. Cotoni (dir.), *Voltaire/ Dictionnaire philosophique*, p.69-77.

¹³⁶ ALBINA Larissa, « Voltaire et ses sources historiques », *Diderot Studies*, n°13, 1981, p.360.

¹³⁷ PICOT Florence, « Comment s'informe un intellectuel au siècle des Lumières : le cas de Voltaire », *Solaris*, n°4, décembre 1997, accessible au lien suivant, le 27/11/19 : <http://gabriel.gallezot.free.fr/Solaris/d04/4picot.html#RTFToc3>

¹³⁸ FRANCALANZA, op.cit., p.41.

¹³⁹ FRANCALANZA, op.cit., p.57.

¹⁴⁰ VOLTAIRE, « Des préjugés populaires auxquels les écrivains sacrés ont daigné se conformer par condescendance », *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., Tome 1, p.168.

¹⁴¹ VOLTAIRE, « Des quatre évangiles », *La Bible enfin expliquée, Œuvres complètes*, op.cit., Tome 30, p.309-310.

Certes, Voltaire est ému, effondré par la rage qui enflamme la terre ; il évite pourtant de succomber à ces « méditations préromantiques¹⁴² » que l'on trouve, selon René Pomeau, sous la plume de Diderot, et auquel on pourrait ajouter Jean-Jacques Rousseau. Au XVIIIe siècle, les philosophes sont presque tous des scientifiques, et les scientifiques sont presque tous des philosophes. On s'épuiserait à faire la liste de ceux qui cumulent les deux titres tant la chose est naturelle en ce temps. Voltaire a bien sûr marqué l'histoire des sciences exactes avec sa vulgarisation de la théorie de Newton ; on lui doit même d'avoir rapporté en France l'anecdote du fruit tombé de l'arbre¹⁴³. Il s'est essayé, sous la direction d'Emilie du Châtelet, à des expériences sur la nature du feu ; on sait d'ailleurs gré à la marquise d'une dissertation rédigée pour l'Académie des sciences¹⁴⁴, qui publia pour la première fois le texte d'une femme. Il y a donc un Voltaire physicien, et même un Voltaire chimiste¹⁴⁵. En ce domaine, Voltaire est pleinement savant. Nous aurons tout loisir d'argumenter sur le Voltaire historien, mais que dire plus globalement du Voltaire philosophe ou *scientifique* du politique ?

Son approche rationnelle des faits n'est pas originale. Il la tient de Locke, « le seul qui ne suppose pas ce qui est en question.¹⁴⁶ » De manière générale, le regard que les Lumières portent sur le monde est largement tributaire de l'évolution des sciences du XVIIIe siècle. Pour Cassirer, c'est toute l'Europe des Lumières, mais en particulier la France, héritière de Descartes, qui cherche à transposer la méthode de Newton à la philosophie et aux sciences de l'homme¹⁴⁷. Il est vrai que Voltaire reproche à Descartes ses considérations métaphysiques et son interprétation religieuse de l'univers, mais il doit beaucoup à l'auteur du *Discours de la méthode*, qui fut d'après lui « le plus grand philosophe de l'Europe avant Newton¹⁴⁸ » né, écrit-il ailleurs, « pour découvrir les erreurs de l'antiquité, mais pour y substituer les siennes, et entraîné par cet esprit systématique qui aveugle les plus grands hommes.¹⁴⁹ » Voltaire refuse donc encore les systèmes, et ne se prononce que sur les matières qu'il estime à la portée de la raison : « Il est vrai qu'en fait de systèmes il faut toujours se réserver le droit de rire le lendemain de ses idées

¹⁴² POMEAU, op.cit., p.52.

¹⁴³ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques* [1730], op.cit., p.135.

¹⁴⁴ LE TONNELIER DE BRETEUIL DU CHÂTELET Gabrielle-Emilie, *Dissertation sur la nature et la propagation du feu* [1738], Paris, Prault fils, 1744. Disponible à la BnF.

¹⁴⁵ JOLY Bernard, « Voltaire chimiste : l'influence des théories de Boerhaave sur sa doctrine du feu », *Revue du Nord*, n°312, 1995, p.817-843.

¹⁴⁶ VOLTAIRE, Lettre à Formont, août 1733, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 33, p.372-373.

¹⁴⁷ CASSIRER Ernst, op.cit., p.46.

¹⁴⁸ VOLTAIRE, « To The Queen », *La Henriade* [1716], *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, tome 2, p.296. Traduit de l'anglais par nos soins.

¹⁴⁹ VOLTAIRE, « Sur M. Locke », *Lettres philosophiques* [1730], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 22, 1879, p.122.

de la veille.¹⁵⁰ » Une ode à l'incertitude intrinsèque du savoir scientifique, que l'on croyait figé dans le marbre avant que l'intouchable Antiquité ne soit contredite par le microscope et le télescope. On peut aussi constater son approche méthodique quand il analyse les prétentions pécuniaires du Saint-Siège dans *Le Cri des Nations*, et son absence de pensée de système lorsqu'il examine sans trancher les mérites des différents régimes politiques dans les *Questions sur l'encyclopédie*¹⁵¹. Ici il mobilise les faits, là il refuse la position dogmatique. Dans la seconde moitié de sa vie, période la plus prolifique de son activité philosophique, les écrits politiques se multiplient mais partagent presque toujours la même assise argumentative, et presque systématique : la comparaison. Dans les *Idées républicaines*, le droit naturel à la libre expression qu'il veut voir fleurir à Genève est défendu par l'exemple de son application légale (et réussie) en Angleterre, pays certes « monarchique, mais où les hommes sont plus libres qu'ailleurs parce qu'ils sont plus éclairés.¹⁵² » Dans le *Tocsin des rois*, Voltaire invoque les croisades pour argumenter la possibilité d'une alliance européenne contre la menace turque à l'égard de la Pologne. Il rappelle le siège de Vienne et le traitement des ambassadeurs européens dans les cours ottomanes ou byzantines ; il en appelle à des siècles d'histoire pour justifier l'intervention de Catherine II à la suite de la tentative d'assassinat du roi de Pologne en 1771. Cela ne tardera pas, mais le premier partage de la Pologne est acté en 1774, entre la Russie, la Prusse et l'Autriche. L'Europe éclairée se tait soudain devant le forfait de ses despotes-hérauts, et Voltaire se sent manipulé, lui qui croyait écrire et convaincre pour la seule gloire de la Raison :

Je fus attrapé comme un sot, quand je crus bonnement, avant la guerre des Turcs, que l'impératrice de Russie s'entendait avec le roi de Pologne pour faire rendre justice aux dissidents et pour établir seulement la liberté de conscience. Vous autres rois, vous nous en donnez bien à garder : vous êtes comme ces dieux d'Homère, qui font servir les hommes à leurs desseins, sans que ces pauvres gens s'en doutent.¹⁵³

Nous pourrions distinguer l'œuvre savante de l'œuvre politique, ou, en d'autres termes, l'œuvre scientifique de l'œuvre philosophique ou normative. Certains ouvrages, on l'a vu, soutiennent cette thèse, où l'auteur, en apparence, fait taire sa conscience et analyse les principaux faits de

¹⁵⁰ VOLTAIRE, *L'A, B, C* [1768], 17^e entretien, *Œuvres complètes*, op.cit., tome 27, p.398.

¹⁵¹ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie* [1770-1772], « Gouvernement », Paris, Flammarion, 2019, p.1084-1094.

¹⁵² VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps* [1762], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 24, p.418.

¹⁵³ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, n° 18227, *Correspondence of Voltaire*, Theodore Besterman (ed), Genève, 1963.

l'histoire et les théories politiques de son temps (*Le Siècle de Louis XIV, L'Histoire de Charles XII, les Commentaires sur l'Esprit des lois*, etc.).

Une objection se présente néanmoins, qui tient surtout au contexte historique. **Au XVIII^e siècle, la séparation entre œuvre savante et œuvre militante n'existe pas.** Même à l'époque de Weber, « faire » des sciences sociales constitue un acte politique. Michael Löwy a par exemple contribué à exposer, avec quelques réserves¹⁵⁴, la critique wébérienne du capitalisme¹⁵⁵. Au XVIII^e siècle, cette confusion est aussi vraie pour les auteurs chrétiens que pour les auteurs matérialistes. Un mécaniste comme Buffon croit distinguer en 1749 des spermatozoïdes dans le corps d'une chienne non fécondée ; il le croit parce qu'il était persuadé, avant même de réaliser son expérience, que mâles et femelles sécrétaient la même semence¹⁵⁶. La prise de distance par rapport à un environnement social et intellectuel dominé par l'Église (et encore, dans une certaine mesure, par les maîtres de l'Antiquité) ne garantit donc nullement un travail épuré des biais cognitifs inhérents à l'activité scientifique : biais de confirmation, pétitions de principe, arguments circulaires, arguments d'autorité, faux dilemme, etc. Il n'y a donc pas lieu d'opérer cette distinction *a posteriori*, et d'arranger l'œuvre de Voltaire à notre conception des sciences sociales. Nous n'aurions d'ailleurs rien montré si nous devions faire l'impasse sur ce qui caractérise foncièrement l'œuvre au siècle où elle est produite, en intégrant ce qu'elle a de normatif dans sa partie la plus descriptive et ce qu'elle a de descriptif dans sa partie la plus normative.

Si la philosophie ambitionne en ce temps d'approcher la rigueur des démonstrations mathématiques, elle ne dissimule nullement les positions personnelles des auteurs. *Le Siècle de Louis XIV* est signalé, encore aujourd'hui, pour sa contribution à l'établissement d'une science historique. Son auteur a pourtant une ambition plus prosaïque, qu'il ne cache nullement dès son introduction : il s'agit de peindre – certes savamment – « le siècle le plus éclairé qui fut jamais¹⁵⁷ ». Voltaire se lance ici dans une grande entreprise de réhabilitation du Roi-Soleil, dans un siècle qui rechigne désormais à honorer, pour diverses raisons, les parangons de l'absolutisme. Il est même au première loge de ce combat acharné, et présente l'un des tableaux les plus flatteurs de son temps : « le Louis XIV cher à Voltaire, c'est Périclès et Auguste en un

¹⁵⁴ DURAN Patrice, « Review: *De la cage d'acier au réenchantement du monde, Max Weber en tension* », *Revue française de science politique*, Vol. 64, No. 4 (Août 2014), p. 764-768.

¹⁵⁵ LÖWY Michael, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, coll. « un ordre d'idées », 2013, 196 p.

¹⁵⁶ BUFFON Georges Louis Leclerc de, *Histoire naturelle* [1749], *Œuvres complètes*, Paris, Rapet, 1818, p.533-534.

¹⁵⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV* [1751], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 14, p.155.

seul homme. Avec *Quatorze*, la France au gré de la philosophie voltairienne s'arrache à l'arriération sociale et culturelle [...] »¹⁵⁸. L'un des ouvrages les plus savants de Voltaire n'est donc pas exempt, non seulement d'une intention militante, mais également d'un point de vue militant qui ne manque pas de s'imprimer dans le style et dans les arguments de l'auteur. À propos du même Louis XIV, le texte s'approche quelquefois de l'hagiographie :

[...] ses grandes qualités et ses actions, mises enfin dans la balance, l'ont emporté sur ses fautes. Le temps, qui mûrit les opinions des hommes, a mis le sceau à sa réputation ; et malgré tout ce qu'on a écrit contre lui, on ne prononcera point son nom sans respect, et sans concevoir à ce nom l'idée d'un siècle éternellement mémorable.¹⁵⁹

Un tel arrière-discours se lit aussi bien dans son œuvre historique que dans ses réflexions proprement politiques. Les *Idées républicaines* ne sont pas seulement une réponse conçue comme rationnelle aux théories de Montesquieu et de Rousseau : elles forment l'un des abrégés de la pensée politique voltairienne sous le prétexte de débattre du meilleur gouvernement pour Genève. Chez Voltaire, la critique militante révèle la critique savante, jusque, bien sûr, dans son comparatisme :

Les lois qui constituent les gouvernements sont toutes faites contre l'ambition : on a songé partout à élever une digue contre ce torrent qui inonderait la terre. Ainsi, dans les républiques, les premières lois règlent les droits de chaque corps ; ainsi les rois jurent à leur couronnement de conserver les privilèges de leurs sujets. Il n'y a que le roi de Danemark dans l'Europe qui, par la loi même, soit au-dessus des lois. Les états assemblés, en 1660, le déclarèrent arbitre absolu. Il semble qu'ils prévirent que le Danemark aurait des rois sages et justes pendant plus d'un siècle. Peut-être dans la suite des siècles faudra-t-il changer cette loi.¹⁶⁰

La distinction du savant et du politique est donc un mirage au XVIIIe siècle ; mais ce mirage n'éborgne ni le savant, ni le politique. Quoique Bachelard aime à reprendre Nietzsche à affirmant que « ce n'est que par la plus grande force du présent que doit être interprété le passé¹⁶¹ », la notion de neutralité axiologique est quelque peu anachronique pour apprécier la distance, la perspective, le recul pris par un auteur envers les *obstacles épistémologiques*¹⁶² de son temps,

¹⁵⁸ LE ROY LADURIE Emmanuel, « Pour ou contre Louis XIV ? », *Commentaire*, 2017/3, n°15, p.666.

¹⁵⁹ VOLTAIRE, *Le Siècles de Louis XIV*, op.cit., p.502-503.

¹⁶⁰ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps*, op.cit., p.416.

¹⁶¹ NIETZSCHE, *Considérations inactuelles. De l'utilité et des inconvénients des études historiques* [1874], trad. ALBERT, *Œuvres complètes*, Paris, Société du Mercure de France, Vol. 5, Tome 1, 1907, p. 193. Cité par BACHELARD Gaston, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1965], Paris PUF, 2^e édition, 1965, p.24.

¹⁶² BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1999, p.13-14.

et de son temps uniquement. Le philosophe et historien des sciences Alexandre Koyré développe à ce titre une réflexion dans laquelle nous nous inscrivons pleinement :

Il est parfois [...] nécessaire non seulement d'oublier des vérités qui sont devenues parties intégrantes de notre pensée, mais même d'adopter certains modes, certaines catégories de raisonnement ou du moins certains principes métaphysiques qui, pour les gens d'une époque passée, étaient d'aussi valables et d'aussi sûres bases de raisonnement et de recherche que le sont pour nous les principes de la physique mathématique et les données de l'astronomie.

Même s'il semble parfois penser en-dehors de son siècle, Voltaire tient pour vrai que Dieu existe, qu'il a fixé des lois physiques et morales, et que ces lois sont à la portée de la raison consciente : c'est indéniablement un homme de son temps, et les biographes remarquent même comment, avant la moitié du XVIII^e siècle, le philosophe détonnait déjà parmi la jeunesse par son amour du Grand Siècle, ses vers et ses habits à la mode de l'ancienne cour, et son mépris pour le sentimentalisme naissant. À côté de ses romans et contes philosophiques, qui séduisent aisément ses contemporains, Voltaire nourrit par amour du Grand Siècle des genres moribonds comme la tragédie classique et l'épopée. **On ne relirait donc qu'avec beaucoup de peine, et disons-le, de malhonnêteté, n'importe quel philosophe du XVIII^e siècle à l'aune des principes de la science sociale des siècles suivants.** Incidemment, l'expression de « précurseur » du comparatisme, aussi séduisante qu'elle paraisse à nos yeux, et tant les éléments sont nombreux pour l'accréditer, n'est pas plus pertinente pour Voltaire que pour Tocqueville. La science politique, comme les autres sciences sociales, s'est construite par une lente accumulation. Là encore, nous nous plaçons du côté de Karl Popper et d'une science « évolutionniste¹⁶³ » qui procède par la méthode des essais et erreurs, et dont les positions jurent avec les révolutions paradigmatiques d'un Thomas Khun¹⁶⁴. Car il n'y a pas dans l'histoire de révolution soudaine qui ait fait naître la discipline comparative d'un chaos primitif indigne de notre attention. Les philosophes ont toujours employé la comparaison depuis qu'ils sont philosophes, et les sciences sociales, à commencer par la sociologie et la science politique, ont parfois cette indécatesse de lui imposer le sceau de leur inutile approbation. Le comparatisme fut *plus ou moins* scientifique à travers les siècles ; aussi chacun d'eux, jusqu'au nôtre, est affligé de ces scories que les générations futures regarderont peut-être comme des erreurs de débutants. La pensée du physicien et épistémologue bordelais Pierre Duhem nous paraît plus

¹⁶³ POPPER Karl, op. cit., p. 364-369.

¹⁶⁴ KUHN Thomas Samuel, *La Structure des Révolutions Scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 2018, 352p.

convaincante que la conception discontinuiste de l'histoire des sciences défendue par Auguste Comte ou Gaston Bachelard :

En la genèse d'une doctrine scientifique, il n'est pas de commencement absolu ; si haut que l'on remonte la lignée des pensées qui ont préparé, suggéré, annoncé cette doctrine, on parvient toujours à des opinions qui, à leur tour, ont été préparées, suggérées et annoncées ; et si l'on cesse de suivre cet enchaînement d'idées qui ont procédé les unes des autres, ce n'est pas qu'on ait mis la main sur le maillon initial, mais c'est que la chaîne s'enfonce et disparaît dans les profondeurs d'un insondable passé.¹⁶⁵

Nous sommes quelquefois tentés de fixer un début à l'histoire d'une discipline ou d'une découverte, mais « tout aussitôt, nous voyons apparaître ce qu'il y a d'arbitraire, partant de peu rationnel, dans le choix d'un tel point de départ »¹⁶⁶. Comme l'écrit encore Koyré, « c'est en cherchant [...] des précurseurs de notre pensée actuelle, en leur posant des questions auxquelles jamais ils n'ont pensé et auxquelles jamais ils n'ont cherché de réponses que l'on arrive, croyons-nous, et à méconnaître profondément leur œuvre, et à les enfermer dans les dilemmes qui, contradictoires pour nous, ne l'étaient peut-être pas pour eux¹⁶⁷.

Peut-on imaginer d'autres distinctions ? D'autres qualifications ? Il est vrai que Voltaire a fait l'objet d'un grand nombre de portraits différents, chacun mettant l'accent sur l'un de ses mille visages. Voltaire historien¹⁶⁸, Voltaire philosophe¹⁶⁹, Voltaire chimiste ou naturaliste¹⁷⁰, Voltaire déiste ou théiste¹⁷¹, Voltaire militant¹⁷², politique et poète réaliste¹⁷³, matérialiste¹⁷⁴, etc. Or, pour apprécier ce Voltaire comparatiste qui nous tient d'hypothèse, il faut démêler la comparaison du comparatisme. Il nous faut distinguer les occurrences qui relèvent d'une démarche comparative construite et argumentée (un « comparatisme savant ») de celles qui ne servent qu'artificiellement un discours polémique (une « comparaison profane »)¹⁷⁵. La

¹⁶⁵ DUHEM Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* [1913], Paris, A. Hermann, vol.1, 1913, p.5

¹⁶⁶ Ibid., p.6.

¹⁶⁷ KOYRE Alexandre, *Paracelse* [1955], Paris, Editions Allia, éd. 2004, p.10-11.

¹⁶⁸ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, « Voltaire historien : un chantier qui s'achève ? », *Revue Voltaire* 12, 2012, p.21-30.

¹⁶⁹ CHARLES Sébastien & PUJOL Stéphane (dir.), *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.

¹⁷⁰ LARUE Renan, « Voltaire, laboureur et naturaliste. Ferney et la genèse des Singularités de la nature », *Dix-huitième siècle*, 2013/1, n° 45, p.167-180.

¹⁷¹ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, Paris, A.-G. Nizet, 1969.

¹⁷² FRANCALANZA Eric, op.cit.

¹⁷³ GAY Peter, *Voltaire's Politics: The Poet As Realist*, Princeton University Press, 1959 (1^{ière} édition).

¹⁷⁴ STENGER Gerhardt, « Le matérialisme de Voltaire », dans *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999, p.275-285.

¹⁷⁵ ELMERICH Jeremy & Thibaut DAUPHIN, « Comparer : au commencement était le verbe. Propos introductifs », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, n°1, mai 2019, p. 7.

séparation entre savant et politique n'a pas de sens au XVIII^e siècle, où elle n'existe de toute façon pas. Reste cependant que la recherche contemporaine doit pouvoir analyser la qualité de la démarche comparative voltairienne, non pas au regard de nos critères contemporains, mais de ceux qui gouvernaient la pensée de l'époque et des quelques années qui l'entourent. Mais quel intérêt y trouverions-nous ?

Car nous pourrions, par commodité, faire l'inventaire des éléments les plus probants de la politique comparée de Voltaire. Nous pourrions ignorer ses écarts, ses légèretés, ses interprétations exagérées, ses usages polémiques de la comparaison. Cela répondrait finalement aux objectifs d'une histoire « utile », qui porte son attention sur les faits dignes de nos intérêts contemporains. Voltaire serait baptisé « précurseur » de la science politique comparative, et nous nous contenterions d'évoquer, sur le ton de l'anecdote, les erreurs (si pardonnables) dont il se serait rendu coupable dans l'exercice. Mais ne serait-ce pas alors la démonstration du biais du survivant ? Car l'histoire des sciences n'est que trop rarement l'histoire des échecs. L'accroissement prodigieux du nombre de publications scientifiques étonne moins que la teneur de cette science toute positive, à qui l'échec et l'erreur paraissent inconnus. Les scientifiques font en général mille difficultés pour admettre qu'ils ont eu tort, et cent mille pour l'écrire dans une revue ; cette revue en fera encore un million pour le publier. Considérer les biais de raisonnement dans l'œuvre politique de Voltaire permet de les expliquer, et de mettre au jour les obstacles épistémologiques qui pesaient sur son siècle, même chez un homme aussi « moderne » que Voltaire. Une fois ces obstacles identifiés, il est d'autant plus aisé de reconnaître les ruptures par rapport à l'épistémè de ce temps.

Voltaire est-il davantage savant que politique ? politique que savant ? La réponse est impossible à formuler *dans les limites de la simple raison*. Quel outil, quel facteur nous permettrait d'évaluer par degré la marque du savant ou celle du politique ? Comment en calculer les parts respectives sur des bases purement rationnelles ? **C'est un autre mirage que de prétendre pouvoir résumer un auteur à l'une ou l'autre de ces épithètes aussi exclusives et si poreuses à l'arbitraire.** On reproche quelquefois aux universitaires leurs conclusions prudentes et élusives, mais celle que nous devons dresser accuse peut-être davantage par sa simplicité : Voltaire n'est pas savant, Voltaire n'est pas militant ; il est les deux tout à la fois, dans des proportions plus ou moins importantes en fonction de la nature de l'œuvre et du contexte de sa création, mais qu'il nous serait impossible de quantifier – si toutefois ce fut utile.

b. *Voltaire-Métis : un savant-philosophe en action*

Si la frontière n'existe pas entre le savant et le politique, pourquoi reprendre cette distinction anachronique, même pour conclure qu'elle est inopérante ? D'abord parce que le mélange des genres ne les abolit pas :

Weber identifie en premier lieu le « rapport aux valeurs » comme une présupposition immédiate de la connaissance scientifique. Le savant, nous dit-il, ne peut appréhender le réel (c'est-à-dire sélectionner et ordonner les différents phénomènes culturels), sans y investir un ensemble de « points de vue » qui ont trait à la signification culturelle attribuée par lui à ces phénomènes.¹⁷⁶

Il y a bien une différence entre le fait et l'opinion, comme il en existe entre le réel et la réalité. Notre regard sur la production de Voltaire ne saurait opposer une connaissance objective (à notre temps) à une connaissance subjective (celui de Voltaire). Que nous le voulons ou non, nous ne jugeons des imperfections du passé que par d'autres imperfections du présent. Et cependant nous devons bien juger, car c'est par cet effort éternellement insuffisant que la science progresse. Comme l'écrit Corcuff :

[...] la mise en évidence d'un encastré axiologique des énoncés scientifiques ne mène pas nécessairement à un accord avec la seconde position. Cette dernière tombe dans un piège, souvent relevé par Ludwig Wittgenstein, consistant à tirer de relations d'analogie (mêlant ressemblances et dissemblances) des relations d'identité (une pensée du même), ce qui conduit souvent à des généralisations hâtives. **Dire qu'il y a du normatif dans le scientifique ne veut donc pas dire qu'il n'y a que du normatif dans les énoncés scientifiques** et que normatif = scientifique ; la notion même de « normatif », au sens large employé ici, apparentant des choses non strictement équivalentes.¹⁷⁷

L'œuvre politique de Voltaire est dominée par une dimension stratégique, tournée vers l'action. À ce titre, elle est habitée par une intention militante. Cette intention, on l'a dit, n'enlèverait rien à une démarche et à une méthodologie rationnelles, mais elle se trahit quelquefois dans ces dernières, au point que l'argumentaire voltairien confine quelquefois à une simple pétition de principe. L'emploi de ce procédé rhétorique s'explique par l'inévitable empreinte du combat des Lumières contre leurs adversaires. On trouve ainsi de grands exposés empiriques mêlés à des considérations philosophiques. Or Voltaire, loin d'y faire exception, est peut-être celui qui illustre le plus, en matière politique, la position du savant comme celle du militant. Pomeau

¹⁷⁶ GONTHIER Frédéric, « Relativisme et vérité scientifiques chez Max Weber », *L'Année sociologique*, Vol. 56, 2006/1, p.17.

¹⁷⁷ CORCUFF Philippe, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 », *op.cit.*, p.193. La formule en gras est de notre fait.

nous dit que dans sa jeunesse, Voltaire méprisait « l'érudition pesante¹⁷⁸ ». Mais il notait ailleurs des « ressources cachées de sérieux et de vigueur » chez le jeune Voltaire, que l'on compare d'ordinaire à un aimable baladin. Car en effet, dit-t-il, « ce badin, ce mondain, lit Malebranche et Locke.¹⁷⁹ »

Charles Rihs explique que « les ouvrages de Voltaire présentent une double tendance, comme si deux génies se disputaient son esprit, l'un représenté par l'acharnement à détruire, l'autre par un désir non moins ardent à établir la vérité.¹⁸⁰ » Il suffit d'accorder quelque attention à ces deux éléments pour se rappeler ce que disait Popper de l'importance de la réfutation dans le développement des sciences. Cet « acharnement à détruire » ne saurait en fait être distingué du désir « d'établir la vérité ». Dans la pensée politique de Voltaire, la critique occupe une place nodale. Plus que le reflet d'un esprit chicanier, elle est un mode d'expression volontaire, une forme de schème d'action spécifique qui sert les usages argumentatifs de son auteur. Ce schème prend presque toujours la forme suivante, dont nous donnerons une illustration par l'article « Climat » des *Questions sur l'encyclopédie* : un résumé de la théorie en cause, sa réfutation empirique, et un exposé du point de vue qui répond à la théorie.

Voltaire commence en général ses démonstrations par un **exposé des théories et des théoriciens qu'il veut discuter**. Ceci ne diffère guère de la revue de littérature prescrite dans les sciences contemporaines. Dans l'exemple que nous avons choisi, Voltaire évoque les premiers écrits qui défendent la théorie des climats, véritable cible de son article : De L'Isle, Fontenelle, Chardin, Duclos, Jean Bodin, Diodore de Sicile. Cet « état de l'art » est déjà une critique savante : Montesquieu, nous dit Voltaire, « sans citer personne », n'a fait que « pousser cette idée encore plus loin »¹⁸¹. La phase d'exposition est donc aussi une phase de mise en contexte.

S'en suit généralement un chapelet d'éléments empiriques dont l'objectif est de percer les défauts de la théorie en cause. **Cette étape constitue la critique ou la réfutation à proprement parler, et elle est bien souvent de nature comparative**. Dans l'article « Climat », Voltaire invoque l'opinion de l'empereur Julien sur les Parisiens d'hier pour montrer le contraste avec

¹⁷⁸ POMEAU René, *La religion de Voltaire* [1969], Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1994, p.95

¹⁷⁹ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.17.

¹⁸⁰ RIHS Charles, *Voltaire – Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Stalkine/Champion, Genève/Paris, 1977, p.201.

¹⁸¹ VOLTAIRE, « Climat », *Questions sur l'Encyclopédie*, op.cit., p.570-571.

ceux de son temps. Il opère la même comparaison avec les Égyptiens, les Grecs, les Romains et les Anglais. À la fin de cet exercice, Voltaire estime la théorie réfutée.

Enfin, et c'est là le cœur de la pensée politique du philosophe, Voltaire conclut par une ou plusieurs formules, ou plus rarement par un texte à part, qui ont le double-emploi de servir **d'argument final contre la théorie discutée, et d'exposé de son propre point de vue** (conçu comme éclairé par la raison). La critique est donc une occasion pour lui de dérouler son argumentaire, naturellement mis en valeur par la réfutation qui le précède. Ici Voltaire dévoile sa conclusion :

Tout change dans les corps et dans les esprits avec le temps. Peut-être un jour les Américains viendront enseigner les arts aux peuples de l'Europe. Le climat a quelque puissance, le gouvernement cent fois plus ; la religion jointe au gouvernement encore davantage.¹⁸²

On retrouverait sans peine ces trois étapes de l'argumentation dans la plupart des articles, des libelles et d'autres textes politiques. Même certains chapitres de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* semblent procéder d'une critique dans les mêmes termes. Le début du chapitre « Japon » ne tarde guère avant d'annoncer son véritable objectif lorsque Voltaire fait mine de s'interroger : « Je ne sais pourquoi on a appelé les Japonais *nos antipodes en morale*¹⁸³ ». Voltaire le sait en fait très bien, et confronte ce préjugé colporté par les missionnaires en comparant l'archipel aux nations de l'Europe, pour conclure sur l'universalité de la « nature humaine », dont « le fond est partout le même »¹⁸⁴. Il n'est donc pas impossible de retrouver ce format argumentatif dans ses productions les plus savantes, qui constituent néanmoins des sommes factuelles avant d'être des doctrines de combat. Ce que Voltaire présente dans ces textes n'oppose pas de différence singulière d'avec la *rupture épistémologique* de Bachelard, mais le philosophe des Lumières n'est pas plus précurseur en ce domaine que Descartes qui rompit avec la physique des Anciens. L'innovation, s'il en est une, réside dans ce « on » auquel il fait souvent référence ; à ces « on dit » qui reflètent, non pas seulement l'opinion d'un ou plusieurs auteurs, mais celle de tout une époque, toute une génération. C'est pour cela que Voltaire, en tant que témoin prolifique de son temps, est d'un grand secours aux historiens du XVIIIe siècle. En d'autres termes, Voltaire répond à des prénotions inscrites dans l'épistémè du XVIIIème siècle, à une doxa qu'il appartient aux Lumières de remplacer par des faits démontrés par l'observation et le raisonnement. Cette démarche savante n'occulte pourtant pas

¹⁸² Ibid., p.572.

¹⁸³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, tome 2, op.cit., p.312. La formule en italique est de Voltaire.

¹⁸⁴ Ibid., p.314.

la phase philosophique de son schéma d'action : la nature humaine est la même partout, nous dit-il, parce que « le fondement de la morale est le même chez toutes les nations », ou en tous les cas, chez celles « qui cultivent leur raison. »¹⁸⁵. Nous retrouvons le credo voltairien, ancré dans le jusnaturalisme caractéristique des Lumières.

Cet exemple illustre ainsi les deux phases inséparables de son raisonnement. Charles Rihs affirme à ce propos que « tous ses écrits, dans des genres forts différents, reposent sur les mêmes principes : amour de la vérité, horreur de l'injustice, qui correspondent à deux phases intellectuelles complètement distinctes¹⁸⁶ ». Il est au contraire de notre opinion qu'on ne puisse guère les distinguer, y compris comme processus intellectuels. À quelques exceptions près qui tamisent son œuvre, on ne trouve pas chez Voltaire d'argumentations qui fassent complètement silence sur l'un des deux aspects. Éric Francalanza ne dit pas autre chose, lui qui fit l'analyse minutieuse du Voltaire militant dans le *Dictionnaire philosophique*. Il assure que les articles à thématique religieuse l'illustrent particulièrement, car « le scandale n'aurait jamais été si grand si la critique n'était pas nourrie d'une érudition vulgarisée¹⁸⁷ ». Le *Dictionnaire* est conçu « comme fruit d'une pensée qui irradie toute l'Europe de sa substance, se jouant de la rhétorique du rhéteur et d'un savoir parfaitement maîtrisé¹⁸⁸ ». « En somme, conclut Francalanza, **« Voltaire s'attache aux faits, car ils lui permettent de produire une critique (depuis longtemps méditée) probante et acerbe des évènements, textes et institutions.**¹⁸⁹ » Est-il alors érudit pour les besoins de la critique, ou est-il critique pour mieux faire pénétrer la vérité ? Car, comme se demande encore Francalanza, « qu'est-ce qui donne à l'érudition une puissance de conviction au-delà de la rhétorique ?¹⁹⁰ » Et Christiane Mervaud, non moins familière du Voltaire militant, n'affirme-t-elle pas volontiers que sa démarche, dans le *Dictionnaire philosophique* comme dans d'autres ouvrages, « relève bien souvent du prosélytisme¹⁹¹ » ? Une analyse quantitative de l'œuvre pourrait sans doute montrer la prévalence d'une tendance dans un genre ou dans un autre, mais cette question nous intéresse moins que les raisons d'un tel mariage dans une œuvre politique dont nous voulons faire voir le caractère scientifique. Non pas que le Voltaire prosélyte occulte le Voltaire érudit ; nous avons déjà écarté ces considérations dans les pages qui précèdent. Au contraire, nous partageons l'avis du

¹⁸⁵ Ibid., p.312.

¹⁸⁶ RIHS Charles, idem.

¹⁸⁷ FRANCALANZA, op.cit., p.14.

¹⁸⁸ FRANCALANZA, op.cit., p.15.

¹⁸⁹ FRANCALANZA, op.cit., p.22. C'est nous qui soulignons.

¹⁹⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.78.

¹⁹¹ MERVAUD, op.cit., p.106.

comparatiste Fritz Sharpf, pour qui « la recherche en politique aspire à une utilité pragmatique¹⁹² ». En particulier chez Voltaire, chez qui « la vigueur qui nourrit l'œuvre est celle d'un homme de conviction qui sait qu'aucune vérité ne s'impose sans livrer bataille¹⁹³ ». La nature même d'une œuvre politique impose à son auteur de négocier avec la neutralité, y compris lorsqu'il s'agit, comme chez Voltaire, de faire voir des vérités – ou ce qu'il pensait en être. Manquer de neutralité ne signifie pas toujours trahir la vérité, ou la dissimuler sous des dehors favorables à celui qui la révèle : c'est parfois prendre hautement son parti, et balayer sèchement la théorie qui lui préexiste.

En matière d'idées politiques, Voltaire n'hésite pas à se moquer, à tourner en ridicule, à humilier parfois. La lettre célèbre qu'il expédie à Jean-Jacques Rousseau le 30 août 1755 le montre tout particulièrement. Cette lettre reprend la trame de la critique voltairienne : résumé, réfutation, exposé. Sur un ton grinçant, Voltaire ironise d'abord sur l'éloge rousseauiste de l'état de nature : « On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre Bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre ouvrage. » Débute ensuite un aperçu des éléments en faveur de la théorie : « Je vous peindrais l'ingratitude, l'imposture et la rapine, me poursuivant jusqu'au pied des Alpes, et jusqu'au bord de mon tombeau. » Puis vient la réfutation, nourrie comme d'usage par la comparaison : « Avouez que le badinage de Marot n'a pas produit la Saint-Barthélemy, et que la tragédie du Cid ne causa pas les guerres de la Fronde ». Voltaire donne enfin son point de vue :

Les grands crimes n'ont été commis que par de célèbres ignorants. Ce qui fait et ce qui fera toujours de ce monde une vallée de larmes, c'est l'insatiable cupidité et l'indomptable orgueil des hommes, depuis Thamas Couli Can, qui ne savait pas lire, jusqu'à un commis de la douane qui ne sait que chiffrer. Les lettres nourrissent l'âme, la rectifient, la consolent ; et elles font même votre gloire dans le temps que vous écrivez contre elles. Vous êtes comme Achille qui s'emporte contre la gloire, et comme le père Malebranche dont l'imagination brillante écrivait contre l'imagination.¹⁹⁴

Voltaire se moque ouvertement de la théorie en cause, jusqu'à la toute fin où il propose à son correspondant de venir « brouter nos herbes ». Il reste qu'un grand nombre de contre-exemples sont apportés au secours de la réfutation ; et il n'en faut qu'un seul pour invalider une théorie.

¹⁹² SCHARPF Fritz, « Institutions in Comparative Policy Research, *Comparative Political Studies*, vol. 33, n°6-7, août-septembre 2000, p.764, cité par VIGOUR, op.cit., p.107.

¹⁹³ FRANCALANZA, op.cit., p.14.

¹⁹⁴ VOLTAIRE, Lettre à Jean-Jacques Rousseau, Aux Délices, près de Genève, 30 août 1755, dans *Œuvres complètes*, op.cit., tome 38, Lettre 3000, p.446.

Contre Rousseau qui incrimine les belles lettres dans ce qu'il estime être le mépris ou l'oubli de la vertu, Voltaire oppose premièrement l'absence de lien de causalité entre ladite littérature et quelques horreurs commises par l'humanité, et secondement le grand bien qu'elle a produit au cours des siècles. La réponse de Rousseau ne manque pas de pertinence, qui convient du contre-argument et développe d'autres considérations malheureusement sans réplique¹⁹⁵ (sauf à considérer que *Candide* en soit une, publiée quatre ans plus tard en 1759). Au-delà de l'intérêt du débat théorique, Voltaire dévoile encore ici la conjugaison de ses deux visages. Un premier visage passionné par la vision qu'il défend, rieur et parfois féroce ; un second visage plus sérieux, plus rigoureux.

Dans le combat pour la vérité, il y a surtout la vérité ; une vérité qui se veut « humaine et pratique¹⁹⁶ ». C'est peut-être pour cette raison que Voltaire congédie les systèmes. Les constructions abstraites lui semblent trop friables aux réfutations que lui permettent les données inépuisables de l'histoire comparée. **Voltaire est un savant qui répugne à théoriser, parce qu'il s'estime mieux passeur que pionnier, promoteur de la raison que fondateur de ses écoles.** Il entend se faire l'intermédiaire entre la raison et les hommes, et en conséquence, entre les Lumières et ses lecteurs. Son ouvrage *Le philosophe ignorant* constitue par exemple une riche introduction (et de multiples réfutations) aux différents systèmes philosophiques depuis l'Antiquité jusqu'au XVIIIe siècle ; le *Dictionnaire philosophique* et l'*Essai sur les mœurs* relèvent pour une grande part d'un travail de compilation. Voltaire est un lecteur averti. Jacob-Jonas Bicornstahl, un savant suédois qui se rendit en 1774 à Ferney, nous a donné une description de sa bibliothèque : « très belle et bien choisie », de « six à sept mille volumes, dont beaucoup de théologie et d'histoire. On y trouve tous les poètes italiens, des livres de toutes les sciences, des dictionnaires de toutes les langues connues.¹⁹⁷ » La bibliothèque déplacée à Saint-Petersbourg compte effectivement 3 867 titres et plus de 7 000 volumes¹⁹⁸. On sait aussi que Voltaire commente, écorne, arrache les pages des livres de sa bibliothèque. Gillian Pink a produit une remarquable étude sur les *marginalia* dans *Voltaire à l'ouvrage*¹⁹⁹. Et dans ses ouvrages justement, Voltaire imprime toute la densité de ses lectures au fil de son prisme normatif, tant et si bien que le lecteur se trouve en capacité d'en débrouiller la pensée proprement voltairienne. Mais sans ce travail, le lecteur se trouvera presque bredouille une fois

¹⁹⁵ ROUSSEAU Jean Jacques, Lettre à Voltaire, Paris, 10 septembre 1755, *ibidem*, Lettre 3007, p.454.

¹⁹⁶ FRANCALANZA, op.cit., p.54.

¹⁹⁷ PAILLET-DE-MARCY L., *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire*, Paris, Dufriche, 1824, p.307.

¹⁹⁸ Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres, ed. M. P. Alekseev, et T. N. Kopreeva, Moscou, Editions de l'Académie des sciences de l'URSS, 1961.

¹⁹⁹ PINK Gillian, *Voltaire à l'ouvrage*, Paris, CNRS éditions, 2018, 270p.

parvenu à la dernière ligne des œuvres complètes. Point de grande théorie ni de système général. Voilà un homme qui se fait une gloire de s'informer en toutes choses, mais qui néglige d'en hasarder les secrets dans des ouvrages à part, ouvrages qui font pourtant la marque des plus grands savants. Pourquoi ce refus des abstractions ? Éric Francalanza apporte, encore une fois, une réponse dont nous mesurons toute la justesse :

Le soupçon porté sur toute posture spéculative peut apparaître ainsi comme le terme d'un critique radical. Radical, dans la mesure où il est soumis à une orientation intellectuelle – et non proprement philosophique. C'est pourquoi Voltaire n'est pas un philosophe au sens où nous l'entendons. Si la raison est son arme, c'est surtout qu'elle lui sert de criterium moral avant d'être une mesure intellectuelle de la constitution d'un système de pensée. Tel est le philosophe selon Voltaire : **un honnête homme qui met sa raison au service de l'humanité et qui envoie toute spéculation qui ne se bornerait pas à un tel dessein aux oubliettes de la critique...**²⁰⁰

Est-on cependant moins savant si l'on se borne à démontrer des erreurs plutôt qu'à établir des théories ? Ce qu'on appelle aujourd'hui pompeusement les « grandes découvertes » ne se sont pas toujours accompagnées d'une réfutation de la théorie qui prévalait alors. Fabrizio d'Acquapendente découvre en 1603 les valvules veineuses qui contredisent les théories du Grec Galien, pour qui le sang part du foie et se mélange à l'air des poumons. L'anatomiste italien, en face d'une preuve irréfutable de l'erreur de Galien, croira pourtant jusqu'à sa mort en la vérité de l'Ancien, et c'est son élève William Harvey qui décrira enfin le véritable mécanisme de la circulation sanguine en 1628²⁰¹. L'histoire des sciences est rythmée par un double mouvement qui n'est pas nécessairement concomitant : la formation d'hypothèses et leur épreuve face au réel. Comme l'écrit Condorcet,

[...] certains préjugés ont dû naître à chaque époque de nos progrès, mais pour étendre bien au-delà leur séduction ou leur empire ; parce que les hommes conservent encore les erreurs de leur enfance, celles de leur pays et de leur siècle, longtemps après avoir reconnu toutes les vérités nécessaires pour les détruire.²⁰²

Bien sûr, comme l'écrit Passeron, « seuls les énoncés universels au sens strict, ou 'énoncés-à-propos-de-tous' comme les nomme Popper, répondent aux exigences logiques de la mécanique falsificatrice, parce que, portant affirmation sur un nombre illimité de cas, ils peuvent être

²⁰⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.51-52. C'est nous qui soulignons.

²⁰¹ HARVEY William, *Exercitatio Anatomica De Motus Cordis de Sanguinis* [1628], trad. Charles Richet (1869), Paris, Christian Bourgeois, 1990.

²⁰² CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794-1795], Paris, Agasse, 1794-1795 (An III de la 1ère République), p.16.

démentis par un seul énoncé existentiel singulier²⁰³ », et c'est de ce ressort que Voltaire use et abuse. « C'est réserver la réfutabilité, et du même coup la scientificité, aux seules sciences nomothétiques²⁰⁴ », mais la science politique – et a fortiori la politique comparée – sont des exemples de sciences nomothétiques, c'est-à-dire des sciences dont l'objectif est de tirer des lois générales à partir des faits observés. Il y a chez Voltaire une certaine facilité à préférer cet exercice. La bataille entre le théoricien et le réfuteur est déséquilibrée, tant les « comparaisons successives entre des "configurations historiques singulières" tournent à l'avantage du réfuteur²⁰⁵ » qui n'aura qu'à identifier un seul contre-exemple factuel pour triompher. Ce que nous prenons pourtant pour une facilité ne pourrait-il pas être davantage un choix inscrit dans une logique étrangère à l'économie argumentative ?

La théorie, en sciences sociales et en particulier en science politique ou en sociologie, s'inspire en bonne partie encore d'Emile Durkheim et de Max Weber. Le premier a fait l'objet de nombreuses critiques lors du débat qui a opposé Philippe Besnard et Claude Dubar²⁰⁶, et la plupart de ces critiques sont aujourd'hui admises, notamment en ce qui concerne les interprétations discutables de Durkheim sur les différences de taux de suicide entre hommes et femmes²⁰⁷. Weber croit démontrer le lien entre ascétisme religieux et développement du capitalisme²⁰⁸, mais nombre de chercheurs ont montré la pauvreté des preuves « scientifiques » apportées par Weber²⁰⁹ à l'appui de sa théorie, forcé de travailler sur des indices évanescents, contraint de produire une théorie qui n'est pas vérifiable²¹⁰. Ce constat pourrait en fait s'appliquer à la totalité de la discipline. Giovanni Busino apporte en tout cas un sérieux argument :

L'histoire de la sociologie nous révèle que nous avons surtout contribué à la prolifération de théories, avec lesquelles nous avons créé les faits, et avec ces mêmes théories nous avons

²⁰³ PASSERON Jean-Claude, *Le raisonnement sociologique, l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991, p. 378.

²⁰⁴ GRIGNON Claude, « La réfutation dans les sciences historiques », *Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-142, 2008, p.36.

²⁰⁵ Idem.

²⁰⁶ DUBAR Claude, « À propos de l'interprétation du Suicide de Durkheim par Philippe Besnard », *Revue française de sociologie*, Vol. 28 (1), 1987, p.127-136.

²⁰⁷ BESNARD Philippe, 1973, « Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé », *Revue française de sociologie*, Vol. 14(1), 1973, p.27-61.

²⁰⁸ WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* [1905], Paris, Agora, 1991, 285p.

²⁰⁹ BESNARD Ph., *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, Colin, 1970.

²¹⁰ BUSINO Giovanni, « La preuve dans les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-128, 2003, p.36.

effectués les vérifications. Et nous avons baptisé ce mouvement circulaire, cette clôture, l'épreuve des faits, la vérification moyennant l'observation et le raisonnement.²¹¹

D'un point de vue strictement rationnel, les théories en sciences sociales semblent en effet toujours dépendre d'approximations mentales ou d'estimations statistiques tenues pour vraies. La pratique de l'échantillonnage représentatif, parvenu aujourd'hui à un haut degré de fiabilité, n'est pourtant rien de plus qu'un exercice de simplification, et inmanquablement de transformation du réel. La construction d'un type idéal wébérien matérialise l'impossibilité avouée des sciences de l'homme à saisir ce réel aussi sûrement qu'un biologiste fixe le cycle de l'eau. Versé dans les sciences expérimentales, Voltaire était un homme du XVIII^e siècle. Il ne pouvait savoir que l'observation, même microscopique, trompe aussi quelquefois, et que certaines des preuves qu'il pensait avoir trouvées contre la dérive des océans n'en étaient pas. L'invocation des faits et de la « saine physique » ne changera rien à son erreur²¹². C'est au nom des pratiques des sciences exactes que Voltaire impose aux sciences de l'homme un cahier des charges impossible. C'est en leur nom aussi qu'il accable les constructions théoriques de son temps. Mais ses victimes se retrouvent bien souvent ses alliées : Voltaire retravaille les systèmes pour qu'ils survivent à l'épreuve de l'expérience empirique – en l'occurrence, comparative. C'est en cela qu'il existe une pensée politique proprement voltairienne, une pensée théorique même, quoiqu'elle ne se laisse pas aisément découvrir. René Pomeau résume ainsi la chose : « Il fut de la foule de ceux qui, sans doter l'homme d'une doctrine nouvelle, s'aidèrent des doctrines des autres pour se rendre compte à eux-mêmes de leur existence.²¹³ » Son esprit critique lui recommande aussi, nous le suggérons, de préférer la prudence épistémique à la certitude des faiseurs de systèmes. On lui doit cette formule éloquente en la matière : « le doute n'est pas un état bien agréable, mais l'assurance est un état ridicule.²¹⁴ » Voltaire doute en effet beaucoup des systèmes – un peu moins des siens, s'il en a – mais n'hésite guère à exposer les erreurs des autres. La réfutation lui offre le moyen d'être philosophe sans l'être, c'est-à-dire de discuter (avec) les systèmes sans en hasarder un de sa façon. Peut-être est-ce par esprit de contradiction, ou peut-être est-ce un refus finalement très confucéen (et Voltaire a beaucoup lu Confucius, quels que soient les usages qu'il en fait²¹⁵) de tenir pour vraie quelque

²¹¹ Ibid., p.37.

²¹² VOLTAIRE, *Dissertation envoyée par l'auteur, en Italien, à l'Académie de Bologne* [1746], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 23, p.229.

²¹³ POMEAU, op.cit., p.52.

²¹⁴ VOLTAIRE, Lettre au prince royal de Prusse, le 28 novembre 1770, in M. Palissot (éd.), *Œuvres de Voltaire : Lettres Choies du Roi de Prusse et de M. de Voltaire*, Tome II, Paris, 1802. p. 419.

²¹⁵ SHI Zhan, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII^e siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, n°347, janvier-mars 2007, varia, p.99-101.

spéculation théorique que ce soit, et de s'en tenir aux choses du monde les plus pratiques et les plus concrètes. Éric Francalanza accrédié aussi l'idée qu'il s'agisse pour Voltaire d'une seconde nature : « La curiosité est censée bouleverser l'ordre des idées reçues et surprendre le lecteur sur des sujets rebattus. [...] C'est aussi pourquoi il désire donner à penser plutôt que fournir un prêt-à-penser.²¹⁶ » En somme, Voltaire laisse moins de systèmes que d'arguments contre les systèmes. Comme l'écrit Gaston Bachelard, « en découvrant le vrai, l'homme de science barre un irrationnel²¹⁷ ».

Qu'en est-il de la spécificité comparatiste ? Car la comparaison n'exclut pas la subjectivité. Bien au contraire, il est fort aisé de sélectionner les objets à comparer de façon à nourrir une théorie. Il s'agit certes d'une forme de « cherry picking » étranger à une démarche comparative bien comprise²¹⁸. Dans ce cas, ce n'est pas l'épreuve des faits qui corrompt la théorie, mais l'absence volontaire de certains d'entre eux. Cécile Vigour estime ainsi que la comparaison « peine parfois à se dégager d'une vision normative d'action ; la tentation est forte de rechercher "le" bon modèle, ce qui remet en cause la neutralité et l'objectivité de la comparaison²¹⁹ ». Voltaire a vu dans l'Angleterre et la Chine deux modèles à imiter. Il en a donné des peintures favorables, et même, en ce qui concerne la Chine, tout-à-fait fantasmées. On a vu plus haut qu'il avouait volontiers cette exagération bien utile pour appuyer son discours. Certes, tout n'est pas faux, et tout n'est pas exagéré. Chaque argument n'est pas pesé sur la balance de l'efficacité dialectique. Avec *La Philosophie de l'histoire*, Voltaire vise clarté et brièveté, mais avec *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, la *Philosophie* ne devient plus qu'une introduction. Une évolution analogue s'observe entre le *Dictionnaire philosophique*, voulu « portatif », et sa version remaniée, les *Questions sur l'encyclopédie*, alourdies de nombreuses entrées et textes supplémentaires.

Nous craignons cependant qu'avec un tel portrait nous laissions croire au lecteur que Voltaire ne s'impliquait dans aucune démarche savante *positive*. C'est, il est vrai, le sens du schème d'action que nous décrivions. Répétons que la critique n'est souvent pour lui qu'un moyen détourné pour exposer son point de vue. Par ailleurs, la présentation de la démarche *positive* sera effectuée plus loin, dans l'étude du *corps* de l'œuvre. Voltaire est l'auteur de plusieurs ouvrages dont la critique occupe une place plus marginale ; c'est le cas bien sûr de ses livres

²¹⁶ FRANCALANZA, op.cit., p.95.

²¹⁷ BACHELARD Gaston, *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF, 1951, p.26-27.

²¹⁸ GAZIBO Mamadou & JENSON Jane, *La politique comparée : fondements, enjeux et approches théoriques*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 2004, p.16-17.

²¹⁹ VIGOUR Cécile, *La comparaison dans les sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2005, p.27.

d'histoire (qui n'en font pas pour autant l'économie). Avant tout réfutateur, et donc non moins savant. Un savant qui se laisse parfois aller au caprice de ses impératifs moraux, nous le verrons plus après, mais rien qui pour lui ne fasse offense à la vérité. Les débats contemporains captivent son attention, et le retour à l'histoire lui fait voir – et nous fait voir – combien ils sont peu de choses. C'est pour cette raison qu'il n'est pas figé sur une philosophie de l'action qui soit pressée ou immédiate. Voltaire dessine l'image d'une civilisation à construire et surtout à parachever²²⁰. Au siècle suivant, il est en cela à rapprocher de François Guizot²²¹. Voltaire est l'homme de la raison et de la civilisation – mot qu'il conceptualise sans le nommer dans *L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Il ne correspond donc pas à l'archétype du savant dépassionné tel que nous le concevons au XXI^e siècle. Ainsi :

L'objectivité de Voltaire n'est pas dans la neutralité d'une présentation dénudée ou d'une construction purement exhaustive. Elle se pose à partir d'un autre principe, celui de la raison, qui étymologiquement, rappelons-le, donne une part aux choses : il faut donc dire une pensée, et ne pas se limiter aux mots, mais cette pensée doit aussi se détacher dans l'espace intellectuel et philosophique des idées qui ont cours par son évidence rationnelle, fût-elle choquante.²²²

Si l'on replace en effet le philosophe au siècle où il a vécu, il fait figure d'exemple. Peu de ses semblables défendent avec autant de zèle la vérité contre ses apparences. Il a contribué en tous domaines à la recherche de la connaissance, même et peut-être surtout lorsqu'il tordait le cou aux connaissances *considérées* comme vraies ou révélées. La déesse Métis est souvent représentée par deux visages, images allégoriques de la sagesse et de la ruse. Voltaire correspond assez à ce mélange des genres, à la fois homme de la vérité et soldat opportuniste prêt à quelques tours pour la voir triompher.

*

L'intention de l'auteur ayant reçue quelque éclairage, on se propose ensuite d'aborder la question méthodologique. Le moment est venu de montrer plus en détails ce que nous n'avons que laissé entendre lors du chapitre précédent, à savoir que Voltaire a introduit dans son œuvre politique les composantes d'une science comparative délivrée des obstacles épistémologiques de son temps. L'œuvre historique – qui n'est qu'une forme originale d'œuvre politique chez Voltaire – présente en effet des caractéristiques chères à la science historique, et à la science

²²⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.22.

²²¹ GUIZOT François, *Histoire générale de la civilisation en Europe* [1828], Bruxelles, 2^e édition, Langlet et Cie, 1838.

²²² FRANCALANZA, op.cit., p.90.

comparative en général. Nous tirons donc davantage l'intention de l'auteur pour mieux analyser sa méthode.

Chapitre II - L'innovation méthodologique : un comparatisme cosmopolite et objecteur du merveilleux

Je préfère me débarrasser des faux enchantements pour pouvoir m'émerveiller des vrais miracles.¹

Le nouveau suppose toujours un ancien à parfaire, à compléter ou à remplacer. Pour Bachelard, le siècle des Lumières fut de ces périodes qui préparent les grandes révolutions de l'esprit scientifique. À cheval entre une période « préscientifique » et une période « scientifique » (*sic*), « le XVIIIe siècle continue sa vie sourde² » jusqu'au XXe siècle. C'est aussi parce qu'elle est enchâssée dans l'humanisme et le scepticisme qui se développent au XVIIe siècle que l'époque de Voltaire est souvent regardée comme une charnière entre l'ordre ancien et le nouveau. La continuité intellectuelle avec le siècle de Descartes est difficile à ignorer, dans la mesure où « même chez l'homme nouveau, il reste des vestiges du vieil homme³ », mais n'épuise bien sûr pas l'importance et la valeur des savoirs et des méthodes effectivement développés tout au long du siècle. L'erreur serait, soit de leur en attribuer la paternité pleine et entière, soit de ne pas voir que le siècle suivant les cultivera encore davantage. L'innovation méthodologique de Voltaire obéit à la même logique : elle est à la fois l'émule et l'adversaire et de ce qui la précède ; un nouveau formé par l'ancien, mais un nouveau authentique et reconnaissable qui donnera tous ses fruits au siècle suivant.

C'est une vérité de Lapalisse qu'une innovation ne puisse s'apprécier qu'à la hauteur de la chose ancienne qu'elle prétend concurrencer. Rapportée à notre objet, il s'agit essentiellement de poser une double question : que comparait-on, et comment comparait-on aux XVIIIe siècle ? En matière méthodologique, le *quoi* et le *comment* l'emportent sur toutes autres considérations. C'est donc l'objet ou les objets de la comparaison, ainsi que la comparaison elle-même qui seront étudiés ici.

Dans le contexte historique de la rédaction des ouvrages de Voltaire, deux observations interpellent. La comparaison, d'abord, se limite souvent au périmètre d'un objet unique : l'Europe chrétienne et les territoires, peuples et religions avec qui elle a nourri des relations

¹ BOURDIEU Pierre, « Les aventuriers de l'île enchantée », entretien avec Catherine Portevin et Jean-Philippe Pisanias, *Télérama*, n° 2536, 19 août 1998.

² BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* [1934], Paris, Librairie philosophique J. VRIN, 5^e édition, 1967, p.7.

³ Idem.

profondes, l'Orient méditerranéen en tête⁴. Elle est ensuite orientée, déformée, altérée par les récits et surtout les regards des ecclésiastiques, prompts à dire et à lire l'histoire à la lumière de la Bible. Le comparatisme du XVIIIe siècle se caractérise donc par deux tendances : l'eurocentrisme teinté d'orientalisme et la téléologie chrétienne, adversaires naturels de la philosophie nouvelle. Un constat sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Au surplus, on ne peut pas expliquer la pensée des Lumières, ni celle de Voltaire, sans saisir le bouleversement intellectuel introduit par la physique de Newton. Ernst Cassirer, en grand connaisseur, assure que « la philosophie du XVIIIe siècle tient de toutes parts à l'exemple privilégié, au paradigme méthodologique de la physique newtonienne.⁵ » Cette physique n'est pas qu'une découverte extraordinaire pour le monde scientifique : elle est une transformation radicale de la théorie de la connaissance, un « remaniement intellectuel⁶ » qui bouleverse le regard des Hommes sur le monde. Autrefois chasse gardée de la métaphysique chrétienne, l'énigme de la nature devient intelligible. L'humanité peut observer, mesurer, analyser le cosmos et en tirer les lois de la physique. Elle n'est plus à la merci d'une création divine voulue inaccessible par le secret des anges ; elle réclame désormais la part de ces « vérités éternelles » qui sont à sa portée.

Introduit à Leibnitz par la marquise du Châtelet et à Newton par Samuel Clarke et surtout Henry Pemberton (deux disciples de Newton)⁷, Voltaire reçoit d'autant mieux l'influence du second qu'il n'est pas le métaphysicien, ni le philosophe du « meilleur des mondes possibles » qu'il accablait dans *Candide* et dans d'autres œuvres. On l'a dit plus tôt, il sera avec la marquise le grand vulgarisateur de la théorie de Newton. Mais que dire du « remaniement intellectuel » induit par cette théorie ? Voltaire n'a jamais vraiment goûté la métaphysique de Descartes, et c'est peut-être aussi pour cette raison qu'il épousa rapidement le raisonnement de Newton, qui devait le remplacer progressivement au XVIIIe siècle. Lors de son exil en Angleterre, son ami Bolingbroke l'avait déjà initié à l'empirisme de Locke⁸ et son *Essai sur l'entendement humain*⁹, et la méthode newtonienne lui en a sans doute paru la continuité naturelle. Cette image du

⁴ ASPOTOLOU Irini, *L'Orientalisme des voyageurs français au XVIIIe siècle. Une iconographie de l'Orient méditerranéen*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. *Imago Mundi*, 2009, 448 p.

⁵ CASSIRER, op.cit., p.51.

⁶ Idem.

⁷ CHURTON COLLIS John, *Voltaire, Montesquieu, and Rousseau in England*, Londres, E. Nash, 1908, p.58. Cité par STANDAFER SHAW Betty Jean, *Voltaire et l'Angleterre*, mémoire de Master en Arts, Rice University, Houston, Texas, mai 1966, p.15.

⁸ JULLIARD Catherine, « Loen et Voltaire : une controverse métaphysique », *Recherches germaniques*, Varia, n°47, 2017, p.9. Voir également STANDAFER SHAW Betty Jean, *Voltaire et l'Angleterre*, op.cit., p.5.

⁹ LOCKE John, *Essai sur l'entendement humain* [1689-1690], traduit de l'anglais par Pierre Coste, Amsterdam, éd. Pierre Mortier, 1735, 617 p.

philosophe ignorant, qui deviendra en 1766 le titre de l'un de ses ouvrages¹⁰, le séduit tout particulièrement. Elle renferme la double idée que le philosophe peut recourir à l'observation de l'immensité de la nature pour en décrire ses lois, mais doit interrompre sa course quand les données de l'analyse achoppent aux limites de son entendement ou de ses capacités naturelles. Cette logique a deux conséquences sur la méthode employée par Voltaire. Newton interroge les astres et cherche à connaître tout l'univers depuis le petit coin d'Angleterre où il raisonne ; Voltaire sortira donc des frontières des quelques pays d'Europe et d'Orient qui mobilisent toute l'attention de ses contemporains. La théorie de Newton est aussi un puissant démenti des propositions métaphysiques développées jusqu'ici : la création est intelligible, et son créateur n'a pas rendu ses lois invisibles aux yeux des hommes. Il n'est plus nécessaire d'expliquer l'inexplicable par quelque miracle déduit des écritures ; Voltaire s'en prendra aux récits fantaisistes, au merveilleux qui se glisse quelquefois sous la plume des auteurs, qui influence la façon dont ils font et disent l'histoire, et surtout dont ils regardent les pays, les cultures et les religions qui courent le globe.

Voltaire s'inscrit ainsi contre les tendances eurocentriste et métaphysique. Il propose d'abord un comparatisme que nous qualifions de cosmopolite, dans la mesure où il n'a aucun a priori sur l'éventail des nations à considérer : elles peuvent toutes se comparer si l'on fait deuil du regard souvent moralisateur de l'observateur situé – en l'occurrence français, européen et chrétien. En cela, **Voltaire compare sur l'épaule des géants (1)**, suivant la formule utilisée par Newton¹¹. Au-delà des frontières bien sûr, mais au-delà aussi des cultures et des langues. Il faut être sur l'épaule des géants pour voir que les hommes ne sont que des hommes. Et c'est justement ce recul qui lui permet d'écorner avec conviction les récits et les comparaisons de son époque. C'est en regardant le « tableau de l'univers » qu'il s'aperçoit d'autant mieux que la téléologie chrétienne faillit d'après lui à expliquer sa complexité et sa diversité. Dans ses travaux, **Voltaire exclut la métaphysique en tant qu'outil explicatif du politique (2)**. Le comparatisme, couplé à la logique rationnelle, doit remplacer les interprétations religieuses de l'histoire du monde.

Sortis de cette introduction générale au chapitre qui va nous occuper, nous prendrons le temps, dans les deux paragraphes qui suivent, de développer les constats comme les conséquences. Il

¹⁰ VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant* [1766], Paris, Le Livre de Poche, 2008, 120 p.

¹¹ NEWTON Isaac, Lettre du 5 février 1675 à Robert Hooke, Historical Society of Pennsylvania. Simon Gratz Collection, n°9792. L'idée vient de Bernard de Chartres, dont Jean de Salisbury nous rend compte en 1159 avec cette formule passée à la postérité : « des nains, juchés sur les épaules de géants », dans *Metalogicon* (III, 4). Voir DUMEZ Hervé « Sur les épaules des géants (Quasi nanos, gigantium humeris insidentes...) », *Le Libellio d'Aegis*, Vol. 5, n° 2, été 2009, p. 1-3

n'est pas chose aisée de tordre les intuitions les mieux établies, qui voient souvent dans la figure de Montesquieu le père incontestable d'un comparatisme, sinon scientifique, au moins rigoureux et ouvert à de larges perspectives. Nous proposons de relativiser la place de Montesquieu et de la comparer à celle de Voltaire, pour des raisons qui tiennent à la fois à la chronologie et à la nature de leur méthode respective. Sur un plan plus général, cette querelle de parenté n'intéresse néanmoins que l'historien ; si le comparatisme de Voltaire préexiste à celui de Montesquieu, le second n'est pas redevable du premier, et c'est tout le siècle qui, très vite, s'engage dans la voie comparative.

Paragraphe 1 : Comparer sur l'épaule des géants

Nous ferons ici bref panorama des écrits de voyage et des œuvres comparatives pour introduire la conception voltairienne du comparatisme. Si la tradition du XVIII^e siècle méprisait en général la comparaison avec les nations extra-européennes, Voltaire – et d'autres – en ont fait le creuset d'un « regard intérieur », généralement critique, de l'identité française et européenne. L'aventure comparative débute assez naturellement avec les récits de voyage, qu'ils soient réels ou fictifs. Comme l'écrit Jérémy Filet, « les écrits du déplacement nous invitent à voyager vers des lieux exotiques ou même jusque dans la conscience de l'écrivain. La relation ainsi créée par ces déplacements ne peut être complètement saisie que par l'acte de comparer.¹² » Aux voyages, à la visée didactique essentiellement, vont succéder des analyses plus propres à faire émerger une conscience réflexive. Les écrits ne vont plus se limiter à raconter en détails ce que les auteurs ont vu, ou ce qu'ils veulent faire voir à travers l'imagination ; le lecteur sera convié à l'introspection par la comparaison implicite ou explicite avec des nations dont il ne sait que peu de choses. De Bossuet à Voltaire, en passant par Montesquieu, le spectre comparatif s'est largement étendu en moins d'un siècle. Il s'agira d'explorer cette évolution des usages, et de comprendre son lien avec le comparatisme.

a. Comparer avant, et à l'époque de Voltaire : l'altérité comme source de gratification civilisationnelle

Avant d'en venir au XVIII^e siècle qui nous occupe, il n'est pas inutile de considérer les deux siècles qui le précèdent, dans la mesure où, suivant notre observation que l'histoire du comparatisme n'a rien de discontinu, la modernité de la méthode de Voltaire est largement tributaire de ce qui la précède. Il semble même nécessaire de hasarder un tableau de ces temps pour en mieux apprécier la juste valeur du suivant.

Le moment charnière : la découverte du Nouveau Monde

« Il y eut un moment où les meilleurs Français doutèrent profondément d'eux-mêmes et durent réviser leurs conceptualisations. Au XVI^e siècle, les Français, avec les autres habitants de la face atlantique de l'Europe, découvrirent en effet un nouveau monde à l'Occident.¹³ » Suivant ce sentiment de Michel Despland, la découverte de l'Amérique fut ainsi l'occasion pour les voyageurs d'apporter une nouvelle perspective sur les mœurs et les lois qui règlent les sociétés

¹² FILET Jérémy, « Vers un comparatisme des écrits du déplacement ? Littérature et voyageurs comparatistes », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 2, n°1, avril 2020, p. 27.

¹³ DESPLAND Michel, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.28.

humaines¹⁴. Les récits de voyage chahutent les systèmes de pensée européens, et c'est tout le continent qui trouve « l'occasion de se renouveler au contact de ces hommes que l'on juge plus heureux que les habitants des vieux pays¹⁵ ». Montaigne le résume en quelques mots : « Notre monde vient d'en trouver un autre »¹⁶. Il sera parmi les rares à condamner l'impérialisme et l'esclavagisme espagnol dans les Amériques¹⁷. À la fin du XVIe siècle, le voyageur Jean de Léry est tourmenté par l'anthropophagie de la tribu des Tupinamba ; il leur reconnaît certes un talent pour le discours, mais fustige aussi leur religion et leur tempérament guerrier¹⁸. Mais son récit¹⁹, qui a inspiré à Montaigne ses écrits sur les cannibales, juge assez favorablement ces « sauvages », qui permettent même à l'auteur de dénoncer une forme d'ethnocentrisme²⁰ que Lévi-Strauss soulignera d'ailleurs dans *Tristes Tropiques*²¹.

Cette ethnographie avant l'heure est aussi un comparatisme en gestation. Elle n'est pas pour autant unique : l'allemand Hans Staden se rend lui aussi après des Tupinamba, et publie en cinq langues le récit de sa captivité en 1557²², et le français André Thevet publie la même année les *Singularités de la France Antarctique*²³. Quelques cinquante ans plus tard, les missionnaires rapportent parfois de l'Amérique un témoignage très enthousiaste, à l'instar de Gabriel Sagard et son ouvrage *Le Grand voyage du pays des Hurons*²⁴. Les avis sont néanmoins partagés. Pour Gilles Thérien, ces voyageurs pratiquent une ethnologie qui vire bien souvent à l'ethnodoxie²⁵. Despland explique ainsi que les variations d'opinion des missionnaires s'expliquent par la considération des auteurs pour les lecteurs français, auxquels on fait tantôt miroiter les merveilles des peuples indiens, tantôt leurs amitiés supposées avec le Démon²⁶.

Un siècle plus tard, le laïc Lahontan fait l'éloge de la liberté des Hurons²⁷. Il commence ainsi à faire usage du procédé « qui consiste à décrire les indigènes pour faire honte aux Français »²⁸,

¹⁴ CHINARD Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1913, 448 pages.

¹⁵ DESPLAND, op.cit., p.29.

¹⁶ MONTAIGNE Michel de, *Essais* [1595], Livre III, Chapitre VI, Paris, PUF, 1965, p.398.

¹⁷ Ibid., p.399-402.

¹⁸ Idem.

¹⁹ LÉRY Jean de, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* [1578], Paris, Livre de Poche, 1994.

²⁰ LESTRINGANT Franck, « Jean de Léry », dans Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty et Alain Rey, *Dictionnaire des littératures de langue française*, vol. II, Bordas, 1987, p. 1378.

²¹ LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon/ Terre humaine, 1955, p.87 et 90.

²² STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages* [1557], Paris, Métailié, 2005.

²³ THEVET André, *Les singularités de la France antarctique* [1557], Nabu Press, 2010, 530p.

²⁴ SAGARD Gabriel, *Le Grand voyage du pays des Hurons*, Paris, D. Moreau, 1632.

²⁵ THERIEN Gilles, « La description du Sauvage par les jésuites au début du XVIe siècle : de l'ethnologie à l'ethnodoxie », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 23-3, 1994.

²⁶ DESPLAND, op.cit., p.31, note 2.

²⁷ LAHONTAN, *Nouveaux voyages en Amérique septentrionale* [1703], Montréal, L'Hexagone, 1983.

²⁸ Ibid., p.33.

méthode très employée par Voltaire comme on l'a vu et comme on le verra encore. Il sera lu et repris aux XVIIe et XVIIIe siècles par les tenants du « bon sauvage », quand ses adversaires lui préféreront De Pauw, qui avance que les Amérindiens découverts par les premiers voyageurs européens étaient dans un état de dégénérescence physique et morale, et le continent entier « tellement disgraciée par la nature, que tout y était ou dégénéré, ou monstrueux »²⁹. Autant de comparaisons implicites ou explicites qui forgeront le mythe du « bon sauvage », ou inversement du « païen faible et ignorant » des Amériques, justifiant par-là l'impérialisme des puissances dominantes versifiées au Portugal par Camões³⁰.

C'est Joseph-François Lafitau qui retient peut-être le plus l'attention des comparatistes sur le chapitre de l'Amérique. Dans *Mœurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps*, il ose en 1724 une comparaison entre les indigènes du nouveau monde et les nations policées du monde Antique, Grèce et Rome en tête. Quoique teinté d'un regard chrétien qui doit beaucoup à sa condition d'homme d'Eglise, il livre en plusieurs occasions des comparaisons fort mesurées pour l'époque, qui mettent explicitement en regard les deux faces de l'Atlantique :

Mais quelque barbarie qu'il y ait à reprocher aux Sauvages, par rapport aux Ennemis qui tombent entre leurs mains, on doit d'un autre côté leur rendre cette justice, qu'entre eux ils se ménagent davantage que ne font les Européens. Ils regardent avec raison, comme quelque chose de plus barbare et de plus féroce, la brutalité des Duels, et la facilité de s'entre-détruire qu'a introduit un point d'honneur mal entendu, lequel expose tous les jours pour un rien, pour une parole mal digérée, ou mal expliquée, la vie des parents, et des amis les plus étroitement unis. Ils ne sont pas moins étonnés de cette indifférence que les Européens ont pour ceux de leur Nation, du peu de cas qu'ils font de la mort de leurs Compatriotes tués par leurs Ennemis.³¹

Lafitau compare des peuples en-dehors de l'histoire (les Amérindiens de son temps et les peuples de l'Antiquité européenne), et à l'intérieur de l'histoire (avec ses compatriotes). Il compare les langues, les mœurs, les coutumes et les lois. Il dépasse ainsi le simple récit de voyage, qui fut pendant deux siècles le support *ad hoc* des comparaisons transatlantiques, et

²⁹ DE PAUW Cornélius, « Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine, Berlin, D.J. Decker, 1768-1769, p.5.

³⁰ CAMOES Luis Vaz de, *Les Lusitades* [1572], Paris, Bouquins, 2013, 640p.

³¹ LAFITAU Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* [1724], Paris, Charles Estienne Hochereau, 1724, p.291.

ouvre la voie à des connaissances généralisantes qui intéressent le genre humain dans son ensemble³².

Les Amériques (ou les Indes, comme on disait alors) vont jouer un rôle déterminant au XVIII^e siècle dans la construction du fameux dyptique nature/culture. C'est à partir de ces voyages que vont se développer au moins deux conceptions de l'Homme, l'une ancrée dans l'eurocentrisme et convaincue de sa supériorité sur des peuples auxquelles elles ne portent pas plus d'intérêt qu'à l'Afrique ou à l'Extrême-Orient ; l'autre gagnée par le mythe du bon sauvage, toujours prompte à célébrer la liberté de l'indigène contre la servitude sans vertu de l'homme européen.

Mais s'il était essentiel de dresser ce court état des lieux des comparaisons Europe/Amériques, c'est parce qu'elles sont particulièrement rares au siècle au Voltaire écrit ; du moins en ce qui concerne l'aspect politique des sociétés étudiées. Plus généralement, **la grande tâche de Voltaire et de ses émules sera au XVIII^e siècle « d'ôter aux Grecs et aux Romains le monopole qu'ils avaient acquis en civilisation chrétienne : leur histoire, leur littérature, leur philosophie étaient les seules à passer pour dignes objets d'études.**³³ » Cette tendance inonde la littérature de l'époque. Montesquieu publie ainsi ses *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* quatorze ans avant *De l'esprit des lois*. Son ouvrage est souvent comparé à celui d'une autre figure de la littérature française qui incarne parfaitement la tendance eurocentriste du comparatisme d'alors. C'est ce livre qui constitue au XVII^e et dans la première moitié du XVIII^e siècle le manuel ordinaire de la « politique comparée » telle qu'on l'entendait.

Bossuet ou la tradition augustiniennne

En 1681 paraît ainsi le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet³⁴. Écrit à l'attention du Dauphin dont il fut longtemps le précepteur, sa composition est assez originale pour être signalée. Une première partie se résume à une simple chronologie des évènements ; une seconde s'aventure dans l'histoire de la chrétienté ; une dernière se préoccupe du sort des grands empires, dont Rome, le « premier d'entre eux », finira par rejoindre l'histoire de l'Eglise. La première partie a cette originalité de classer les évènements par *époque*, mot si peu usité alors, et de

³² DE CERTEAU, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », dans BLANCKAERT C., *Naissance de l'ethnologie ?* Paris, Cerf, 1985, 270p.

³³ DESPLAND, op.cit., p.52.

³⁴ BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Flammarion, 1966, 429p.

mettre fin à l'usage qui distinguait les « âges du monde »³⁵. La seconde ne conserve aujourd'hui son intérêt que pour le chrétien, le théologien ou le chercheur : elle consiste essentiellement en une interprétation de l'histoire à la lumière de la Providence divine. Chez Bossuet, tout paraît s'enchaîner au bon plaisir de Dieu, quand les tyrans et les massacres sont employés par le même comme des outils nécessaires à l'accomplissement de Sa volonté. La visée est donc apologétique. La troisième partie interpelle davantage le comparatiste : on paraît enfin quitter les rives du seul monde chrétien pour s'aventurer en Egypte et en Iran, à Carthage et à Rome. L'aventure reste pour le moins modeste. Le lecteur restera finalement dans les frontières étroites de la méditerranée : « essentiellement les Juifs, les Egyptiens, les Grecs et les Romains ; les Chinois, par exemple, sont à peine mentionnés³⁶ ». La liste que Bossuet donne des plus grand empires de l'univers ne comprend ni la Chine, ni la Mongolie, ni l'Arabie³⁷, à l'exception de quelques mentions de l'empire de Mahomet³⁸, dont Bossuet justifie le traitement³⁹. Les autres peuples de l'histoire n'ont pas retenu l'intérêt du prédicateur ; **l'universalité du *Discours universel* est toute relative**. Pourquoi ? On peut en proposer ici l'une des raisons principales. Elle tient avant tout à la visée de l'œuvre : **il s'agit d'un manuel à l'attention du futur souverain**. On imagine que Bossuet n'y a consigné que les évènements dignes d'être rappelés à la mémoire de son élève, dût-il être amené à gouverner. Comme l'écrit Anne Régent-Susini :

L'histoire s'y veut non seulement *magistra vitae*, mais encore instrument de gouvernement. Il s'agit de permettre au souverain de mettre en perspective les situations et décisions auxquelles il sera invariablement confronté, en dépassant son expérience personnelle et son sentiment immédiat.⁴⁰

Bossuet mentionne bien une poignée de peuples dont il aurait pu faire l'examen, mais interrompt immédiatement son élan : « Il n'y a rien de suivi dans les conseils de ces nations sauvages et mal cultivées : si la nature y commence souvent de beaux sentiments, elle ne les achève jamais⁴¹ ». Cette sentence dogmatique en introduit vite une autre : « N'en parlons pas davantage, et venons-en aux peuples policés ». ⁴² Or le nombre même de ces nations policées se

³⁵ TRUCHET Jacques, Préface, in BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Flammarion, 1966, p.14. Voir aussi BOSSUET, p. 41.

³⁶ Ibid., p.17.

³⁷ BOSSUET, op.cit., p.353.

³⁸ Ibid., p.132.

³⁹ Ibid., p.429.

⁴⁰ REGENT-SUSINI Anne, « Perspectives dépravées, perspectives rectifiées : l'histoire universelle peinte par Bossuet », *Littératures classiques*, 2013/3, n°82, p.201.

⁴¹ BOSSUET, op.cit., p.357.

⁴² Idem.

compte sur les doigts d'une main. Par exemple, on ne s'explique pas pourquoi l'auteur n'aurait rien trouvé d'universel dans les leçons de l'histoire ancienne chinoise.

Faut-il alors que Bossuet ait employé l'adjectif en pensant au sens premier du mot « catholique » (*katholikos/catholicus*, « universel ») ? Sans doute pas. Bossuet entend au contraire montrer au Dauphin ce que « Paris ou l'Île-de-France est dans le royaume, ce que le royaume est dans l'Europe, et ce que l'Europe est dans l'univers »⁴³. La notion d'universalité fait bien référence à la dimension géographique. L'explication religieuse n'est pourtant pas une piste sans issue. **Bossuet défend une « spiritualité de l'histoire »⁴⁴, et concentre donc son discours sur la présence et l'action de Dieu dans les évènements de sa chronologie.** Le théâtre très-chrétien où se déroule cette action n'a pas à s'embarasser de l'Asie ou de l'Amérique, de l'Afrique noire ou du monde musulman. Il paraît naturel pour un auteur de l'époque que le roi de France ne puisse trouver de guide conforme aux Écritures en-dehors des frontières de la chrétienté.

Au-delà de la visée de l'ouvrage, l'universalité si relative du *Discours* tient en fait à l'usage. Comme l'écrit Truchet, « il ne faut pas s'en étonner : cette limitation du champ de l'histoire était de règle alors⁴⁵ ». Bossuet ne fait qu'illustrer, peut-être plus que les autres par la portée de son ouvrage, le monopole des études comparatives des mondes juifs, chrétiens, romains et helléniques. Le caractère comparatif de l'œuvre de Bossuet est pourtant transparent. En particulier dans la troisième partie, l'auteur développe une interprétation, certes spirituelle, mais globalisante de l'histoire. Il identifie les marqueurs historiques susceptibles d'intéresser le souverain. Il dégage dans cette chronologie buissonnante les facteurs déterminants de la décision politique communs à tous les peuples qu'il embrasse. Chez Bossuet, c'est quand les rois et les empereurs travaillent pour Dieu qu'ils honorent le mieux leur fonction. Il déduit aussi des exemples de Rome et de la Grèce qu'un chef avisé doit ménager les nobles et les plébéiens pour se maintenir sur le trône : « Je me suis attaché principalement à vous découvrir les causes universelles et la vraie racine du mal, c'est-à-dire cette jalousie entre les deux ordres, dont il vous était important de considérer toutes les suites. ⁴⁶» Ou comme l'écrit encore Anne Régent-Susini :

⁴³ BOSSUET, op.cit., p.40.

⁴⁴ TRUCHET, op.cit., p.19.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ BOSSUET, op.cit., p.426.

[...] le panorama qu'est l'histoire universelle fonde un retour plus juste au paysage singulier du présent, et la vertu de *pro-videntia* est appelée à s'ancrer dans une vaste rétrospection, qui, rappelant au prince les lois à l'œuvre dans la marche des affaires humaines, doit notamment l'amener à dépasser l'impression de contingence.⁴⁷

Or le comparatisme peut se comprendre comme l'effort qui consiste à éliminer des contingences quand on ne voit qu'elles, ou à les débusquer quand on ne peut les voir. Bossuet a donc participé, malgré les manques que le lecteur contemporain ne laisse pas de déceler, à l'un des premiers efforts comparatifs et analytiques. L'aura de son ouvrage a largement débordé du XVIIIe siècle, et le siècle suivant se trouve encore redevable des orientations qui y sont développées.

Montesquieu, ou l'extension du domaine de la comparaison

L'autre grand comparatiste de l'époque de Voltaire se trouve bien sûr en la personne de Montesquieu. Il tient sa place au panthéon du « constitutionnalisme sociologique⁴⁸ » dont Philippe C. Schmitter affirme très justement qu'il est à la racine de la politique comparée telle que nous l'entendons aujourd'hui. Nous n'aurons pas ici la prétention de résumer l'apport de Montesquieu à l'histoire de cette discipline, mais peut-être seulement de le mettre en perspective avec celui de son siècle, avant même de parler de l'apport de Voltaire, sur lequel nous aurons l'occasion de nous appesantir très largement dans les chapitres qui suivent.

Comme la plupart des philosophes des Lumières, Montesquieu se mêle autant de droit que d'histoire, de politique, de biologie et de ce que l'on appellera un siècle plus tard la sociologie. C'est en toute logique qu'il est invoqué dans presque toutes les disciplines des sciences sociales, bien qu'il trône plus volontiers dans les facultés de droit par sa qualité de magistrat. *De l'esprit des lois*, publié en 1748, constitue d'ordinaire le phare comparatif du XVIIIe siècle, mais Sheila M. Mason a montré que les œuvres de jeunesse du bordelais ne font pas l'économie de réflexions comparatives⁴⁹. Si l'on jette un regard au contenu des œuvres néanmoins, et particulièrement aux objets qu'elles comparent, on ne paraît pas tout-à-fait s'extraire des usages.

La Damnation éternelle des païens, qu'il compose à 22 ans en 1711, soutient que les philosophes grecs et romains ne méritent pas l'enfer, en adoptant pour l'occasion le recul du

⁴⁷ REGENT-SUSINI Anne, « Perspectives dépravées, perspectives rectifiées : l'histoire universelle peinte par Bossuet », *Littératures classiques*, 2013/3, n°82, p.201.

⁴⁸ SCHMITTER Philippe C. « Nature et futur de la politique comparée », *Revue Internationale de Politique Comparée*, 2007/4, vol.14, p.620.

⁴⁹ MASON Sheila M., « Le comparatisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu », *Cahiers Montesquieu*, n°5, « Les années de formation (1689-1720) », 1999, p.153-161.

comparatiste inspiré par Bayle et ses *Pensées diverses sur la comète*⁵⁰. Sa *Dissertation sur la politique des Romains*, lue à l'Académie de Bordeaux en 1716, esquisse certes quelques comparaisons : « Je trouve cette différence entre les législateurs romains et ceux des autres peuples, que les premiers firent la religion pour l'État, et les autres l'État pour la religion⁵¹ ». Son poème *Le Temple de Gnide* est publié sous le pseudonyme d'un évêque grec et prend place dans la cité grecque de Gnide⁵². *Le Dialogue de Sylla et d'Eucrate* n'échappe pas non plus à la prédilection de l'auteur, comme il l'avoue lui-même dans ses *Pensées* : « J'avoue mon goût pour les Anciens. Cette Antiquité m'enchanté⁵³ », ou encore cette phrase éloquente, qu'il barre d'un trait dans ces notes avant de la pondérer sans en changer le fond : « J'ai eu toute ma vie un goût décidé pour les ouvrages des Anciens.⁵⁴ » Les premières œuvres de Montesquieu semblent en effet toutes inspirées de cette passion, qui doit peut-être aussi au contexte particulier de leur rédaction. Le deuxième épisode de la Querelle des Anciens et des Modernes, qui fait rage au milieu de la décennie (1714-1716), oblige les thuriféraires des Anciens à défendre hautement leurs œuvres favorites contre les assauts des Modernes⁵⁵, à l'instar de Marivaux avec *L'Homère travesti, ou l'Iliade en vers burlesques* (1716). Le XVIII^e siècle restera marqué par cette querelle, et c'est au moment où elle se refroidit que Montesquieu publie l'œuvre qui le rendra célèbre, et qui inspira, à raison, tant d'autres comparatistes après lui.

Les *Lettres persanes* (1721) emploient un ressort qui sera très utilisé dans la littérature de ce siècle, en proposant une mise en perspective des mœurs françaises et européennes par le biais d'un observateur imaginaire y étant totalement étranger. Giovanni Paolo Marana avait, dès 1686, composé un roman épistolaire dans lequel un « espion dans les cours des principes chrétiens »

⁵⁰ Montedite, *Édition critique des Pensées de Montesquieu*, Carole Dornier (éd.), Presses universitaires de Caen (@Fontes et paginae — Sources modernes), 2013, [En ligne], pensée n°1946.

<http://www.unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu/> [consulté le 02/04/2020]. Voir aussi BIANCHI Lorenzo, « "L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme" : Bayle dans la *Défense de l'Esprit des lois* », dans LARRERE Catherine, *Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux, 6-8 décembre 2001, Bordeaux, Bibliothèque municipale, Liguori Editore Srl, 2005, p.105.

⁵¹ MONTESQUIEU, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* [1716], *Œuvres complètes*, ed. Laboulaye, Paris, Garnier, 1876, tome 2, p.375.

⁵² MONTESQUIEU, *Le Temple de Gnide* [1725], Paris, J. Pinard, 1824, 79 pages.

⁵³ Montedite, op.cit., pensée n°110.

⁵⁴ Ibid., pensée n°131.

⁵⁵ HEPP Noémi, *Homère en France au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 708 et suiv. ; MARTIN Christophe, « Une apologétique "moderne" des Anciens : la Querelle dans les *Pensées* », *RM*, n° 7, 2004, p. 67-83.

écrivait à son « ami de Constantinople »⁵⁶ à propos des mœurs de l'Europe⁵⁷. Marana inaugurerait bel et bien le genre du roman épistolaire oriental⁵⁸. Voltaire ne s'y trompait pas quand il identifiait cette influence par ailleurs indiscutable de Montesquieu⁵⁹ :

C'est une imitation du *Siamois* de Dufrenoy et de *L'Espion turc* ; mais imitation qui fait voir comment ces originaux devaient être écrits. Ces ouvrages d'ordinaire ne réussissent qu'à la faveur de l'air étranger ; on met avec succès dans la bouche d'un Asiatique la satire de notre pays, qui serait bien moins accueillie dans la bouche d'un compatriote ; ce qui est commun par soi-même devient alors singulier.⁶⁰

Cette même stratégie sera utilisée dans plusieurs ouvrages de Voltaire, à commencer par *L'Ingénu*, ou dans les *Lettres d'Amabed*, qui imitent explicitement le roman de Montesquieu⁶¹. Toutefois, le même Voltaire jugeait plus sévèrement le fond de l'ouvrage que le talent de son auteur : « imitation très supérieure aux originaux, mais au-dessous de son génie⁶² », ou encore « ouvrage de plaisanterie plein de traits qui annoncent un esprit plus solide que son livre⁶³ ». *L'Histoire véritable*, qui est un pastiche de l'œuvre éponyme de Lucien (IIe siècle), raconte à travers l'hypothèse de la transmigration un voyage dans la peau des animaux et des hommes en tout genre et en tous lieux. Œuvre de jeunesse qui fut publiée fort longtemps après sa mort, elle est riche en comparaisons, mais moins en comparatisme et anecdotique en matière politique. Son caractère, avant tout comique et satirique⁶⁴, est comparatif si l'on considère qu'il s'agit d'une critique du genre humain, « critique où le temps et l'espace ne comptent plus car elles ont été, sont et seront toujours les mêmes dans toutes les latitudes⁶⁵ ». On n'y trouve que rarement des réflexions politiques, noyées dans les pensées de l'auteur sur la question plus

⁵⁶ MARANA Giovanni Paolo, *L'espion turc ou L'espion dans les cours des princes chrétiens ou Lettres & mémoires d'un envoyé secret de la Porte dans les cours de l'Europe où l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les cours où il s'est trouvé, avec une dissertation curieuse de leurs forces, politique & religion*, Paris, CODA, 2008.

⁵⁷ BILLAUD Isabelle Billaud et LAPERRIERE Marie-Catherine, *Représentations du corps sous l'Ancien Régime : discours et pratiques*, Presses Université Laval, 2007, p.267.

⁵⁸ GUION Béatrice, « L'Espion du Grand Seigneur, ou l'invention du roman épistolaire oriental », *Littératures classiques*, 2010/1, n°71, p.189.

⁵⁹ VERNIERE Paul, « Préface », dans MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, Paris Garnier, 1960, p. X-XI.

⁶⁰ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV* [1751], op.cit., p.816.

⁶¹ TOUMARKINE Barbara-K, « Quelques remarques sur la fin éludée des *Lettres d'Amabed* de Voltaire », *Littératures*, n°38, 1998, p.19.

⁶² VOLTAIRE, *Commentaire sur l'Esprit des Lois* [1777], *Œuvres complètes*, Paris, TH. Desoer, Tome VI, 1817, p.77.

⁶³ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.816.

⁶⁴ DE LA TORRE GIMENEZ Estrella, « "Histoire véritable" de Montesquieu », *Estudios de lengua y literatura francesas*, n°1, 1987, p.201

⁶⁵ Op.cit., p.203.

philosophique de la morale, par exemple ici, où le discours de Montesquieu fait étrangement écho au *Discours sur les sciences et les arts* de Jean-Jacques Rousseau :

Je vous dis ici, mon cher Ayesda, une grande chose ; elle explique un phénomène qu'on a vu arriver dans tous les lieux et dans tous les temps. Lorsque les nations sont dans la prospérité, elles se corrompent toujours. Le luxe, le plaisir, la mollesse, attaquent toutes les âmes [...] Mais, quand les peuples éprouvent de grandes calamités, la vertu a coutume de reparaître, les mœurs se fortifient, les âmes deviennent plus courageuses et acquièrent plus de grandeur.⁶⁶

Ou encore ce passage, où Montesquieu donne à ses sentiments monarchistes une dimension universelle et avance que le souverain est responsable de sa propre popularité.

[...] on est porté à aimer son Roi, comme on est porté à aimer sa patrie ; comptez que pour qu'un Prince parvienne à se faire haïr de ses sujets, il faut qu'il prenne la peine de détruire dans leur cœur le sentiment du monde le plus naturel.⁶⁷

On voit avec les *Lettres persanes* toute l'importance du voyage au siècle des Lumières :

Au XVIIIe siècle, voyager n'est certes pas changer son âme ni chercher le dépaysement, surtout pour le Français. Il va découvrir les pays voisins ou lointains ; il en saisit les originalités et il les juge en fonction d'idées et d'images d'une civilisation dont il se sent implicitement l'inspirateur et le maître. Voyager, c'est moins regarder un pays que remonter le fil des siècles et établir de larges synthèses — non en voyageur mais en philosophe — sur le passé et le devenir d'une nation ; son état actuel fait l'objet de considérations économiques et politiques où l'on chercherait souvent en vain le pittoresque, l'instantané, l'émotion. Il suffit de feuilleter les notes de voyages, les journaux ou les lettres de Montesquieu de l'abbé Coyer ou du Président de Brosses pour s'en convaincre. Le voyage est un appel à la réflexion historique, à l'établissement de jugements sur le gouvernement et sur l'évolution des sociétés découvertes en étranger, en observateur, en critique.⁶⁸

En 1734 paraît un autre de ses grands succès, les *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, qui devait pendant longtemps fixer l'opinion que la France avait de la chute de l'Empire. Montesquieu innove par rapport à l'historiographie de l'époque : ses *Considérations* « dénoncent au lieu de glorifier : l'échec des Romains vient de leur réussite même et elle marque l'inanité, à long terme, d'une politique conquérante.⁶⁹» L'ouvrage n'est

⁶⁶ MONTESQUIEU, *Histoire véritable* [1892], Lille et Genève, Giard et Droz, 1948, p.61. Le dernier chapitre manque à cette édition. On estime que Montesquieu l'a rédigée entre 1730 et 1738.

⁶⁷ Op.cit., texte établi par Louis de Bordes de Fortage, G. Gounouilhou, 1902, p.66.

⁶⁸ PAGEAUX, D.-H., « Voyages romanesques au siècle des Lumières », *Études littéraires*, 1 (2), 1968, p.200-201.

⁶⁹ VOLPIHAC-AUGER Catherine, Introduction aux lectures critiques, *Revue Montesquieu*, n°4, 2000, p.212

guère comparatif – cela n’est pas son objet – et ne dépasse naturellement pas les frontières de l’histoire de la Rome antique. En tout, l’œuvre comparatiste de Montesquieu n’a toujours pas quitté, jusqu’en 1748, les frontières étroites que Bossuet avait dessinées dans son *Discours sur l’histoire universelle*, si l’on en excepte le monde oriental. Certes, la prédilection de Montesquieu pour l’Orient « vaut pour tout éloignement dans l’espace et le temps⁷⁰ », mais elle ignore en conséquence les expériences et les enseignements rapportés déjà plusieurs siècles auparavant par des voyageurs intrépides de l’autre côté de l’Atlantique. Dans ses œuvres de jeunesse, Montesquieu n’examinait pas véritablement les lois et les régimes du monde musulman ; il usait surtout du regard innocent et anonyme de l’observateur imaginaire. Seule importait l’origine du narrateur, et par ce simple fait, Montesquieu restait encore en Europe. Cela n’est nullement un reproche : les comparaisons ne s’aventuraient que rarement en-dehors de la méditerranée. L’intérêt de Montesquieu pour les mondes antiques ajouta à cet usage si répandu, et c’est seulement avec *De l’esprit des lois* que le juge bordelais hasarda ses analyses dans des territoires moins remarquables.

Avec cet ouvrage, Montesquieu gagne d’abord ce grand mérite de compter parmi les pères du droit comparé, à côté de Selden, Grotius, ou encore Vico⁷¹. Mais son apport ne se limite aucunement à la chose juridique : « la science politique de *L’Esprit des lois* est comparatiste : plutôt que de s’interroger sur les conditions universelles de légitimité du pouvoir, elle entreprend de dégager la rationalité des lois et des mœurs propre à chaque régime⁷² ». Montesquieu a peu de mots pour l’Afrique, que ni lui si son siècle ne connaissent vraiment, et n’évoque l’Amérique que pour mentionner la colonisation européenne (48 occurrences pour l’Afrique, 25 pour l’Amérique). La Russie (aussi appelée Moscovie) a droit à 34 occurrences, mais c’est surtout la Chine et l’Inde qui occupent une place essentielle dans l’ouvrage (136 mentions pour la Chine et les Chinois, 109 pour l’Inde et les Indiens)⁷³. L’Inde avait déjà été employée à plusieurs reprises par Montesquieu dans son *Histoire véritable* (quoiqu’elle ne fût

⁷⁰ VERSINI Laurent, « Montesquieu romancier », dans *La Fortune de Montesquieu – Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989), réunis par Louis Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1995 (p. 247-257), p. 250-251.

⁷¹ RILES Annelise (dir.), *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford et Portland (Oregon), Hart Publishing, 2001. Cité par GOLTZBERG Stefan, « Chapitre II. Origine et développement du comparatisme », dans *Le droit comparé*, Que sais-je, Paris, PUF, 2018, p.41. On pourrait ajouter Aristote et sa *Constitution des Athéniens* (ARISTOTE, *Constitution d’Athènes. Le régime politique des Athéniens*, nouvelle trad., introduction, notes et index par Michel Sève. Paris, Éd. Le Livre de poche, 2006, 190p.).

⁷² SPECTOR Céline, « 2. Typologie des gouvernements (Livres II à VIII), dans *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010, p.77.

⁷³ Ce décompte purement quantitatif n’a de valeur qu’indicative. Il inclut titres, corps du texte et notes de bas de page. Sont compris dans ces occurrences le nom des peuples mentionnés (« les Chinois »), mais pas les périphrases y faisant référence.

pas publiée de son vivant), et la Chine avait déjà fait l'objet de plusieurs contes au début du siècle⁷⁴. De même, Montesquieu se sert largement, comme d'autres auteurs avant et après lui, de la bibliothèque orientale de Barthélémy d'Herbelot de Molainville, rassemblée en 1697⁷⁵, pour nourrir son analyse de la Perse.

Montesquieu est toutefois l'un des premiers à étudier les systèmes politiques de ces deux pays avec une considération qu'on ne trouve guère avant lui. Il considère aussi les Indes Orientales sous trois rapports principaux : « comme exemple de l'influence du climat sur les lois, comme exemple de l'influence de la religion sur les lois, et comme exemple de pays soumis au gouvernement despotique⁷⁶ ». Très insistant sur l'indolence supposée des Indiens qui serait caractéristique de leur climat, il est encore plus critique de leur système politique :

On ne peut pas dire la même chose des Indes, que le nombre infini d'îles, et la situation du terrain, ont divisées en une infinité de petits états, que le grand nombre des causes que je n'ai pas le temps de rapporter ici rendent despotiques. Là, il n'y a que des misérables qui pillent, & des misérables qui sont pillés. Ceux qu'on appelle des grands n'ont que de très-petits moyens ; ceux que l'on appelle des gens riches, n'ont guère que leur subsistance.⁷⁷

La Chine lui sert surtout pour illustrer le despotisme, en mettant en évidence la cruauté des peines, la relativité des lois et le gouvernement autoritaire de l'empereur. On trouve certes quelques remarques affables sur la vertu du peuple chinois, « mais vu globalement, Montesquieu donne des commentaires relativement pauvres sur la Chine⁷⁸ ». En 1696, les *Nouveaux Mémoires* du père Lecompte faisaient tant d'éloges de l'empire du Milieu que les censeurs de la Sorbonne durent condamner l'ouvrage en même temps que son auteur⁷⁹. En 1735 paraît alors la *Description de la Chine* du père Du Halde, œuvre mesurée encore aujourd'hui à sa juste valeur. Lorsque Montesquieu veut contredire les missionnaires à l'appui d'une lettre de Du Halde⁸⁰, le lecteur contemporain est embarrassé de ne rien trouver de tel dans les recueils

⁷⁴ GUEULETTE Thomas-Simon, *Les Aventures merveilleuses du Mandarin Fum-Hoam, Contes chinois*, 2 volumes, Paris, Pierre Prault, 1723.

⁷⁵ LAURENS Henry, *Aux sources de l'orientalisme : la Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Publications du département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, 102 p.

⁷⁶ DODDS Muriel, *Les récits de voyages : sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Genève, Slatkine, 1980, p.72.

⁷⁷ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Livre XVI, Chap. X, op.cit., p.416.

⁷⁸ TANG Guo, *Lumière et ombre : la Chine par Voltaire et Montesquieu*, op.cit., p.49.

⁷⁹ CARCASSONNE Ely, *La Chine dans L'esprit des lois*, *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1924, p.193-205.

⁸⁰ Voici la phrase de Montesquieu : « J'ignore ce que c'est que cet honneur dont on parle, chez des peuples à qui on ne fait rien faire qu'à coups de bâtons. » MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, Livre VIII, Chap. XXI, op.cit., p.258-259.

de cet auteur. Montesquieu paraît s'être fondé sur une punition infligée à des princes du sang convertis au christianisme par l'empereur Yong-Tching, anecdote rapportée par le père Parrenin⁸¹, mais c'est le même qui écrivait ailleurs : « Ce que vous admirez dans les Chinois, c'est, Monsieur, ce qui nous frappe nous-mêmes, qui sommes témoins de la sagesse avec laquelle ce vaste Empire se gouverne.⁸² » Eût-il été chinois, qu'aurait dit Montesquieu de la France après avoir assisté à la Saint-Barthélemy ! La comparaison de Montesquieu entre le gouvernement chinois et les gouvernements de l'Europe est presque toujours à la faveur des seconds. Selon Ély Carcassonne, elle « exprime les doutes d'un esprit alerte, non la conviction méthodique d'un savant⁸³ ».

Au total, l'*Esprit des lois* ne « remet pas en cause l'axiome aristotélien de l'orientalisme du despotisme⁸⁴ », et ne se sert de l'Inde ou de la Chine que pour « théoriser un fantasme », le même qu'il conçoit dans les *Lettres persanes*⁸⁵ : celui d'un Orient lointain et despotique que les nations policées devraient se garder d'imiter en Europe⁸⁶. Le mot même de despotisme paraît alors indissociable des régimes orientaux. Comme l'écrit Alain Grosrichard, « c'est en effet *L'Esprit des lois*, en 1748, qui habilite théoriquement le terme en fait le nom d'une forme de gouvernement, et en illustre le concept par l'exemple des gouvernements d'Asie⁸⁷ ». Du reste, si l'on se fie aux statistiques effectuées par Paul Vernière sur les références érudites de l'ouvrage, la Chine apparaît 72 fois, tandis que Rome est mentionnée 204 fois⁸⁸, au-dessus de n'importe quel autre pays. Montesquieu n'a jamais abandonné sa prédilection pour le monde antique.

L'ouvrage fit certes sensation. Il excita la furie des jansénistes, jusqu'à sa mise à l'Index en 1751 ; sentence qui ne sera pas suivie par la Sorbonne⁸⁹, comme elle l'avait fait avec les

⁸¹ PARRENIN Dominique, *Lettres et édifiantes et curieuses*, Paris, t. XIX et XX, 1781. Lettres du 20 août 1724 au 22 octobre 1736. Rapporté par CARCASSONNE, op.cit., p.198-199.

⁸² PARRENIN Dominique, Lettre à Monsieur Dortous de Mairan, 11 août 1730, op.cit., t. XXI, Paris, Nicolas le Clerc, 1734, p.80.

⁸³ CARCASSONNE, op.cit., p.200.

⁸⁴ MARTEK Gabriel, « Le concept de despotisme oriental au sein de l'Europe des Lumières », *Les clés du Moyen-Orient*, en ligne, publié le 11 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-concept-de-despotisme-oriental-au-sein-de-l-Europe-des-Lumieres.html>

⁸⁵ THOMSON Ann, « L'Empire ottoman, symbole du despotisme oriental ? », dans GADOIN Isabelle et PALMIER-CHÂTELAIN Marie-Elise (dir.), *Rêver d'Orient, connaître l'Orient*, Lyon, ENS éditions, 2008, p.179.

⁸⁶ GROSRIECHARD Alain, *Structure du serail. La fiction du despotisme oriental*, Paris, Le Seuil, 1979, p.9.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ VERNIERE Paul, *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977, p.40-48. Repris par PEIRERA Jacques, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008, p.10. Cité par TANG Guo, op.cit., p.49-50.

⁸⁹ MONTESQUIEU, *Défense de L'Esprit des lois*, Pierre Réat (dir.), *Œuvres complètes*, Lyon et Paris, ENS Éditions/Classiques Garnier, t. VII, 2010.

Nouveaux mémoires du père Lecompte⁹⁰. C'est que l'ouvrage était devenu trop tôt l'une des grandes références du monde intellectuel⁹². Il impressionna tant par l'universalité de son objet que la richesse thématique de son contenu. Tant de peuples jusqu'alors négligés ou réduits à l'anecdote et au charme de la littérature de voyage faisaient leur entrée dans l'univers de la comparaison analytique. On ne mesure peut-être pas assez le mérite qu'il y avait pour un amoureux de la Rome antique que d'élargir son sujet au-delà des limites qui assurèrent jadis sa renommée. Cet amoureux de la modération ne pensait pas choquer ; encore moins provoquer. Il choqua et il provoqua pourtant, mais il plût d'abord dans des mesures qui lui permirent de gagner l'invincible concours d'un lectorat conquis.

Nous tirons enfin de ce qui précède trois conséquences sur le comparatisme de Montesquieu : 1/ qu'il se borna jusqu'en 1748 aux territoires qui bordent la méditerranée, et qu'il n'aborda que rarement la chose politique ; 2/ que si les *Lettres persanes* disaient beaucoup de l'état de l'Occident et bien peu de l'Orient, *De l'esprit des lois* en dit beaucoup de mal pour satisfaire aux avertissements de l'auteur contre les tentations despotiques en Europe ; 3/ que l'auteur ouvrit comme jamais avant lui les frontières de la comparaison assumée entre les systèmes politiques européens et les systèmes étrangers, au-delà des limites tacitement autorisées par le temps. C'est à partir de *L'Esprit des lois* que les gouvernements de l'Orient, quoiqu'ils furent maltraités par son auteur, sont sérieusement considérés par les philosophes.

Montesquieu compara-t-il *sur l'épaule des géants* ? L'affirmative s'impose, avec une nuance nécessaire : s'il aperçut de là-haut les lois et les mœurs de l'Orient, ses géants n'osèrent franchir l'Atlantique, et il ne tourna pas la tête en direction de l'Afrique. Ces deux continents ne font guère l'objet que de quelques lignes, et rien n'est dit sur le détail de leur gouvernement qui ne s'inscrivent dans les présupposés racialisés du temps.

Tel est le paysage comparatif de l'époque de Voltaire. Si l'on en a excepté des auteurs qui eussent mérité d'être cités, comme Diderot et son *Voyage en Hollande* ou son *Supplément au Voyage de Bougainville*, Rousseau et son incontournable *Du Contrat social* ou même Adam Smith et ses *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, c'est qu'ils furent souvent publiés à une date fort ultérieure à *De l'esprit des lois*, et à l'essentiel de l'œuvre

⁹⁰ LALLEMANT Jacques-Philippe, *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les Mémoires de la Chine*, Paris, éditeur inconnu, 1701, 280 p.

⁹¹ VOLPIHAC-AUGER Catherine, « Débats et polémiques autour de L'Esprit des lois », *Revue française d'Histoire des idées politiques*, n°35, 2012/1, p.3.

⁹² PICOT DE CLORIVIERE Pierre-Joseph, « Lecomte, Louis », dans *Biographie universelle (Michaud)*, Paris, Desplaces, 1811-1862, t. XXIV, p. 526.

politique comparative de Voltaire, qui couvrent largement les décennies 1730-1760. Si nous interrompons donc ce bref tableau des comparatistes à la première moitié du XVIII^e siècle, c'est parce qu'on a seulement apprécié ce que chacun apporta de nouveau, soit dans le contenu de ses réflexions, soit surtout dans la perspective toujours plus large qu'il offrit au lecteur européen. Il nous appartient maintenant de montrer comment Voltaire, au cours de la même période, ouvrit la porte à des comparaisons riches et inexplorées de ses contemporains, sur quel mode il entreprit de les donner au public, et comment elles contribuèrent à l'introspection d'un Occident peu familier à la critique extérieure.

b. Comparer sur le mode de Voltaire : l'altérité comme outil critique de la mêmeté

On distinguera ici trois moments de la réflexion. Un premier sur la question de l'identité ; un second sur son rapport avec le comparatisme ; un dernier sur la conception et l'usage de l'altérité dans le comparatisme de Voltaire.

Voltaire et Ricœur élèves de Locke

La question de la mêmeté rappelle souvent au lecteur contemporain le dyptique célèbre de Paul Ricœur, développé notamment dans *Temps et esprits* ou comme ici dans *Soi-même comme un autre* : « D'un côté, l'identité comme mêmeté (latin : *idem* ; anglais : *sameness* ; allemand : *Gleichheit*), de l'autre, l'identité comme ipséité (latin : *ipse* ; anglais : *selfhood* ; allemand : *Selbstheit*). »⁹³ Chez Ricœur, la mêmeté est une vision de l'identité construite à partir de l'opposition entre un même et un Autre dont il se distingue. Cette identité est dite substantielle dans la mesure où elle dépend du caractère de la personne, c'est-à-dire de « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même »⁹⁴. Il y a une constance, une certitude dans la définition de la mêmeté ; elle constitue le « quoi » du « qui »⁹⁵. À l'inverse, l'ipséité tient de la promesse, « de la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée⁹⁶ », qui prend forme dans le « récit » de la personne⁹⁷. L'ipséité se fait alors proche du *Dasein* heideggérien, c'est-à-dire au rapport d'un étant à lui-même. L'identité n'est plus le « quoi » d'un « qui », car, comme l'écrit l'auteur de *Être et temps*, « la réponse à la question : qui ? ne donne pas une *res*, mais un Je, un Tu, un Nous.⁹⁸ » La mêmeté est un « Je »

⁹³ RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points essais », 1990, p.140.

⁹⁴ Ibid., p.144.

⁹⁵ Ibid., p.147.

⁹⁶ Ibid., p.148.

⁹⁷ CABESTAN Philippe, « Qui suis-je ? identité-ipsé, identité-idem et identité narrative », *Le Philosophoire*, n°43, 2015/1, p.151-160.

⁹⁸ HEIDEGGER Martin, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 151.

permanent que l'on oppose à un Autre ; l'ipséité est un « Je » mis en narration par lui-même, capable donc de se raconter, mais capable, surtout, d'être fidèle aux engagements pris devant l'Autre. Dans le premier cas, la mêmeté est le contraire de l'Autre ; dans le second, elle se définit par lui.

On sait peut-être moins combien la pensée de Ricœur est tributaire de celle de Locke, ni sans doute que Voltaire fut l'un des premiers auteurs à avoir jamais utilisé le terme de « mêmeté ». Dans les *Questions sur l'encyclopédie*, Voltaire écrit ainsi à l'article « Identité » :

Ce terme scientifique ne signifie que *même chose*. Il pourrait être rendu en français par **mêmeté**. [...] Vous n'êtes le même que par le sentiment continu de ce que vous avez été et de ce que vous êtes. Vous n'avez le sentiment de votre être passé que par la mémoire. Ce n'est donc que la mémoire qui établit l'identité, la mêmeté de votre personne.⁹⁹

Voltaire est comme souvent à rapprocher de Locke, qu'il reprend sans le citer, et du chapitre XXVII de l'*Essai sur l'entendement humain* :

C'est, à ce que je crois, un être pensant et intelligent, capable de raison et de réflexion, et qui se peut considérer soi-même comme le même, comme une même chose qui pense en différents temps et en différents lieux ; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, et lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelque Être que ce soit d'apercevoir, sans apercevoir qu'il aperçoit.¹⁰⁰

Ou encore :

Ainsi toute action passée qu'il ne saurait adapter ou approprier par la conscience à ce présent soi, ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avait jamais faite¹⁰¹

L'identité d'une personne se trouve alors déduite de sa conscience ; elle n'est pas qu'une substance ou un simple ensemble de souvenirs (critère de la mêmeté *stricto sensu*), car elle réclame à l'esprit de se connaître dans « l'exercice de ses propres actions.¹⁰² » Opposé en cela au *cogito* cartésien qui plaçait l'identité dans la substance de l'âme, cette conception ne pouvait que séduire Voltaire qui, même s'il n'emploie pas le terme de « conscience », en appelle au « sentiment continu » de l'existence, autrement désigné par Locke comme une « union vitale

⁹⁹ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1172. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁰ LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1689], Traduction par Pierre Coste, Paris, Pierre Mortier, 1735, p.264.

¹⁰¹ Ibid., p.275-276.

¹⁰² MONSEU Nicolas, « L'identité selon Ricœur », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 105, n° 4, 2007, p.692-693.

avec le Sujet¹⁰³ » ou encore par « la continuation de la même Personne¹⁰⁴ », que Ricœur désigne après Husserl comme le maintien de soi¹⁰⁵.

Ricœur a discuté le chapitre XXVII de l'*Essai* dans plusieurs de ses ouvrages, où il reconnaît en Locke l'une des trois figures, avec Husserl et Augustin d'Hippone, de la « tradition du regard intérieur »¹⁰⁶, et un pionnier dans la théorisation d'une identité qui ne serait plus réifiée, mais réflexive (ce qui est l'une des dimensions essentielles de l'ipséité). Certes, Locke comme Voltaire n'accordent pas la même place que Ricœur à l'Autre. Mais cet Autre entre bien dans leur définition de l'identité personnelle, dans la mesure où Locke définit le même comme semblable à aucun autre, ce qui implique « d'autres consciences qui sont visées de biais¹⁰⁷ », ou quand Voltaire distingue à la fois le soi présent, du soi passé et de l'Autre : « je ne suis pas plus ce même enfant que je ne suis Confucius ou Zoroastre »¹⁰⁸. Locke ne distingue pas l'ipse de l'idem, mais pose les jalons de la conception ricœurienne de l'identité. On aboutit à ce paradoxe où Locke, « ce brillant avocat de l'identité-mêmeté », se trouve « l'inventeur de la séquence qu'ensemble forment les trois notions d'identité, de conscience et de *self* »¹⁰⁹. Mais en quoi ces réflexions sur l'identité sont-elles pertinentes pour comprendre la méthode comparative de Voltaire ?

Identité et comparatisme : « Car Je est un autre¹¹⁰ »

La formule de Rimbaud est bien connue. Elle s'inscrit dans la suite d'auteurs (Nietzsche¹¹¹ et Freud¹¹² en particulier) qui s'opposent à la conception cartésienne du sujet. Dans son étude sur l'identité selon Ricœur, Nicolas Monceu en propose une autre, sur laquelle il convient de

¹⁰³ LOCKE, op. cit., p.275.

¹⁰⁴ LOCKE, op. cit., p.266-267.

¹⁰⁵ HERLANT-HEMAR Kristina, « Identité et inscription temporelle : le récit de soi chez Ricœur », Fonds Ricœur, 2018, p.2. En ligne, à l'adresse : http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_rechercheurs/identite-et-inscription-temporelle-le-recit-de-soi-chez-ricoeur.pdf [consulté le 10/04/2020].

¹⁰⁶ RICOEUR, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, op.cit., p.115.

¹⁰⁷ RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 2000, p.127.

¹⁰⁸ VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, op.cit., Doue XXIX, p.76.

¹⁰⁹ RICOEUR, op.cit., p.179-180.

¹¹⁰ RIMBAUD Arthur, Lettre à Paul Demeny, 15 mai 1871.

¹¹¹ NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Laffont, t. I, p. 572-573. Voir également l'édition du Mercure de France, trad. Henri Albert, Vol. 10, 1913.

¹¹² FREUD Sigmund, *Le Moi et le Ça* [1923], traduction de C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, OCF.P, Tome XVI, Paris, PUF, 1991, p. 255-301.

s'arrêter : « L'identité reste pour les consciences une relation de comparaison¹¹³ ». Dans l'ipséité comme dans la mêmeté lockienne, la présence d'un Autre avec qui la personne est comparée est en effet essentielle. C'est parce que le sujet n'est semblable à aucun autre (Locke) qu'il est en mesure d'affirmer son identité (mêmeté) ; ce qui rend la comparaison nécessaire. Également, c'est dans le regard de l'Autre, dans la promesse qui lui est faite, que se construit l'identité *ipse*. L'argumentation de Ricœur (citation 1) ressemble sensiblement à la définition juridique de la souveraineté externe ou extérieure utilisée en droit international public (citation 2) :

1. [...] Être reconnu, si cela arrive jamais, serait pour chacun recevoir l'assurance plénière de son identité à la faveur de la reconnaissance par autrui de son empire de capacités.¹¹⁴
2. La souveraineté extérieure, ou le droit de représenter la nation et de l'engager dans ses rapports avec les autres nations.¹¹⁵

Cette définition de Carré de Malberg ne constituant aujourd'hui que le cadre d'analyse commun, le terme de souveraineté est parfois remplacé par celui de « faisceau de compétences¹¹⁶ », qui rappelle « l'empire de capacités » ricœurien. Aussi, la souveraineté théoriquement absolue à l'intérieur d'un Etat devient « relative dans sa sphère externe, où elle rencontre son alter ego, la souveraineté de l'autre État¹¹⁷ ». Locke lui-même avait expressément distingué le pouvoir exécutif du pouvoir fédératif, préfigurant peut-être la distinction intérieure/extérieure de la souveraineté, sans que cela ne découle pour autant de sa conception de l'identité :

Ainsi, toute communauté est un corps qui est dans l'état de nature, par rapport aux autres États, **ou aux personnes qui sont membres d'autres communautés**. C'est sur ce principe qu'est fondé le droit de la guerre et de la paix, des ligues, des alliances, de tous les traités qui peuvent être faits avec toutes sortes de communautés et d'États. Ce droit peut être appelé, si l'on veut, droit ou pouvoir fédératif.¹¹⁸

Comme l'écrit Xavier Bioy, qui applique la pensée de Ricœur à l'identité du droit public, « l'identité projetée de l'extérieur, déterminée par la présence et le regard de l'autre, qui met en

¹¹³ MONCEU, *op.cit.*, p.696.

¹¹⁴ RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stick, 2004, p.360-361.

¹¹⁵ CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la Théorie générale de l'Etat* [1920], Sirey, réédition Dalloz, 2004, Paris, collection « Bibliothèque Dalloz », p.80.

¹¹⁶ MELIN-SOUCRAMANIEN Ferdinand et PACTET Pierre, *Droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 34^e édition, 2005, p.40.

¹¹⁷ BEAUD Olivier, « Souveraineté », dans *Vocabulaire juridique fondamental du droit*, APD, 1990, Tome 35, p. 628.

¹¹⁸ LOCKE John, *Traité du gouvernement civil* [1789], dans *LOCKE, Le Monde de la philosophie*, Paris, Flammarion, 2008, p.312-313. Nous soulignons.

valeur les différences et les caractéristiques, prend les traits de l'*ipse*.¹¹⁹ » Ou comme le résume Ricœur lui-même, l'ipséité peut être comprise comme une conception de « l'autre comme soi-même¹²⁰ ». Le même raisonnement s'applique naturellement à toutes les disciplines des sciences sociales qui utilisent la méthode comparative, et donc à la science politique.

Le rapport entre identité et comparatisme se dévoile alors de lui-même, car lorsqu'un « Je » réalise l'acte de comparer avec un Autre, il affirme autant qu'il réalise sa propre identité. C'est la confrontation d'un Soi avec un Autre qui renouève, qui rafraîchit, qui maintient ce « sentiment continu » de l'existence de ce Soi. Nous l'écrivions plus haut, la comparaison en Europe s'est longtemps limitée aux frontières de sa propre identité. C'est en puisant dans les ressources d'un ancien soi, mais pas tout à fait dans un Autre, qu'elle a réactivé les fondements substantiels de son identité : la méditerranée et le christianisme.

Peu à peu, les récits de voyage ont excité l'esprit curieux des observateurs et de leurs lecteurs. C'est peut-être pour cette raison que l'introduction de l'Europe aux fantaisies du Nouveau Monde eut tant de conséquences sur les esprits du temps. C'est peut-être aussi pour cette raison qu'il n'importât pas que les *Lettres persanes* renseignèrent le lecteur sur les mécaniques gouvernementales du monde oriental ; il suffisait sans doute qu'un Autre porte son regard sur le Soi pour que celui-ci trouve la pleine mesure d'une identité qui serait davantage que le reliquat de l'Empire romain d'Occident et du trône de Saint-Pierre.

Suivant ce raisonnement, l'identité et le comparatisme prendraient un chemin différent lorsqu'il s'agirait de comparer deux autres que soi. Ce n'est pas tout-à-fait vrai, dans la mesure où aucune analyse, si précautionneuse soit-elle, ne fait l'économie de ce « Je » que les sciences sociales tentent avec quelque succès de chasser depuis plus d'un siècle. La comparaison de l'Allemagne et de l'Italie, dusse-t-elle être faite tour à tour par un français et un chinois, n'aurait certainement pas la même physionomie. Aussi vrai que l'homme de science n'échappe jamais entièrement à ses positions axiologiques¹²¹, le comparatisme le plus rigoureux n'échapperait guère à l'ipséité du comparatiste¹²².

¹¹⁹ BIOY Xavier, « L'identité disciplinaire du droit public : L'ipse et l'idem du droit public », dans *L'identité du droit public*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, 2011, p.16.

¹²⁰ RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, op.cit., p. 226.

¹²¹ TUSSEAU Guillaume, « Sur le métalangage du comparatiste. De la prétention à la neutralité à l'engagement pragmatiste », *Revus*, n°21, 2013, p.91-93.

¹²² Cette affirmation n'implique aucun jugement de valeur. Au contraire, ce constat doit plaider en faveur de la production de savoirs toujours plus indépendants des présupposés normatifs de ceux qui les cherchent.

Le XVIII^e siècle français et Voltaire en particulier ne conçoivent guère de comparaison qui ne soit l'occasion de brimer, de conseiller ou d'instruire leur propre patrie. L'Autre n'est pas « banalisé » comme il le devient au XXI^e siècle avec la globalisation et l'explosion des échanges. Si l'époque ne connaît pas la notion de nationalité, elle est celle des grands royaumes où la naissance est déterminante de l'identité. Voltaire et les encyclopédistes se disent citoyens du monde lorsqu'ils philosophent, et de la république des Lettres lorsqu'ils écrivent, mais c'est toujours le lecteur français ou européen qu'il s'agit d'éclairer en première instance (« Honorez la France, Instruisez l'univers.¹²³ ») Il n'est donc pas si anodin de penser le comparatisme (au XVIII^e siècle *a minima*) avec les catégories de l'identité de Ricœur.

Les trois altérités dans le comparatisme de Voltaire

Le premier objet de comparaison des auteurs de l'Ancien Régime fut celui des peuples de l'Antiquité qui bordent la méditerranée. Cette première altérité a été explorée, on l'a vu, par les figures de Bossuet et de Montesquieu. La comparaison est en réalité double : il s'agit à la fois de mettre en rapport le passé avec le présent, et des civilisations disparues ou déclinantes avec les nations d'Europe de l'Ouest et la France en particulier. La Méditerranée judéo-chrétienne resta longtemps l'altérité de choix pour définir l'éthos d'un bon ou d'un mauvais gouvernement, en s'inspirant des expériences multiples des républiques helléniques ou de la civilisation romaine, du récit biblique du peuple hébreu et des premières années de l'Église. L'interprétation de l'Antiquité par les philosophes du XVIII^e siècle eut d'importantes répercussions sur toute la période, qui devait culminer jusqu'à l'enthousiasme révolutionnaire pour les grandes heures de la République romaine, auquel Voltaire ne fut pas étranger avec sa tragédie *Brutus*, écrite en 1730 mais triomphante en 1790¹²⁴. Mais si beaucoup d'encyclopédistes n'ont pas produit de comparaisons au-delà de cette première altérité jusqu'en 1748, Voltaire préférait déjà l'Angleterre, la Hollande ou la Suède.

En dehors de ses tragédies ou de ses épîtres, dans lesquels les références à la Grèce et à la Rome antiques sont naturellement incontournables, **Voltaire entend dépasser les frontières de la seule méditerranée judéo-chrétienne pour considérer d'autres pays européens avec**

¹²³ VOLTAIRE, *Divertissement pour le mariage du roi Louis XV* [1725], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 32, p.395. On peut penser au « Penser global, agir local » de Jacques Ellul.

¹²⁴ Les biographes relèvent le succès posthume et coïncident de la tragédie voltairienne *Brutus* pendant la Révolution, de laquelle sont tirés plusieurs vers favorables à la tournure des événements. Voir POMEAU René, *Voltaire en son temps*, T.2, op.cit., p.645-646 ; *Chronique de Paris*, 18 novembre 1790, *Chronique de Paris*, T2, Paris, 1790, Collection numérique disponible sur le site de la BNF, p.1286-1287. Les vers suivants ont été particulièrement applaudis, sans qu'ils ne révèlent pourtant les sentiments de Voltaire : « Mais je te verrai vaincre, ou mourrai comme toi - Vendeur du nom romain, libre encore, et sans roi » (*Brutus* [1730], Acte IV, Scène VI).

lesquels la comparaison est parfois moins flatteuse, souvent risquée et presque toujours originale. *L'Histoire de Charles XII* de Suède en est un exemple, publiée autour de 1731 mais écrite dès 1728 :

[...] la première des grandes œuvres historiques de Voltaire présente des principes méthodologiques qui tranchent singulièrement avec la pratique courante de l'Histoire au début du 18e siècle. [...] Voltaire dégage les deux axes forts de sa pratique d'historien : le souci de vérité et la critique du détail inutile.¹²⁵

Cette méthodologie n'interpelle pas que la discipline historique, mais la pratique comparative. Éric Schnakenbourg écrit ainsi :

Le roi de Suède est un biais pour s'interroger sur la finalité de la fonction royale au début du siècle des Lumières. Le texte peut aussi être considéré comme le témoignage d'une évolution culturelle produisant un autre rapport du roi à la guerre qui tranche avec celui du XVIIe siècle.¹²⁶ [...] *L'Histoire de Charles XII* a une portée morale qui dépasse la simple existence du roi de Suède : l'homme doit connaître sa propre mesure sous peine de choir tel Phaéon.¹²⁷

L'ouvrage développe en effet une critique implicite d'une pratique monarchique héritée des derniers siècles, qui fait de la gloire par les armes la seule mesure de la valeur d'un prince¹²⁸. Pour Voltaire, le roi doit d'abord bien gouverner son peuple, et c'est le récit du caractère de Charles XII, avec lequel il n'est pas toujours tendre, qui sert d'altérité à la France, et en l'occurrence au roi de France. La comparaison avec les mésaventures militaires de Charles XII incite à l'introspection, comme Voltaire l'écrira peu après dans une *Ode sur la paix* :

Que Louis, jusqu'au dernier Âge,
Soit honoré du nom de GRAND :
Mais que ce nom s'accorde au Sage,
Qu'on le refuse au conquérant.
C'est dans la Paix que je l'admire ;
C'est dans la Paix que son Empire
Fleurissait sous ses justes lois.
Quand ton peuple aimable et fidèle,

¹²⁵ SCHNAKENBOURG Éric, « Le regard de Cléo : l'Histoire de Charles XII de Voltaire dans une perspective historique », *Dix-huitième siècle*, vol.1, n°40, 2008, p.456 ; GRELL Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993, p. 9-10.

¹²⁶ SCHNAKENBOURG Éric, op. cit., p.448.

¹²⁷ Ibid., p.456.

¹²⁸ Ibid., p.463.

Fut des Peuples l'heureux modèle,
Et lui le modèle des Rois.¹²⁹

Un historien comme Henri Philippe de Limiers avait déjà composé une *Histoire de Suède sous le règne de Charles XII*¹³⁰ en 1721, mais mise à part sa valeur historique moins sûre, elle ne proposait pas cette « perspective progressiste qui caractérise la pensée des Lumières, les philosophes-historiens, notamment Voltaire et Montesquieu », qui « trouvent dans l'étude du passé les matériaux donnant sens à l'évolution humaine »¹³¹. Comme Voltaire l'écrit lui-même : « la postérité, toujours juste quand elle est éclairée¹³² ».

Le *Recueil de pièces fugitives*, écrit en 1739, propose un certain nombre de comparaisons intra-européennes. Introduit par les deux premiers chapitres du *Siècle de Louis XIV*, l'on craignit que Voltaire compara implicitement le Roi-Soleil avec son successeur, jusqu'à même faire la critique d'un siècle qui lui parut oublier la grandeur du précédent. Le chapitre premier consiste en un état des lieux des pays chrétiens avant Louis XIV, où l'on voit que l'Europe chrétienne (non pas seulement l'Europe du Sud) est considérée dans sa totalité. Voltaire semble également précautionneux en matière épistémologique, lorsqu'il écrit à sa nièce depuis Postdam, en 1750 :

C'est précisément parce que je suis en pays étranger que je suis plus propre à être historien, j'aurais moins l'air de la flatterie, la liberté dont je jouis donnerait plus de poids à la vérité. Ma chère enfant, **pour écrire l'histoire de son pays, il faut être hors de son pays.**¹³³

L'histoire n'est pas le seul matériau de cette comparaison véritablement européenne. Nous avons dans ce même *Recueil de pièces fugitives* un *Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande*¹³⁴, dans lequel Voltaire se positionne en faveur du « tribunal des conciliateurs, appelés *faiseurs de paix*¹³⁵ », ancêtre juridique de l'arbitrage alors pratiqué dans ce pays qu'il connaît bien¹³⁶. Condamné par arrêt du conseil le 4 décembre 1739¹³⁷, l'ouvrage

¹²⁹ VOLTAIRE, *Ode à la paix* [1736], d'abord publié dans le *Recueil de pièces fugitives* [1739], *Œuvres complètes*, op.cit. t.8, p.437.

¹³⁰ LIMIERS Henri Philippe de, *Histoire de Suède sous le règne de Charles XII*, Amsterdam, 1721, 6 vols.

¹³¹ SCHNAKENBOURG, op. cit., 459.

¹³² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des Nations*, tome I, op.cit., p.679.

¹³³ VOLTAIRE, Lettre à Mme Denis, 28 octobre 1750, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t.37, p.192. Nous soulignons.

¹³⁴ VOLTAIRE, *Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande* [1739], *Œuvres complètes*, op.cit., t.23, p.127-128.

¹³⁵ Ibid., p.128.

¹³⁶ VERCRUYSE Jerom, *Voltaire et la Hollande*, Oxford, Voltaire Foundation, 1966, 212 p.

¹³⁷ Arrêt du Conseil d'Etat du 4 décembre 1739, supprimant un livre intitulé : *Recueil de pièces fugitives, en prose et en vers, par M. de Voltaire* ; noté par BESTERMAN Theodore, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t.37, op.cit., p. 128 (note 1) ; Voir aussi VOLTAIRE, Lettre à Frédéric, prince royal de Prusse, 28 décembre 1739, à Bruxelles, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t.35, p.353-355.

contenait également des références à l'Angleterre (*Du suicide, ou de l'homicide de soi-même*), comme il y en a dans le *Précis du Siècle de Louis XV*¹³⁸, mais c'est dans un autre ouvrage que cette référence prit une ampleur considérable.

Car le monument comparatif de la première moitié du XVIIIe siècle n'est peut-être pas à chercher du côté des *Lettres persanes*, quels que soient ces grands mérites par ailleurs. Il se trouve, en matière politique du moins, dans les *Lettres philosophiques* de Voltaire, publiées en 1733 en Angleterre, et en 1734 en France où elles sont vite censurées par un arrêt de la cour du Parlement le 10 juin 1734¹³⁹. On ne fera pas ici un examen déjà cent fois réalisé, dans la mesure où nous nous préoccupons ici de l'*esprit* de l'œuvre, et particulièrement des questions méthodologiques. Sur le plan comparatif, les *Lettres anglaises* proposent une perspective très intéressante pour le politiste. En plus des lettres sur la religion et la tolérance (lettres 1 à 6, et lettre 25 sur les pensées de Pascal), l'œuvre propose un point de vue implicitement, et souvent explicitement comparatif sur le Parlement (lettre 8), le gouvernement (lettre 9), le commerce (lettre 10), la santé publique (lettre 11), la place des sciences, des scientifiques et des Académies (lettre 12 à 17, lettre 24) et le travail de la noblesse (lettre 21).

Les lettres 8 et 9, très favorables au régime politique anglais, semblent peut-être banales pour le lecteur contemporain qui s'est habitué à l'anglophilie des Lumières françaises (Rousseau excepté). Mais elles acquièrent « leur véritable valeur si on les considère par rapport à l'opinion française de l'époque de leur publication¹⁴⁰ ». Certes, les *Lettres persanes* faisaient très brièvement mention de l'anglophilie de Montesquieu : « le prince toujours chancelant sur un trône inébranlable, une nation impatiente, sage dans sa fureur même¹⁴¹ ». *L'Histoire d'Angleterre*¹⁴² de Rapin présente ce pays sous des dehors agréables avec une certaine érudition, ce qui lui valut les compliments de Voltaire : « C'était même la seule histoire qu'on pût citer en Europe comme approchant de la perfection qu'on exige de ces ouvrages¹⁴³ ». Mais l'opinion française était remarquablement désintéressée des questions politiques et constitutionnelles de son voisin, se limitant, encore une fois, aux opinions de Bossuet¹⁴⁴, aux *Intérêts de l'Angleterre*

¹³⁸ VOLTAIRE, *Précis du Siècle de Louis XV* [1745], *Œuvres complètes*, op.cit., t. XV, chap. 41, p.423-424.

¹³⁹ « La cour a arrêté et ordonné que ledit livre sera lacéré et brûlé dans la cour du Palais, au pied du grand escalier, par l'exécuteur de la haute justice, comme scandaleux, contraire à la religion, aux bonnes mœurs et au respect dû aux puissances », *Œuvres complètes*, op.cit., t.22, p.78.

¹⁴⁰ EDET JOHN Elérius, *L'esprit des « Lettres philosophiques » de Voltaire*, Paris, Silex, 1987, chapitre 2. Document numérique non publié.

¹⁴¹ MONTESQUIEU, *Lettres persanes* [1721], Lettre CXXXVI, Paris, Alphonse Lemmere, 1873, p.103.

¹⁴² RAPIN THOYRAS Paul de, *Histoire d'Angleterre. Remarques et critiques sur l'Histoire d'Angleterre* [1724], La Haye, Alexandre de Rogissart, 12 tomes, 1724.

¹⁴³ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.834.

¹⁴⁴ Voltaire reprend plusieurs réflexions de Bossuet. Voir EDET JOHN, op.cit.

*mal-entendus dans la guerre présente*¹⁴⁵ de l'Abbé Dubos (défenseur de la théorie des climats, fort cité par Montesquieu, et très applaudi par le gouvernement français pour avoir prédit les plus funestes sorts à l'Angleterre), ou encore à l'*Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France*¹⁴⁶ de Boulainvilliers, dont les positions sur l'Angleterre ne pouvaient être plus éloignées de celles de Voltaire¹⁴⁷. En tout, si Voltaire ne saisit pas ici un objet nouveau, la nature et la précision de son regard sont, elles, tout-à-fait originales. L'Angleterre n'est plus perçue comme cet ensemble d'îles en proie à une furie permanente¹⁴⁸ ; l'altérité n'est plus le prétexte du seul patriotisme. C'est un Autre qui fait douter de la toute-puissance du Soi, et par qui ce Soi devient réflexif. Avec les *Lettres philosophiques*, l'introspection par la comparaison avec l'Autre n'est plus seulement une stratégie littéraire ou rhétorique : elle repose sur un comparatisme incisif mais rigoureux, orienté mais documenté.

En 1742 sont publiées les *Remarques sur l'Histoire*, qui devaient donner au public le projet historiographique de l'œuvre de Voltaire : essentiellement « une série de refus, dont les modèles fournis par l'historiographie antique et par l'historiographie chrétienne font les frais¹⁴⁹ ». C'est peut-être dans ces courtes remarques que l'on perçoit le mieux la fracture méthodologique qu'incarne Voltaire et ses émules. Nous en donnons ici un extrait assez long, mais dont le commentaire serait à la fois inépuisable et presque superflu. Le philosophe commence par regretter que les historiens fassent tant de cas de l'Antiquité, et expose ce qui fut d'après lui la fracture majeure de l'histoire de l'Europe :

Je conseillerais à un jeune homme d'avoir une légère teinture de ces temps reculés ; mais je voudrais qu'on commençât une étude sérieuse de l'histoire au temps où elle devient véritablement intéressante pour nous : il me semble que c'est vers la fin du XVe siècle. L'imprimerie, qu'on inventa en ce temps-là, commence à la rendre moins incertaine. L'Europe change de face ; les Turcs, qui s'y répandent, chassent les belles-lettres de Constantinople : elles fleurissent en Italie ; elles s'établissent en France ; elles vont polir l'Angleterre, l'Allemagne, et le Septentrion. Une nouvelle religion sépare la moitié de l'Europe de l'obéissance du pape. Un

¹⁴⁵ DUBOS Jean-Baptiste, *Les intérêts de l'Angleterre mal-entendus dans la guerre présente* [1704], Paris, J. Louis de Lorme, 317 p.

¹⁴⁶ BOULAINVILLIERS Henri de, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec XIV lettres historiques sur les Parlements ou États-Généraux* [1727], La Haye & Amsterdam, aux dépens de la compagnie, 1727, trois tomes.

¹⁴⁷ Ibid. À noter que Voltaire le respectait en tant qu'historien.

¹⁴⁸ « [...] une des plus belliqueuses nations de l'univers » ; « l'Angleterre, trop libre dans sa croyance, trop licencieuse dans ses sentiments », BOSSUET, « Oraison funèbre de Henriette-Anne d'Angleterre » [1649], dans *Oraisons funèbres*, Paris, Grégoire Dupuis, 1649, p.109 et p.154.

¹⁴⁹ HERSANT Marc, « Compte rendu. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, t.288. *Writings of 1742-1745* (II), Oxford, Voltaire Foundation, 2008, XIV+518 p. », *Revue Voltaire*, n°10, 2010, p.323-324.

nouveau système de politique s'établit ; on fait, avec le secours de la boussole, le tour de l'Afrique, et on commerce avec la Chine plus aisément que de Paris à Madrid. L'Amérique est découverte ; on subjugué un nouveau monde, et le nôtre est presque tout changé ; l'Europe chrétienne devient une espèce de république immense, où la balance du pouvoir est établie mieux qu'elle ne le fut en Grèce.¹⁵⁰

Cette analyse pourra surprendre le lecteur contemporain par son étonnante actualité. Voltaire distingue des événements qui sont considérés par l'historiographie contemporaine comme les bouleversements majeurs de l'histoire européenne, que sont la Renaissance et la chute de Constantinople, l'imprimerie et la Réforme, la découverte de l'Amérique et les débuts de la colonisation, l'éclosion de l'absolutisme et sa remise en question, l'internationalisation des échanges et même l'avènement d'une conscience européenne¹⁵¹. On voit dans ce texte toute l'étendue des perspectives embrassées par l'auteur. La France se suffit longtemps d'écrire des épîtres sur la gloire et la chute de Rome, mais il y a sous nos yeux une histoire et des nations dont les enseignements nous sont encore inconnus, et pourtant « véritablement intéressants pour nous » (la formule souligne l'intention d'un comparatiste engagé).

La deuxième altérité a elle aussi été explorée par Montesquieu dans les quelques ouvrages dont nous avons fait le bref examen. Or, **chez Voltaire, l'altérité orientale doit être délivrée des sinistres préjugés que lui tiennent l'historiographie dominante**, et par Montesquieu en premier lieu. Cela est vrai pour le monde musulman comme pour la Chine. *Zadig ou la destinée/Memnon*¹⁵² explore les mêmes ressorts développés par l'Orient imaginaire des *Lettres persanes* et inspiré des *Voyages et aventures des trois princes de Serendip*¹⁵³ : il ne présente pas un tableau proprement juridico-politique de la Perse, mais il met en valeur la rationalité du héros et sa capacité à identifier la vérité sous les apparences¹⁵⁴. *Le Monde comme il va*¹⁵⁵ s'expose aux mêmes remarques : la référence à l'Orient n'est qu'un procédé narratif pour critiquer, à travers la cité de Persépolis, le caractère et les mœurs des Parisiens. Le récit de

¹⁵⁰ VOLTAIRE, *Remarques sur l'Histoire*, *Œuvres complètes*, op.cit., t.16, p.136-137.

¹⁵¹ L'actualité de ces lignes doit cependant nous inciter à la prudence : Voltaire n'écrivait pas pour les lecteurs du XXI^e siècle.

¹⁵² VOLTAIRE, *Zadig, ou la destinée* [publié sous le nom de Memnon en 1747], *Œuvres complètes*, op.cit., t.21, p.31-93.

¹⁵³ ARMENO Cristoforo, *Voyages et aventures des trois princes de Serendip* [1557], dans CUCHET Gaspard-Joseph, *Voyages et aventures des trois princes de Serendip Voyages Imaginaires, Romanesques, Merveilleux, Allégoriques, Amusans, Comiques Et Critiques : Suivis Des Songes Et Visions, Et Des Romans Cabalistiques Amsterdam*, 1788, vol. 25, p.277.

¹⁵⁴ « Il n'imaginait point de faire de la soie avec des toiles d'araignée, ni de la porcelaine avec des bouteilles cassées, mais il étudia surtout les propriétés des animaux et des plantes, et il acquit bientôt une sagacité qui lui découvrait mille différences où les autres hommes ne voient rien que d'uniforme », *ibid.*, p.37.

¹⁵⁵ VOLTAIRE, *Le Monde comme il va – Vision de Babouk* [1746], *Œuvres complètes*, op.cit., t.21, p.1-16.

Voltaire rappelle aussi celui de la Genèse, en ce que Babouc est envoyé par l'ange Ituriel pour régler le sort de Persépolis, de la même manière que les deux anges sont dépêchés par Dieu dans la ville de Sodome pour vérifier son péché. Dans la Bible, Sodome est détruite ; dans *Le Monde comme il va*, Babouc soutient qu'Ituriel ne devrait pas détruire ce qui n'est pas « seulement d'ors et de diamants », et Persépolis (Paris) survit. Ces deux contes ne constituent donc pas des comparaisons à proprement parler. Ce procédé sera utilisé de nombreuses fois par Voltaire ; le *Catéchisme du Japonais*, qui fait dialoguer un Indien et un Japonais, est en réalité celui d'un français qui interroge un anglais¹⁵⁶. En revanche, la pièce *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète* révèle une compréhension avancée de l'histoire de l'Islam et de sa religion par son auteur. Bien que la pièce se soit avant tout proposée de condamner le fanatisme chrétien (« Ma pièce représente, sous le nom de Mahomet, le prieur des jacobins mettant le poignard à la main de Jacques Clément¹⁵⁷ »), elle constitue bel et bien une entrée de choix dans le monde musulman. Pour les besoins de la pièce, Voltaire exagère les traits de ses personnages. Ronald W. Tobin note cependant que « le dramaturge avait sans doute des raisons techniques de déformer les faits » et qu'un grand nombre d'éléments historiques ont été fidèlement retranscrits, essentiellement à partir de *La Vie de Mahomet* du comte de Boulainvilliers¹⁵⁸.

« La pensée néoclassique et la pensée des Lumières avaient tendance à discréditer l'Islam, si ce n'est à le condamner d'emblée », écrit David Hammerbeck, qui ajoute avec raison que les écrits orientalistes de l'époque présentent la religion musulmane comme un « négatif moral du christianisme¹⁵⁹ ». Si cet auteur ne semble, hélas, pas avoir perçu la critique implicite du fanatisme en Europe, il manque aussi de considérer le changement de registre que constitue cette œuvre au XVIIIe siècle. À ce sujet, Josiane Boulad-Ayoub note très justement que

L'Islam, ses personnages, ses valeurs, ses mœurs, vont donc, selon les circonstances de l'histoire intellectuelle et politique de son époque et de ses propres partis-pris, servir à Voltaire tantôt d'objet de connaissance et d'approfondissement scientifique, tantôt comme un arsenal d'exemples et de figures où puiser pour alimenter la guerre contre l'infâme.¹⁶⁰

¹⁵⁶ VOLTAIRE, « Catéchisme du japonais », *Dictionnaire philosophique* [1764], *Œuvres complètes*, op.cit., t.18, p.81, note 1.

¹⁵⁷ VOLTAIRE, Lettre à M. César de Missy, 1^{er} septembre 1742, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t.36, p.157.

¹⁵⁸ TOBIN Ronald W., « The Sources of Voltaire's "Mahomet" », *The French Review*, Vol. 34, n° 4, 1961, p.374.

¹⁵⁹ HAMMERBECK David, « Voltaire's Mahomet, the Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism », *Agora*, Vol.2, n° 2, 2003, p.2. Traduction libre.

¹⁶⁰ BOULAD-AYOUB Josiane, « "Et la religion le remplit de fureur" : Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire », *Philosophiques*, Vol. 17, n°2, 1990, p. 4.

Ainsi, Voltaire voit en Mahomet « un sublime et hardi charlatan », qu'il a peint « un peu plus méchant qu'il n'était »¹⁶¹. Le Coran lui-même est regardé sous un nouvel œil par le philosophe, qui affirme qu'on lui a imputé « une infinité de sottises qui n'y furent jamais¹⁶² ». Très critique de ses dogmes et de ses mythes, il est admiratif de la simplicité de ses lois¹⁶³, ce que le *Mahomet* de 1739 montre déjà, lorsqu'il fait dire au prophète de l'Islam :

En Egypte Osiris, Zoroastre en Asie
Chez les Crétois Minos, Numa dans l'Italie,
À des peuples sans mœurs, sans culte et sans rois
Donnèrent aisément d'insuffisantes lois.
Je viens après mille ans changer ces lois grossières.
J'apporte un joug plus noble aux nations entières.
J'abolis les faux dieux, et mon culte épuré
De ma grandeur naissante est mon premier degré.¹⁶⁴

S'il reste donc opposé aux religions révélées, Voltaire fit partie des rares figures qui, dès la première moitié du XVIIIe siècle, portèrent un regard différent sur l'Islam et sur son prophète. La tragédie *Zaïre* (1732), grand succès de l'époque qui prend place pendant les croisades, contient déjà les ingrédients de cette ouverture mesurée au monde musulman :

Qu'ils aillent sur tes pas apprendre à ta patrie
Qu'il est quelques vertus au fond de la Syrie¹⁶⁵

Ou encore :

Grand Dieu ! que de vertu dans une âme infidèle !¹⁶⁶

La pièce ne constitue pas une critique des mœurs et des institutions arabes et musulmanes ; elle est un appel à la relativité des lois religieuses¹⁶⁷. Cette altérité oblige le lecteur chrétien à se regarder lui-même à travers *Zaïre*, esclave chrétienne tombée amoureuse du sultan Orosmane. La littérature constate ainsi « le recul en France, sous l'influence de Voltaire, de l'interprétation dévote du mahométisme et le succès de la nouvelle histoire qu'il a ainsi introduit en

¹⁶¹ VOLTAIRE, Lettre à Madame Denis, 29 octobre 1754, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t.37, p.337.

¹⁶² VOLTAIRE, « Alcoran », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.710

¹⁶³ Ibid., p.73.

¹⁶⁴ VOLTAIRE, *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* [1739], Paris, Editions Mille et une nuits, 2009, p.54.

¹⁶⁵ VOLTAIRE, *Zaïre* [1732], *Œuvres complètes*, t.2, p.565.

¹⁶⁶ Ibid., p.574.

¹⁶⁷ BOULAD-AYOUB, op. cit., p.5.

pionnier¹⁶⁸ », qui prennent toute leur dimension avec la publication de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* en 1756 (qui contient un bel éloge de Cordoue, ou évoluèrent des arabes « plus polis que les autres peuples », et où les sciences fleurissaient¹⁶⁹), et les articles du *Dictionnaire philosophique* (1764) puis des *Questions sur l'encyclopédie* (1770-1772).

À l'Extrême-Orient, la Chine bénéficiait d'un traitement de faveur dans les rapports de mission des Jésuites, qui concevaient beaucoup d'espoir dans la conversion de l'empire du milieu. En effet, « les Jésuites et d'autres religieux ont choisi les informations dont ils avaient besoin pour élaborer une image idéale de la Chine.¹⁷⁰ » Néanmoins, les témoignages des missionnaires furent rapidement remis en cause dès le XVIIe siècle, en particulier par les jansénistes, qui avaient des mots durs pour la Chine sur le plan moral¹⁷¹. On voit aussi Malebranche condamner le confucianisme pour sa proximité prétendue avec l'athéisme¹⁷², qu'admiraient à l'inverse Bayle et Leibnitz¹⁷³. Ce dernier écrit ainsi :

Et donc si nous sommes leurs égaux dans l'art industriel et en avance sur eux dans les sciences contemplatives, ils nous surpassent certainement (bien qu'on ait presque honte de le confesser) en philosophie pratique, c'est-à-dire dans les préceptes éthiques et politiques adaptés à la vie présente et à l'usage de la morale.¹⁷⁴

Cette position est cependant loin de faire l'unanimité ; cette « honte » de confesser quelque supériorité – ou même égalité – entre la Chine et l'Europe en atteste. Du reste, les Jésuites eux-mêmes ont vivement critiqué le déisme, voire parfois l'athéisme supposé du néoconfucianisme (qui désigne alors le mélange de la doctrine de Confucius avec les principes du taoïsme, religion traditionnelle chinoise, et parfois du bouddhisme).

On sait que Voltaire fut passionné par la Chine. Il ne présente cependant le détail de sa philosophie et de son gouvernement qu'en 1751, dans le chapitre 39 du *Siècle de Louis XIV*, puis dans l'*Essai sur les mœurs*, où elle occupe une place de choix. Nous avons néanmoins des écrits qui, dès 1742, utilise le procédé du regard étranger, en l'occurrence d'un voyageur chinois. *Sur les contradictions de ce monde* est l'occasion pour Voltaire de donner une première leçon

¹⁶⁸ Ibid., p.11

¹⁶⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, tome II, op.cit., p.47.

¹⁷⁰ SHI Zhan, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIIIe siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, n°347, janvier-mars 2007, p.5.

¹⁷¹ PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Genève, Slatkine reprints (fac-similé de l'édition de Paris, 1932), 1971, p. 406. Cité par SHI Zan, op. cit.

¹⁷² JONES David M., *The Image of China in Western Social and Political Thought*, s.l., Palgrave Macmillan UK, 2001., p. 30. Cité par SHI Zan, op.cit.

¹⁷³ PINOT Virgile, op. cit., p. 314-329.

¹⁷⁴ JONES David M., op.cit., p. 20-21.

d'humilité à une Europe globalement persuadée que le pays de jade est habité par des idolâtres. « Un Asiatique qui voyagerait en Europe » serait en effet surpris de constater 1/ qu'il ne pourra pas manquer les traces constantes des religions grecques et romaines dans la culture européenne, 2/ que l'Espagne interdit *de jure* le commerce de l'Amérique dont elle tire *de facto* sa richesse, 3/ que l'action de la compagnie des Indes est encouragée par l'Etat mais déclarée criminelle devant Dieu, 4/ que la France connaît le système de vénalité des charges dans la justice, l'armée et le gouvernement, 5/ que la comédie est appréciée des souverains mais condamnée par la religion, et 6/ qu'un roturier méritant soit plus imposé qu'un moine¹⁷⁵. Cela ne constitue étonnamment pas une critique spécifique de l'Europe, mais plutôt de la certitude ancrée dans l'Homme de se savoir du bon côté de la civilisation, si sûr d'être étranger aux flots de la sottise et de la contradiction. La Chine n'échappe donc pas à cette réflexion :

Il verrait presque toujours nos usages en contradiction avec nos lois ; et si nous voyagions en Asie, nous y trouverions à peu près les mêmes incompatibilités. Les hommes sont partout également fous ; ils ont fait des lois à mesure, comme on répare des brèches de murailles.¹⁷⁶

Aucune nation, aucune civilisation ne peut donc se prévaloir d'être le modèle du reste du monde, ce qui place le comparatiste dans une position d'humilité, à la fois à l'égard de son pays comme à l'égard de son objet :

[...] Cependant ce monde subsiste comme si tout était bien ordonné ; l'irrégularité tient à notre nature ; notre monde politique est comme notre globe, quelque chose d'informe qui se conserve toujours. Il y aurait de la folie à vouloir que les montagnes, les mers, les rivières, fussent tracées en belles figures régulières ; il y aurait encore plus de folie de demander aux hommes une sagesse parfaite : ce serait vouloir donner des ailes à des chiens, ou des cornes à des aigles.¹⁷⁷

Il est temps que nous quittions l'insigne usage de calomnier toutes les sectes, et d'insulter toutes les nations.¹⁷⁸

Voltaire va s'inscrire contre les critiques en voyant dans la philosophie chinoise les ingrédients d'une religion universelle¹⁷⁹, et fait de l'empereur

¹⁷⁵ VOLTAIRE, *Sur les contradictions de ce monde* [1742], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 18, p.255.

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Ibid., p.256.

¹⁷⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t.1, p.231.

¹⁷⁹ Cette question sera discutée dans la partie II.

[...] l'inspirateur d'une politique idéale et d'un gouvernement de la nation en accord avec la raison naturelle. La Chine des Jésuites lui offre les éléments à partir desquels il élabore sa propre image de ce pays pour illustrer sa théorie.¹⁸⁰

Il faut également souligner la proximité idéologique de Voltaire avec celle de Confucius, sans être dupe des présupposés du philosophe français : « Confucius devient le Confucius des Jésuites puis le Confucius de Voltaire¹⁸¹ ». Cette émulation « accompagne le processus de reconstruction mentale en Occident, où la culture chinoise a eu une influence considérable¹⁸² ». Zhan Shi, dont le travail est à ce titre admirable, estime que

La culture chinoise, totalement étrangère, avec une structure théorique complètement différente, ouvre un nouveau champ mental, autrement dit, une nouvelle possibilité de la forme intellectuelle aux Occidentaux. Ils reconstruisent leur logique de raisonnement en utilisant leurs propres concepts, les facteurs chinois jouant le rôle de catalyseur.¹⁸³

À lire Voltaire, le traitement de l'Orient par l'opinion du XVIIIe siècle semble avoir été similaire à celui des hérésies des dix et onzième siècles en Europe, à qui on imputa « des crimes horribles, et des sentiments dénaturés, dont on charge toujours ceux dont on ne connaît pas les dogmes¹⁸⁴ ».

À l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*¹⁸⁵ de Malebranche pourra être opposé *De la gloire, ou entretien avec un Chinois*¹⁸⁶ de Voltaire, dans lequel un voyageur chinois est heureux de se voir proposer l'*Histoire universelle* de Bossuet, mais s'étonne que son pays n'y figure pas. Le texte démolit les prétentions européennes à la gloire universelle, et l'idée selon laquelle l'Empire romain fut le plus grand et le plus fameux de l'histoire, ou que la religion chrétienne soit la seule digne d'être adoptée. Ce dialogue est sans doute l'un des éléments les plus révélateurs que nous ayons de l'intention méthodologique de Voltaire, qui sera matérialisée dans le *Siècle de Louis XIV* dans une certaine mesure, mais bien davantage dans l'*Essai sur les mœurs*. Ce n'est pas un hasard si Voltaire le fait tenir par un voyageur venu

¹⁸⁰ SHI, op. cit., p.6.

¹⁸¹ Ibid., p.7.

¹⁸² Idem.

¹⁸³ Ibid., p.8.

¹⁸⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, op.cit. t.1, p.483.

¹⁸⁵ MALEBRANCHE Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* [1707], Paris, Michel David, 1708.

¹⁸⁶ VOLTAIRE, « Entretien avec un Chinois » [1738], dans *Dictionnaire philosophique* [1764], *Œuvres complètes*, Paris, Garnier Frères, 1878, p.268 et note 90.

du « royaume le plus beau, le plus ancien, le plus vaste, le plus peuplé, le mieux policé de l'univers¹⁸⁷ ».

L'Orphelin de la Chine, pièce écrite en 1755, donne encore le beau rôle à la Chine, dont Voltaire vante « la raison et le génie » qui séduisit les envahisseurs mongols¹⁸⁸. Mais la rupture avec l'historiographie sera définitive et sans doute décisive dans *l'Essai sur les mœurs*. Dans cette somme considérable (l'édition réalisée par René Pomeau en 1963 compte plus de 1600 pages), Voltaire commence le récit d'une histoire qu'il conçoit comme réellement universelle par la Chine. La chronologie de la Genèse, pas plus que la civilisation grecque, juive, égyptienne ou romaine, ne viennent introduire l'ouvrage comme il est d'usage. Voltaire quitte alors le registre du voyage épistolaire ou de la tragédie, du dialogue ou de la comédie, pour détailler bien davantage qu'il ne l'avait pu faire les cultures, mœurs, lois et systèmes politiques de l'Orient. Il y a donc bien, chronologiquement du moins, un avant et un après *De l'esprit des lois* dans l'histoire du comparatisme, mais l'œuvre de Montesquieu n'y est en fait pour rien : le projet de *l'Essai sur les mœurs* était né avant cela. Dès la publication des premiers chapitres du *Siècle de Louis XIV*, il veut élargir ses vues sur l'histoire, et va donc, selon son aveu même, sortir de « ce cercle trop étroit »¹⁸⁹. Pomeau commente ainsi cette intention : « le vaste univers le sollicite¹⁹⁰ ». On peut dater l'idée de *l'Essai sur les mœurs* à une lettre de 1741, et sa rédaction couvre d'abord les années 1741, 1742 et 1743. Il en publie des extraits en 1745 sous le nom d'*Histoire générale*, qui contiennent déjà l'histoire de l'Orient ancien (Chine, Inde, monde arabe)¹⁹¹ ; ainsi *De l'esprit des lois* n'a pu inciter Voltaire à s'intéresser aux lois et aux gouvernements de l'Orient. Les *Questions sur l'encyclopédie*, publiées vers la fin de sa vie et sans être un livre d'histoire, ne feront que confirmer cet intérêt brûlant qui ne l'aura jamais quitté, au moins dès les premières années de la rédaction de *Zaïre*. L'histogramme suivant, à valeur purement indicative, témoigne de l'intérêt déjà présent de Voltaire pour l'Orient dans un ouvrage qui n'était pas destiné à l'aborder (le *Siècle de Louis XIV*) ; il renseigne aussi sur le fait que Voltaire a pu donner libre court à cet intérêt dans ses ouvrages postérieurs (*L'Essai sur les mœurs* et les *Questions sur l'Encyclopédie*).

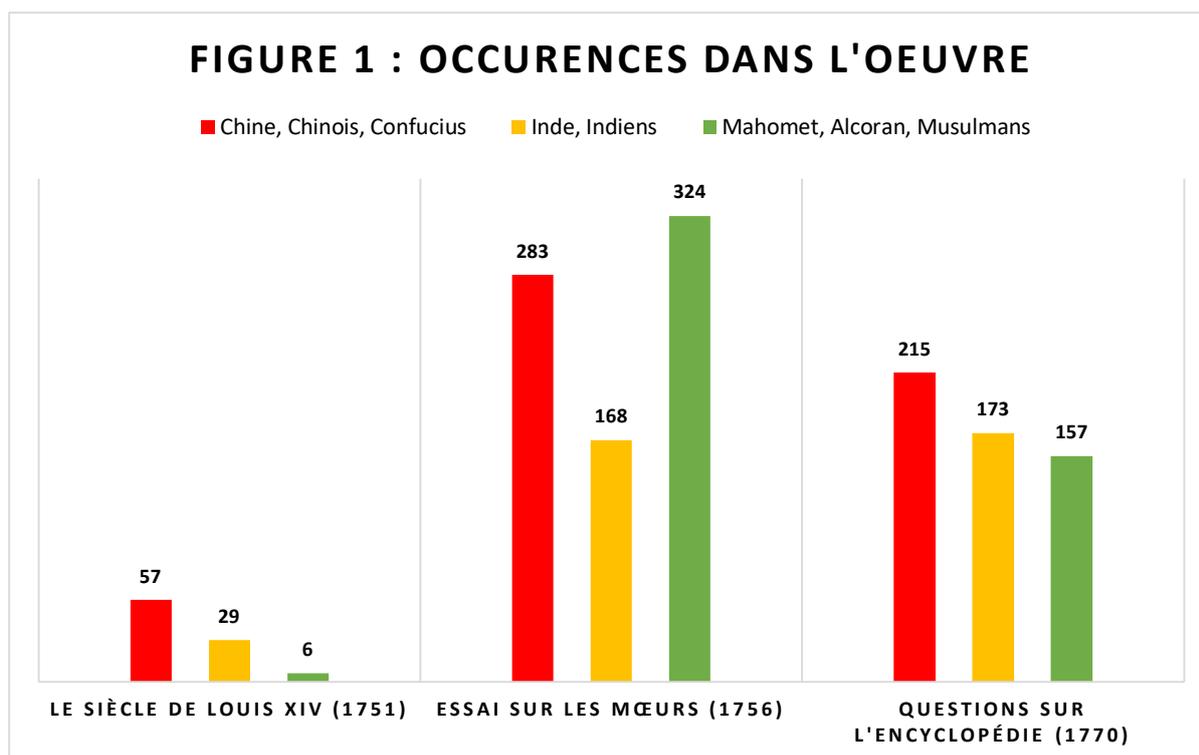
¹⁸⁷ Ibid., p.270.

¹⁸⁸ VOLTAIRE, « Épître dédicatoire », *L'Orphelin de la Chine* [1755], *Œuvres complètes*, op.cit., t.5, p.296.

¹⁸⁹ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, roi de Prusse, 21 décembre 1741, *Œuvres complètes*, op.cit., t.36, p.106. Cité par POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t.1, op.cit., p. III.

¹⁹⁰ POMEAU, idem.

¹⁹¹ POMEAU, ibid., p. II-XVIII.



Voltaire n'a donc pas découvert une nouvelle altérité dans cet Orient déjà mille fois mentionné ; il a seulement contribué, peut-être plus que n'importe qui d'autres au XVIIIe siècle, à éduquer le regard de l'opinion française et européenne, toujours prête à discréditer des nations à ses yeux si barbares. L'identité européenne et chrétienne s'est trouvée un Autre à sa mesure, avec lequel la comparaison n'est pas toujours à son avantage, et qui, surtout, oblige à l'introspection.

La troisième altérité du comparatisme de l'œuvre politique de Voltaire est celle qui s'ouvre au **Nouveau Monde, voire à l'univers**. Dès 1727, son *Essai sur la poésie épique* rapportait le voyage au Chili de Don Alonzo d'Ercilla, mais ne se hasardait qu'à reconnaître que « ce sujet, neuf, a fait naître des idées neuves »¹⁹². Avec *Alzire* (1736), le poète proposait une tragédie américaine de sa propre facture. Le continent avait attiré sa curiosité assez tôt : dans sa *Vie de Voltaire*, Condorcet évoque ainsi comment le jeune Arouet pria son père d'autoriser son passage en Amérique¹⁹³ – en vain. Jean-Pierre Sanchez souligne qu'*Alzire* est la seule pièce qui prenne place en Amérique si l'on excepte le *Montézume* de Louis Ferrier de la Martinière, qui ne fut cependant jamais imprimée¹⁹⁴. Les *Indes galantes* de Fuzelier et Rameau, œuvre aujourd'hui si célèbre, l'était déjà en 1735, et faisait figurer plusieurs peuples de ces latitudes. On a vu plus

¹⁹² VOLTAIRE, « Don Alonzo de Ercilla », *Essai sur la poésie épique* [1727], *Œuvres complètes*, op.cit., t.8, p.349.

¹⁹³ CONDORCET, *Vie de Voltaire*, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 1, p.194.

¹⁹⁴ SANCHEZ Jean-Pierre, « Voltaire et sa tragédie américaine », Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, n° 58, 1992, p.19.

haut comment Lahontan et Lafitau, entre autres, avaient fait connaître les Américains en Europe, mais ces lectures étaient l'apanage d'un petit nombre. Voltaire écrit ainsi à M. de Cideville : « J'étais las des idées uniformes de notre théâtre, il m'a fallu un nouveau monde.¹⁹⁵ », et de citer Lucrèce, que l'on traduit ici :

...et extra

Processi longe flammantia moenia mundi.

...et au dehors

*Au-delà des remparts enflammés du monde.*¹⁹⁶

Comme le note encore Sanchez, « Voltaire n'hésita donc pas à abandonner le monde gréco-romain pour le Proche-Orient, l'Extrême-Orient ou les Amériques¹⁹⁷ ». Néanmoins, cette pièce en particulier ne semble guère innover dans son rapport à l'Amérique, en décrivant un continent habité par un genre de barbare, dont « la grossière nature, en formant ses appas, lui laisse un cœur sauvage et fait pour ces climats¹⁹⁸ », ce qui montre que la théorie des climats était ancrée dans l'opinion bien avant *De l'esprit des lois*, et que Voltaire ne semblait pas la contredire en 1736. Mais les Américains bénéficient d'un traitement plus contrasté à mesure de la lecture, alors que les Espagnols sont vivement critiqués :

Les espagnols sont craints, mais ils sont en horreur :

Fléaux du nouveau monde, injustes, vains, avarés,

Nous seuls en ces climats, nous sommes les barbares

L'Américain farouche en sa simplicité,

Nous égale en courage, et nous passe en bonté.

Hélas ! Si, comme vous, il était sanguinaire,

S'il n'avait des vertus, vous n'auriez plus de père.¹⁹⁹

Ce peuple américain, s'il a donc des vertus, en est du reste ravi par le colonialisme espagnol (« Rendu cruel par notre barbarie²⁰⁰ »). Néanmoins, un peu à part du reste des philosophes,

¹⁹⁵ VOLTAIRE, Lettre à M. de Cideville, 19 janvier 1736, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 34, p.10.

¹⁹⁶ LUCRECE, *De natura rerum*, Paris, Firmin Didot, trad. Charles Nisard (dir.), 1868, liv. I, v. 73. Traduction libre. Les remparts enflammés sont le ciel, les constellations.

¹⁹⁷ SANCHEZ, op.cit., p.21.

¹⁹⁸ VOLTAIRE, *Alzire* [1736], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 3, Acte I, Scène VI, p.395.

¹⁹⁹ Ibid., p.388.

²⁰⁰ Idem.

Voltaire ne croit en rien aux bontés naturelles du bon sauvage. Il précisera sa pensée vingt-ans plus tard, dans *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* :

Parmi tant de nations si différentes de nous, et si différentes entre elles, on n'a jamais trouvé d'hommes isolés, solitaires, errants à l'aventure à la manière des animaux, s'accouplant comme eux au hasard, et quittant leurs femelles pour chercher seuls leur pâture. Il faut que la nature humaine ne comporte pas cet état, et que partout l'instinct de l'espèce l'entraîne à la société comme à la liberté ; c'est ce qui fait que la prison, sans aucun commerce avec les hommes, est un supplice inventé par les tyrans; supplice qu'un sauvage pourrait moins supporter encore que l'homme civilisé.²⁰¹

Il critique encore ces peuples qui manquent d'une religion saine et établie. Il cherche la trace d'un Dieu unique, qu'il ne trouve pas : « cette connaissance demande une raison cultivée, et leur raison ne l'était pas²⁰² ». Il les qualifie d'ignorants, et commente longuement la pratique des sacrifices humains qui fut pendant longtemps le sujet de débats en Europe. En tout, « l'entendement humain n'est pas si formé dans le nouveau monde que dans l'ancien », mais « l'homme est dans tous les deux un animal très faible », et Voltaire ne laisse pas de penser que les peuples européens n'étaient pas mieux éclairés par le passé que ceux de l'Amérique l'étaient à son époque²⁰³.

D'autres écrits sur l'Amérique viendront : *l'Histoire des voyages de Scarmantado* (1756), *Candide* (1759), les *Entretiens d'un Sauvage et d'un Bachelier* (1761), *l'Histoire de Jenni* (1775), et ce malgré le succès relatif d'*Alzire*. On sait que Voltaire s'était très tôt renseigné sur le Nouveau Monde²⁰⁴ et que sa pièce, qui employait les stéréotypes de l'époque, était d'abord faite pour plaire au public avant de plaire aux philosophes ; aussi ses œuvres ultérieures honoreront davantage cette curiosité première. Ainsi de *l'Ingénu*²⁰⁵, conte philosophique paru en 1767. Christopher J. Barros résume remarquablement le rôle du « sauvage » dans cette œuvre, et son apport dans ce qui constitue l'ipséité européenne : « Antithèse du 'sauvage' de Rousseau, l'Ingénu représente l'être humain tel que Voltaire le conçoit. 'Sauvage' ou civilisé, il a la même capacité de cultiver son esprit et d'améliorer son milieu²⁰⁶ ». Il faut se rappeler le jugement de

²⁰¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. II, p.342.

²⁰² Ibid., p.343.

²⁰³ Ibid., p.346.

²⁰⁴ SANCHEZ, op.cit., p.31-35.

²⁰⁵ Lire, sur ce point, l'analyse de POMEAU René, « Un "bon sauvage" voltairien : l'Ingénu », *Studi di Letteratura Francese*, Firenze, Italia, Vol. 7, n° 58, 1981.

²⁰⁶ BARROS Christopher J., *Voltaire et le sauvage civilisé*, Mémoire de master en Langues et Littératures, San Jose State University, 2010, p.100.

Montesquieu, tant il jure avec la modération affichée par Voltaire dans ses œuvres, et l'enthousiasme un brin idéaliste de Rousseau :

Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des climats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle. Ceci s'est encore trouvé vrai dans l'Amérique ; les empires despotiques du Mexique & du Pérou étaient vers la ligne, et presque tous les petits peuples libres étaient et sont encore vers les pôles.²⁰⁷

Ou encore :

L'Afrique est dans un climat pareil à celui du midi de l'Asie, et elle est dans une même servitude. L'Amérique détruite & nouvellement repeuplée par les nations de l'Europe et de l'Afrique, ne peut guère aujourd'hui montrer son propre génie : mais ce que nous savons de son ancienne histoire est très conforme à nos principes.²⁰⁸

Toute l'analyse de Montesquieu est ici asservie à la théorie des climats, et le lecteur ne trouve dans son œuvre que des sentences déterministes où le « sauvage » est condamné en trois ou quatre lignes à vivre sous le joug d'un despote. Quand Montesquieu voit des peuples « lâches » plus propres à l'esclavage, Rousseau exalte lui la liberté du « bon sauvage » ; en choisissant son propre camp, Voltaire honore la liberté du « sauvage » tout court, sans le distinguer des autres hommes.

Christopher Barros montre du reste assez bien ce que cette vision implique en matière d'identité et de comparatisme :

Le personnage de l'Ingénu, **un Huron qui visite la France, est « l'autre » à travers lequel l'Européen peut se regarder et se connaître mieux.** Son nom signifie quelqu'un qui voit et comprend franchement les choses comme elles sont. Alors, il sert de « miroir » pour montrer à sa société non seulement les choses comme elles sont et le monde comme il va mais aussi ce qui ne s'accorde pas avec la raison éclairée que Voltaire désirait répandre.²⁰⁹

Un peu à part du reste des philosophes, Voltaire exclut l'idée même de l'Homme de la nature et n'emploie le « bon sauvage » qu'à des fins argumentatives dans ces contes. Il refuse à la fois l'eurocentrisme et la glorification de l'indigène.

²⁰⁷ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op.cit. t. 1, p.425-426.

²⁰⁸ Ibid., p.431.

²⁰⁹ BARROS, op. cit., p.100-101. Nous soulignons.

Sur le continent africain, que lui comme son siècle ont très peu commenté, on trouve dans la *Relation touchant un Maure blanc* un autre appel à l'humilité. Après avoir esquissé un portrait imbibé des préjugés racialistes de son temps, Voltaire avertit son lecteur : « si nous pensons valoir beaucoup mieux qu'eux, nous nous trompons assez lourdement²¹⁰ ». Ou encore :

Voilà des mœurs, des usages, des faits si différents de tout ce qui se passe parmi nous qu'ils doivent montrer combien le tableau de l'univers est varié, et combien nous devons être en garde contre notre habitude de juger de tout par nos usages.²¹¹

Il y a ainsi chez Voltaire une opposition à la vision augustinienne de l'histoire, qui voyait dans la chute de Rome un argument pour la fin du monde. Comme l'écrit Eric Voegelin,

Cette conception survécut pendant des siècles au royaume des idées, alors même que les sentiments et les institutions sur lesquels elle reposait se furent effondrés. [...] le premier moderne qui osa écrire une histoire mondiale, en s'opposant directement à Bossuet, fut Voltaire.²¹²

Le monde terrestre ne devait pas constituer la dernière frontière du comparatisme voltairien. *Micromégas*, conte philosophique de 1752 mais dont nous avons déjà des fragments en 1739²¹³, s'inspire du modèle narratif du *Voyage de Gulliver* (1726) et des *Entretiens sur la pluralité des mondes* de Fontenelle (1686). « Quels points communs entre un extraterrestre et un Huron bien tourné ? » demande Elisabeth Charbonnier dans la préface d'une édition commune de *L'Ingénu* et de *Micromégas* : « ils sont tous deux étrangers », « ils apportent avec eux l'altérité et la relativité »²¹⁴.

Le voyage de cet extraterrestre nommé Micromégas est peut-être la tentative ultime – et nécessairement vouée à l'échec – « d'embrasser tout le tableau de l'univers », mais elle oblige le lecteur à questionner le fond de son identité. Sur ce « petit tas de boue » que forme la Terre, l'homme qui se croit policé n'est rien de plus que l'onde d'une goutte de pluie dans la mécanique de l'univers. L'objet de la comparaison devient purement théorique et imaginaire. On l'a vu, Montesquieu s'était hasardé, à peu près au même moment, à faire voir la relativité de la vie d'un Homme avec son *Histoire véritable*. Bien que Voltaire ait souvent précédé Montesquieu, et qu'il ait surtout poussé plus loin son travail comparatif en Europe, en Orient, et particulièrement en Amérique, il est possible d'imaginer ces deux semblables voyager

²¹⁰ VOLTAIRE, *Relation touchant un Maure blanc* [1744], *Œuvres complètes*, op.cit., t.23, p.191

²¹¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t.1, p.249.

²¹² VOEGELIN Éric, *La nouvelle science du politique* [1952], Paris, Seuil, 2000, p.164.

²¹³ GOULEMOT Jean, dans VOLTAIRE, *Micromégas* [1752], Paris, Librairie générale française, 2000, p. 7.

²¹⁴ CHARBONNIER Elisabeth, « Préface », dans VOLTAIRE, *Micromégas-L'Ingénu*, Paris, Pocket, 1997, p.5.

ensemble, chacun sur une épaule du géant Micromégas, dominant assez le monde pour le comparer, tel Jésus Christ transporté « sur une montagne très élevée », apercevant « tous les royaumes du monde et leur gloire »²¹⁵, qui valent si peu de chose à l'échelle de l'univers.

²¹⁵ La Bible, Matthieu 4.1-11, Luc 4.1-13.

Paragraphe 2 : La réfutation de la métaphysique en tant qu'outil explicatif du politique

*La fable est la sœur aînée de l'histoire.*²¹⁶

L'acte de comparer suppose une évidence qui ne s'est pas toujours signalée dans les travaux des XVIIe et XVIIIe siècle : l'existence de données, de facteurs identifiables, comparables, et éventuellement classifiables. La littérature de l'époque se suffit souvent d'impressions, de récits romancés, de témoignages ou même de légendes. S'il existe bien une tendance à l'hyperfactualisme, la quantité de faits rapportés ne dit rien de leur origine ni de leur valeur. Voltaire compte parmi ces « chasseurs de mythes » qui font croisade contre l'histoire telle qu'elle se fait et qu'elle se raconte (a) ; histoire qui est le premier matériau de son comparatisme.

Parmi ces récits qui gagnent toujours le crédit des historiens, le premier est bien sûr celui de la Bible. Cause ou conséquence de son combat contre les fables, l'opposition de Voltaire à la narration chrétienne de l'histoire du monde, et par là de la perception de toutes ses composantes, irrigue abondamment son œuvre politique. Elle emporte une conséquence sur son œuvre historique en particulier, que l'on pourra sans difficulté qualifier d'histoire laïque (b). Il s'agit, en peu de mots, d'un récit dépouillé des références religieuses dans lequel les événements trouvent leur cause, non dans l'action de la Providence ou de quelque puissance métaphysique, mais dans celle des hommes et de l'univers - bien physique - dans lequel ils évoluent.

a. Le philosophe comme chasseur de mythes : Voltaire contre les fables

« Un esprit juste, en lisant l'histoire, n'est presque occupé qu'à la réfuter²¹⁷ ». Les récits légendaires jouissent encore au siècle des Lumières de la considération du public. L'histoire « universelle » de Bossuet, tenue en grande estime, mêle des faits à des mythes, des preuves solides à de simples témoignages. Comme l'écrit Truchet, Bossuet « ne dégage pas assez l'histoire de la légende²¹⁸ », et reçoit les mythes de la Grèce antique comme il reçoit des documents d'archives unanimes. Le prédicateur n'est bien sûr pas le seul dans cet exercice banal au XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle. Un monument d'érudition comme Lenglet Du Fresnoy, par ailleurs éditeur de la *Henriade* de Voltaire, écrit doctement le règne de Jupiter

²¹⁶ VOLTAIRE, « Zoroastre », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1651.

²¹⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.541.

²¹⁸ TRUCHET, op.cit., p.21.

dans ses *Tablettes chronologique de l'histoire universelle sacrée et profane*²¹⁹. Voltaire s'interroge à juste raison sur l'existence de ce roi légendaire :

Mais y a-t-il eu un Jupiter ? C'était par là qu'il fallait commencer. [...] Le grand ridicule de toutes ces chronologies fantastiques, est d'arranger toutes les époques de la vie d'un homme, sans savoir si cet homme a existé.²²⁰

Éric Schnakenbourg estime que le rapport de Voltaire à la vérité historique se construit dans ce contexte général, et qu'il est tributaire du célèbre principe de Fontenelle : « assurons nous bien du fait avant de nous inquiéter de la cause²²¹ », que l'on trouve dans son *Histoire des oracles*, publiée dès 1687, et où l'on lit aussi la chose suivante :

Il est vrai que cette méthode est bien lente pour la plupart des gens, qui courent naturellement à la cause, et passent par-dessus la vérité du fait ; mais enfin nous éviterons le ridicule d'avoir trouvé la cause de ce qui n'est point.²²²

La critique de Voltaire est particulièrement acerbe à l'égard des chronologies, qui caractérisent un exercice historiographique commun à l'époque, et également de la qualité des sources.

Le procès des chronologies anciennes et de l'hyperfactualisme

Il est de l'opinion de Voltaire que les auteurs de son temps produisent et se fondent sur des chronologies parcellaires et peu fiables, pour la raison que ces dernières ne peuvent que l'être au temps où elles ont été écrites. Ainsi des chronologies de la Rome antique :

Si quatre siècles de l'empire le plus mémorable de la terre, ne forment qu'un amas indigeste d'évènements mêlée de fables, sans presque aucune date, que sera-ce des petites nations resserrées dans un coin de terre, qui n'ont jamais fait aucune figure dans le monde, malgré tous leurs efforts pour remplacer en charlataneries et en prodiges, ce qui leur manquait en puissance et en culture des arts ?²²³

Cela est vrai pour l'Europe, et l'est encore davantage quand les historiens se mettent en quête d'établir la chronologie des civilisations plus lointaines. Voltaire développe à ce propos un argument bien connu des comparatistes : « qu'on fasse réflexion combien dans un camp, dans une maison, on est mal informé des faits particuliers qui se passent dans un camp voisin, dans

²¹⁹ LANGLET DU FRESNOY Nicolas, *Tablettes chronologique de l'histoire universelle sacrée et profane* [1729], Frédéric-Henri Scheurleer, 1778, tome I, p.13.

²²⁰ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., « Chronologie », p.554.

²²¹ SCHNAKENBOURG Éric, op. cit., p.457.

²²² FONTENELLE Bernard le Bovier de, *Histoire des oracles* [1687], dans *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, t. III, 1825, p.272.

²²³ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., « Chronologie », p.553.

une maison prochaine²²⁴ ». Si les données du voisin sont peu fiables, celles des peuples d'Asie ou d'Afrique le sont logiquement d'autant moins : « Nous n'avons rien des Indiens ni des Perses, presque rien des anciens Egyptiens. Tous nos systèmes inventés sur l'histoire de ces peuples, se contredisent autant que nos systèmes métaphysiques²²⁵ ». Ce constat n'est cependant pas une condamnation des historiens, mais découle d'une évolution naturellement lente de la science historique, elle-même liée à l'incontournable évolution de l'alphabétisme :

Il faudrait que chaque peuplade considérable eût possédé et conservé des registres authentiques bien attestés. Mais combien peu de peuplades savent écrire ? et dans le petit nombre d'hommes qui cultivèrent cet art si rare, s'en est-il trouvé qui prissent la peine de marquer deux dates avec exactitudes ?²²⁶

Le philosophe et le comparatiste ne peuvent se fier à ces chronologies, abruptement désignées comme « un amas de vessies remplies de vent », car « tous ceux qui ont cru y marcher sur un terrain solide, sont tombés »²²⁷. La critique fait mouche dans ce siècle de plus en plus accoutumé à la remise en cause des légendes et des mythes²²⁸, mais surtout à ce que Mably, autre historien-philosophe, appelait « l'érudition infructueuse²²⁹ », dont il chargea nulle autre que la personne de Voltaire : « son érudition, fût-elle d'un meilleur goût, il doit me la cacher si je n'en ai pas besoin²³⁰ ». Voltaire, critique de la vaine érudition et de l'hyperfactualisme, reçoit ainsi la même critique d'un historien à peine plus tardif²³¹ ; on mesure donc le tournant méthodologique de la moitié du XVIIIe siècle. L'Histoire de l'époque se résume en effet bien souvent à une accumulation de données souvent insignifiantes, même si elle est parfois conjugée avec une certaine réflexion historique²³². Les chronologies, les sommes et les annales y sont regardées comme des ouvrages pesants et mal conçus, que les philosophes pilleront cependant à loisir pour nourrir leurs réflexions²³³. David Rompré définit l'hyperfactualisme par

²²⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. 1, op.cit., p.595.

²²⁵ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., « Chronologie », p.553.

²²⁶ Ibid., p.552.

²²⁷ Ibid., p.554.

²²⁸ FONTENELLE Bernard le Bouyer de, *Histoire des oracles* [1686], *Œuvres de Fontenelle*, tome 3, Paris, Salmon, 1825, p.258-383.

²²⁹ MABLY Gabriel Bonnot de, *De l'étude de l'histoire* [1775], dans *Œuvres complètes*, Paris, Delamollière, 1792, Vol. 12, p.5.

²³⁰ MABLY, *De la manière d'écrire l'histoire* [1783], op.cit., p.477.

²³¹ Catherine Volpilhac-Augier a arbitré cette confrontation dans un article édifiant. Voir VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Mably-Voltaire, match nul ? Mably lecteur de l'Essai sur les mœurs », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 235-248.

²³² GRELL Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie : étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, 1993, p. 68.

²³³ Sur le sujet, voir l'ouvrage éclairant de BROT Muriel (dir.), *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, Paris, Hermann, 2011, 344 pages.

la tendance, pour le chercheur, « à ne faire reposer la recherche que sur la description de ce qui a été observé, sans analyse²³⁴ ».

Considérant que les descriptions des historiens dénoncés par Voltaire ne reposent pas sur l'observation et/ou ne sont pas accompagnées d'une analyse rationnelle, elles s'attirent les foudres du philosophe qui saisit l'occasion de dévoiler une conception de l'histoire très caractéristique des Lumières : « Ce qui manque d'ordinaire à ceux qui compilent l'histoire, c'est l'esprit philosophique : la plupart, au lieu de discuter des faits avec des hommes, font des contes à des enfants²³⁵ ». Il y a donc un *esprit* derrière toute entreprise intellectuelle, et qui doit ici tenir la main de l'historien.

« L'esprit philosophique » n'est pas réductible à l'esprit de Voltaire, mais c'est de lui dont nous voulons dessiner les traits dans la première moitié de notre étude. Il se traduit ainsi par la constitution d'un corpus susceptible « d'éclairer » le lecteur. Ainsi, seul compte le récit des faits qui ont eu une influence sur les affaires publiques, comme il l'écrit dans *L'Encyclopédie* :

Je suppose encore que vous ayez été témoin d'une faiblesse qui n'a point influé sur les affaires publiques, devez-vous révéler cette faiblesse ? En ce cas, l'histoire serait une satire. Il faut avouer que la plupart des écrivains d'anecdotes sont plus indiscrets qu'utiles.²³⁶

Ou encore, dans son *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* :

Si cette faiblesse d'un homme public, si ce vice secret que vous cherchez à faire connaître, a influé sur les affaires publiques, s'il a fait perdre une bataille, dérangé les finances de l'Etat, rendu les citoyens malheureux, vous devez en parler : votre devoir est de démêler ce petit ressort caché qui a produit de grands événements ; hors de là vous devez vous taire.

Que nulle vérité ne soit cachée : c'est une maxime qui peut souffrir quelques exceptions. Mais en voici une qui n'en admet point : Ne dites à la postérité que ce qui est digne de la postérité.²³⁷

Voltaire pose donc une nouvelle limite à la description historique : se garder des anecdotes considérées comme indignes ou inutiles, pour ne retenir que les faits qui intéressent la postérité. Mais quels sont ces faits ? Qui décide qu'ils sont dignes ou qu'ils ne le sont pas ? Voltaire laisse des indices, mais ce type de raisonnement repose, on le voit bien, sur l'appréciation finale de l'historien, et à cet « esprit philosophique » dont il serait en tout logique le dépositaire. La

²³⁴ ROMPRÉ David, *La sociologie : une question de vision*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2000, p.60.

²³⁵ VOLTAIRE, *Remarques sur l'Histoire*, op.cit., p.136.

²³⁶ VOLTAIRE, « Histoire », *L'Encyclopédie*, op.cit., Vol. VIII, p.220-225.

²³⁷ VOLTAIRE, *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* [1759], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 16, p.387.

facilité voudrait que cet esprit philosophique soit conçu comme le double profane de l'esprit sain dont les auteurs des Évangiles sont réputés avoir été inspirés dans la plupart des sectes du christianisme. Mais même s'il n'est pas exempt d'une visée téléologique, ou du moins idéologique, il ne peut se réduire à une force immanente, presque mystique, présidant à la rédaction des œuvres historiques. Voltaire décrit bien ici les prémisses d'une méthode historique qui ne sera pas reniée par la science historique moderne. On le voit d'abord avec le manuel fondateur de Langlois et Seignobos, au crépuscule du XIXe siècle :

La première nécessité qui s'impose à l'historien mis en présence du chaos des faits historiques, c'est de limiter son champ de recherches. Dans l'océan de l'histoire universelle quels faits choisira-t-il pour les recueillir ? [...] Ainsi toute construction historique doit commencer par trouver un principe pour trier, encadrer et ranger les faits.²³⁸

Puis, plus près de nous, avec Charles Samaran :

Le grand historien sera celui qui saura choisir le vrai problème, demander au passé de répondre à une question qui tout à la fois possède pour nous, postérité, un intérêt réel, une valeur existentielle, et qui d'autre part corresponde à une réalité dans le milieu étudié.²³⁹

La difficulté n'est, naturellement, toujours pas résolue à l'époque où nous sommes. En conséquence des limites qu'il a posées, Voltaire « manifeste une grande distance lorsqu'il s'agit d'histoire ancienne²⁴⁰ ». Cette distance est parfois très explicite lorsqu'il rédige les chapitres idoines de ses œuvres historiques. Sa critique du chef d'œuvre de Montesquieu, considéré de son temps comme un grand historien de la Rome antique, l'illustre également²⁴¹. Il n'hésite bien sûr pas à faire usage des ouvrages dont il fustige les erreurs, et cela est aussi vrai pour ses contemporains²⁴², mais la chronologie et l'hyperfactualisme lui posent, au fond, peut-être moins de problèmes que le rapport incestueux qu'entretiennent les sources historiques et la légende.

Sources et mythes

Les chronologies ne seraient donc pas fiables, et l'historien moderne ne devrait recevoir qu'avec beaucoup de précaution les données de l'histoire ancienne. Mais il y a une explication

²³⁸ LANGLOIS Charles Victor & SEIGNOBOS Charles, *Introduction aux études historiques* [1898], ENS Editions, Chap. II, 2014, p.123.

²³⁹ SAMARAN Charles, *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pléiade », 1961, 1773 pages.

²⁴⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.55.

²⁴¹ VOLTAIRE, *Commentaires sur l'Esprit des lois* [1777], dans *Œuvres complètes*, Paris, Th. Desoer, 1817, tome 6, p.97-101 en particulier.

²⁴² ALBINA Larissa, « Voltaire et ses sources historiques », *Dix-Huitième Siècle*, 1981, vol. 13, n° 1, p. 349-359.

manifestement plus profonde à ce constat : « Ne nous étonnons donc pas s'il n'y a nulle part de vraie chronologie ancienne. Ce que nous avons des Chinois est beaucoup, si vous le comparez aux autres nations²⁴³ ». Pourquoi les Chinois auraient-ils une chronologie plus estimable ? Parce qu'ils sont, d'après Voltaire, les premiers à avoir cultivé la raison :

Si quelques annales portent le caractère de certitude, écrit-il ailleurs, ce sont celles des Chinois. [...] Les autres nations inventèrent des fables allégoriques ; et les Chinois écrivirent leur histoire, la plume et l'astrolabe à la main, avec une simplicité dont on ne trouve point d'exemple dans le reste de l'Asie.²⁴⁴

Dans cette comparaison, encore révélatrice de la méthode employée par Voltaire pour développer ses positions politiques (qui sont aussi ici scientifiques), le philosophe dévoile l'un des premiers critères qui doivent d'après lui gouverner la science historique, critère qu'il développe d'ailleurs plus loin :

Ce n'est guère que depuis l'établissement des académies des sciences dans l'Europe qu'on ne voit plus de miracles chez les nations éclairées ; et que, si l'on en voit, la saine physique les réduit bientôt à leur valeur.²⁴⁵

Ce regard très newtonien établit une corrélation entre le développement des sciences physiques et le développement de la science historique. La Chine de Voltaire nous apparaît alors convertie à Locke avant l'heure : elle rédige ses annales à tâtons dans l'obscurité de l'entendement humain. Bien sûr, les légendes occupent une certaine place dans l'histoire de ce pays, mais le philosophe met naturellement en évidence ce qui manque à l'Occident : des historiens guidés par la raison, c'est-à-dire aidés de la science et éloignés des superstitions :

Les Chinois ne remontent point jusqu'aux temps sauvages où les hommes eurent besoin qu'on les trompât pour les conduire. [...] Les Chinois n'ont point eu cette folie ; leur histoire n'est que celle des temps historiques.²⁴⁶

À l'inverse, « Rollin, dans son *Histoire ancienne*, répète les oracles rendus par Apollon à Crésus.²⁴⁷ », ou bien : « Il me semble que si l'on voulait mettre à profit le temps présent, on ne passerait point sa vie à s'infatuer des fables anciennes.²⁴⁸ »

²⁴³ VOLTAIRE, *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., « Chronologie », p.553.

²⁴⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.66-67.

²⁴⁵ Ibid., t. 2, p.16.

²⁴⁶ Ibid., t. 1, p.67.

²⁴⁷ Ibid., p.21.

²⁴⁸ VOLTAIRE, *Remarques sur l'Histoire*, op.cit., p.136.

Signe de sa stature d'historien au XVIII^e siècle, Voltaire est l'auteur de l'article « Histoire » de l'*Encyclopédie*, dans lequel il la définit comme « **le récit des faits donnés pour vrais ; au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux.**²⁴⁹ » La première moitié de l'article se consacre presque exclusivement à critiquer l'histoire ancienne, exercice réalisé postérieurement, on l'a vu, dans d'autres de ses travaux. La seconde développe une méthode, qui ressemble à bien des égards à celle de l'historien moderne. Si les mythes doivent être écartés, ils peuvent être remplacés avantageusement par des sources parfois durement acquises. Voltaire insiste particulièrement sur ce point, comme l'explique Francalanza : « il demande que la documentation soit authentique, ce qui suppose une vérification des manuscrits, et rappelle au passage qu'il "ne faut pas juger des usages anciens par les modernes"²⁵⁰²⁵¹ ».

Cela suppose aussi de peser la valeur des témoignages, car « dire fidèlement ce qu'on a entendu dire, c'est souvent rapporter de bonne foi des choses suspectes²⁵² ». Il faut rappeler que la société française vit alors sous un système judiciaire qui mesure, comme dans le procès de Jean Calas, la culpabilité d'un prévenu en additionnant des demi-preuves, voire, à Toulouse, des quarts et des huitièmes de preuves qui ne sont constituées que de vagues oui-dire. Si l'addition des soupçons peut raccourcir la vie d'un homme, elle allonge tout aussi libéralement l'histoire des nations. La solution réside, pour Voltaire et pour d'autres, dans le recours systématique aux documents écrits que la fortune a préservé de la rigueur des âges. Ainsi, « pour pénétrer dans le labyrinthe ténébreux du moyen âge, il faut le secours des archives, et on n'en a presque point²⁵³ ». L'analyse des sources de Voltaire le montre encore une fois. Le procès trop commun en superficialité qui lui a souvent été intenté ne résiste ainsi pas, dans ce domaine non plus, à l'épreuve de la recherche contemporaine. Comme le fait justement remarqué Larissa Albina :

La conception scientifique de l'histoire n'existait pas au XVIII^e siècle. Voltaire a joué un rôle positif en débarrassant l'histoire de ses préjugés les plus révoltants et de ses erreurs les plus grossières. En cela, les livres qu'il a corrigés et annotés témoignent qu'il a été à la hauteur de la tâche.²⁵⁴

Si Voltaire peut légitimement apparaître comme l'un des pionniers en la matière, Éric Schnakenbourg rappelle le mot de Pierre Bayle à l'endroit des historiens qui se « plaisent

²⁴⁹ VOLTAIRE, « Histoire », *L'Encyclopédie*, op.cit. Vol. VIII, p.220-225.

²⁵⁰ VOLTAIRE, « Ézéchiél », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.257.

²⁵¹ FRANCALANZA, op.cit., p.55.

²⁵² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.595.

²⁵³ VOLTAIRE, « Histoire », *L'Encyclopédie*, op.cit. Vol. VIII, p.220-225.

²⁵⁴ ALBINA, op.cit., p.359.

extrêmement à compiler tout ce qui sent le miracle²⁵⁵ ». On sait que Voltaire est grand lecteur de Bayle²⁵⁶, mais il ne sera pas le seul de ses disciples, qui vont parfois plus loin que lui en considérant la discipline historique comme incapable d'accéder à quelque espèce de vérité. À l'inverse, l'auteur de l'*Histoire de Charles XII* rejette également « le "pyrrhonisme outré" et la "crédulité ridicule" », et ménage « une place au vraisemblable résultant non d'une "démonstration mathématique", implacable et raisonnable, mais d'une "extrême probabilité".²⁵⁷ » C'est d'ailleurs l'opinion du temps que le grand mérite de Descartes réside dans la méthode et non dans la métaphysique²⁵⁸, et Voltaire n'en a pas une autre²⁵⁹. Le maître incontestable de la méthode déductive au XVIIe siècle subit cependant la comparaison voltairienne avec les Bacon, les Bayle ou les Locke ; en matière méthodologique, sa contribution gît dans le seul fait d'avoir donné un « fil dans ce labyrinthe » qu'est l'univers, mais au prix de « chimères nouvelles », car « un homme qui dédaigna les expériences, qui ne cita jamais Galilée, qui voulait bâtir sans matériaux, ne pouvait élever qu'un édifice imaginaire²⁶⁰ ». Ce refrain nous est certainement connu, et Voltaire l'appliqua scrupuleusement à la méthode historique, d'une façon sensiblement analogue à celle d'Auguste Comte et de l'école positiviste, qui voulait borner le domaine de la science aux données accessibles par l'expérience, et qui créa du reste la discipline baptisée *sociologie*²⁶¹. Comte faisait lui-même le rapprochement avec sa nouvelle école et la « philosophie naturelle » développée par les « savants anglais », « depuis Newton surtout »²⁶².

Pomeau ne dit pas autre chose :

Voltaire, quant à lui, prononce la séparation de l'histoire et du mythe. Il dénie à celui-ci, élaboré et transmis par tradition, toute valeur de connaissance. Ce que l'homme sait, ici comme ailleurs, c'est ce qu'il a découvert l'investigation critique du réel. L'historien en son domaine opère

²⁵⁵ Cité par SCHNAKENBOURG, op.cit., p.457. La citation de Bayle est tirée de la *Lettre à M. L. A. D. C. Docteur de Sorbonne, Où il est prouvé par des raisons de Philosophie et de Théologie, que les Comètes ne sont point le présage d'aucun malheur*, datée de 1682.

²⁵⁶ HAXO Henry E., « Pierre Bayle et Voltaire avant les *Lettres philosophiques* », *PMLA*, Vol. 46, n°2, 1931, p.461.

Lire également ces vers très élogieux de Voltaire : « J'abandonne Platon, je rejette Épicure. Bayle en sait plus qu'eux tous ; je vais le consulter : La balance à la main, Bayle enseigne à douter », dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne, Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1877, t. 9, p.476. À lire également la longue note qui lui est dédié dans l'édition Khel.

²⁵⁷ SCHNAKENBOURG, op.cit., p.458.

²⁵⁸ RIHS Charles, *Voltaire – Recherches sur les origines du Matérialisme Historique*, Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977, p.73, note 153.

²⁵⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.537.

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ COMTE Auguste, *Cours de Philosophie positive* [1830-1842], Paris, Librairie Larousse, 1936, 47^e leçon.

²⁶² COMTE Auguste, op.cit., Avertissement de l'auteur, daté du 18 décembre 1829.

comme le physicien et Voltaire peut légitimement le comparer à Newton : les vérités de l'un et celles de l'autres s'opposent pareillement aux « fables ». ²⁶³

Nous revenons ainsi au bouleversement intellectuel induit par la physique de Newton, si bien décrit par Cassirer.

Une histoire laïque du monde, premier matériau du comparatisme de Voltaire

Voltaire fut sans contredit le plus redoutable adversaire de la conception théologique du processus historique. ²⁶⁴

La place de la religion dans la trame historique des auteurs en vogue au XVIII^e siècle n'est pas un sujet fondamentalement différent de celui que nous venons d'examiner. Pour Voltaire et pour d'autres, elle n'est même qu'un cas particulier du mythe. Pour les philosophes des Lumières, et pour Voltaire en particulier, Dieu n'a pas de part à prendre dans l'histoire objective du monde, qui ne doit être que celle des Hommes. Le récit de la Bible est traité comme une légende parmi d'autres ou bien, comme un clin d'œil à la censure, faussement considéré comme vrai : « Ce n'est pas qu'on prétende donner la moindre atteinte à la grande vérité du déluge universel rapporté dans le Pentateuque ; au contraire, c'est un miracle, donc il le faut croire ; c'est un miracle, donc il n'a pu être exécuté par les lois physiques. ²⁶⁵ » Sur le plan épistémologique, l'histoire « rationnelle » est le prérequis d'une science du politique, c'est-à-dire d'une approche rationnelle des faits politiques conçus comme des choses ²⁶⁶, ou autrement dit d'une analyse du réel qui ne recourt qu'au réel lui-même, et non à un arrière-monde ²⁶⁷.

La difficulté est de taille dans une société habitée par la geste et la référence chrétiennes : « J'avoue que je ne sais rien qui déshonore plus mon pays que cette infâme superstition faite pour avilir la nature humaine. [...] le petit nombre des êtres pensants est excellent chez nous, et demande grâce pour le reste ²⁶⁸ », écrit Voltaire à Frédéric II de Prusse. Le réel n'est toutefois pas inconnu des historiens du temps. Les données existent pour remettre en cause le récit

²⁶³ POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p. XXIX.

²⁶⁴ RIHS, op.cit., p.200.

²⁶⁵ VOLTAIRE, « Inondation », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.325.

²⁶⁶ DURKHEIM Émile, *Les Règles de la méthode sociologique* [1894], Paris, Flammarion, 1988, p.108 : « La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses. »

²⁶⁷ NIETZSCHE Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, Trad. Henri Albert, Société du Mercure de France, 1903, p.40 : « Un jour Zarathoustra jeta son illusion par-delà les hommes, pareil à tous les hallucinés de l'arrière-monde. L'œuvre d'un dieu souffrant et tourmenté, tel lui parut alors le monde. »

²⁶⁸ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, 29 août 1742, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 36, p.152.

biblique, mais elles sont le plus souvent remplacées par une illusion « métaphysique » dont c'est le propre, nous dit Clément Rosset,

de faire pressentir sous les apparences insensées, ou faussement sensées, la signification et la réalité qui en assurent l'infrastructure et expliquent précisément l'apparence de ce monde-ci, qui n'est que la « manifestation à la fois primordiale et futile d'un étonnant mystère »^{269, 270}

Chez Nietzsche, lorsque Zarathoustra jette son « illusion par-delà les hommes²⁷¹ », l'arrière-monde s'impose comme le monde lui-même, comme s'il s'agissait du réel. Et comme Rosset le montre, l'illusionné fait de l'évènement unique qu'il perçoit (en l'occurrence historique) « deux évènements qui ne coïncident pas, de telle sorte que la chose qu'il perçoit est mise ailleurs et *hors d'état de se confondre avec elle-même*²⁷² ». Le réel est remplacé par son double, et l'illusionné ne pourra porter son regard sur les évènements que pour en constater la présence évidente et péremptoire. Il s'agit d'une illusion presque sans retour, si l'on excepte la puissance argumentative, alors à l'aube de son apogée, des sciences de la nature et de l'histoire *historique*, et ici *laïque*, défendue par nombre de philosophes des Lumières. Freud propose d'ailleurs une réflexion similaire dans *L'avenir d'une illusion*, en y ajoutant l'influence du comparatisme, que nous pensons par ailleurs déterminante :

La critique a entamé la force probante des documents religieux, les sciences de la nature ont montré les erreurs qu'ils contenaient, la recherche comparative a été frappée par la similitude fatale entre les représentations religieuses que nous révèrons et les productions de l'esprit des époques et peuples primitifs.²⁷³

L'historien Nicolas Lenglet, dont on a déjà dit quelques mots, voit en 1729 la « Divinité, ou protectrice, ou vengeresse » se faire sentir de toutes les parties de l'histoire des prophètes²⁷⁴. Et quoique Lenglet ait participé à *l'Encyclopédie*, il n'est bien sûr pas épargné par Voltaire : « Consultez les tables de Lenglet, vous y trouverez encore que Hatton, archevêque de Mayence, fut assiégé dans une tour par des rats, pris par des rats, et mangé par des rats; qu'on vit des armées célestes combattre en l'air, et que deux armées de serpents se livrèrent sur la terre une sanglante bataille²⁷⁵ ». Une lecture des premières pages de ses *Tablettes chronologiques de*

²⁶⁹ ATTAL Jean-Paul, *L'image « métaphysique »*, Paris, Gallimard, 1969, p.178.

²⁷⁰ ROSSET Clément, *Le réel et son double* [1976], Paris, Gallimard, 1984, p.55-56.

²⁷¹ NIETZSCHE, *ibid.*

²⁷² ROSSET, *op.cit.*, p.16.

²⁷³ FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion* [1927], trad. Anne Balseinte, Jean-Gilvert Delarbre, Daniel Hartmann, Paris, PUF, 2004, 6^e éd., p.39.

²⁷⁴ LENGLET DU FRESNOY Nicolas, *Tablettes chronologique de l'histoire universelle sacrée et profane* [1729], Frédéric-Henri Scheurleer, 1778, tome I, p. XXI.

²⁷⁵ VOLTAIRE, *Le Pyrrhonisme de l'histoire, Œuvres complètes*, *op.cit.*, t. 42, p.296.

l'histoire universelle, sacrée et profane, montre que Lenglet emprunte explicitement à l'histoire de l'Ancien Testament de Dom Calmet²⁷⁶, auteur chez qui l'on a déjà noté la place prépondérante de la foi chrétienne. Lenglet, Rollin, Calmet, Bossuet, et d'autres historiens chrétiens sont ainsi passés au crible de la critique du philosophe des Lumières. Derrière la volonté de détruire l'illusion cohabite bien sûr celle de rétablir le réel. Les complices de l'illusion trouvent un intérêt à se dérober à la « pénible²⁷⁷ » réalité, mais ne sont pas aveugles. L'arrière-monde séduit par ce qu'il promet, et l'affaissement de ses fondations inquiète naturellement ses thuriféraires. Or, comme Voltaire l'écrit lorsqu'il entend réfuter le pari de Pascal, « l'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose.²⁷⁸ » Ni, d'ailleurs, de son inexistence. Mais *quod gratis asseritur gratis negatur*²⁷⁹ : ce qui est affirmé sans preuve peut être nié sans preuve, et la simple force du dogme n'a plus, au XVIIIe siècle, toute l'influence qu'elle avait jadis sur les esprits. À titre d'exemple, la querelle entre adamites et préadamites (qui estimaient qu'il y eut des hommes avant Adam) expose la censure qui pouvaient s'imposer aux historiens trop cavaliers. Les convictions préadamites de l'araméen Ibn Wahshiyah sont ainsi commentées par les Maïmonides²⁸⁰, puis par Issac La Peyrère. Ce savant et diplomate bordelais fait état en 1655 de sa théorie dans un ouvrage dédié. Jean-Pierre Nicéron, historien de la fin du XVIIe et du début du XVIIIe siècles, livre un récit de l'évènement : « Ce livre fit tant de bruit, que plusieurs auteurs travaillèrent en même temps à le réfuter [...]. Mais il n'en fut pas quitte pour cela. L'évêque de Namur en fit publier une censure au mois de décembre 1655²⁸¹ ». Presque immédiatement, *Praedamitae* est censuré par l'archevêque de Malines, et son auteur est arrêté en 1656. Après un séjour en prison duquel il réchappe grâce au soutien du Prince de Condé, on s'assure de le fait abjurer ses écrits et sa foi calviniste devant le pape Alexandre VII, entendu qu'il fut condamné « comme calviniste et comme juif²⁸² ». Cet exemple n'est bien sûr qu'une simple illustration ; Voltaire lui-même craignit la censure de son temps, qui se fondait, d'après Abderhaman Messaoudi, « sur les

²⁷⁶ LENGLET DU FRESNOY Nicolas, *op.cit.*, p. VII.

²⁷⁷ ROSSET, *op.cit.*, p.18.

²⁷⁸ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, Vingt-cinquième lettre, *op.cit.*, p.164.

²⁷⁹ Principe de droit romain qui a inspiré le *Rasoir d'Hitchens*, principe épistémologique présenté dans HITCHENS Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, Twelve Books, 2007, p. 150

²⁸⁰ École de rabbins et d'érudits juifs issue de la tradition établie par Moïse Maïmonide.

²⁸¹ NICERON Jean-Pierre, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans république des lettres* [1729-1745], Paris, Chez Briasson, tome 12, 1730, p.66.

²⁸² Idem, p.66-68.

principes du bon ordre religieux et moral²⁸³ », et nombre de ses livres d'histoire furent en effet condamnés²⁸⁴.

En proposant l'une des premières histoires *laïques* en France, Voltaire incarne sans doute le mieux le mouvement rationaliste et/ou matérialiste qui investit le domaine de la connaissance, et de l'histoire en particulier. Cette histoire est à l'image de la méthode employée par son auteur : **critique**, **comparative**, et, le plus souvent, **empirique**. La Chine est encore invoquée dans ce combat :

Dès que ce peuple écrit, il écrit raisonnablement. Il diffère surtout des autres nations en ce que leur histoire ne fait aucune mention d'un collège de prêtres qui ait jamais influé sur les lois. [...] Les Chinois n'ont point eu cette folie ; leur histoire n'est que celle des temps historiques.²⁸⁵

Voltaire revendique ainsi une autre méthode : « Je ne touche pas à ce qu'il y a de divin dans cette histoire, je m'en tiens toujours aux recherches de l'Antiquité²⁸⁶ ». Son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* forme le récit de ses multiples chasses aux miracles et aux interventions divines. Il conteste ainsi des historiens comme Daniel ou Mézeray pour avoir introduit des prodiges dans leur récit du conflit entre Edouard III et la France²⁸⁷. De même de l'histoire de Jeanne d'Arc, « cette héroïne, digne du miracle qu'elle avait feint²⁸⁸ », où Voltaire, bien moins révérencieux quelques années plus tôt²⁸⁹, se contente ici de relater les faits historiquement établis sans accorder de crédit aux ressorts métaphysiques qui habitent bien souvent les récits de ses semblables. Comme l'écrit ainsi Francalanza :

L'historicisation que pratique Voltaire désacralise en ramenant les choses à un ordre de grandeur plus terrestre. La Bible est pour lui, autant qu'un autre ouvrage de son temps, un livre d'histoire(s) : on y puise une connaissance des civilisations anciennes, à condition de lui appliquer les méthodes érudites touchant à la chronologie, à l'archive et à la textologie.²⁹⁰

²⁸³ MESSAOUDI Abderhaman, « Voltaire et la censure en France », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, Vol. 36, n° 71, 2009, p.450.

²⁸⁴ Notamment la *Philosophie de l'Histoire*, qui sert de discours préliminaire à l'*Essai sur les mœurs*, ainsi que l'*Essai sur l'histoire générale*, qui en était sa version inaboutie. Voir DE BAUSSET Louis-François, « Actes de l'assemblée du clergé sur la religion » en date du 22 août 1765, *Procès-verbal de l'Assemblée-générale du clergé de France*, Paris, Guillaume Desprez, 1773, p.201. Les mêmes ouvrages sont également mis à l'Index, par un décret du 12 décembre 1768.

²⁸⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.67.

²⁸⁶ Ibid., p. 57.

²⁸⁷ Ibid., p.727-728.

²⁸⁸ Ibid., p.752.

²⁸⁹ Nous faisons bien sûr référence à La *Pucelle d'Orléans*, poème satirique composé entre 1730 et 1762.

²⁹⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.57.

Les peuples, les cultures, les religions et les institutions sont abondamment comparés dans les ouvrages historiques du philosophe, sans que le sacré ne l'emporte comme ailleurs sur le profane. Cela est particulièrement prégnant dans le *Dictionnaire philosophique*, où « ce comparatisme s'applique à la visée civilisationnelle qui marquait déjà *l'Essai sur les mœurs* : une religion n'est qu'une des dimensions d'une civilisation²⁹¹ ».

Sur le plan de l'analyse des faits et des choses, ce comparatisme met au jour la fragilité des récits de voyage des jésuites qui, bien qu'ils soient précieux et utilisés par leurs contempteurs (Montesquieu et Voltaire en premier lieu), se révèlent quelquefois erronés et imbibés de miracles, comme l'historiographie moderne et contemporaine l'a montré depuis²⁹². Les disputes théologiques paraissent opposer un obstacle à l'acquisition de la connaissance, encore révélée par un comparatisme dont l'auteur ne se départit jamais :

Il serait très utile à ceux qui sont entêtés de toutes ces disputes, de jeter les yeux sur l'histoire générale du monde : car, en observant tant de nations, tant de mœurs, tant de religions différentes, on voit le peu de figure que font sur la terre un moliniste et un janséniste. On rougit alors de sa frénésie pour un parti qui se perd dans la foule et dans l'immensité des choses.²⁹³

Cela fait dire à Charles Rihs que Voltaire « s'élève contre l'anthropocentrisme des théologiens²⁹⁴ », et nous indique aussi le goût de l'auteur pour les histoires laïques, en ce qu'elles sont volontairement ignorantes des propositions métaphysiques susceptibles de donner une signification ou un sens à l'histoire. La métaphysique est exclue de l'explication du politique. En quelques mots, il s'agirait pour Voltaire de défendre une *histoire simplement historique*. René Pomeau a, comme bien souvent, écrit les lignes les plus éclairantes sur le sujet :

Une histoire universelle informée par la mystique souffre de la même faiblesse qu'une philosophie subordonnée à la théologie : elle manque d'imprévu. Elle est déjà faite. Il ne reste plus qu'à glaner. Une vision religieuse du monde fige l'histoire en une « vérité » définitive, encore durcie par les nécessités de l'apologétique.²⁹⁵

²⁹¹ FRANCALANZA, op.cit., p.56.

²⁹² MURATORI Louis-Antoine, *Relation des missions du Paraguay*, Paris, Borderet, 1754, XXIV, 402 pages ; LECRIVAIN Philippe, « Pour une plus grande gloire de Dieu » : *Les missions Jésuites*, Paris, Gallimard, 1991, 176 pages.

²⁹³ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.655-656.

²⁹⁴ RIHS, op.cit., p.66.

²⁹⁵ POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p. XXIX.

Mais l'histoire voltairienne n'est-elle vraiment qu'historique ? Cette présentation idyllique de ce que serait l'historien idéal incarné par Voltaire ne peut parfaitement dissimuler l'intention de l'auteur capitonnée dans sa méthode. Car si l'auteur veut déceler l'homme dans le récit, et rendre le divin inutile pour comprendre l'histoire²⁹⁶, cette dernière n'échappe pas à l'inexpugnable lecture utilitariste qui caractérise l'œuvre historique de Voltaire :

Seuls comptent les grands faits, au sens politique du terme, et surtout la notion de *siècle*. Sa théorie désigne des phases culminantes de civilisation. Elle s'applique à tout ce qui est du récit historique et ne touche guère à l'histoire religieuse. C'est pourquoi, dans tous les cas, l'histoire est un fil d'Ariane qui permet de débrouiller la vérité de l'erreur.²⁹⁷

Dans son célèbre opuscule intitulé *De l'horrible danger de la lecture*, l'auteur est particulièrement explicite :

Il arriverait à la fin que nous aurions des livres d'histoire dégagés du merveilleux qui entretient la nation dans une heureuse stupidité. On aurait dans ces livres l'imprudence de rendre justice aux bonnes et aux mauvaises actions, et de recommander l'équité et l'amour de la patrie, ce qui est visiblement contraire aux droits de notre place.²⁹⁸

On lit clairement dans ces quelques lignes l'intention de l'auteur. Pour emprunter le mot fameux de Montesquieu, le rôle de l'historien ne pourrait se réduire à être la *bouche de l'histoire*, mais se confondrait plutôt avec celui du philosophe éclairé. Voltaire s'imagine en somme comme un historien-justicier : à sa charge de démêler les faits de la légende, et d'opposer une condamnation morale aux actions commises au nom de ladite légende. Mais dans son esprit, c'est le caractère laïc de l'histoire qui permet, nous le pensons, de rendre naturellement justice à des actions qui, autrement, auraient paru sous des dehors trompeurs. C'est la fin de l'illusion qui annonce le retour au réel, et c'est à ce processus que Voltaire donne le nom de justice.

La mort de Voltaire n'a pas signifié la mort de l'illusion. L'histoire du comparatisme nous offre, là encore, le matériau d'une mise en perspective qu'un jugement sévère pourra peut-être qualifier d'accessoire, mais qui nous paraît éclairante à plus d'un titre. Michel Despland dévoile dans un ouvrage précieux l'importance et les mésaventures de deux figures du comparatisme aux prises avec la censure religieuse. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron et Jean-François Champollion illustrent ainsi, au XVIIIe et au début du XIXe siècles, l'esprit d'une partie croissante de l'élite intellectuelle française. Anquetil-Duperron est un indianiste à peu près

²⁹⁶ RIHS, op.cit., p.76.

²⁹⁷ FRANCALANZA, op.cit., p.57.

²⁹⁸ VOLTAIRE, *De l'horrible danger de la lecture* [1765], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.336.

inconnu dont le grand mérite est d'avoir donné la première traduction des écrits de Zoroastre, prophète du zoroastrisme (ou mazdéisme) qui domina un temps l'Iran, le nord de l'Inde et d'autres régions voisines comme l'Azerbaïdjan. Champollion, plus célèbre, est le traducteur de la pierre de rosette, qui fit de lui le père de l'égyptologie.

Claire Gallien affirme que Grimm, Diderot, Voltaire et d'autres encyclopédistes dénigrèrent Anquetil-Duperron pour avoir refusé de conclure que le zoroastrisme était la première religion monothéiste de l'histoire (avant, donc, le judaïsme)²⁹⁹. L'opportunité existait effectivement, comme le montre Jean Kellens :

Zoroastre pouvait servir d'arme dans la lutte contre le christianisme si sa doctrine permettait de retirer à la tradition judéo-chrétienne le monopole de la révélation monothéiste. Mais l'élève des jansénistes, chrétien fervent, se refusa toujours, que ce soit dans ses lettres d'Inde ou après son retour, à percevoir dans l'Avesta quoique ce fût qui pût être utilisé contre le christianisme.³⁰⁰

Mais si Voltaire grogne contre un « abominable fatras attribué à ce Zoroastre », il reconnaît sa dette à Anquetil-Duperron : « Nous avons au voyageur français l'obligation de nous les avoir traduites », ou encore : « Ni les maladies, ni la guerre, ni les obstacles renaissant à chaque pas, ni la pauvreté même, le premier et le plus grand des obstacles, rien n'a rebuté son courage »³⁰¹. Grimm s'est montré critique³⁰², Diderot ne goûtait guère les récits de voyage et ne croyait effectivement pas à la parenté du texte traduit³⁰³, mais l'on a aucun texte de Voltaire qui permette de soutenir qu'il a critiqué Anquetil-Duperron pour les raisons qu'on invoque. Voltaire ne conteste nullement l'authenticité du texte, et le commente longuement. Il fut d'ailleurs l'un des rares. Accablé par nombre de philosophes, Anquetil-Duperron est l'une de ces figures méconnues du comparatisme au XVIIIe siècle. À la suite de Voltaire, il moque le « despotisme asiatique » de Montesquieu, et veut croire que « tout peuple peut, même en différant de nous, avoir une valeur réelle, des lois, des usages, des opinions raisonnables », et

²⁹⁹ GALLIEN Claire, « Une querelle orientaliste : la réception controversée du Zend Avesta d'Anquetil-Duperron en France et en Angleterre », *Littératures classiques*, 2013, Vol. 2, n° 81, p. 258.

³⁰⁰ KELLENS Jean, « Anquetil-Duperron, grande figure de la recherche francophone », *Clio*, Janvier 2005. En ligne, disponible à l'adresse https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_anquetil_duperron_grande_figure_de_la_recherche_francophone.pdf

³⁰¹ VOLTAIRE, « Zoroastre », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1650.

³⁰² GRIMM Frédéric Melchior, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, Paris, Furne et Ladrange, t. 7, 1829, p.378-380.

³⁰³ « Le zend n'est point un ouvrage de Zoroastre », dans l'article « PERSES, Philosophie des, (Histoire de la Philosop.) de l'*Encyclopédie*.

brocarde la « science présomptueuse des Européens qui croient que les Grecs et les Romains sont les seuls étrangers qu'il importe de connaître »³⁰⁴.

Anquetil-Duperron a pourtant une intention qui détonne avec celle de Voltaire : il veut trouver dans son voyage les monuments qui prouvent l'histoire de la Bible hébraïque³⁰⁵. À peu près au même moment, Voltaire assure que l'exemple de l'Inde entend démontrer l'inverse³⁰⁶. C'est que ce traducteur était aussi janséniste ; il part de son pays avec Montaigne et le Nouveau Testament³⁰⁷ en bandoulière. Tout en assurant que le Zoroastrisme est un monothéisme, il refuse de jouer le jeu des philosophes ; il refuse de franchir le pas comme l'a fait l'anglais Thomas Hyde³⁰⁸. Il peine ainsi à conjuguer les faits et sa foi.

Champollion rechigne, lui, à écrire que les annales de l'Égypte antique prouvent que la Terre n'est pas âgée de 4000 ans, pour la raison prosaïque que ses prescripteurs sont chrétiens ; il n'avance ses données qu'après la révolution de juillet, sous le règne plus volontiers laïc de Louis-Philippe³⁰⁹. N'étant pas lui-même croyant, ses préventions illustrent la force encore considérable de la censure dans l'écriture de l'histoire, et incidemment dans les travaux comparatifs. Car l'étude de l'Autre renseigne presque toujours l'étude du Soi, et Champollion ne faisait rien d'autre que d'enseigner à l'humanité la langue parlée dans l'un de ses berceaux.

Anquetil-Duperron fut un janséniste qui refusa d'assumer les conclusions naturelles de ses travaux, assailli par un parti philosophique quasi-unanime qu'il méprisait ; Champollion s'imposa comme un rationaliste qui eut quelques difficultés à présenter certaines conclusions de ses travaux par peur de la censure religieuse. Qu'il s'agisse de l'Inde ou de l'Égypte, la rationalité – et au fond, la « laïcité » – de l'histoire est encore un objectif à conquérir. L'Occident chrétien peine encore au XIXe siècle à se confronter aux comparaisons qui contredisent l'empire moral qu'il se flatte de tenir sur le monde. L'entreprise de Voltaire ne fut donc pas la dernière, mais fut sans doute l'une des premières à secouer les fondations branlantes d'une science historique, philosophique et politique forcée de composer avec Dieu.

Si la providence ne place pas ses mains habiles sur la roue du destin, les « principaux faits de l'histoire » doivent pouvoir s'expliquer par des ressorts bassement terrestres. La politique ne

³⁰⁴ Toutes les citations sont tirées de DESPLAND Michel, op.cit., p.48. Lire également KIEFFER Jean-Luc pour un point de vue bibliographique, *Anquetil-Duperron. L'Inde en France au XVIIIe siècle*, Paris, Belles Lettres, 1983.

³⁰⁵ DESPLAND, op.cit., p.53.

³⁰⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.58.

³⁰⁷ DESPLANS, op.cit., p.44.

³⁰⁸ HYDE Thomas, *Historia religionis veterum Persarum* [1700], Arkose Press, 2015, 635 pages.

³⁰⁹ DESPLAND, op.cit., p.55.

subit plus alors le joug de la métaphysique ; elle répond des seules manifestations physiques. Elle n'est en cela pas moins intelligible que la loi de la gravitation. Newton cherchait Dieu au milieu des astres ; son élève s'est suffi des astres.

*

La conclusion d'un tel chapitre a le mérite de la transparence : Voltaire a employé une méthode comparative voulue exigeante, critique des sources usuellement employées par beaucoup de ses semblables, forgée par et dans une histoire « laïque » qui ose faire l'économie de Dieu comme de la légende. Il a prolongé ce que des précurseurs avaient hasardé dès la découverte de l'Amérique, à travers l'école du « regard intérieur » dont le comparatisme s'est révélée l'un des principaux outils dans la (re)découverte du Soi par le rapport à l'Autre.

Si l'on a d'abord voulu présenter le Voltaire érudit dans un siècle qui n'a pas encore prononcé le mot d'épistémologie ; si l'on a balancé les intentions militantes avec les préventions qu'inspirent l'école de Bayle ou de Locke ; si l'on a montré que Voltaire tenait hautement sa place dans le panthéon des comparatistes de l'ère moderne ; si l'on a enfin établi que ce comparatisme s'est fondé sur un matériau historique assaini par une approche rationnelle, méticuleuse, et laïque ; si l'on pense donc avoir épuisé le sujet en signalant toutes ces choses, on en oublie que la contextualisation n'est pas un blanc-seing pour tous les écarts épistémologiques et méthodologiques. Il était absolument nécessaire d'apprécier la démarche de Voltaire dans l'environnement où elle a pris forme, et nous l'avons comparée – souvent à son avantage - avec celles de ses prédécesseurs et de ses contemporains. Il n'est pourtant pas moins nécessaire d'examiner ses biais, ses fautes et ses bricolages sur le plan de l'épistémologie comme sur celui de la méthode.

L'histoire des sciences n'a que trop failli à rapporter ses échecs³¹⁰. En ce domaine, notre époque a peut-être porté à son apogée notre passion pour l'histoire des vainqueurs. Dans *The Success Equation*, le chercheur et stratège financier Michael J. Mauboussin montre que la formule du succès est presque toujours inférée à partir des résultats obtenus par les gagnants, au lieu d'être déduite des étapes permettant effectivement de rencontrer le succès³¹¹, pour la raison qu'il décrit : « les mécanismes que nos esprits utilisent pour donner du sens au monde ne sont pas très adaptés pour rendre compte des rôles respectifs que le talent et la chance jouent dans les

³¹⁰ Or, « Sans échec, pas de morale » écrivait Simone de Beauvoir, dans *Pour une généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1947, p.14.

³¹¹ MAUBOUSSIN Michael J., *The Success Equation*, Brighton, Harvard Business Review Press, 2012, p.26.

événements que nous voyons prendre forme.³¹² » Au milieu de tant de productions littéraires et savantes, de tant d'innovations et de hardiesses, il nous plaît souvent d'apprécier celles qui conviennent à notre goût et à notre temps. Que de leçons nous manquerions en chemin si nous devions ignorer tout ce que l'œuvre de Voltaire a de dommageables et de perfectibles !

Le chapitre qui suit se propose de rendre compte de ce qu'il pourrait convenir d'appeler un embarras épistémologique. Un embarras qui vaut bien sûr pour le lecteur du XXI^e siècle, mais qui concerne aussi, pour une moindre part, celui du XVIII^e siècle. Dans un testament apocryphe de Voltaire, écrit par un obscur Jean-Henri Marchand, l'auteur parodie longuement sa cible préférée. Écrire contre des figures célèbres constituait, déjà au XVIII^e siècle, un bon moyen de « faire vendre »³¹³. L'un des passages de ce faux testament est toutefois éclairant :

[...] si mes histoires ont été accusées de pêcher contre l'exacte vérité, c'est que quelquefois la politique arrêta la ferveur de ma main. On m'observait sans cesse, on m'interprétait mal, et j'étais affligé d'alarmes. D'ailleurs, je n'aimais pas à compiler ; imaginer me coûtait moins. Je prenais ma mémoire pour un guide sûr, et elle me trahissait involontairement. Je consultais les vraisemblances, j'adhérais aux conjectures ; et si j'avais le malheur d'égarer mon lecteur, j'avais du moins la consolation de le conduire par des routes semées de fleurs odoriférantes. [...] Quelque bien organisé qu'on soit né, il est impossible d'être en même temps poète admirable, historien supérieur, philosophe profond, et mathématicien infaillible.³¹⁴

Forme de condensé des critiques adressées à Voltaire dans les journaux et les libelles du temps, ces reproches exagèrent volontairement les traits qu'ils veulent dénoncer. La pratique est de bonne guerre dans un siècle où chacun, y compris et même surtout Voltaire, ne recule devant aucun artifice de la langue pour avilir son adversaire. Mais au-delà de la forme, le fond interpelle : Jean-Henri Marchand y accuse l'auteur du *Siècle de Louis XIV* d'avoir manqué à la rigueur qu'il professe, et que la discipline historique moderne n'a cessé de professer depuis.

Il faut noter que Voltaire se voulait vigilant envers son propre travail (ici son *Siècle de Louis XIV*) :

Quoique j'aie passé trente années à m'instruire des faits principaux qui regardent ce règne ; quoiqu'on m'ait envoyé en dernier lieu les mémoires les plus instructifs, cependant je pense avoir fait, comme dit Bayle, bien des péchés de commission et d'omission. Tout homme de lettres qui s'intéresse à la vérité et à l'honneur de ce beau siècle doit m'honorer de ses lumières ;

³¹² Ibid., p.3. Traduction libre de l'anglais.

³¹³ BARROVECCHIO Anne-Sophie, *Voltairemania – L'avocat Jean-Henri Marchand face à Voltaire*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2004, 190 pages, 4^{ème} de couverture.

³¹⁴ MARCHAND Jean-Henri, *Testament politique de M. de V*, Genève, Cramer, 1771, p.67.

mais quand on écrira contre moi en faisant imprimer mon propre ouvrage pour ruiner mon libraire, un tel procédé aura-t-il des approbateurs ?³¹⁵

Ce n'est pas un hasard si nous avons traité la question religieuse à part de la question plus générale des mythes et des légendes. C'est « l'objet » voltairien par excellence ; c'est aussi son plus grand biais. Quel paradoxe, finalement banal, qu'un contempteur du merveilleux qui finit, par excès de zèle, par s'accrocher aux plus faibles armes susceptibles d'abattre l'*infâme* ? Autre paradoxe, autre banalité : celui d'un homme qui, pénétré de son combat contre une idée, croit partout percevoir les signaux indéfectibles de l'Église de Rome dans les événements de son temps et de ceux qui le précèdent. Pourtant ennemi de l'esprit de système, on fera voir que Voltaire n'en est pas moins, en quelques occasions, l'une de ses victimes.

³¹⁵ VOLTAIRE, Lettre à M. Roques, avril 1752, dans *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Armand Aubrée, 1830, p.185.

Chapitre III – Les égarements épistémologiques d'un comparatisme militant : le spectre omniprésent de la lutte contre l'*infâme*

Est-il possible que ce soit sur de pareils contes que l'imbécilité humaine ait établi, dans des temps barbares, la plus énorme puissance qui ait jamais opprimé la terre, et en même temps la plus sacrée ?¹

Voltaire a baptisé sa cible favorite. Il l'avait désigné pour la première fois dans une lettre à Thieriot : « J'avoue qu'on ne peut attaquer l'inf..., tous les huit jours, par des écrits raisonnés ; mais on peut aller *per domos* semer le bon grain² ». Il s'agit pourtant, à l'origine, d'une formule de Frédéric II de Prusse³. Dans ses lettres à Damilaville, Voltaire sera plus explicite, en signant de la célèbre formule « Écrasez l'infâme » ou de ses variantes : Écr. l'inf., « écri. l'inf., « Nous l'écri. » ou encore « Écri-linf »⁴. Mais qu'est-ce que cette *infâme*⁵ ? Nous en avons proposé une première définition dans le chapitre I, mais la question est si essentielle dans la pensée politique de Voltaire qu'elle mérite que l'on s'y attarde davantage ici. René Pomeau, qui l'a étudiée en profondeur, la définit comme suit :

L'infâme est donc l'intolérance, pratiquée par des Églises organisées, et inspirées par des dogmes chrétiens. En fin de compte, l'*infâme*, c'est le christianisme. Il faut faire à Voltaire la justice de reconnaître son audace, quelque jugement qu'on en porte : il voulut abattre l'imposant édifice, vieux de dix-huit siècles.⁶

Dans une note à la même page, le voltairiste justifie son choix. Selon lui, les définitions de Morley et du dictionnaire Robert, qui voient dans la formule une référence à tout ce que le catholicisme a d'intolérant et de persécuteur, accusent une insuffisance et manquent de percevoir la radicalité de la démarche voltairienne. Cela n'est pas faux : le philosophe s'est maintes fois proposé d'en finir avec le christianisme⁷. Pomeau le répète, avec plus de détails, dans la biographie magistrale qu'il a consacré à son sujet. L'*infâme* est un « complexe de superstition et de fanatisme, éminemment dangereux » ; une « passion religieuse soulevant les foules pour les exciter à des massacres comme celui de la Saint-Barthélemy, ou bien incitant

¹ VOLTAIRE, *Le Cri des Nations* [1769], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.569.

² VOLTAIRE, Lettre à Thieriot, 18 juillet 1760, dans *Œuvres complètes*, Vol. 34, Paris, Plancher, 1819, p.421.

³ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit. t. 2, p.6.

⁴ MERVAUD Christiane, « La logique du combat contre l'infâme. La correspondance de Voltaire et de "Frère Damilaville" », *Raison présente*, n° 112, 1994, p.20.

⁵ Voltaire et les siens l'emploient au féminin.

⁶ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.315.

⁷ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit. t. 2, p.8.

des hommes de foi à se réclamer du sang » ; un « esprit partisan qui fait s'affronter le parti jésuite et le parti janséniste », et une « intolérance institutionnelle : celle de l'Inquisition dans les pays latins »⁸. Il écrit encore :

Combattre l'infâme, c'est combattre l'appareil législatif qui continue à persécuter les protestants, c'est tenter de démanteler le système de contrôle qui s'applique, avec d'ailleurs de moins en moins de succès, à réprimer toute expression s'écartant de l'orthodoxie.⁹

Le voltairiste arrive cependant à la même conclusion : « La campagne vise plus loin encore : depuis longtemps c'est le catholicisme, et même le christianisme¹⁰ ». La description paraît convenir à ce qu'en dit Voltaire lui-même, ou pour être plus exact, à son authentique inventeur. Ainsi de Frédéric II :

Cette *Infâme* a eu le sort des catins. Elle a été honorée tant qu'elle était jeune ; à présent dans la décrépitude, chacun l'insulte. Le marquis d'Argens l'a assez maltraitée dans son *Julien*.¹¹

Entassez arguments sur arguments pour détruire *l'Infâme* [...] Un bigot à la tête d'un État, ou bien un ambitieux que son intérêt lie à celui de l'Église, renversera en un jour ce que vingt ans de vos travaux ont élevé à peine.¹²

Ainsi de Voltaire :

Votre majesté me reproche dans ses très jolis vers de caresser quelquefois *l'infâme* : eh ! mon Dieu, non ; je ne travaille qu'à l'extirper, et j'y réussis beaucoup parmi les honnêtes gens.¹³

Je pardonne tout, pourvu que *l'infâme* soit décriée comme il faut chez les honnêtes gens, et qu'elle soit abandonnée aux laquais et aux servantes, comme de raison.¹⁴

Il nous pleut ici de Hollande des ouvrages sans nombre contre l'infâme : c'est la *Théologie portative*, *l'Esprit du clergé*, *les Prêtres démasqués*, *le Militaire philosophe*, *le Tableau de l'esprit humain*, etc., etc., etc.¹⁵

⁸ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit. t. 2, p.7.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ FREDERIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 25 novembre 1766, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t. 52, Basle, Jean-Jaques Tourneisen, 1788, p.368. L'ouvrage attaquait évidemment le christianisme.

¹² FREDERIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 19 mars 1771, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1846, p. 308.

¹³ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, juin 1759 dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 40, 1880, p.117.

¹⁴ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 9 janvier 1765, dans *Œuvres complètes*, Paris, Baudoin Frères, Vol. 13, 1828, p.298. Nous reviendrons dans le chapitre II de la partie 2 sur le rapport complexe qu'entretient Voltaire avec le peuple.

¹⁵ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 22 septembre 1767, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1836, p.659. Ces ouvrages attaquent tous la religion chrétienne et son clergé.

Ces lettres accréditent l'opinion de Pomeau sur l'identité de cette *infâme*. D'autres font douter. Car Voltaire et les philosophes dans la confiance de son combat n'ont jamais fixé le sens du terme qu'ils emploient. Il n'existe pas de lien logique assez capable de démontrer la parfaite équivalence entre *l'infâme* et le christianisme. Le premier a été assimilé au second : le christianisme s'est ainsi rendu coupable d'intolérance et de fanatisme ; sous la plume de Voltaire, il a été *l'infâme* à de nombreuses occasions, ou sinon presque toutes. Mais l'inverse n'est pas vrai : *l'infâme* ne peut se résumer au christianisme, pas plus qu'à l'une de ses sectes. Nous ne pouvons conclure et essentialiser la formule à la place de celui, ou de ceux qui l'ont inventée. Nous en sommes réduits à douter, ou à travailler à partir d'une définition *a minima*. Une lettre de Voltaire à Frédéric paraît soutenir ce doute :

Je vous ai cru si occupé à écraser *l'Infâme*, que je n'ai pu présumer que vous pensiez à autre chose. Les coups que vous lui avez portés l'auraient terrassée il y a longtemps, si cette hydre ne renaissait sans cesse du fond de la superstition, répandue sur toute la face de la Terre. Pour moi, détrompé dès longtemps des charlataneries qui séduisent les hommes, je range la théologie, l'astrologue, l'adepte et le médecin dans la même catégorie.¹⁶

Une autre, adressée à d'Alembert, est, quoique teintée d'ironie, encore plus explicite :

[à propos de *l'infâme*] Vous pensez bien que je ne vous parle que de la superstition : car, pour la religion chrétienne, je la respecte et l'aime comme vous.¹⁷

Le propre des termes non définis est d'entretenir le flou sur leur polysémie ; il est très probable que nous soyons condamnés à hasarder des conjectures. Il reste peut-être une vérité que Pomeau avait bien identifiée. Car en-dehors des débats sémantiques, l'auteur de *Voltaire en son temps* souligne l'essentiel : le combat du patriarche se dirige, de fait, contre les Églises chrétiennes et contre leur livre. La publication de *La Bible enfin expliquée* efface les doutes en la matière, tout comme celles du *Sermon des cinquante* ou de *l'Examen important de Milord Bolingbroke*, trois ouvrages qui proposent un commentaire critique du texte biblique¹⁸. Lorsque nous emploierons le terme d'*infâme*, nous renverrons donc, non à sa signification propre, mais à la campagne auquel il a souvent prêté son nom, et ce bien avant les années 1760.

¹⁶ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, 1^{er} janvier 1765, *Œuvres posthumes de Frédéric II, roi de Prusse*, Amsterdam, t. IV, 1789, p.83

¹⁷ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 28 novembre 1762, dans *Œuvres complètes*, Paris, A. Sautet, t. 3, 1827, p.777.

¹⁸ KAHAN BOKOBZA Michèle, « Voltaire, La Bible enfin expliquée, édition critique par Bertram Eugène Schwarzbach », *Studi Francesi. Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone*, 1 avril 2015, 175 (LIX | I), p. 150.

Le combat de Voltaire contre le christianisme fut ainsi à l'origine de ses sympathies à l'égard des auteurs sceptiques et rationalistes, à qui il doit sans doute l'esprit critique qui fit bien vite sa renommée, et que le lecteur d'aujourd'hui goûte toujours avec autant d'agrément. Mais cette critique entretient volontiers des présupposés ontologiques qui se marient diversement avec l'esprit scientifique qui doit gouverner l'œuvre politique de Voltaire. De ces « égarements » épistémologiques, nous tirerons quatre biais cognitifs et argumentatifs, développés dans deux paragraphes.

Le premier est un biais d'interprétation, lui-même conséquence d'un esprit de système : Voltaire interprète parfois le monde en fonction d'un cadre intellectuel préconstruit, qu'il ne serait pas exagéré de qualifier d'*antisystème*, en ce qu'il se veut la contradiction quasi-systématique du système chrétien. Ainsi, les chemins de la comparaison semblent chaque fois le mener jusqu'à Rome (1). L'Église catholique apparaît inlassablement dans son œuvre politique, au risque, non seulement de la redondance, mais surtout de biais, sophismes et erreurs de raisonnement qui se montrent dommageables en matière épistémologique.

L'ontologie voltairienne de *l'infâme* a des conséquences qui dépassent d'autant plus la question religieuse. C'est la critique de la religion – ou d'une certaine idée de la religion – qui détermine presque irrésistiblement son regard sur les réalités objectives. Il s'agira en la matière d'identifier les conséquences d'un comparatisme engagé sur la nature et la qualité de la comparaison elle-même (2).

Paragraphe 1 : Toutes les comparaisons mènent à Rome

Il peut être tentant, pour le lecteur occasionnel comme pour le chercheur, de s'abandonner à la piste psychanalytique pour expliquer le rapport que Voltaire entretient avec le christianisme¹⁹. Véritable mine d'or pour distinguer dans l'œuvre ce qui relève du rapport aux faits ou du rapport aux valeurs²⁰, les biographes n'écartent jamais tout-à-fait la preuve par la psyché²¹, quoiqu'ils se refusent en général à en tirer des conclusions péremptoires. Nous écarterons néanmoins toute explication de type psychanalytique dans cette étude. Premièrement parce qu'il s'agit d'une discipline qui, sans se réduire à la définition d'une croyance, n'échappe pas moins aux critères ordinaires de la méthode scientifique²² ; deuxièmement parce qu'elle serait appliquée à un patient mort depuis deux siècles et demi. Nous n'emploierons donc pas le terme « d'obsession » pour qualifier le rapport de Voltaire au christianisme. Le matériau à notre disposition suffit cependant pour proposer une autre analyse : le travail sur les textes permet en effet d'identifier les sophismes et les biais cognitifs qui habitent l'œuvre de Voltaire, sans qu'il soit besoin d'emprunter au langage médical ou psychanalytique.

Le premier de ces biais est une conséquence de l'esprit de système. En matière comparative, il ne serait pas injuste de qualifier certains passages ou même certains ouvrages de *monoïdériques*. Voltaire écrit parfois – et même souvent – avec une idée fixe, que tout lecteur attentif a tôt fait de remarquer. L'Église catholique subit le furieux procès du philosophe dans la plus grande partie de son œuvre, au point que cette œuvre court le risque de s'y réduire (a). Tout combat a ses vainqueurs et ses victimes, et la victime expiatoire du combat voltairien contre l'autorité papale est de nature épistémologique : les religions et les cultures qui courent le globe, en un mot les altérités qu'il invoque pour accabler sa cible par la comparaison, prennent quelquefois des atours un peu trop séduisants pour convenir à la réalité historique ou contemporaine. Le mot selon lequel « l'herbe est toujours plus verte dans le champ du voisin » est particulièrement vrai au sujet le comparatisme de Voltaire, quoiqu'il soit souvent assumé (b).

¹⁹ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.39.

²⁰ WEBER Max, *Essai sur la théorie de la science*, déjà cité. ; HEINICH Nathalie, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. 2, n° 121, 2006, p.287-315.

²¹ À titre d'exemple, Jean Orieux imagine que Voltaire eût préféré être le fils du cardinal de Richelieu : « Fils d'une soutane ! pour un impie pareil, c'était tellement plus piquant ! », dans ORIEUX Jean, *Voltaire ou la Royauté de l'esprit*, op.cit., p. 78.

²² FALISSARD Bruno, « La scientificité de la psychanalyse : faux débat épistémologique, vrai challenge méthodologique », *In Analysis*, Vol. 1, n° 1, février 2017, p.25-31.

a. *Reductio ad Vaticanum*

Voltaire est l'ennemi déclaré du fanatisme. Chaque année, l'anniversaire de la Saint-Barthélemy le retient tremblant dans son lit, et le saisira jusqu'à sa mort²³. Mais le siècle des philosophes n'est guère plus clément que celui des guerres de religions. La révocation de l'Édit de Nantes (1685), édit de tolérance accordée aux protestants par Henri IV, entraîne des répercussions politiques et économiques d'une grande ampleur. La furie religieuse n'a pas quitté les terres de France sous l'influence de quelques œuvres impertinentes. La France de Voltaire est encore une France en proie à la persécution religieuse. Le fanatisme n'est donc pas un spectre dont les philosophes exagèrent la portée, et la brutale réalité du mouvement convulsionnaire janséniste ou des affaires Calas, Sirven, Lally-Tollendal et tant d'autres, sont les symptômes de cette « folie religieuse »²⁴.

Le fanatique armé par le prêtre

Nos yeux ne s'étonnent guère de voir un philosophe combattre le fanatisme. Cette évidence pouvait pourtant être jugée, au temps de Voltaire, comme une impertinence, et ce jusque dans la première moitié du siècle. Le peuple de Toulouse marquait chaque année, lui aussi, l'anniversaire d'un massacre qui avait devancé celui de la Saint-Barthélemy en mai 1562, par des processions qui furent frappées d'interdiction par le Conseil privé du roi, entendu qu'elles consistaient à commémorer une guerre civile²⁵. Environ quatre-mille réformés avaient péri pendant les troubles de Toulouse, d'où les Protestants furent chassés. Un jubilé fut accordé par le pape en 1564²⁶ pour que la ville puisse célébrer ce que Voltaire regardait comme la victoire sanglante de l'intolérance sur l'esprit de concorde. En 1520 déjà, un hérétique fut condamné au bûcher ; en 1532, le professeur de droit Jean de Cahors, accusé de répandre la religion protestante, fut de même brûlé en place publique. La ville de Toulouse est pour Voltaire le bastion du fanatisme. Mais ni Clément ni Ravailac n'y avaient grandi.

Le dévot armé par l'*infâme* : voilà qui est de nature à terrifier l'auteur du *Traité sur la tolérance*. Les exemples ne manquent pas au dix-huitième siècle. Robert-François Damiens tente un

²³ TAYLOR O. R., « Voltaire et la Saint-Barthélemy », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Vol. 73, n°5, 1973, p.838.

²⁴ POMEAU René, Voltaire par lui-même, op.cit., p.49.

²⁵ AUDISIO Gabriel, *Prendre une ville au XVIe siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017, p.58.

²⁶ *La délivrance de la ville de Toulouse du dix-septième May 1562*, Toulouse, J. Rayet, 1762, p.19. Voir la bulle papale du 7 décembre 1564, *Antiennes et oraisons à l'usage de ceux qui auront la dévotion de visiter les sacrées reliques qui reposent dans l'insigne église abbatiale Saint-Sernin de Toulouse*, Toulouse, 1762, p.21-31.

régicide contre Louis XV. Voltaire éructe : c'est l'*infâme*. Il commence son récit par une stratégie rhétorique terriblement efficace : *l'empoisonnement du puits*²⁷. Il instille l'idée que Damiens, décrit comme un « misérable », propre à la « démence », a entendu des murmures, et qu'il ne désirait que punir l'archevêque de Paris, « cause de tous ces troubles »²⁸. Le lecteur est implicitement amené à penser que la religion a eu quelque rôle dans le crime, et que Damiens fut le vaisseau inconscient de cette folie fanatique. Seulement après avoir « empoisonné » les acteurs de l'évènement avec des descriptions orientées et dirimantes, Voltaire propose son récit des faits, ainsi que ses conclusions. Il écrit d'abord, dans son *Précis sur le Siècle de Louis XV* :

[...] le fanatisme avait troublé l'esprit de ce malheureux au point que dans les interrogatoires qu'il subit à Versailles, on trouve ces propres paroles : « Interrogé quels motifs l'avaient porté à attenter à la personne du roi ? a dit que c'est à cause de la religion. » Tous les assassinats des princes chrétiens ont eu cette cause. [...] mais il y avait cette différence, que Henri III et Henri IV furent tués parce qu'ils paraissaient ennemis du pape, et que Louis XV fut assassiné parce qu'il semblait vouloir complaire au pape.²⁹

Cet exemple est une bonne introduction au principal biais cognitif de Voltaire en la matière, car tout revient, *in fine*, à la chaire de saint Pierre. Dans son compte-rendu de l'interrogatoire subi par Damiens, Voltaire ne rend compte que des questions de religion. « Il s'écria, écrit-il, *qu'il avait cru faire une œuvre méritoire pour le ciel ; c'est ce que j'entendais dire à tous ces prêtres dans le palais.*³⁰ » La conclusion est lapidaire : « Ce malheureux n'était donc qu'un insensé fanatique³¹ ». Et Damiens n'est que partiellement responsable :

Les seuls complices, pour l'ordinaire, de ces monstres sont des fanatiques dont les cervelles échauffées allument, sans le savoir, un feu qui va embraser des esprits faibles, insensés, et atroces. Quelques mots dits au hasard suffisent à cet embrasement. Damiens agit dans la même illusion que Ravailiac, et mourut dans les mêmes supplices.³²

²⁷ Figure rhétorique qui consiste à faire préalablement un portrait péjoratif de son adversaire à un public, que ce portrait soit vrai ou faux, dans le but de discréditer ou d'ignorer tout ce pourra être dit à son sujet.

²⁸ VOLTAIRE, *Précis sur le Siècle de Louis XV*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 15, p.389.

²⁹ Ibid., p.390.

³⁰ Ibid., p.403

³¹ Idem.

³² Idem.

Ou encore :

Cet événement fit rentrer en eux-mêmes pour quelque temps ceux qui, par leurs malheureuses querelles ecclésiastiques, avaient été la cause d'un si grand crime. On voyait trop évidemment ce que produisent l'esprit dogmatique et les fureurs de religion.³³

Dans la *Henriade*, Voltaire soutient que les prêtres ont « déclenché » les pulsions meurtrières des fanatiques :

Ces monstres furieux de carnage altérés,
Excités par la voix des prêtres sanguinaires,
Invoquaient le Seigneur en égorgeant leurs frères ;
Et le bras tout souillé du sang des innocents,
Osaient offrir à Dieu cet exécrable encens.³⁴

En peu de mots, l'Église catholique et ses sectes sont accusées d'avoir excité un régicide. L'accusation paraît exagérée. Est-ce dire qu'elles n'y jouèrent aucun rôle ? Concernant l'attentat contre Louis XV, l'historien contemporain ne peut avancer que des hypothèses et des incertitudes. Et si les disputes religieuses (notamment celles relatives au jansénisme) peuvent être retenues, aucun historien ne soutient aujourd'hui l'hypothèse monocausale de Voltaire. L'affaire Damiens ne peut se comprendre sans intégrer des éléments socio-politiques, sinon même psychologiques³⁵, au fanatisme du coupable³⁶. Voltaire a préféré faire le procès de l'*infâme*. La question le taraude, il est vrai, mais elle a pour lui un autre avantage : celui d'alarmer ses contemporains. À travers son récit historique, la comparaison achoppe aux furies d'un christianisme sanglant qui, décrit comme une abomination au passé, doit être mis en rapport avec l'abomination présente. Si le lecteur est soulevé par le récit des massacres d'hier, il constatera – et condamnera – peut-être mieux ceux d'aujourd'hui.

« *L'anticlérisme de Voltaire est une "passion"*³⁷ »

Il y a chez le philosophe une exécution du sentiment religieux en général, à l'exception de la forme « purifiée » qu'elle prend dans le théisme voltairien³⁸. Les grands dévots, les processions, les homélies enflammées : tout cela sent le fanatisme. « Cette horreur de la passion religieuse,

³³ Idem.

³⁴ VOLTAIRE, *La Henriade* [1723], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 8, p.81.

³⁵ Et non psychanalytique.

³⁶ VAN KLEY Dan K., *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Regime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 2014, p. IX.

³⁷ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.111.

³⁸ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.51.

nous dit Pomeau, est le mobile psychologique de son grand combat contre le christianisme. On retrouve ici ce même effort pour substituer la raison au sentiment.³⁹ » La religion doit être une chose sérieuse et mesurée, digne et respectable. « Voltaire voudrait qu'au christianisme, religion passionnelle, succédât une religion froide, analogue à celle des lettrés de la Chine⁴⁰ ». La Chine, une nouvelle fois, est invoquée comme modèle à comparer.

Paradoxalement, l'horreur de la passion résulte, chez l'auteur de la *Prière à Dieu*, d'une passion tout aussi enflammée : celle de son combat contre le fanatisme. Mais il l'assume : « La canaille créa la superstition ; les honnêtes gens la détruisent. [...] N'est-il pas honteux que les fanatiques aient du zèle et que les sages n'en aient pas ?⁴¹ »

Le savant ne fait pas de zèle impunément. Ses présupposés ontologiques rattrapent invariablement le soin qu'il met à traiter les faits sociaux comme des choses : bientôt les faits deviennent des opportunités, qui se changent aussitôt en discours militants sitôt qu'elles sont digérées par la machine de propagande de Ferney. Au nom de la raison, le feu de la passion religieuse est assailli par celui de la passion philosophique.

Quels sont les traits de ce Voltaire passionné ? La somme, malgré lui, de ses préjugés et de ses généralisations abusives. Un homme qui, selon Pomeau, « voit – irrésistiblement – dans le prêtre, "l'homme noir", méchant, et, à la limite, sanguinaire. Le thème, frénétique et absurde, du prêtre au poignard se retrouve d'un bout à l'autre de son œuvre, de la *Henriade* aux *Lois de Minos*.⁴² » La réunion de la croix et du glaive dans les mains d'Église l'horrifie. Très opportunément, Voltaire traduit ces vers de Dante dans son *Essai sur les mœurs* :

La règle alors devint confusion
Et l'humble agneau parut un fier lion.
Qui, tout brillant de la pourpre usurpée,
Voulut porter la houlette et l'épée.⁴³

L'ouvrage est traversé par le conflit entre le temporel et le spirituel, et concernant l'histoire du Moyen Âge, par le conflit du sacerdoce et de l'empire⁴⁴. Le mouvement de l'Europe paraît

³⁹ Ibid., p.49.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ VOLTAIRE, « Pensées détachées de M. l'abbé de Saint-Pierre », dans *Le dîner du comte de Boulainvilliers* [1728], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.560.

⁴² POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.39.

⁴³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.764. Traduction de DANTE, *Purgatoire*, Chant XVI, v. 106 et suivant.

⁴⁴ POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. XXVI-XVII.

dépendre des humeurs et des ambitions des princes et des ecclésiastiques : « les empereurs et les papes tâchaient ainsi de se faire déposer mutuellement. Leur grande politique consistait à exciter des guerres civiles⁴⁵ ». La sentence est crue et sans modération ; au risque de s'exposer aux erreurs d'interprétation, ou aux autres pistes d'explication.

Voltaire juge ainsi que l'évêque Pierre l'Ermite, qui aurait rapporté au pape les persécutions commises en terre sainte à l'encontre des pèlerins, « fut cause que l'Occident s'arma contre l'Orient, et que des millions d'Européens périrent en Asie », car, dit-il encore :

[...] il parla d'une manière si vive, et fit des tableaux si touchants, que le pape Urbain II crut cet homme propre à seconder le grand dessein que les papes avaient depuis longtemps d'armer la chrétienté contre le mahométisme. Il envoya Pierre de province en province communiquer, par son imagination forte, l'ardeur de ses sentiments, et semer l'enthousiasme.⁴⁶

En la matière, Voltaire croit peut-être trop facilement le témoignage de Guillaume de Tyr⁴⁷, regardé il est vrai, jusqu'au XIXe siècle en tout cas, comme le « meilleur historien de la croisade⁴⁸ ». L'historien René Grousset a catégoriquement rejeté cette hypothèse en 1934, la qualifiant de légende⁴⁹. Jean Flori refuse toutefois de l'écarter en 1995⁵⁰, mais au terme d'un long travail sur la validité des sources, et certainement pas, comme souvent dans les controverses historiques, par l'influence d'une idéologie. Or, Voltaire a une idéologie ; ou même deux : celle des Lumières en général et la sienne en particulier. Les Lumières ont intérêt à voir dans l'histoire du Moyen Âge une illustration du conflit entre la croix et le glaive :

Vers 1760, à l'initiative des divers despotismes éclairés, la lutte s'engage en Europe entre le pouvoir laïque et la puissance cléricale. Le progrès exige alors que soit desserrée l'emprise qu'exerce encore l'Église sur les esprits et, par ses immenses richesses, sur l'économie.⁵¹

⁴⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.548.

⁴⁶ Ibid., p.558.

⁴⁷ Il nomme sa source au début du chapitre LIV, *Essai sur les mœurs*, op.cit., t. 1, p.558.

⁴⁸ MICHAUD Joseph, *Histoire des croisades*, Paris, Furne, 1825/35 ; PEYRE Jean François Aimé, *Histoire de la première croisade*, Paris, A. Durand, 1859. Cités par FLORI Jean, « Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermite ? (Une réévaluation des sources de la première croisade) », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Vol. 38, n° 149, p.36.

⁴⁹ GROUSSET René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem - I. 1095-1130 L'anarchie musulmane*, Paris, Perrin, 1934, p.74.

⁵⁰ FLORI Jean, « Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermite ? (Une réévaluation des sources de la première croisade) », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Vol. 38, n° 149, 1995, p.54.

⁵¹ POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. XXVI-XVII.

L'acte n'est pas la preuve du mobile, mais la manœuvre est omniprésente dans l'œuvre de Voltaire, qui rend responsable, dès qu'il le peut, quelque figure de l'Église d'avoir dominé l'Europe, et de l'avoir perdue en conséquence :

Les papes s'étaient mis en possession d'envoyer dans toute la chrétienté des légats qu'on nommait à latere, qui exerçaient une juridiction sur toutes les églises, en exigeaient des décimes, donnaient les bénéfices, exerçaient et étendaient le pouvoir pontifical autant que les conjonctures et les intérêts des rois le permettaient. Le temporel presque toujours mêlé au spirituel leur était soumis; ils attiraient à leur tribunal les causes civiles.⁵²

Ou bien :

Le cardinal de la Grange, non moins impétueux que le pape, le menaçant de la main, lui dit *qu'il avait menti* ; et ces trois paroles plongèrent l'Europe dans une discorde de quarante années.⁵³

En 1769, son franc combat contre l'*infâme* était déjà engagé depuis près d'une décennie. Il publie alors un ouvrage qui attaque directement la papauté. *Le Cri des nations* est une pièce de propagande qui complète l'ambition implicite de l'*Essai sur les mœurs*. Voltaire y soutient une position qui ne peut se réduire au gallicanisme déjà défendu par Bossuet, les jansénistes, ou même l'essentiel du clergé français⁵⁴ qui se pique d'une certaine autonomie. Il ne condamne pas seulement la compétence exorbitante du pape en matière temporelle. Il lui refuse absolument toute intervention sur la chose publique, et place le débat sur le terrain de la souveraineté :

Souveraineté et dépendance sont contradictoires. Toute monarchie, toute république n'a que Dieu pour maître ; c'est le droit naturel ; c'est le droit de propriété. On se réintègre dans le droit naturel, contre l'usurpation, quand on a du courage ; on reprend son royaume des mains du pape, quand on a le sens commun.⁵⁵

Ici-bas, les nations n'ont d'autre maître qu'elles-mêmes ; par conséquent la théorie des deux glaives, comme celle de la supériorité de l'*auctoritas* sur la *potestas*⁵⁶, doivent être écartées. Voltaire emploie les mots forts d'usurpation et de sens commun. La papauté ne semble lui inspirer que dégoût. Mais le texte ne constitue un acte de propagande que parce qu'il invoque

⁵² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.461.

⁵³ Ibid., p.686. C'est l'auteur qui souligne.

⁵⁴ MAIRE Catherine, « Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières », *Droits*, Vol. 2, n° 58, 2013, p.133-166.

⁵⁵ VOLTAIRE, *Le Cri des Nations* [1769], dans *Œuvres complètes*, Paris, Desoer, 1817, tome 6, p.61.

⁵⁶ « Auctoritas sacrata pontificum, regalis potestas », formule qui signifie la supériorité de l'autorité pontificale sur le pouvoir temporel. Voir *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, éd. A. Thiel, Braunsberg, 1867, p. 350-351 (lettre 12).

l'opinion. Dès les premières lignes en effet, il oppose les princes et les prêtres dans une lutte historique, de laquelle il rend le peuple arbitre.

C'est dans cette vue que la sagesse éclairée de presque toutes **les puissances catholiques impose aujourd'hui le frein des lois à la licence des moines**, qui se croyaient indépendants des lois mêmes. **Cette heureuse révolution**, qui paraissait impossible dans le siècle passé, quoi qu'elle fut très-aisée, **a été reçue avec l'acclamation des peuples**. Les hommes, étant plus éclairés, en sont devenus plus sages et moins malheureux. Ce changement aurait produit des excommunications, des interdits, des guerres civiles dans des temps de barbarie ; mais, dans le siècle de la raison, **l'on n'a entendu que des cris de joie**.⁵⁷

Le peuple qui, hier, manquait des lumières nécessaires pour adopter les positions des philosophes, était aveuglé par l'autorité spirituelle de l'Église, au point de laisser impunis les crimes dont Voltaire les accuse. Ainsi, dans *l'Essai sur les mœurs* :

On s'étonne que sous tant de papes si scandaleux et si peu puissants l'Église romaine ne perdît ni ses prérogatives, ni ses prétentions ; mais alors presque toutes les autres Églises étaient ainsi gouvernées. Le clergé d'Italie pouvait mépriser de tels papes, mais il respectait la papauté d'autant plus qu'il y aspirait ; **enfin, dans l'opinion des hommes, la place était sacrée, quand la personne était odieuse**.⁵⁸

Une fois influencés par les philosophes, les princes (décrits ici comme catholiques pour les rendre plus respectables que le Vatican en matière de religion), qui ont seuls le pouvoir de gouverner leurs états, ont commencé à reconquérir leur souveraineté sur l'épiscopat. Ravi, les peuples se rangent désormais de leur côté :

Ces mêmes peuples, qui bénissent leurs souverains et leurs magistrats pour avoir commencé ce grand ouvrage [...].⁵⁹

La narration est implacable ; cela fait des années que Voltaire la pratique. Elle illustre néanmoins l'esprit qui habite l'œuvre politique de Voltaire en maints endroits. Pomeau juge ainsi le philosophe : « Voltaire a un sens maladif du fanatisme, comme Flaubert du "grotesque triste".⁶⁰ » Il l'accuse encore de « voir des "fanatiques" partout » :

⁵⁷ VOLTAIRE, *Le Cri des nations*, op.cit., p.58. C'est nous qui soulignons.

⁵⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.433. C'est nous qui soulignons.

⁵⁹ VOLTAIRE, *Le Cri des nations*, op.cit., p.58.

⁶⁰ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.39.

Les Polonais défendent-ils leur malheureuse patrie contre les entreprises « éclairées » de Catherine II ? Ils sont catholiques, il faut donc qu'ils soient des « fanatiques » ; et Voltaire cherche les crimes qu'ils ont dû commettre, bien embarrassé de n'en pas trouver davantage.⁶¹

Certes, « Voltaire élimine raisonnablement prodiges et merveilles impossibles ; il refuse de croire à l'héroïsme surhumain comme à la méchanceté inhumaine, quand ils ne sont pas prouvés péremptoirement par les documents⁶² ». Cela est son grand mérite, et le chapitre précédent l'a bien illustré. Mais l'erreur est aisée lorsque la vérité, malgré les protestations de Voltaire, n'est pas vraisemblable⁶³ et ne passe pas à travers son filtre implacable.

La traduction littérale de l'expression latine qui constitue cette section désigne l'acte de « ramener (*reductio*⁶⁴) au Vatican ». Il faut également l'entendre à la façon d'une métonymie : le Vatican représente l'Église catholique, et dans une certaine mesure, le christianisme lui-même. En dépit des critiques fort légitimes formulées par la littérature voltairiste à l'encontre d'Émile Faguet, son analyse des rapports entre Voltaire et le christianisme n'en est pas moins intéressante :

[...] il attribue à cette pauvre Bible tout le sang qu'on a fait couler en l'invoquant, sans se dire, qu'elle manquant, on l'aurait très probablement versé pour autre chose. Il se garde de faire intervenir au profit des chrétiens l'argument qu'il a fait contre eux, à savoir qu'il y a plus de politique que de religion dans toutes les guerres religieuses.⁶⁵

Faguet insiste justement là où réside la limite de Voltaire quand il approche un objet politique susceptible d'avoir été influencé par le religieux : il lui fait le reproche de l'explication monocausale. Pomeau a cependant des mots plus mesurés, et le juge moins obtus :

Son Mahomet tragique est un monstre, tout chargé de sa répulsion. Mais dans l'*Essai sur les mœurs* le fondateur de l'Islam est jugé avec plus d'équité. Conscient des devoirs de l'historien, Voltaire fait effort de parler objectivement des gens qu'il déteste. Il va jusqu'à rendre justice aux moines.⁶⁶

L'œuvre voltairienne n'est certes pas absolue. Elle reconnaît l'influence profonde de l'Église catholique en Europe, et ainsi « l'histoire de chaque peuple est toujours l'histoire de Rome⁶⁷ ».

⁶¹ Ibid., p.49.

⁶² Ibid., p.68.

⁶³ Idem.

⁶⁴ « Reductio », *Dictionnaire Gaffiot*, latin-français, Paris, Hachette, 1934, p.1327.

⁶⁵ FAGUET Émile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, p.221.

⁶⁶ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.67.

⁶⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.462.

L'historien ne rejette ainsi pas l'héritage de ce qu'il exècre⁶⁸. Mais ses rares concessions faites au catholicisme paraissent invisibles face à la foule de ses reproches. Or le traitement monoïdémique de certains faits politiques est de nature à influencer négativement la qualité de son œuvre, et notamment de son œuvre comparative. Le Mahomet de Voltaire n'en est pas un symptôme : car au fond, aucune religion n'est jugée plus durement que le christianisme.

b. La religion est toujours moins fanatique ailleurs : les victimes épistémologiques de la croisade rationaliste

Dans l'œuvre de Voltaire, la religion apostolique et romaine souffre toujours de la comparaison avec les autres religions du monde connu. On cite souvent à ce propos la lettre à Frédéric II de 1767 :

Tant qu'il y aura des fripons et des imbéciles, il y aura des religions. La nôtre est sans contredit la plus ridicule, la plus absurde, et la plus sanguinaire qui ait jamais infecté le monde.⁶⁹

Ou bien cette lettre au marquis d'Argence, quelques années plus tôt :

Je l'exhorte à détruire, autant qu'il pourra, la superstition la plus infâme qui ait jamais abruti les hommes et désolé la terre.⁷⁰

La comparaison n'est ici qu'implicite : Voltaire ne prend pas la peine d'examiner point par point les caractéristiques des religions qu'il considère. Il s'agit peu ou prou d'un jugement de caractère, ou d'un jugement de valeur qui ne paraît pas avoir d'autre valeur que rhétorique. Seule la religion chrétienne est convoquée à ce procès, qu'elle est condamnée à perdre. Les éléments à charge sont avancés seuls, sans être comparés à d'autres en-dehors de l'Europe :

C'est donc ainsi que l'Inquisition commença en Europe : elle ne méritait pas un autre berceau. Vous sentez assez que c'est le dernier degré de barbarie brutale et absurde de maintenir, par les délateurs et des bourreaux, la religion d'un Dieu que des bourreaux firent périr.⁷¹

⁶⁸ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, « "Un coin du voile fut levé..." : La politique des papes dans l'*Essai sur les mœurs* », dans HERMAN Jan, PEETERS Kris et PELCKMANS Paul (dir.), *Les Philosophes et leurs papes*, Actes du colloque « Les papes imaginaires des Lumières françaises 1713-1789 », Academia Belgica, Rome, 13-15 mars 2008, Amsterdam/New York, Rodopi, coll. Faux Titre, Vol. 337, 2009, p.159.

⁶⁹ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, roi de Prusse », 5 janvier 1767, dans *Correspondances (1767-68)*, Paris, éd. Moland, 1875, t. 45, vol. 13, p. 11.

⁷⁰ VOLTAIRE, Lettre à d'Argence, 11 octobre 1763, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire, éd. Hachette, 1861, p. 153-154.

⁷¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.633.

La structure de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* est à ce titre édifiante. Si Voltaire prend le temps de dissertar sur les mérites des civilisations orientales au commencement de son tableau historique général, son histoire du Moyen Âge, qui est à peu près présentée comme celle du fanatisme, ne s'aventure qu'un court instant en-dehors des frontières de l'Europe. L'Inde et la Chine sont pour ainsi dire invisibles pendant mille ans d'histoire voltairienne, immunisées contre un fanatisme qui semble pour ainsi dire endémique à l'Europe chrétienne, seul continent qui serait gouverné pas la prêtrise :

Le plus absurde des despotismes, le plus humiliant pour la nature humaine, le plus contradictoire, le plus funeste, est celui des prêtres ; et de tous les empires sacerdotaux, le plus criminel est sans contredit celui des prêtres de la religion chrétienne.⁷²

La France, bastion de l'infâme ?

Du général, Voltaire court au particulier. Dans cette Europe pleine de carnage, il y a le Français, ou plutôt le Welche, comme il aime à l'appeler⁷³. C'est le Français « frivole, égoïste, sensuel, plein de mépris pour les lettres, apathique, superstitieux, et le cas échéant, féroce : c'est le Welche qui a roué Calas, et décapité le jeune La Barre⁷⁴ ». **Le Welche est la cible du discours critique de Voltaire ; il veut faire de lui le citoyen tolérant qu'il a vu évoluer en Angleterre.**

Le patriotisme de Voltaire fait débat depuis son vivant, où fusaient déjà les procès en trahison. Voltaire a eu des mots durs avec ses compatriotes et a, dans le même temps, écrit à la gloire de l'Angleterre, de la Chine ou, entre autres, de la Hollande. Tout récemment, il a été qualifié par un écrivain influent d'agent du parti de l'étranger, d'antipatriote et de fossoyeur du régime de Louis XV⁷⁵ : on mesure ainsi la force d'une idée reçue, qui a la vie longue, mais qui manque bien sûr l'essentiel. Pomeau distinguait le patriote béat du patriote dénigrant, que Voltaire définissait ainsi : « On ressemble à celui qui voulait bien dire à sa femme qu'elle était une catin, mais qui ne voulait pas l'entendre dire aux autres⁷⁶ ». C'est le patriotisme d'un auteur qui ne pouvait souffrir « les ricanements des étrangers, quand ils parlent de flottes et d'armées⁷⁷ ».

⁷² VOLTAIRE, *Idées républicaines* [1762], dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 24, 1877, p.414.

⁷³ VOLTAIRE, *Discours aux Welches* [1764], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 25, p.229-249.

⁷⁴ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.74.

⁷⁵ ZEMMOUR Éric, « La flatterie des grands », *Destin français*, Paris, Albin Michel, 2018, p.226-240.

⁷⁶ VOLTAIRE, Lettre à Madame la marquise du Deffant, 25 avril 1760, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 40, p.365.

⁷⁷ VOLTAIRE, Lettre à Monsieur de Chenevières, 23 avril 1760, ibid., p.359. Cité aussi par POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.75.

En tant qu'historiographe de Louis XV, Voltaire célébra les victoires militaires de la France ; en tant que tragédien, il composa le livret du *Temple de la gloire* pour le mariage du Dauphin ; en tant qu'historien, il rétablit la réputation de Louis XIV avec son *Siècle* ; en tant que poète, il fit celle de Henry IV avec la *Henriade*. Voltaire se félicitait des progrès de la raison et des révolutions à l'œuvre en France : « Je finis ma carrière en souhaitant que celles de nos grands hommes en tout genre soient toujours remplies par des successeurs dignes d'eux : que les siècles à venir égalent le grand siècle de Louis XIV, et qu'ils ne dégénèrent pas en croyant le surpasser.⁷⁸ » Son admiration pour l'étranger ne doit pas faire illusion : elle est avant tout une posture rhétorique. Un passage de l'*Essai sur les mœurs* ressemble à une confession :

« Saint Ambroise préfère hautement leurs mœurs [des Brahmanes] à celles des chrétiens de son temps. Peut-être est-ce une de ces exagérations qu'on se permet quelques fois pour faire rougir ses concitoyens de leurs désordres.⁷⁹ »

Voltaire assure encore que « le pain dans sa patrie vaut encore mieux que des biscuits en pays étrangers⁸⁰ », car, dit-il, « j'aime fort les Welches [les Français] [...], mais vous savez que quelquefois ils ont été assez mal conduits. J'aime à les piquer d'honneur et à gronder ma maîtresse.⁸¹ » **Le comparatisme de Voltaire n'est alors qu'une comparaison à visée politique, ou même patriotique.**

Il n'est pas notre intention de réhabiliter un « Voltaire patriote ». Ce jugement de valeur est à l'appréciation des lecteurs et des historiens. Nous croyons ici avoir exposé la position axiologique de Voltaire dans la comparaison qu'il fait des nations chrétiennes avec les autres nations du monde. « L'intérêt à comparer » est ici irréductible à l'intérêt de celui qui compare : la France et l'Europe doivent rougir de leurs turpitudes, et s'inspirer des nations qui s'en préservent. Voltaire a écrit une *Histoire de l'établissement du christianisme* qui est à ce titre éloquente :

Malheureux que nous sommes ! nous avons cru servir Dieu, et nous avons servi les furies. Il y avait, au rapport d'Arrien, une loi admirable chez les Brachmanes : il ne leur était pas permis de dîner avant d'avoir fait du bien. La loi contraire a été longtemps établie parmi nous.

⁷⁸ VOLTAIRE, « Lettre à l'Académie française », *Irène*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 2, 1835, p.243

⁷⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.238.

⁸⁰ VOLTAIRE, Lettre à Madame Delisle de Sales, 10 janvier 1778, dans *Œuvres complètes*, Paris, Thomine et Fortic, t. 11, 1822, p.610.

⁸¹ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 19 mai 1764, dans *Œuvres complètes*, Paris, Desoer, t. 10, 2nd partie, 2017, p.771.

Ouvrez vos yeux et vos cœurs, magistrats, hommes d'État, princes, monarques ; considérez qu'il n'existe aucun royaume en Europe où les rois n'aient pas été persécutés par des prêtres. On vous dit que ces temps sont passés, et qu'ils ne reviendront plus. Hélas ! ils reviendront demain si vous bannissez la tolérance aujourd'hui, et vous en serez les victimes, comme tant de vos ancêtres l'ont été.⁸²

La religion ailleurs, le fanatisme ici

L'histoire des Brahmanes, peuple ancien originaire de l'Inde, est l'occasion parfaite pour Voltaire de relativiser la chronologie biblique d'une part, et de célébrer la tolérance et la sagesse supposées de ce peuple pour mieux dénoncer l'intolérance chrétienne. L'indianiste Jean Filliozat regarde Joseph de Guignes comme l'historien par excellence de l'Inde au temps de Voltaire. Ce savant proposa une histoire qui, selon l'auteur, se fondait « réellement sur la connaissance de tous les hommes, et non pas seulement, comme avec Bossuet, de ceux qu'enfermaient les horizons biblique, antique et européen », et qui se révélait surtout désintéressée, « parce qu'elle voulait connaître tout le réel, sans se limiter selon les jugements de valeur *a priori*, et sans se faire, comme avec Voltaire, arsenal d'arguments pour les théories qu'on veut défendre »⁸³. Un argument similaire est développé dans l'ouvrage de Sylvia Murr⁸⁴ ou dans l'article de Jyoti Mohan⁸⁵.

L'Inde paraît en effet instrumentalisée par le philosophe, tout prompt à en faire le modèle de sa « religion naturelle ». Mais si elle est fort employée dans la guerre contre l'*infâme*, l'étude de l'Inde nourrit chez Voltaire une passion qui n'est pas moins authentique : « Je suis las des impertinences de l'Europe. Je partirai pour l'Inde quand j'aurai de la santé et de la vigueur⁸⁶ », ou bien « J'ai une vraie passion de connaître à fond le pays où Pythagore est venu s'instruire.⁸⁷ » Sur la question religieuse, il ne paraît pas non plus travestir complètement la réalité, et se conforme à ce qu'il lit : « Leurs pagodes, qu'on a prises pour des représentations de diables, sont évidemment les vertus personnifiées⁸⁸ ». Mais comme le note Francalanza, il se moque

⁸² VOLTAIRE, *Histoire de l'établissement du christianisme* [1774], *Œuvres complètes*, op.cit., t.31, p.109.

⁸³ FILLIOZAT Jean, « Les premières étapes de l'indianisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, 1953, p.96.

⁸⁴ MURR Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, Jean Maisonneuve, 1988, deux volumes, 247 et 250 pages.

⁸⁵ MOHAN Jyoti, « La civilisation la plus antique : Voltaire's Images of India », *Journal of World History*, Vol. 16, n° 2, 2005, p.173-185.

⁸⁶ VOLTAIRE, Lettre à M. de Chabanon, 7 décembre 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Baudouin frères, t. 9, 2^{ème} éd., 1828, p.70.

⁸⁷ VOLTAIRE, Lettre à M. Pilavoine, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, op.cit., t. 40, p.360.

⁸⁸ VOLTAIRE, Lettre à M. de Chabanon, *ibid.* Cette lettre n'est qu'un exemple parmi de multiples autres.

quelquefois du contexte, que celui-ci soit temporel ou civilisationnel, contre les « principes de l'enquête historique auxquels il prétend tenir »⁸⁹.

La Chine paraît elle aussi avoir une religion plus sage sous la plume de Voltaire. Elle accepte la venue du bouddhisme tout en maintenant son confucianisme historique et naturellement aimable⁹⁰, et se montre en général très tolérante avec les autres religions, y compris avec le christianisme à ses débuts. Mais Voltaire a la malice de le noter : « le successeur de Kang-hi défendit l'exercice de la religion chrétienne, tandis qu'on permettait la musulmane et les différentes sortes de bonzes⁹¹ ». Même constat avec le Japon⁹², où « douze religions » vivaient toutes en paix dans la capitale, mais où le christianisme avait été proscrit par peur de voir se reproduire dans l'archipel ce qui s'était produit aux Amériques sous le joug des Espagnols⁹³. De même encore que l'Islam, en qui il reconnaît au moins la croyance dans un Dieu unique (opposé au Dieu trinitaire), qui « prétendait rétablir le culte simple d'Abraham ou Ibrahim, dont il se disait descendu, et rappeler les hommes à l'unité d'un dieu, dogme qu'il s'imaginait être défiguré dans toutes les religions⁹⁴ ». Rien n'est dit, ou presque, sur les persécutions et les horreurs commises par tant de peuples et documentées par l'histoire de son temps. Certes, le fanatisme sonne à toutes les portes du monde, Voltaire le reconnaît ; mais seulement si l'on admet qu'il frappe plus fort à celle de l'Europe des papes. Shin-Ichi Ichikawa rappelle également un élément contextuel d'importance :

On peut ainsi dire que la conception que se faisaient les Philosophes de ces lointains empires devenaient d'autant plus idéalisée que les informations que l'on possédait alors sur ces pays ne venaient pour la plupart que de récits de voyages, réels ou supposés, publiés à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle en Europe.⁹⁵

Voltaire étend cependant la comparaison aux sectes chrétiennes, qui sont mieux connues. Ainsi des hérésies des Xe et XIe siècles, à l'instar des Albigeois :

On leur imputa des crimes horribles, et des sentiments dénaturés, dont on charge toujours ceux dont on ne connaît pas les dogmes. Ils furent juridiquement accusés de réciter les litanies à l'honneur des diables, d'éteindre ensuite les lumières, de se mêler indifféremment, et de brûler

⁸⁹ FRANCALANZA, op.cit., p.81.

⁹⁰ NAKAGAWA Hisayasu, « Les Confucianistes, philosophes tolérants dans la pensée de Voltaire », *Revue internationale de Philosophie*, Vol. 48, n° 187, 1994, p.39-53.

⁹¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.791-792.

⁹² Voir l'article éclairant de ICHIKAWA Shin-Ichi, « Les mirages chinois et japonais chez Voltaire », *Raison présente*, n° 52, 1979, p.69-84.

⁹³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.215.

⁹⁴ Ibid., p.256.

⁹⁵ ICHIKAWA Shin-Ichi, op.cit., p.83.

le premier des enfants qui naissent de ces incestes, pour en avaler les cendres. Ce sont à peu près les reproches qu'on faisait aux premiers chrétiens. Les hérétiques dont je parle étaient surtout accusés d'enseigner que Dieu n'est point venu sur la terre, qu'il n'a pu naître d'une vierge, qu'il n'est ni mort ni ressuscité. En ce cas ils n'étaient pas chrétiens. Je vois que les accusations de cette espèce se contredisent toujours.⁹⁶

L'article « Tolérance » du *Dictionnaire philosophique* résume l'emploi opportuniste de la comparaison dans le combat contre l'*infâme* :

Insensés ! qui n'avez jamais pu rendre un culte pur au Dieu qui vous a faits ! Malheureux que l'exemple des **Noachides**, des **Lettrés Chinois**, des **Parsis** & de tous les sages n'ont jamais pu conduire ! Monstres, qui avez besoin de superstitions comme le gésier des corbeaux a besoin de charognes. On vous l'a déjà dit & on n'a autre chose à vous dire ; si vous avez deux religions chez vous, elles se couperont la gorge ; si vous en avez trente, elles vivront en paix. Voyez le **Grand Turc**, il gouverne des **Guèbres**, des **Banians**, des **Chrétiens Grecs**, des **Nestoriens**, des **Romains**. Le premier qui veut exciter du tumulte est empalé, et tout le monde est tranquille.⁹⁷

Dans son *Poème sur la loi naturelle*, Voltaire développe encore l'idée que le catholicisme européen, sa cible principale, est le seul des cultes qui refuse la concorde religieuse. Le philosophe félicite en ce sens Frédéric II de Prusse d'avoir éteint les disputes en ne s'en mêlant point, en opposition à la domination sans partage de l'Église de Rome sur la France, l'Espagne ou l'Italie :

D'où vient que les enfants de Calvin, de Luther,
Qu'on croit, de là les monts, bâtards de Lucifer,
Le Grec et le Romain, l'empesé quiétiste,
Le quaker au grand chapeau, le simple anabaptiste,
Qui jamais dans leur loi n'ont pu se réunir,
Sont tous, sans disputer, d'accord pour vous bénir ?

[...]

Toutes les factions à la fin sont cruelles ;
Pour peu qu'on les soutienne, on les voit tout oser :
Pour les anéantir il les faut mépriser.⁹⁸

⁹⁶ Ibid., p.483. Nous soulignons.

⁹⁷ VOLTAIRE, « Tolérance », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p. 495. Nous soulignons.

⁹⁸ VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle* [1756], Quatrième partie, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, p. 457.

Certes, le combat contre l'intolérance et le fanatisme est un combat d'ampleur. Son actualité reste toujours vive. Pomeau notait justement que « les bûchers rallumés ont naguère rendu de l'actualité à Voltaire⁹⁹ ». Mais sur le plan strictement scientifique, la démarche du philosophe se révèle, même au XVIII^e siècle, affligée de l'engagement furieux du philosophe contre son ennemi mortel. Le christianisme, et plus souvent le catholicisme, inondent son œuvre politique. Il y est ainsi presque toujours comparé, pour son infortune, avec des cultes et des religions le plus souvent idéalisés, passés au tamis du credo théiste de Voltaire. Sur le plan rhétorique, la stratégie a bien sûr ses mérites ; mais ce ne sont pas ses mérites, pas plus que ceux du combat lui-même que nous examinons ici, mais la démarche comparative. Elle nous paraît, dans le cas de la question religieuse, trop cavalière pour qu'on la puisse considérer comme le produit d'une démarche scientifique, ou *a minima* rationnelle. Les philosophes emploient certes la comparaison depuis que l'homme est homme ; mais seuls certains d'entre eux l'ont fait avec la rigueur et l'intention nécessaires pour en récolter tous les fruits. En matière de religion comparée, on trouvera que Voltaire s'est attelé à ses objectifs militants plutôt qu'à la découverte de la pure et simple connaissance. « Ici apparaît l'usage didactique de l'œuvre, écrit Éric Francalanza, avec la part de mauvaise foi, dans tous les sens du mot, que suppose un usager particulier de la citation et que renforce le tissu des références bibliques, historiques, philosophiques et littéraires.¹⁰⁰ »

⁹⁹ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955, p.99.

¹⁰⁰ FRANCALANZA, *op.cit.*, p.14.

Paragraphe 2 : Misères du comparatisme engagé

Un éclaircissement sur ce titre s'impose en préambule. Karl Marx avait publié en 1847 *Misère de la philosophie*, livre-réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon¹⁰¹. L'auteur du *Capital* reprochait notamment l'approche philosophique et métaphysique de la chose économique adoptée par le Français. Cent soixante-dix ans plus tard, dans un article publié dans *Le Débat*, Nathalie Heinich s'alarmait de l'influence qu'elle jugeait grandissante d'un courant particulier de la sociologie¹⁰². Intitulé « Misères de la sociologie critique », ce texte rappelait les fondements de la méthode scientifique, et tout spécialement l'impératif de neutralité axiologique du chercheur. La définition même de la sociologie, telle qu'énoncée par Max Weber, renvoie en effet à « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là expliquer causalement son déroulement et ses effets¹⁰³ ». Et si Nathalie Heinich reconnaissait, comme Weber ou Popper en leurs temps, les « hypothèses nécessaires aux enquêtes », elle fustigeait aussi les « grilles de lecture empruntées à la culture politique et qui, le plus souvent, fournissent à la fois les prémisses et les conclusions, le passage par l'empirie n'étant là que pour fournir un semblant de caution scientifique »¹⁰⁴. C'est de ces misères dont on voudra faire ici l'examen, et non de celles, très contextuelles, que Marx reprochait à Proudhon.

Il y a dans l'œuvre politique de Voltaire des occurrences que l'éthique condamne vigoureusement ; c'est le cas du moins de l'éthique contemporaine la plus ordinaire. Mais l'éthique, pas plus que la morale, ne doivent nous intéresser ici. Car ces passages, qui reposent sur la comparaison, présentent des biais de raisonnement qui produisent invariablement de mauvaises interprétations du réel. C'est le cas, en premier lieu, de la question des races humaines. Car Voltaire ne s'est pas contenté de suivre l'opinion de son temps : il a voulu justifier, avec des arguments conçus comme rationnels, ce que ses présupposés normatifs lui intimaient : que l'humanité n'était pas née d'Adam et Ève, et qu'elle était par conséquent

¹⁰¹ MARX Karl, *Misère de la philosophie* [1847], Paris, Payot, 2002, 254 pages ; PROUDHON Pierre Joseph, *Philosophie de la misère* [1846], Paris, Garnier, 1850, deux tomes, 399+399 pages.

¹⁰² HEINICH Nathalie, « Misères de la sociologie critique », *Le Débat*, Vol. 5, n° 197, 2017, p.119-126.

¹⁰³ WEBER Max, *Économie et société* [1922], Paris, Pocket, 1995, p.28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.119.

plurielle (a). Sur un autre terrain, mais qui s’inspire toujours des mêmes préjugés anti-bibliques, Voltaire s’est largement consacré aux commentaires de l’histoire du peuple juif, de sa religion, de ses usages et de ses mœurs jusqu’au siècle de Louis XV. On a souvent jugé Voltaire antisémite, et cet homme de paille a été soutenu par de grands noms de l’histoire des sciences sociales. La judéophobie est une marotte des antivoltairiens depuis le XXe siècle¹⁰⁵, mais illustre particulièrement le défaut d’un comparatisme biaisé (b).

a. *Voltaire et les races humaines*

Voltaire raciste ? La question pourrait paraître absurde à poser en histoire des idées si elle n’avait de liens profonds avec la passion enflammée que Voltaire nourrit dans son combat contre l’*infâme*, et avec la méthode comparative qui lui permet, au prix de quelques grossièretés dans le raisonnement, de justifier ses présupposés comme ses conclusions.

Ces dernières années, la question d’un « racisme des Lumières » s’est posée à plusieurs reprises, dans des milieux conspirationnistes ou intégristes d’une part¹⁰⁶, de façon plus sporadique dans la presse¹⁰⁷, et plus rarement encore par des auteurs issus du monde académique¹⁰⁸. Le propos d’une telle démarche n’a que peu à voir avec la recherche de la vérité : il s’agit le plus souvent de tailler à la hache un portrait qui convienne à la conclusion désirée : les Lumières seraient racistes, ce que le lecteur doit condamner, mais elles seraient surtout racistes à l’insu des citoyens qui les admirent, aveuglés par un endoctrinement républicain qui n’oserait lever le voile sur des cadavres embarrassants qu’elle a changé en symboles nationaux¹⁰⁹. Juger l’homme ne nous intéresse nullement ; cela est à l’appréciation du lecteur qui est intéressé à juger. Notre objet est seulement de **comprendre pourquoi Voltaire pense ce qu’il pense**.

Éléments de contexte

¹⁰⁵ Même si, on le verra, la question s’est posée du vivant de Voltaire par les plus concernés.

¹⁰⁶ Alain Soral notamment, dans plusieurs documents vidéos ou à travers les éditions KontreKulture et notamment l’essayiste Marion Sigaut, a défendu l’existence d’un racisme des Lumières. Voir SIGAUT Marion, *Voltaire – Une imposture au service des puissants*, Kontre Kulture, 2014, 463 pages.

¹⁰⁷ Citons le plus récent : BOUIE Jamelle, « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche », 25 juin 2018, *Slate*, en ligne, à l’adresse <http://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscur-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>, consulté le 11/06/20. Un an auparavant, AJ+ avait publié une vidéo sur twitter à propos des « philosophes racistes et antisémites », vérité qui serait cachée en cours d’histoire. La vidéo a été supprimée depuis. « Montesquieu était-il négrophobe, comme l’a affirmé «AJ+ en français» dans une vidéo ? », Checknews.fr, *Libération*, en ligne, 9 août 2019, consulté le 20/07/20 à l’adresse https://www.liberation.fr/checknews/2019/08/09/montesquieu-etait-il-negrophobe-comme-l-a-affirme-aj-en-francais-dans-une-vidéo_1744571.

¹⁰⁸ En dehors de Henri Guillemin déjà cité, voyez MARTIN Xavier, *Voltaire méconnu : aspects cachés de l’humanisme des Lumières, 1750-1800*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2006, 350 pages.

¹⁰⁹ DROIT Roger-Pol, « La face cachée de Voltaire », *Le Point*, 2 août 2012, en ligne, disponible à l’adresse https://www.lepoint.fr/livres/la-face-cachee-de-voltaire-02-08-2012-1494397_37.php, consulté le 11/06/20.

D'abord, le constat : le siècle des Lumières n'est pas – encore – celui de l'unité du genre humain. Certes, il l'est en quelque sorte si l'on considère seulement la doctrine religieuse officielle : l'adamisme, consubstantielle au catholicisme, proclame que tout homme ou toute femme vient de la même souche biblique. Cette idée, étonnamment bien ancrée à une époque où l'esclavage a acquis le statut d'institution, se retrouve jusque dans le Code Noir de Colbert. L'ordonnance de mars 1685 organise ainsi la vie catholique des esclaves, qui chôment le dimanche et peuvent se marier – notamment¹¹⁰. Mais en dehors de ces concessions faites à la doctrine apostolique¹¹¹, l'esclave est considéré comme un bien meuble, dont le commerce et surtout la main d'œuvre prolifique fait la richesse des Compagnies des Indes. Au milieu du siècle des Lumières, la bulle *Immensa Pastorum* de 1741 du pape Benoît XIV renouvelle les positions de ses prédécesseurs¹¹². Mais comme le note I. de Récalde (pseudonyme du prêtre Paul Boulin), Benoît XIV a parlé « en vain »¹¹³. L'*Encyclopédie* ironisa sur cette contradiction :

On tâche de justifier ce que le commerce a d'odieux et de contraire au droit naturel en disant que ces esclaves trouvent originairement le salut de leur âme dans la perte de leur liberté. Que l'instruction chrétienne qu'on leur donne, jointe au besoin indispensable qu'on a d'eux pour la culture des sucres, des tabacs, des indigos etc. adoucissent ce qui paraît d'inhumain dans un commerce où des hommes en achètent et en vendent d'autres, comme on ferait des bestiaux pour la culture des terres.¹¹⁴

Le commerce triangulaire alla bon train, et c'est la Révolution française qui arrachera la première victoire des abolitionnistes, fort peu nombreux dans la première moitié du XVIIIe siècle. Cette réalité n'étonnera que le lecteur peu familier de l'esprit des temps qui le

¹¹⁰ *Le code noir*, Introduction et notes de Robert Chesnais, Paris, L'esprit frappeur, 1998, Article 2 à 14.

¹¹¹ Voir la lettre du pape Paul III au cardinal Juan Pardo de Tavera de Tolède, *Veritas ipsa*, qui condamne l'esclavage des peuples découverts et des peuples « qui viendrait à être découverts », et qui proclame l'humanité des amérindiens. Principes répétés dans la bulle *Sublimis Deus* ; SY Yaya, *Les légitimations de l'esclavage et de la colonisation des Nègres*, Paris, Editions L'Harmattan, 2009, p.309.

¹¹² Si l'on exclut Alexandre VI et certains cardinaux peu impliqués dans cette cause.

¹¹³ BENOÎT XIV, *Bulles "Immensa pastorum et Ex quo singulari" contre la Compagnie de Jésus pour l'affranchissement des Indiens du Paraguay et la condamnation des rites chinois*, texte latin et traduction française publiés avec une introduction et des notes, par I. de Récalde, Paris, 1925, p. 10. Texte de la bulle p. 25-37.

¹¹⁴ L'*Encyclopédie*, « Nègres », t. XI, 1769, p.79 ; voir aussi EHRARD Jean, « L'Encyclopédie et l'esclavage colonial », dans TOUMSON Roger & PORSET Charles (dir.) et le GRELCA, *La période révolutionnaire aux Antilles. Images et Résonances*, Schœlcher, Fort-de-France, 1989, p. 229-239. La citation et la note sont mentionnées dans JURT Joseph, « La lutte des écrivains contre l'esclavage dans la France pré-révolutionnaire : de Prévost à Condorcet », Intervention dans la section 8 'Die Revolution der Anderen – Grenzen des Eigenen : „Sklavenaufstände in der Literatur' lors du Congrès de l'Association des francoromanistes allemands (AFRA) à Saarebruck, 28/09 – 01/10/2016. Consultable à l'adresse suivante :

https://www.researchgate.net/publication/308634635_La_lutte_des_ecrivains_contre_l'esclavage_dans_la_France_prerevolutionnaire_De_Prevost_a_Condorcet_Saarebruck_28-29_sept_20016, consulté le 12/06/2020.

précèdent¹¹⁵. Ce ne sont pas seulement les Lumières qui, à l'époque, partageaient ces préjugés raciaux : c'est à peu près tout le siècle, ainsi que ceux qui le précèdent et celui qui lui succède. Certes, en dehors de la cour de Rome, l'abbé Prévost avait, en 1735, publié un manifeste abolitionniste¹¹⁶ dans son journal. Présenté comme une traduction du *Discours* d'un esclave de la Jamaïque, le texte balayait les prénotions de l'époque : « ce n'est point la différence du génie, mais l'éducation et le seul hasard, qui donnent aux Blancs cette supériorité dont ils abusent pour mépriser les Noirs et pour les fouler aux pieds¹¹⁷ ». Ou encore :

[...] j'ai appris [...] dans la source de la Religion des Blancs, que tous les hommes sont l'ouvrage d'un même Créateur, les descendants d'un même père, & qu'ils naissent tous avec la même liberté & les mêmes droits."¹¹⁸

Les préjugés raciaux étaient choses communes, même parmi les Lumières. Prévost, homme d'Église lui-aussi, ne fut guère suivi. En 1781, Condorcet, autre grande figure du courant abolitionniste, renonça à publier ses *Réflexions sur l'esclavage des nègres* sous son propre nom, ou même au nom de la philosophie :

Un écrit fait par un étranger peut surtout être utile pour la France ; il ne sera pas si facile d'en détruire l'effet d'un seul mot, en disant qu'il est l'ouvrage d'un philosophe. Ce nom, si respectable ailleurs, est devenu une injure dans cette nation.¹¹⁹

Dans toute leur diversité, les Lumières n'avaient pas des vues aussi inspirées. Diderot défendait l'opinion que les Nègres¹²⁰ avaient peu d'esprit¹²¹, et Rousseau, philosophe de l'égalité, n'avait pas un autre avis dans son *Émile* quand il postulait une infériorité biologique :

Il paraît encore que l'organisation du cerveau est moins parfaite aux deux extrêmes. Les Nègres ni les Lapons n'ont pas le sens des Européens. Si je veux donc que mon élève puisse être habitant de la terre, je le prendrai dans une zone tempérée ; en France, par exemple, plutôt qu'ailleurs.¹²²

¹¹⁵ En France, l'esclavage est aboli en 1794, rétablie en 1802, abolie à nouveau en 1848. Aux Royaume-Uni, la traite est interdite en 1807, l'esclavage en 1833, et l'émancipation générale est proclamée en 1938. Cela ne fit bien sûr pas « disparaître » le racisme.

¹¹⁶ PRÉVOST Antoine-François, *Le Pour et le Contre*, n° XC, Paris, 1735, t. VI, p. 341-352.

¹¹⁷ Ibid., p. 342-343.

¹¹⁸ PRÉVOST Antoine-François, *Le Pour et Contre*, op.cit., p. 344.

¹¹⁹ CONDORCET Nicolas de, *Réflexions sur l'esclavage des nègres* [1781], Paris, Société typographique, 1781, chap. XII, p.96.

¹²⁰ Nous employons le terme dans son acception historique, et de la même façon que les auteurs l'ont employé, pour désigner les esclaves noirs.

¹²¹ DIDEROT Denis, « Humain », *L'Encyclopédie*, op.cit., t. 8, p.349.

¹²² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation* [1742], dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, t. III, 1971, p.30.

Condorcet, le plus voltairien des philosophes actifs pendant l'épisode révolutionnaire¹²³, tiendra des positions tout à fait opposées à son modèle, comme à celles de ses camarades philosophes. Les premières lignes de son ouvrage rejettent, sous la forme d'une épître dédicatoire aux nègres esclaves, l'essentialisme qui dominait l'opinion du XVIIIe siècle :

Mes amis,

Quoique que je ne sois pas de la même couleur que vous, je vous ai toujours regardé comme mes frères. La nature vous a formés pour avoir le même esprit, la même raison, les mêmes vertus que les Blancs.¹²⁴

Là encore, même au zénith du siècle des Lumières et à la veille la Révolution, l'ouvrage aura peu de conséquence. Il sera bien sûr critiqué, plus rarement approuvé, et trois ans après la publication du texte, l'ordonnance royale du 3 décembre 1784 assurera le repos et la nourriture à l'esclave ; cela est bien tout¹²⁵.

Il y eut néanmoins des abolitionnistes très tôt dans l'histoire moderne, y compris des hommes d'État comme Charles Quint, ou, au siècle des Lumières, Turgot et certains physiocrates¹²⁶. On connaît les positions de Montesquieu sur la traite Atlantique, quoique que le texte comme son auteur le fassent passer à tort pour un militant invétéré de la suppression de l'esclavage :

Il blâme l'esclavage en Europe, mais lui trouve des circonstances atténuantes sous d'autres latitudes ; il ne semble réprover la servitude universelle, en somme, que pour mieux justifier la servitude particulière. [...] Suppression de l'esclavage ? Non. Les promesses de l'ironie anti-esclavagiste, ici, sont cruellement déçues.¹²⁷

Rares furent, pourtant, les abolitionnistes qui doubleraient leur discours d'une réfutation de l'essentialisme racial, de sorte que la plupart des auteurs parvenus jusqu'à nous ne remettaient pas en cause la prétendue supériorité innée de l'homme blanc sur l'homme de couleur, et c'est bien la question qui nous occupe ici. Cette comparaison, encore plus absurde qu'elle n'est odieuse aujourd'hui, a certes nourri l'esclavage, mais a eu l'insolence de lui survivre.

Le racialisme de Voltaire, produit d'une comparaison avariée

¹²³ Quoique la parenté soit connue, on rappellera que Condorcet a écrit une *Vie de Voltaire* qui s'approche de l'hagiographie.

¹²⁴ CONDORCET, op. cit., p. III.

¹²⁵ JULIEN Charles-André, *La Politique coloniale de la France sous la Révolution*, Paris, 1949, p. 10-19.

¹²⁶ JURT Joseph, « La lutte des écrivains contre l'esclavage dans la France prérévolutionnaire : de Prévost à Condorcet », op.cit., p.13.

¹²⁷ GUIGUE Bruno, « Montesquieu ou les paradoxes du relativisme », *Études*, Vol. 9, Tome 401, 2009, p.200.

Une fois présenté ce constat, posons la question sans ambages : où placer Voltaire dans cette galaxie de philosophes ?

Voltaire ne croit pas à la différence des races d'hommes ; il en est convaincu. Il s'en justifie dès les premières pages de l'introduction de son *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, dans une section intitulée « Des différentes races d'hommes¹²⁸ ». Le lecteur y trouvera tout ce que ce titre lui laisse suggérer :

Ce qui est plus intéressant pour nous, c'est la différence sensible des espèces d'hommes qui peuplent les quatre parties connues de notre monde. Il n'est permis qu'à un aveugle de douter que les Blancs, les Nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains, soient des races entièrement différentes.¹²⁹

Le premier argument est de nature observationnel. En élève de Locke, il se fie immodérément à ses sens ; péché que la science amendera dans les décennies qui suivront. Voltaire aurait pu observer ses propres remarques, ici dans *Micromégas* : « il se trompait sur les apparences : ce qui n'arrive que trop, soit qu'on se serve ou non de microscopes¹³⁰ ». La différence physique lui suffit malgré tout pour écarter l'hypothèse d'une unité du genre humain. Mais l'observation ne se limite pas à la simple physionomie :

Leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, **la mesure même de leur intelligence**, mettent entre eux et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses. Et ce qui démontre qu'ils ne doivent point cette différence à leur climat, c'est que des Nègres et des Nègresses, transportés dans les pays les plus froids, y produisent toujours des animaux de leur espèce, et que les mulâtres ne sont qu'une race bâtarde d'un noir et d'une blanche, ou d'un blanc et d'une noire.¹³¹

Les Nègres¹³², qu'il a observé et décrit à Paris, auraient une intelligence de moindre mesure par rapport aux Européens. Cette différence ne s'expliquerait pas par le climat : elle serait irréductible à leur être. Les Albinos ont beau être de couleur blanche, Voltaire ne retrouve pas les caractéristiques qu'il a perçues chez les autres populations de couleur blanche, jusqu'à nier leur humanité même : « ils n'ont d'homme que la stature du corps, avec la faculté de parole et de la pensée dans un degré très éloigné du nôtre. Tels sont ceux que j'ai vus et examinés¹³³ ».

¹²⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.6-9.

¹²⁹ Ibid., p.6.

¹³⁰ VOLTAIRE, *Micromégas*, dans *Romans et contes*, op.cit., p.141.

¹³¹ Idem. Nous soulignons.

¹³² Nous employons, sans bien sûr en valider les représentations, le terme employé par Voltaire et son temps.

¹³³ Ibid., p.7.

Deuxième et troisième erreur de méthode : Voltaire essentialise une race¹³⁴ entière à partir d'un échantillon extrêmement limité, et sans pouvoir exclure tout autre facteur susceptible d'expliquer ce qu'il perçoit comme une infériorité sur le plan intellectuel ; ainsi de la culture, de l'économie, de la religion, du climat, etc. (arguments soulevés par Prévost et Condorcet). Cet exemple illustre la théorie du cygne noir de Taleb¹³⁵, déjà évoquée par Popper¹³⁶, qui montre les limites de l'induction ; il relève également de l'explication monocausale (ici, la « race »).

Voltaire renouvelle ensuite l'argument observationnel. Les Américains ont le menton imberbe, les Cafres ont du poil, les Européens sont barbus, etc., et tout cela constitue des « différences si marquées qu'il n'est guère possible d'imaginer que les uns et les autres ne soient pas des races différentes¹³⁷ ». Il s'agit d'un sophisme : Voltaire décrète sans argument que la différence physique suffit encore à conclure à l'existence de races différentes. L'apparente liberté que confère la taxinomie n'excuse pourtant pas la licence qui consiste à l'employer sans un examen approfondi. En sciences exactes¹³⁸ comme en sciences sociales, la seule macroscopie est généralement mauvaise conseillère.

En affectant une prudence épistémique qu'il aurait pu employer jusque-là, l'historien-philosophe suspend son jugement sur l'existence d'hybrides humain/singe ou humain/bovidé, jusqu'à imaginer celle de satyres. Certes, les connaissances scientifiques ne permettaient pas d'exclure cette hypothèse, relatée par des auteurs antiques. Voltaire affirme toutefois que ces couples étranges « n'ont pu influencer sur le genre humain ; et semblables aux muets, qui n'engendrent point, elles n'ont pu dénaturer les autres races¹³⁹ ». Une nouvelle fois, l'auteur ne peut le savoir, et cette fausse analogie, fort éloignée de la comparaison, sonne comme un appel à la nature. Ce sophisme sera répété : « Comme les animaux, les arbres, et toutes les productions de la nature, ont toujours eu la même durée, il est ridicule de nous en excepter.¹⁴⁰ »

Quoiqu'il utilise quelquefois le vocabulaire animalier (qu'il applique aussi à des Européens), il serait toutefois exagéré de dire que Voltaire considérait les Nègres en dehors de toute humanité.

¹³⁴ Nous utilisons le terme tel qu'il est employé par Voltaire. « Population » serait ici le mot idoine.

¹³⁵ TALEB Nassim Nicholas, *Le cygne noir : La puissance de l'imprévisible*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 496 pages.

¹³⁶ POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique* [1934], Paris, Payot, 1973, 480 pages.

¹³⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.7.

¹³⁸ « Ainsi la comparaison des séquences d'ADN permet de « mesurer quantitativement le degré de parenté entre les différentes espèces, ce que la taxinomie macroscopique ne peut pas faire », dans VOET Donald & VOET Judith G., *Biochimie*, Paris, De Boeck supérieur, 2016, p.189.

¹³⁹ Ibid., p.8.

¹⁴⁰ Idem.

Plusieurs passages de son *Traité de métaphysique* abondent en ce sens. Dans une expérience de pensée, Voltaire accompagne son lecteur dans la découverte des différentes populations terrestres :

Je vois des singes, des éléphants, des nègres, qui semblent tous avoir quelque lueur d'une raison imparfaite. [...] Si je jugeais des choses par le premier effet qu'elles font sur moi, j'aurais du penchant à croire d'abord que de tous ces êtres c'est l'éléphant qui est l'animal raisonnable.¹⁴¹

Une fois qu'il a mieux « observé » les Nègres, il doit réviser son premier jugement :

Je m'aperçois même que ces animaux nègres¹⁴² ont entre eux un langage bien mieux articulé encore, et bien plus variable que celui des autres bêtes. J'ai eu le temps d'apprendre ce langage, et enfin, à force de considérer le petit degré de supériorité qu'ils ont à la longue sur les singes et sur les éléphants, j'ai hasardé de juger qu'en effet c'est là l'homme.¹⁴³

Néanmoins, la conclusion reste inchangée, et fondée sur la seule impression fugitive de l'auteur, qui ose encore la justifier par une comparaison superficielle :

[...] 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.¹⁴⁴

Ou encore, dans l'*Essai sur les mœurs* à nouveau : « La race des nègres est une espèce d'hommes différente de la nôtre, comme la race des épagneuls l'est des lévriers¹⁴⁵ ».

Cette position est assimilable au **racialisme**, qui postule l'existence de races humaines différenciées. Tzvetan Todorov a mis au jour les liens qu'entretiennent la pensée raciale et le scientisme, en particulier au XVIIIe siècle¹⁴⁶ avec Buffon et Voltaire, qui partagent les mêmes positions sur la nature quasi-animale des races. Ainsi que Dominique Tombal l'a finement noté,

Face à la question litigieuse du peuplement de l'Amérique, Voltaire a une réponse très simple cadrant parfaitement avec ses conceptions : chaque terrain élabore des productions particulières, que ce soient des minéraux, des plantes, des animaux ... ou encore des hommes. Inutile donc de

¹⁴¹ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 22, 1879, p.191.

¹⁴² Tous les êtres décrits par Voltaire dans ce récit sont appelés animaux, y compris les blancs.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Ibid., p.192.

¹⁴⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.305-306.

¹⁴⁶ TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 464 pages.

recourir à l'hypothèse des migrations en provenance du vieux continent pour rendre compte du peuplement humain du Nouveau Monde, ou de toute autre terre aussi isolée.¹⁴⁷

Comme bien des racistes, Voltaire croit avancer des arguments de nature scientifique¹⁴⁸. En la matière, la chose est simple : Voltaire est un partisan acharné du fixisme¹⁴⁹. La dérive des continents et la théorie de l'évolution, qui ne sont bien sûr pas encore connues de ses contemporains, apporteront deux cinglants démentis aux présupposés du philosophe et à ceux de tout son siècle. Toutefois, ce jugement à rebours de l'histoire ne nous aide guère à comprendre l'essentiel : sur la question des races humaines, **la pseudo-comparaison de Voltaire se voulait scientifique, ou conforme en tout cas à l'état de la science de son temps.** Voltaire cite par exemple les dissections de Ruysch¹⁵⁰, dont fait déjà mention l'*Encyclopédie*¹⁵¹, pour affirmer l'idée que l'épiderme des Nègres ayant naturellement la couleur noire, il n'aurait donc pu en changer à partir de la couleur blanche. Les opinions de Diderot comme de Rousseau sur les Nègres dépendaient de leurs lectures¹⁵² ; Voltaire n'échappe pas à ce constat, lui qui se tenait en permanence au courant de l'état de la science¹⁵³. Mais l'on voit par cet argument que la science, si elle est invoquée comme d'ordinaire dans les démonstrations de Voltaire, n'en reste pas moins l'alibi d'un débat d'une importance autrement plus significative à ses yeux. Elle n'est au fond que l'un des ressorts qui lui permettent d'imposer ses positions polygénistes :

Ainsi, chez Voltaire, les implications pratiques sont indissociables des considérations intellectuelles. Remarquons d'ailleurs que ces dernières sont loin de reposer entièrement sur une analyse dénuée de préjugés : **le fait que l'option polygéniste contredise fermement l'affirmation biblique concernant l'unité du genre humain défendue par les théologiens, n'est certainement pas étranger à la position du célèbre philosophe.**¹⁵⁴

Il le défend, il le répète : les races d'hommes sont trop différentes pour être venues d'Adam :

Voyagez loin de votre pays, tout sera contraste pour vous. Le blanc qui le premier vit un nègre fut bien étonné ; mais le premier raisonneur qui dit que ce nègre venait d'une paire blanche,

¹⁴⁷ TOMBAL Dominique, « Le polygénisme aux XVIIe et XVIIIe siècles : de la critique biblique à l'idéologie raciste », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 71, fasc. 4, 1993, p.862.

¹⁴⁸ HUDSON Nicholas, « From "Nation" to "Race": The origin of racial classification in eighteenth-century thought », *Eighteenth-Century Studies*, septembre 1996, p. 247-264.

¹⁴⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.7.

¹⁵⁰ Ibid., t. 2, p.305-306.

¹⁵¹ *L'Encyclopédie*, « Nègres », op.cit., p.76-84.

¹⁵² COOK Mercer, "Jean-Jacques Rousseau and the Negro", *Association for the Study of African American Life and History*, Vol. 21, n° 3, 1936, p.299.

¹⁵³ Dominique Tombal note que « Voltaire se situe-t-il à mi-chemin entre un polygénisme élaboré à partir d'intuitions philosophiques marquées de forts accents polémiques, et un polygénisme déjà empreint d'un souci taxinomique propre à l'anthropologie des Lumières. », op.cit., p.861.

¹⁵⁴ TOMBAL, op.cit., p.863. C'est nous qui soulignons.

m'étonne bien davantage ; son opinion est contraire à la mienne. Un peintre qui représente des blancs, des nègres et des olivâtres, peut faire de beaux contrastes.¹⁵⁵

La voilà, l'*infâme* ; celle qui explique pourquoi, en cette matière, Voltaire soit quelquefois prêt à développer des raisonnements qu'il aurait condamnés dans une autre. S'il compte au XVIIIe siècle parmi les polygénistes et les préadamites les plus convaincus, il n'est pas extravagant de supposer qu'il le doit pour partie à la fureur de son engagement à briser les fondements du christianisme. Comme l'explique Poliakov, « si aucun homme n'en a fait autant que Voltaire pour démolir les idoles et les préjugés du passé, nul n'a autant propagé et amplifié les aberrations du nouvel âge de la science¹⁵⁶ ».

Est-ce à dire que le racialisme de Voltaire puisse être réductible à ses positions religieuses ? Cela paraît exagéré. Le cas d'Emmanuel Kant, figure de l'*Aufklärung*, pose la question des présupposés ontologiques qui animent les abolitionnistes, et ici les partisans de l'unité :

[...] l'idée de l'unité de l'espèce humaine, affirmée par Kant (l'hypothèse téléologique selon laquelle toutes les races humaines ont une souche unique pour origine), correspondant en effet, dans les *Conjectures*, au premier couple biblique, n'était-ce pas prendre pour principe l'histoire d'Adam et Ève au lieu de raisonner sur les races humaines comme sur n'importe quelle question de science naturelle ?¹⁵⁷

Prévost et Condorcet n'étaient pas *convaincus* de l'unicité du genre humain ; ils y *croyaient*, au même titre que Voltaire qui n'y croyait pas, parce qu'il ne croyait pas la Bible. Prévost pensait être bon chrétien, et Condorcet bon philosophe : ces figures historiques de la cause des Noirs n'ont pas prétendu avancer des arguments scientifiques. C'est Dieu pour l'un, les droits naturels pour l'autre : personne, au XVIIIe siècle, n'était en mesure de démontrer rationnellement la parfaite unité de la famille humaine, et chacun se fiait aux impressions, aux préjugés et aux quelques expériences menées alors ; Voltaire y compris, tout influencé qu'il était par son combat. Il n'empêche que les « preuves » scientifiques d'alors étaient loin d'être convaincantes, même pour l'époque, et caressaient surtout les préjugés européens.

On trouve malgré tout en Voltaire un opposant farouche et univoque de l'esclavage, dont l'institution dérive de la question raciale. L'épisode du nègre de Surinam dans *Candide* est le plus connu parmi nous. Il est inspiré d'une note d'Helvétius sur « la consommation d'homme

¹⁵⁵ VOLTAIRE, « Contraste », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.626.

¹⁵⁶ POLIAKOV Léon, *Le Mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 2014, 360p.

¹⁵⁷ MUGLIONI Jean-Michel, « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale*, Vol. 6, 1996, p.114.

qu'occasionne nécessairement le grand commerce¹⁵⁸ ». On connaît moins le reste de ses positions, lorsqu'il affirme que « [...] l'espèce humaine aime mieux se pourvoir que dépendre ; et les chevaux nés dans les forêts les préfèrent aux écuries¹⁵⁹ », ou que « c'est aux hommes sur l'état desquels on dispute, à décider quel est l'état qu'ils préfèrent¹⁶⁰ ». Critique de Montesquieu, qu'il trouve tiède, en particulier concernant l'esclavage en Russie et dans d'autres territoires dans lesquels cette institution « choquerait moins la raison¹⁶¹ », il l'est aussi de Pufendorf :

Pufendorf dit que l'esclavage a été établi par un *libre consentement des parties, et par un contrat de faire afin qu'on nous donne*. Je ne croirai Pufendorf que quand il m'aura montré le premier contrat.¹⁶²

Il reste néanmoins attaché au pragmatisme et ne s'étonne pas de trouver l'esclavage partout où il porte son regard, car « l'esclavage est aussi ancien que la guerre, et la guerre aussi ancienne que la nature humaine¹⁶³ », au point d'ironiser sur son impossible abolition :

L'ANGLAIS. – Par ma foi si des évêques, et des religieux ont des esclaves, je veux en avoir aussi.

LE FRANÇAIS. – Il serait mieux que personne n'en eût.

L'ANGLAIS. – La chose arrivera infailliblement quand la paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre sera signée par le Grand Turc et par toutes les puissances, et qu'on aura bâti la ville d'Arbitrage auprès du trou qu'on voulait percer jusqu'au centre de la terre pour savoir bien précisément comment il fallait se conduire à la surface.¹⁶⁴

Mais Voltaire n'a-t-il pas été négrier ? Sa vie contredirait alors sa théorie. La question de son intéressement à la traite est l'un des thèmes favoris des opposants de Voltaire. Jean-François Lopez, qui a retracé les origines de ce mythe, a montré que la lettre qui appuie cette affirmation est apocryphe, et qu'on imputa à Voltaire ce qu'on imputait souvent à Raynal¹⁶⁵. Des traces d'un intéressement indirect existent, et l'auteur ne les cache pas¹⁶⁶. Le patriarche était friand

¹⁵⁸ HELVÉTIUS Claude-Adrien, *De l'Esprit* [1758], *Œuvres complètes* d'Helvétius, Paris, P. Didot, 1795, t. 1, p.248-249. Voir aussi POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.886.

¹⁵⁹ VOLTAIRE, « Esclave », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.896.

¹⁶⁰ Ibid., p.897.

¹⁶¹ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, op.cit., t. 1, p.395.

¹⁶² VOLTAIRE, « Esclave », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.897.

¹⁶³ Ibid., p.895.

¹⁶⁴ Ibid., p.893.

¹⁶⁵ LOPEZ Jean-François, « Les investissements de Voltaire dans le commerce colonial et la traite négrière : clarifications et malentendus », *Cahiers Voltaire* 7, 2008, p. 124-139.

¹⁶⁶ Sur cette question, voir CHRISTOPHE Marc-Arthur, *Voltaire et l'esclavage des noirs au siècle des Lumières*, Dissertation, George Washington University, 1985, 199 pages, et MAGNAN André Magnan, « Négrier », *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, Quarto, 1995.

des denrées venues des Amériques ; il a par ailleurs, et sans le savoir¹⁶⁷ étant donné ses très nombreuses opérations financières, participé à l'armement d'un unique navire négrier vers Buenos Aires. Voltaire n'a donc pas été volontairement intéressé à l'esclavage des nègres, mais en a profité indirectement, comme un consommateur profite aujourd'hui des produits fabriqués par une main d'œuvre dont il craint de deviner la servilité¹⁶⁸.

De même, on doit distinguer le racialisme du racisme. Preuve sans doute de son intérêt à cibler l'*infâme*, Voltaire n'oublie pas ses principes et ne théorise pas le droit des races supérieures à dominer les races inférieures, comme d'autres ont commencé à le faire en son temps. Comme le note Pomeau :

Le théisme voltairien postule la fraternité humaine. Car le polygénisme du philosophe n'entraîne nullement un racisme. Pas davantage son antijudaïsme ne dégénère en antisémitisme. Il déteste les Hébreux de l'Ancien Testament pour l'outrecuidance qu'ils ont de se prétendre le peuple élu : nul peuple n'est tel. Mais Voltaire, à la différence des antisémites des dix-neuvième et vingtième siècle, n'appelle pas sur les Juifs la persécution raciale.¹⁶⁹

Si la question raciale montre que le combat contre l'*infâme* passe parfois avant la méthode et la rigueur de la comparaison, la question juive l'illustre de manière encore plus flagrante, au point qu'il faille l'examiner à part.

*b. Sur la question juive*¹⁷⁰

La référence à l'article de Karl Marx¹⁷¹, dans lequel il critiquait un autre auteur avant Proudhon (ici Bruno Bauer¹⁷²), constitue cette fois-ci un peu plus qu'une licence littéraire. Dans ce texte comme dans d'autres, l'auteur de *L'idéologie allemande* a été, et est encore jugé antisémite par des représentants du monde académique¹⁷³. L'historien Jacques Aron a voulu mettre un terme

¹⁶⁷ « J'étais, je ne sais comment, intéressé dans un navire considérable qui partait pour Buenos Aires », 12 avril 1756, dans *Voltaire*, Paris, Sautet, t. 3, 1827, p.1303.

¹⁶⁸ Cette analogie ne constitue bien sûr pas un argument ni une justification, mais une mise en perspective.

¹⁶⁹ POMEAU René, « Préface », dans VERSAILLES André, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Bruxelles, éd. Complexe, 1994, p.XIX.

¹⁷⁰ Nous demandons au lecteur de nous pardonner le long développement qui suit. Il nous parut essentielle d'examiner, dans cette étude de « l'esprit » de l'œuvre de Voltaire, l'une des « misères » les plus discutées par la littérature.

¹⁷¹ MARX Karl, *Sur la question juive* [1844], éd. La Fabrique, Paris, nouvelle traduction par Jean-François Poirier, présentée et commentée par Daniel Bensaïd, 2006, 188 pages.

¹⁷² PELEV Yoav, « From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation », *History of Political Thought*, Vol. 13, n° 3, 1er mai 1992, p. 463-485.

¹⁷³ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*. 2. L'âge de la science, Paris, Calmann-Lévy, 1955, p.234.

au débat, avec un ouvrage à la teneur essentiellement démystificatrice¹⁷⁴, dans lequel il rappelle l'anachronisme d'une telle démarche, et la faiblesse des arguments de l'accusation. Parmi les contempteurs du Marx antisémite, de Misrahi à Ellenstein¹⁷⁵, Léon Poliakov fait figure de métronome. Grand spécialiste et pionnier de l'étude de la Shoah et de l'antisémitisme en France¹⁷⁶, ses ouvrages sont devenus des classiques, au point de former des générations d'étudiants sur le sujet. Cette influence considérable a bien sûr affecté le jugement de l'époque sur les positions de Marx, mais elle a surtout établi une autre représentation, encore très tenace, d'un Voltaire antisémite, dont Poliakov fut certainement le plus puissant émissaire¹⁷⁷.

Voltaire antisémite ? Retour sur un lieu commun de l'histoire contemporaine

Léon Poliakov a consacré sa thèse de doctorat ès lettres à l'histoire de l'antisémite en Europe aux temps modernes, thèse qui constitua le troisième chapitre de sa célèbre *Histoire de l'antisémitisme*. François Reiss, qui a assisté à la soutenance, note que l'un des membres du jury aurait souhaité « un jugement plus nuancé sur les attitudes antisémites de certaines personnalités », et Raymond Aron, alors rapporteur, lui reprocha un manque de « sens sociologique ». « En somme, écrit Reiss, on a reproché à M. Poliakov – tout en lui décernant de vifs éloges et la mention "très honorable" – d'avoir pris quelques libertés avec le genre universitaire et d'avoir présenté un essai plutôt qu'une thèse »¹⁷⁸. L'opinion du journaliste ne fait pas ici figure d'argument d'autorité, mais illustre bien le reproche que l'on fera aux conclusions de Poliakov, qui distinguait même à travers les écrits de Voltaire « une spécificité de l'antisémitisme » par rapport au racisme, avec, à l'appui, une seule citation du *Dictionnaire philosophique*¹⁷⁹.

David Engel reproche ainsi aux historiens d'employer parfois trop libéralement le terme d'antisémitisme¹⁸⁰. Il est vrai que Poliakov n'a pas immédiatement ajouté Voltaire à l'éventail

¹⁷⁴ ARON Jacques, *Karl Marx antisémite et criminel ? Autopsie d'un procès anachronique*, Bruxelles-Paris, Didier Devillez, 2005, 188 pages. Citons également l'édition présentée et commentée par Daniel Bensaïd, MARX Karl, *Sur la question juive*, Paris, éditions La Fabrique, 2006, 160 pages.

¹⁷⁵ ELLENSTEIN Jean, *Marx*, Paris, Fayard, 1981 ; MISRAHI Robert, *Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972.

¹⁷⁶ LINDENBERG Judith, « Léon Poliakov, historien », *Archives Juives*, Vol. 49, 2016/1, o.134-137.

¹⁷⁷ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Paris, Broché, 1968. Citons tout récemment TAGUIEFF Pierre-André, « La haine des juifs au temps des Lumières : le cas Voltaire », *Revue des deux mondes*, juin 2019.

¹⁷⁸ REISSE François, « "L'antisémitisme de Voltaire à Wagner" de Léon Poliakov », *Le Monde*, 30 mars 1968.

¹⁷⁹ POLIAKOV Léon, « Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 58, n° 212, 3^e trimestre 1971, p.259.

¹⁸⁰ ENGEL David, « Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description », dans J. COHEN et M. ROSMAN (éd.), *Rethinking European Jewish History*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2009, p. 32-53

des personnalités antisémites qu'il décrit dans ses différents ouvrages. Mais dans un article de 1971, il le considère d'abord antijuif, et conclut à son antisémitisme dans la même phrase, qu'il faut bien lire ici :

On en vient ainsi à l'anti-judaïsme de Voltaire, et peut-être peut-on même parler de son antisémitisme, compte tenu de la violence de ses attaques, et aussi, parce qu'il reste un personnage étonnamment moderne.¹⁸¹

Nous identifions ici trois erreurs de raisonnements. La moins évidente, d'abord, se révèle dans ce « peut-être », présenté comme une hypothèse, mais qui acquiert dans le reste du texte le caractère d'une certitude bien ancrée, sans qu'un lien logique soit venu l'expliquer. La deuxième erreur est un simple sophisme : le degré de violence des attaques antijuives de Voltaire serait constitutif de son antisémitisme ; ce raisonnement ne suit pas les prémisses de la propre définition de l'antisémitisme de Poliakov, qui récuse d'ailleurs l'impropre appellation¹⁸² (quoiqu'il l'utilise par convention dans ses ouvrages). Poliakov n'a pas fait de l'hostilité ou de la violence verbale le critère déterminant de sa définition de l'antisémitisme. Ce point de vue n'est pas non plus celui de la littérature. Pour Wilhelm Marr, le premier à avoir véritablement introduit – de façon indirecte – le terme d'antisémitisme¹⁸³, « la menace représentée par les Juifs ne vient pas [pour les antisémites] de leurs croyances hétérodoxes ou de leurs “superstitions“, mais de leur nature propre, d'ordre biologique, laquelle ne saurait être transformée.¹⁸⁴ » L'antijudaïsme, qui trouve ses fondements dans la critique ou la haine de nature religieuse¹⁸⁵, et dont l'Antiquité est l'exemple le plus édifiant, se distingue ainsi de l'antisémitisme, qui est la haine des Juifs en tant que race, en tant que peuple irréductiblement réduit à cette judéité qui fait l'objet des critiques essentialistes de l'antisémite.

Pour Steven Englund, la position de Lucien Wolf, auteur de l'article « Antisémitisme » dans la prestigieuse *Encyclopedia Britannica* en 1910, jouit d'une grande popularité : la spécificité de l'antisémitisme serait alors à chercher dans l'indépendance que l'idéologie a gagnée contre l'hostilité religieuse et l'antijudaïsme culturel, héritiers des préjugés du monde médiéval et du christianisme¹⁸⁶. Comme l'explique Pierre-André Taguieff dans le cas de l'antisémitisme :

¹⁸¹ Ibid., p.273

¹⁸² POLIAKOV Léon, *L'auberge des musiciens. Mémoires*, Paris, Mazarine, 1981, p. 225-250.

¹⁸³ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, Paris, Seuil, 1991, p. 273-274.

¹⁸⁴ TAGUIEFF Pierre-André, « Chapitre IV. De l'antijudaïsme à l'antisémitisme », *L'antisémitisme*, coll. Que sais-je ? Paris, PUF, 2015, p.37.

¹⁸⁵ DEMANN Paul, « Antisémitisme et conscience chrétienne », *Cahiers sioniens*, Vol. 1, n°3, 1948.

¹⁸⁶ ENGLUND Steven, « De l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et à rebours », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 69, n° 4, 2014, p.906.

[...] les Juifs sont l'incarnation d'une « race » nuisible ou dangereuse, la « race sémitique » – une « race » au demeurant mythique, jugée fictive même par certains anthropologues physiques contemporains du moment de la formation du terme.¹⁸⁷

Deuxième erreur de Poliakov donc, dans ce *non sequitur* qui opère un glissement fallacieux de l'antijudaïsme vers l'antisémitisme en considérant que la violence en est le trait saillant. Enfin, la troisième erreur est peut-être aussi la plus étonnante. Pour Poliakov, l'historien serait en droit de requalifier l'antijudaïsme de Voltaire par la lorgnette du monde contemporain, qui ne peut souffrir de trouver chez le spirituel auteur du *Traité sur la tolérance* tant d'hostilité envers les Juifs. Si l'on peut juger Voltaire « étonnement moderne » (position déjà hautement subjective), qu'autorise le lecteur des siècles suivants à attendre d'un auteur du XVIIIe siècle la démonstration de ses propres sentiments et de ses principes ? On pourrait même ajouter une quatrième erreur, car Poliakov regrette ne pas pouvoir se livrer à une analyse psychanalytique, mais se fend toutefois d'une réflexion analogue et forcément peu scientifique : « les Juifs, comme les prêtres, figuraient pour Voltaire le prolongement du « mauvais père », du père oppressif ou castrateur, contre lequel il batailla sa vie durant »¹⁸⁸. La proposition est purement spéculative, et quoiqu'on ne puisse tout à fait l'écarter, on ne peut non plus la démontrer dans les règles de la méthode scientifique : elle est indémontrable et infalsifiable, et par conséquent ne mérite pas d'être retenue.

Poliakov ne se lasse cependant pas de ses propositions psychanalytiques, dont il fait même le cœur de son analyse du personnage Voltaire, et par extension des Lumières :

Dans la mesure où, en s'attaquant à la Révélation de Moïse ils [les apôtres d'une raison universelle] défiaient, en même temps que l'autorité de l'Église et de l'État, celle, « intériorisée », du père, le tour que prenait sur ce point précis la polémique ne laisse pas d'être significatif pour la structure profonde de leur personnalité.¹⁸⁹

Ou encore, toujours plus audacieux :

Les critiques littéraires n'ont également pas manqué de relever la répétition dans les tragédies de Voltaire du thème de parricide, ce qui suggère une homosexualité latente.¹⁹⁰

¹⁸⁷ TAGUIEFF Pierre-André, « Chapitre IV. De l'antijudaïsme à l'antisémitisme », *L'antisémitisme*, coll. Que sais-je ? Paris, PUF, 2015, p.35.

¹⁸⁸ Ibid., p.274.

¹⁸⁹ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, op.cit., p.34

¹⁹⁰ Ibid., p.35.

Ces billevesées psychanalytiques sont d'autant moins recevables qu'on ne les doit pas à un homme de la profession. Le lien entre parricide et homosexualité latente a été exposé par Charcot en 1888, mais la littérature récente en psychologie apporte de moins en moins de crédit à cette hypothèse¹⁹¹, qui ne s'applique de toute façon pas à Voltaire. Si Freud eut l'humilité d'avouer son impuissance à livrer ce type d'interprétation monocausale du parricide répété dans l'œuvre de Dostoïevski¹⁹², il est d'autant plus aisé de remettre en doute les propos d'un auteur dont ce n'est pas la spécialité.

Revenons cependant à l'anachronisme. Péchés originels des tenants du « Voltaire antisémite », dont font notamment partie Gilles Banderier¹⁹³ et Bernard-Henri Lévy¹⁹⁴, il n'aura pas été commis par les seuls spécialistes de l'antisémitisme, mais aussi par ses propres défenseurs. Henri Labroue, collaborationniste proche de Laval, a tenté en 1942 d'enseigner, en vain, l'histoire du judaïsme à la Sorbonne. Il voulut reprendre les idées développées dans son ouvrage *Voltaire antijuif*, recueil de citations tronquées et martelées de ses commentaires judéophobes, et qui devait prouver (à l'avantage du gouvernement de Vichy), les origines françaises de l'antisémitisme¹⁹⁵. L'auditoire serait resté stupéfait devant « une telle accumulation de stupidités proférées dans la vénérable enceinte de la Sorbonne¹⁹⁶ ». Ses cours sont supprimés faute d'étudiants, et il est vite rejeté du monde enseignant local¹⁹⁷. Le mythe d'un « Voltaire antisémite » fut ainsi un échec pour le camp collaborationniste. Sans que cela soit pour autant un argument pour le disculper, on peut rappeler que la statue de Voltaire a été fondue par le régime de Vichy pour alimenter la machine de guerre allemande. Des pétainistes ont adressé au secrétaire particulier de Laval une lettre où ils dénoncent « l'ennemi personnel, l'insulteur du Christ, Roi des Francs », et soulignent « l'intérêt qu'il y aurait pour la France, et Paris particulièrement, à faire enlever la statue de Voltaire, depuis si longtemps intronisé dans la Capitale »¹⁹⁸. Ce conflit entre deux représentations de Voltaire, l'un « officiel », naturellement tolérant, et l'autre odieux, homme de paille idéologique de certains personnages antisémites

¹⁹¹ LEPASTIER Samuel, « Le parricide entre la structure et l'histoire », *Revue française de psychanalyse*, Vol. 77, n° 5, 2013, p.1590-1596.

¹⁹² FREUD Sigmund, *Dostoïevski et le parricide*, Munich, R. Piper Verlag, 1928.

¹⁹³ BANDERIER Gilles, « Voltaire et la naissance de l'antisémitisme moderne », *Sedes Sapientiae* 203, 2013, p. 19-54.

¹⁹⁴ LÉVY Bernard-Henri, « Préface », dans VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p. 13.

¹⁹⁵ LABROUE Henri, *Voltaire antijuif*, Paris, Les Documents contemporains, 1942.

¹⁹⁶ SINGER Claude, « L'échec du cours antisémite d'Henri Labroue à la Sorbonne (1942-1944) », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 39, 1993, p.6

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.8.

¹⁹⁸ Archives Nationales françaises, F/21/7075, lettre du 13 février 1942. Cité par SNITER Christel, « La fonte des Grands hommes. Destruction et recyclage des statues parisiennes sous l'Occupation », *Terrains & Travaux*, n° 13, 2007, p.112.

(jusqu'à Alain Soral et son entourage aujourd'hui¹⁹⁹), dit beaucoup du flou qui plane sur cette figure, et de l'effort de contextualisation et de compréhension de l'œuvre qui demeure à la charge des voltairistes²⁰⁰.

La frontière entre antijudaïsme et antisémitisme n'est pas pour autant inexistante. Comme l'écrit Alon Confino, « je ne pense pas que l'holocauste soit issu de siècles d'antisémitisme. Mais je suis certain qu'il ne peut être expliqué sans une longue tradition d'antijudaïsme²⁰¹ ». Il existe bien un Voltaire antijuif ; sur ce point, les spécialistes s'accordent sur un genre particulier de consensus, et mettent en garde contre l'anachronisme :

Sur le fond, les voltairiens sont, à divers niveaux, d'accord pour dire qu'un certain nombre de propos voltairiens sur les juifs de l'Ancien Testament sont marqués par des inventions et des approximations, s'accompagnant d'excès et de débordements de langage. Surtout si on chausse, pour lire ces textes, les lunettes à double foyer des XIXe et XXe siècles, qui voient l'apparition de l'antisémitisme et les abominations qui s'en sont ensuivies.²⁰²

Voltaire antijuif ?

L'élément caractéristique de l'antijudaïsme se présente ordinairement comme une hostilité de nature religieuse. Il consiste ainsi en une critique ou une inimitié à l'encontre de la religion juive, et éventuellement à l'endroit de ses pratiquants. Sur ce point, Voltaire laisse peu de doutes. Dans presque toutes ses œuvres historiques, le philosophe pilonne le judaïsme et les Juifs avec un souci consommé du détail assassin. Avant de venir au *Dictionnaire philosophique*, qui cristallise l'essentiel des débats, il est essentiel pour notre part de revenir à l'*Essai sur les mœurs*, dans la mesure où les positions de Voltaire y sont exposées dans un cadre résolument comparatif. Voyez comment l'histoire des Juifs y est introduite :

Si nous lisons l'histoire des Juifs, **écrite par un auteur d'une autre nation**, nous aurions peine à croire qu'il y ait eu en effet un peuple fugitif d'Égypte, qui soit venu par ordre exprès de Dieu immoler sept ou huit petites nations qu'il ne connaissait pas, égorger sans pitié toutes les femmes, les vieillards et les enfants à la mamelle, et ne réserver que les petites filles ; que ce

¹⁹⁹ SORAL Alain, « L'antisémite du mois » [vidéo en ligne], partie 3, janvier 2012, consultable à l'adresse <https://www.dailymotion.com/video/xnzhx5>, consulté le 17/06/2020.

²⁰⁰ Nous avons travaillé sur la question dans un article dédié à ces deux représentations de Voltaire. Voir DAUPHIN Thibaut, « L'officiel et l'homme de paille : les "deux Voltaire" de la société française face au retour du fait religieux, *Cahiers Voltaire 17*, Société Voltaire/Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2008, p.35-45.

²⁰¹ CONFINO Alon, *A World Without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven, Yale University Press, 2014, p. 23.

²⁰² « Antisémitisme ? », *C'est qui Voltaire ?*, site internet de la Société Voltaire, consultable à l'adresse <https://societe-voltaire.org/cqv/antisemite.php>, consulté le 14/06/2020.

peuple saint ait été puni de son Dieu quand il avait été assez criminel pour épargner un seul homme dévoué à l'anathème. Nous ne croirions pas qu'un peuple si abominable eût pu exister sur la terre ; mais, comme cette nation elle-même nous rapporte tous ces faits dans ses livres saints, il faut la croire²⁰³.

Ce paragraphe introductif essaime les composantes du discours antijuif de Voltaire, qu'il va désormais s'agir d'identifier.

Ce discours est d'abord **essentiellement historique**, en tant qu'il se focalise presque exclusivement (et pas seulement dans l'*Essai*) sur l'histoire du peuple juif telle qu'elle est présentée dans l'Ancien Testament. Il est aussi **opportuniste**, dans la mesure où il remplit le double emploi d'accabler le christianisme et le fanatisme à travers le récit critique que fait Voltaire de cette histoire. Il est enfin **comparatif**, en ce que les lois et les actions du peuple juif sont à chaque instant comparées à celles des peuples qui lui sont contemporains, ou jugées, comme dans l'extrait cité, par le regard réel ou fictif de l'Autre.

L'antijudaïsme de Voltaire est donc d'abord un antijudaïsme historique. Comme l'écrit Alain Pons :

Voltaire ne poursuit pas d'une aversion particulière les Juifs ses contemporains, et il va jusqu'à reconnaître que « presque tous les Juifs portugais répandus en Hollande et en Angleterre sont convertis à la raison ». Sa haine se porte sur le judaïsme historique, considéré en lui-même [...].²⁰⁴

Que dit-il de ces Juifs historiques, qu'il qualifie parfois plus exactement d'Hébreux ? Voltaire a une lecture critique de l'Ancien Testament, qu'il prend très au sérieux. Dans divers ouvrages²⁰⁵, il en condamne les lois pour leur intolérance, et se prend de dégoût pour les massacres qui y sont décrits avec une abondance de détails. Habitué à l'exercice comptable, il ose un calcul du nombre de victimes juives causées par les Juifs eux-mêmes ou sur l'ordre de leur Dieu²⁰⁶. Il grossit, de son propre aveu²⁰⁷, tous les défauts qu'il peut leur trouver à la lecture du texte biblique. Il n'hésite pas à s'exprimer dans les controverses les plus scandaleuses qui sévissent à l'époque : ainsi de l'anthropophagie, des sacrifices humains, des rapports sexuels entre les femmes et les boucs, etc. Le moulinet de sa critique historique rapporte des

²⁰³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.129. C'est nous qui soulignons.

²⁰⁴ PONS Alain, « Préface », dans VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 27.

²⁰⁵ Citons notamment le *Dictionnaire philosophique* et l'*Essai sur les mœurs*, déjà cités, ou *La Bible enfin expliquée*, moins connue.

²⁰⁶ Il décompte 239 020 victimes. Voir VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.146.

²⁰⁷ « Si j'ai été quelquefois un peu goguenard comme l'était le bon pape Lambertini mon protecteur, je n'en suis pas moins sensible », dans VOLTAIRE, « Juif », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1234.

contradictions comme autant de preuves du peu d'estime qu'il convient d'accorder aux mœurs des juifs historiques. Un examen exhaustif serait impossible autant qu'inutile : Voltaire n'épargne rien au peuple Hébreux²⁰⁸, mais prétend l'accabler sur des bases historiques.

La composition de l'entrée « Juif » des *Questions sur l'encyclopédie* est à ce titre éloquente²⁰⁹. L'article entend répondre aux objections de plusieurs Juifs contemporains fâchés par ses écrits. La première lettre est une confession de l'auteur : « Vous devez savoir que je n'ai jamais haï votre nation. Je ne hais personne, pas même Fréron²¹⁰ ». La seconde lettre concerne l'antiquité des Juifs ; la troisième est encore une défense, ou Voltaire avoue que de la compassion et l'accusation, le premier sentiment domine largement le second au regard de l'histoire malheureuse du peuple juif ; la quatrième et la cinquième aborde encore des questions historiques. La sixième lettre étonnerait sans doute le lecteur contemporain gagné par la lecture de Poliakov : intitulé « Sur la beauté de la terre promise », Voltaire y donne le testament d'un sionisme résolu²¹¹ :

Ne me reprochez pas de ne vous point aimer. Je vous aime tant, que je voudrais que vous fussiez tous dans Hershalaïm au lieu des Turcs qui dévastent tout votre pays. [...] Retournez en Judée le plus tôt que vous pourrez.²¹²

La septième et dernière lettre est un appel à la tolérance et à la charité entre Juifs et Chrétiens. On voit par ces lettres qu'il n'est pas dans l'objectif de Voltaire d'attaquer les Juifs ses contemporains. Un passage souvent cité (y compris par Poliakov) accable violement les Juifs dans le *Dictionnaire philosophique*, mais ne vise en fait que les Hébreux, comme l'atteste l'emploi du passé dans le reste du paragraphe :

Enfin vous ne trouverez en eux qu'un peuple ignorant et barbare, qui joint depuis longtemps la plus sordide avarice à la plus détestable superstition et à la plus invincible haine pour tous les peuples qui les tolèrent et qui les enrichissent.²¹³

De la même façon avec l'article « Anthropophage » du même *Dictionnaire* : « pourquoi les Juifs n'auraient-ils pas été anthropophages ? C'eût été la seule chose qui eût manqué au peuple

²⁰⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, tome II, op.cit., p.58.

²⁰⁹ VOLTAIRE, « Juif », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1233-1246.

²¹⁰ Ibid., p.1233.

²¹¹ Le sionisme étant compris ici comme l'idéologie prônant la création d'un État juif sur le territoire de la terre promise. Nous venons à dessein dans l'anachronisme pour illustrer le propos.

²¹² VOLTAIRE, op.cit., p.1243-1245.

²¹³ VOLTAIRE, « des Juifs », *Suite des Mélanges* (4^e partie) [1756], publié sous le titre « Juifs », dans *Dictionnaire philosophique, Œuvres complètes*, op.cit., t. 19, p.521.

de Dieu pour être le plus abominable peuple de la terre²¹⁴ ». On ne retrouve d'ailleurs pas ce passage dans les *Questions sur l'encyclopédie*²¹⁵, qui reprend pourtant, on le rappelle, l'essentiel des articles du *Dictionnaire philosophique*.

De toute évidence, Voltaire se livre parfois à des excès qui n'honorent pas la rigueur qu'il s'est juré de professer : « Vous demandez quelle était la philosophie des Hébreux ; l'article sera bien court : ils n'en avaient aucune²¹⁶ ». Il reprend notamment le préjugé alors fort répandu selon lequel les Juifs se seraient exclus d'eux-mêmes du reste des Hommes ; en bon théiste, Voltaire ne leur pardonne pas se déclarer *peuple élu* :

Il résulte de ce tableau raccourci que les Hébreux ont presque toujours été ou errants, ou brigands, ou esclaves, ou séditieux ; ils sont encore vagabonds aujourd'hui sur la terre, et en horreur aux hommes, assurant que le ciel et la terre, et tous les hommes, ont été créés pour eux seuls.²¹⁷

Il faut également citer la célèbre lettre du 21 juillet 1762 au Juif Isaac Pinto (« Restez Juif, puisque vous l'êtes »), qui porte cette signature inhabituelle : « Voltaire, chrétien et gentilhomme ordinaire de la chambre du roi très chrétien »²¹⁸. Poliakov s'étonne ne pas trouver la formule « Écrasez l'Infâme »²¹⁹ à la place, sans savoir sans doute qu'il ne la réservait que pour ses proches et amis, bien au fait du combat qu'il s'agissait de mener collectivement, et non pour l'ensemble de ses correspondants. Il reste toutefois anodin de voir Voltaire signer en chrétien, comme pour signaler ici la différence fondamentale qui demeure entre lui et son destinataire, l'un issu d'un univers social et mental (nous dirions d'une civilisation) chrétien(ne) (qu'il conspuait d'ordinaire à l'envie), l'autre issu du monde judaïque. Un passage de l'*Essai sur les mœurs* est vague : « Les Juifs mêmes, malgré leur horreur pour le reste des hommes, qui s'accrut avec le temps²²⁰ ». On ne sait si l'horreur s'est accrue pendant le temps biblique, ou si elle court jusqu'à nos jours. La lettre qu'il adresse à Damilaville en 1764 penche pour la première option, où Voltaire fait l'éloge des juifs « convertis à la raison » par la vérité et l'esprit de tolérance qui baignent en Angleterre et en Hollande²²¹. Cette lettre est bien signée « Ècr. l'inf. », et contredit l'essentialisme irréductible à l'antisémitisme.

²¹⁴ VOLTAIRE, « Anthropophage », *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.68.

²¹⁵ VOLTAIRE, « Juif », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.182-188.

²¹⁶ VOLTAIRE, « des Juifs », op.cit., p.519.

²¹⁷ Ibid., p.518.

²¹⁸ VOLTAIRE, Lettre à Pinto, juif portugais, 21 juillet 1762, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 12, 1846, p.319.

²¹⁹ POLIAKOV Léon, « Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières », op.cit., p.274.

²²⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.116.

²²¹ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 26 juillet 1764, n° 5725, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, op.cit., t. 43, p.288.

Voltaire clôt un paragraphe particulièrement virulent à l'endroit des Juifs par cette sentence : « Il ne faut pourtant pas les brûler²²² ». Poliakov n'y voit qu'une clause de style²²³. Il eût été inspiré d'y déceler une récurrence, lui qui vit dans Voltaire le prélude, « (à travers autant de médiations qu'on le voudra) à des égorgements autrement vastes²²⁴ ».

Les exemples d'un Voltaire aimable à l'égard des Juifs contemporains, et même quelquefois historiques, sont pourtant nombreux, et accèdent la position d'Alain Pons et de l'essentiel de la littérature voltairiste. « Cessez donc de persécuter une nation entière pour un événement dont elle ne peut être responsable²²⁵ » écrit-il dans le *Sermon du rabbin Akib*, où Voltaire prend fait et cause pour les Juifs contre l'intolérance des Chrétiens. Les appels à la tolérance se succèdent : « Je ne pense pas surtout que les hommes doivent se haïr, se détester, s'anathémiser, se damner réciproquement le samedi et le dimanche pour un petit bout de chair de plus ou de mois²²⁶ ». Ou encore : « J'ai essuyé des banqueroutes plus considérables de bons chrétiens sans crier. Je ne suis fâché contre aucun juif portugais, je les estime tous ; je ne suis en colère que contre Phinée, fils d'Éléazar, qui, voyant le beau prince Zamri couché, etc. ²²⁷ ». Ce qu'il dit dans l'*Essai sur les mœurs* le montre encore : Voltaire dénonce le massacre des Juifs par les croisés, qui les enferment dans la synagogue accordée par les Turcs²²⁸ ; une horde « d'aventuriers » (des croisés), « croyant qu'elle allait défendre Jésus Christ, s'imagina qu'il fallait exterminer tous les Juifs qu'on rencontrerait. [...] Les chrétiens, croyant venger Dieu, firent main basse sur tous ces malheureux²²⁹ ». L'un des préjugés antijuifs ou antisémites les plus tenaces, auxquels Voltaire paraît parfois se livrer, est finalement déconstruit sous sa plume d'historien :

Le commerce, profession longtemps méprisée par la plupart des peuples de l'Europe, fut leur unique ressource dans ces siècles barbares ; et comme ils s'y enrichirent nécessairement, on les traita d'infâmes usuriers. Les rois, ne pouvant fouiller dans la bourse de leurs sujets, mirent à la torture les Juifs, qu'ils ne regardaient pas comme des citoyens.²³⁰

Ou encore ce passage, qui confirme une nouvelle fois la distinction entre Juifs historiques et Juifs contemporains

²²² VOLTAIRE, « des Juifs », op.cit., p.521.

²²³ POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme*, op.cit., p.32.

²²⁴ Ibid., p.41.

²²⁵ VOLTAIRE, *Sermon du rabbin Akib* [1761], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 24, p.282.

²²⁶ VOLTAIRE, « Juif », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1235.

²²⁷ VOLTAIRE, *Un chrétien contre six Juifs*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 29, p.558.

²²⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.566.

²²⁹ Ibid., p.561.

²³⁰ VOLTAIRE, « des Juifs », op.cit., p.524-525.

Comment n'aurais-je pas la plus grande pitié pour vous, quand je vois le meurtre, la bestialité constatés chez vos ancêtres qui sont nos premiers pères spirituels et nos proches parents selon la chair ? Car enfin, si vous descendez de Sem, nous descendons de son frère Japhet. Nous sommes évidemment cousins.²³¹

Comme le note justement Bertram Schwarzbach,

Voltaire refusa de croire ou du moins de publier certaines accusations contre les juifs, sans avoir aucune sympathie particulière pour eux. Donc, et il faut toujours en revenir là, **ni le vocable d'antisémite, ni celui de philosémite ne lui convient.**²³²

La deuxième caractéristique de l'antijudaïsme de Voltaire nous emmène au cœur du sujet : le combat contre l'*infâme*. Pour Pierre Milza, qui lui a consacré une biographie, Voltaire « en veut aux juifs d'être à l'origine de ce tissu de mensonges qu'est selon lui la Bible²³³ ». Cet objectif n'est nullement dissimulé par l'auteur ; on le trouve presque explicitement présenté dans l'*Essai sur les mœurs*, la *Profession de foi théiste* ou le *Dictionnaire philosophique* notamment, sur le registre ironique :

Je ne traite point ici la question si ces livres ont été inspirés. Notre sainte Église, qui a les Juifs en horreur, nous apprend que les livres juifs ont été dictés par le Dieu créateur et père de tous les hommes ; je ne puis en former aucun doute, ni me permettre même le moindre raisonnement.²³⁴

Mais ne cessons de répéter combien les lumières de notre raison sont impuissantes pour nous éclairer sur les étranges événements de l'antiquité, et sur les raisons que Dieu, maître de la vie et de la mort, pouvait avoir de choisir le peuple juif pour exterminer le peuple chananéen²³⁵.

Nous avons pour les prodiges continuels qui signalèrent tous les pas de cette nation le respect qu'on leur doit ; nous les croyons avec la foi raisonnable qu'exige l'Église substituée à la synagogue.²³⁶

Ce qui distingue les Juifs des autres nations, c'est que leurs oracles sont les seuls véritables : il ne nous est pas permis d'en douter.²³⁷

²³¹ VOLTAIRE, « Juif », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1240.

²³² SCHWARZBACH Bertram E., « Quand Voltaire étalait ses connaissances rabbiniques », *Cahiers Voltaire* 13, 2014, p. 149. Nous soulignons. Lire aussi DESNÉ Roland, « Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. À propos du Dictionnaire philosophique » dans *Pour une histoire quantitative : études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, Presses universitaires romandes, 1975, p. 131-145.

²³³ MILZA Pierre, propos rapporté par Marcelo Wesfreid, *L'Express*, 3 août 2010.

²³⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.129.

²³⁵ VOLTAIRE, *Profession de foi des théistes* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 11, p.106.

²³⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.135.

²³⁷ VOLTAIRE, « des Juifs », op.cit., p.512.

[...] laissons à des auteurs savants et respectables le soin de concilier ces contradictions apparentes que des lumières supérieures font disparaître.²³⁸

On n'a qu'une seule objection à toutes ces objections sans nombre, et cette réponse est : Dieu l'a voulu, l'Église le croit, et nous devons le croire.²³⁹

Loin des suppositions et des extrapolations auxquelles le chercheur contemporain s'offre parfois facilement (et nous n'avons pas la prétention de faire exception), la réalité de cet objectif militant ne fait guère de doute. C'est d'abord et avant tout en tant que parent reconnu du christianisme que le judaïsme subit les assauts de Voltaire. Poliakov cite la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*, attribuée à Nicolas Fréret, et montre que la stratégie employée par Voltaire le précédait²⁴⁰. L'exercice n'a donc rien de révolutionnaire. Mais Éric Francalanza va plus loin : « Ce que hait Voltaire, ce n'est pas le judaïsme en soi, c'est l'exploitation qui en a été faite à des fins de pouvoir et d'exclusion par le christianisme dès le concile de Nicée²⁴¹ ». Cette position est de fait cohérente avec la définition de l'antijudaïsme, mais ne lui est pas réductible. Car au-delà de la critique du texte des juifs, il y a celle du texte des chrétiens et de l'interprétation que les seconds ont fait du premier.

En un mot, c'est bien davantage qu'une ou deux religions qui sont visées : c'est l'intolérance, c'est le fanatisme, c'est l'infâme même.

Zalkind Hourwitz, qui compte au XVIIIe siècle parmi les Juifs gagnés au parti philosophique, n'a pas manqué de percevoir cette quête :

Il se peut bien que Voltaire en ait moins voulu aux Juifs modernes qu'aux anciens, c'est-à-dire au tronc du christianisme contre lequel il vise sans cesse. Quoi qu'il en soit, les Juifs lui pardonnent tout mal qu'il leur a fait, en faveur du bien qu'il leur a fait, quoique sans le vouloir, peut-être même sans le savoir ; car s'ils jouissent depuis quelques années d'un peu de repos, ils en sont redevables au progrès des Lumières auquel Voltaire a sûrement plus contribué qu'aucun autre écrivain, par ses nombreux ouvrages contre le fanatisme.²⁴²

Pour Voltaire, l'une des sources de l'intolérance du christianisme est à chercher dans le *Pentateuque*, et c'est pour cette raison que le judaïsme essuie ses embuscades littéraires :

²³⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.137.

²³⁹ Ibid., p.138.

²⁴⁰ POLIAKOV Léon, *Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières*, op.cit., p.270.

²⁴¹ FRANCALANZA, op.cit., p.67-68.

²⁴² HOURWITZ Zalkind, *Apologie des juifs en réponse de la question : est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France ?* Paris, Gattey & Royer, 1789.

Nos chrétiens, il le faut avouer, n'ont que trop imité ces anathèmes barbares tant recommandés chez les Juifs : c'est de ce fanatisme que sortirent les croisades qui dépeuplèrent l'Europe pour aller immoler en Syrie des Arabes et des Turcs à Jésus-Christ ; c'est ce fanatisme qui enfanta les croisades contre nos frères innocents appelés hérétiques ; c'est ce fanatisme toujours teint de sang qui produisit la journée infernale de la Saint-Barthélemy.²⁴³

Quand Voltaire écrit, à propos des Juifs, qu'ils sont « nos maîtres et nos ennemis, que nous croyons et que nous détestons²⁴⁴ », le pronom possessif désigne le monde chrétien, auquel il appartient malgré lui, et qui fit tant de misères au peuple juif, là aussi dès le concile de Nicée. Ce « nos » est le même que celui qu'il emploie quand il s'adresse au juif Pinto ; pour les besoins de la démonstration, Voltaire est prêt à prendre la soutane et à s'exprimer en chrétien. Cette mise en perspective lui permet de mieux exposer ce qu'il reproche au christianisme : d'accorder tant de crédit à l'Ancien Testament, source selon lui du fanatisme inhérent à la religion de Jésus Christ.

La méthode est incidemment comparative ; elle emploie encore une fois le regard de l'Autre. Mais elle ne s'y limite pas. **En plus de regarder l'histoire des Juifs en chrétien, Voltaire le fait également en historien et en comparatiste.** Tout tient en cet aphorisme : « Si on jugeait des Juifs comme des autres nations²⁴⁵ ». C'est ainsi que les Juifs (historiques) sont comparés aux Égyptiens, aux Phéniciens, aux Grecs, aux Romains et à d'autres, chez qui il trouve toujours plus de génie, d'art et de lois admirables. Les comparaisons sont souvent enflammées, et toujours à la défaveur des Hébreux. L'Ancien Testament est de ces textes dont Voltaire est affligé, et sa critique ne passe rien ni aux Juifs ni aux Chrétiens qui le révèrent encore comme l'écriture de Dieu. Car le Dieu de Voltaire est bon, et le philosophe ne peut concevoir que tant de massacres absurdes aient été commandés sur son ordre. Son intention l'aveugle évidemment. Le lecteur d'hier ne devait pas être beaucoup moins choqué que celui d'aujourd'hui, quoique la raison en fut différente. Ronald Schechter explique que les Lumières françaises se servaient des juifs et du judaïsme pour « penser » par leur intermédiaire les divers débats qui animaient leur époque²⁴⁶. Cette tradition du regard extérieur, si caractéristique des Lumières et de Voltaire en particulier, n'explique pas l'enthousiasme étonnant que le patriarche trouve à couvrir le peuple juif – dût-il être seulement celui de la Bible, des ignominies les plus infâmes. L'une des « failles » de l'histoire voltairienne est bien là : « sa méthode historique légitime, du coup, le

²⁴³ VOLTAIRE, *Profession de foi des théistes*, op.cit., p.64.

²⁴⁴ VOLTAIRE, « Abraham », *Dictionnaire philosophique*, Gallimard, op.cit., p.40.

²⁴⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.146.

²⁴⁶ SCHECHTER Ronald, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 7, 64 et 67.

témoignage personnel pour asseoir le jugement²⁴⁷ ». Et ce jugement, si pénétré des présupposés idéologiques de son auteur, abîme par endroit les pages de cette œuvre taillée au nom de la raison.

*

Les conclusions que nous avons formulées contre les jugements arrêtés de quelques auteurs invalident leurs hypothèses plus qu'elles ne valident les nôtres ; qu'on ne se figure donc pas l'affaire entendue. Il y a quelque chose de vain à vouloir charger l'histoire de nos opinions si nouvelles, et nous tomberions dans le biais même que nous reprochions à Voltaire si nous devons juger son œuvre de cette manière. Roland Mortier formule particulièrement bien la position qui est la nôtre : « on est trop tenté aujourd'hui de relire certains textes des "philosophes" à la lumière des fours crématoires²⁴⁸ ». Ou comme l'écrit encore Leonard Rosmarin, chez qui nous ne changerions pas une seule virgule :

Malgré l'horreur que lui inspiraient leurs ancêtres, le philosophe n'a jamais fait preuve de racisme à leur égard. Il n'a jamais laissé entendre, ne fût-ce qu'indirectement, que les Israélites étaient congénitalement tarés. Mais comme le révèle sa compréhension très partielle sinon déformée de leur religion, il n'en demeure pas moins vrai que même les plus grands esprits — tels que Voltaire — peuvent être obnubilés par des préjugés tenaces, et succomber au vice de l'ignorance qu'ils dénoncent si éloquemment chez autrui.²⁴⁹

Si l'on veut conclure sur les « misères du comparatisme engagé », il faut rappeler comme d'usage que Voltaire est un homme de son temps, mais que des éléments de son comparatisme sont marqués par l'omniprésence de sa croisade contre l'*infâme*. La religion de Rome est presque toujours coupable de ce que les autres religions sont innocentes ; le nègre est presque à la mesure de l'éléphant ou du singe, quoiqu'il ne faille pas l'exploiter, et le judaïsme est souvent réduit aux épisodes sanglants de l'Ancien Testament. Sans être une obsession, cette tendance ne semble pas être moins qu'une lubie. Et si Voltaire croit nécessaires les entorses à la méthode qu'il reproche à tant d'écrivains, si l'importance de son combat le rend aveugle aux biais cognitifs et aux erreurs de raisonnements qui hantent ses pages les moins éclairées, il ne faut pas manquer de signaler tout ce qui fait offense, même aujourd'hui, aux règles qui commandent, non la morale (qui ne saurait être notre objet), mais la recherche scientifique. Car

²⁴⁷ FRANCALANZA, op.cit., p.56.

²⁴⁸ MORTIER Roland, « Les "philosophes" français du XVIIIe siècle devant le judaïsme et la judéité », *Les Combats des Lumières*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2000, p. 287.

²⁴⁹ ROSMARIN Leonard, « Voltaire et les juifs », *Man and Nature/L'homme et la nature*, Vol. 11, 1992, p.157.

le chercheur ne voit dans ces œuvres ni scandale, ni ombre, ni honte, ni incohérence. Il ne voit que des erreurs qu'un engagement acharné murmure à l'inconscient d'un auteur pourtant trop conscient des motivations qui le font écrire. La postérité a d'ordinaire la tâche ingrate et facile de reprocher aux Hommes du passé d'avoir été des Hommes de leur temps²⁵⁰. Voilà un exercice que le siècle de Voltaire n'aurait peut-être pas compris ; mais telles sont les lois implacables de la méthode scientifique, et la science politique ne saurait fermer aujourd'hui les yeux sur ces « misères » qui entachent une œuvre comparative par ailleurs si précieuse ; au nom de la science.

²⁵⁰ MILNER Jean-Claude, *L'arrogance du présent : regards sur une décennie, 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009, 252 pages.

Chapitre IV : Le « système » de Voltaire, ou la genèse de la philosophie de l'histoire

Tous les faits principaux de l'histoire doivent être appliqués à la morale et à l'étude du monde, sans cela la lecture est inutile.¹

Voltaire s'est plusieurs fois déclaré l'ennemi des systèmes. Pourtant, quel paradoxe plus commun que le critique qui verse malgré lui dans les travers qu'il dénonce ? Pour la plupart des lecteurs qui ont pris peu de temps pour en juger, Voltaire est à peine un philosophe², chez qui il serait vain d'aller chercher les systèmes que la postérité commente habituellement chez d'autres, ces « vrais » philosophes appréciés pour leur pensée disponible et organisée. Charles Rihs lui nie d'ailleurs toute idéologie, comme il l'écrit ici :

Il n'y eut jamais chez Voltaire de « systèmes d'idées » qui mériterait qu'on l'appelât une idéologie, c'est-à-dire une vue d'ensemble sur le monde et la vie. Tout au plus peut-on parler d'un système philosophique, comme il en existe un chez Descartes, Kant ou Auguste Comte.³

On ne parle ainsi pas de voltairisme comme on parle de rousseaïsme ou de marxisme. Ceux qui se sont réclamés de Voltaire n'en ont jamais fait un argument d'autorité en la matière, et s'il fut sans doute l'un des « intellectuels organiques » (au sens de Gramsci⁴) du siècle des Lumières, il serait exagéré de réduire les Lumières à Voltaire, et de même Voltaire aux Lumières. Nous citons plus tôt cette phrase de Jean Ehrard, qui résonne particulièrement avec ce présent chapitre : « nos idées sur la politique des "lumières" risquent de demeurer fort confuses tant que la pensée du Philosophe par excellence n'aura pas fait l'objet, en ce domaine aussi, d'une étude exhaustive⁵ ». Le dix-huitièmiste reconnaît volontiers en Voltaire le philosophe qu'il fut incontestablement pour ses contemporains, qu'il est pour nous, et qu'il sera peut-être pour tous les temps⁶. Il fera néanmoins quelques difficultés pour discerner ce qui « fait système » dans

¹ VOLTAIRE, *Pensées, remarques, et observations* [posthume, 1802], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 31, p.119.

² GÉHANNE-GAVOTY Stéphanie & SAGER Alain, « Voltaire philosophe », en ligne, *C'est qui Voltaire ?*, consultable à l'adresse <https://societe-voltaire.org/cqv/philosophe.php>, consulté le 23/06/2020. Pour contrebalancer ces représentations, lire *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Ferney Voltaire, Société Voltaire, 2017, 294 pages.

³ RIHS, op.cit., p.205.

⁴ GRAMSCI Antonio, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, 1975, p.604.

⁵ EHRARD Jean, « Politique de Voltaire, présentée par R. Pomeau », Collection U Série « Idées politiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 20, Numéro 5, 1965, pp. 1061-1063.

⁶ PELISSIER Georges, *Voltaire philosophe*, Paris, Colin, 1908 ; CARRÉ Jean-Raoul, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Paris, Boivin & Cie, 1938 ; POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, p.51-52 ; PORSET Charles, "La "philosophie" de Voltaire", *Europe*, Vol. 72, 1994, p.53-62.

cette pensée souvent chaotique, dispersée, dissimulée même dans des œuvres dont presque aucune ne paraît faite pour présenter au lecteur une pensée précise et identifiable.

Ce système existe pourtant. Il est matérialisé par l'œuvre historique, qui est aussi une œuvre critique de la dimension théologique de l'histoire défendue par Bossuet et ses nombreux thuriféraires. Car la critique ne se manifeste jamais par et pour elle-même, mais selon la référence à partir de laquelle elle attaque la chose visée. Il s'agit donc d'identifier ce sur quoi Voltaire fonde ses reproches. Nous en avons déjà identifié quelques-uns : la rationalité, le respect des connaissances scientifiques, le refus tempéré des hypothèses métaphysiques ou des hypothèses coûteuses (qui rappelle le rasoir d'Ockham⁷) d'une part ; la rage d'éteindre l'*infâme* quitte à contredire (même rarement) les principes précédents d'autre part. Cela paraît bien court, trop court si l'on se hasarde à faire procéder la rationalité de l'irréligion, ou l'irréligion de la rationalité. Cette explication monocausale n'épuise pas les ressorts de l'intention profonde de l'auteur. Elle ne rend pas raison de la richesse d'une œuvre politique dans laquelle on trouve bien davantage qu'un esprit scientifique et une insolence antichrétienne prétendument assimilables. Car cette œuvre dévoile une philosophie dont l'histoire présente ne fait aucun crédit, si l'on excepte un ou deux ouvrages que le grand public n'aurait pu découvrir qu'au prix d'un heureux malentendu, et sur lesquels nous reviendrons ici.

Voltaire est un philosophe et un historien réaliste qui s'inscrit malgré tout dans le courant de l'idéalisme (I). Trop attaché à la raison pour retenir les visées théologiques et téléologiques de l'histoire d'un Leibniz ou d'un Bossuet, il s'est aussi démarqué des matérialistes avec lesquels il entretenait des rapports complexes⁸. Sa pensée est traversée par l'importance décisive des idées et des mœurs sur le devenir humain, et ne conçoit pour la Providence aucun autre rôle que celui d'arbitre ou d'observateur passif. C'est autrement dit le récit d'une immanence qui se refuse à la transcendance. Dans le même temps, Voltaire est un « poète réaliste », et nous devons à Peter Gay⁹ d'avoir pour la première fois mis en évidence le réalisme et le pragmatisme d'un auteur chez qui l'on aura tendance à réduire l'idéalisme à une posture essentiellement artificielle, en tant qu'elle ne s'appuie pas sur les structures établies et fortifiées par la lutte entre différentes forces sociales, et donc sur ce « réel » analysé par l'auteur du

⁷ Aussi appelé principe de parcimonie, le rasoir d'Ockham est un principe de raisonnement qui consiste à se soustraire aux hypothèses ad hoc, parasites ou superflues, pour se concentrer sur les faits connus ou énoncés. Voir ROQUES Magali, « Le Principe d'économie d'après Guillaume d'Ockham », *Franciscan Studies*, Vol. 72, 2014, p.373-409. Voltaire ne fait pas référence à l'auteur.

⁸ STENGER Gerhardt, « Le matérialisme de Voltaire », dans FINK Béatrice & STENGER Gerhardt (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999, p.275-285.

⁹ GAY Peter, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, Paperback, 1988.

Capital. C'est d'ailleurs en ces termes que Marx fera la critique quelque peu injuste de l'idéalisme d'Hegel, qui, pourtant, n'excluait nullement le réalisme¹⁰. Ce dernier occupe dans la pensée de Voltaire une place centrale, et se conjugue avec un examen de « l'esprit du temps » qui en imprime autant le mouvement que le contenu. Cette ontologie idéaliste du devenir historique de l'homme, quoique commune à beaucoup d'auteurs des Lumières, a néanmoins connu chez Voltaire une conceptualisation originale.

Voltaire est ainsi l'inventeur de la « philosophie de l'histoire » (2). L'expression renvoie aujourd'hui à Kant, à Hegel, à Comte ou à Spencer ; pas à Voltaire. Il ne serait pas inexact d'affirmer que le concept a échappé à son propre père, et qu'il est devenu synonyme, avec le temps, d'une doctrine finaliste de l'histoire. Il est vrai que le mot de philosophie était alors employé pour désigner toute discipline proposant une réflexion sur la connaissance. Ainsi de l'*Encyclopédie* :

Philosopher, c'est donner la raison des choses, ou du moins la chercher, car tant qu'on se borne à voir et à rapporter ce qu'on voit, on n'est qu'historien. Quand on calcule et mesure les proportions des choses, leurs grandeurs, leurs valeurs, on est mathématicien ; mais celui qui s'arrête à découvrir la raison qui fait que les choses sont, et qu'elles sont plutôt ainsi que d'une autre manière, c'est le philosophe proprement dit.¹¹

Avec sa *Philosophie de l'histoire*¹², publiée sous le nom d'emprunt de l'Abbé Bazin en 1765, Voltaire n'entendait peut-être pas autre chose que de « rendre raison » des phénomènes historiques. L'intention sera honorée lorsque cette opuscule deviendra l'introduction de l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, ouvrage qui contient l'essentiel de la philosophie de l'histoire telle que l'entendait Voltaire.

Il faut dire un mot de la teneur de ce chapitre. Il n'est pas anodin que la thématique soit discutée à la fin de notre première partie sur l'*esprit* de l'œuvre, et donc juste avant la seconde partie sur le *corps* de l'œuvre. On trouvera peut-être curieux de gloser sur le « système » de Voltaire dans le moment que nous parlons de l'esprit, et non du contenu de l'œuvre elle-même. La chose est délicate à classer, car on la pourrait introduire dans l'une ou l'autre partie sans qu'il soit besoin de la plier de force à notre convenance. La philosophie voltairienne de l'histoire peut en effet

¹⁰ « L'opposition entre philosophie idéaliste et philosophie réaliste est par conséquent dépourvue de signification. », HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, I, cité par COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, « La logique du concret : idéalisme et matérialisme », dans LABICA Georges, *Étudier Marx*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1985, p.11.

¹¹ « Philosophie », *L'Encyclopédie*, op.cit., Volume XII, p.512.

¹² Publiée en 1765 à Genève.

constituer une partie de l'œuvre elle-même, en ce qu'elle est explicitement exposée dans plusieurs ouvrages, et dans des termes suffisamment clairs pour constituer une classification du réel que toute démarche comparative propose ordinairement. Elle est certes une lecture de l'histoire, mais elle en désigne également le produit : elle est à la fois ce qu'elle décrit, et l'esprit dans lequel elle le décrit.

Ces questions épistémologiques en tête, il nous a néanmoins semblé qu'une étude du système que constitue la philosophie de l'histoire était ici plus pertinente dans le cadre d'une étude de l'esprit de l'œuvre, plutôt que dans celui de son contenu. Cette ontologie politique irrigue de part en part l'œuvre de Voltaire ; elle lui intime les critiques et les louanges, lui imprime le mouvement général de sa pensée, et lui communique une étonnante cohérence qu'une lecture cursive faillit parfois à faire surgir de l'ombre. Prise comme un corps de doctrines, elle se disperse dans les quelques œuvres qui l'abordent de front ; mais considérée comme un esprit général, elle est perceptible dans les paragraphes les plus falots de l'œuvre de Voltaire, à travers même les écrits qui se flattent de ne rien dire de la chose politique ou philosophique.

Si nous regardons la philosophie de l'histoire comme la manifestation la plus singulière de l'œuvre de Voltaire, il nous la faut considérer comme un système d'idées, ou comme une lecture particulière du réel qui soit productrice de doctrines ou de principes théoriques. Ainsi, nous parlerons peu de ces doctrines dans les lignes qui suivent ; mais elles occuperont l'essentiel de la seconde partie.

Paragraphe 1 : La profession de foi idéaliste du « poète réaliste »

Le langage commun ne goûte pas le commerce de ces deux idées apparemment si contradictoires. Le dictionnaire de l'Académie française rappelle ainsi les définitions les plus familières de ces deux regards posés sur le réel :

Idéalisme : Attitude qui consiste à prendre pour règle d'action des valeurs idéales, à privilégier les exigences morales, et non les intérêts matériels. Se dit parfois d'une conception généreuse mais irréaliste, en matière morale ou sociale. *Son idéalisme l'expose à d'amères désillusions.*

Réalisme : Aptitude à s'adapter aux contraintes de la réalité, pragmatisme. *Il a fait preuve de réalisme en acceptant un compromis. Ce projet me semble manquer de réalisme.* Réalisme politique, principe selon lequel l'efficacité politique doit primer sur l'idéologie et les doctrines.¹³

Même à considérer leur définition dans le champ philosophique, le dictionnaire de l'Académie ne nous est pas d'une grande aide :

Idéalisme : Doctrine qui accorde aux idées une réalité en soi, hors de l'esprit qui les conçoit et des choses qui participent d'elles. *L'idéalisme platonicien.* Se dit également de toute doctrine philosophique qui nie l'existence d'une réalité indépendante de l'esprit humain [...].

Réalisme : Nom donné à différentes doctrines qui affirment l'existence d'une réalité indépendante de l'esprit humain. *On oppose souvent réalisme et idéalisme. L'objectivisme, selon lequel le monde extérieur est tel que l'esprit le perçoit, est une forme de réalisme.*¹⁴

Il n'est donc pas inutile de revenir, très brièvement, sur le débat entre ces deux approches de la connaissance, dont le point culminant se trouve au XIX^e siècle autour de la pensée de Hegel. Vincent Kuiper en rappelle les termes dans un article éclairant sur le « réalisme » du philosophe allemand :

La philosophie de Hegel est idéaliste, c'est dire qu'elle est basée sur une théorie de la connaissance, selon laquelle l'objet de la connaissance intellectuelle est le concept, la pensée, *l'idée*. Elle s'oppose ainsi à la philosophie réaliste, fondée sur une gnoséologie qui considère comme objet de la connaissance intellectuelle, non pas l'idée, mais la chose, la *res*.¹⁵

¹³ « Idéalisme » et « Réalisme », *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^{ième} édition, en ligne, consultable à l'adresse <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9I0047>, consulté le 24/06/20.

¹⁴ Idem.

¹⁵ KUIPER Vincent M., « Le "réalisme" de Hegel », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 20, n° 2, 1931, p. 233.

Toutefois, nous interprétons souvent ces définitions de façon si exclusive qu'elles ne peuvent que nourrir une méprise. Cette distinction exagérée n'admet en effet aucune collaboration « dans la recherche du vrai »¹⁶. On exagère pareillement l'idéalisme comme connaissance de l'idée sans connaissance de la chose, et du réalisme comme connaissance de la chose sans connaissance de l'idée. L'une ne va pas sans l'autre, et Hegel le rappelle dans sa critique du subjectivisme de Kant, qui considère que la « chose en soi » ne peut être intelligible que sous la forme d'une idée, d'un *phénomène* même, et qui rend donc l'homme incapable de connaître le *noumène*. Hegel fait la remarque qu'avoir « l'idée du réel » revient à connaître le réel lui-même, et qu'il est illusoire d'accéder à plus que l'idée que l'on a de la chose¹⁷. Sa théorie de la connaissance ne s'oppose ainsi pas aux termes du réalisme, comme le rappelle ici Catherine Colliot-Thélène :

L'idéalisme vrai rend compte du procès par lequel se produit l'intelligence du réel. Par conséquent, toute philosophie, dans la mesure où sa tâche primordiale consiste à énoncer ce qu'est le discours scientifique vrai, est idéaliste ; les systèmes philosophiques ne diffèrent les uns des autres que par le degré de compréhension inégal qu'ils manifestent de leur propre principe. D'où il suit que l'opposition entre deux options philosophiques [...] est dépourvue de sens.¹⁸

D'après la même, la méprise est à chercher dans l'interprétation que vont faire Marx et ses suivants de l'idéalisme d'Hegel. Les intellectuels marxistes vont instrumentaliser l'opposition, pourtant si ténue pour l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, en caricaturant l'idéalisme jusqu'aux frontières de la définition du langage commun. Car Hegel n'a jamais contesté l'existence et l'indépendance du monde des choses sensibles, mais s'alarmait contre la prétention de l'homme à lui accorder une valeur prédominante dans le cadre de la théorie de la connaissance. Hegel est certes un idéaliste en ce qu'il affirme que les idées du réel constituent notre seul moyen d'accéder, par la raison (ou « l'intelligence souveraine » qui s'exprime dans la dialectique) au réel lui-même ; mais il est également réaliste en ce qu'il admet la contingence, ou autrement dit l'inaccessible, l'imprévue, l'inconnaissable partie du réel qui vit en-dehors de la pensée et de celui qui la pense¹⁹.

¹⁶ KUIPER, op.cit., p.234.

¹⁷ HEGEL, *The logic of Hegel*, traduction en anglais de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* [1817] par William Wallace, Oxford, Clarendon Press, 1892, paragraphe 44, p.91-94. Le sujet est commenté par KUIPER., op.cit., p.256.

¹⁸ COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, « La logique du concret : idéalisme et matérialisme », dans LABICA Georges, *Étudier Marx*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1985, p.12.

¹⁹ Idem. p.16.

Pour des raisons évidentes de chronologie, Voltaire ne pouvait se positionner comme Hegel contre la mystique de Kant, et raisonnait donc avec les auteurs et les concepts de son époque. Locke et Fontenelle²⁰, qui l'influencèrent tous les deux, illustrent cette compatibilité contre-intuitive entre le réalisme venu de l'empirisme (basé sur l'expérience) et l'idéalisme historique (qui dégage une « vue universelle » à partir de principes généraux²¹). Grand disciple de Locke, l'idéalisme de Berkeley aurait pu le séduire. Mais Voltaire resta fidèle à ses premiers maîtres, et rejeta l'immatérialisme du métaphysicien anglais²².

Ces débats et controverses philosophiques évoquées, il faut souligner leur influence dans l'œuvre politique de Voltaire. Sans surprise, c'est dans l'histoire que se trouve la tendance idéaliste de l'auteur du *Siècle de Louis XIV*. Le courant de l'idéalisme historique confère ainsi aux idées et aux mœurs un rôle nodal dans le mouvement et la signification de l'histoire. Dans son interprétation la plus absolue, son représentant est Hegel, et nous y ajoutons en général l'idéalisme transcendantal de Kant. L'idéalisme allemand n'a pourtant été que le continuateur d'un idéalisme historique largement partagé par l'essentiel de la philosophie des Lumières. Il va donc s'agir de monter en quoi Voltaire en est, au XVIIIe siècle, l'une des figures de proue (a).

Comme Hegel, Voltaire ne trouve pas dans l'idéalisme historique les fondements d'un mépris à l'égard du monde sensible et des mécaniques qui l'animent indépendamment des hommes qui le pensent. Voltaire donne sa part à l'impensé, et suit Locke, Hume et Newton dans l'opinion que l'esprit humain doit connaître les bornes de son entendement, ses limites naturelles à l'accession de la connaissance. Il y a chez Voltaire l'éloge permanent de la matérialité des choses, de l'empirie, des lois implacables du hasard ou de la fortune, des choses conséquentes contre les choses inconséquentes qui naissent sous la plume des auteurs. L'ennemi des systèmes eût pu être celui de l'idéalisme. Mais Voltaire n'est que rarement absolu, et c'est à bon droit que Peter Gay le décrit comme un « poète réaliste », quel que soit par ailleurs le point de vue idéaliste qu'il défend dans son œuvre historique (b).

²⁰ BENÍTEZ Miguel, *Voltaire lit Locke. Une étude critique de la Lettre sur l'âme*, Paris, Honoré Champion, 2019, 484 pages ; MULLET Isabelle, « Fontenelle et l'Histoire : du fixisme des passions aux progrès de l'esprit humain », *Dix-huitième siècle*, n° 44, 2012/1, p.335-347.

²¹ DAGEN Jean, « Fontenelle et l'invention du politique », *Littératures classiques*, Vol. 3, n° 55, 2004, p.138.

²² CHARLES Sébastien, *op.cit.*, p.383.

a. *Voltaire figure de proue de l'idéalisme historique*

Charles Rihs est l'auteur d'une étude sur Voltaire et les origines du matérialisme historique qui, quoiqu'elle ait reçu des appréciations diverses²³, a le mérite à peu près exclusif d'avoir sérieusement considéré la philosophie historique de Voltaire et d'en avoir proposé l'examen détaillé. Nous discuterons les arguments de l'auteur dans cette section pour identifier les fondements de l'idéalisme historique de Voltaire, que nous évaluerons à notre tour en tant qu'esprit de sa démarche comparative.

L'idéalisme de Voltaire

La thèse de Rihs identifie dans l'œuvre politique de Voltaire les fondements du matérialisme historique de Marx et Engels. Elle présente ainsi le généreux panorama des éléments qui la soutiennent, et permet à son auteur d'avancer la proposition suivante :

C'est donc aux idées, capables d'amener une révolution dans l'esprit du monarque, qu'il faut attribuer l'origine des transformations politiques et sociales. Voltaire le croyait. [...] Vue sous cet angle, sa philosophie historique offre tous les caractères d'un parfait idéalisme.²⁴

Cette lecture de l'œuvre de Voltaire nous semble tout-à-fait fidèle à son objet, qui n'est nullement dissimulé dans *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, et dont le titre seul donne d'ailleurs un indice fort des dispositions dans lesquelles il a été pensé :

Les progrès de l'esprit sont si lents, l'illusion des yeux est si puissante, l'asservissement aux idées reçues si tyrannique, qu'il n'est pas possible qu'un peuple qui n'aurait eu que dix-neuf cents ans eût pu parvenir à ce haut degré de philosophie qui contredit les yeux, et qui demande la théorie la plus approfondie.²⁵

Au fond, à travers la puissance des idées ou des « progrès de l'esprit », Voltaire ne donne peut-être ici qu'un caractère plus général à ses écrits et ses aphorismes sur l'influence majeure qu'il attribue à l'opinion. Dans le passage cité, c'est à partir d'un préjugé sur la construction de la connaissance qu'il écarte la possibilité pour le peuple chaldéen d'avoir accédé à un niveau scientifique fort élevé pour son temps. À travers sa conception de l'opinion, ce sont les idées reines qui gouvernent le monde. Voici la version « positive » de l'idéalisme dans *Le Siècle de Louis XIV* :

²³ EHRARD Jean, « Charles Rihs, Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique », *Annales*, Vol. 18, n° 1, 1963, p.200-201.

²⁴ RIHS, op.cit., p.156.

²⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.34-35.

Ce n'est pas seulement la vie de Louis XIV qu'on prétend écrire ; on se propose un plus grand objet. On veut essayer de peindre à la postérité, non les actions d'un seul homme, mais **l'esprit des hommes** dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais.²⁶

Pourquoi ce siècle ? Voltaire répond rapidement à la question :

[...] il s'est fait dans nos arts, dans **nos esprits, dans nos mœurs**, comme dans notre gouvernement, une révolution générale qui doit servir de marque éternelle à la véritable gloire de notre patrie. Cette heureuse influence ne s'est pas même arrêtée en France ; elle s'est étendue en Angleterre ; elle a excité l'émulation dont avait alors besoin cette nation spirituelle et hardie ; elle a porté le goût en Allemagne, les sciences en Russie ; elle a même ranimé l'Italie qui languissait, et l'Europe a dû sa politesse et l'esprit de société à la cour de Louis XIV.²⁷

Rihs voit dans ce passage une conception idéaliste du progrès, « par le fait que les idées y sont considérées comme étant le moteur de toute transformation ou évolution possible²⁸ ». C'est en effet ce que le *Siècle de Louis XIV* laisse deviner. « Ce siècle heureux, qui vit naître une révolution dans l'esprit humain²⁹ », a ainsi influencé toute l'histoire de l'Europe, et par les effets d'une mondialisation commençante, la plus grande partie du monde connu. Cette histoire ne saurait cependant se limiter au récit interminable des batailles et des querelles de cour. Elle doit embrasser les données géographiques, démographiques, économiques et sociales³⁰. Mais cela n'est pas encore suffisant pour Voltaire, comme il l'écrit dans ses *Nouvelles considérations sur l'histoire*, qui préludent même à une histoire sociale :

Voilà déjà un des objets de la curiosité de quiconque veut lire l'histoire en citoyen et en philosophe. Il sera bien loin de s'en tenir à cette connaissance ; il recherchera quel a été le vice radical et la vertu dominante d'une nation ; pourquoi elle a été puissante ou faible sur la mer ; comment et jusqu'à quel point elle s'est enrichie depuis un siècle ; les registres des exportations peuvent l'apprendre. Il voudra savoir comment les arts, les manufactures, se sont établis ; il suivra leur passage et leur retour d'un pays dans un autre. **Les changements dans les mœurs et dans les lois seront enfin son grand objet.** On saurait ainsi l'histoire des hommes, au lieu de savoir une faible partie de l'histoire des rois et des cours.³¹

²⁶ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.35. C'est nous qui soulignons.

²⁷ Ibid., p.37. C'est nous qui soulignons.

²⁸ RIHS, op.cit., p.189.

²⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p. 536.

³⁰ Voltaire est surprenamment peu disert sur les conditions matérielles de l'existence.

³¹ VOLTAIRE, « Nouvelles considérations sur l'histoire » [1744], *Histoire de Charles XII* [1731], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 16, p.140.

Toute l'œuvre historique, qui chez Voltaire est toujours politique, propose cette lecture idéaliste. Il faut dire qu'elle ne choquait guère au siècle des Lumières. L'histoire de Montesquieu, par exemple, peut sans mal être regardée comme la recherche du gouvernement modéré, du système qui garantit le mieux la liberté des peuples contre l'arbitraire des princes.

Les origines d'un tel positionnement se découvrent sans difficultés. D'un point de vue philosophico-religieux, Voltaire rejette l'interprétation transcendantale de l'histoire que défendent les systèmes métaphysiques inspirés par la Providence chrétienne. Son idéalisme est en ce sens une idée de combat. Ainsi, « Voltaire poussa jusqu'au bout ses tentatives de deviner "l'énigme du monde"³². Rejetant tout recours au principe transcendantal, il découvre sur la terre elle-même les mobiles des actions humaines³³ ». Pour Eric Voegelin, cette transition ne fut pas soudaine dans la philosophie occidentale :

L'idée d'une plénitude spirituelle radicalement immanente ne se fit jour que lentement, au cours d'un long processus que nous pourrions approximativement baptiser « de l'humanisme aux Lumières » : ce n'est qu'au XVIIIe siècle, avec l'idée de progrès, que l'accroissement de signification dans l'histoire devint un phénomène complètement intramondain, sans irrptions transcendantales. Nous appellerons "sécularisation" cette seconde étape du processus d'immanentisation.³⁴

Charles Rihs note très justement que ce processus n'était chez Voltaire pas exempt d'une visée militante, et qu'il n'est pas anodin qu'il ait choisi l'histoire pour mener ce combat : « Fait à noter, c'est contre le système de Leibniz que s'est élevé Voltaire, et c'est contre celui de Hegel que s'est dressé Marx en premier lieu. À l'un et à l'autre, l'histoire a servi d'arme à la critique métaphysique ou théologique »³⁵.

C'est par une triple activité d'historien, de comparatiste et de philosophe que la pensée de Voltaire aboutit au *Siècle de Louis XIV* et à l'*Essai sur les mœurs*, monuments de sa vision idéaliste de l'histoire, résumée ainsi dans une présentation de ce qui portait alors le nom fort évocateur d'*Histoire de l'esprit humain* :

Ma principe idée est de connaître autant que je pourrai les mœurs des hommes et les révolutions de l'esprit humain.³⁶

³² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.806.

³³ RIHS, op.cit., p.83.

³⁴ VOEGELIN Éric, *La nouvelle science du politique* [1952], Paris, Seuil, 2000, p.175.

³⁵ RIHS, op.cit., p.205.

³⁶ VOLTAIRE, « Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain », *Mercure de France*, avril 1745, dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.816.

La civilisation, produit de l'idéalisme et du comparatisme

Il nous reste à évoquer l'intérêt d'une telle démarche sur le plan comparatif. En dehors même de la question religieuse, Voltaire souhaite, écrit C. Rihs, « rénover les sociétés en prêchant une révolution "dans l'esprit de ceux qui sont appelés à gouverner". Par ce côté il reste le type achevé de l'historien idéaliste³⁷ ». Comme l'écrit également Francalanza, « Il a à l'esprit le sens même de la destinée humaine, les impératifs d'une morale à imposer et l'image d'une civilisation qui demande à être parachevée³⁸ ».

L'importance de la visée civilisationnelle dans l'œuvre de Voltaire mérite ainsi d'être notée. Elle anticipe, à bien des égards, celle qui sera développée quelques décennies plus tard par François Guizot, auteur en 1838 d'une *Histoire générale de la civilisation en Europe* qui rappelle beaucoup le titre anglais de l'*Essai sur les mœurs*, qui porta longtemps le nom d'*Histoire générale* (« The General History and State of Europe »). L'historien Pascal Ory confond ainsi dans un unique « projet déclaré » l'intention de Voltaire et Guizot de composer une histoire de la civilisation³⁹.

Guizot, comme Voltaire, ne séparait pas la *res* de l'*idea*. Sa définition de la civilisation intégrait les deux approches de la connaissance :

Deux faits sont donc compris dans ce grand fait ; il subsiste à deux conditions, et se révèle à deux symptômes : le développement de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle, le progrès de la société et le progrès de l'humanité.⁴⁰

Un demi-siècle plus tard, le professeur Yukichi Fukuzawa, ce « Voltaire du Japon⁴¹ » et figure des Lumières qui a lu François Guizot, intégrait dans sa définition de la civilisation « le raffinement de la connaissance et la cultivation de la vertu⁴² », deux éléments incontournables de la philosophie voltairienne⁴³. Pour l'auteur de *Candide*, la civilisation conçue comme le perfectionnement des arts, des mœurs et de l'esprit humain, est le produit nécessaire d'une

³⁷ RIHS, op.cit., p.197.

³⁸ FRANCALANZA, op.cit., p.22.

³⁹ ORY Pascal, « Chapitre II. Une généalogie », dans : ORY Pascal (dir.), *L'histoire culturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2015, p. 27.

⁴⁰ GUIZOT, François, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Paris, Langlet et Cie, 1838, p. 16.

⁴¹ MASAO Maruyama, « Introduction aux recherches philosophiques de Fukuzawa Yukichi », *Cipango*, vol. 19, 2012, p. 191-217. Nous avons comparé les deux auteurs dans un article dédié (DAUPHIN Thibaut, « Introduction à la pensée politique du "Voltaire du Japon" : Le comparatisme dans *L'Appel à l'étude* de Yukichi Fukuzawa », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 1, n°1, 2019, p. 49-70).

⁴² FUKUZAWA Yukichi, *An Outline of a Theory of civilization* [1875], [trad. David A. Dilworth et G. Cameron Hurst III], New York, Columbia University Press, 2008, p. 45. Traduction libre de l'anglais.

⁴³ Se référer au chapitre consacré aux sciences dans *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.536-542, et à l'article « Vertu » du *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.506-508.

raison cultivée. Voltaire ne prononça toutefois jamais le mot. Comme en d'autres matières, il invente ici un concept dont le terme lui échappe⁴⁴, mais qui sera employé à bon escient par Condorcet dans sa *Vie de Voltaire*⁴⁵.

L'études *des* civilisations comme l'étude de *la* civilisation sont des exercices hautement comparatifs. Dans le premier cas, comme on l'a vu, la comparaison est implicite ou explicite, et fait appel à la stratégie discursive du regard extérieur. La civilisation décrite, et les choses particulières qui sont discutées à travers elle, introduisent dans l'esprit du lecteur une comparaison avec son propre pays : l'Autre juge le Moi. C'est l'art que maniera Tocqueville comme nul autre avant lui dans *De la démocratie en Amérique*⁴⁶. Dans le second cas, ce n'est que par la mise en rapport *des* civilisations que le comparatiste peut dégager les contours de *la* civilisation ; catégorie subjective en dernière analyse, mais qui a le mérite de tirer sa légitimité des éléments objectifs sur lesquels elle se fonde. Elle peut sans mal constituer un *type idéal* wébérien. La *Philosophie de l'histoire* ne se présente *a priori* que comme l'étude de plusieurs civilisations anciennes, et nous avons vu quels aphorismes plus généraux en ont été tirés. L'œuvre historique de Voltaire est partout matinée de cette empreinte philosophique, qui fait des idées le moteur de la civilisation :

L'esprit philosophique s'emparant de l'esprit des gouvernants, puis des sujets, cela signifie accorder la primauté aux idées dans toute réforme politique ou sociale. Les idées mènent le monde, elles sont créatrices des structures sociales, des institutions politiques et culturelles, la source réelle des progrès de l'humanité. Cet idéalisme historique, n'apparaît nulle part aussi complètement que chez Voltaire qui en a fait sa profession de foi philosophique.⁴⁷

Si donc les idées gouvernent le monde, certaines valent peut-être mieux que d'autres ; Voltaire les trouve dans l'histoire de l'Europe et de l'Asie bien sûr, mais s'aperçoit que le genre humain est en mesure de les avoir en partage. **L'objet de Voltaire n'est donc plus seulement l'histoire : c'est l'homme lui-même, et le passé lui indique obscurément les indices de sa propre nature.** Tous les peuples du monde sont comparables puisqu'ils sont composés d'hommes, et tous sont en proie aux dangers innombrables qui menacent l'éclosion de la civilisation :

⁴⁴ BRAUDEL Fernand, *Grammaires des civilisations* (1987), éd. 1993, Paris, Flammarion, p.34.

⁴⁵ CONDORCET Nicolas de, *Vie de Voltaire*, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 1, p.270.

⁴⁶ TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique* [1835], Paris, Pagnerre, douzième édition, 1848.

⁴⁷ RIHS, op.cit., p.159.

Chez toutes les nations l'histoire est défigurée par la fable, jusqu'à ce qu'enfin la philosophie vienne éclairer les hommes ; et lorsque enfin la philosophie arrive au milieu de ces ténèbres, elle trouve les esprits si aveuglés par des siècles d'erreurs, qu'elle peut à peine les détromper ; elle trouve des cérémonies, des faits, des monuments établis pour constater des mensonges.⁴⁸

Cette réflexion de Raymond Aron intéresse tout particulièrement le cas de Voltaire : « Tout idéalisme doit, à partir d'un *moi*, découvrir *les moi* : démarche nécessaire et peut-être difficile, puisqu'il prétend saisir d'abord *la* pensée et qu'il n'aperçoit ensuite que *des* pensées⁴⁹ ». C'est ainsi qu'a procédé le philosophe des Lumières. En voulant démêler « l'énigme du monde » à partir de son regard subjectif, il s'est trouvé en face de civilisations infiniment diverses. Quoiqu'elles relèvent d'une démarche empirique, ses tentatives de cerner *la* civilisation dans la panoplie étourdissante des cultures sont l'œuvre par excellence d'un idéaliste, qui croit que le devenir humain obéit aux lois d'airain des idées reines ; c'est aussi, forcément, l'œuvre d'un comparatiste, de celui qui change la pluralité des caractères en quelques catégories singulières. L'idéalisme historique, bien sûr, rappelle à nos esprits la contribution d'Hegel, et peut-être encore davantage la critique qu'elle a reçue de l'école marxiste. Il est connu que le matérialisme historique s'est construit à partir et contre l'idéalisme, en particulier dans *L'idéologie allemande*, ouvrage de Marx et Engels qui expose le matérialisme dialectique, et dans lequel on lit la chose suivante :

Chez les jeunes-hégéliens, les représentations, idées, concepts, en un mot les produits de la conscience, qu'ils ont eux-mêmes promue à l'autonomie, passent pour les chaînes réelles des hommes au même titre qu'ils sont proclamés comme étant les liens réels de la société humaine par les vieux-hégéliens.

[...] Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la **philosophie** allemande et la **réalité** allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel.⁵⁰

Or, l'idéalisme de Voltaire, s'il diffère de celui d'Hegel, représente bien « une forme intermédiaire de deux interprétations extrêmes et inverses de l'histoire : l'interprétation théologique et l'interprétation matérialiste⁵¹ ». Voltaire n'a pas pensé l'histoire comme le produit des rapports socio-économiques, non plus évidemment comme le produit des rapports

⁴⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.801.

⁴⁹ ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, op.cit., p.75.

⁵⁰ MARX Karl & ENGELS Friedrich, « L'idéologie en général et en particulier l'idéologie allemande », *L'idéologie allemande* [1932], Paris, Editions Sociales, 1968, p.44. C'est nous qui soulignons.

⁵¹ RIHS, op.cit., p.205.

de classe. Néanmoins, comme l'écrit encore Rihs, « en soutenant le sensualisme de Locke et la physique de Newton contre la métaphysique de Descartes, Voltaire a joué un rôle clé dans le débat entre idéalisme et matérialisme historiques⁵² ». Il semble en effet malaisé de classer Voltaire dans le camp des idéalistes du degré de Kant ou d'Hegel. S'il s'oppose au matérialisme doctrinaire d'Holbach et s'il défigure celui de Meslier⁵³, sa pensée n'est pas exempte d'un « fatalisme matérialiste » dans lequel la destinée humaine est réglée par la « nécessité universelle »⁵⁴. Il paraît plus mesuré de placer Voltaire à cheval entre l'idéalisme et le matérialisme. Comme l'écrit Gerhard Stenger :

Voltaire critique le matérialisme lorsqu'il prétend rendre compte des phénomènes de la pensée par la seule matière, mais il récuse aussi la notion de substance spirituelle et met en avant l'unité de l'homme sentant et pensant, le replaçant dans l'ensemble de la nature et le montrant soumis comme elle aux lois des mouvements matériels.⁵⁵

Voltaire lui-même n'en fait pas un secret, comme on le lit ici dans *l'Essai sur les mœurs* :

J'ai parcouru ce vaste théâtre des révolutions depuis Charlemagne, et même en remontant souvent beaucoup plus haut, jusqu'au temps de Louis XIV. Quel sera le fruit de ce travail ? quel profit tirera-t-on de l'histoire ? **On y a vu les faits et les mœurs. Voyons quel avantage nous produira la connaissance des uns et des autres.**⁵⁶

Les mœurs, certes, mais les faits aussi. La profession de foi idéaliste du philosophe est tempérée par la rigueur de l'empiriste jusqu'à ses plus subtiles décimales. Ce mélange sans doute caractéristique des Lumières ne se trouve aussi manifeste et revendiqué que dans l'œuvre de Voltaire. Annoncé par la critique de l'histoire théologique, ce matérialisme est privé de sa complétude par une ontologie qui reste profondément idéaliste, mais qui n'empêche pas la cohabitation de ces deux théories de la connaissance dont Hegel considère, justement, qu'il est vain de contester la complémentarité. On trouve chez Montesquieu un mélange semblable. Georges Lanson analyse chez lui le mariage entre une « conception déterministe de l'histoire » et une « volonté idéaliste de progrès »⁵⁷, et Léon Brunschvicg, tenant lui-même de l'idéalisme,

⁵² Ibid., p.74 et note 154.

⁵³ JAMES Edward D., « Voltaire's dialogue with the materialists », *Voltaire and his world. Studies presented to W. H. Barber*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 307-322 ; VIROLLE Roland, « Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes », *Dix-huitième Siècle*, Vol. 11, 1979, p. 63-74. Cités par STENGER Gerhard, « Le matérialisme de Voltaire », op.cit., p.275.

⁵⁴ STENGER Gerhard, « Le matérialisme de Voltaire », op.cit., p.284-285.

⁵⁵ Ibid., p.284.

⁵⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.800. C'est nous qui soulignons.

⁵⁷ LANSON Georges, « Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans *L'Esprit des lois* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 23, 1916, p.135-163.

y distingue « mécanique sociale » et « géométrie morale »⁵⁸. Mais en-dehors de Montesquieu, à qui le sens philosophique de l'histoire est étranger, et qui ne confère pas aux idées la même force que leur accorde Voltaire, les philosophes du XVIIIe siècle paraissent pencher plus gravement dans l'une ou l'autre des deux théories de la connaissance. Diderot, La Mettrie, Maupertuis, d'Holbach et Helvétius⁵⁹ sont volontiers matérialistes et non-finalistes ; Vauvenargues, Rousseau, Leibniz et Wolff⁶⁰ penchent plutôt vers l'idéalisme. Voltaire fait partie, avec Montesquieu et, on l'imagine, d'autres auteurs moins étudiés, de ces inclassables qui ne laissent pas de penser que la distinction absolue entre les deux genres relève de la querelle de clocher plutôt que d'une réelle opposition conceptuelle. « Ainsi, en cherchant un "invariant" (une figure fautive mais persistante) » de l'idéalisme, la postérité n'a trouvé qu'une « opposition, aussi tranchée que factice, entre réalisme et idéalisme »⁶¹, opposition d'autant plus factice si l'on considère qu'elle n'existait pas au XVIIIe siècle. Et c'est seulement une fois cette méprise exposée qu'il nous est possible de présenter Voltaire comme un « poète réaliste », et ce quoiqu'il ait été l'un des plus prolifiques auteurs idéalistes de son temps.

⁵⁸ BRUNSCHVICG Léon [1927], *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2^{ème} éd., Vol. 2, 1953, Livre VII, Chapitre XVII, p.231-236.

⁵⁹ IBRAHIM Annie, « Matérialisme et métaphysique : Diderot, Maupertuis, Dom Deschamps », Conférence du 25 mai 2019 pour la Société française de philosophie ; AUDIDIÈRE Sophie, BOURDIN Jean-Claude, LARDIC Jean-Marie, MARKOVITS Francine et ZARKA Yves Charles, *Matérialistes français du XVIIIe siècle : La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, 360 pages.

⁶⁰ THOMAS-FOGIEL Isabelle, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, Vol. 3, n° 95, 2017. Voir les pages 396 à 408.

⁶¹ Ibid., p.424-425.

b. *Le « poète réaliste » à la frontière du matérialisme*

La formule de Peter Gay, présente dès le titre de l'ouvrage, désigne en Voltaire « un réformateur social avec de grands dons littéraires⁶² » qui fait aussi montre de pragmatisme. Le réalisme décrit par Peter Gay, psychologue et historien, n'embrasse certes pas toute la polysémie du terme. Tout en discutant les thèses défendues dans son ouvrage, nous voulons ici explorer deux expressions du réalisme de Voltaire, philosophique et politique, en tant qu'elles sont chez lui intriquées à la question historique, et même à une forme de proto-matérialisme historique.

Le réalisme philosophique de Voltaire

En philosophie, le réalisme tient dans le principe que les choses existent et se meuvent avec ou sans l'existence et le regard de l'Homme. Les lois qui règlent l'univers ne sont pas toutes accessibles à sa raison, sont indépendantes de lui, et ne peuvent être appréhendées que sous la forme de représentations subjectives qui ne font que singer le réel. Au contraire, l'idéaliste se flatte de vouloir trouver un sens au monde, de lui « rendre raison », dans la mesure où les idées (ou simplement l'Idée, chez Hegel) le gouvernent.

Il n'est pas difficile de cerner le réalisme philosophique de Voltaire dans son œuvre. Peter Gay mentionne par exemple le conte *Memnon*, dont le héros éponyme se figure d'installer le règne absolu de la raison sur celui des passions. Cette quête absurde lui vaut de perdre un œil et tous ses biens. Pour Peter Gay, l'idéaliste Memnon est donc « l'anti-Voltaire »⁶³. Le *Songe de Platon* lui permet ensuite d'insister sur l'imperfection consubstantielle du monde, thème déjà abordé dans *Candide*. Et c'est *Candide*, à notre avis, qui donne le testament réaliste le plus connu de toute la production philosophique de Voltaire : « Travaillons sans raisonner, dit Martin ; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable », et plus loin, « Cela est bien dit, répondit Candide [à Pangloss], mais il faut cultiver notre jardin »⁶⁴. La critique des disputes métaphysiques est certes un classique de la littérature voltairienne. Pangloss représente, comme chacun sait, l'optimisme de Leibniz et des enthousiastes de la Providence ; mais encore plus largement, de tous les « faiseurs de système ». Le même esprit transparaît à la lecture d'une lettre du 27 décembre 1757, deux ans avant la rédaction de *Candide*. Voltaire se demande ce qu'il faut faire au sujet des protestations des pasteurs genevois contre un article de l'*Encyclopédie*, et propose une réponse : « Rien, se taire, vivre en paix, et manger son pain à l'ombre de son figuier ; laisser

⁶² GAY, op.cit., p.19. Traduction libre.

⁶³ Ibid., p.20.

⁶⁴ VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme* [1759], dans *Romans et contes*, Paris, Flammarion, 1966, p.259.

aller le monde comme il va, recommander la morale et la bienfaisance, et regarder tous les hommes comme nos frères.⁶⁵ », prémonition, rappelle Pomeau⁶⁶, de la réponse de Candide lui-même : « Cultiver la terre, boire, manger et se taire⁶⁷ ». Louis Flandrin a une interprétation de la fin du conte qui intéresse également notre débat sur l'idéalisme et le réalisme :

Ne pas chercher à comprendre la marche des évènements, reconnaître que la raison est impuissante à expliquer l'ordre du monde : c'est moins ici un acte d'humilité devant le mystère, qu'une protestation indirecte contre le gouvernement de la Providence.⁶⁸

Jean Orioux abonde : « il y a là un scandale pour la raison et cette cruelle absurdité ne peut être décorée du nom de Providence.⁶⁹ » Pour Gerhardt Stenger, Voltaire n'est donc que difficilement un idéaliste : « Dès les *Lettres philosophiques*, il a combattu la doctrine de l'idéalisme qui juge la pensée irréductible à la matière et qui y voit l'opération d'une âme ou d'un esprit⁷⁰ ». Il détaille davantage sa thèse dans le passage suivant :

Voltaire critique le matérialisme lorsqu'il prétend rendre compte des phénomènes de la pensée par la seule matière, mais il récuse aussi la notion de substance spirituelle et met en avant l'unité de l'homme sentant et pensant, le replaçant dans l'ensemble de la nature et le montrant soumis comme elle aux lois des mouvements matériels. **Si l'une des thèses fondamentales du matérialisme est que les faits de conscience peuvent et doivent être ramenés à des données physiques, la pensée de Voltaire, nous semble-t-il, a bien sa place dans l'histoire de ce courant majeur de la philosophie.**⁷¹

L'article « Corps » du *Dictionnaire philosophique* apporte un éclairage ironique au débat. Voltaire fait dire à l'idéaliste Berkeley que « dix mille hommes tués par dix milles coups de canon ne sont dans le fond que dix mille appréhensions de notre âme » et que lorsqu'un « homme fait un enfant à sa femme, ce n'est qu'une idée qui se loge dans une autre idée, dont il naîtra une troisième idée⁷² ». Voltaire était sans détour attaché à la matérialité des choses, et ne croyait pas comme Descartes qu'un malin génie venait troubler son expérience du monde. La Providence chrétienne (et non la nécessité universelle, propre aux matérialistes) devait être

⁶⁵ VOLTAIRE, Lettre à Elie Bertrand, 27 décembre 1757, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 39, p.338.

⁶⁶ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 2, p.874.

⁶⁷ Version initiale (dite de la Vallière) du chapitre trentième de *Candide*, raccourcie dans les versions suivantes. WADE Ira O., « A manuscript of Voltaire's *Candide* », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 101, n° 1, 1957, p. 93-106 ; *Voltaire and Candide. A Study in the Fusion of History, Art, and Philosophy, with the Text of the La Vallière Manuscript of Candide*, Princeton, Princeton University Press, 1959, p. 157-180.

⁶⁸ FLANDRIN Louis, *Voltaire. Œuvres choisies*, op.cit., p.741. C'est nous qui soulignons.

⁶⁹ ORIEUX Jean, *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, op.cit., p.602.

⁷⁰ STENGER, op.cit. p.284.

⁷¹ Idem.

⁷² Cette version est celle l'édition Moland de 1878, op.cit., t. 18, p.271.

abandonnée, et même l'âme ne pouvait être jugée immatérielle : « Je crois la Providence générale, ma sœur, celle dont est émanée de toute éternité la loi qui règle toute chose, comme la lumière jaillit du soleil ; mais je ne crois point qu'une Providence particulière change l'économie du monde pour votre moineau ou pour votre chat⁷³ ». Stenger abonde : « la Providence voltairienne désigne l'ordre immuable imposé par Dieu à un amas de matière informe, mais le monde n'est pas ordonné pour l'homme⁷⁴ ».

Voltaire tenait de Locke et de Newton cette aversion pour le dualisme de Platon, et ne croyait nullement qu'un royaume des idées évoluait hors de la portée des Hommes, ou en fonction de lui. S'il en retient sa théorie des visions, il croise volontiers le fer avec la théorie de Berkeley, qu'il caricature néanmoins, et qui remet en cause après Descartes la réalité et l'indépendance de la matière : « Un corps vu sous des dimensions différentes conserve toujours tant de fois sa largeur, sa hauteur, etc. pour la mite et pour l'homme. Il a donc une étendue réelle indépendante de notre sensation⁷⁵ ». Dans son *Traité de métaphysique*, sa critique du pyrrhonisme (qui exprime le doute radical de l'existence de toute chose) peut tout aussi bien nourrir une critique de l'idéalisme et des idéalistes :

Quoi qu'il en soit, comme mon principal but est ici d'examiner l'homme sociable, et que je ne puis être sociable s'il n'y a une société, et par conséquent des objets hors de nous, les pyrrhoniens me permettront de commencer par croire fermement qu'il y a des corps, sans quoi il faudrait que je refusasse l'existence à ces messieurs.⁷⁶

Sébastien Charles juge faible la critique philosophique de Voltaire faite au système de Berkeley⁷⁷ ; peut-être faudrait-il y voir un empressement à contredire son idéalisme. Paradoxalement, c'est sans doute en vers que Voltaire a donné la plus claire évidence de son inclination réaliste. Dans ses *Discours en vers sur l'homme*, il met en scène un lettré chinois, adepte de Confucius, qui demande à Dieu pourquoi il ne peut être plus grand, vivre plus vieux, avoir plus d'enfants en moins de temps, voyager sur la Lune, etc. On donne en extrait la réponse de ce Dieu, qui est aussi la réponse de Voltaire :

Va chercher ta réponse au pays des idées ;

Pars. Un ange aussitôt l'emporte dans les airs,

⁷³ VOLTAIRE, « Providence », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1468.

⁷⁴ STENGER, op.cit., p.282.

⁷⁵ Note marginale de Voltaire dans l'ouvrage de Berkeley, *Corpus des notes marginales de Voltaire*, Berlin, 1979, t. 1, p.296.

⁷⁶ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, chapitre IV, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.208. Cité également par CHARLES Sébastien, op.cit., p.381-382.

⁷⁷ CHARLES Sébastien, op.cit., p.383.

Au sein du vide immense, où se meut l'univers,

[...]

Il entre dans un globe, où d'immortelles mains

Du roi de la nature ont tracé les desseins,

Où l'œil peut contempler les images visibles,

Et des mondes réels et des mondes possibles.

Mon vieux lettré chercha, d'espérance animé,

Un monde fait pour lui, tel qu'il l'aurait formé.

Il cherchait vainement: l'ange lui fait connaître,

Que rien de ce qu'il veut en effet ne peut être ;

[...]

Le Chinois argumente; on le force à conclure

Que dans tout l'univers chaque être a sa mesure;

Que l'homme n'est point fait pour ces vastes désirs ;

Que sa vie est bornée, ainsi que ses plaisirs

[...]

On doit subir la loi qu'on ne peut corriger

[...]

Mais pour nous, fléchissons sous un sort tout contraire.

Contentons-nous des biens, qui nous sont destinés,

Passagers comme nous, et comme nous bornés:

Sans rechercher en vain ce que peut notre maître,

Ce que fut notre monde, et ce qu'il devrait être,

Observons ce qu'il est, et recueillons le fruit

Des trésors qu'il renferme, et des biens qu'il produit.⁷⁸

Voltaire recrée ici ce qu'il conçoit comme la chimère d'un « pays des idées » dans lequel l'Homme chercherait l'accomplissement de ses désirs ; chimère aussitôt écartée par la réalité abrupte des lois de l'univers, qu'il serait vain de chercher, et qu'on ne peut qu'observer (ici encore la pensée de Newton a eu son influence). Il faut pour Voltaire en rester aux faits, à la matière, aux choses que notre esprit est capable d'entendre. Toute autre quête est vaine ; aussi l'idéalisme est vain, du moins dans la forme qu'il prend sous la plume des métaphysiciens.

Le réalisme politique de Voltaire

⁷⁸ VOLTAIRE, « Sur la nature de l'homme », *Discours en vers sur l'homme* [1737], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, p.427-429.

Sur le plan politique, le positionnement de Voltaire ne laisse là aussi guère de doute. C'est de celui-ci que Peter Gay esquisse essentiellement le profil. L'auteur américain rappelle que Voltaire était profondément engagé dans la politique de son temps, et qu'il en parlait « la plupart du temps, même dans ses poèmes [...] ses histoires, ses pièces et ses récits, sans parler de ses pamphlets humanitaires⁷⁹ ». De ces formats, c'est cependant celui de l'histoire que nous retenons. C'est dans le récit du passé que Voltaire décrit un monde réglé par les réflexions de Thucydide, constat historique qu'il s'empresse de critiquer et de regretter. Dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* en particulier, le constat réaliste est à peu près omniprésent :

[...] Il n'y a que trois manières de subjuguier les hommes : celle de les policer en leur proposant des lois, celle d'employer la religion pour appuyer ces lois, celle enfin d'égorger une partie d'une nation pour gouverner l'autre ; je n'en connais pas une quatrième.⁸⁰

À quelques cent cinquante pages d'intervalle (sur les mille huit-cent environ que contiennent l'*Essai sur les mœurs* dans notre édition), Voltaire insiste particulièrement sur la lecture réaliste des rapports sociaux et plus particulièrement des relations internationales. Nous en proposons ici quelques extraits :

Rien ne nous convaincra plus que toutes les lois civiles et ecclésiastiques sont dictées par la convenance, que la force les maintient, que la faiblesse les détruit, et que le temps les change.⁸¹

Il n'y a que trop d'apparence que les hommes ont ainsi vécu longtemps. À peine un pays était un peu cultivé, qu'il était envahi par une nation affamée, chassée à son tour par une autre.⁸²

La force, qui a tout fait dans ce monde [...].⁸³

[...] ce qui fait et défait les rois : la force aidée de la prudence.⁸⁴

[...] tout cède dans le monde à la force et à la puissance.⁸⁵

La conscience de cette réalité – que Voltaire, en l'occurrence, réalise pleinement – est accompagnée de sa critique. Il faut mentionner *L'Anti-Machiavel*, ouvrage de Frédéric II de Prusse repris et corrigé par Voltaire, dans lequel le Florentin est accusé de « réduire en système et en institution une politique aussi diabolique, que celle qu'il propose pour leçon à son prince,

⁷⁹ GAY, op.cit., p. XIII. Traduction libre depuis l'anglais.

⁸⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.311.

⁸¹ Ibid., p.313.

⁸² Ibid., p.407-408.

⁸³ Ibid., p.425.

⁸⁴ Ibid., p.447.

⁸⁵ Ibid., p.460.

et d'en régaler le public⁸⁶ ». Voltaire ne passe rien à ceux que la postérité peut quelquefois qualifier de tyrans magnifiques, dont Charlemagne ici :

[Charlemagne] fait massacrer quatre mille cinq cents prisonniers au bord de la petite rivière d'Aller. Si ces prisonniers avaient été des sujets rebelles, un tel châtement aurait été une sévérité horrible ; mais traiter ainsi des hommes qui combattaient pour leur liberté et pour leurs lois, c'est l'action d'un brigand, que d'illustres succès et des qualités brillantes ont d'ailleurs fait grand homme.⁸⁷

La réputation de Charlemagne est une des plus grandes preuves que les succès justifient l'injustice, et donnent la gloire.⁸⁸

Tel en est aussi de Mahomet, « législateur des musulmans, homme puissant et terrible », qui « établit ses dogmes par son courage et par ses armes »⁸⁹, ainsi que des conquérants tels que Charles XII, Alexandre, Auguste, et tant d'autres encore. Voltaire a conscience du poids des contraintes concrètes qui pèsent sur l'histoire des nations : « Au fait, est ma devise⁹⁰ ». Sa philosophie de l'action entraîne une économie du raisonnement : les disputes théoriques, les détails superflus, tout cela est écarté au profit des seuls faits qui captent l'intérêt de Voltaire, et qui doivent être balancés pour former le jugement. Cette philosophie préfigure, selon C. Rihs, la *praxis* de Marx⁹¹. Elle résonne peut-être plus directement avec le pragmatisme issu de la tradition anglaise, illustré aujourd'hui par William Jones et John Dewey⁹².

L'exemple anglais a vraisemblablement formé son réalisme politique, ainsi que l'affirme Peter Gay : « ce que l'Angleterre a fait pour lui, c'est prouver que son idéal d'une société humaine, ouverte et tolérante n'était pas l'utopie d'un poète, mais la réalité d'un politicien⁹³ ». Les rapports qu'il entretenait avec Robert Walpole et Henry St John Bolingbroke, respectivement whig et tory, lui ont montré le fossé qui séparait alors les vies politiques françaises et anglaises. Les *Lettres philosophiques* mettent en scène le réalisme anglais aux prises avec la paralysie sociale et institutionnelle française.

⁸⁶ FRÉDÉRIC II de Prusse, *L'Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel* [1740], Amsterdam, 1750, p. XIV.

⁸⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.327.

⁸⁸ Ibid., p.324.

⁸⁹ Ibid., p.275.

⁹⁰ VOLTAIRE, Lettre à d'Argenson, 28 Juillet 1739, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 35, p.310.

⁹¹ RIHS, op.cit., p.39.

⁹² *Cahiers Voltaire* 9, p.158.

⁹³ GAY, op.cit., p.42.

L'anglomanie est encore aujourd'hui l'une des accusations les plus communes des antivoltairiens, et dans une moindre mesure, des critiques de Montesquieu ou des Lumières anglophiles en général. Voltaire n'était cependant pas dupe : il « était au courant que la liberté d'expression en Angleterre était loin d'être complète. Son carnet fait référence à l'enjôlement de M. Shipping, qui s'est moqué du discours du roi George I⁹⁴ ». Il connaît les limites de la tolérance anglaise, et ne manque pas de s'exclamer contre la barbarie, comme celle qui pris la vie de l'Amiral John Bing, malheureux vaincu de la bataille de Minorque qui n'obtint pas la grâce royale de George II : « [...] dans ce pays-ci, il est bon de tuer de temps en temps un amiral pour encourager les autres⁹⁵ ». Le réalisme prime, les faits ne disparaissent pas derrière un préjugé favorable aux Anglais, porte-paroles par défaut des « révolutions de l'esprit humain » qu'il veut voir à l'œuvre en France et ailleurs. Du reste, aux dires de Peter Gay, ce qui pourrait être considéré comme une utopie voltairienne de l'Angleterre correspondait en fait peu ou prou à la réalité⁹⁶.

Voltaire évolue dans un monde dont il sait, par l'histoire, que les lois sont humaines et qu'elles ne disent ni le juste, ni le vrai : « Étant un réaliste avant tout, il sait qu'il y a une longue, souvent tragique distance entre la déclaration des objectifs et leur réalisation⁹⁷ ». Cette formule est à ce titre édifiante : « Les hommes naissent tous égaux, la violence et l'habileté ont fait les premiers maîtres⁹⁸ ».

*

Comment le réalisme politique et philosophique d'une part, et l'idéalisme historique d'autre part, peuvent-ils se conjuguer dans l'œuvre de Voltaire ?

Quoique le sujet s'y prêterait, la dialectique hégélienne nous éclaire moins ici qu'une simple mise au point sur les définitions. Car le réalisme de Voltaire est essentiellement un réalisme des choses physiques ; il s'apparente à **un matérialisme mécanique, qu'il faut distinguer du matérialisme historique**, totalement absent de l'œuvre de Voltaire.⁹⁹ Philosophe du réel, il croit néanmoins deviner le secret de l'Histoire, écrit C. Rihs, dans « les passions des hommes, les caprices du hasard, en un mot, dans les forces immanentes accessibles à la

⁹⁴ Ibid., p.44.

⁹⁵ VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, op.cit., chapitre vingt-troisième, p.238.

⁹⁶ GAY, op.cit., p.60.

⁹⁷ Ibid., p.32. Traduction libre.

⁹⁸ VOLTAIRE, « Maîtres », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.374.

⁹⁹ RIHS, op.cit., p.7.

raison¹⁰⁰ ». Comme l'affirme Voltaire lui-même : « J'ai souvent dit qu'en Europe il n'y avait point de lois, et que presque tout se décidait suivant l'occurrence des temps et le caprice des hommes¹⁰¹ ». Si l'idéalisme et le réalisme s'opposent philosophiquement lorsqu'ils empruntent aux représentations fournies par l'Antiquité grecque (Aristote, Platon, Pyrrhon et Démocrite en tête), ils se révèlent conciliables dans la pluralité des sciences et des disciplines de la connaissance. L'auteur de *Candide* conjugue un réalisme politique avec un idéalisme historique : **il est donc bien ce « poète réaliste » dont l'idéalisme transparait dans toute l'œuvre historique.**

Cet idéalisme a un nom, et c'est Voltaire qui l'a inventé. Car la philosophie de l'histoire est sans doute, avec l'*infâme*, ce qui caractérise le mieux l'esprit de l'œuvre politique de Voltaire, et qui donne au comparatisme une expression à la fois pure et dévoyée. Pure, parce qu'il procède d'une méthode comparative sincère et rigoureuse des peuples, et dont la mise en rapport accouche sur des typologies du réel. Dévoyée, parce qu'elle ne prétend pas seulement rendre compte du réel, mais l'habiller d'une signification, et même d'une direction qui puise davantage dans des présupposés normatifs que dans une parfaite – et par conséquent impossible – quête de représentation du réel. Cette philosophie de l'histoire est l'un des apports majeurs de l'œuvre politique de Voltaire. Il s'agit de son concept maître ; sa grille de lecture. Après avoir exposé la conjugaison du réalisme philosophico-politique et de l'idéalisme historique chez l'auteur de *l'Essai sur les mœurs*, il est donc temps d'en étudier le produit.

¹⁰⁰ Ibid., p.82-83.

¹⁰¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.646.

Paragraphe 2 : La philosophie de l'histoire, ou l'histoire au rythme de la raison

[...] la Raison, fondement des postulats, soutien de toute méthode, séduisante finalité.¹⁰²

Comment saisir le système de Voltaire ? Le voltairiste est obligé d'avouer qu'il n'a jamais fait l'objet d'un ouvrage à part ; pas même *La Philosophie de l'histoire*, qui dit si peu de l'esprit dans lequel il a été fait. Il faut partir de l'origine du projet. Ici, « les petits motifs se mêlent aux grandes idées¹⁰³ ». C'est pour sa compagne mathématicienne, Émilie du Châtelet, qu'il s'enquiert d'abord de composer une histoire débarrassée de la métaphysique de ses prédécesseurs¹⁰⁴. La marquise n'aimait pas l'histoire qu'elle lisait, et Voltaire s'en passionnait ; il fallait donc trousseur un récit qui séduise la sensibilité pragmatique et profonde de celle qui s'était formé avec Maupertuis, et qui méprisait comme Voltaire le célèbre historien du siècle de Louis XIV, Eudes de Mézeray¹⁰⁵. Le philosophe avait déjà achevé l'essentiel du *Siècle de Louis XIV*, dans lequel se profilaient les grandes lignes de sa philosophie. Mais la *Philosophie de l'histoire*, et surtout l'*Essai sur les mœurs*, viendront donner à ces quelques lignes un grand principe directeur, et ce malgré les mots de Bertrand Binoche, qui n'en vit point¹⁰⁶.

Il ne paraît pas scandaleux que cette philosophie ait presque toujours été qualifiée de philosophie historique, dans la mesure où le concept moderne de philosophie de l'histoire, qui devait être fixé au siècle suivant par Kant et Hegel (mais que l'on trouvait déjà, sous une autre forme, sous la plume de Bossuet ou dans la philosophie d'Herder), ne pouvait être connu ou anticipé par les Lumières. Là encore, l'histoire des sciences nous recommande de ne pas juger la pensée qui nous précède avec le vocabulaire et la logique du temps présent. Il reste que la définition dont nous usons aujourd'hui ne paraît pas exclure le travail de Voltaire. Voyez Raymond Aron qui y consacra sa thèse en lettres, et qui la définit dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire* « comme une interprétation du présent ou du passé rattachée à une conception philosophique de l'existence, ou comme une conception philosophique qui se reconnaît de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle pressent¹⁰⁷ ». Nous aurons l'occasion

¹⁰² BLUCHE François, *Le despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1969, p.323.

¹⁰³ POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. II.

¹⁰⁴ VOLTAIRE, Lettres à M. de ***, professeur en histoire, *Annales de l'empire* [1753], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 14, p.29.

¹⁰⁵ POMEAU, op.cit. Voir également les multiples critiques de Voltaire, notamment dans ses *Remarques sur les chants* de la *Henriade* (remarques sur le deuxième chant).

¹⁰⁶ BINOCHE Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Hermann, 2013, p.27.

¹⁰⁷ ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938], Paris, Gallimard, 1986, p.14.

d'expliquer en quoi l'œuvre politique de Voltaire correspond à cette définition de la philosophie de l'histoire, et en quoi elle diffère de celles dont nous sommes en général plus familiers.

Puisqu'il nous appartient d'examiner le système philosophique de Voltaire, nous n'en exposerons pas immédiatement les composantes, mais d'abord son matériau principal : le comparatisme. En prenant pour objet l'histoire universelle de l'humanité, le philosophe ambitionne de trouver une signification à l'existence de l'homme et des sociétés. Au cours de cette aventure comparative, Voltaire guette les occurrences où la marche de l'esprit humain s'ouvre à la voie secourable de la raison, véritable clef de compréhension de l'histoire, subsumée par la variété des civilisations (a).

De ce travail comparatif ressort le système lui-même, la philosophie de l'histoire, que Voltaire n'a jamais véritablement conceptualisée, mais dont on trouve l'expression dans la plus large partie de son œuvre politique. Ce système nous est parvenu en plusieurs pièces, qu'il revient au chercheur de rassembler méticuleusement, éclairé par cette seule hypothèse qu'un ensemble cohérent puisse naître de ce chaos dispersé (b).

a. *Comparer : l'histoire des nations au rythme de la raison*

Mon principal but avait été de suivre les révolutions de l'esprit humain dans celles des gouvernements.¹⁰⁸

Le type idéal¹⁰⁹ fait partie des outils et des concepts auxquels le comparatisme et plus spécialement la politique comparée sont presque toujours irrémédiablement attachés. Bien qu'il ait naturellement connu des ajouts et des amendements depuis sa véritable conceptualisation par Max Weber, sa praticité et son élasticité en ont fait l'instrument essentiel du comparatiste :

On obtient un idéal-type en accentuant unilatéralement un ou plusieurs points de vue et en enchaînant une multitude de phénomènes isolés, diffus et discrets, que l'on trouve tantôt en grand nombre, tantôt en petit nombre, par endroits et pas du tout, qu'on ordonne selon les précédents points de vue choisis unilatéralement pour former un tableau de pensée homogène.¹¹⁰

Il s'agit, en termes simplement exprimés, de démêler l'unité ou des unités dans la diversité ; de proposer une catégorisation du réel dont les catégories elles-mêmes ne décrivent pas nécessairement chaque partie du réel prise individuellement, mais prétendent leur donner un sens à plus grande échelle. Le type idéal webérien s'est par exemple illustré dans l'hypothèse religieuse que l'auteur a donné de l'essor du capitalisme, en écartant notamment celle des conditions matérielles¹¹¹. Le type idéal constitue un modèle « à l'intérieur duquel seuls les événements typifiés se produisent, événements qui se rapportent tous au problème particulier que le chercheur examine¹¹² ». Il désigne le processus intellectuel par lequel le divers devient plusieurs, ou par lequel un ensemble d'événements ou de caractéristiques hétérogènes qui échappent d'ordinaire à l'entendement acquièrent une signification par l'intervention d'un facteur explicatif déterminant, clef de lecture du comparatiste qui voudrait former « un tableau

¹⁰⁸ VOLTAIRE, Lettres à M. de ***, professeur en histoire, *Annales de l'empire* [1753], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 14, p.29.

¹⁰⁹ Ou encore idéal-type, idéaltype.

¹¹⁰ WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science* [1918], Paris, Plon, 1965, p.179-181. Cité ici par GAZIBO Mamadou & JENSON Jane, *La politique comparée. Fondements, enjeux et approches théoriques*, 2^{ème} édition, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015, chapitre 1.

¹¹¹ « C'est dans cette perspective de singularité et relativité des phénomènes sociaux, qu'il faut également situer la grande affirmation que le facteur idéologique et religieux a déterminé le développement et la structure du capitalisme, alors que lui-même n'était pas déterminé par les conditions économiques. Weber attaque sévèrement l'interprétation marxiste [...] », dans ELLUL Jacques, « Max Weber, l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », *Bulletin SEDEIS*, n° 905, Supplément n° 1, 20 décembre 1964, repris dans *Cahiers Jacques ELLUL*, « Pour une critique de la société technicienne », n° 2, mars 2004.

¹¹² SCHÜTZ Alfred, « Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine », *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987, p. 44. (isos G17 et G22). Cité par NTAGTEVENERIS Paschalis, « Construction scientifique et construction quotidienne. La dimension syntactique du savoir commun et la question de l'objectivité », *Sociétés*, Vol. 3, n°89, 2005, p.85.

de pensée homogène », ou, dans le cas de Voltaire, « résoudre l'énigme de ce monde¹¹³ » dans ce « tableau de l'univers¹¹⁴ » si varié.

Voltaire, historien comparatiste

La science typologique n'est pas apparue subitement au début du XXe siècle, et se révèle, comme presque tous les savoirs, tributaire d'un héritage ou d'un faisceau d'influences plus ou moins avouées, dont la racine est souvent trop profonde pour être aperçue. Voltaire, à l'image d'autres contributeurs illustres ou méconnus, a participé à la constitution de cette science que son temps réservait plus volontiers aux biologistes. Pour notre part, il s'agit de montrer chez lui le lien entre l'œuvre politique comparative et la théorie de l'histoire. Car ainsi que l'a soutenu Voegelin, « L'existence de l'homme dans la société politique est une existence historique ; et une théorie du politique, si elle veut remonter aux principes, doit être simultanément une théorie de l'histoire¹¹⁵ ». Du reste, Myrtille Méricam-Bourdet a souligné l'importance des mœurs et de l'esprit des nations dans leur rapport avec le mouvement historique et politique, et n'hésite pas à affirmer que « l'œuvre historique de Voltaire fait un grand usage politique de ces concepts », qui ne peuvent donc être réduits à un simple « emploi anthropologique des mœurs »¹¹⁶. En somme, Voltaire façonne dans l'histoire une théorie qui rend raison de la diversité des faits politiques et sociaux par la constitution d'un système voulu homogène.

Il commence son enquête par une histoire de l'humanité, toute l'humanité et plus seulement celle du christianisme ou de l'Europe, comme on l'a déjà montré. C'est là qu'il cherche les traits les plus susceptibles de répondre à son questionnement originel : « Ma principale idée est de connaître autant que je pourrai les mœurs des hommes et les révolutions de l'esprit humain.¹¹⁷ ». Comme l'écrit encore C. Rihs :

L'une des faces les plus originales de l'œuvre historique de Voltaire est la volonté d'atteindre à l'universel, le désir de découvrir le monde, la certitude que l'humanité est une, chaque fraction qui la compose étant soumise aux mêmes conditions générales de développement.¹¹⁸

¹¹³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.806.

¹¹⁴ Ibid., t.1, p.249.

¹¹⁵ VOEGELIN Eric, op.cit., p.33.

¹¹⁶ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire – un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p.141.

¹¹⁷ VOLTAIRE, « Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain », *Mercur de France*, avril 1745, dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.816.

¹¹⁸ RIHS, op.cit., p.121.

Il faut faire remarquer que cette investigation débuta véritablement avec le *Siècle de Louis XIV*, qui proposait dès l'introduction une comparaison entre les quatre siècles que l'auteur entendait distinguer des autres dans l'histoire humaine : les siècles de « Philippe et d'Alexandre », de « César et d'Auguste », de la Renaissance italienne (bien qu'il ne lui donne pas ce nom), et bien sûr de Louis XIV¹¹⁹. Le lecteur remarquera que Voltaire, à cette époque, ne considérait pas d'autres continents que celui de l'Europe, et avait pourtant beau jeu, comme Bossuet en son temps, de réduire « l'histoire du monde¹²⁰ » à quatre siècles. Il est possible qu'il ait voulu circonscrire son histoire à celle de l'Europe, comme en atteste la fin de l'introduction¹²¹, ou bien que ses connaissances forcément limitées du reste du monde l'aient persuadé que l'Europe lui était supérieure¹²², ou encore que la publication de cet ouvrage, dans lequel l'auteur plaçait beaucoup d'espoir¹²³, n'aurait pu être approuvée par la censure si elle plaçait l'Orient au-dessus de l'Europe chrétienne en quelque façon. Une quatrième hypothèse nous paraît cependant préférable, et qui n'enlève rien au potentiel explicatif des trois autres.

Si l'on considère que le *Siècle de Louis XIV* fut du vivant de Voltaire adjoint, sous la forme de deux chapitres, à l'*Essai sur les mœurs* dont il constituait alors la suite logique ; si l'on prend au sérieux l'entreprise voltairienne qui consiste à chercher et à expliquer l'évolution de l'esprit humain ; si l'on rappelle enfin que cette histoire est avant tout « philosophique », qu'elle entend trier le bon grain de l'ivraie dans le formidable spectacle de la diversité des mœurs, cette quatrième hypothèse semble de dessiner d'elle-même. On peut ainsi imaginer que Voltaire a exclu l'Orient pour des raisons parfaitement sincères : il eût alors été convaincu que l'Antiquité, même orientale, ne constituait qu'une marche nécessaire dans la progression de l'esprit humain, et que l'état de l'Europe de son temps donnait un portrait plus fidèle de la société éclairée qu'il appelât toujours de ses vœux.

Voltaire construit une histoire présente, ce qui, selon Bertrand Binoche, signifie trois choses : la mise à l'écart des débats sur l'origine, le refus de prendre systématiquement parti pour les Anciens contre les Modernes, et enfin « **la certitude que l'histoire intéressante ne commence**

¹¹⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.34-35. Voir également RIHS, op.cit., p.117.

¹²⁰ Ibid., p.34.

¹²¹ « On a déjà vu ce qu'étaient et la France et les autres États de l'Europe [...] », ibid., p.40.

¹²² Cette hypothèse est peut-être la moins probable. Les rédactions de l'*Essai sur les mœurs* et du *Siècle de Louis XIV* se juxtaposent. Le *Siècle* est annoncé dès 1732 et publié en 1751 ; l'*Essai* se prépare dès 1741 et voit le jour en 1756 (un *Plan sur l'histoire de l'esprit humain* est publié dès 1745).

¹²³ « Dans la cour du Palais je naquis ton voisin : De ton siècle brillant mes yeux virent la fin » dit-il à propos de Boileau, auteur du siècle de Louis XIV auquel il voulait appartenir en écrivant cette histoire. Cité par POMEAU René, dans VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.27, qui rappelle aussi que l'ouvrage est conçu « pour plaire au public le plus large possible » (p.26).

qu'avec l'émergence de la raison »¹²⁴. Nous avons largement évoqué la première et la seconde, mais cette dernière mérite d'être rappelée par la plume de Charles Perrault, dont le texte enflamma la querelle désormais célèbre :

La belle antiquité fut toujours vénérable ;
Mais je ne crus jamais qu'elle fût adorable.
Je vois les anciens, sans plier les genoux ;
Ils sont grands, il est vrai, mais hommes comme nous ;
Et l'on peut comparer, sans craindre d'être injuste,
Le siècle de Louis au beau siècle d'Auguste.¹²⁵

Dans *Le Siècle de Louis-le-Grand*, Perrault introduisait déjà l'esprit du *Siècle de Louis XIV*. Voltaire oppose ce siècle brillant à l'obscurité de celui de Charlemagne et d'autres souverains d'ordinaires célébrés, et apporte un élément dynamique dans son récit historique. Désormais, l'histoire a un sens, un « progrès », et le siècle de Louis XIV en est le « brillant témoignage¹²⁶ ». La grande Antiquité elle-même doit cesser d'être révérencée aveuglément comme un modèle insurpassable en matière de lois, d'arts, de mœurs et de gouvernement. La tâche est difficile dans un monde où « *Aurea prima sala est aetas*¹²⁷ est la devise de toutes les nations¹²⁸ ». Mais l'histoire universelle, dans le temps et dans l'espace, est « utile », puisqu'elle permet, par la comparaison, de produire des conclusions susceptibles de mieux apprécier la conduite des hommes :

L'utilité de l'histoire demande ici que je m'arrête un moment pour observer que Richard d'Averse, qui subjuga Capoue, se fit couronner avec les mêmes cérémonies du sacre et de l'huile sainte qu'on avait employées pour l'usurpateur Pépin, père de Charlemagne. Les ducs de Bénévent s'étaient toujours fait sacrer ainsi. Les successeurs de Richard en usèrent de même. Rien ne fait mieux voir que chacun établit les usages à son choix.¹²⁹

Même le XI^e siècle ne lui paraît pas assez mature pour fournir un modèle à la postérité : « En général, si l'on compare ces siècles au nôtre, ils paraissent l'enfance du genre humain, dans tout ce qui regarde le gouvernement, la religion, le commerce, les arts, les droits des citoyens¹³⁰ ». De manière générale, il existe dans l'œuvre de Voltaire une comparaison permanente entre des

¹²⁴ BINOCHÉ, op.cit., p.33.

¹²⁵ PERRAULT Charles, *Le Siècle de Louis-le-Grand*, dans *Œuvres choisies*, Paris, Peytieux, 1826, p.400.

¹²⁶ BINOCHÉ, op.cit., p.33.

¹²⁷ « Vint d'abord l'âge d'or », OVIDE, *Métamorphoses*, I, 89.

¹²⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.238.

¹²⁹ Ibid., p.457.

¹³⁰ Ibid., p.451.

« moments de l’histoire d’emblée considérés comme supérieurs que le reste de l’histoire », ainsi qualifié d’inférieur et décrit seulement par l’historien comme un contre-modèle où la part sauvage et barbare de l’homme, son « fond naturel », a pris le pas sur sa raison¹³¹.

Ce « progrès » historique, faute d’un autre mot à ce stade de notre raisonnement, ne serait pas fidèlement exprimé sous la forme d’une flèche ou d’une courbe. **Cette vision de l’histoire est dynamique en ce qu’elle est essentiellement discontinue et perfectible.** C’est dans ce que le cas français et/ou européen a de condamnable que les nations orientales ou américaines vont alors être convoquées. Voltaire, note C. Rihs, « est continuellement occupé à établir des analogies ou des dissemblances entre les nations exotiques et les nations européennes. **Il crée, du même coup, le comparatisme historique** [...]»¹³².

Les progrès de l’esprit humain sont ainsi discontinus :

Il faut donc, encore une fois, avouer qu’en général toute cette histoire est un ramas de crimes, de folies, et de malheurs, parmi lesquels nous avons vu quelques vertus, quelques temps heureux, comme on découvre des habitations répandues çà et là dans des déserts sauvages.¹³³

Ou encore :

Le Monde avec lenteur marche vers la sagesse
et la nuit des erreurs est encor sur la Grèce.¹³⁴

Ils sont également perfectibles, incomplets, même à considérer ceux des quatre siècles (celui de Louis XIV compris) qui ont attiré l’attention de Voltaire :

Il ne faut pas croire que ces quatre siècles aient été exempts de malheurs. La perfection des arts cultivés par des citoyens paisibles n’empêche pas les princes d’être ambitieux, les peuples d’être séditieux, les prêtres et les moines d’être quelquefois remuants et fourbes. Tous les siècles se ressemblent par la méchanceté des hommes ; mais je ne connais que ces quatre âges distingués par les grands talents.¹³⁵

Même chose pour le siècle de Louis XIV en particulier :

Enfin la Raison et la Vérité passèrent par la France : elles y avaient déjà fait quelques apparitions, et en avaient été chassées. « Vous souvient-il, disait la Vérité à sa mère, de l’extrême envie que

¹³¹ MERICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l’écriture de l’histoire – un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012, p.146.

¹³² RIHS, op.cit., p.122.

¹³³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l’esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.804.

¹³⁴ VOLTAIRE, *Les Lois de Minos*, Acte III, Scène V, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 7, p.213.

¹³⁵ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.37.

nous eûmes de nous établir chez les Français dans les beaux jours de Louis XIV ? Mais les querelles impertinentes des jésuites et des jansénistes nous firent enfuir bientôt. Les plaintes continuelles des peuples ne nous rappelèrent pas.[...] »¹³⁶

La raison comme mesure de l'Histoire

La troisième des caractéristiques de « l'histoire présente » décrite par Bernard Binoche donne à l'émergence de la raison un rôle fondamental. Nous irons plus loin. L'histoire comparée de Voltaire est consubstantiellement liée au progrès de la raison, qui en constitue autant l'outil de mesure que la raison d'être. L'histoire des nations est évaluée par ce grand critère déterminant, et elle doit en même temps en illustrer tous les mérites. Pour reprendre le mot de Christiane Mervaud, « la raison est une réalité et une norme¹³⁷ ». **Le comparatisme de Voltaire prend ainsi forme dans une théorie de l'histoire racontée au métronome de la raison.**

Mais qu'est-ce que la raison ? Ernst Cassirer la décrivait comme « **le pouvoir original et primitif qui nous conduit à découvrir la vérité, à l'établir et à s'en assurer**¹³⁸ », ou encore « le point de rencontre et le centre d'expansion du siècle, l'expression de tous ses désirs, de tous ses efforts, de son vouloir et de ses réalisations¹³⁹ ». Elle est « une et identique pour tout sujet pensant, pour toute nation, toute époque, toute culture¹⁴⁰ ». Elle est aussi, et cela nous intéresse plus particulièrement, un *faire* plus qu'un *être* ; une *acquisition* plutôt qu'une *possession*¹⁴¹.

Car ainsi que le souligne B. Binoche, Voltaire oppose à la *perfectibilité* « presque illimitée » de l'homme (Rousseau) un *perfectionnement fini*¹⁴². Ici comme ailleurs, Voltaire est un partisan du fixisme : « l'homme, en général, a toujours été ce qu'il est¹⁴³ ». Mais l'histoire qu'il compose est celle de ce perfectionnement. Si la fin du XVIIIe siècle lui paraît indépassable en la matière¹⁴⁴, ce constat ne concerne que les nations policées :

Enfin, après d'autres siècles les choses viennent au point où nous les voyons. [...] Je doute qu'on puisse aller plus loin dans aucun des globes dont l'étendue est semée. Cependant plus de la moitié de la terre habitable est encore peuplée d'animaux à deux pieds qui vivent dans cet horrible état qui approche de la pure nature ayant à peine le vivre et le vêtir, jouissant à peine

¹³⁶ VOLTAIRE, *Éloge historique de la raison* [1774], dans *Romans et contes*, op.cit., p.606.

¹³⁷ MERVAUD Christiane, *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Pairs-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1994, p.78.

¹³⁸ CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, op.cit., p.53.

¹³⁹ Ibid., p.44.

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Ibid., p.53.

¹⁴² BINOCHE, op.cit., p.40.

¹⁴³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.25.

¹⁴⁴ POMEAU René, *Note sur Éloge historique de la raison*, dans VOLTAIRE, *Romans et contes*, op.cit., p.599.

du don de la parole, s'apercevant à peine qu'ils sont malheureux, vivant et mourant sans presque le savoir.¹⁴⁵

Pendant le plus clair de son développement historique, l'Europe ne connut pas la raison : « Nous croupîmes longtemps dans cette horrible et avilissante barbarie¹⁴⁶ », car « la Raison se cachait dans un puits, avec la Vérité sa fille.¹⁴⁷ » Elles n'en sortirent vraiment qu'autour de 1760, mais se tiennent toujours prêtes à y retourner, si un « orage » venait à survenir¹⁴⁸. Dans son *Éloge historique de la raison*, Voltaire note donc les progrès stupéfiants que l'esprit humain a réalisé en Europe, mais y oppose une posture réaliste que son âge avancé (quatre-vingt ans lors de la publication de l'éloge) lui inspire peut-être. C'est la position de l'homme qui a trop vu d'horreurs et de retours à l'obscurité (par exemple, l'arrêt du Parlement qui a condamné à mort le comte de Lally-Tollendal, commandant des forces françaises défaites en Inde lors de la Guerre de sept ans¹⁴⁹, n'est cassé qu'en 1778, quelques jours avant la mort de Voltaire). Elle illustre en tous les cas son opinion sur les progrès de la raison, qui achoppent, jusqu'à preuve du contraire, aux limites inhérentes à la nature profonde de l'homme, ce qui lui donne également son caractère discontinu et non finaliste : la raison installée est toujours prête à repartir, même si elle a atteint les limites que Voltaire croit deviner de l'entendement humain. **Le fixisme de la nature n'empêche donc pas le dynamisme de l'esprit et des mœurs.**

La raison n'est évidemment pas qu'un outil critique, fait pour la réprimande et l'exclusion. « Le rationalisme voltairien est positif : il permet d'accéder à des vérités¹⁵⁰ », explique encore Mervaud. Et en effet, la « méthode de la raison », pour Cassirer, ne diffère en rien des sciences de la nature : c'est l'observation des faits qui doit constituer un système, des « principes » : « la démarche que doit emprunter la pensée conduit donc, en physique comme en psychologie et en politique, du particulier au général¹⁵¹ », et cet aspect caractérise très fidèlement le comparatisme de Voltaire.

La raison n'est pas pour autant infaillible. L'homme doit connaître les limites de son entendement. C'est pour cela que Peter Gay propose la formule contre-intuitive suivante : « Les Lumières n'ont pas été un Âge de la Raison mais une Révolte contre le Rationalisme¹⁵² ». Une

¹⁴⁵ VOLTAIRE, « Homme », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1157.

¹⁴⁶ VOLTAIRE, *Éloge historique de la raison* [1774], dans *Romans et contes*, op.cit., p.601.

¹⁴⁷ Ibid., p.602.

¹⁴⁸ Ibid., p.608-609.

¹⁴⁹ Lally fut accusé de trahison et de corruption, et servit essentiellement de bouc-émissaire au gouvernement de Louis XV.

¹⁵⁰ MERVAUD, op. cit., p.79.

¹⁵¹ CASSIRER, op.cit., p.62.

¹⁵² GAY, op.cit., p.27.

fois ces limites admises, elle n'en constitue pas moins l'étalon de la vérité : « Ne rien admettre qui renverse les fondements de la raison¹⁵³ » pourrait être sa devise. Le grand voltairiste Théodore Besterman abonde : « la philosophie de Voltaire se résume donc ainsi : l'action de l'homme doit être basée sur la raison, complétée par la moralité sociale et la sensibilité esthétique¹⁵⁴ ». Pour C. Rihs, il s'agit d'une « confiance accordée à la philosophie, c'est-à-dire à la raison capable de transformer le monde, de tracer une ligne de conduite aux hommes¹⁵⁵ ». Le mot de René Pomeau prend alors tout son sens ici, lorsqu'il affirme que l'objet de la recherche historique de Voltaire est la civilisation¹⁵⁶. C'est la civilisation, on le voit bien, qui est l'idéal, l'objectif de l'histoire humaine. Elle représente la société dominée par la raison. À travers les siècles et les latitudes, Voltaire en cherche les premiers murmures, les premiers pas que des nations heureuses ont hasardé au milieu des horreurs et des crimes compilés dans l'histoire des peuples. Et cette recherche ne peut donc se passer de l'outil comparatif :

Je cherchais comment tant de méchants hommes, conduits par de plus méchants princes, ont pourtant à la longue établi des sociétés où les arts, les sciences, les vertus même ont été cultivées.

Je cherchais les routes du commerce, qui réparent en secret les ruines que les sauvages conquérants laissent après eux ; et je m'étudiais à examiner, par le prix des denrées, les richesses ou la pauvreté d'un peuple. J'examinais surtout comment les arts ont pu renaître et se soutenir parmi tant de ravages.¹⁵⁷

Une telle théorie de l'histoire suppose des aménagements. Voltaire écrit moins l'histoire qu'il ne propose *son* histoire, ou ce qu'il conçoit comme l'histoire de la raison :

Un homme qui veut s'instruire est obligé de s'en tenir au fil des grands événements, et d'écarter tous les petits faits particuliers qui viennent à la traverse ; il saisit dans la multitude des révolutions, l'esprit des temps et les mœurs des peuples.¹⁵⁸

Voltaire croit donc fermement dans la rationalité du devenir historique¹⁵⁹, et c'est en cela qu'il n'est pas choquant de le rapprocher d'Hegel ou de Kant. Mais il faut souligner ici que le comparatisme n'est pas le seul élément qui distingue Voltaire des autres philosophes de

¹⁵³ RIHS, op.cit., p.107-108.

¹⁵⁴ BESTERMAN Théodore, *Travaux sur Voltaire et le XVIIIe siècle*, ..., vol. 1, p.16. Cité par RIHS, op.cit., p.158.

¹⁵⁵ RIHS, op.cit., p.158.

¹⁵⁶ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., 1955, p.69.

¹⁵⁷ VOLTAIRE, Lettres à M. de ***, professeur en histoire, *Annales de l'empire* [1753], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 14, p.29-30.

¹⁵⁸ VOLTAIRE, « Histoire », *L'Encyclopédie*, vol. VIII, 1765, p.223.

¹⁵⁹ QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1736-1778)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires Aix-Marseille, 2003, p.53. Voir aussi PENA Marc, *Le stoïcisme et l'Empire romain, Historicité et permanence*, Thèse de droit, Aix, 1989, PUAM, 1990.

l'histoire ; le « système » de Voltaire est autrement unique, et c'est de lui qu'il nous faut maintenant parler.

b. Systématiser : la philosophie de l'histoire

En quoi cet itinéraire de la raison fait-il système ? Il est opportun de reprendre ce qu'écrivait ici Condillac, en cela repris par l'*Encyclopédie*. L'auteur du *Traité des systèmes* fut en première ligne dans le combat des Lumières contre une certaine métaphysique qui prétendait raisonner sur l'existence et l'essence sans recourir à l'empirie :

Par la seule idée qu'on doit se faire d'un système, il est évident qu'on ne peut qu'improprement appeler systèmes ces ouvrages où l'on prétend expliquer la nature par le moyen de quelques principes abstraits.¹⁶⁰

Le philosophe a donc procédé à une rationalisation du processus d'élaboration du système, en insistant sur la nature nécessairement empirique de son principe fondateur :

Les hypothèses, quand elles sont faites suivant les règles que nous en avons données, peuvent être le fondement d'un système. Mais, pour ne laisser rien à désirer dans un système, il faut disposer les différentes parties d'un art ou d'une science dans un ordre où elles s'expliquent les unes par les autres, et où **elles se rapportent toutes à un premier fait bien constaté, dont elles dépendent uniquement**. Ce fait sera le principe du système, parce qu'il en sera le commencement.¹⁶¹

L'ambivalence du système dans l'œuvre de Voltaire

On a déjà vu comment Voltaire regardait les systèmes de son temps ; comment il méprisait la métaphysique de Descartes, des idées innées jusqu'au mécanisme, et comment il avait réfuté Pascal, Leibniz et Berkeley pour ce péché capital pour la philosophie de Voltaire que constitue la mise à l'écart du réel. On comprend d'autant mieux pourquoi l'expérience contrefactuelle de Rousseau dans le *Discours sur l'inégalité* ne pouvait trouver grâce à ses yeux. « Commençons donc par écarter tous les faits¹⁶² » était peut-être, aux yeux de Voltaire, le plus terrible argument contre les systèmes. Il faut également distinguer, en suivant Condillac, les systèmes en physique,

¹⁶⁰ CONDILLAC, *Traité des systèmes*, chap. XIV, dans *Œuvres complètes de Condillac*, t. II, p.287.

¹⁶¹ Idem. C'est nous qui soulignons.

¹⁶² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité entre les hommes* [1755], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, p.212.

en philosophie, en économie, en politique, etc. Voltaire a employé le mot pour qualifier la théorie de Newton ou celle de Galilée, comme on parlait alors du système de Law ou du système de Colbert. On voit pourtant que Voltaire reconnaît cette polysémie, en désignant tour à tour le mot ou le concept. Tant qu'il l'emploie comme un mot, « système » signifie « théorie » ou, comme dans le langage courant, « ensemble d'éléments divers formant un tout dont toutes les parties sont liées¹⁶³ ». C'est ainsi qu'on le voit célébrer en Kepler et en Copernic les artisans de la découverte du « vrai système du monde¹⁶⁴ ». Mais quand il l'entend comme un concept, « système » signifie « amas de probabilités qui peuvent servir à expliquer bien ou mal quelques effets de la nature¹⁶⁵ », et c'est ce genre de système qui n'a pas les suffrages du philosophe, comme on le lit dans son *Éloge historique de Madame la marquise du Châtelet* :

Défaite de tout esprit de système, elle prit pour sa règle celle de la Société royale de Londres, *nullius in verba*¹⁶⁶ ; et c'est parce que la bonté de son esprit l'avait rendue ennemie des partis et des systèmes qu'elle se donna tout entière à Newton. En effet, Newton ne fit jamais de système, ne supposa jamais rien, n'enseigna aucune vérité qui ne fût fondée sur la plus sublime géométrie, ou sur des expériences incontestables.¹⁶⁷

Les éditeurs de Kehl, sous la direction de Beaumarchais et de Condorcet, donnent aussi cette appréciation de Voltaire dans les *Eléments de la philosophie de Newton* : « Newton et Locke le guérèrent de la manie des systèmes¹⁶⁸ ». De même, dans *Le Siècle de Louis XIV* : « On acquit peu à peu des connaissances de toutes les parties de la vraie physique, en rejetant tout système¹⁶⁹ ».

Le concept ne s'applique pas qu'à la physique, mais également à la métaphysique et à la philosophie. Voltaire entreprend ainsi une critique du « système » de l'athéisme¹⁷⁰, de la vision en Dieu de Malebranche¹⁷¹, de la métempsycose¹⁷², etc.

¹⁶³ « Système », Dictionnaire de l'Académie française, 8^e édition, en ligne, consultable à l'adresse <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8S2144>, consulté le 06/07/2020.

¹⁶⁴ VOLTAIRE, *Lettres philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.134. À noter que cette version n'est pas celle des éditeurs de Kehl, ni celle que nous utilisons (Paris, Flammarion, 1964, préface de René Pomeau).

¹⁶⁵ VOLTAIRE, *Éloge historique de Madame la marquise du Châtelet* [1752], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 23, p. 516-517.

¹⁶⁶ « Ne croire personne sur parole ».

¹⁶⁷ VOLTAIRE, *Éloge historique de Madame la marquise du Châtelet*, op.cit., p. 516.

¹⁶⁸ « Avertissement des éditeurs de Kehl », *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.396.

¹⁶⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.538.

¹⁷⁰ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, op.cit., p.196-197.

¹⁷¹ Ibid., p.205.

¹⁷² Ibid., p.214.

Il renvoie également à la politique, de laquelle Voltaire attend les mêmes exigences méthodologiques, qui donnent à toute hypothèse, à toute théorie, une nature scientifique qui la rend recevable par la raison : il faut commencer par les faits et leur accorder la plus grande importance. C'est par exemple en lecteur critique du *Contrat social* qu'il écrit ceci :

Nous avons des citoyens très riches, et nous composons un gouvernement mêlé de démocratie et d'aristocratie : ainsi il faut se défier de toutes ces règles générales, qui n'existent que sous la plume des auteurs.¹⁷³

Voltaire a une approche ascendante des théories politiques (*bottom-up*). Il part des faits, de l'histoire en l'occurrence, et de cet examen surgit la théorie (la philosophie de l'histoire). A l'opposé se trouve Rousseau et son approche descendante (*top-down*), qui prétend lire dans la nature de l'homme les règles qui devraient partout le gouverner¹⁷⁴. Une différence majeure réside aussi dans le primat qu'accorde Voltaire aux faits *a posteriori* du processus de catégorisation du réel. La démarche expérimentale s'applique donc aussi aux théories politiques, et c'est bien ce que reproche le philosophe à son plus célèbre adversaire : une théorie qui ne s'est pas fondée sur des faits ne peut guère leur résister. Enfin, la démarche de Voltaire peut être interprétée comme inductive (recherche de lois générales à partir de faits particuliers) et celle de Rousseau déductive (recherche de lois particulières à partir d'une affirmation générale). Sans grande surprise, Voltaire condamne *Le Prince* de Machiavel comme il condamne *Du contrat social*, en reprochant à son auteur d'avoir défendu un point de vue qui n'a que peu à voir, selon lui, avec les faits :

La rage des systèmes n'a pas été la folie privilégiée des philosophes, elle l'est aussi devenue des politiques. Machiavel en est infecté plus que personne, il veut prouver qu'un prince doit être méchant et fourbe ; ce sont là les paroles sacramentales de sa religion.¹⁷⁵

Le lecteur d'aujourd'hui sait combien Frédéric et Voltaire n'ont pas rendu justice à Machiavel : c'est que tout leur ouvrage est un pamphlet à l'adresse des tyrans, qui peuvent, jugent-ils, s'inspirer de quelques aphorismes du *Prince*. Ainsi, « la politique, qui ne doit être que le système de la sagesse, mais que l'on soupçonne communément d'être le bréviaire de la

¹⁷³ VOLTAIRE, *Idées républicaines d'un membre du corps* [1765], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 24. Voltaire parle ici de Genève.

¹⁷⁴ Rousseau a maintes fois amendé ce qui pourrait sembler universel dans sa théorie. Un exemple tient dans la diversité des régimes, qui doivent dépendre de la taille des États. Il reste naturellement des constantes.

¹⁷⁵ FRÉDÉRIC II de Prusse & VOLTAIRE, *L'Anti-Machiavel* [1739], La Haye, Jean van Duren, 1741, p.40.

fourberie¹⁷⁶ », doit se soustraire aux abstractions intellectuelles. Sans subtilités, l'ouvrage soutient que Machiavel chercherait à légitimer la domination licencieuse des souverains et à légitimer leurs forfaits. Voltaire et Frédéric II font remarquer que ces usages ne correspondent nullement au pouvoir stable et affermi acquis dans l'histoire par les princes pour lesquels la postérité a donné ses faveurs. Et c'est par le passage suivant que l'on est sans doute le plus troublé par la polysémie du terme de système, lorsque Voltaire, qui a lu et repris le texte de Frédéric II, confond sciemment la rigueur « géométrique » du physicien avec celle qu'il serait bon d'attendre du politique :

Tout homme raisonnable, et principalement ceux que le ciel a destinés pour gouverner les autres, devraient se faire un plan de conduite, aussi bien raisonné et lié qu'une démonstration géométrique. En suivant en tout un pareil système, ce serait le moyen d'agir conséquemment, et de ne jamais s'écarter de son but ; on pourrait ramener par-là toutes les conjonctures et tous les événements à l'acheminement de ses desseins, tout concourrait pour exécuter les projets que l'on aurait médités.¹⁷⁷

Vaste programme, qui annonce le processus de rationalisation et la naissance de l'État moderne chez Max Weber – pour ne pas dire le commissariat au Plan – mais qui ne s'applique ici qu'aux princes. Il faut faire remarquer, dans les passages ci-dessus comme dans d'autres, que Voltaire a beau jeu de dénoncer des systèmes abstraits dans lesquels leurs auteurs ne voudraient que démontrer des certitudes imaginaires. Quoiqu'il en dise, il est lui-même infatué de ses propres certitudes et de son propre système. Il faut lire à ce propos la définition que donne Condillac du système politique :

Pour se faire un système en pareil cas, il ne faut pas chercher dans son imagination le gouvernement le plus parfait : on ne ferait qu'un roman. Il faut étudier le caractère du peuple, rechercher les usages et les coutumes, démêler les abus. Ensuite on conservera ce qu'on aura trouvé bon, on suppléera à ce qu'on aura trouvé mauvais : mais ce sera par les voies qui se conformeront davantage aux mœurs des citoyens.¹⁷⁸

Décomposons ces éléments. 1/ *Ne pas chercher de gouvernement le plus parfait*. Comme on l'a vu, aucun gouvernement, pas même celui de la fière Angleterre, n'est épargné par les critiques de Voltaire, et celui d'Eldorado n'est qu'un mirage employé pour les besoins de la comparaison. Comme on le verra en deuxième partie de cette étude, Voltaire cherche le « bon »

¹⁷⁶ Ibid., p.165.

¹⁷⁷ Ibid., p.195.

¹⁷⁸ CONDILLAC, op.cit., p.296-297.

gouvernement, qui serait tout simplement le moins pire. 2/ *Étudier le caractère, les usages, les coutumes, les abus du peuple.* C'est en quelques mots toute l'œuvre historico-politique de Voltaire, à travers *Le Siècle de Louis XIV*, *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, les *Lettres philosophiques*, le *Précis du Siècle de Louis XV*, etc. Il double ce travail d'une dimension comparative, puisqu'il n'étudie pas le seul peuple français, mais toutes les nations dont l'histoire est connue de lui. 3/ *Trier les bons et les mauvais usages.* C'est la visée déontologique de la philosophie de Voltaire, qui veut, à travers son œuvre historique, faire clairement voir à ses contemporains les crimes et les abus qui accompagnent le devenir humain, en même temps qu'il leur recommande d'emprunter à d'autres nations ce qu'il y trouve admirable. 4/ *Changer ce qui doit l'être en se conformant aux mœurs des citoyens.* Condillac explique ici que le système politique doit être, sinon un reflet ou une émanation, au moins un hommage aux mœurs et aux usages des citoyens qu'il prétend gouverner. Cela signifie qu'à chaque peuple particulier doit correspondre un système particulier. Sur ce point, que nous abordons en détail dans le chapitre 3 de la partie II, Voltaire est formel : chaque peuple étant différent, un même système créé par la plume d'un auteur ne peut invariablement s'appliquer dans toutes les latitudes.

L'œuvre politique de Voltaire suit si bien les maximes de Condillac qu'il ne nous semble pas imprudent d'envisager que la philosophie de l'histoire, qui imprime son sens à l'œuvre, constitue bel et bien un système. Mais pour accréditer davantage cette hypothèse, il nous semble opportun de le comparer à deux autres systèmes, deux philosophies de l'histoire qui devaient cristalliser une grande partie de l'attention des philosophes du siècle suivant.

Voltaire face à Kant et Hegel : arguments pour une comparaison des philosophies de l'histoire

Emmanuel Kant, en philosophe de la raison, voulut fixer les bornes naturelles dans sa *Critique de la raison pure*, et fut aussi à l'origine de l'idéalisme allemand. La philosophie de l'histoire de Kant est finaliste, téléologique et transcendantale. La nature détermine le devenir historique de l'homme. L'approche est ainsi rousseauiste plus qu'elle est voltairienne : l'auteur de la *Métaphysique des mœurs* ne trouve pas dans l'histoire les signaux de la raison et les indices de sa propre nature ; il doit la chercher en lui-même, ce qu'il fait d'ailleurs le plus souvent sans en avoir conscience :

On peut considérer l'histoire de l'espèce humaine, dans l'ensemble, comme l'exécution d'un plan caché de la nature, pour réaliser, à l'intérieur, et dans ce but, aussi à l'extérieur, une constitution

politique parfaite, car c'est la seule façon pour elle de pouvoir développer complètement en l'humanité toutes ses dispositions.¹⁷⁹

Jean-Michel Muglioni note que Kant fait intervenir la Providence, « la prévoyance d'une sagesse gouvernant la nature », à qui il prête une volonté propre (« la nature veut... »)¹⁸⁰. L'approche de Voltaire est au contraire expérimentale. Si « Kant veut avoir découvert que la pensée est la source de ce qu'elle a cru d'abord trouver dans le monde¹⁸¹ », il contredit Voltaire, certain que la pensée trouve son origine dans l'observation du monde lui-même. L'interprétation de la *révolution copernicienne* par Kant est assortie de la certitude qu'un « Newton du brin d'herbe¹⁸² » ne pourrait jamais advenir, c'est-à-dire, comme le résume clairement Schopenhauer,

[...] un homme qui ramènerait le brin d'herbe à des manifestations de forces physiques ou chimiques dont il serait la concrétion accidentelle ; qui, en d'autres termes, le réduirait à n'être qu'un simple jeu de la nature dans lequel n'apparaîtrait aucune idée spéciale, c'est-à-dire où la volonté ne se manifesterait pas directement à un degré élevé et déterminé, mais exactement comme elle se manifeste dans les phénomènes de la nature inorganique, en offrant accidentellement sa forme actuelle.¹⁸³

Ce « Newton du brin d'herbe » portera bientôt le nom, comme nous le savons, de Charles Darwin, bien qu'il puisse déjà s'envisager dans le transformisme de Lamarck, qui voit dans la *génération spontanée* le phénomène générateur, *in fine*, de toute vie¹⁸⁴. Il eût été impensable pour Kant de considérer le hasard ou l'accident comme une cause du développement historique, comme le démontrera pourtant l'évolutionnisme (qui contredira aussi le fixisme de Voltaire). La nature aurait un plan, et ce plan kantien devrait aboutir à terme au cosmopolitisme, sans quoi la nature serait « vaine et sans finalité », hypothèse absurde selon Kant :

[La nature] a alors besoin d'une succession indéfinie de générations, dont chacune lègue aux autres ses lumières, pour que ses germes atteignent dans notre espèce un niveau de

¹⁷⁹ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], dans *Œuvres complètes*, Berlin, Académie de Berlin, trad. Philippe Folliot, classiques UQAC, 2002, proposition 8.

¹⁸⁰ MUGLIONI Jean-Michel, « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale*, Vol. 6, 1996, p.113.

¹⁸¹ MUGLIONI, op.cit., p.120.

¹⁸² KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* [1790], traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993, §75, p.215.

¹⁸³ SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], Traduction A. Burdeau, Paris, Félix-Alcan, 6^e édition, t. 1, 1912, p.147.

¹⁸⁴ « J'espère prouver que la nature possède les moyens et les facultés qui lui sont nécessaires pour produire elle-même ce que nous admirons en elle. », LAMARCK Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique* [1809], Paris, Flammarion, 1994, p.110.

développement qui soit pleinement conforme à son intention. Et ce terme doit être, au moins dans l'idée que l'homme en a, le but de ses efforts, car, sinon, les dispositions naturelles, pour leur plus grande part, devraient être considérées comme vaines et sans finalité.¹⁸⁵

Pour Voltaire, au contraire, le hasard est un facteur souvent déterminant du devenir historique de l'homme, avec lequel il doit composer¹⁸⁶, et bien que l'homme soit un produit du créateur dans le théisme de Voltaire, celui-ci a maintes fois nié que la créature puisse deviner le dessein de son créateur, comme un horloger n'aurait d'autres projet pour son horloge qu'elle soit en capacité de donner l'heure.

Jacques d'Hondt note que, chez Kant, « le projet cosmopolitique et les moyens de le réaliser restent purement terrestres, ou cosmiques.¹⁸⁷ » Même conclusion pour Muglioni :

Dès 1755, dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, il rendait compte de l'origine du système solaire et du système du monde à partir des seules lois mécaniques, sans supposer ni finalité, ni Dieu, étant ainsi plus newtonien que Newton lui-même.¹⁸⁸

Son système ne relève donc pas d'une métaphysique de nature religieuse. Cela le rapproche en cela de Voltaire. Néanmoins, le point de vue de l'idéaliste allemand est que « la philosophie est plus fondamentalement téléologie qu'ontologie¹⁸⁹ », dans la mesure où Kant n'hésite pas à admettre son finalisme. Ce « principe téléologique et pratique de la philosophie kantienne de l'histoire¹⁹⁰ » jure évidemment avec le point de vue sceptique, voire carrément pessimiste de Voltaire, qui ne laisse que transparaître l'espoir de lendemains meilleurs. Quelques jours avant sa mort, après avoir assisté, à Paris, à plusieurs représentations « philosophiques » à la Comédie, il confie avoir vu « vingt preuves pareilles du progrès que la philosophie a fait enfin dans toutes les conditions¹⁹¹ ». « Il est donc vrai, sire, écrit-il dans sa dernière lettre à Frédéric II, qu'à la fin les hommes s'éclairent, et que ceux qui se croient payés pour les aveugler ne sont pas toujours les maîtres de leur crever les yeux¹⁹² ». Il faut noter l'usage du présent de l'action : à la fin, les hommes s'éclairent ; ils ne sont pas éclairés, ce qui souligne la permanence du processus. À l'inverse, « [Kant] ne se contente pas de l'espérance voltairienne. [...] il ne s'agit

¹⁸⁵ KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], proposition 2.

¹⁸⁶ RIHS, « Facteurs passifs : le hasard et les petites causes », op.cit., p.141-150.

¹⁸⁷ D'HONDT Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, n° 6, 1996, p.186.

¹⁸⁸ MUGLIONI, op.cit., p.115.

¹⁸⁹ Ibid., p.127.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, 1^{er} avril 1778, dans *Œuvres complètes*, Paris, Leroi, 1835, p.4516.

¹⁹² Idem.

plus pour lui d'un simple espoir, mais d'une certitude : le cosmopolitisme adviendra, cette période est attendue avec certitude [...].¹⁹³ »

La comparaison avec la philosophie de l'histoire d'**Hegel** est pareillement éclairante. Bien sûr, comme on l'a vu, l'idéalisme d'Hegel est absolu. On trouve, là encore, la raison en position centrale¹⁹⁴. Le philosophe armé de sa raison est en capacité de comprendre *tout* le réel, car la raison peut se réduire à l'*Idée*, et l'*Idée* se rapporte elle-même au réel :

La philosophie, précisément parce qu'elle est la découverte du rationnel, est aussi du même coup la compréhension du présent et du réel. [...] La raison est réelle, le réel est rationnel. [...] la philosophie soutient [...] qu'il n'y a rien de réel que l'Idée. Il s'agit, dès lors, de reconnaître, sous l'apparence du temporel et du passager, la substance qui est immanente et l'éternel qui est présent. Le rationnel est le synonyme de l'Idée.¹⁹⁵

Plus encore que l'outil de compréhension du réel, l'Idée guide partout le monde à travers le plan composé par la nature qui se manifeste consciemment ou inconsciemment dans la volonté de chaque homme. L'idéalisme d'Hegel est déterministe ; il ménage une fin de l'histoire par le triomphe de l'Idée (en fait, de la raison) :

Quand donc l'histoire réfléchie en est arrivée à se proposer des points de vue généraux, il faut remarquer que si ceux-ci sont vrais par nature, ils ne constituent plus seulement le fil extérieur, un ordre extérieur, mais l'âme intérieure qui conduit les événements et les actions. Car semblable à Mercure, le guide des âmes, l'Idée est vraiment ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et guide les événements mondiaux ; notre but ici est d'apprendre à le connaître dans cette conduite.¹⁹⁶

Pour Voltaire, la raison n'est que le guide secourable de l'Homme en quête de son devenir historique. Mais la connaissance de ce devenir ne lui est pas totalement accessible, par la cause première qui réside dans les limites de l'entendement humain (les bornes naturelles de la rationalité), qui le rend impuissant face à la force du hasard (« l'effet connu de toute cause inconnue¹⁹⁷ ») et qui aboutit à l'incertitude intrinsèque de l'idée (au sens premier et non

¹⁹³ MUGLIONI, op.cit., p.189.

¹⁹⁴ GRÉGOIRE Franz, « Hegel et la primauté respective de la raison et du rationnel », *Revue Philosophique de Louvain*, n° 67-68, 1940, p.252-264.

¹⁹⁵ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* [1820], Préface, traduction Robert Derathé, Paris, Vrin, 1990, p. 54-56.

¹⁹⁶ HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1837], Paris, Vrin, 1979, p.21.

¹⁹⁷ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., Doute XIII, p.38.

hégélien). Ainsi l'ontologie hégélienne, concentrée dans la dialectique, est rejetée *ante litteram* par Voltaire :

Quand [les idées] se sont bien battues, je n'ai recueilli de leurs dépouilles que l'incertitude. Il est bien triste d'avoir tant d'idées, et de ne savoir pas au juste la nature des idées. Je l'avoue ; mais il est bien plus triste et beaucoup plus sot de croire savoir ce qu'on ne sait pas.¹⁹⁸

Il existe bel et bien des lois naturelles qui gouvernent les choses et les êtres, mais la philosophie de l'histoire de Voltaire postule l'impuissance de l'Homme, dans la mesure où son esprit n'est pas à la portée de celui de son créateur : « Il suffit d'observer l'ordre et l'harmonie de l'univers, pour être convaincu que le hasard ne peut l'avoir formé.¹⁹⁹ » Cette réalité physique vaut pareillement pour la réalité historique : « Si on parcourt l'histoire du monde, on voit les faiblesses punies, mais les grands crimes heureux, et l'univers est une vaste scène de brigandage abandonnée à la fortune.²⁰⁰ » L'idéalisme du système de Voltaire n'est donc pas absolu mais limité, et sa philosophie de l'histoire connaît les mêmes limitations. Les idées, à travers l'opinion, gouvernent bien le monde : « Quelque téméraires que paraissent les entreprises, elles sont toujours la suite des idées dominantes²⁰¹ ». Myrtille Méricam-Bourdet décrit à ce propos l'*Essai sur les mœurs* comme une « histoire de l'opinion » qui donne son « sens » à l'histoire à travers l'esprit des nations et l'intervention des « grands hommes »²⁰². La philosophie de l'histoire procède d'une enquête sur l'esprit des époques et des peuples, davantage que sur l'enquête de l'esprit humain lui-même, qui n'est pas irréductible à son environnement : « Mon but est toujours d'observer l'esprit du temps ; c'est lui qui dirige les grands événements du monde²⁰³ » ; « Tout homme est formé par son siècle : bien peu s'élèvent au-dessus des mœurs du temps²⁰⁴ ». Pour David Strauss, que cite longuement Charles Rihs, le devenir historique chez Voltaire est intelligible, et le monde est une « extravagance²⁰⁵, mais qui a sa méthode, et cette méthode peut-être connue », à l'aide de la raison, et jamais parfaitement. À l'inverse, chez Hegel, le monde n'est pas extravagance mais la raison elle-même, et « quiconque le voit comme extravagance ne l'a pas su comprendre »²⁰⁶.

¹⁹⁸ VOLTAIRE, « Idée », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.308.

¹⁹⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.95.

²⁰⁰ Ibid., t. 2, p.757.

²⁰¹ Ibid., t. 1, p.501.

²⁰² MÉRICAM-BOURDET Myrtille, op.cit., p.240-255.

²⁰³ Ibid., p.751.

²⁰⁴ Ibid., p.774.

²⁰⁵ Sur ce thème, voir LOJKINE Stéphane, « Voltaire historien, ou l'incompréhensible comme méthode », *L'Incompréhensible*, dir. M. Th. Mathet, L'Harmattan, 2003, p. 365-375.

²⁰⁶ STRAUSS David, *Voltaire, Sehs Vorträge*, Leipzig, 1924, d'après *Voltaire, Six Conférences*, traduction de Ernest Lesigne, Paris, Librairie C. Reinwald, 1876, p.178-179. Cité par RIHS, op.cit., p.83.

Chez Voltaire, la philosophie de l'histoire est donc une philosophie en devenir du devenir²⁰⁷ : elle est perpétuellement à faire et à refaire, et c'est en cela qu'elle est précisément philosophique. Elle ne fait que poursuivre la quête immémoriale et interminable de la vérité. Ainsi, comme le résume Francalanza, « l'histoire trouvant le chemin de la vérité devient véritablement philosophique²⁰⁸ ». Mais ce chemin s'efface, se perd, est remplacé. La quête est infinie, et Voltaire n'a jamais conceptualisé, comme l'école de l'idéalisme allemand, une véritable et définitive fin de l'histoire. La seconde moitié du XVIIIe siècle lui paraît déjà fort éclairé, plus éclairé qu'il ne l'avait jamais espéré étant plus jeune, et s'il avait sans doute d'autres espoirs plus grands encore (la disparition de *l'infâme*), il ne l'a jamais conçu comme une cause nécessaire et absolu du devenir historique humain.

Ce qui le distingue des autres idéalistes fait son originalité : il rejette tout finalisme « pour s'en tenir à l'historique ». C'est une explication de l'histoire par l'homme lui-même²⁰⁹, aidé « de la raison appliquée à chaque recherche, érigée en critère supérieur, nouvelle divinité si l'on veut, mais qui présente l'avantage d'être accessible²¹⁰ ».

Hors de Kant et d'Hegel, il existe néanmoins une dialectique dans la philosophie de l'histoire de Voltaire, et elle est sans doute à chercher chez Socrate en tant que « méthode de discussion menant au vrai par réfutation du faux²¹¹ ». Le procès a souvent été fait à Voltaire d'avoir une approche fondamentalement critique, procès de ceux qui soutiennent avec quelques raisons que les grands destructeurs sont trop rarement de grands créateurs. Comme l'écrit ironiquement Pomeau, « il fait de l'esprit sur l'histoire générale, comme Montesquieu sur les lois²¹² ». Bertrand Binoche soutient par ailleurs que « la cohérence de la philosophie voltairienne de l'histoire est essentiellement négative²¹³ », et en déduit, à l'appui de Spinoza, qu'elle se trouve dépourvue de fil conducteur. L'auteur de l'*Éthique* a bien écrit que « les choses qui s'accordent en une négation seulement, c'est-à-dire en ce qu'elles n'ont pas, ne s'accordent en réalité en rien²¹⁴ », mais les choses, chez Voltaire, ne s'accordent pas *seulement* en négation. Il existe une dimension critique, démystificatrice, dont on a déjà parlé plus tôt, qu'évoque B. Binoche lui-

²⁰⁷ « Les travaux historiques manifestent le redressement du philosophe, son espoir dans l'avenir, sa foi dans le progrès des lumières, de la raison et du droit, en un mot sa philosophie du devenir », dans RIHS, op.cit., p.24.

²⁰⁸ FRANCALANZA, op.cit., p.55.

²⁰⁹ QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé 1736-1778*, op.cit., p.60.

²¹⁰ RIHS, op. cit., p.107.

²¹¹ DORION Louis-André, *Socrate*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 2004, p.55-61.

²¹² POMEAU René, « Introduction », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. XXVI.

²¹³ BINOCHE, op.cit., p.42.

²¹⁴ SPINOZA Baruch, *Éthique* [1677], Paris, Garnier, 1913, 4^e partie, proposition 32, scolie, p.479.

même²¹⁵, et qui ne saurait se réduire à l'esprit de contradiction ou à la peirastique aristotélicienne. L'auteur de *l'Essai sur les mœurs* ne se contente pas d'avoir souligné une erreur ou une faiblesse (« Il faut, dit-il, instruire les ignorants, et non les punir ; les plaindre, et non les haïr²¹⁶ »). L'*elenchos* socratique s'accompagne ainsi d'un objectif d'éducation morale, et conçoit la réfutation comme la première étape du voyage²¹⁷. Et si Bertrand Binoche reconnaît le critère voltairien de l'utilité de l'histoire²¹⁸, il ne semble lui faire cet honneur que parce qu'il place cette philosophie de l'histoire dans un combat idéologique contre le *Contrat social* de Rousseau, la réduisant encore une fois à une dimension négative²¹⁹. Or, non seulement l'idée matricielle de *l'Essai sur les mœurs* comme d'ailleurs celle du *Siècle de Louis XIV* précèdent amplement le *Contrat Social* et même le *Discours sur l'origine de l'inégalité*²²⁰, mais les motivations connues à l'origine de leur rédaction ne font aucunement état d'un quelconque besoin de contredire le système de Rousseau. Au contraire, les *Idées républicaines* font partie de ces ouvrages clairement composés pour répondre à l'auteur de *l'Émile*, auquel on peut ajouter *Candide* pour sa réfutation de la Providence bonne²²¹. Voltaire est à rapprocher sur ce point de l'un des plus célèbres philosophes du monde arabe en la personne d'Ibd Khaldoun, qui rédigeait déjà, au XIV^e siècle, une histoire profondément critique et universelle²²². Du reste, comme l'explique Charles Rihs :

Si Voltaire apparut longtemps à ses contemporains, puis aux générations suivantes, comme un philosophe essentiellement critique, négateur et destructeur, le XIX^e siècle comprit bientôt que derrière le critique il y avait le philosophe militant, défenseur de la justice et des droits de l'homme. L'histoire n'a été pour lui qu'un instrument de lutte, et on a souvent exagéré le côté esthétique d'œuvres qui sont un modèle du genre, sans doute, mais dont le but pratique consiste dans une science de l'homme.²²³

Cette science de l'homme, c'est la philosophie dans sa plus pure abstraction. Et quand elle se mêle d'histoire, elle devient cette « interprétation du présent ou du passé rattachée à une

²¹⁵ BINOCHÉ, op.cit., p.43.

²¹⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.96.

²¹⁷ « L'*elenchos* socratique n'y voit qu'une étape dans le processus d'éducation morale du répondant », dans DORION Louis-André, « Aristote et l'*elenchos* socratique », *Les Études philosophiques*, Vol. 4, n° 99, 2011, p.568.

²¹⁸ BINOCHÉ, op.cit., p.44.

²¹⁹ Ibid., p.44

²²⁰ On le rappelle ici, *Le Siècle* est annoncé dès 1732 ; *l'Essai* dès 1741 ; *Le Discours* et le *Contrat* sont publiés en 1755 et 1762. La *Philosophie de l'histoire*, publiée en 1765, n'annonce malgré son nom aucune innovation à l'esprit général de *l'Essai sur les mœurs*, et c'est sans surprise que la première deviendra le discours préliminaire du second.

²²¹ Voir la querelle entre les deux philosophes au sujet du désastre de Lisbonne.

²²² QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1736-1778)*, op.cit., p.60.

²²³ RIHS, op.cit., p.206.

conception philosophique de l'existence²²⁴ » dont parlait Raymond Aron en voulant qualifier la philosophie de l'histoire. Car si la réfutation est la première étape, l'éducation est la seconde. La raison se révèle à la fois la clef de compréhension et l'objectif du philosophe. Elle éclaire l'humanité, pour reprendre ici les mots de Robespierre, sur « les droits que la nature lui a donnés²²⁵ ». Voltaire propose une philosophie de l'histoire qui diffère, on l'a vu, de celles que la postérité a retenues. Il n'empêche, pour reprendre encore une fois Aron :

[...] la philosophie de l'histoire est une partie essentielle de la philosophie, elle en est à la fois l'introduction et la conclusion. Introduction puisqu'il faut comprendre l'histoire pour penser la destinée humaine, d'un temps et de toujours, conclusion, puisqu'il n'y a pas de compréhension du devenir sans une doctrine de l'homme.²²⁶

Certes, il ne faut pas confondre « mouvement » et « sens » de l'histoire. Néanmoins, comme l'écrit Maurice Laguerre,

[...] la question du sens de l'histoire ne concerne pas l'existence ou le fonctionnement de mécanismes associés à tel ou tel de ces facteurs ; elle concerne plutôt le caractère intelligible de l'ensemble du processus historique ou, si l'on préfère, l'existence, au sein ou hors de l'histoire, d'un principe qui orienterait celle-ci vers un état de l'humanité qui serait nettement plus satisfaisant et qui pourrait, dès maintenant, être entrevu quelque peu en vertu même de ce principe.²²⁷

La philosophie de l'histoire de Voltaire répond de ces principes. Elle propose une lecture du processus historique conçu comme une succession de cycles ou de nations habités ou désertés par la raison, et c'est le premier cas qui constitue, dans l'esprit voltairien, l'idéal philosophique à atteindre. Dans cette perspective, l'histoire elle-même joue d'ailleurs un rôle fondamental en « guidant » l'humanité dans ou au dehors des chemins déjà empruntés dans l'histoire. Car la raison est une force originelle qui se présente à toute femme, à tout homme qui la cherche, et qu'il s'agit d'employer pour éclairer l'humanité. On retrouve déjà cette idée, en substance, dans l'œuvre de Fontenelle²²⁸. Ainsi va l'évolution de l'esprit humain ; l'espoir de Voltaire est de voir la raison triompher contre ses nombreux ennemis. Rita Falke discerne même dans *Candide*

²²⁴ ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938], Paris, Gallimard, 1986, p.14.

²²⁵ ROBESPIERRE Maximilien, *Déclaration de candidature aux États généraux de 1788*, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866, p.9.

²²⁶ ARON, op.cit., p.14.

²²⁷ LAGUERRE Maurice, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2001, p. 157.

²²⁸ MULLET Isabelle, « Fontenelle et l'Histoire : du fixisme des passions aux progrès de l'esprit humain », *Dix-huitième siècle*, Vol. 1, n°44, 2012, p. 335-347

une « prophétie de la victoire de la tolérance, c'est-à-dire de la raison, et en même temps la prédiction de la ruine de l'ordre établi²²⁹ ». Autant qu'elle procède de la philosophie elle-même, la philosophie de l'histoire de Voltaire est profondément politique :

Il n'est pas courant de nos jours de s'attacher à un problème théorique jusqu'au point où les principes de la politique rencontrent ceux d'une philosophie de l'histoire. Pour autant, cette méthode ne constitue pas une innovation en science politique : bien plutôt s'agit-il d'une restauration, si l'on se souvient que ces deux domaines, dont on traite aujourd'hui séparément, étaient indissociablement liés à l'époque où Platon a fondé la science politique.²³⁰

Cette philosophie de l'histoire se comprend également comme une « étude globale de l'histoire humaine qui lui donne son sens », dont l'aspect strictement anthropologique retient moins l'attention que l'aspect politique²³¹, qui se matérialise naturellement dans la philosophie des Lumières. C'est en cela que la philosophie de l'histoire n'est pas que le moyen d'un constat : elle est aussi le moyen de faire advenir un avenir souhaitable.

Voici donc jetées toutes les parties du système que l'on se proposait de décrire, et qui tient dans la définition suivante : **la philosophie de l'histoire de Voltaire est une théorie du devenir historique de l'homme par la conscience et l'emploi désirables, limités et discontinus de la raison, conçue comme « le pouvoir original et primitif qui nous conduit à découvrir la vérité, à l'établir et à s'en assurer²³² ».**

*

Comment résumer ce que nous avons, au détour de ces pages, nommé l'esprit de l'œuvre comparative de Voltaire ? Même le découpage le plus habile ne parvient pas à capturer ni le détail, ni le général, et nous nous sommes réduits à quelques traits saillants, à travers lesquels il a fallu en traiter d'autres, et dont l'importance pourra sembler ici trop légère, là exagérée, selon les appréciations forcément diverses de l'œuvre de Voltaire. Nous n'en sommes pas moins convaincus que nos hypothèses, élaborées dans le cadre d'une démarche dédiée qui épouse le

²²⁹ FALKE Rita, « Eldorado : le meilleur des mondes possibles », *Studies on Voltaire and the XVIIIe century*, Genève, 1956, Vol. II, p.39.

²³⁰ VOEGELIN, op.cit., p.33.

²³¹ MERICAM-BOURDET, op. cit., p.145.

²³² CASSIRER Ernst, *La philosophie des Lumières*, op.cit., p.53. Nous n'avons pas voulu reformuler la définition limpide et concise de Cassirer.

texte autant qu'elle le peut, sont un peu plus que la suite de quelques préférences, et cependant beaucoup moins que des certitudes.

Quels sont nos résultats ? Il s'est d'abord s'agit d'identifier l'intention et la démarche de l'auteur, que l'on a qualifiées de *philosophie de l'action*. Voltaire écrit pour agir et agit effectivement. Son œuvre emboîte le pas de son esprit partisan, mais le « patriarche militant » du *Dictionnaire philosophique* est aussi le savant, l'érudit, le philosophe au sens étymologique du terme, qui fait grand cas des faits et de leur interprétation. Le *motus operandi* de cette action est essentiellement comparatif : il s'agit de faire penser par le moyen d'une altérité souvent lointaine et méconnue, ou par une opposition entre deux systèmes (l'un critiquable, l'autre admirable). Au fond, l'innovation méthodologique de Voltaire est d'avoir élargi plus que quiconque, dans toutes les parties du globe en même temps, les frontières hier si étroites d'un comparatisme bien compris. Bien compris car les siècles glorieux de l'Antiquité, pas plus que les heures obscures du Haut et du Bas Moyen-Âge, n'offrent à celui qui compare les moyens nécessaires à une comparaison rigoureuse ; il fallut en finir avec la fable et le merveilleux d'abord, avec les mythes et les cadres religieux surtout, et Voltaire en fut l'un des plus sérieux objecteurs. Cette passion contre la religion devait le mener à sa croisade contre *l'infâme*, au combat contre le fanatisme en général et le christianisme en particulier. On a vu que ce péché eut des conséquences malheureuses sur son comparatisme, dont toutes les routes mènent à Rome, et qui croit comparer des races d'hommes ou les descendants d'Abraham pour mieux contredire la religion de Jésus. Il fallait enfin aborder l'intention qui commande tout le reste, et qui s'accommode si bien de la militance de Voltaire qu'elle en constitue son versant positif dans une œuvre essentiellement critique. La philosophie de l'histoire est le système philosophique de Voltaire ; sa grille de lecture autant que sa lecture des mœurs et de l'esprit des nations ; une théorie idéaliste de l'histoire que vient borner un réalisme politique, qui donne à la raison un empire limité et discontinu, mais toujours désirable sur la compréhension du devenir historique de l'Homme.

À l'examen de l'esprit doit maintenant succéder celui du corps. Autrement dit, si nous nous sommes livré jusqu'ici à une étude du comparatisme *stricto sensu*, il va maintenant s'agir, au fond, de faire celle de science politique comparative. Si la première partie décomposait les rouages de la machine, la suivante va donc s'intéresser à son produit. Et quel produit !

Les difficultés épistémologiques rencontrées en première partie n'épargnent pas la seconde : la politique de Voltaire n'est que rarement celle d'une œuvre à part. Elle est buissonnante,

disséminée, et parfois contradictoire ; elle est pourtant cohérente à défaut d'être organisée, et sa richesse doit faire l'étonnement de notre siècle qui ne connaît souvent du sien que Rousseau et Montesquieu. La méthode d'investigation ne peut donc être entièrement différente.

Nous éviterons néanmoins de nous appesantir sur le caractère et sur l'intention de l'auteur dans les pages qui suivent. S'il est parfois utile de rappeler ces éléments dans toute argumentation, c'est l'œuvre elle-même qu'il va s'agir de discuter, de démêler, et de présenter comme une **contribution à la recherche des principes du bon gouvernement**. Cette préoccupation est au cœur de la science politique, en particulier en théorie et en philosophique politique, et a fait l'objet au XVIII^e siècle d'une attention particulière, qui sera sanctuarisée par les doctrines politiques des acteurs très divers de la Révolution française et de l'essentiel des quatorze constitutions qui la suivront en France. La philosophie des Lumières, parce qu'elle n'est précisément pas monolithique, a fourni et fournit encore aux entrepreneurs politiques une matière idéologique féconde. Au-delà de l'aspect strictement politique, l'œuvre des philosophes intéressent également les disciplines des sciences sociales bientôt naissantes au XIX^e siècle. On sait que Durkheim regardait Montesquieu et Rousseau comme des précurseurs de la sociologie²³³, et l'oubli ou l'absence intentionnelle de Voltaire interroge. Durkheim considérait que la science sociale avait pour objet les choses sociales, « c'est-à-dire les lois, les mœurs, les religions », et que les philosophes prémodernes « se souciaient, non de nous fournir une image de la nature aussi vraie que possible, mais de proposer à notre admiration et à notre imitation l'idée d'une société parfaite²³⁴ ». La description siérait pourtant bien à l'œuvre de Voltaire. Et si Durkheim avouait par exemple que Montesquieu mêle bien souvent l'art (l'idéologie) et la science dans *De l'Esprit des lois*, il n'en avait pas moins fait le pionnier des principes fondamentaux des sciences sociales²³⁵, toujours sans mentionner Voltaire, qu'il connaissait peut-être mal. Certes, comme l'écrit Boris Mirkine-Guetzévitch, « Montesquieu n'est pas seulement un des fondateurs de notre science politique ; son plus grand mérite est d'avoir intégré les phénomènes politiques dans le processus du devenir de la civilisation²³⁶ ». Mais là encore, comment ne pas mentionner Voltaire ?

²³³ DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Notre introductive de Georges Davy, Paris, M. Rivière, 1953, 200 pages.

²³⁴ Ibid., p.28-29.

²³⁵ Ibid., conclusion.

²³⁶ MIRKINE-GUETZÉVITCH Boris, « De l'Esprit des lois au constitutionnalisme moderne », *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 4, n° 2, avril-juin 1952, p.205-206.

L'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, qui paraît avant *De l'Esprit des lois* sous le nom d'*Histoire générale*, jette pourtant les bases, justement remarquées par Durkheim dans l'œuvre de Montesquieu, de diverses disciplines des sciences sociales. L'auteur du *Suicide* est loin d'être isolé, et c'est cette absence qu'il va maintenant s'agir de combler, en soumettant notre appréciation scientifique de l'œuvre au jugement des politistes, des comparatistes, des philosophes et des historiens qui n'auraient pas déjà croisé la route de Voltaire sur les vastes sentiers de leur discipline.

Partie II :

Le corps de l'œuvre

Exposé d'une contribution à la recherche des principes du bon gouvernement

Nous avons, dans les pages qui précèdent, eu l'occasion d'examiner la philosophie, la méthode et l'intention de l'œuvre politique de Voltaire. Cette première partie nous a déjà mené aux confins de son contenu même, mais c'est dans les pages qui suivent que nous exposeront le détail de cette œuvre, dans tous les domaines auxquels le comparatisme de Voltaire s'est essayé. Le corps de l'œuvre ne fait pas appel à un matériau fondamentalement différent. Les mêmes textes occuperont notre attention, mais ils ne seront pas lus avec les mêmes questions à l'esprit. Ce que nous savons désormais de l'esprit de l'œuvre doit servir à éclairer l'œuvre elle-même, à commencer par l'*Essai sur les mœurs* et les *Lettres philosophiques*, qui comptent parmi les

contributions les plus singulièrement comparatives de la bibliographie de Voltaire et du XVIII^e siècle en général.

On y trouvera des contributions en matière de législation, de régime politique, de religion et de gouvernement. En matière de législation d'abord, on trouvera en Voltaire l'un des plus grands avocats du jusnaturalisme et du légalisme, au point de les consacrer comme deux conditions nécessaires d'une nation éclairée (I). Mais la nature ne donne pas que des droits : elle invite également à une religion qui soit purifiée des intermédiaires (trop) humains, considérés comme parasites à l'action publique. Ce théisme nécessairement anticlérical se nourrit de l'histoire antique et du gallicanisme pour proposer une conception proto-laïque des rapports entre le temporel et le spirituel. La religion naturelle de Voltaire se heurte néanmoins aux préoccupations de l'époque, qui ne semble pas pouvoir se passer, chez certains auteurs, d'une religion civile ayant fonction de régulation sociale (II). La chose publique, en effet, intéresse par-dessus tout le philosophe. Les classifications des régimes, de Platon à Montesquieu, ne trouvent chez lui qu'un mépris consommé par une conviction longtemps éprouvée qui place la vertu des figures du pouvoir au-dessus de toute autre considération. La place du peuple est également fondamentale dans la réflexion voltairienne, et l'axiome voltairien est tempéré par un autre, déduit de la comparaison, qui donne son importance aux institutions assorties avec l'esprit et les mœurs des nations qu'elles organisent (III). Il restera enfin à examiner la question du système politique lui-même, façonné chez Voltaire par une théorie politique que la postérité a souvent qualifiée de despotisme ou d'absolutisme éclairé, mais dont on proposera une actualisation et un nouveau regard (IV).

Chapitre I – Le système juridique de Voltaire : entre légicentrisme et jusnaturalisme

Si toutes les parties de l'œuvre peuvent être présentées comme des suites naturelles de sa philosophie de l'histoire, le rapport de Voltaire avec le droit en paraît être une conséquence nécessaire. Comme la plupart de ses semblables au siècle des Lumières, il connaît et discute les positions de l'École du *Droit de la nature et des gens*¹. Pufendorf, en effet, en fit le sujet principal de ses travaux, et fut avec Grotius, Hobbes et Locke l'un des pères de la conception moderne du droit naturel. L'école classique, qui prend ses racines dans la pensée de Socrate, d'Aristote, de Platon, des stoïciens et des théologiens chrétiens², relevait en dernière analyse d'une conception théologique (qu'il s'agisse de Dieu ou de la Nature divinisée) et téléologique. Le concept connaît pourtant des sens très variés en fonction des auteurs, au point que Leo Strauss, auteur d'un ouvrage de référence en la matière, les distingue en trois courants : Socrate, Platon et les stoïciens enferraient le droit dans un cosmos immuable ; Aristote se faisait l'avocat d'un droit naturel *variable* ; Thomas d'Aquin interprétait Aristote et les stoïciens et conférait à ce droit un caractère religieux et finaliste³.

L'école moderne prendra le chemin opposé à celui des théologiens, tout en opérant, en quelque sorte, un « retour » aux auteurs antiques. Grotius et Hobbes vont théoriser un droit naturel qui serait essentiellement un droit d'user de sa puissance pour assurer sa survie (que l'on trouvait déjà chez les stoïciens⁴), et ce dernier, rompant avec le postulat aristotélicien de la socialité « naturelle » de l'homme⁵, va donc opposer le *droit de nature* (celui que dicte la nature humaine), à *la loi de nature*, d'essence divine⁶, mais découverte par la raison⁷, qui conditionne la vie en société en régulant le droit que chacun a dans la nature⁸. L'originalité de Thomas Hobbes tenait alors à l'égard fait aux lois civiles, auxquelles il convenait d'obéir au même titre que les lois divines, dont elles recevaient leur légitimité. Ce qui fut parfois interprété comme une sécularisation du droit naturel est affublé chez Locke de la même ambiguïté ; il sembla lui

¹ PUFENDORF Samuel, *Le Droit de la nature et des gens* [1672], trad. Jean Barbeyrac, Édition de Bâle, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, 613 pages.

² STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire* [1952], Paris, Champs Flammarion, 1986, p.115.

³ Ibid., p.145-150.

⁴ FOISNEAU Luc, « Les deux principes du droit naturel », dans *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000, p.215.

⁵ STRAUSS, op.cit., p.155.

⁶ FOISNEAU, op.cit., p.215-216.

⁷ SAADA Julie, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », dans *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, Lyon, ENS Lyon, 2009, p.63.

⁸ HOBBS Thomas, *Léviathan* [1651], Paris, Gallimard, 2000, p.229-230.

aussi opérer un retour à l'Antiquité, en considérant le droit naturel comme éternel et immuable⁹, mais ce droit découvert par la raison ne peut se comprendre sans le « souci théologique » de l'auteur des *Deux traités sur le gouvernement civil*¹⁰. Christophe Miqueu analyse ainsi la radicalité de Locke comme celle d'un philosophe au droit naturel profondément universaliste, et le tient, à la suite des travaux de Brian Tierney, pour un véritable héritier de l'école de Salamanque emmenée par Francisco de Vitoria¹¹, et non plus seulement comme le théoricien de l'individualisme libéral ou du capitalisme auquel il est quelquefois réduit¹². Tierney lui-même affirme que le droit naturel *stricto sensu* n'apparaît qu'au XIIIe siècle, et que les auteurs antiques et chrétiens n'ont défendu qu'une loi naturelle et morale¹³ ; il va jusqu'à ravir Hobbes et Grotius de la parenté du droit naturel moderne. Au fond, la distinction straussienne entre les traditions classiques et modernes paraît sans doute faible, et il semble plus pertinent d'y voir, ici comme ailleurs, la marque d'une histoire progressive des sciences et des idées¹⁴.

Qu'il s'agisse des conceptions de Strauss, de Villey ou de Tierney, les relations entre le droit naturel et le droit positif occupent une place prépondérante dans les écrits des jusnaturalistes. Voltaire a lu les auteurs antiques, en particulier Aristote et Cicéron ; les modernes Grotius, Hobbes, Pufendorf¹⁵, et en particulier Locke. Certes, il mentionne à plusieurs reprises Dominique de Soto, Francisco Suarez, Gabriel Vásquez et d'autres théologiens impliqués dans la *Polémique des naturels*¹⁶, mais jamais pour évoquer leurs contributions à la réflexion sur le droit naturel. Il y a chez Voltaire la conviction que « la morale des Pères est fort inférieure à celle des philosophes modernes¹⁷ », et c'est chez ces derniers qu'il faudra surtout chercher les

⁹ STRAUSS, op.cit., p.181.

¹⁰ MIQUEU Christophe, « Locke et la révolution du droit naturel à l'aube des Lumières », *Corpus*, n° 64, 2013, p.59. Voir aussi, cité par l'auteur, DUNN John, *La pensée politique de John Locke : une présentation historique de la thèse exposée dans les « Deux traités du gouvernement »*, traduction de J.-F. Baillon, Paris, PUF, 1991.

¹¹ MIQUEU, op. cit., p.62.

¹² TULLY James, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, New York, Cambridge University Press, 1980, XIV+194 pages. Voir aussi MITCHELL Neil J., « John Locke and the Rise of Capitalism », *History of Political Economy*, Vol. 18, n° 2, 1976, p.291-305.

¹³ TIERNEY Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Michigan/Cambridge UK, Eerdmans, 1997.

¹⁴ GAUTHIER Florence, « Éléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney », *Corpus*, n° 64, 2013, p.53.

¹⁵ « Il semble que ces *Traité du droit des gens, de la guerre et de la paix*, qui n'ont jamais servi ni à aucun traité de paix, ni à aucune déclaration de guerre, ni à assurer le droit d'aucun homme, soient une consolation pour les peuples, des maux qu'ont faits la politique et la force. Ils donnent l'idée de la justice, comme on a les portraits des personnes célèbres qu'on ne peut voir », VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.729.

¹⁶ GOMEZ Thomas, *Droits de conquête et droits des Indiens*, Paris, Armand Colin, 1996, p.161-168. La polémique opposa Las Casas à Sepúlveda sur la servitude imposée aux Indiens d'Amérique.

¹⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.729

influences et les inspirations du jusnaturalisme de Voltaire. Car ce dernier ne fait aucun doute ; il est même incontournable dans son œuvre politique (1).

Il est aussi, pourtant, en compétition apparente avec une autre doctrine, elle aussi inspirée des modernes et surtout de la pensée anglaise : le légicentrisme. L'existence, l'élaboration et le respect des lois deviennent sous sa plume des exigences fondamentales pour le « bon gouvernement » d'un État. On attribue très volontiers le légicentrisme à la pensée de Jean-Jacques Rousseau, et c'est d'ailleurs sur ce point que l'a attaqué Benjamin Constant¹⁸. La doctrine du monisme législatif de l'auteur du *Contrat social* jure en effet avec la notion moderne de constitution :

Les lois qui règlent ce rapport portent le nom de lois politiques, et s'appellent aussi lois fondamentales, non sans quelque raison si ces lois sont sages. Car, s'il n'y a dans chaque Etat qu'une bonne manière de l'ordonner, le peuple qui l'a trouvée doit s'y tenir ; mais si l'ordre établi est mauvais, pourquoi prendrait-on pour fondamentales des lois qui l'empêchent d'être bon ? D'ailleurs, en tout état de cause, un peuple est toujours le maître de changer ses lois, même les meilleures ; car, s'il lui plaît de se faire mal à lui-même, qui est-ce qui a droit de l'en empêcher ?¹⁹

Abondamment repris par les acteurs de la Révolution française, le légicentrisme devait d'abord les lettres de sa doctrine à John Locke²⁰. Car c'est bien Locke qui fixa la prééminence du pouvoir législatif sur les autres pouvoirs, et qui esquissa le principe de la souveraineté parlementaire²¹. Le légicentrisme, qui connut donc son apogée dans les années qui suivirent la Révolution française, fut ensuite opposé au constitutionnalisme, doctrine qui devait dépasser les prétentions de la loi à protéger les citoyens du gouvernement comme d'eux-mêmes. Aussi, il pourra sembler cocasse que Rousseau et Locke soient regardés comme des théoriciens du légicentrisme, alors qu'ils sont tous deux auteurs d'une constitution (de la Caroline pour Locke²², de la Corse pour Rousseau²³), dans lesquelles les deux philosophes appliquent les maximes de leurs doctrines respectives. Les deux expériences seront un échec, le système de

¹⁸ TRAVERS Emeric, « Benjamin Constant critique du légicentrisme et de la multiplication des lois », *Recherches philosophiques*, 2010, 15 pages.

¹⁹ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, L. III, chap. XII, p.538-539. Voir également L. II, chap. VI, p.530.

²⁰ LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., §149-150, p.315-316.

²¹ « [...] dans tous les cas, le pouvoir législatif est le pouvoir souverain », ibid., §150, p.316.

²² Le commentaire d'Édouard Laboulaye apporte un éclairage sur le Locke constitutionnaliste. Voir LABOULAYE Édouard-René Lefebvre de, *Locke, législateur de la Caroline*, article tiré des leçons faites au Collège de France sur l'*Histoire de la Constitution des Etats-Unis*, Paris, Durand, 1850, 31 pages.

²³ Voir ici la mise au point de Thierry Dominici, « Pascal Paoli, Rousseau et l'État corse : tentative de démythification d'un mythe politique », dans GALICE Gabriel & MIQUEU Christophe (dir.), *Rousseau, la République, la paix*, Actes du colloque du GIPRI, Grand-Saconnex, 2012, p.93-111.

Rousseau n'ayant pas séduit la Corse de Paoli, celui de Locke étant trop inspiré de l'Angleterre, et donc mal adapté à l'une de ses colonies. Cette contradiction entre universalisme des principes « constitutionnels » et légicentrisme trouve une illustration remarquable dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen :

La tension [...] traduit bien cette paradoxale corrélation, typiquement moderne, entre l'affirmation d'une supériorité des droits subjectifs de l'homme sur l'État et la souveraineté absolue de la loi positive. Alors que le texte fondateur rappelle en effet, sur le ton déclaratif, les « droits naturels » de l'homme en les présentant comme antérieurs à la constitution de toute association politique, il investit en même temps le législateur, pour chacun d'entre eux, du soin d'organiser les garanties et les limites de leur exercice.²⁴

Si Locke et Rousseau ont théorisé la souveraineté de la loi, ils se sont donc essayés à la rédaction d'une loi fondamentale, intellectuellement – mais non formellement – conçue comme supérieure aux autres lois et produit de leur doctrine au lieu d'être celui du pouvoir législatif. Il faut préciser dans le même temps que Rousseau, si l'on excepte certaines interprétations qui ne sont pas sans mérites, est en général écarté de la galaxie des penseurs du droit naturel²⁵. Le paradoxe, cependant, n'existe pas chez Voltaire. Indiscutable jusnaturaliste, il est tout autant légicentriste, et il n'y a sans doute que chez lui que le constitutionnalisme se trouve aussi clairement rejeté au XVIIIe siècle : « il n'y a point en rigueur de loi positive fondamentale ; les hommes ne peuvent faire que des lois de convention.²⁶ » La nomophilie de Voltaire pourra certes paraître étonnante ; c'est qu'en général le philosophe réaliste avoue que les lois sont le produit des caprices du pouvoir. Mais la seule puissance ne produit que rarement des lois, et c'est l'arbitraire, la coutume ou l'anarchie qui enflamment les nations où elles fleurissent, et qui s'éteignent par le règne des lois et par l'établissement d'un pouvoir législatif indépendant. La grande Angleterre et l'antique Chine ont résolu sous la plume de Voltaire l'aporie originelle entre la puissance du souverain et la félicité du peuple : une nation éclairée doit donc admettre la suprématie du pouvoir législatif (2).

²⁴ VIALA Alexandre, « Droits fondamentaux (Notions) », dans CHAGNOLLAUD Dominique & DRAGO Guillaume, (dir.), *Dictionnaire des droits fondamentaux*, Paris, Dalloz, 2010, p. 313.

²⁵ VUKADINOVIC Gordana, « Jean-Jacques Rousseau et le droit naturel », *ARSP : Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Vol. 86, n° 2, 2000, p. 209.

²⁶ VOLTAIRE, « Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs », *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.936.

Paragraphe 1 : Le jusnaturalisme de Voltaire : variation sur une doctrine des Lumières

Depuis la seconde moitié du XXe siècle, le jusnaturalisme paraît moins convenir à l'appétit du temps. La pensée juridique contemporaine explore, découvre et glose plus volontiers sur ce qu'il convient d'appeler les droits humains. D'irréductibles jusnaturalistes, tels François Gény, Leo Strauss, Robert Nozick ou Ronald Dworkin, ont contribué à maintenir l'actualité de cette doctrine devenue surannée au sortir de la Seconde Guerre mondiale, mais qui connut, au XVIIIe siècle au moins, une renaissance et un dynamisme considérable.

Les grands noms du jusnaturalisme moderne sont aussi ceux de la philosophie des Lumières : Grotius, Pufendorf, Hobbes, Locke, Kant, Turgot, Jefferson, Quesnay, etc. Ici comme en d'autres matières, on « oublie » le nom de Voltaire. Difficile, pourtant, d'imaginer plus fervent apôtre de la *ius naturale*. Pourquoi cet oubli ? Peut-être a-t-il été, là encore, éclipsé par ses coreligionnaires, Hobbes, Locke et Kant en tête. Car il faut noter que Montesquieu souffre du même oubli²⁷, ce qui n'a rien d'anodin. Tout se passe comme si les intellectuels organiques de la Révolution française ne pouvaient, à nos yeux du moins, n'avoir pu que soutenir le système juridique qui gagne aujourd'hui nos faveurs, et qui se trouve consacré sous la forme du positivisme juridique. Ce droit de la nature nous aurait paru si vague, si peu secourable, qu'il eût fallu le traduire en droits de l'homme, c'est-à-dire dans le droit positif qui régit la majorité des États dans le monde.

Au temps des Lumières cependant, le droit naturel bénéficie d'une attention dont l'ampleur n'a vraisemblablement jamais été égalée depuis l'Antiquité. Chaque philosophe y va de son système ; chacun dit à l'Europe éclairée ce qu'il entend par ce droit, sur la manière qui permet de le découvrir, de le développer, et surtout d'en assurer la conservation. Dans le sillage de Thomas Hobbes, on s' imagine l'humanité à l'éveil de son existence. On distingue le droit de nature des lois de nature, les lois de nature des lois civiles ; le mot de contrat est martelé. Jean-Jacques Rousseau, qui ne participe pas à l'enthousiasme général pour le droit naturel²⁸, contribue malgré lui à populariser cette expérience de pensée. Le contractualisme fait bientôt son chemin, et s'impose comme la démonstration la plus commune de l'existence d'un droit naturel et de la nécessiter politique de le sauvegarder. Voltaire ne suit pas cette trajectoire intellectuelle. A l'exception de Locke, qu'il ne se garde pas de critiquer, il est même assez dur

²⁷ IPPOLITO Dario, « Montesquieu et le droit naturel », dans DELIA Luigi & VOLPIHAC-AUGER Catherine (dir.), (*Re)lire* l'Esprit des lois, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014, p.83.

²⁸ VARGAS Yves, « Rousseau et le Droit naturel », Conférence prononcée à l'Université Catholique de São Paulo - PUC-SP, Trans/Form/Ação, Vol. 31, n° 1, Marília, 2008, p.25-52.

avec ses représentants les plus signalés : « Les compilations de Grotius ne méritaient pas le tribut d'estime que l'ignorance leur a payé.²⁹ » Ou bien, à propos de Thomas Hobbes : « Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur.³⁰ » Il défend les droits de la nature sans état de nature, et sa pratique de la comparaison, doublée et nourrie de ses affinités avec le réalisme, renvoie le contractualisme à des chimères qui seront bientôt dénoncées par Emmanuel Kant (a).

Dans le même temps, l'esprit philosophique de Voltaire n'aurait sans doute pas pu conclure à autre chose qu'à l'existence des droits naturels. L'analyse raisonnée du devenir historique de l'esprit humain supposait déjà – et c'est beaucoup – l'identification d'un esprit humain tangible dont l'essence serait immuable. La philosophie de l'histoire de Voltaire admettait donc dans ses prémisses l'existence d'un droit naturel, c'est-à-dire d'un droit qui gît en l'homme lui-même, un droit originel inspiré du Créateur, et qui se laisse découvrir par les secours de la raison cultivée (b).

Le « droit naturel » désignera ici l'ensemble des droits (les droits naturels au sens propre) et des obligations (les lois naturelles) intimés par la nature de l'homme.

On trouve des traces multiples du jusnaturalisme de Voltaire. Dans son *Essai sur les mœurs* évidemment, mais aussi dans ses *Lettres philosophiques*, son *Philosophe ignorant*, et surtout dans ses dialogues sobrement intitulés *L'A, B, C*. L'édition de l'ouvrage par les presses universitaires de Caen n'aurait pu choisir un meilleur titre : *L'A, B, C : dix-sept dialogues politiques*³¹. Voltaire s'y livre en effet de façon tout-à-fait explicite (quoique par l'intermédiaire de ses personnages fictifs) sur les théories politiques des jusnaturalistes, et sur sa propre conception des droits naturels. L'opuscule est encore une fois conforme à la méthode critique de Voltaire, mais nous laisse facilement deviner la théorie que son auteur n'a jamais daigné coucher dans un ouvrage prévu à cet effet. C'est donc sur ces œuvres que se concentreront principalement les deux sections qui suivent.

²⁹ VOLTAIRE, *L'A, B, C*. [1762], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.313.

³⁰ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., Doute XXXVII, p.99.

³¹ VOLTAIRE, *L'A, B, C : dix-sept dialogues politiques* [1762], Paris, 1879 ; reprint, Centre de Philosophie politique et juridique, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1985, 120 pages.

a. *Le droit de nature sans état de nature : la réfutation du contractualisme par le comparatisme*

Les XVII^e et XVIII^e siècles ont vu naître en Europe une passion nouvelle pour le contrat social. L'égalité originelle qu'il suppose, et le moyen qu'il soutient pour la conserver, vont influencer les deux siècles de révolutions européennes, établissant les relations désormais intimes entre contractualisme et révolution³². Hobbes écrit autour de la Première révolution anglaise (1642-1651), Locke de la seconde, la « Glorieuse révolution » (1688-1689), qui influencera aussi la révolution américaine (1775-1783) et le *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau inspira bien sûr profondément la Révolution française. Ce courant contractualiste, qui devait se poursuivre jusqu'à nous, avec notamment les contributions de Rawls et Scanlon³³, fut abondamment commenté au XVIII^e siècle. Il occupa une large part dans la querelle sur les Sauvages, regardés comme les ambassadeurs de l'état naturel de l'Homme, et donc comme les témoins de sa bonté ou de ses vices. Voltaire a lu les principaux contractualistes de son temps : Hobbes, Locke, Rousseau, et, même s'il est un cas particulier, Montesquieu. C'est à partir de leur critique qu'il va élaborer un droit naturel qui se passe de la fiction politique de l'état de nature.

Thomas Hobbes est sa première cible ; c'est même sa principale. Voltaire décoche sa première flèche dans deux chapitres du *Philosophe ignorant*, qui lui sont entièrement consacrés. Il accuse d'abord Hobbes de n'avoir pas ménagé une place pour un droit originel (en fait, naturel) qui permette à l'homme de distinguer le juste de l'injuste :

[...] toi qui fus le précurseur de Locke en plusieurs choses, mais qui le fus aussi de Spinoza ; c'est en vain que tu étonnes tes lecteurs, en réussissant presque à leur prouver qu'il n'y a aucune loi dans le monde que des lois de convention ; qu'il n'y a de juste et d'injuste que ce qu'on est convenu d'appeler tel dans un pays. Si tu t'étais trouvé seul avec Cromwell dans une île déserte, et que Cromwell eût voulu te tuer pour avoir pris le parti de ton roi dans l'île d'Angleterre, cet attentat ne t'aurait-il pas paru aussi injuste dans ta nouvelle île, qu'il te l'aurait paru dans ta patrie ?³⁴

Voltaire oppose au droit positif le droit naturel, qui donne à l'humanité, où qu'elle vive et quel que soit le pays d'où elle vienne, une idée du juste et de l'injuste. Le droit naturel de Hobbes

³² MORNÉ Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* [1933], Lyon, Éditions La Manufacture, 1989, 632 pages ; TARIN-GOURIER Jean Jacques, *Le Contrat social en question : Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1989, 207 pages.

³³ MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Un dilemme pour le contractualisme contemporain ? Biens sociaux et calculs utilitaristes », *Les Études philosophiques*, n° 79, 2006/4, p.501-502.

³⁴ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., Doute 37, p.98-99.

n'a rien en effet rien d'un droit moral ; il reconnaît et légitime les passions de l'animalité prétendument naturelle de l'Homme³⁵. Cette fiction lui paraît contraire à la morale universelle qu'il a cru déceler dans toutes les sociétés qu'il a observées, et surtout dont il a lu l'histoire. L'homme étant fait par Dieu, et Dieu étant bon, l'Homme doit avoir *naturellement* l'idée du juste et de l'injuste ; aussi le droit naturel de Voltaire doit être bon.

On discerne la même critique quand il s'en prend injustement à Grotius, qui eût le malheur de citer Horace affirmant que la nature ne peut connaître le juste et l'injuste : « il n'y aurait point de différence morale dans nos actions : les stoïciens sembleraient avoir raison de soutenir que tous les délits contre la société sont égaux.³⁶ » Si la nature ne connaît pas d'échelle de valeurs morales, tout est convention humaine. Or la morale existe, et elle n'est étrangère à personne. C'est celle qui « enseigne à toutes les mères qu'il vaut mieux corriger son enfant que de le tuer³⁷ ». Par conséquent l'existence de la morale prouve l'existence du droit naturel : « La nature avait donc discerné le juste de l'injuste avant qu'il y eût des lois³⁸ ». Nous reviendrons rapidement sur Grotius, auquel Voltaire ne rend guère hommage ici.

De Grotius, Voltaire revient à Hobbes, et va contester la pertinence du récit originel de l'état de nature, et à travers lui, les fondements de la théorie hobbesienne elle-même, qui reposerait sur la puissance³⁹ :

Tu dis que dans la loi de nature, tous ayant droit à tout, chacun a droit sur la vie de son semblable. Ne confonds-tu pas la puissance avec le droit ? Penses-tu qu'en effet le pouvoir donne le droit ? et qu'un fils robuste n'ait rien à se reprocher pour avoir assassiné son père languissant et décrépité ? Quiconque étudie la morale doit commencer à réfuter ton livre dans son cœur ; mais ton propre cœur te réfutait encore davantage ; car tu fus vertueux, ainsi que Spinoza ; et il ne te manqua, comme à lui, que d'enseigner les vrais principes de la vertu que tu pratiquais, et que tu recommandais aux autres.⁴⁰

³⁵ « J'y ai vu quel était le naturel des hommes en l'état de liberté, comme ils s'entredéchirent par une guerre immortelle, et traînent une vie plus malheureuse que celle des bêtes farouches », dans HOBBS Thomas, « Épître dédicatoire à son excellence Monseigneur de Cornifidz », *De Cive* [1642], dans *Œuvres philosophiques et politiques*, trad. Sorbière, Neufchatel, Société Typographique, t. 1, 1787, p. XIII.

³⁶ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.313.

³⁷ Idem.

³⁸ Idem.

³⁹ Jean-Jacques Rousseau va émettre la même critique : « Convenons donc que la force ne fait pas le droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. » dans ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, chap. III, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, p.520.

⁴⁰ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., Doute 37, p.99.

Hobbes, comme Machiavel, est contredit parce qu'il justifie un état de nature par définition amoral⁴¹, dans lequel la prédation, la domination, la contrainte et toutes sortes de sévices seraient baptisés du nom de droit naturel. Voltaire ne reproche pas (pour l'instant) à Hobbes de vouloir décrire un état de nature hypothétique ; il l'accuse de le légitimer, d'en faire le comportement le plus naturel de l'humanité, ce qui paraît réfuté, nous dit encore Voltaire, par le comportement même de l'auteur du *Léviathan*. L'argument *ad personam* ne paraît certes pas convaincant, car Hobbes n'évoluait pas dans un état de nature, qu'il n'a d'ailleurs jamais promu comme un idéal ; son contrat s'y oppose au contraire.

Voltaire va préciser sa critique :

Il dit que l'homme est né ennemi de l'homme, que le fondement de la société est l'assemblage de tous contre tous ; il prétend que l'autorité seule fait les lois, que la vérité ne s'en mêle pas ; il ne distingue point la royauté de la tyrannie. Chez lui la force fait tout : il y a bien quelque chose de vrai dans quelques-unes de ces idées ; mais ses erreurs m'ont si fort révolté que je ne voudrais ni être citoyen de sa ville quand je lis son *de Cive*, ni être mangé par sa grosse bête de Léviathan.⁴²

La place centrale occupée par la souveraineté, matrice hobbesienne qui doit beaucoup à la conceptualisation de Jean Bodin dans ses *Six Livres de la République*⁴³, n'est pas du goût de Voltaire lorsqu'elle est confiée au Léviathan de Hobbes. Si la puissance suprême agit précisément en vertu de cette seule puissance, conférée par le contrat entre elle et les membres d'une société donnée, et qu'elle n'a aucun égard pour le contenu, la qualité, ou encore la rationalité des lois et du gouvernement, il est difficile d'imaginer Voltaire y souscrire : ces critères sont au cœur de la philosophie des Lumières, et de la sienne en particulier. La souveraineté elle-même n'est pas l'objet de ses critiques : elle est même souhaitable dans un État dont le prince est sensible aux lumières de la Raison (et à celles des philosophes par extension). Les lois doivent être morales ; elles ne peuvent être bonnes en vertu de la seule autorité du législateur, qui trouve ses fondements dans une fiction politique qui ne rend guère hommage à la réalité des rapports sociaux. Cette fiction, c'est-à-dire cet état de nature, ne serait d'ailleurs pas vraisemblable. Il est vrai que Hobbes fait preuve de prévention : il avertit ses lecteurs que son état de nature n'est pas historique. Mais il ajoute : « il y a beaucoup d'endroits où l'on vit ainsi. En effet, chez les sauvages de nombreux endroits de l'Amérique, [...] il n'y a

⁴¹ Il s'agit bien entendu d'une simplification abusive de la part de Voltaire.

⁴² VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.326.

⁴³ POLIN Raymond, « La souveraineté absolue sans préjugée », dans *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981, p.103-112.

pas de gouvernement du tout, et ils vivent en ce moment même comme des animaux.⁴⁴ » On a déjà vu que Voltaire s'inscrivait en faux contre ceux qui niaient aux « sauvages » d'Amérique une morale sommaire. Dans le chapitre qu'il leur consacre dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire en profite pour asseoir sa réfutation du contractualisme :

Demandez à un enfant sans éducation, qui commencera à raisonner et à parler, si le grain qu'un homme a semé dans son champ lui appartient, et si le voleur qui en a tué le propriétaire a un droit légitime sur ce grain ; vous verrez si l'enfant ne répondra pas comme tous les législateurs de la terre.⁴⁵

Ou encore :

Voilà ce qui jamais ne change d'un bout de l'univers à l'autre. Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société ; nous n'étions donc point faits pour vivre à la manière des ours. [...] Il est très-vraisemblable que l'homme a été agreste pendant des milliers de siècles, comme sont encore aujourd'hui une infinité de paysans. Mais l'homme n'a pu vivre comme les blaireaux et les lièvres.⁴⁶

Si le droit naturel préexiste aux lois de conventions, et que tous les peuples du monde en ont l'intuition⁴⁷, il constitue alors le « fondement de la société ». Or, ce droit étant par définition « naturel », il est impossible qu'il n'y ait pas eu de sociétés, puisqu'il a toujours existé et existera toujours en l'homme lui-même. Voltaire soutient donc dans ce passage la nullité *ex ante* du contractualisme : s'il n'y a pas eu d'état de nature, même théorique, il ne peut y avoir eu de contrat.

L'histoire offre également un démenti de choix, à travers ce raisonnement par l'absurde :

Si l'état naturel de l'homme était la guerre, tous les hommes s'égorgeraient : il y a longtemps que nous ne serions plus (Dieu merci). [...] L'homme étant né pour tuer son voisin, et pour en être tué, accomplirait nécessairement sa destinée, comme les vautours accomplissent la leur en mangeant mes pigeons, et les fouines en suçant le sang de mes poules.⁴⁸

⁴⁴ HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, chap. 13, p.227.

⁴⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.27.

⁴⁶ Ibid., p.25.

⁴⁷ « Plus j'ai vu des hommes différents par le climat, les mœurs, le langage, les lois, le culte, et par la mesure de leur intelligence, et plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fond de morale ; ils ont tous une notion grossière du juste et de l'injuste, sans savoir un mot de théologie ; ils ont tous acquis cette même notion dans l'âge où la raison se déploie, comme ils ont tous acquis naturellement l'art de soulever des fardeaux avec des bâtons, et de passer un ruisseau sur un morceau de bois, sans avoir appris les mathématiques. » dans VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., Doute XXXI, p.82-83.

⁴⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.331. Ce raisonnement par l'absurde n'est pas son plus convaincant.

Si l'état de nature est un « *a priori*⁴⁹ » du genre humain, il est évident, pense Voltaire, que ses pulsions criminelles « naturelles » auraient eu raison de lui. Hobbes regarde la crainte, la peur de la mort violente, comme le fondement de la paix⁵⁰. Les lois de nature, écrit-il, sont « découvertes par la raison⁵¹ », mais elles ne sont pas, « par elles-mêmes, contraires aux passions naturelles⁵² ». C'est le Léviathan qui permet à la vie humaine d'éviter son destin dans l'état de nature : « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève.⁵³ » S'il existe bien des lois de nature, les individus de la multitude ne peuvent les trouver ni les observer sans le secours d'une puissance supérieure. Au fond, « les désirs et les passions ne sont pas en eux-mêmes des péchés⁵⁴ », puisqu'ils préexistent aux lois de convention établis par le souverain. Pas de lois de nature sans Léviathan : cette équation reçoit sans surprise les protestations de Voltaire. La théorie de Hobbes pourrait selon lui justifier la tyrannie d'un souverain :

En y faisant attention, j'avoue que le genre humain n'est pas tout à fait si méchant que certaines gens le crient dans l'espérance de le gouverner. Ils ressemblent à ces chirurgiens qui supposent que toutes les dames de la cour sont attaquées de cette maladie honteuse qui produit beaucoup d'argent à ceux qui la traitent.⁵⁵

Très critique de Hobbes, Voltaire est en revanche un grand lecteur et admirateur de John Locke. Les *Lettres philosophiques* lui consacrent même un chapitre à part, et une grande partie de l'œuvre politique de Voltaire, on le verra, ne dissimule pas sa parenté avec l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Mais il est un admirateur difficile, et n'hésite jamais à critiquer les auteurs qu'il apprécie (Montesquieu en est un exemple caricatural). Locke n'échappe pas à cette critique, concentrée de façon explicite dans le *Philosophe ignorant*, et développée dans le reste de l'œuvre.

De toutes les leçons du philosophe anglais, Voltaire a particulièrement retenu celles d'une philosophie marquée par l'humilité, l'importance de la liberté comme de la tolérance, et, fait *a priori* inconséquent en pensée politique, celle de l'inexistence des idées innées. La querelle entre l'innéisme de Descartes et l'empirisme de Locke occupa pendant au moins deux siècles les philosophes des deux bords. Sur ce sujet comme sur tant d'autres, Voltaire est bien sûr du parti de Locke. Mais il ne fut pas dupe des conséquences d'un tel principe théorique sur son

⁴⁹ Note de Gérard Mairet, dans HOBBS Thomas, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000, chap. 17, p.281.

⁵⁰ Ibid., p.228.

⁵¹ Ibid., p.230.

⁵² Ibid., chap. 17, p.282.

⁵³ Ibid., chap. 13, p.225.

⁵⁴ Ibid., p.226.

⁵⁵ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.332.

propre système philosophique. Si les idées ne nous venaient pas dès notre naissance, il ne pourrait exister de droits naturels. Le doute XXIV du *Philosophe ignorant*, intitulé « Contre Locke », est une réponse à cette objection. Locke soutient en effet que l'anthropophagie supposée de quelques nations lointaines prouve l'inexistence d'une morale universelle.

Voltaire lui reproche d'avoir déduit de mauvaises conséquences d'un bon principe. Il existe certes des actes qui choquent la morale (nous dirions la morale occidentale), « mais enfin les uns et les autres croyaient agir justement.⁵⁶ » Dans les pages qui suivent, Voltaire va développer sa conception du juste et de l'injuste, qu'il distingue du bien et du mal. Des soldats tuent, violent, pillent, car ils croient agir justement, parce qu'ils croient que la cause du prince pour lequel ils risquent leur vie est juste. Le meurtre d'un seul homme (leur prince) leur paraît alors plus injuste que celui de ses quatre mille ennemis. Voltaire accuse Locke (et Montesquieu) d'avoir accrédité des récits de voyageurs peu vraisemblables. Car « le cœur humain n'est point ainsi fait⁵⁷ », et la nature est « partout la même⁵⁸ ». En peu de mots, Voltaire distingue déontologie et téléologie.

La note des éditeurs de Kehl dans *L'A, B, C.* préfigurait la critique du Voltaire comparatiste :

Consultez les annales du monde, vous verrez que la crainte de l'injustice a fait naître l'idée de nos droits. L'instinct ne nous apprend à discerner le juste de l'injuste que comme ce qui flatte nos sens de ce qui les blesse ; la raison nous apprend donc que tous les crimes ne sont pas égaux, puisqu'ils ne font pas un tort égal à la société, et que c'est de l'idée de ce tort qu'est née l'idée de justice. Nature ne signifie qu'instinct, premier mouvement⁵⁹.

L'histoire, encore elle, est un certificat d'universalité du « fond de morale », c'est-à-dire du droit naturel, argument qui sera d'ailleurs repris par Leo Strauss :

Bien loin de justifier les conclusions historicistes, l'histoire paraît plutôt prouver que toute pensée humaine, et davantage toute pensée philosophique, se porte toujours aux mêmes problèmes et aux mêmes thèmes fondamentaux, et qu'en conséquence une structure immuable demeure à travers toutes les variations de la connaissance humaine des faits comme des principes.⁶⁰

L'argument se décline dans une variation newtonienne : si le « grand Newton » dit que « la nature est toujours semblable à elle-même », alors « il y a mille différences dans les

⁵⁶ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., doute XXXIV, p.91.

⁵⁷ Ibid., doute XXXV, p.95.

⁵⁸ Ibid., doute XXXVI, p.96.

⁵⁹ Note des éditeurs de Kehl, dans VOLTAIRE, *L'A, B, C.* [1762], op.cit., p.313. C'est nous qui soulignons.

⁶⁰ STRAUSS, op.cit., p.33-34.

interprétations de cette loi [naturelle], en milles circonstances ; mais le fond subsiste toujours le même, et ce fond est l'idée du juste et l'injuste ». ⁶¹ **Le droit naturel de Voltaire est donc celui de l'idée du juste et de l'injuste, inscrite dans le cœur, c'est-à-dire dans la nature de tous les hommes.** Il faut noter qu'il ne s'éloigne guère en cela du discours préliminaire de Grotius :

De ce qu'en effet l'homme a l'avantage sur les autres êtres animés, de posséder non-seulement les dispositions à la sociabilité, dont nous avons parlé, mais un jugement qui lui fait apprécier les choses, tant présentes que futures, capables de plaire ou d'être nuisibles, et celles qui peuvent y conduire [...] Ce qui est en opposition avec un tel jugement doit être considéré comme contraire aussi au droit de la nature, c'est-à-dire de la nature humaine. ⁶²

Grotius soutenait en effet que la nature avait donné à l'homme certaines dispositions, qui lui permettent de juger et de « faire société⁶³ » avec ses semblables. Voltaire, qui eut des mots très durs sur le reste de son œuvre dans l'*Examen important*⁶⁴ et dans *L'A, B, C.*⁶⁵, ne reconnut pas la proximité de sa pensée avec celle de l'auteur de *Droit de la guerre et de la paix*. Le prologue VI de cet ouvrage confère à la nature humaine le besoin fondamental de se réunir et d'organiser une société apaisée pour veiller à sa propre conservation. La définition qu'il donne ensuite rappelle celle du droit naturel de Voltaire :

Le droit naturel est une règle que nous suggère la droite raison, qui nous fait connaître qu'une action, suivant qu'elle est ou non conforme à la nature raisonnable, est entachée de difformité morale, ou qu'elle est moralement nécessaire et que, conséquemment, Dieu, l'auteur de la nature, l'interdit ou l'ordonne. ⁶⁶

Peter Haggemacher résume ainsi : « la *ius naturale* régit les conduites humaines ayant une valeur morale intrinsèque, positive ou négative, dévoilée par leur relation de convenance ou de répugnance avec la nature rationnelle de l'homme. ⁶⁷ » Une différence existe cependant avec le

⁶¹ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., doute XXXVI, p.96-97.

⁶² GROTIUS Hugo, *Le Droit de la guerre et de la paix*, trad. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin 1867, t. 1, 1867, §9, p.11-12.

⁶³ Cette expression est parfois attribuée à Joseph Yvon THÉRIAULT (*Faire société : société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, 384 pages), mais on la trouve déjà chez Alain « Qu'est-ce donc qu'apprendre par l'esprit ? C'est faire société. » (ALAIN, *Propos sur l'éducation* [1932], Paris, PUF, 13e édition, 1967, en ligne, XXVI, p. 63. Disponible à l'adresse http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/propos_sur_education/propos_sur_education.pdf (consulté le 07/09/20).

⁶⁴ VOLTAIRE, *L'Examen important de Milord Bolingbroke* [1767], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.301-305.

⁶⁵ « En un mot, Grotius est un franc pédant, Hobbes un triste philosophe, et Montesquieu un bel esprit humain », dans VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.312.

⁶⁶ GROTIUS, op. cit., L. I, chap. I, §10, p.75-76.

⁶⁷ HAGGENMACHER Peter, « La nouvelle physionomie du "Ius" et le remaniement du droit naturel », *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Genève, Graduate Institute Publications, 1983, §8, p.462-529.

jusnaturalisme de Voltaire. La loi naturelle de Grotius épouse la loi du Dieu chrétien. Il est possible que Voltaire n'ait pas trouvé là une source à son goût, contaminée par l'*infâme* à laquelle il ne pouvait rien céder. Nulle loi divine dans la loi naturelle de Voltaire : si Dieu a bien formé la nature de l'Homme, il ne l'a pas révélé, et seule sa raison lui permettrait de découvrir en lui-même l'idée du juste et l'injuste. En tous les cas, et malgré leur proximité, Voltaire n'a pas appuyé sa doctrine du droit naturel par l'exemple de Grotius.

Après avoir achevé sa critique de Locke et de Hobbes, Voltaire va alors porter au contractualisme ce qu'il estime sans doute être son coup de grâce :

Comment donc avons-nous acquis l'idée de la justice ? comme nous avons acquis celle de la prudence, de la vérité, de la convenance : par le sentiment et par la raison. Il est impossible que nous ne trouvions pas très imprudente l'action d'un homme qui se jetterait dans le feu pour se faire admirer, et qui espérerait d'en réchapper. Il est impossible que nous ne trouvions pas très injuste l'action d'un homme qui en tue un autre dans sa colère. **La société n'est fondée que sur ces notions, qu'on n'arrachera jamais de notre cœur ; et c'est pourquoi toute société subsiste, à quelque superstition bizarre et horrible qu'elle se soit asservie.** [...] Chaque nation eut des rites religieux particuliers, et très-souvent d'absurdes et de révoltantes opinions en métaphysique, en théologie ; mais s'agit-il de savoir s'il faut être juste, tout l'univers est d'accord [...].⁶⁸

On ne peut invoquer les nations, nous dit Voltaire, que pour s'émouvoir d'une coutume étrange que notre morale condamne : ces nations prouvent au contraire que la société a toujours existé, et qu'à l'inverse l'état de nature est, soit une erreur historique s'il est tenu pour vrai, soit une fiction inutile qui nous induit en erreur. Il serait donc inutile, comme le fait ici Montesquieu dans les premières pages de *L'Esprit des lois*, de justifier le droit de nature par l'existence d'un état de nature :

Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être. Pour les connaître bien, il faut considérer un homme avant l'établissement des sociétés.⁶⁹

La fiction de Jean-Jacques Rousseau lui paraît encore plus condamnable. L'état de nature du *Contrat social* contredit le droit naturel voltairien, ici par rapport au droit de propriété, qui est présentée comme une construction sociale : « Il faut que ce soit quelque voleur de grand chemin,

⁶⁸ Ibid., doutes XXXVI et XXVIII, p.97-98 et 100. C'est nous qui soulignons.

⁶⁹ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., L. Ier, chap. II, p.125-126.

bel esprit, qui ait écrit cette impertinence⁷⁰ ». Le fameux cri de Rousseau contre la propriété (« que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne⁷¹ ») lui sembla révoltant : « L'auteur de ce passage me paraît un animal bien insociable⁷² » (à propos du début du *Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes*).

Comme on l'a vu, Voltaire ne nie pas que la nature de l'homme ne le porte pas nécessairement à la vertu. C'est en cela aussi qu'il s'oppose à l'éloge de l'état de nature de Rousseau, qui empêche les hommes de mal faire par « le calme des passions et l'ignorance du vice.⁷³ » La comparaison entre l'Occidental et le Sauvage est donc moins un argument pour la relativité de la morale que pour l'universalité du droit naturel. Certes, l'homme ne naît pas avec un système moral développé⁷⁴ ; il est donc fondamental de prévenir les abus d'un souverain trop sûr des droits que lui donnerait la théorie hobbesienne.

[...] je vois qu'on n'a fait des lois que parce que les hommes sont méchants. Si les chevaux étaient toujours dociles, on ne leur aurait jamais mis de frein. Mais, sans perdre notre temps à fouiller dans la nature de l'homme et à comparer **les prétendus sauvages aux prétendus civilisés**, voyons quel est le mors⁷⁵ qui convient le mieux à notre bouche.⁷⁶

Voltaire double pour ainsi dire les contractualistes par la voie du comparatisme dans laquelle ils avaient eux-mêmes placé leurs espoirs. Sur le mode critique, Voltaire s'est opposé à tous les penseurs du droit naturel de son époque, dont la pensée s'était appesantie sur un état de nature réel ou fictif. L'origine du droit naturel est donc toute établie : c'est **un droit qui gît en tout homme, qui lui donne une idée du juste et de l'injuste, qui se découvre par le sentiment et la raison, et qui se fortifie avec l'âge.**

Cette énumération ne nous dit cependant rien du contenu de ce droit, et c'est un sujet sur lequel Voltaire s'est heureusement étendu à travers différents ouvrages.

⁷⁰ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.339-340.

⁷¹ ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], dans *Œuvres complètes*, op.cit. t. 2, II, p.228.

⁷² VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.339-340.

⁷³ ROUSSEAU, op.cit., p.223.

⁷⁴ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., doute XXXV, p.92.

⁷⁵ Pièce de harnachement placée dans la bouche, qui sert au cavalier à contrôler son cheval.

⁷⁶ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.342.

b. *Le droit naturel comme fruit de la raison cultivée*

Les différentes conceptions du droit naturel peuvent en général être classées en deux catégories idéaltypiques⁷⁷. La première, que l'on qualifiera de *droit naturel exogène*, désigne un ensemble de valeurs morales indépendantes de l'homme, mais à qui elles s'appliquent au-dessus de toute loi positive. La seconde, que l'on appellera *droit naturel endogène*, situe l'origine de la morale dans la nature de l'homme lui-même. Cette classification ne vaut bien sûr que si l'on interroge le fondement du droit naturel ; il ne rend pas compte de la diversité étourdissante des systèmes philosophiques développés depuis l'Antiquité. De l'opinion de Voltaire, l'origine du droit naturel, on l'a vu, ne pouvait être ni comprise, ni découverte par la convocation d'un état de nature. Représentant enthousiaste d'un droit naturel endogène, Voltaire fut donc l'adversaire résolu de l'hypothèse exogène, particulièrement représentée en son temps par les auteurs chrétiens.

Le droit dans l'homme contre le droit dans le livre : la loi, la morale, ou la religion universelle

Dieu, créateur de toute chose, serait par conséquent le père du droit naturel. Cela, Voltaire ne le nie pas et l'assure : « Tout est de droit divin si vous voulez, parce que Dieu a fait les hommes, et qu'il n'arrive rien sans sa volonté divine et sans l'enchaînement des lois éternelles, éternellement exécutées.⁷⁸ » Le Créateur n'a cependant rien d'un « despote qui a des huissiers dans son antichambre⁷⁹ » : Voltaire embrasse la position déiste qui exclut Dieu des affaires humaines⁸⁰. Le Dieu voltairien est le simple ingénieur des lois de l'univers. C'est donc, aussi, celui de la nature humaine, née grâce à Lui, mais désormais inscrite dans le cœur de l'homme, et non en-dehors de son existence. « On m'appelle nature et je suis pourtant tout art⁸¹ » ; la nature est une création, dont le peintre n'apparaît pas dans son propre tableau. Ainsi, « on ne fait point Dieu l'universalité des choses : nous disons que l'universalité des choses émane de lui.⁸² » La « puissance formatrice » existe, mais ne peut être connue des êtres qu'elle a formés : « je tâtonne dans l'obscurité sur tout le reste », avoue Voltaire.

Cette humilité « philosophique » jure avec les positions de nombreux jusnaturalistes. On a vu que Grotius cherchait la loi naturelle dans la loi biblique. Newton lui-même, très croyant, se

⁷⁷ Ces deux catégories sont inspirées de celles présentées par VUKADINOVIC Gordana, « Jean-Jacques Rousseau et le droit naturel », op.cit., p. 209.

⁷⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.331.

⁷⁹ VOLTAIRE, *Tout en Dieu* [1769], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, p.99.

⁸⁰ STRAUSS David Friedrich, « Le déisme de Voltaire », *Théologie et Philosophie*, Vol. 3, 1870, p.576-594.

⁸¹ VOLTAIRE, « Nature », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1373.

⁸² VOLTAIRE, *Tout en Dieu*, op.cit., p.98.

tournait vers la religion de Jésus Christ pour découvrir un « perfectionnement⁸³ » du droit naturel. Pour les tenants du droit naturel exogène, la religion est bien souvent une religion naturelle. Car si le droit naturel est inscrit en l'homme, et que Dieu n'intervient nullement pour guider ses pas dans l'existence, il est évident que la religion chrétienne, comme toute religion du livre, ne pouvait être regardée comme celles de la nature. Voltaire défend encore cette idée dans *Le Philosophe ignorant* : « la notion de quelque chose de juste me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion. » **Le droit naturel de Voltaire ne peut donc souffrir l'exclusivité du droit divin :**

[...] l'archevêque de Cantorbéry, par exemple, n'est pas plus archevêque de droit divin que je ne suis né membre du parlement. Quand il plaira à Dieu de descendre sur la terre pour donner un bénéfice de douze mille guinées de revenu à un prêtre, je dirai alors que son bénéfice est de droit divin ; mais jusque-là je croirai son droit très-humain.⁸⁴

L'opposition est clairement exprimée, et reparait dans d'autres œuvres. Car ce principe entraîne une conséquence que Voltaire n'a pas négligée : si le droit divin n'est pas le droit naturel, s'il n'est pas inscrit dans tous les hommes depuis la création, alors comment le Dieu chrétien pourrait-il juger les actions des peuples qui ne l'ont jamais connu ?

Ce Dieu les punit-il d'avoir fermé leurs yeux
Aux clartés que lui-même il plaça si loin d'eux ?
Pourrait-il les juger, tel qu'un injuste maître,
Sur la loi des chrétiens, qu'ils n'avaient pu connaître ?

[...]

Il grave en tous les cœurs la loi de la nature,
Seule à jamais la même, et seule toujours pure.⁸⁵

Le droit naturel doit donc écarter la religion, c'est-à-dire le culte, le rite, l'Église, la superstition, etc. Le divin n'est pas son affaire. Néanmoins,

Dieu a donné aux hommes les idées de la justice, et la conscience pour les avertir, comme il leur a donné tout ce qui leur est nécessaire. C'est là cette loi naturelle sur laquelle la religion est

⁸³ VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton, Œuvres complètes*, op.cit., t., p.421.

⁸⁴ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.331.

⁸⁵ VOLTAIRE, *La Henriade* [1723], Chant 7, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 8, 1877, p.171-172.

fondée ; c'est le seul principe qu'on développe ici. L'on ne parle que de la loi naturelle, et non de la religion et de ses augustes mystères.⁸⁶

La loi naturelle, c'est-à-dire, chez Voltaire, la morale universelle, ne saurait être réduite à la morale biblique. Ce n'est pas dire que la Bible ne contienne aucun principe de morale susceptible de compter parmi ceux que la morale universelle encourage ; c'est faire une distinction entre la morale universelle (qui vient du Dieu voltairien) et le dogme (qui vient des hommes) :

La morale n'est point dans la superstition, elle n'est point dans les cérémonies, elle n'a rien de commun avec les dogmes. On peut trop répéter que tous les dogmes sont différents, et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison. La morale vient donc de Dieu comme la lumière.⁸⁷

Dieu occupe une place d'importance dans ce système, dans la mesure où l'amour de Dieu est élevé au rang de loi universelle. C'est le Voltaire théiste⁸⁸ qui parle ici, et qui trouve dans le cœur de l'homme le devoir de rendre hommage à son créateur. Cependant,

À cette connaissance d'un dieu, à cette indulgence universelle, qui sont partout le fruit de la raison cultivée, se joignit une foule de superstitions qui étaient le fruit ancien de la raison commencée et erronée.⁸⁹

Quelque livre prétendument sacré ne nous serait donc d'aucun secours pour connaître le droit naturel : c'est la raison qui devrait nous servir de guide. Ainsi, « la religion naturelle n'est autre chose que cette loi qu'on connaît dans tout l'univers : Fais ce que tu voudrais qu'on te fît.⁹⁰ » En effet, Voltaire est un « antichrétien, mais non dépourvu du sens du divin⁹¹ », et cette loi sera répétée à satiété dans bien des pans de son œuvre :

Aimez Dieu et votre prochain.⁹²

- [...] il est nécessaire d'aimer Dieu et son prochain ; les aimez-vous sincèrement ?
- Je distingue, dit Berthier.

⁸⁶ VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, p.443.

⁸⁷ VOLTAIRE, « Morale », *La Raison par alphabet*, 6^{ème} édition, Paris, Cramer, t. 2, 1769, p.69.

⁸⁸ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.428-430. Nous reviendrons sur ce terme plus tard.

⁸⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.182.

⁹⁰ VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, *Œuvres complètes*, op.cit., t., p.420-21.

⁹¹ POMEAU, op.cit., p.469.

⁹² VOLTAIRE, « Morale », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1367.

- Point de distinction, s'il vous plaît, reprit le confessant ; point d'absolution si vous me commencez par ces deux devoirs.⁹³

Vous savez que la première nécessité est d'aimer Dieu et son prochain, comme tous les peuples éclairés l'ont reconnu de tous les temps. La justice, la charité, marchent avant tout.⁹⁴

Il faut donc, à ce qu'il nous semble, insister beaucoup sur ce premier, sur ce grand devoir d'aimer Dieu, de le craindre, et d'être juste.⁹⁵

Le personnage de Confucius, très cité par Voltaire, est un alibi comparatif idéal. Il lui permet de présenter un éminent moraliste qui soit aussi un éminent laïc : « Confucius n'a point inventé un système de morale, comme on bâtit un système de physique. Il l'a trouvé dans le cœur de tous les hommes.⁹⁶ » C'est encore Confucius, homme et seulement homme, qui enseigna l'amour du prochain et la justice :

Sa morale est aussi pure, aussi sévère et en même temps aussi humaine que celle d'Epictète. Il ne dit point, ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ; mais, fais aux autres ce que tu veux qu'on te fasse. Il recommande le pardon des injures, le souvenir des bienfaits, l'amitié, l'humilité.⁹⁷

Confutzée, que nous appelons Confucius, qui vivait il y a deux mille trois cents ans, un peu avant Pythagore, rétablit cette religion, laquelle consiste à être juste.⁹⁸

Néanmoins, une fois la question de l'origine de la morale universelle établie, il est loisible aux hommes de trouver dans quelques livres de religion des principes qu'ils trouvent aussi par leur raison. Le personnage de Jésus Christ n'est pas particulièrement chahuté par Voltaire sur le plan moral. Au contraire, « Jésus adorait Dieu et aimait son prochain en Galilée; adorons Dieu et aimons notre prochain à Londres.⁹⁹ » De même dans le *Traité sur la tolérance*, où Voltaire puise dans la vie de Jésus Christ l'argument selon lequel le prophète défendit la tolérance universelle : « Si vous voulez ressembler à Jésus Christ, soyez martyrs, et non pas bourreaux.¹⁰⁰ » La tolérance est alors élevée au rang de droit divin, pour les besoins, sans doute,

⁹³ VOLTAIRE, *Relation de la maladie, de la confession, de la mort, et de l'apparition du jésuite Berthier* [1759], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 24, p.97-98.

⁹⁴ VOLTAIRE, *Conseils raisonnables à M. Bergier* [1768], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.39.

⁹⁵ Idem.

⁹⁶ VOLTAIRE, « Morale », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.409.

⁹⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t.1, p.220.

⁹⁸ Ibid., p.219.

⁹⁹ VOLTAIRE, *Homélie du Pasteur Bourn* [1768], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.229.

¹⁰⁰ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op.cit., p. 87.

de l'argumentation présente¹⁰¹. Tous les cultes, au fond, contiennent des principes de morale qui se confondent avec la morale universelle, et c'est peut-être la preuve la plus éclatante, pour Voltaire, de la prééminence du droit naturel sur le droit divin, car tel est le sermon qu'il rendit aux membres de la paroisse de Ferney en tant que leur seigneur : « La loi naturelle est la plus ancienne.¹⁰² » Charles Rihs a résumé la question :

Tandis que l'interprétation providentialiste se fonde sur la croyance en la révélation d'un plan divin, Voltaire veut une explication rationnelle et laïque des événements, confère à la raison et aux idées un pouvoir capable de transformer le sort des hommes.¹⁰³

Le droit naturel trouvé par la raison

Il faut maintenant dire quelques mots sur les éléments que Voltaire intègre à sa conception particulière du droit naturel. Ce droit n'est d'abord pas synonyme de capacité. Il confond le pouvoir et la contrainte, les droits et les obligations. Ainsi qu'on le verra, quand le philosophe disserte sur ces dernières, il emploie et confond les termes de loi, de morale, et de religion universelle. Quand il évoque les droits, il utilise tour à tour les termes de droits naturels (par exemple la liberté), et de lois naturelles, au sens physique ou cosmologique (les lois de nature ont fait l'homme libre). Il s'agira de naviguer dans cet univers juridique que la polysémie voltairienne et l'imprécision du langage vient souvent troubler, et de déterminer, autant qu'on le pourra et sans forcer le trait, les principes moraux et juridiques que Voltaire intègre à sa conception du droit naturel.

Un mot, d'abord, sur la raison. On a vu plus tôt qu'elle jouait un rôle fondamental dans la définition voltairienne de la philosophie de l'histoire. Si le devenir historique de l'homme lui est irréductiblement liée, il en va de même pour le droit naturel. La raison n'est pas qu'un métronome permettant d'analyser les révolutions de l'esprit humain. Au niveau des masses, elle est un outil et une force de progrès collectif ; au niveau des individus, elle est un guide intérieur qui enseigne la justice :

C'est la raison, la loi naturelle qui enseigne cette justice ; la nature connaît donc le juste et l'injuste. Il est bien évident que la nature enseigne à toutes les mères qu'il vaut mieux corriger son enfant que de le tuer ; qu'il vaut mieux lui donner du pain que de lui crever un œil ; qu'il est

¹⁰¹ Voltaire devait convaincre l'opinion française et européenne de l'innocence des Calas et de la barbarie des juges toulousains.

¹⁰² GRIMM Friedrich Melchior, Lettre à Diderot, 1^{er} mai 1768, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, t. V, Paris, Furne, 1829, p.405.

¹⁰³ RIHS, op.cit., p.5.

plus juste de secourir son père que de le laisser dévorer par une bête féroce, et plus juste de remplir sa promesse que de la violer.¹⁰⁴

Si Voltaire emploie alors le terme de loi et non de morale, c'est pour souligner son caractère contraignant :

J'appelle lois naturelles celles que la nature indique dans tous les temps, à tous les hommes, pour le maintien de cette justice que la nature, quoi qu'on en dise, a gravée dans nos cœurs.¹⁰⁵

La nature murmure aux hommes la morale qu'ils doivent observer ; mais la Raison ordonne qu'ils la suivent et qu'ils ne n'oublient pas :

- [...] N'avez-vous pas des lois dans votre pays ?
- Oui, les unes bonnes, les autres mauvaises.
- Où en auriez-vous pris l'idée, si ce n'est dans les notions de la loi naturelle, que tout homme a dans soi quand il a l'esprit bien fait ? Il faut bien les avoir puisées là, ou nulle part.
- **Vous avez raison, il y a une loi naturelle ; mais il est encore plus naturel à bien des gens de l'oublier.**
- Il est naturel aussi d'être borgne, bossu, boiteux, contrefait, malsain ; mais on préfère les gens bien faits et bien sains.¹⁰⁶

Ce dialogue est particulièrement intéressant en la matière. Tous les hommes ne sont pas sensibles aux lumières de leur raison. La nature n'y peut rien, qui les a faits ainsi, et leur a donné le meilleur outil qu'ils puissent trouver à leur disposition. Si certaines coutumes, certains peuples s'écartent de cette loi naturelle¹⁰⁷, cela ne contredit pas l'existence et l'importance de cette loi naturelle.

Le rapprochement avec la place du libre-arbitre dans le catholicisme est difficile à éviter. Dans cette perspective, Dieu donne à chaque homme le choix de le reconnaître et d'observer ses lois, ou de s'écarter de lui ; choix qui réglera, comme chacun sait, son sort dans l'au-delà. **La raison est le libre-arbitre voltairien.** C'est l'outil de sa complétude, de son accomplissement, de son accès au devenir désirable de la civilisation des Lumières. La raison lui intime alors de

¹⁰⁴ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.312, note 2. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁵ VOLTAIRE, *Commentaire sur Des Délits et des Peines* [1766], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.560.

¹⁰⁶ VOLTAIRE, « Loi naturelle », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1286-1287. L'article est en partie tiré du quatrième entretien de *L'A, B, C.*, op.cit., p.604-606.

¹⁰⁷ Voltaire pense ici à l'anthropophagie, à l'infanticide, et à d'autres comportements incriminés par des jusnaturalistes comme Locke

reconnaître Dieu et d'observer le droit naturel, fondement des sociétés éclairées. Dans ce dialogue de *L'A, B, C.*, elle constitue même une loi naturelle :

- Ainsi tout est convention chez les hommes ; c'est Hobbes tout pur.
- Hobbes n'a été en cela que l'écho de tous les gens sensés. Tout est convention ou force.
- Il n'y a donc point de loi naturelle ?
- Il y en a une sans doute, c'est l'intérêt et la raison.¹⁰⁸

Dans une lettre à Frédéric II, étonnamment plus disserte que certains de ses ouvrages, Voltaire va plus loin : en partant de la réfutation lockienne des idées innées, il inscrit néanmoins le droit naturel dans une dimension biologique, c'est-à-dire naturelle au sens premier :

Locke, le plus sage métaphysicien que je connaisse, semble, en combattant avec raison les idées innées, penser qu'il n'y a aucun principe universel de morale. J'ose combattre ou plutôt éclaircir, en ce point, l'idée de ce grand homme. [...] Nous ne naissons point avec la force de marcher ; mais quiconque naît avec deux pieds marchera un jour. **C'est ainsi que personne n'apporte en naissant l'idée qu'il faut être juste ; mais Dieu a tellement conformé les organes des hommes, que tous, à un certain âge, conviennent de cette vérité.**¹⁰⁹

L'élément clé, ici, tient dans ce « certain âge », qui est synonyme d'âge de raison. Voltaire croit deviner le dessein de la divinité en mettant au jour les lois qu'il a imprimées à la matière, hommes y compris. Mais le philosophe n'en reste pas là :

Il me paraît évident que Dieu a voulu que nous vivions en société, comme il a donné aux abeilles un instinct et des instruments propres à faire le miel. Notre société ne pouvant subsister sans les idées du juste et de l'injuste, il nous a donc donné de quoi les acquérir.¹¹⁰

La chose qui permet d'acquérir les idées du juste et de l'injuste, on l'aura compris, est la raison. Mais Voltaire n'a pas encore réfuté l'argument selon lequel la morale universelle se heurte à la diversité des morales, qui semble bien réelle :

Nos différentes coutumes, il est vrai, ne nous permettront jamais d'attacher la même idée de juste aux mêmes notions. Ce qui est crime en Europe sera vertu en Asie, de même que certains ragoûts allemands ne plairont point aux gourmands de France ; mais Dieu a tellement façonné les Allemands et les Français, qu'ils aimeront tous à faire bonne chère. Toutes les sociétés n'auront donc pas les mêmes lois, mais aucune société ne sera sans lois. Voilà donc certainement

¹⁰⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.331.

¹⁰⁹ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, octobre 1737, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 34, p.329. C'est nous qui soulignons.

¹¹⁰ Idem.

le bien de la société établi par tous les hommes, depuis Pékin jusqu'en Irlande, comme la règle immuable de la vertu ; **ce qui sera utile à la société sera donc bon par tout pays**. Cette seule idée concilie tout d'un coup toutes les contradictions qui paraissent dans la morale des hommes.¹¹¹

Le contenu du droit naturel de Voltaire paraît ici plus relatif que substantiel. Il ne semble pas réductible à un corps de doctrines précises ou de principes additionnables. Ainsi l'idée du juste et de l'injuste était déjà relative, mais celle du bien commun l'est peut-être encore davantage. Elle est répétée dans les *Éléments de la philosophie de Newton* :

Qu'on me trouve un pays, une compagnie de dix personnes sur la terre, où l'on n'estime pas ce qui sera utile au bien commun : et alors je conviendrai qu'il n'y a point de règle naturelle. Cette règle varie à l'infini sans doute ; mais qu'en conclure, sinon qu'elle existe ? La matière reçoit partout des formes différentes, mais elle retient partout sa nature.¹¹²

Se trouve ainsi formalisée l'opposition entre la nature et la forme de la norme, le droit naturel voltairien relevant de la première. On retrouve également le champ lexical des sciences naturelles : variations « à l'infini », « matière », « règle naturelle », ce qui accrédite la volonté de l'auteur d'installer son système dans le cadre de la « philosophie naturelle¹¹³ ». L'extrait suivant fait encore dépendre la loi naturelle de la raison, mais donne au bien commun une expression légèrement différente sous le terme de *vertu* :

Cette loi de traiter son prochain comme soi-même découle naturellement des notions les plus grossières, et se fait entendre tôt ou tard au cœur de tous les hommes : car, ayant tous la même raison, il faut bien que tôt ou tard les fruits de cet arbre se ressemblent ; et ils se ressemblent en effet, en ce que dans toute société on appelle du nom de vertu ce qu'on croit utile à la société.¹¹⁴

La vertu connaît chez Voltaire une interprétation aussi centrale qu'originale. Dans l'article dédié des *Questions sur l'encyclopédie*, qui reprend la définition du *Dictionnaire philosophique*, elle est qualifiée de « bienfaisance envers son prochain », et se mue en critique du christianisme, qui aurait oublié l'amour de ces « deux choses qui méritent d'être aimés pour elles-mêmes : Dieu et la vertu »¹¹⁵. La vertu, le bien commun, l'amour du prochain, sont donc des expressions interchangeables pour Voltaire, qui les intègre au contenu du droit naturel, et qui sont toutes « fille[s] de la raison », et non de la crainte comme l'avait affirmé Hobbes :

¹¹¹ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, octobre 1737, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 34, p.329.

¹¹² VOLTAIRE, *Éléments de la philosophie de Newton*, *Œuvres complètes*, op.cit., t., p.421.

¹¹³ C'est ainsi que les sciences physiques étaient autrefois désignées.

¹¹⁴ Idem. Même chose plus haut, page 419.

¹¹⁵ VOLTAIRE, « Vertu », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1629-1630.

Dût notre vie et notre existence ne durer qu'un seul jour, il est sûr que pour passer ce jour heureusement il faudrait être vertueux ; et il est sûr qu'en tous pays et en tous temps, être vertueux n'est autre chose que de « faire aux autres ce que nous voulons qu'on nous fasse ». C'est cette vertu véritable, la fille de la raison et non de la crainte, qui a conduit tant de sages dans l'antiquité.¹¹⁶

Les hommes étant assemblés depuis les origines, et ne pouvant vivre dans un autre état que celui de la société, ce constat doit servir de preuve de ce que la vertu, qui leur commande de chercher la paix pour leur propre bénéfice (idée déjà présente chez Hobbes, mais inspirée par la crainte de la mort¹¹⁷), est de droit naturel :

Mettez deux hommes sur la terre ; ils n'appelleront bon, vertueux et juste, que ce qui sera bon pour eux deux. Mettez-en quatre, il n'y aura de vertueux que ce qui conviendra à tous les quatre ; et si l'un des quatre mange le souper de son compagnon, ou le bat, ou le tue, il soulève sûrement les autres. Ce que je dis de ces quatre hommes, il le faut dire de tout l'univers.¹¹⁸

Voltaire ne recourt pas au Léviathan, ni à aucun intermédiaire pour expliquer la paix relative qui existe d'ordinaire dans toutes les sociétés (l'état de guerre étant donc l'exception). La vertu est une qualité naturelle ; elle est inscrite en l'homme, qui, consentant à écouter sa raison, est porté à « l'amour de son prochain ».

Liberté, égalité, propriété et tolérance

Bertrand Binoche résume le droit naturel voltairien par la conjugaison de l'égalité, de la liberté et de la propriété¹¹⁹. Il renvoie, sur l'égalité, à cette citation du philosophe : « L'égalité, le partage naturel des hommes¹²⁰ ». Elle ne relève pas, néanmoins, d'une égalité sociale, réelle, mais d'une « égalité des conditions », expression qui apparaît déjà sous sa plume, mais qui doit être distinguée de celle de Tocqueville, dans la mesure où elle ne désigne qu'une égalité biologique et une égalité dans les joies et les peines, dont on ne donne ici qu'un très court exemple :

C'est du même limon que tous ont pris naissance;
Dans la même faiblesse ils traînent leur enfance:

¹¹⁶ VOLTAIRE, « Locke », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 19, p.601-602.

¹¹⁷ HOBBS Thomas, *Le Léviathan*, op.cit., §13, p.228.

¹¹⁸ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, octobre 1737, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 34, 1880, p.321-322.

¹¹⁹ BINOCHÉ Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, op.cit., p.38.

¹²⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.666.

Et le riche et le pauvre, et le faible et le fort,
Vont tous également des douleurs à la mort.¹²¹

Le philosophe précise encore sa pensée dans le *Dictionnaire philosophique*, qui écarte l'égalité sociale, considérée comme une chimère :

Chaque homme, dans le fond de son cœur, a droit de se croire entièrement égal aux autres hommes, il ne s'ensuit pas de là que le cuisinier d'un cardinal doive ordonner à son maître de lui faire à dîner ; mais le cuisinier peut dire : “Je suis homme comme mon maître, je suis né comme lui en pleurant [...] Si les Turcs s'emparent de Rome, et si alors je suis cardinal et mon maître cuisinier, je le prendrai à mon service“. Tout ce discours est raisonnable et juste ; mais, en attendant que le Grand Turc s'empare de Rome, le cuisinier doit faire son devoir, ou toute société humaine est pervertie.

L'égalité est donc à la fois la chose la plus naturelle et en même temps la plus chimérique. [...] ¹²²

Le passage cité par B. Binoche sur la liberté¹²³ n'est en revanche guère probant. On lui préférera donc cet extrait d'une épître peu connue, que Théodore Besterman qualifie en note de bas de page de « plus beau chant de liberté que Voltaire ait jamais écrit » :

[...] c'est sur ces bords heureux
Qu'habite des humains la déesse éternelle,
L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La Liberté. [...] ¹²⁴

Comme nous reviendrons plus tard sur la question de la liberté, soulignons seulement ici son statut de droit naturel. En ce qui concerne la propriété, nous connaissons déjà la réfutation que le patriarche porta contre le Discours sur l'inégalité de Rousseau. Mais la grande absente du triptyque de B. Binoche est la tolérance, qui ne saurait être réduite aux trois autres. On a déjà vu comment la tolérance était, pour Voltaire, enseignée par le droit divin (y compris, donc, par

¹²¹ VOLTAIRE, « De l'égalité des conditions », *Discours en vers sur l'homme*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, premier discours, p.379.

¹²² VOLTAIRE, « Égalité », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.241-242.

¹²³ « Dans tout l'univers, l'administration publique a été souvent un brigandage autorisé, excepté dans quelques États républicains, où les droits de la liberté et de la propriété ont été plus sacrés », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.419.

¹²⁴ VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève* [1755], dans *Œuvres complètes*, t. 10, p. 362 pour la note de Besterman, p.364 pour la citation.

le christianisme) ; elle est aussi, sans grande surprise, de droit naturel : « Nos histoires, nos discours, nos sermons, nos ouvrages de morale, nos catéchismes, respirent tous, enseignent tous aujourd'hui ce devoir sacré de l'indulgence.¹²⁵ » Ou encore : « La loi naturelle permet à chacun de croire ce qu'il veut, comme de se nourrir de ce qu'il veut.¹²⁶ » On le lit faire l'éloge de saint Martin de Tours qui « disait hautement qu'il était horrible de condamner des hommes à la mort parce qu'ils se trompent.¹²⁷ »

Voltaire « suppose que nous soyons tous nés avec le principe bien développé qu'il ne faut persécuter personne pour sa manière de penser¹²⁸ », et demande alors pourquoi des hommes persécutent leur prochain. Nous connaissons sa réponse : **la tolérance universelle est le fruit de la raison cultivée**¹²⁹, et le *Traité sur la tolérance* est un vibrant plaidoyer en sa faveur. On pourrait naturellement dissoudre la tolérance dans la notion de vertu : au fond, la « bienfaisance envers son prochain » emporte la tolérance dans son principe. Dans d'autres pans de l'œuvre de Voltaire, elle a pu porter le simple nom de morale, comme dans le *Poème sur la loi naturelle* :

Tous ont reçu du ciel avec l'intelligence
Ce frein de la justice et de la conscience.
De la raison naissante elle est le premier fruit ;
Dès qu'on la peut entendre, aussitôt elle instruit :
Contre-poids toujours prompt à rendre l'équilibre
Au cœur plein de désirs, asservi, mais né libre ;
Arme que la nature a mise en notre main,
Qui combat l'intérêt par l'amour du prochain.¹³⁰

Amour de Dieu, amour de son prochain (vertu, recherche bien-commun), égalité, liberté, propriété, tolérance : telles sont les lois naturelles de Voltaire. Mais elles n'en restent pas moins des principes plus qu'elles ne constituent, sous le regard des juristes, des droits ou des obligations. Le juste et l'injuste, l'amour de Dieu et de son prochain : voilà indéniablement de grandes et belles idées. Mais peut-on trouver dans l'œuvre un droit plus concret, plus applicable, en un mot plus *positif* ? Répondre est difficile.

¹²⁵ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, op.cit., chap. XV, p.90.

¹²⁶ VOLTAIRE, « Catéchisme chinois », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.127.

¹²⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.484.

¹²⁸ VOLTAIRE, *Le Philosophe ignorant*, op.cit., doute XXXV, p.92.

¹²⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.182.

¹³⁰ VOLTAIRE, *Poème sur la loi naturelle*, op.cit., p.449.

L'inextricable substance du droit naturel

Le patriarche de Ferney ne nous a pas laissé un traité de droit naturel. Il n'a pas dressé la liste des valeurs cardinales de sa morale universelle. Il a en revanche laissé des indices sur *des* droits et *des* obligations commandés par la nature : faible consolation pour le lecteur qui recherche *le* droit naturel de Voltaire. On en présente ici un tableau général, au terme duquel il faudra dresser le bilan de ce jusnaturalisme substantiel.

On a déjà souligné que, chez l'auteur du *Dictionnaire philosophique*, l'existence du droit naturel trouvait sa source dans le comparatisme. C'est la diversité des systèmes religieux et moraux qui lui donne l'argument d'un droit naturel universel car intrinsèque au genre humain. Et c'est dans le même matériau que le philosophe va piocher pour énoncer son droit naturel substantiel. François Quastana rappelle ainsi que Voltaire tenait en grande estime le *Décatalogue* : La table des Lois donnée par Dieu au peuple juif sur le Mont Sinaï doit ainsi être regardée comme celle de toute l'humanité¹³¹ :

« Tu ne voleras ni ne tueras ton prochain ; tu auras un soin respectueux de ceux qui t'ont donné le jour et qui ont élevé ton enfance ; tu ne raviras pas la femme de ton frère, tu ne mentiras pas pour lui nuire ; tu l'aideras dans ses besoins, pour mériter d'en être secouru à ton tour » : voilà les lois que la nature a promulguées du fond des îles du Japon aux rivages de notre Occident. Ni Orphée, ni Hermès, ni Minos, ni Lycurgue, ni Numa, n'avaient besoin que Jupiter vînt au bruit du tonnerre annoncer des vérités gravées dans tous les cœurs.¹³²

Voilà plusieurs éléments de sa loi naturelle, qui punit le meurtre, le vol, l'adultère, le faux témoignage, et qui encourage la piété filiale et la bienfaisance envers son prochain. La liste s'agrandit ailleurs :

Montrez-moi un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'empoisonner, d'être ingrat envers son bienfaiteur, de battre son père et sa mère quand ils vous présentent à manger.¹³³

Outre le vol, Voltaire ajoute ainsi la calomnie, le non-respect des promesses, et l'ingratitude à la liste des comportements défendus par la loi naturelle. Mais encore :

¹³¹ QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1736-1778)*, op.cit., p.62.

¹³² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t.1, p.197.

¹³³ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.339.

Partout le vol, la violence, l'homicide, l'ingratitude envers les parents bienfaiteurs, le parjure commis pour nuire et non pour secourir un innocent, la conspiration contre sa patrie, sont des délits évidents, plus ou moins sévèrement réprimés, mais toujours justement.¹³⁴

Il faut donc intégrer la « conspiration contre la patrie » à notre liste, et ici son pendant, qui est la doléance contre le gouvernement :

Toute compagnie, tout citoyen a droit de porter ses plaintes au souverain par la loi naturelle qui permet de crier quand on souffre.¹³⁵

D'autres éléments peuvent être encore ajoutés sans qu'ils soient détaillés ici¹³⁶, quoiqu'ils ne soient au fond que les conséquences logiques des précédents. À ce stade, la collection des droits naturels substantiels nous donne le panorama suivant, divisés entre les comportements défendus ou encouragés, que Voltaire appelle justes et injustes :

Comportements « justes »	Comportements « injustes »
Respect de la vie, légitime défense ¹³⁷	Meurtre, violence
Respect de la propriété	Vol
Doléance/résistance ¹³⁸ au gouvernement	Conspiration contre la patrie
Respect de la parole donnée	Mensonge nuisible, parjure
Piété filiale	Malfaisance envers ses parents
Respect de la succession ¹³⁹	Malfaisance envers ses enfants
Déisme, théisme	Athéisme ¹⁴⁰

Ce tableau, qui ne saurait prétendre à l'exhaustivité, marque les limites du droit naturel substantiel de Voltaire. En plus de confondre des règles générales (piété filiale) avec des règles précises (droit de succession), il n'est pas d'un grand secours au législateur qui voudrait

¹³⁴ VOLTAIRE, *Commentaire sur Des Délits et des Peines* [1766], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.560.

¹³⁵ VOLTAIRE, « Parlement », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1402.

¹³⁶ Par exemple dans VOLTAIRE, « Lois (Des) », *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.364.

¹³⁷ Voir l'éloge que donne Voltaire de l'évêque Goslin pendant le siège de Paris au IXe siècle : « [...] car s'il arma des mains que la religion réservait seulement au ministère de l'autel, il les arma pour cet autel même et pour ses citoyens, dans la cause la plus juste, et pour la défense la plus nécessaire, première loi naturelle, qui est toujours au-dessus des lois de convention. [...] Peut-être, si l'apothéose est due à quelques hommes, eût-il mieux valu mettre dans le ciel ce prélat qui combattit et mourut pour son pays que tant d'hommes obscurs dont la vertu, s'ils en ont eu, a été pour le moins inutile au monde. » dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. I, p.388-389.

¹³⁸ Voltaire applaudit les peuples qui résistent aux tyrans (les Saxons sous Charlemagne, les Corses sous la République de Gène, les Américains sous l'empire britannique, etc.).

¹³⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. 28, p.471.

¹⁴⁰ VOLTAIRE, « Athée », *L'Opinion en alphabet*, op.cit., p.453-461. Cet aspect sera exploré plus après.

directement les traduire dans le droit positif. C'est peut-être la raison pour laquelle Voltaire distingue les lois naturelles, « celles que la nature indique dans tous les temps », des lois politiques, « faites selon le besoin présent, soit pour affermir la puissance, soit pour prévenir des malheurs.¹⁴¹ »

Il y a donc d'un côté *les lois naturelles*, c'est-à-dire ce que l'on retrouve aujourd'hui parmi les grands principes ou les droits et libertés fondamentaux, défendus par la plupart de Lumières et couchés sur la Déclaration de 1789, qui puise, selon le mot d'Émile Boutmy, dans « ce fonds commun du XVIIIe siècle, alimenté par Locke, Montesquieu, Voltaire, Rousseau.¹⁴² » L'évocation de l'Être suprême (préambule), la liberté et l'égalité (article 1 et 2), l'interdiction des lois « nuisibles à la société » (article 5), le respect de l'individu garanti par la *force publique* (articles 12 et 13), la liberté de conscience et d'opinion (articles 10 et 11), la protection de la propriété individuelle (articles 2 et 17), voir même les distinctions sociales selon l'utilité commune (article 1)¹⁴³, sont en effet des principes particulièrement influencés par la philosophie de Voltaire notamment, et celles d'autres philosophes¹⁴⁴.

Paradoxalement, c'est en citant François Quesnay et non Voltaire lui-même que nous résumerions le mieux sa conception du droit naturel, distinguées ici des lois positives :

Le droit naturel des hommes diffère du droit légitime ou du droit décerné par les lois humaines, en ce qu'il est reconnu avec évidence par les lumières de la raison, et que par cette évidence seule, il est obligatoire indépendamment d'aucune contrainte ; au lieu que le droit légitime limité par une loi positive, est obligatoire en raison de la peine attachée à la transgression par la sanction de cette loi, quand même nous ne la connaîtrions que par la simple indication énoncée dans la loi.¹⁴⁵

Bien séparées des *lois naturelles*, il y a ainsi des *lois politiques* qui, tout en respectant les lois naturelles, occupent une place fondamentale dans le gouvernement d'un État qui se voudrait

¹⁴¹ VOLTAIRE, *Commentaire sur Des Délits et des Peines*, op.cit., chap. XIV, p.560.

¹⁴² BOUTMY Émile, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek », *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, n° 1, 1995, p.148. Voir également FAYE Jean-Pierre, « Des sources philosophiques des principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : les fondements de l'idéal démocratique des temps modernes », *LIENS, Nouvelle Série*, n° 10, mai 2007, p.146 : « Rousseau, Voltaire et Montesquieu, tels sont, côté français, les maîtres à penser du Siècle des Lumières, les trois figures également de la pensée philosophique qui ont inspiré le plus les Constituants de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. »

¹⁴³ NICOLLIER Pascal, *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789*, en ligne, urbalex.ch, Fribourg, 1995, p. 24. Consultable à l'adresse <https://www.urbalex.ch/wp-content/uploads/ddhc.pdf> (consulté le 24/07/2020).

¹⁴⁴ Ibid., p.146, 147, 149 et 150.

¹⁴⁵ QUESNAY François, « Le Droit Naturel », *Journal d'agriculture*, septembre 1765, dans *Physiocrates*, première partie, Paris, Guillaumin, 1846, p.43.

éclairé par la raison, et c'est d'elles qu'il nous faut maintenant faire l'examen dans l'œuvre de Voltaire.

Paragraphe 2 : Le règne des lois comme conditions de la Liberté

Vous avez le meilleur gouvernement. [...] Vous êtes l'esclave des lois. Les Français sont esclaves des hommes.¹⁴⁶

Le système juridique de Voltaire repose sur l'observation des lois naturelles, mais ne s'y réduit nullement. Si les « lois de convention » que sont les lois ordinaires sont quelquefois malmenées sous sa plume, c'est justement pour leur nature volatile, contingente et immédiate. Elles ne procèdent pas de la légitimité implacable que lui confère le droit naturel et, parce qu'elles sont humaines – et seulement humaines, sont condamnées à être imparfaites et remplacées par d'autres, ou sinon à se révéler injustes, barbares et contraires au droit de la nature. John Locke écrit certes que les lois « sont une fois et en peu de temps faites, ont une vertu constante et durable, qui oblige à les observer et à s'y soumettre continuellement.¹⁴⁷ » Mais les lois n'en restent pas moins conçues selon les préoccupations du moment, et bien qu'elles portent souvent le projet de produire leurs effets dans une longue suite d'années, leur durée est à la fois limitée et indéterminée (sauf à considérer les lois bornées dans le temps), et réglée par le changement perpétuel des sociétés. Pour Voltaire, elles n'en sont pas moins infiniment nécessaires.

Son gouvernement idéal, nous l'annoncions déjà plus haut, est légicentriste. Il reconnaît une hiérarchie binaire entre le droit naturel (celui inscrit par Dieu dans l'homme) et le droit ordinaire (celui des hommes), où le premier fonde et juge le second, qui pourra être comparé à chaque instant avec les lois immuables que commande la Raison, ou avec les intérêts et les besoins présents des hommes. Parmi ces lois naturelles, il en existe une qui, en particulier, doit être sauvegardée à l'avantage de tous, et sans qui les autres lois ne pourraient tenir leur force et leur crédit. Suivant les pas de Locke et de l'Angleterre d'une part, de la Chine et de la Hollande d'autre part, Voltaire perpétue la tradition depuis peu commencée du libéralisme politique : la liberté, dont tout membre de la société doit pouvoir jouir, ne se trouve alors protégée que par un gouvernement qui reconnaît la suprématie des lois et du pouvoir législatif (a).

Pourquoi, alors, refuser l'option constitutionnelle ? La hiérarchie voltairienne des normes juridiques nous est largement familière : c'est celle des constitutions modernes qui organisent les rapports entre les gouvernants et les gouvernés d'une part, et qui assurent d'autre part le respect de ce que les juristes ont baptisé *droits fondamentaux*, mais que les Lumières appelaient

¹⁴⁶ Citation rapportée par l'écrivain écossais James Boswell, dans POTTLE Frederick A., *Boswell on the Grand Tour, Germany and Switzerland 1764*, Yale editions of the private papers of James Boswell, London, W. Heinemann 1953, p.301. En anglais dans le texte.

¹⁴⁷ LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., §144, p.312.

encore *droits naturels*. Une constitution eût pu être un garde-fou opportun contre le fanatisme, l'esclavage et toute sorte de crimes. L'établissement d'une loi suprême guidée par les principes du droit naturel vit d'ailleurs le jour du vivant de Voltaire, deux ans avant sa mort, dans la *Déclaration des droits de l'État de Virginie* de 1776 rédigée par George Mason¹⁴⁸, et qui inspira la célèbre *Déclaration unanime des treize États unis d'Amérique* de Thomas Jefferson la même année. Une loi fondamentale, aux yeux de Voltaire, n'est pourtant qu'une loi de convention, et qui prétend transcrire la loi de la nature sur le papier prétend aussi parler au nom de la nature, voire au nom de son créateur lui-même. La loi naturelle ne saurait être positive, puisqu'elle est déjà en nous-mêmes. La vanité humaine voudrait former le droit naturel à son image, et ne ferait que des lois de conventions, ou, croyant inventer de nouveaux droits, ne ferait que répéter des lois que la nature nous rappelle déjà tous les jours. Quoiqu'il n'ait pas consacré de longs raisonnements à la question, l'opinion de Voltaire sur l'opportunité d'une loi fondamentale est si tranchée qu'elle interpelle le lecteur, qui s'étonne de ne pas le voir applaudir à cette innovation juridique chargée, encore aujourd'hui, de garantir ses libertés. Elle jure également avec les positions d'un Locke ou d'un Rousseau, philosophes d'une si grande conséquence sur les documents constitutionnels que nous connaissons (b).

¹⁴⁸ Section 1 de la *Déclaration des droits de l'État de Virginie*, 12 juin 1776 (rédigée en mai 1776) : « Que tous les hommes sont, par nature, également libres et indépendants et qu'ils ont certains droits inhérents dont ils ne peuvent, lorsqu'ils entrent dans un état de société, priver ou déposséder leur postérité par aucun contrat ; à savoir la jouissance de la vie et de la liberté, avec les moyens d'acquérir et de posséder des biens, de rechercher et d'obtenir le bonheur et la sécurité. » (en anglais dans le texte), traduction libre. Disponible sur le site des archives du gouvernement américain, consultable à l'adresse <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights> (consulté le 24/07/2020).

a. *Voltaire législateur libéral : les lois protectrices contre l'arbitraire des princes*

De tous les penseurs du libéralisme, Voltaire est sans doute l'un des moins signalés. C'est le cas, bien sûr, si l'on excepte ses combats, déjà très médiatisés au XVIIIe siècle, en faveur des libertés d'expression et d'opinion, « même religieuses », pour emprunter la formule à l'article 10 de la *Déclaration* de 1789. Sa pensée fut peut-être, encore une fois, victime de ce succès catégoriel, car c'est à peu près ce à quoi elle fut réduite dans les programmes scolaires et dans les manuels de science politique¹⁴⁹.

L'affaire Calas, comme les autres affaires dans lesquelles Voltaire est intervenu, est venue créer la figure d'un philosophe justicier, d'un combattant des droits de la défense, en plus de façonner celle de l'avocat de la tolérance. Cet épisode incontournable du XVIIIe siècle a fourni le prétexte pour réduire Voltaire à l'homme d'un moment. Car sa pensée sur la législation, dans les *Lettres philosophiques*, l'*Essai sur les mœurs*, le *Dictionnaire philosophique* ou ses commentaires de Beccaria et de Montesquieu, n'ont pas suscité le même enthousiasme ni le même intérêt de la part des acteurs politiques comme des chercheurs de la discipline. Là encore, nous n'avons pas un ouvrage dans lequel puiser l'essence de sa pensée, mais une collection d'opuscules bien divers, et presque toujours ancrés dans les débats de l'époque. Tel est le handicap originel de l'œuvre politico-juridique de Voltaire.

S'agit-il de réhabiliter un libéral ou même un législateur oublié ? Une telle entreprise doit être écartée, faute de son ambition impossible à satisfaire dans un seul chapitre, ou même dans une seule thèse qui d'ailleurs est d'abord consacrée au comparatisme.

Les lignes qui suivent se proposent seulement de mettre au jour deux grands faits compris dans le système juridique et politique de Voltaire : le premier, que la liberté est un droit naturel originel, générateur des autres, et qui doit être protégé par toutes les législations ; le second, que le règne des lois, ou dirions-nous de l'État de droit, est la condition d'existence et d'expression de cette liberté.

La Liberté, un droit naturel matriciel à protéger

Qu'il nous soit permis de revenir un instant sur nos pas, et d'observer la place et l'importance de la liberté dans le droit naturel tel qu'il est présenté et soutenu par Voltaire. Comme bien des

¹⁴⁹ RICCI Jean-Claude, *Histoire des idées politiques*, 4^e édition, Paris, Dalloz, 2018, p.218-219. Voltaire est exclu des libéraux, et assimilé à un « conservatisme étroit ».

philosophes, et surtout des encyclopédistes (Rousseau y compris ¹⁵⁰), elle joue un rôle fondamental et prévisible dans leur lutte contre la censure royale et religieuse. Elle infuse le parti philosophique, pour qui « il n'y a que la liberté d'agir et de penser qui soit capable de produire de grandes choses. ¹⁵¹ » Pour Voltaire, elle constitue non seulement un droit naturel, mais un droit matriciel dont on perçoit la portée dans les deux vers suivants :

La Liberté. J'ai vu cette déesse altière,
Avec égalité répandant tous les biens [...] ¹⁵²

La majuscule, que nous avons employée sciemment jusqu'ici, illustre bien la personnification d'un principe élevé au rang de divinité ¹⁵³. La Liberté est d'ailleurs « altière » : elle surplombe tous les autres principes, desquels elle est mère. Elle répand « tous les biens », c'est-à-dire les « grands travaux », les « nobles vœux », « que tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle » ¹⁵⁴. **La Liberté est dotée d'un caractère matriciel et se place donc au sommet de la hiérarchie des droits naturels.** L'humanité entière est appelée à en jouir, puisqu'elle produit ses effets de façon égalitaire. Plus simplement dit, Voltaire affirme que tout homme est né libre. Credo classique des philosophes du libéralisme, qui sera répété dans *L'A, B, C.*, sous la forme d'un conseil à l'Angleterre :

Conservez ce précieux monument que l'intelligence et le courage ont élevé : il vous a trop coûté pour que vous le laissiez détruire. L'homme est né libre : le meilleur gouvernement est celui qui conserve le plus qu'il est possible à chaque mortel ce don de la nature. ¹⁵⁵

Voltaire ne se fourvoie nullement sur les entorses infligées à sa déesse par le pays de Newton ¹⁵⁶, mais le prend néanmoins en exemple, à côté de la Hollande et des environs de Genève où il s'apprête à vivre, jusqu'à ses derniers jours à Paris.

Le conseil s'accompagne immédiatement d'un avertissement : « Mais, croyez-moi, arrangez-vous avec vos colonies, et que la mère ¹⁵⁷ et les filles ne se battent pas. ¹⁵⁸ » Nous connaissons

¹⁵⁰ « La liberté consiste moins à faire sa volonté qu'à n'être pas soumis à celle d'autrui. » dans ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettres écrites sur la montagne* [1764], dans *Œuvres complètes*, op.cit. t. 3, 8^e lettre, p.467.

¹⁵¹ « Discours préliminaire des éditeurs », *L'Encyclopédie*, Vol. 1, op.cit., p. XX.

¹⁵² VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève*, op.cit., p. 364.

¹⁵³ Idem. La Liberté est une « déesse éternelle ».

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.388.

¹⁵⁶ « L'Anglais pour te garder signala son courage : on prétend qu'à Londres on te vend quelquefois. », dans VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève*, op.cit., p. 365.

¹⁵⁷ Ici, la « mère » désigne l'Angleterre, mais n'a pas de lien particulier avec la Liberté en tant que « mère » des droits naturels.

¹⁵⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.388.

l'histoire : la mère n'écoula pas Voltaire et perdit sa fille. Cette phrase montre le **caractère politique** (et non plus seulement philosophique) de la conception voltairienne de la liberté. Elle n'est pas seulement cette « puissance d'agir » auquel le patriarche a pourtant voulu la réduire¹⁵⁹ lorsqu'il approchait le thème de la liberté philosophique. La Liberté des peuples est d'ailleurs une marotte de Voltaire. *Brutus*, tragédie qui sera applaudie pendant la Révolution française¹⁶⁰, fait figurer un Porsenna qui « respecte le Sénat, et craint un peuple libre »¹⁶¹, et un Brutus qui clame à son fils :

Va, ce n'est qu'aux tyrans que tu dois ta colère

[...]

Mais je te verrai vaincre, ou mourrai, comme toi,

Vengeur du nom romain, libre encore, et sans roi.¹⁶²

La portée de ces vers, écrits assez tôt dans la carrière de la Voltaire, pourrait être réduite à un simple effet de style dont le sens ne saurait être imputé aux positions politiques de son auteur. Il n'en est rien. Une trentaine d'années plus tard, Voltaire voyait bel et bien en Brutus un héraut de la Liberté : « Rome, depuis Brutus, ne t'a jamais revue.¹⁶³ » Le biographe Jean Orioux accrédite l'opinion du marquis de Villette, qui suivit Voltaire dans ses derniers moments, et qui assimila Voltaire à Brutus lui-même¹⁶⁴. Dans les *Questions sur les miracles*, Voltaire quitte alors le registre littéraire :

J'ai toujours pensé que les abus, quels qu'ils soient, ne doivent jamais jouir du droit de prescription. Une tyrannie d'un jour, et une tyrannie de deux mille ans, doivent également être détruites chez un peuple libre. Rempli de ces idées patriotiques, j'ai donc voulu savoir de quoi on disputait dans ma ville.¹⁶⁵

Ou encore, dans sa *Diatribes à l'auteur des Éphémérides*, lorsque l'un de ses personnages essaie de s'exprimer à la place du roi de France : « Je veux essayer de rendre mon peuple libre et heureux, pour voir comment cela fera.¹⁶⁶ » On le voit applaudir ainsi à la rébellion de Naples et Gaïete contre l'Empire : « [...] l'esprit de l'ancienne Grèce semblait s'être réfugié dans ces deux petits territoires. Il y avait de la grandeur à vouloir être libres, tandis que tous les peuples

¹⁵⁹ VOLTAIRE, « Franc arbitre », *L'Opinion en alphabet*, op.cit., p.198.

¹⁶⁰ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 2, p.645-646.

¹⁶¹ VOLTAIRE, *Brutus* [1730], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, Acte 1, Scène 1, p.327.

¹⁶² Ibid., 369-370.

¹⁶³ VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève*, op.cit., p. 365.

¹⁶⁴ ORIEUX Jean, *Voltaire ou la royauté de l'esprit*, op.cit., p.906

¹⁶⁵ VOLTAIRE, *Questions sur les miracles* [1765], septième lettre, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 25, p.397.

¹⁶⁶ VOLTAIRE, *Diatribes à l'auteur des Éphémérides* [1775], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 29, p.368.

d'alentour étaient des esclaves qui changeaient de maîtres.¹⁶⁷ » La Corse de Paoli bénéficie d'un traitement encore plus favorable :

Paoli pouvait s'attendre à des honneurs et à des récompenses, mais il était chargé du dépôt de la liberté de sa patrie. Il avait devant les yeux le jugement des nations : quel que fût son dessein il ne voulait pas vendre la sienne, et quand il l'aurait voulu il ne l'aurait pas pu. Les Corses étaient saisis d'un trop violent enthousiasme pour la liberté, et lui-même avait redoublé en eux cette passion si naturelle devenue à la fois un devoir sacré, et une espèce de fureur. S'il avait tenté seulement de la modérer, il aurait risqué sa vie et sa gloire. [...] Quelques Anglais seulement amoureux de cette liberté dont il était le défenseur et dont il allait être la victime, lui envoyèrent de l'argent et des armes.¹⁶⁸

Nous interrompons ici un examen qui pourrait composer plus d'un volume : les occurrences d'un Voltaire en faveur de la liberté, y compris et surtout la liberté politique, sont virtuellement innombrables. Il faut seulement dire un mot de l'une de ses filles. La liberté de la presse occupe en effet une place prépondérante dans un autre paragraphe des *Questions sur les miracles*, où elle est considérée comme la liberté la plus capitale :

Soutenons la liberté de la presse, c'est la base de toutes les autres libertés, c'est par là qu'on s'éclaire mutuellement. [...] C'est par là que la nation anglaise est devenue une nation véritablement libre. [...] Vivons libres, soutenons nos droits, et buvons du meilleur.¹⁶⁹

La *Lettre à un premier commis*, nous dit Pomeau, assoit également la liberté comme un « droit fondamental de l'écrivain.¹⁷⁰ » Mieux, la lettre sous-entend ce principe libéral selon lequel « le Pouvoir n'a pas le droit de décider quelles idées sont licites et lesquelles doivent être interdites.¹⁷¹ » Voltaire établit une comparaison avec la Hollande et ironise : « Les pensées des hommes sont devenues un objet important de commerce. Les libraires hollandais gagnent un million par an, parce que les Français ont eu de l'esprit.¹⁷² »

Notons néanmoins que cette liberté est avant tout mise en valeur pour son caractère nécessaire dans le combat du parti philosophique : elle est prise comme un moyen plus que comme un principe au même titre que la Liberté elle-même, mais on a déjà dit¹⁷³ que Voltaire l'estimait

¹⁶⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.453.

¹⁶⁸ VOLTAIRE, *Précis sur le Siècle de Louis XV* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 15, p.425.

¹⁶⁹ Ibid., p.419.

¹⁷⁰ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.237.

¹⁷¹ Idem.

¹⁷² VOLTAIRE, *Lettre à un premier commis*, 24 juillet 1733, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 33, p.353.

¹⁷³ Partie I, chapitre 1, paragraphe 1.a.

également pour ses qualités de garde-fou contre les forfaits des princes. Cette liberté n'est d'ailleurs pas totale : si elle attise la guerre civile, elle peut être limitée :

Ne vous semble-t-il pas, messieurs, qu'en fait de livres il ne faut s'adresser aux tribunaux et aux souverains de l'État que lorsque l'État est compromis dans ces livres ? La loi d'Angleterre sur cette question ne mérite-t-elle pas de servir d'exemple à tous les législateurs qui voudront faire jouir l'homme des droits de l'homme ?¹⁷⁴

La liberté de la presse constitue alors un outil privilégié pour « faire jouir l'homme des droits de l'homme ». La formule qui nous est si familière apparaissait déjà dans les *Questions sur les miracles* :

Plus mes compatriotes chercheront la vérité, plus ils aimeront leur liberté. La même force d'esprit qui nous conduit au vrai nous rend bons citoyens. **Qu'est-ce en effet que d'être libres ? C'est raisonner juste, c'est connaître les droits de l'homme** ; et quand on les connaît bien, on les défend de même. Remarquez que les nations les plus esclaves ont toujours été celles qui ont été le plus dépourvues de lumières.¹⁷⁵

La liberté est donc perçue comme l'aboutissement d'une démarche rationnelle et intérieure, qui doit aboutir à la connaissance des droits naturels. Elle doit conquérir l'esprit des hommes pour qu'ils découvrent leur liberté dans leur propre nature. Projet qui paraît, aux yeux de Voltaire, vain à courte échéance en ce qui concerne le gros des ouvriers et des paysans¹⁷⁶ ; constat qu'avait pu d'ailleurs partager Robespierre, sans que leurs pensées ne puissent être évidemment confondues :

[...] la plus grande partie des hommes qui habitent nos villes et nos campagnes sont abaissés par l'indigence à ce dernier degré de l'avilissement où l'homme, absorbé tout entier par les soins qu'exige la conservation de son existence, est incapable de réfléchir sur les causes de ses malheurs et de reconnaître les droits que la nature lui a donnés.¹⁷⁷

La scène est désormais installée pour aborder de plus près la question des lois, où l'on voit que la question de la liberté joue un rôle fondamental, et se dote d'une signification plus étoffée que sa simple formulation en tant que droit naturel matriciel.

¹⁷⁴ VOLTAIRE, *Prix de la justice et de l'humanité* [1777], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 30, p.560.

¹⁷⁵ VOLTAIRE, *Questions sur les miracles*, op.cit., p.413-414.

¹⁷⁶ Nous renvoyons à la lettre de Voltaire à Damilaville datée du 1^{er} avril 1766, déjà citée. Nous entrerons plus en détail sur cette question dans le chapitre II.

¹⁷⁷ ROBESPIERRE Maximilien, *Déclaration de candidature aux États généraux de 1788*, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866, p.9.

La suprématie législative comme condition de la Liberté

L'historien de la philosophie Victor Cousin a gratifié ses lecteurs de cette sentence dont il faut mesurer toutes les conséquences : « Avant que Voltaire connut l'Angleterre et Locke, il n'était pas Voltaire et le XVIIIe siècle se cherchait encore.¹⁷⁸ » Les années 1726-1729 constituent en effet un moment charnière pour le jeune Arouet. Fraîchement sorti de la Bastille, celui qui n'était qu'un « poète mécontent » devint, après son exil anglais, un philosophe très capable de développer un « fonds d'idées sérieuses »¹⁷⁹, c'est-à-dire d'avoir la gravité dont plus d'un auteur a reproché l'absence¹⁸⁰. C'est ainsi en Angleterre qu'il découvrit la suprématie parlementaire¹⁸¹. Certes, Cousin ne fait pas crédit à Voltaire d'une pensée libérale originale, et Voltaire lui-même ne semble pas avoir cette prétention. L'Angleterre, comme la Chine, la Hollande et la république de Genève, vont fournir des points de comparaison pour que le philosophe puisse déployer la force de l'argumentaire de Locke et d'autres théoriciens qui en épousent les vues. Si le fond lui-même n'est pas absolument inédit, sa méthode l'est bien davantage : contrairement à Locke et à l'essentiel des forces alors grandissantes du courant libéral, son discours repose sur une démarche comparative qui ne craint pas d'entrer dans des détails habituellement dissouts dans l'abstraction ordinaire des traités de politique ou de législation.

Examinons d'abord le fond, en partant de John Locke. C'est à lui que Voltaire doit sa conception de la loi. La Déclaration des droits (*Bill of rights*) de 1689 et le *Traité du gouvernement civil* eurent sans aucun doute une influence profonde sur sa pensée. Il faut citer ce passage de Locke, dont Voltaire répètera tant de fois les leçons à travers son œuvre politique :

Tout le pouvoir d'un gouvernement n'étant établi que pour le bien de la société, comme il ne saurait, par cette raison, être arbitraire et être exercé suivant le bon plaisir, aussi doit-il être exercé suivant les lois établies et connues ; en sorte que le peuple puisse connaître son devoir, et être en sûreté à l'ombre de ces lois ; et qu'en même temps les gouverneurs se tiennent dans de justes bornes, et ne soient point tentés d'employer le pouvoir qu'ils ont entre leurs mains, pour suivre leur passions et leurs intérêts, pour faire des choses inconnues et désavantageuses à la société politique, et qu'elle n'aurait garde d'approuver.¹⁸²

¹⁷⁸ COUSIN Victor, « Jugements sur Voltaire », *Œuvres complètes*, op.cit., t. 1, p. XLV.

¹⁷⁹ Idem.

¹⁸⁰ Se référer à l'introduction, à propos des représentations du Voltaire politique.

¹⁸¹ STANDAFER SHAW Betty Jean, *Voltaire et l'Angleterre*, mémoire de maîtrise en Arts, Houston (Texas), Rice University, 1966, p.21.

¹⁸² LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., §137, p.304.

Cet extrait du paragraphe 137 du *Traité* peut être décomposé en deux parties. La première contient le credo légicentriste : le règne des lois « établies et connues » est une garantie du peuple contre l'arbitraire du gouvernement. La seconde conçoit la loi comme une borne, en fait une limite au pouvoir (et pas seulement à l'arbitraire) du politique. Locke résumait ici en une seule et longue phrase le projet libéral.

Nous retrouvons bien sûr ces deux principes dans l'œuvre de Voltaire. Sur l'importance des lois contre l'arbitraire et le pouvoir des princes, nous attirons l'attention sur les passages suivants :

Quel plus grand fruit pouvons-nous retirer de toutes les vicissitudes de cet *Essai sur les mœurs*, que de nous convaincre que toute nation a toujours été malheureuse, jusqu'à ce que les lois et le pouvoir législatif aient été établis sans contradiction ?¹⁸³

Vous voyez clairement combien nous sommes heureux d'avoir des lois qui nous mettent à l'abri de ces abus. Chez nous, rien d'arbitraire, sinon les grâces que le roi veut faire. Les bienfaits émanent de lui ; la loi fait tout le reste.¹⁸⁴

Dans quel État, sous quelle domination aimeriez-vous mieux vivre ? dit le conseiller. [...] Le brame répondit : « Celui où l'on obéit qu'aux lois. »¹⁸⁵

La méthode comparative se fait déjà sentir : le premier passage est le produit d'un comparatisme historique ; le second une comparaison par le regard extérieur de l'Anglais, que le troisième imite par le regard d'un brame, conseiller de Pondichéry. D'autres citations, d'autres réflexions reprennent ainsi l'idée de Locke. Il n'est pas inutile de signaler que Voltaire insiste peut-être plus volontiers que Locke sur la question de la liberté, comme ici dans *L'A, B, C.*, toujours par le biais de la comparaison :

Ainsi Philadelphie étonne l'Angleterre;
Elle unit l'olive aux lauriers,
Et défend son pays en condamnant la guerre.
Si le ciel la permet, c'est pour la liberté.
Dieu forma l'homme libre alors qu'il le fit naître;
L'homme, émané des cieus pour l'immortalité,

¹⁸³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.774.

¹⁸⁴ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.387. C'est un anglais qui parle.

¹⁸⁵ VOLTAIRE, « États, gouvernements », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.254.

N'eut que Dieu pour père et pour maître.

On est libre en effet sous d'équitables lois [...].¹⁸⁶

La liberté apparaît à trois reprises dans cet extrait. Elle constitue d'abord le *casus belli* : c'est pour elle que se battent les insurgés américains. Voltaire rappelle ensuite qu'elle est de droit naturel : l'homme, en effet, est né libre. La liberté est enfin conditionnée à l'existence « d'équitables lois », et c'est bien la priorité du philosophe. La liberté n'existe pas dans un régime qui n'a pas établi le règne des lois. Si la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 proposait une définition négative de la Constitution par la garantie des droits et la séparation des pouvoirs (idée naturellement empruntée de Montesquieu), nous pourrions emprunter la lettre de l'article 16 et résumer la position de Voltaire par la proposition suivante : **toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée ne connaît point la liberté.**

Le second volet du légicentrisme lockéen permet davantage à Voltaire d'affirmer l'importance des lois dans la sauvegarde des libertés. Le philosophe français est un grand avocat de la limitation des pouvoirs. Le gouvernement anglais nourrit alors son regard comparatif dans les *Lettres philosophiques*. Dans l'esprit de Voltaire, l'Angleterre, et non la France, succédait à la Grèce et la Rome antique comme « capitale des Lumières »¹⁸⁷. Il écrit que « la Chambre des Pairs et celle des Communes sont les arbitres de la nation, et le Roi est le surarbitre.¹⁸⁸ » Cette admiration paraît avoir ses limites. Ses *Notebooks* rapportent la formule d'un député à la chambre des communes : « Si Robert Walpole ne m'envoie pas d'argent, je voterai selon ma conscience.¹⁸⁹ » Mais l'hypothèse d'une Angleterre corrompue est écartée ailleurs¹⁹⁰. Le thème lockéen de l'équilibre des pouvoirs est donc lui aussi repris et réinterprété. Voyez ces vers célèbres de la *Henriade*, qui seront cités par le chevalier de Jaucourt dans l'article « Parlement d'Angleterre » de l'Encyclopédie, d'ailleurs essentiellement constitué des travaux de Voltaire et de Montesquieu¹⁹¹ :

¹⁸⁶ VOLTAIRE, *Stances sur l'Alliance renouvelée* [1777], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 8, p.543. Nous soulignons.

¹⁸⁷ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.208.

¹⁸⁸ VOLTAIRE, « Sur le Parlement », *Lettres philosophiques*, op.cit., Lettre VIII, p.55.

¹⁸⁹ VOLTAIRE, *Notebooks*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, t.81-82, p.530 et 612. Cité par GAY Peter, *Voltaire's Politics. The poet as realist*, op.cit., p.59, n64.

¹⁹⁰ « Mais on prétend qu'à Londres on te vend quelquefois. Non, je ne le crois point : ce peuple fier et sage Te paya de son sang, et soutiendra tes droits. », dans VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève*, op.cit., p. 365.

¹⁹¹ JAUCOURT Louis de, « Parlement d'Angleterre », *L'Encyclopédie*, op.cit., Vol. XII, 1765, p.38a.

Aux murs de Westminster on voit paraître ensemble
Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble,
Les députés du peuple et les grands, et le roi,
Divisés d'intérêt, réunis par la loi ;
Tous trois membres sacrés de ce corps invincible,
Dangereux à lui-même, à ses voisins terrible :
Heureux lorsque le peuple instruit dans son devoir,
Respecte autant qu'il doit le souverain pouvoir !
Plus heureux lorsqu'un roi doux, juste et politique,
Respecte autant qu'il doit la liberté publique.¹⁹²

Nous retrouvons l'importance de la liberté, que la loi doit protéger, ainsi que la théorie de l'équilibre ou de la balance des pouvoirs (et non de la séparation, comme on le croit trop souvent), énoncée par Locke¹⁹³ et même avant lui par Jean Calvin¹⁹⁴, quoique Montesquieu en soit généralement regardé comme le père :

Le gouvernement d'Angleterre est plus sage, parce qu'il y a un corps qui l'examine continuellement, et qui s'examine continuellement lui-même, et telles sont ses erreurs qu'elles ne sont jamais longues, et que, par l'esprit d'attention qu'elles donnent à la Nation, elles sont souvent utiles. En un mot, un gouvernement libre, c'est-à-dire toujours agité, ne saurait se maintenir s'il n'est, par ses propres lois, capable de correction.¹⁹⁵

La loi s'applique ainsi au premier comme au dernier citoyen, et c'est dans cette garantie que chacun trouve sa liberté préservée. Voltaire écrit encore :

Si l'autorité attente illégalement à la liberté du moindre citoyen, la loi le venge ; le ministre est incontinent condamné à l'amende envers le citoyen, et il la paye.¹⁹⁶

¹⁹² VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., Chant I, p.55.

¹⁹³ « Si Locke est un précurseur de Montesquieu, de toute façon, c'est moins en raison de sa distinction des pouvoirs que du rapport institué entre eux : la balance des pouvoirs. », BARBERIS Mauro, « Le futur passé de la séparation des pouvoirs », *Pouvoirs*, n° 143, 2012-4, p.10.

¹⁹⁴ GATGOUNIS II George J., *The Political Theory of John Calvin, ChurchMan*, Vol. 110, n° 1, 1996, p.69. L'auteur consacre un sous-chapitre entier à la question. Voir également WARD Lee, *Modern Democracy and the Theological-Political Problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, p.25-26.

¹⁹⁵ MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734], dans *Œuvres complètes*, éd. Laboulaye, Paris, Garnier, t. 2, 1876, chap. VIII, p.487.

¹⁹⁶ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.387. C'est un anglais qui parle.

Je veux que chacun ait sa prérogative : je ne connais de lois que celles qui me protègent, et je trouve notre gouvernement le meilleur de la terre, parce que chacun y sait ce qu'il a, ce qu'il doit, et ce qu'il peut. Tout est soumis à la loi, à commencer par la royauté et par la religion.¹⁹⁷

Comme le résume Christophe Miqueu : « pas un homme au-dessus des lois, tel est le leitmotiv classique des républicains¹⁹⁸ ». Les deux vers qui suivent expriment encore le lien de dépendance entre la loi et la Liberté, à qui Voltaire offre ce conseil :

Préside à tout état où la loi t'autorise,
Restes-y, si tu le peux.¹⁹⁹

Législateur²⁰⁰ libéral, Voltaire l'était également en matière de justice pénale, et c'est en cela que sa conception de la liberté épouse presque toujours le principe de sûreté, que l'on retrouve notamment dans les articles 2 et 7 de la Déclaration de 1789. Les lois ne doivent pas seulement prévenir l'arbitraire et limiter le pouvoir du gouvernement et du Parlement ; elles doivent inspirer la tolérance et l'esprit public :

La plus douce loi est celle qui, mettant le frein le plus terrible à l'iniquité, prévient ainsi le plus de crimes ; mais on ne connaissait pas encore la question, la torture, usage dangereux qui, comme on sait, ne sert que trop souvent à perdre l'innocent et à sauver le coupable.²⁰¹

La postérité a retenu cette formule célèbre, énoncée la première fois dans *Zadig* : « Il vaut mieux hasarder de sauver un coupable que de condamner un innocent. » L'extrait mérite néanmoins d'être cité en entier, tant il synthétise les différents aspects du légicentrisme libéral de Voltaire :

Il fit sentir à tout le monde le pouvoir sacré des lois, et ne fit sentir à personne le poids de sa dignité. Il ne gêna point les voix du divan, et chaque vizir pouvait avoir un avis sans lui déplaire. Quand il jugeait une affaire, ce n'était pas lui qui jugeait, c'était la loi ; et quand on manquait de lois, son équité en faisait qu'on aurait prises pour celles de Zoroastre. C'est de lui que les nations tiennent ce grand principe, qu'il vaut mieux hasarder de sauver un coupable que de condamner un innocent. Il croyait que les lois étaient faites pour secourir les citoyens autant que pour les intimider.²⁰²

¹⁹⁷ Ibid., p.330.

¹⁹⁸ MIQUEU, op.cit., p.67.

¹⁹⁹ VOLTAIRE, *Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève*, op.cit., p. 366.

²⁰⁰ Nous entendons ce mot au sens figuré, en tant que « personne qui établit ou impose des principes en quelque domaine. » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, 3^{ème} définition).

²⁰¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.367.

²⁰² VOLTAIRE, « Le ministre » *Zadig ou la destinée* [1747], dans *Romans et contes*, op.cit., p.43.

Sont ainsi formulés, à l'aide de la comparaison²⁰³: 1/ la suprématie législative, 2/ le principe selon lequel la loi s'applique à tous, 3/ la liberté d'expression et d'opinion, 4/ la tolérance et la modération dans l'application des lois²⁰⁴, et surtout 5/ la nature essentiellement libérale des lois. Il n'est pas inhabituel de trouver un exposé si clair et organisé des principes politiques de Voltaire dans un simple conte, et exprimé par le biais d'un personnage fictif. Ce médium a contribué à jeter un certain discrédit sur son œuvre, bien qu'il n'obéît alors qu'au principe de la philosophie pour l'action. Il peut être révélateur de comparer, sur la question de la loi et de la liberté, les positions de Voltaire avec celles de Rousseau et de Montesquieu, qui ont donné à leur siècle plusieurs œuvres de référence.

L'auteur de *l'Esprit des lois*, d'abord, est particulièrement chahuté par celui de *l'Essai sur les mœurs*. Voltaire lui en veut beaucoup d'avoir défendu le mythe du « despotisme asiatique » (et aussi, ici, africain) :

Il a plu à nos auteurs (je ne sais trop pourquoi) d'appeler despotes les souverains de l'Asie et de l'Afrique ; [...] Nous donnons aujourd'hui libéralement ce titre à l'empereur de Maroc, au Grand Turc, au pape, à l'empereur de la Chine, Montesquieu, au commencement du second livre (chap. i), définit ainsi le gouvernement despotique : Un seul homme, **sans loi et sans règle**, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices.²⁰⁵

Au contraire de Montesquieu, Voltaire ne craint pas de chercher en Orient les modèles de son légicentrisme libéral. Quand le Bordelais prétend prouver le despotisme d'un sultan par un acte juridique qui augmente ses pouvoirs, Voltaire éructe. Personne ne semble alors connaître les lois et les mœurs orientales :

[...] il semble que ce serait au contraire une preuve qu'il est soumis aux lois, puisqu'il serait obligé de consulter des docteurs pour se mettre au-dessus des lois. Nous sommes voisins des Turcs, et nous ne les connaissons pas. Le comte de Marsigh, qui a vécu si longtemps au milieu d'eux, dit qu'aucun auteur n'a donné une véritable connaissance ni de leur empire, ni de leurs lois. Nous n'avons eu même aucune traduction tolérable de l'Alcoran, avant celle que nous a donnée l'Anglais Sale en 1734. Presque tout ce qu'on a dit de leur religion et de leur

²⁰³ Zadig est un oriental qui suit les principes de Zoroastre, religion « pure » qui reçoit l'admiration de Voltaire : « Ce sont là les principaux dogmes des anciens Perses. Presque tous sont conformes à la religion naturelle de tous les peuples du monde. », dans VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.252.

²⁰⁴ Sur ce point, il faut noter qu'en l'absence de loi pour juger d'un comportement, Voltaire recommandait la clémence, car « [...] les hommes, avec des lois sages, ont toujours eu des coutumes insensées », et il n'est pas imprudent d'inférer que les usages des peuples peuvent parfois poser de grands obstacles à la liberté et à la garantie des droits naturels. (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.234.)

²⁰⁵ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.323. C'est nous qui soulignons.

jurisprudence est faux, et les conclusions que l'on en tire tous les jours contre eux sont trop peu fondées. On ne doit, dans l'examen des lois, citer que des lois reconnues.²⁰⁶

Ce qui s'applique au monde musulman s'applique encore à la Chine. Nous citons ce long extrait, qui a l'avantage de concentrer plusieurs aspects de l'analyse voltairienne de l'empire du milieu :

[...] je sais [...] que la Chine est gouvernée par les lois, et non par une seule volonté arbitraire ; je sais qu'il y a dans Pékin six tribunaux suprêmes auxquels ressortissent quarante-quatre autres tribunaux ; je sais que les remontrances faites à l'empereur par ces six tribunaux suprêmes ont force de loi ; je sais qu'on n'exécute pas à mort un portefaix, un charbonnier, aux extrémités de l'empire, sans avoir envoyé son procès au tribunal suprême de Pékin, qui en rend compte à l'empereur. Est-ce là un gouvernement arbitraire et tyrannique ? L'empereur y est plus révéré que le pape ne l'est à Rome ; mais, pour être respecté, faut-il régner sans le frein des lois ? Une preuve que ce sont les lois qui règnent à la Chine, c'est que le pays est plus peuplé que l'Europe entière ; nous avons porté à la Chine notre sainte religion, et nous n'y avons pas réussi. Nous aurions pu prendre ses lois en échange, mais nous ne savons peut-être pas faire un tel commerce. **Il est bien sûr que l'évêque de Rome est plus despotique que l'empereur de la Chine, car il est infaillible, et l'empereur chinois ne l'est pas : cependant cet évêque est encore assujéti à des lois.**²⁰⁷

La comparaison est ici explicite : la Chine, comme l'Angleterre, rendrait manifestement un meilleur hommage à la Liberté que le reste de l'Europe. Un élément biographique est peut-être pertinent ici : Le jeune Arouet rencontra six Chinois au collège Louis-le-Grand, et leur demanda d'échanger entre eux pour comparer leur langue au grec²⁰⁸. Alors étudiant, et à l'image de Lord Byron, Voltaire témoignait déjà de ses penchants pour la comparaison (en particulier entre l'Orient et l'Occident), et cette passion pour l'histoire, les mœurs et la culture de la Chine en a tôt fait l'un des experts les plus pointilleux. Qu'un esprit philosophique comme le baron de la Brède ne puisse pas partager ses conclusions sur le légicentrisme chinois dût sans doute lui paraître une anomalie, que sa plume devait irrémédiablement corriger. Pourtant, même si Montesquieu se trouve ici contredit par Voltaire, on ne laisse pas de constater leur proximité dans les principes :

Il n'y a point de mot qui ait reçu plus de différentes significations, et qui ait frappé les esprits de tant de manières, que celui de liberté. [...] Il est vrai que dans les démocraties le peuple paraît faire ce qu'il veut ; mais la liberté politique ne consiste point à faire ce que l'on veut. [...] **La**

²⁰⁶ Ibid., p.318.

²⁰⁷ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.324.

²⁰⁸ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.31.

liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent ; et si un citoyen pouvait faire ce qu'elles défendent, il n'aurait plus de liberté, parce que les autres auraient tout de même ce pouvoir.²⁰⁹

De même, quand Montesquieu conçoit le juge comme « la bouche qui prononce les paroles de la loi ; des êtres inanimés, qui n'en peuvent modérer ni la force ni la rigueur²¹⁰ », Voltaire abonde en prenant encore l'exemple de l'Angleterre :

Dans le civil, c'est encore la seule loi qui juge ; il n'est pas permis de l'interpréter : ce serait abandonner la fortune des citoyens au caprice, à la faveur et à la haine. Si la loi n'a pas pourvu au cas qui se présente, alors on se pourvoit à la cour d'acquitter, par-devant le chancelier et ses assesseurs ; et s'il s'agit d'une chose importante, on fait pour l'avenir une nouvelle loi en parlement, c'est-à-dire dans les états de la nation assemblée.²¹¹

Pour Jean-Jacques Rousseau, « [...] le gouvernement n'a que les pouvoirs qui lui sont donnés par la loi.²¹² », et c'est un point d'accord prévisible qu'il entretient avec Voltaire et Montesquieu. La proximité avec le premier va même plus loin sur le rapport entre la loi et la liberté :

Il n'y a donc point de liberté sans lois, ni où quelqu'un est au-dessus des lois : dans l'état même de nature l'homme n'est libre qu'à la faveur de la loi naturelle qui commande à tous. Un peuple libre obéit, mais il ne sert pas ; il a des chefs et non pas des maîtres ; il n'obéit qu'aux lois et c'est par la force des lois qu'il n'obéit pas aux hommes. Un peuple est libre, quelque forme qu'ait son gouvernement, quand dans celui qui le gouverne il ne voit point l'homme, mais l'organe de la loi. En un mot, la liberté suit toujours le sort des lois, elle règne ou périt avec elles ; je ne sache rien de plus certain.²¹³

Ces lignes paraissent écrites de la main de Voltaire, et si elles l'avaient été, nous aurions pu les croire de celle de Rousseau. Ces deux auteurs, que tant de choses rassemblent, mais que d'autres séparent si brutalement, forment avec Montesquieu la colonne vertébrale du libéralisme politique classique de la France du XVIII^e siècle, et nous pourrions également citer Turgot ou Quesnay sur l'économie²¹⁴. Diderot propose lui aussi une pensée libérale non négligeable²¹⁵,

²⁰⁹ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., Livre XI, chap. II et III, p.292-293. C'est nous qui soulignons.

²¹⁰ Ibid., chap. VI, p.301.

²¹¹ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.386.

²¹² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Lettres écrites sur la montagne*, op.cit., 8^e lettre, p.466.

²¹³ Ibid., p.467.

²¹⁴ MADELIN Alain (dir.), *Aux sources du modèle libéral français*, Paris, Perrin, 1997, 477 pages ; TRUCHY Henri, « Le libéralisme économique dans les œuvres de Quesnay », *Revue d'économie politique*, Vol. 13, n° 12, 1899, p.925-954.

²¹⁵ GUÉNARD Florent, « La liberté et l'ordre public : Diderot et la bonté des lois », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005/1, p.109-125 ; STENGER Gerhardt, *Diderot : Le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013, 897 pages.

mais qui n'a pas la dimension de celles du célèbre triptyque, eut égard aux matières abordées par l'auteur de l'*Histoire des deux Indes*.

Du côté allemand, Kant définit la liberté juridique par « la faculté de n'obéir à d'autres lois extérieures qu'à celles auxquelles j'ai pu donner mon assentiment.²¹⁶ », ce qui rappelle naturellement Voltaire qui dispense ses éloges sur l'Angleterre, dépositaire de « la vraie liberté, qui consiste à n'obéir qu'aux lois²¹⁷ », votées par la puissance législative légitime.

La loi présente encore un dernier avantage : c'est le moyen le plus sûr de gouverner un État dont on voudrait qu'il soit éclairé :

Il n'y a que trois manières de subjuguier les hommes : celle de les policer en leur proposant des lois, celle d'employer la religion pour appuyer ces lois, celle enfin d'égorger une partie d'une nation pour gouverner l'autre ; je n'en connais pas une quatrième. Toutes les trois demandent des circonstances favorables. Il faut remonter à l'antiquité la plus reculée pour trouver des exemples de la première ; encore sont-ils suspects. Charlemagne, Clovis, Théodoric, Alboin, Alaric, se servirent de la troisième ; les papes employèrent la seconde.²¹⁸

Nous trouvons sans difficulté la préférence de Voltaire : elle est dans ce gouvernement libéral qui « police par les lois », et qui refuse autant la sanction religieuse que la répression autoritaire. Or le système constitutionnel n'est-il pas le meilleur moyen de sauvegarder les libertés publiques, à l'image de la *Déclaration des droits* ? Mais vient alors poindre ce paradoxe : Voltaire est un ardent légicentrisme qui récuse le principe d'une loi fondamentale.

b. Jusnaturalisme et légicentrisme contre constitutionnalisme : les droits de la nature contre le droit des hommes

Afin d'éviter toute confusion, disons d'abord un mot sur la définition des termes employés dans cette section, à commencer par le terme de constitutionnalisme. Michel Troper en distingue trois formes. *Lato sensu*, le constitutionnalisme exprime d'abord la nécessité pour tout État de se doter d'une constitution pour se protéger des abus du pouvoir. *Stricto sensu*, il formule des principes particuliers qui visent à répondre à un objectif (exemple : la liberté politique) par le moyen de certaines dispositions constitutionnelles (exemple : la séparation des pouvoirs).

²¹⁶ KANT Emmanuel, « De la paix perpétuelle : Essai philosophique » [1795], dans *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* [première partie de la *Métaphysique des mœurs*], trad. Jules Barni, Paris, Auguste Durand, 1853, p.296.

²¹⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.391.

²¹⁸ Ibid., p.311.

Strictissimo sensu, il désigne la juridisation du droit constitutionnel et donc le contrôle de constitutionnalité des lois.²¹⁹

Constitutionnalisme, légicentrisme et droit naturel

Le constitutionnalisme *lato sensu*, nous dit M. Troper, serait l'apanage des philosophies du XVIIIe siècle²²⁰. Les constitutions de Corse (1755), de Virginie (1776), des États-Unis (1787) et de France (1791, 1793, 1795, 1799) accèdent en effet cette affirmation. Le juriste avance une proposition supplémentaire : le constitutionnalisme serait historiquement et logiquement lié au jusnaturalisme²²¹. En effet, la constitution

[...] vise à réaliser une fin juste, juste par nature, la liberté politique, et s'efforce d'y parvenir par la structure même du pouvoir, par ses principes constitutifs, séparation des pouvoirs ou gouvernement représentatif, c'est-à-dire en fin de compte par sa nature propre. La réponse du constitutionnalisme est donc simple : la constitution s'impose en raison de sa nature ; le fondement de son caractère obligatoire, c'est le droit naturel.²²²

Or, comme le rappelle Olivier Beaud au sujet du XVIIIe siècle français, « il est avéré que le mot même de constitution, employé sans qualificatif, n'a pendant longtemps pas eu de réelle signification politique dans l'Ancien Régime.²²³ » Et même si Michel Troper, comme une foule d'autres auteurs²²⁴, voit en Montesquieu l'un des premiers artisans du constitutionnalisme, la signification véritablement politique du terme de constitution n'apparaîtra qu'autour des années 1770, au carrefour de la réception de l'*Esprit des lois* et de celle des idées anglaises²²⁵. L'œuvre du baron de la Brède ne fait aucunement état d'un penchant constitutionnaliste. Montesquieu se fait certes l'avocat d'une certaine forme d'organisation de l'État, et réclame sobrement, toujours épris de modération, des garanties en faveur de la sauvegarde des libertés publiques.

²¹⁹ TROPER Michel, « Le concept de constitutionnalisme et la théorie moderne du droit », *Pour une théorie juridique de l'État*, Paris Léviathan, 1994, p.201.

²²⁰ Idem.

²²¹ Ibid., p.205.

²²² Ibid., p.206.

²²³ BEAUD Olivier, « L'histoire du concept de constitution en France. De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'Etat », *Jus Politicum (Revue de droit politique) – Autour de la notion de Constitution*, n°3, 2000, p.8. Disponible en ligne au lien suivant : <http://juspoliticum.com/article/L-histoire-du-concept-de-constitution-en-France-De-la-constitution-politique-a-la-constitution-comme-statut-juridique-de-l-Etat-140.html> (consulté le 29/07/2020).

²²⁴ Notamment, pour n'en citer que quelques-uns : FELDMAN Jean-Philippe, « La séparation des pouvoirs et le constitutionnalisme. Mythes et réalités d'une doctrine et de ses critiques », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 83, 2010/3, p.483 ; GOJOSSO Éric, « L'encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu. Contribution à l'étude des origines du contrôle de constitutionnalité », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 71, 2007/3, p.501 ; MIRKINE-GUETZÉVITCH Boris, « De l'Esprit des lois au constitutionnalisme moderne », *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 4, n° 2, avril-juin 1952, p.205-216.

²²⁵ BEAUD, op.cit., p.10.

Mais il n'a pas un seul mot qui puisse être interprété comme la volonté de doter la France, ni d'ailleurs quelque autre État, d'un document de nature constitutionnelle qui reprendrait *a fortiori* les principes de l'*Esprit des lois*²²⁶. Ce sont les constitutionnalistes de la fin du siècle qui, eux, l'ont déduit à partir du texte de Montesquieu²²⁷. Si le philosophe bordelais a donc eu une influence majeure, et même fondamentale dans le développement du constitutionnalisme, il ne saurait être regardé comme son fondateur, mais plutôt comme l'une de ses sources premières.

Pourquoi cette brève introduction aux origines du constitutionnalisme ? Parce qu'à l'image de Montesquieu, les pères du constitutionnalisme n'entendaient pas nécessairement la notion de constitution comme nous la concevons aujourd'hui, au sens moderne en particulier, selon lequel un document se propose de garantir un certain nombre de principes supérieurs. La Constitution corse de 1755 constitue sans doute une exception : le terme de constitution, sans adjectif, apparaît clairement dans ce texte qui reconnaît la séparation des pouvoirs et s'annonce sous les auspices d'une liberté reconquise²²⁸. Néanmoins, lorsque Michel Troper analyse le constitutionnalisme comme le produit d'un jusnaturalisme mûri au XVIII^e siècle, il manque selon nous de considérer leur point de différence majeur : si les jusnaturalistes et les constitutionnalistes partagent en effet la volonté de voir les hommes répondre de certains principes conçus comme supérieurs et nécessaires, le passage d'un droit naturel inscrit en l'Homme ne saurait « logiquement » se traduire par un droit inscrit dans une norme juridique regardée comme suprême. Là est la divergence principale : pour les jusnaturalistes, le droit des hommes est, et ne saurait être qu'un droit d'un moment. Quels que soient ses efforts pour inscrire une communauté politique dans un cadre juridique intemporel, le produit des hommes est un produit humain avant tout ; le droit naturel, à l'inverse, vient de la nature et souvent, sauf chez les matérialistes, de Dieu lui-même. Le droit naturel est de nature anthropologique ; le droit des hommes est de nature sociale.

Le légicentrisme oppose au constitutionnalisme un argument de fond. La loi étant le produit du pouvoir législatif, qui est le pouvoir suprême, il est inconcevable d'imaginer une loi qui lui soit supérieure en ces conditions. Les théories de la souveraineté, alors fort en vogue en Europe, ont

²²⁶ Ibid., p.10.

²²⁷ En plus du texte d'Olivier Beaud à la même page, voyez AMIEL Anne, « La figure de Montesquieu dans le débat constitutionnel américain », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 77, 2013/1, p.47-63.

²²⁸ « Ayant reconquis sa liberté, voulant donner à son gouvernement une forme durable et permanente, en le transformant en une Constitution propre à assurer la félicité de la nation. »

Préambule de la Constitution de Corse de 1755. Disponible sur Gallica au lien suivant : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k65627055.texteImage> (consulté le 29/07/2020).

ainsi contrecarré les tentations constitutionnalistes durant tout le XIXe siècle²²⁹. Il n'est donc pas anodin que Dominique Turpin décrive le légicentrisme comme la « souveraineté de la loi parlementaire », et l'oppose au constitutionnalisme²³⁰. En France, la querelle n'aboutira en effet qu'à un constitutionnalisme *lato sensu*. Le légicentrisme anglais s'exprime encore aujourd'hui par l'appellation impropre que nous faisons du terme de « constitution britannique », écho lointain de la « constitution d'Angleterre » à laquelle les Lumières françaises faisaient tant référence. De toute évidence, il n'existe pas de constitution anglaise à proprement parler. Cet ensemble de textes composites est éternellement soumis à la révision du pouvoir législatif, et ne produit des effets que par son assentiment. La force de la coutume, doublée de la souveraineté parlementaire, ont longtemps éteint le constitutionnalisme britannique²³¹. Ce n'est donc pas le moindre des paradoxes que l'Amérique, la France et beaucoup d'autres États aient trouvé les fondements de leurs constitutions respectives dans l'œuvre d'un philosophe qui ne jurait que dans une « constitution d'Angleterre » qui n'avait pas, à cette époque, le sens que nous lui donnons aujourd'hui. C'est que ce mot de constitution était entendu au sens d'ordre, d'état et d'organisation d'un tout en médecine, ou d'un ensemble d'actes juridiques en matière religieuse²³². La constitution avait pour objectif de constituer et d'organiser les pouvoirs publics, et c'est ce sens fonctionnel que lui donne en général le XVIIIe siècle.

Où se place alors Voltaire dans ces trois courants ? Nous le savons jusnaturaliste et légicentriste. Mais comment va-t-il articuler ces deux aspects de sa pensée dans son refus du constitutionnalisme ?

Les droits de l'homme et le droit des hommes

Si l'on trouve des traces de ce refus, c'est d'abord que l'idée de constitution s'était peu à peu implantée dans les consciences de l'époque. Bien qu'elles ne prirent que très tardivement ce nom, les lois fondamentales du royaume de France étaient observées depuis quelques sept-cent ans. De la loi salique jusqu'à l'exclusion des bâtards pourtant reconnus de Louis XIV dans l'accession au trône, en passant par la conversion au catholicisme de Henri IV ; la France était alors dotée d'une loi coutumière appelée fondamentale, parce qu'elle emportait toutes les autres,

²²⁹ TROPER, op.cit., p.204.

²³⁰ TURPIN Dominique, *Contentieux constitutionnel*, Paris, PUF, 1986, 346 pages. Cité par CHAPSAL Jacques, « Turpin (Dominique) - Contentieux constitutionnel », *Revue française de science politique*, Vol. 38, n° 1, 1988, p.128.

²³¹ DICEY Albert Venn, *Comparative Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p.18 et suite. Cité par SWOLARSKI Dylan, « Le Brexit ou le renouveau de la Constitution britannique », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 2, n°1, 2020, p. 223.

²³² BEAUD, op.cit., p. 7.

y compris et surtout celles de la puissance souveraine (Louis XIV reconnut ses bâtards par un acte juridique), et prenait presque les atours d'une *Grundnorm* au sens de Hans Kelsen²³³. Ce n'est pas dire, bien sûr, que tout l'ordre juridique du royaume de France tirait sa légitimité de cette norme fondamentale. Mais dans le silence des lois ordinaires, le monarque absolu était limité, *de jure*, par le respect de ces lois, et chacun de ses actes politiques et juridiques devaient s'y rendre conformes. Or, comme le rappelle Diego Venturino, dans l'esprit du philosophe, « les lois fondamentales n'existent pas, la loi salique est une chimère, la prétendue constitution du royaume un monstre contradictoire et faible, un géant aux pieds historiques d'argile.²³⁴ » Pourtant, Voltaire reprend volontiers la formule de « constitution d'Angleterre », pour en dresser l'éloge par la voie d'une comparaison militante :

« De tous les États, quel est celui qui vous paraît avoir les meilleures lois, la jurisprudence la plus conforme au bien général et au bien des particuliers ? » « C'est mon pays, sans contredit, La preuve en est que, dans tous nos démêlés, nous vantons toujours **notre heureuse constitution**, et que, dans presque tous les autres royaumes, on en souhaite une autre. »²³⁵

Mais, comme on vient de le dire, le terme de constitution renvoyait alors à la mécanique du gouvernement, à sa constitution au sens anatomique. Rien à voir, donc, avec les lois fondamentales, qui sont bien davantage les ancêtres de nos constitutions modernes. Et c'est contre elles que Voltaire va formuler ses plaintes :

Les lois qu'on appelle lois fondamentales ne sont, comme toutes les autres, que des lois de convention, d'anciens usages, d'anciens préjugés qui changent selon les temps. Demandez aux Romains d'aujourd'hui s'ils ont gardé les lois fondamentales de l'ancienne république romaine. [...] C'est cette liberté qui est la loi fondamentale de toutes les nations : c'est la seule loi contre laquelle rien ne peut prescrire, parce que c'est celle de la nature.²³⁶

Une nouvelle fois, la liberté est l'instrument de mesure de la politique de Voltaire. Une loi fondamentale étant immuable alors qu'elle n'est qu'une loi de convention, elle est condamnée dans ce paradoxe qu'une loi conçue par les hommes ne pourrait être abolie ni corrigée par eux. Nous retrouvons la théorie de la souveraineté parlementaire : dans l'esprit de Voltaire, les lois

²³³ KELSEN Hans, *Théorie générale du droit et de l'État*, Paris, LGDJ, 1997, p. 256.

²³⁴ VENTURINO Diego, « Histoire et politique : quelques réflexions autour de l'Histoire du Parlement de Paris », dans *Voltaire et ses combats : actes du congrès international Oxford-Paris 1994*, dir. Ulla Kölving et Christiane Mervaud, Oxford, Voltaire Foundation, 1997, Vol. 2, p.1377.

²³⁵ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.385-386. Nous soulignons.

²³⁶ Ibid., p.380-381.

faites par la puissance législative peuvent être défaites par la même puissance, parce qu'elle est naturellement condamnée par le caractère sporadique du génie humain :

Il m'a paru que la plupart des hommes ont reçu de la nature assez de sens commun pour faire des lois ; mais que tout le monde n'a pas assez de justice pour faire de bonnes lois.²³⁷

Si l'homme ne peut pas toujours faire de bonnes lois, comment pourrait-il écrire une loi fondamentale qui emporterait avec elle toutes les autres lois, et qui imprimerait son esprit et sa mécanique au gouvernement d'un État ? Voltaire arrive donc à cette conclusion :

On a dit dans l'*Essai sur les mœurs*, qu'il n'y a point en rigueur de loi positive fondamentale ; les hommes ne peuvent faire que des lois de convention. Il n'y a que l'auteur de la nature qui ait pu faire les lois éternelles de la nature. La seule loi fondamentale et immuable qui soit chez les hommes est celle-ci : « Traite les autres comme tu voudrais être traité » ; c'est que cette loi est de la nature même : elle ne peut être arrachée du cœur humain. C'est de toutes les lois la plus mal exécutée ; mais elle s'élève toujours contre celui qui la transgresse ; il semble que Dieu l'ait mise dans l'homme pour servir de contrepoids à la loi du plus fort, et pour empêcher le genre humain de s'exterminer par la guerre, par la chicane et par la théologie scolastique.²³⁸

Dans ce paragraphe éloquent, le jusnaturalisme est directement opposé au constitutionnalisme, et c'est sans doute chez Voltaire que l'on trouve cette opposition aussi clairement exprimée. La liberté elle-même est supérieure à toutes les lois que l'homme pourrait composer. Rédiger une loi fondamentale, c'est vouloir prendre la place de Dieu législateur : « la puissance divine est d'une nature si différente et si supérieure qu'elle ne doit pas être compromise par un mélange profane avec les lois humaines.²³⁹ » Bertrand Binoche ne s'y trompe pas et cite ce passage du *Commentaire sur l'Esprit des lois* :

Nous avons déjà démontré qu'il n'y a point de loi fondamentale, et que s'il en existait une établie par les hommes, d'autres hommes peuvent la détruire. Il n'y a rien de fondamental que les lois de la nature posées par Dieu même.²⁴⁰

Quelques lignes auparavant, Voltaire précise que Montesquieu, Grotius et les encyclopédistes n'ont pas abordé la question de front :

La bulle d'Or de Charles IV est regardée comme une loi fondamentale en Allemagne ; on y a dérogé en plus d'un article. Puisque les hommes ont fait leurs lois, il est clair qu'ils peuvent les

²³⁷ VOLTAIRE, « Lois (Des) », *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 1994, p.365.

²³⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.936-937. C'est nous qui soulignons.

²³⁹ VOLTAIRE, *Éloge historique de la raison*, op.cit., p.608.

²⁴⁰ VOLTAIRE, *Commentaire sur l'Esprit des lois* [1777], VIII, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 30, p. 457.

abolir. Il est à remarquer que ni Grotius, ni les auteurs du *Dictionnaire Encyclopédique*, ni Montesquieu, n'ont traité des lois fondamentales.²⁴¹

Les lois fondamentales ne seraient donc pas plus appliquées que le droit naturel. Ce point de vue pessimiste – ou sceptique – connaît une variante dans les dialogues de *L'A, B, C.*, où la loi fondamentale positive est encore opposée au droit naturel de la liberté :

A- [...] C'est cette liberté qui est la loi fondamentale de toutes les nations : c'est la seule loi contre laquelle rien ne peut prescrire, parce que c'est celle de la nature. Les Romains peuvent dire au pape : Notre loi fondamentale fut d'abord d'avoir un roi qui régnait sur une lieue de pays ; ensuite elle fut d'élire deux consuls, puis deux tribuns ; puis notre loi fondamentale fut d'être mangés par un empereur, puis d'être mangés par des gens venus du Nord, puis d'être dans l'anarchie, puis de mourir de faim sous le gouvernement d'un prêtre. Nous revenons enfin à la véritable loi fondamentale, qui est d'être libres : allez-vous-en donner ailleurs des indulgences *in articulo mortis*, et sortez du Capitole, qui n'était pas bâti pour vous.

B- Amen !

C- Il faut bien espérer que la chose arrivera quelque jour. Ce sera un beau spectacle pour nos petits-enfants.

A- Plût à Dieu que les grands-pères en eussent la joie ! C'est de toutes les révolutions la plus aisée à faire ; et cependant personne n'y pense.²⁴²

Voltaire ironise sur la contingence des lois fondamentales du royaume, comme sur les effets qu'elles auraient produits : reflets des temps et des hommes qui les ont fixées, elles ne paraissent pas désirables ni préférables à la liberté et à l'émancipation soutenues par les Lumières. Il reprend alors une formule de La Fontaine : « Les rats romains n'en savent pas encore assez pour attacher le grelot au cou du chat.²⁴³ »

Les rats désignent, comme dans la fable, les citoyens. Le grelot représente ce qui permet de prévenir des actions d'un tyran : « Un Chat, nommé Rodilardus, Faisait de Rats telle déconfiture ». Or, si le grelot assure la liberté, comment imaginer autre chose qu'une forme de garantie juridique de cette liberté qu'apportait indéniablement un document constitutionnel comme la *Déclaration des droits* de 1689 ?

²⁴¹ Ibid., VIII, p. 414.

²⁴² VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.381. La Fontaine, « Conseil tenu par les rats », Livre II, fable II.

²⁴³ Idem.

Une autre preuve de cette inflexion nous vient de l'un des derniers chapitres de l'*Essai sur les mœurs*. À travers un ultime éloge du Japon, Voltaire ouvre la porte à une reconnaissance juridique du droit naturel : « Le mensonge, l'incontinence, le larcin, le meurtre sont également défendus ; c'est la loi naturelle réduite en préceptes positifs.²⁴⁴ » Il ne paraît donc pas s'opposer à une traduction positive de la loi naturelle.

Éric Gojosso, en convenant de l'aversion voltairienne pour les lois fondamentales, résume ainsi le rapport entre les lois et les droits naturels dans son œuvre :

La seule véritable exigence est pour le sage de Ferney que la législation princière garantisse les droits naturels de l'homme, ce qui n'est au fond qu'une manière de réactualiser le vieux thème de la prévalence du droit naturel sur les règles créées.²⁴⁵

Une telle prévention pour les droits de la nature rappelle sans doute l'avertissement d'un constitutionnaliste comme Benjamin Constant : « les droits les plus chers du citoyen doivent trouver leur garantie dans les lois, et non les chercher au hasard, dans la probité des hommes dont les vertus mêmes ne sont que des accidents heureux²⁴⁶ » Le droit naturel ne suffit pas, alerte Constant. Il faut le garantir dans des lois positives. Pourtant, le passage du jusnaturalisme au constitutionnalisme n'est pas « logique » : dans l'œuvre de Voltaire, il se trouve même condamné. Le philosophe n'y consent que pour des cas particuliers. Ainsi des lois naturelles traduites dans les lois pénales du Japon. Mais n'oublions pas trop vite que **Voltaire ne s'oppose nullement à la traduction des lois naturelles en lois positives, si et seulement si ces lois n'ont pas le caractère fondamental qu'il récuse par principe**. « La nature avait donc discerné le juste et l'injuste avant qu'il y eût des lois.²⁴⁷ », mais rien n'empêche à ces lois de garantir celles que la nature a données à l'homme.

De même, le patriarche distingue lois politiques et lois « de la justice distributive » :

Les lois politiques ne doivent-elles pas avoir pour gardiens les principaux membres de l'État ? Les lois du tien et du mien, l'ordonnance criminelles n'ont besoin que d'être bien faites et d'être imprimées ; le dépôt en doit être chez les libraires. Les juges doivent s'y conformer; et quand

²⁴⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.313.

²⁴⁵ GOJOSSO Éric, « Le rapport entre la loi et la constitution dans la pensée des Lumières », *Dix-Huitième Siècle*, n° 37, 2005, p.149.

²⁴⁶ CONSTANT Benjamin, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri*, Paris, Les Belles Lettres, 2004, III, 6, p. 250. Cité par FELDMAN Jean-Philippe, « Le constitutionnalisme selon Benjamin Constant », Paris, PUF, n° 76, 2008/4, p.681.

²⁴⁷ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.312, note 2.

elles sont mauvaises, comme il arrive fort souvent, alors ils doivent faire des remontrances à la puissance suprême pour les faire changer.²⁴⁸

Les lois politiques sont celles qui règlent le fonctionnement d'un État, par exemple celles qui fondent la « constitution d'Angleterre » ; mais elles sont encore des lois de convention. Voltaire rend ici hommage au code de l'impératrice Catherine II, le *Nakaz*, publié en 1767, qui proclame l'égalité de tous les hommes, et traduit en cette qualité des principes du droit naturel dans le droit positif²⁴⁹. Il n'acquerrait pourtant pas, là encore, la valeur d'une constitution. De la même façon, les lois civiles et pénales, qui doivent rendre hommage, on l'a dit, aux lois de la nature, sont susceptibles d'être réformées par la puissance législative.

En note de bas de page de *L'A, B, C.*, Voltaire reprend ces vers d'Horace :

Jura inventa metu injusti fateare necesse est.

(Vers 111.)

« Il faut avouer que les lois n'ont été inventées que par la crainte de l'injustice. »²⁵⁰

Les lois sont donc nécessaires pour garantir le droit naturel, dont l'objet est de démêler le juste de l'injuste ; cela, le patriarche ne le nie pas. Mais elles ne sauraient se muer en lois fondamentales. Claire Saguez-Lovisi affirme donc à raison que les lois fondamentales sont « franchement disqualifiées²⁵¹ » dans l'œuvre de Voltaire, bien que Peter Gay croie discerner un « absolutisme constitutionnel » à travers le légicentrisme radical du philosophique²⁵².

Comme jusnaturaliste et comme légicentriste, Voltaire est donc opposé au constitutionnalisme qui voudrait trousseur une loi suprême et immuable à partir des préoccupations d'une société à un moment particulier de son histoire. Mais doit-on pour autant l'écarter tout-à-fait du panthéon du constitutionnalisme ? Rien n'est moins sûr. Car Voltaire a applaudi aux lois qu'il trouvait bonnes et qui, tout en répondant aux besoins et aux intérêts contingents, pouvaient se flatter de toucher l'universalité des droits de la nature en garantissant leur respect et leur conservation. S'il fut un redoutable contempteur du caractère formel et fondamental d'une constitution, il fut

²⁴⁸ Ibid., p.320.

²⁴⁹ Idem. Voir le commentaire de Diderot : *Observations sur le Nakaz* [1774], dans DIDEROT Denis, *Œuvres politiques*, Paris, Garnier, 1963, Coll. Classiques Jaunes, n° 490, p.329-458.

²⁵⁰ HORACE, S. 1, 3, 111, cité et traduit par VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p. 312.

²⁵¹ SAGUEZ-LOVISI Claire, *Les Lois fondamentales au 18^e siècle*, Paris, PUF, 1983, p.106-121. Cité par GOJOSSO Éric, « Le rapport entre la loi et la constitution dans la pensée des Lumières », *Dix-Huitième Siècle*, n° 37, 2005, p.149.

²⁵² GAY Peter, op.cit., p.329.

aussi l'un de ceux, avec ses coreligionnaires du parti philosophique, à instiller l'idée si moderne de garantir juridiquement un ensemble de droits imprescriptibles.

*

« On peut dire en toute vérité qu'il a créé le droit comparé.²⁵³ » Ce mot d'Émile Durkheim à propos de Montesquieu semble avoir emporté l'opinion de son siècle et du nôtre. Mais le système juridique de Voltaire y apporte un sérieux démenti. Les *Lettres philosophiques* présentaient déjà, avant *De l'Esprit des lois*, une comparaison des institutions politiques et juridiques françaises et anglaises, dont les œuvres postérieures ne feront qu'élargir l'horizon. Ce n'est pourtant pas Voltaire qui influença le plus la pensée juridique des générations suivantes. La faute, sans doute, à l'absence d'un arbre unique où puiser la sève de son auteur. Le système juridique de Voltaire est une molécule dont les nombreux atomes gravitent à bonne distance de leur noyau. Elle souffre ainsi d'une dispersion particulièrement handicapante pour la postérité. L'œuvre globale de Montesquieu possède aussi l'avantage d'être résolue dans ses principes, mais modérée dans leurs applications. Son système est celui d'un libéralisme prudent ; celui de Voltaire est un hymne assourdissant à la liberté.

Le droit naturel, d'abord, y est affirmé avec la certitude du savant rompu à sa spécialité : les faits, c'est-à-dire les enseignements de l'histoire comparée des faits politiques, « manifestent empiriquement la nature immuable de l'homme²⁵⁴ ». Voltaire contredit en quelque sorte son époque et ses maîtres : la nature parle à tous les hommes, même les « barbares » ou les « sauvages », s'ils prennent la peine d'écouter leur raison. Il prétend d'abord ne pas savoir traduire le projet de Dieu, mais on le surprend bientôt, presque malgré lui, à dresser la liste des lois naturelles, qu'il réduit dans ce seul commandement : « Faire à autrui ce que nous aimerions que l'on nous fasse ». La vertu, pourtant, est accompagnée d'un autre droit naturel, d'emblée présenté comme fondamental : la liberté. On trouve alors Voltaire articulant çà et là, en fonction des besoins de son argumentation, les fruits très divers de ce jusnaturalisme tantôt réduit à la pure expression de la bienfaisance, tantôt étendu aux droits et aux libertés chers à l'auteur du *Traité sur la tolérance*. Mais comment faire observer les lois de la nature ?

²⁵³ DURKHEIM Émile, « Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés », *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, 1937, p. 453. Lucien Jaume voit en Montesquieu l'un des fondateurs du libéralisme, mais ne mentionne pas, là aussi, le patriarche de Ferney. Voir JAUME Lucien, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000, p.386.

²⁵⁴ BINOCHE, op.cit., p.30.

Il faut enfin souligner cet autre paradoxe voltairien : point de lois fondamentales pour protéger les droits fondamentaux. Que l'homme ne s'exprime pas à la place de son créateur, et qu'il essaie modestement, par la voie du pouvoir législatif, de garantir la liberté qui mugit dans son cœur. La loi se découvre alors le rôle inattendu de protectrice des droits fondamentaux ; rôle que les siècles suivants vont confier, sauf exceptions, à une constitution moderne. C'est que Voltaire était trop convaincu par le système anglais pour lui opposer une contradiction en la matière. L'analyse historique et comparative, aussi biaisée qu'elle nous paraisse, ne lui inspirait pas d'autres leçons : le droit naturel gît en l'homme, il consiste dans la bienfaisance de son prochain et dans la garantie de la liberté, que les lois positives doivent sauvegarder autant qu'elles le peuvent.

Chapitre II – Religion naturelle et religion civile contre religion d’État : les ambiguïtés de la théocratie universelle

La religion occupe une place centrale dans l’œuvre politique de Voltaire, mais elle est souvent méconnue. Il n’est pas difficile d’imaginer que l’auteur de la *Pucelle d’Orléans* ait pu être réduit à un persifleur incorrect qui provoqua l’ire des censeurs royaux. Moins manifeste est sa réflexion théorique sur les rapports entre le politique et le religieux. Dans l’histoire somme toute récente de la laïcité française, Voltaire occupe un rôle assez flou. Comme le rappelle Jean Baubérot, l’école de Jules Ferry opérera une sélection consensuelle des « hommes illustres » : « Pas de roi mais des ministres travailleurs et dévoués de la monarchie (Michel de l’Hospital, Colbert). Montesquieu représente les Lumières, Voltaire, Rousseau et Condorcet sont ignorés¹ ». Un personnage aussi peu rassembleur que Voltaire ne pouvait espérer figurer dans le fameux manuel *Le Tour de la France par deux enfants*², qui devait former la jeunesse de la IIIe République. Pour autant, cette décision n’était pas seulement politique. Jean Baubérot lui-même n’accorde à Voltaire que quelques lignes, et ne le compte pas parmi les penseurs des origines de la laïcité que seraient Locke, Bayle et Condorcet³. En dépit des protestations du voltairiste André Magnan, qui reproche à Baubérot d’avoir exclu le patriarche de Ferney⁴ de cette courte liste, l’analyse de Christophe Paillard est sans appel : « Voltaire a professé plus que tout autre la tolérance sans avoir conçu la laïcité, inventée plus de cent-vingt-cinq ans après sa mort⁵ ». Cela ne signifie pas, bien sûr, que l’œuvre de Voltaire n’ait pris aucune part à la constitution de ce principe aujourd’hui si indissoluble de la République française. Là encore, Christophe Paillard propose un point de vue original :

[...] la notion de tolérance, qui est assurément voltairienne, réalise une importante médiation entre l’antique notion de religion d’État, religion officielle d’après le principe *Cujus regio, ejus religio* et l’actuelle conception de l’État laïc.⁶

¹ BAUBÉROT Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, 288 pages, chap. II.

² BRUNO G. (préf. Jean-Pierre Roux), *Le Tour de la France par deux enfants* [1877], Paris, Tallandier, 2012. G. Bruno est le pseudonyme d’Augustine Fouillée.

³ BAUBÉROT Jean & MILOT Micheline, *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, La documentation Française, 2017, p.13-15.

⁴ Voir la conférence d’André Magnan publiée sur le site internet de France Culture, datée du 10 octobre 2016, à l’adresse suivante <https://www.franceculture.fr/conferences/universite-de-nantes/voltaire-precursor-de-la-laicite> (consulté le 20/08/20). Cité par PAILLARD Christophe, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 43, 2007/3, p.35.

⁵ PAILLARD Christophe, op.cit., p.44.

⁶ Ibid., p.36.

Cette formule ne donne ni raison, ni tort à Jean Baubérot ou à André Magnan. Mais ce n'est pas son apparence conciliante qui fait toute sa pertinence. C'est son effort, récompensé à plus d'un titre, d'approximation de la pensée voltairienne sur un thème trop souvent réduit à ses simples représentations caricaturales. Car faire l'effort de prendre Voltaire au sérieux, c'est d'abord se confronter à ses réputations multiples, et aux préjugés distillés malgré elle par l'école de la République ; c'est faire face à l'absence de consensus. La position de Christophe Paillard a ce grand avantage de ne pas s'appesantir sur la seule laïcité *stricto sensu* et d'examiner l'influence d'un concept périphérique, la tolérance voltairienne, sur l'esprit et la lettre de la loi de 1905.

Tout cela demeure néanmoins la préoccupation des généalogistes des idées politiques plus que de la nôtre. Car, comme l'écrit d'ailleurs Paillard, le cœur de l'œuvre de Voltaire ne se trouve pas dans ces questions largement contemporaines : « Tout son problème a été de résoudre la dialectique Religion / Politique ou, si l'on préfère, Église / État, telle qu'elle se posait en son temps⁷ ». On ne saurait donc faire l'économie du contexte historique qui préside aux réflexions de Voltaire, qui va se positionner frontalement contre le trône de saint Pierre, et en faveur du trône de France. Cette opposition dépasse même les rapports entre la papauté et les princes de l'Europe catholique. Convaincu par ses comparaisons, Voltaire affirme en fait un principe plus radical et nécessaire au bon gouvernement, qui est celui de la suprématie du politique sur le religieux, non seulement vis-à-vis du Vatican, mais également de la place de la religion (chrétienne) dans les affaires publiques (1).

À ce principe finalement négatif correspond un principe positif. À l'instar de la « laïcité gallicane » esquissée par Jean Baubérot dans *Les sept laïcités françaises*⁸, Voltaire ne prône nullement la sortie de la religion de l'espace public, ni même de la politique. L'objectif ultime du bon gouvernement est d'assurer le triomphe de la religion naturelle, aux fins de garantir la vertu, la concorde et l'esprit public. Hélas, le patriarche ne pense pas que les sociétés d'Ancien Régime, comme d'ailleurs la plupart des sociétés ailleurs dans le monde, soient capables d'adopter une religion déshabillée de ses mystères et de ses dogmes, uniquement reconnaissables à son monothéisme absolu, et à ses lois naturelles que Voltaire a discernées dans toutes les religions du globe, mais qui se découvrent au fond, comme on l'a vu, dans le cœur de l'Homme lui-même. Une solution est alors trouvée : il faut instituer une religion civile, réduite à ses dogmes les plus simples et les plus acceptables par la raison. Pour Voltaire, il faut

⁷ PAILLARD, op.cit., p.44.

⁸ BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, 175 pages.

que le manœuvre soit bon chrétien : c'est un frein qui éloigne le crime et qui garantit la bonne marche de la société. Ce paradoxe entre le discours émancipateur et le discours étatiste peut étonner : il est celui d'un homme qui croit à la vérité de ses propres maximes, mais qui n'ose pas espérer, à l'époque où il vit, les voir triompher dans l'heure (2).

Paragraphe 1 : La suprématie du politique sur le religieux : un principe doctrinal déduit de la comparaison

La critique voltairienne de la domination papale, comme celle du clergé sur les lois et les mœurs, présente une caractéristique originale en ce qu'elle relève d'un enjeu de souveraineté. C'est dans *Le cri des nations* que Voltaire formule en effet sa propre définition de cette notion, que nous avons déjà eue l'occasion de présenter subrepticement dans un précédent chapitre :

Souveraineté et dépendance sont contradictoires. Toute monarchie, toute république n'a que Dieu pour maître ; c'est le droit naturel ; c'est le droit de propriété. On se réintègre dans le droit naturel, contre l'usurpation, quand on a du courage ; on reprend son royaume des mains du pape, quand on a le sens commun.⁹

Nous voulons prendre l'auteur au mot, et considérer son œuvre, non tant comme un conflit entre une religion (le christianisme, et le catholicisme en particulier) et son adversaire idéologique (Voltaire), mais comme un affrontement entre une puissance souveraine légitime (en l'occurrence, celle des princes catholiques, et en particulier celle du roi de France), et une institution (la papauté) qui s'est rendue puissante jusqu'à ébranler la souveraineté étatique. Nous pourrions donc parler d'une visée véritablement émancipatrice du politique par rapport au religieux, qui outrepasserait les limites intrinsèques de son action. L'État moderne et le droit international public naissent d'ailleurs juridiquement de l'émergence d'institutions déterminées (les États), « entre lesquels il n'existe pas de lien de subordination, toute obligation envers un autre État étant librement consentie et en l'absence de tout pouvoir supérieur capable de sanctionner une violation¹⁰ ».

On trouve en Voltaire un westphalien convaincu, qui soutient la souveraineté de l'État contre le droit des papes, alors considérés comme une véritable puissance temporelle à l'égal des États de l'Europe (a). Mais la quête d'indépendance ne s'arrête pas là, puisqu'il est aussi un grand avocat de la souveraineté *dans* l'État. Le philosophe distinguait la « politique du dehors » de la « politique du dedans »¹¹, et ce n'est pas la plus petite des coïncidences de retrouver cette dialectique dans sa conception de la souveraineté étatique, donc Raymond Carré de Malberg résumait ainsi les deux aspects :

⁹ VOLTAIRE, *Le Cri des Nations* [1769], dans *Œuvres complètes*, Paris, Desoer, 1817, tome 6, p.61.

¹⁰ FAVOREU L., GAÏA P., GHEVONTIAN R., PFERSMANN O., ROUX A., SCOFFONI G., MESTRE J.-L. (dir.), *Droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 19e éd., 2016, p.46.

¹¹ VOLTAIRE, « Politique », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1437-1438.

La souveraineté ne consiste pas seulement en une qualité négative d'indépendance, mais bien en des droits positifs de puissance : d'une part, **à l'intérieur**, puissance pour l'État d'édicter et d'imposer les mesures de toutes sortes qu'il juge utiles ; d'autre part, puissance **à l'extérieur** de faire les actes qui répondent à l'intérêt national.¹²

Cela signifie pour Voltaire que la religion elle-même, peut-être plus encore que sa hiérarchie suprême, ne doit pas gouverner les affaires publiques, ni lui imprimer une quelconque influence qui soit de nature à l'éloigner du bien public (b). Ce deuxième aspect de la souveraineté de l'État connaît d'ailleurs chez lui des traductions concrètes, à travers une forme d'anticléricisme d'État qui nourrira les penseurs de la laïcité à la française autant que les Pères fondateurs des États-Unis d'Amérique.

a. La critique de la soumission à la papauté : un enjeu de souveraineté externe

Le thème pluriséculaire de la lutte entre l'Empire et le sacerdoce, omniprésent dans l'*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* rappelle, en France, les débats entre l'ultramontanisme et le gallicanisme. La première école est favorable à la souveraineté de l'Église de Rome, c'est-à-dire la suprématie du pape sur les princes catholiques ; la seconde défend, selon Jean Baubérot, les trois éléments suivants :

[...] d'abord, le droit de l'État d'intervenir dans les affaires religieuses ; ensuite, ce droit s'accompagne d'un devoir de protection envers la religion d'État, le catholicisme ; enfin, conséquence des liens étroits entre l'État et cette religion, l'autonomie du catholicisme français par rapport à Rome.¹³

C'est du gallicanisme que nous serions tentés de rapprocher Voltaire. Le philosophe l'évoque souvent en des termes élogieux, ici dans le *Siècle de Louis XIV* :

L'esprit éclairé qui règne en France depuis un siècle, et qui s'est étendu dans presque toutes les conditions, a été le meilleur remède à cet abus. Les bons livres écrits sur cette matière sont de vrais services rendus aux rois et aux peuples : et un des grands changements qui se soient faits par ce moyen dans nos mœurs sous Louis XIV, c'est la persuasion dans laquelle les religieux commencent tous à être, qu'ils sont sujets du roi, avant que d'être serviteurs du pape. La juridiction, cette marque essentielle de la souveraineté, est encore demeurée au pontife romain.

¹² CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la Théorie générale de l'Etat* [1920], Sirey, réédition Dalloz, 2004, Paris, collection, « Bibliothèque Dalloz », p. 80-81.

¹³ BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises*, op.cit., p.54.

La France même, malgré toutes ses libertés de l'Eglise gallicane, souffre que l'on appelle au pape en dernier ressort dans les causes ecclésiastiques.¹⁴

On parlait alors de « libertés gallicanes », dans la mesure où certaines exemptions étaient diplomatiquement accordées au royaume de France par le Saint-Siège. Voltaire n'était pas satisfait de cette formule, et l'avait fait savoir dans le même ouvrage :

Ce mot de *libertés* suppose l'assujettissement. Des libertés, des privilèges sont des exemptions de la servitude générale. Il fallait dire les droits, et non les libertés de l'Eglise gallicane. Ces droits sont ceux de toutes les anciennes Eglises. Les évêques de Rome n'ont jamais eu la moindre juridiction sur les sociétés chrétiennes de l'empire d'Orient. Mais dans les ruines de l'empire d'Occident tout fut envahi par eux.¹⁵

Pour une fois, la France semblait ouvrir la voie désirée par Voltaire : l'Église gallicane, au contraire des Églises de Flandre, d'Espagne et d'Allemagne, ne jouissait pas de privilèges et de bénéfices exorbitants¹⁶. Quelques abbés, pensait-t-il, vivaient richement dans l'oisiveté, mais l'essentiel des curés de campagne (personnages qui reviennent souvent sous la plume de Voltaire) végétaient chichement. L'essentiel chapitre consacré aux libertés gallicanes dans *Le Siècle de Louis XIV* se présente alors comme un réquisitoire contre les atteintes à la souveraineté de l'État par l'autorité papale. Il en dresse ainsi une liste non exhaustive :

Certainement aucun évangile n'a dit qu'un évêque de la ville de Rome pourrait envoyer en France des légats a latere, avec pouvoir de juger, réformer, dispenser et lever de l'argent sur les peuples. D'ordonner aux prélats français de venir plaider à Rome ; d'imposer des taxes sur les bénéfices du royaume sous les noms de vacances, dépouilles, successions, déports, incompatibilités, commendes, neuvièmes, décimes, annates ; d'excommunier les officiers du roi pour les empêcher d'exercer les fonctions de leurs charges ; de rendre les bâtards capables de succéder ; de casser les testaments de ceux qui sont morts sans donner une partie de leur bien à l'Eglise ; de permettre aux ecclésiastiques français d'aliéner leurs biens immeubles ; de déléguer des juges pour connaître de la légitimité des mariages. **Enfin l'on compte plus de soixante et dix usurpations contre lesquelles les parlements du royaume ont toujours maintenu la liberté naturelle de la nation, et la dignité de la couronne.**¹⁷

¹⁴ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.50.

¹⁵ Ibid., p.583.

¹⁶ Ibid., p.580.

¹⁷ Ibid., p.584. C'est nous qui soulignons.

C'est au roi que revient le pouvoir de juger, d'imposer, de réformer, de déléguer et de légiférer, en tant que « les droits essentiels de la nation » sont « les droits du prince »¹⁸. Il est vrai que les autres pays de l'Europe chrétienne – et *a fortiori* les royaumes catholiques – ne semblaient pas si soucieux de garantir la souveraineté royale. « Là encore, écrit Philippe Raynaud, Voltaire offre sans doute l'expression la plus claire de cette voie française. Il souhaite que la monarchie fasse valoir ses droits contre l'Église catholique et il se déclare favorable à la pluralité des Églises et des sectes¹⁹ ».

Cette critique aux accents gallicans ne s'y limite pourtant pas. Voltaire va plus loin en dressant ici la situation, certes moins développée en France qu'ailleurs, de la « soumission » inévitable du pouvoir gallican à la puissance de Rome :

Se donner un maître à trois ou quatre cents lieues de chez soi ; attendre pour penser que cet homme ait paru penser ; n'oser juger en dernier ressort un procès entre quelques-uns de ses concitoyens, que par des commissaires nommés par cet étranger ; n'oser se mettre en possession des champs et des vignes qu'on a obtenus de son propre roi, sans payer une somme considérable à ce maître étranger ; violer les lois de son pays qui défendent d'épouser sa nièce, et l'épouser légitimement en donnant à ce maître étranger une somme encore plus considérable ; n'oser cultiver son champ le jour que cet étranger veut qu'on célèbre la mémoire d'un inconnu qu'il a mis dans le ciel de son autorité privée ; c'est là en partie ce que c'est que d'admettre un pape ; ce sont là les libertés de l'Église gallicane. Il y a quelques autres peuples qui portent plus loin leur soumission.²⁰

Voltaire grossit le trait : l'histoire de France est parsemée des impertinences de la monarchie française infligée à la papauté, comme les dernières années de Boniface VIII en témoignent évidemment. On manquerait cependant de mettre en évidence le cœur du discours : c'est sans doute moins sur les conséquences que sur les principes que la soumission est inacceptable. Voltaire mobilise **le thème de l'étranger** : c'est lui qui intervient, qui dérange les affaires des États souverains, sous le prétexte spécieux d'une légitimité divine largement exorbitante et fabulée²¹. L'emprise de Rome demeure en effet, et plusieurs opuscules vont être composés autour des années 1770 par Voltaire pour diffuser son éloge de la souveraineté l'État, à l'image des *Droits des hommes et les usurpations des papes*. Dans ce vaste panorama de la géopolitique

¹⁸ Idem.

¹⁹ RAYNAUD Philippe, *La Laïcité. Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard, 2019, p.37.

²⁰ VOLTAIRE, « Pierre », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.435-436.

²¹ « Finissons par supplier encore le lecteur chrétien et bénévole de lire l'Évangile, et de voir s'il y trouvera un seul mot qui ordonne le moindre des tours que nous avons fidèlement rapportés. » dans VOLTAIRE, *Les Droits des hommes et les usurpations des papes* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.211.

vaticane, le message de l'auteur point en filigrane : à considérer l'Église de Rome comme une puissance temporelle, d'innombrables territoires se sont trouvés sous la tutelle consentie ou imposée du vicaire de Dieu ; les papes asservissent (l'expression est de Voltaire), excommunient, en un mot contrôlent des peuples et des gouvernements qui ne devraient avoir pour maîtres qu'eux-mêmes. Le philosophe compare les pays de l'Europe catholique et formule ainsi cette conclusion :

Il y a des gens qui disent que si chaque Église se gouvernait par elle-même sous les lois de l'État ; si on mettait fin à la simonie de payer des annates pour un bénéfice ; si un évêque, qui d'ordinaire n'est pas riche avant sa nomination, n'était pas obligé de se ruiner, lui ou ses créanciers, en empruntant de l'argent pour payer ses bulles, l'État ne serait pas appauvri, à la longue, par la sortie de cet argent qui ne revient plus.²²

Le thème de l'étranger apparaît encore dans *l'Essai sur les mœurs*, au cœur d'une analyse historique comparée des rapports entre la papauté et les puissances souveraines de l'Europe chrétienne :

[...] vous verrez durer jusqu'au siècle de Louis XIV ces querelles, qui sont la suite nécessaire de **la forme de gouvernement la plus absurde à laquelle les hommes se soient jamais soumis. Cette absurdité consistait à dépendre chez soi d'un étranger** ; en effet souffrir qu'un **étranger** donne chez vous des fiefs, ne pouvoir recevoir de subsides des possesseurs de ces fiefs qu'avec la permission de cet **étranger**, et sans partager avec lui, être continuellement exposé à voir fermer par son ordre les temples que vous avez construits et dotés, convenir qu'une partie de vos sujets doit aller plaider à trois cents lieues de vos États : **c'est là une petite partie des chaînes que les souverains de l'Europe s'imposèrent insensiblement, et sans presque le savoir**. Il est clair que si aujourd'hui on venait pour la première fois proposer au conseil d'un **souverain** de se soumettre à de pareils usages, celui qui oserait faire la proposition serait regardé comme le plus insensé des hommes. Le fardeau, d'abord léger, s'était appesanti par degrés : on sentait bien qu'il fallait le diminuer ; mais on n'était ni assez sage, ni assez instruit, ni assez ferme, pour s'en défaire entièrement.²³

Le vocabulaire employé laisse peu de place à l'interprétation. L'opposition entre un pouvoir souverain et légitime d'un côté, et l'usurpation d'un « étranger » de l'autre, est le message principal de l'auteur qui, au fond, nie la possibilité même pour l'Église de Rome d'avoir quelque prétention sur le pouvoir temporel :

²² VOLTAIRE, *Les Droits des hommes et les usurpations des papes* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.211.

²³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.651-652. C'est nous qui soulignons.

Nous n'entrerons pas ici dans cette grande question si les **dignités temporelles** conviennent à des ecclésiastiques de l'Église de Jésus, qui leur a si expressément et si souvent ordonné d'y renoncer. Nous n'examinons point si, dans ces temps d'anarchie, les évêques de Rome et d'Allemagne, les simples abbés, ont dû s'emparer des **droits régaliens** : c'est un objet de politique qui ne nous regarde pas ; nous respectons quiconque est revêtu du pouvoir suprême. Dieu nous préserve de vouloir troubler la paix des États, et de remuer des bornes posées depuis si longtemps !²⁴

Là encore, dans *Le cri des nations*, le vocabulaire est évocateur. Voltaire parle expressément des droits régaliens, droits dont Carré de Malberg fera plus tard le critère déterminant de sa définition de l'État moderne à travers la notion de « puissance étatique »²⁵. La perspective de Voltaire concernant les rapports entre l'État et le Saint-Siège est une politique d'indépendance et de souveraineté. Les princes qui tentent d'appliquer ce programme ambitieux reçoivent les acclamations de Voltaire, mais aussi, comme on l'a vu plus tôt, des peuples reconnaissants :

Ces mêmes peuples, qui bénissent leurs souverains et leurs magistrats pour avoir commencé ce grand ouvrage, espèrent qu'il ne demeurera pas imparfait. On a chassé les jésuites, parce qu'ils étaient les principaux organes des prétentions de la cour de Rome : comment donc pourrait-on laisser subsister ces prétentions ? Quoi ! l'on punit ceux qui les soutiennent, et on se laisserait opprimer par ceux qui les exercent !²⁶

Le cri des nations énumère les bénéfices pécuniaires dont profite l'Église de Rome, mais conteste également son pouvoir de nomination des évêques. « C'est donc *par la grâce unique du roi*, et non par celle d'un évêque étranger, qu'un évêque est évêque²⁷ ». Ce « réganisme » de Voltaire, comme le désigne Catherine Maire²⁸, trouve encore sa force dans la dialectique qu'il constitue avec l'étranger. L'évidence qu'était pour lui la souveraineté étatique ne saurait souffrir les prétentions d'une puissance étrangère qui ne lui paraît nullement légitime. **La lutte contre l'épiscopat est donc aussi, et peut-être au moins autant, une lutte pour l'indépendance qu'elle est une lutte contre la religion.** Dans l'idéal gallican, l'État est cependant à égalité avec l'Église : aussi le réganisme de Voltaire semble s'en distinguer. Le terme même de souveraineté, employé tant de fois, ne laisse guère de doute. Voltaire n'en donne

²⁴ VOLTAIRE, *Le cri des nations* [1769], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p.574. C'est nous qui soulignons.

²⁵ CARRÉ DE MALBERG op.cit., p.10.

²⁶ VOLTAIRE, *Le cri des nations*, op.cit., p.565.

²⁷ Ibid., p.266.

²⁸ MAIRE Catherine, « Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières », *Droits*, n° 58, 2013/2, p.140.

pas toutefois pas de définition substantielle. Le chevalier de Jaucourt la définit ainsi dans l'*Encyclopédie*, sans cacher l'influence de Pufendorf :

[...] la nature de la souveraineté consiste principalement en deux choses ; la première dans le droit de commander aux membres de la société, c'est-à-dire de diriger leurs actions avec empire ou pouvoir de contraindre ; la seconde est que ce droit doit être en dernier ressort, de telle sorte que tous les particuliers soient obligés de s'y soumettre, sans qu'aucun puisse lui résister : autrement si cette autorité n'était pas supérieure, elle ne pourrait pas procurer à la société l'ordre et la sûreté qui sont les fins pour lesquelles elle a été établie.²⁹

Cette définition ne bouscule pas véritablement celle que Bodin avait proposé plus d'un siècle auparavant, et qui consistait dans la puissance absolue et perpétuelle d'une République³⁰. La souveraineté est « la puissance au-dessus des autres puissances ». Ainsi, Voltaire la rend incompatible avec la dépendance ; l'indépendance n'en est pas pour autant son critère constitutif, mais seulement l'une de ses composantes nécessaires. Le réganisme de Voltaire, qui excède de beaucoup les revendications traditionnelles du gallicanisme sous ses multiples formes³¹, s'oppose en effet au *statu quo*. Si « ni les "jansénistes", ni les "gallicans" ne prétendent se détacher de l'Église, former une secte ou remettre en cause sa hiérarchie³² », les positions souverainistes de Voltaire vont plus loin : toutes les prétentions au temporel de l'épiscopat doivent être rejetées, y compris et surtout celles dont il jouit présentement.

Comme le souligne Philippe Raynaud, la distinction des deux « cités », qui qualifie assez bien la position gallicane, ne préfigure pas pour autant la laïcité ou le sécularisme. Car le corps social, en ces conditions, reste et doit rester sous la garde surveillée du « corps politique chrétien »³³. Voltaire écrit d'ailleurs que les « libertés de l'Église gallicane » sont en fait « les libertés de l'église universelle »³⁴ : c'est donc le christianisme lui-même qui doit cesser d'influencer les affaires publiques. Qu'on le regarde ou non comme l'un des penseurs des origines de la laïcité, Voltaire est allé plus loin que le gallicanisme en imaginant, pour la France comme pour toute l'Europe et, on l'imagine sans mal, pour tous les pays du monde, un pouvoir politique rigoureusement souverain, c'est-à-dire indépendant – car placé hors d'atteinte des puissances concurrentes – mais surtout supérieur à toutes les églises.

²⁹ JAUCOURT Le chevalier de, « Souveraineté », *L'Encyclopédie*, op.cit., vol. XV, 1765, p.425a.

³⁰ BODIN Jean, *Les Six Livres de la République* [1576], Paris, Jacques du Puys, 1576, p.152.

³¹ MAIRE Catherine, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », *Annales de l'Est*, n° 1, 2007, p. 13-43.

³² Ibid., p.17.

³³ RAYNAUD, op.cit., p.18.

³⁴ VOLTAIRE, *Réponse aux remontrances, etc.* [1771], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, p.388.

On a vu comment la comparaison avait servi, à l'échelle de l'Europe, à justifier les droits de la puissance publique contre celle des papes. Néanmoins fidèle à sa méthode, Voltaire ne s'est pas limité au gallicanisme, expérience française qui ne connaîtra que quelques émules³⁵, pour soutenir ses positions. Là encore, la Chine lui offre la matière bienvenue pour exposer aux lecteurs européens ce que pourrait être une Europe des États souverains débarrassés de la tutelle vaticane :

Mais ce qui est unique et admirable, c'est que, dans la Chine, l'empereur a toujours été pontife et prédicateur. Les édits ont toujours été des exhortations à la vertu. L'empereur a toujours sacrifié au Tien, au Chang-Ti. Point de prêtre assez insolent pour lui dire : « Il n'appartient qu'à moi de sacrifier, de prier Dieu en public. Vous touchez à l'encensoir, vous osez prier Dieu vous-même, vous êtes un impie. »³⁶

Même chose en ce qui concerne la religion de l'Inde ancienne, car il est « très vraisemblable que cette religion fut longtemps celle du gouvernement chinois, et qu'elle ne consistait que dans le culte pur d'un Être suprême, dégagé de toute superstition et de tout fanatisme³⁷ ». Ainsi,

Les premiers brachmanes, étant donc à la fois rois et pontifes, ne pouvaient guère établir la religion que sur la raison universelle. Il n'en est pas de même dans les pays où le pontificat n'est pas uni à la royauté. Alors les fonctions religieuses, qui appartiennent originairement aux pères de famille, forment une profession séparée ; le culte de Dieu devient un métier ; et, pour faire valoir ce métier, il faut souvent des prestiges, des fourberies, et des cruautés.³⁸

La formule suivante résume particulièrement bien la pensée de Voltaire : « **La religion dégénéra donc chez les brachmanes dès qu'ils ne furent plus souverains**³⁹ ».

L'Inde n'est pas son seul modèle. Voltaire en trouve d'autres dans l'histoire de l'Europe. Il s'inspire d'abord de la ville de Rome elle-même, lors de la révolte populaire menée par Arnaud de Brescia en 1145 :

L'ancien amour de la liberté reproduisait de temps en temps quelques racines. [...] le peuple rétablit une ombre de sénat, que les cardinaux avaient aboli. On créa un patrice au lieu de deux

³⁵ « Certes, il serait possible de trouver des parallèles du côté des puritains anglais ou des piétistes allemands, mouvements dissidents qui eux aussi revendiquent la véritable légitimité, contestent les autorités ecclésiastiques et rejettent bien évidemment les accusations d'hétérodoxie. », dans MAIRE, op.cit., p.17.

³⁶ VOLTAIRE, *Dieu et les hommes* [1769], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, chap. IV, p. 437.

³⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.237.

³⁸ Idem.

³⁹ Ibid., p.238.

consuls. **Le nouveau sénat signifia au pape Lucius II que la souveraineté résidait dans le peuple romain, et que l'évêque ne devait avoir soin que de l'Eglise.**⁴⁰

En Angleterre, le roi Jean (appelé Jean sans Terre) demandait justice au pape Innocent III, « son nouveau souverain », contre les barons qui ont fait voter la *charte des libertés d'Angleterre*⁴¹ (la *Magna Carta*). Voltaire prend évidemment le parti des pairs du royaume. Car c'est le pape qui « jouissait de l'honneur qu'avait autrefois le sénat romain d'être juge des rois »⁴² ; or, les barons représentent en ce temps ce que le sénat était pendant l'Antiquité romaine. C'est encore le pape, tel un empereur, qui envoyait des légats *a latere* dans toute l'Europe chrétienne pour le représenter dans des affaires qui excédaient presque toujours le spirituel. Voltaire en juge ainsi :

C'étaient des proconsuls que l'empereur ecclésiastique des chrétiens déléguait dans tout l'Occident. C'est par là que Rome, toujours faible, toujours dans l'anarchie, esclave quelquefois des Allemands, et en proie à tous les fléaux, continua d'être la maîtresse des nations. **C'est par là que l'histoire de chaque peuple est toujours l'histoire de Rome.**⁴³

Ces légats se comportaient comme des gouverneurs, des préfets ou des commissaires envoyés par une autorité impériale (le Saint-Siège) dont le pouvoir bien réel eût été déconcentré. Dans l'article « Abus » du *Dictionnaire philosophique* puis des *Questions sur l'encyclopédie*, la Chine et le Japon sont joints à l'Angleterre pour servir d'exemple au reste du monde, en refusant au spirituel le pouvoir souverain de juger des affaires civiles, et en réaffirmant la primauté du pouvoir étatique. La procédure de *l'appel comme d'abus*, qui se développait en France depuis l'impulsion gallicane de Pierre de Cuignières en 1329⁴⁴, laissait à l'Église le soin de ses propres affaires, tandis que « tous les hommes indistinctement⁴⁵ » devaient être jugés selon les lois de l'État :

Cet appel comme d'abus, interjeté aux parlements du royaume, est une plainte contre les sentences ou injustes ou incompétentes que peuvent rendre les tribunaux ecclésiastiques, une dénonciation des entreprises qui ruinent la juridiction royale, une opposition aux bulles de Rome qui peuvent être contraires aux droits du roi et du royaume. Ce remède, ou plutôt ce palliatif, n'était qu'une faible imitation de la fameuse loi *Præmunire*, publiée sous Édouard III par le

⁴⁰ Ibid., p.508-509. C'est nous qui soulignons.

⁴¹ Ibid., p.537-538.

⁴² Ibid., p.539.

⁴³ Ibid., p.462. Nous soulignons.

⁴⁴ DE LA CHESNAYE DES BOIS François-Alexandre Aubert, « Pierre de Cuignières », *Dictionnaire de la noblesse, contenant les généalogies, l'histoire & la chronologie des familles nobles de France*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, Vol. 5, 1772, p.417.

⁴⁵ VOLTAIRE, « Abus », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.29.

parlement d'Angleterre ; loi par laquelle quiconque portait à des cours ecclésiastiques des causes dont la connaissance appartenait aux tribunaux royaux était mis en prison. Les Anglais, dans tout ce qui concerne les libertés de l'État, ont donné plus d'une fois l'exemple.⁴⁶

Autre modèle historique, le roi Saint Louis, qui distingue « très sagement les lois civiles auxquelles tout doit être soumis, et les lois de l'Église dont l'empire doit ne s'étendre que sur les consciences⁴⁷ ». C'est aussi le comté de Sicile qui, s'il est investi par le pape Urbain II en tant que *légal né du siège apostolique*, laissait au grand comte Roger et à ses successeurs la pleine autorité du temporel et du spirituel, concession confirmée par le fer à travers la paix de Mignano et le traité de Bénévent. **Ce privilège d'être roi et pontife, écrit Voltaire, est de ceux « que chaque royaume est en droit de s'attribuer⁴⁸ »**, dans la mesure où la souveraineté étatique, ne pouvant être que supérieure à toute autre espèce de puissance dans la tradition bodinienne⁴⁹, devait pouvoir juger et commander tous ses citoyens. Roger I^{er} de Sicile en profita pour établir dans le comté une tolérance religieuse entre les juifs, les chrétiens et les musulmans. À l'inverse, d'ailleurs, d'un Saint Louis qui fit la guerre contre Mélecsala, sultan d'Égypte, parce qu'il était musulman (« c'était là le seul prétexte de lui faire la guerre⁵⁰ »). En Angleterre et en Russie, les « prêtres-rois » lui paraissent une solution enviable. Comme le présente l'écrivain britannique Geoffrey Denis,

Le couronnement est l'un des plus importants et des plus étranges rites de l'Église d'Angleterre, qui ressemble à la fois à une ordination, une consécration, à un sacrement de mariage par lequel l'Église crée cette mixa persona unique en son genre, **mi-laïque, mi-prêtre**, et la voue à entretenir à tout jamais, avec elle comme avec l'État, une relation noble et singulière.⁵¹

On trouvera aussi chez Voltaire un éloge vibrant de Michel de l'Hospital, pionnier de la laïcité à la française⁵², et de Henri IV⁵³. Peter Gay estime que la *Henriade* contient peu de choses qui méritent le nom de théorie politique, mais il cite à raison ces vers inspirés par de l'Hospital, qui décrivent le roi Vert-Galant opposé aux prétentions au trône du duc de Mayenne, alors chef de

⁴⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.722-723.

⁴⁷ Ibid., p.592.

⁴⁸ Ibid., p.462

⁴⁹ Voir la « puissance de donner et de casser la loi », dans BODIN Jean, *Les Six Livres de la République* [1576], Livre I, chap. 10, Paris, Mairat, Livre de Poche, 1993, p.162.

⁵⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.594.

⁵¹ DENNIS Geoffrey, *Coronation Commentary*, William Heinemann Ltd., 1937, p.301. En anglais dans le texte. C'est nous qui soulignons. Nous avons consacré de longs développements à la fonction de prêtre-roi dans notre mémoire de recherche. Voir DAUPHIN Thibaut, *Incarner la Nation et la Religion dans une démocratie libérale : une comparaison des monarchies britannique et japonaise*, sous la direction de Daniel Bourmaud, Université de Bordeaux, 2016, p.73.

⁵² RAYNAUD Philippe, *La laïcité. Histoire d'une singularité française*, op.cit., p.24-25.

⁵³ GAY Peter, *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, op.cit., p.92.

la Ligue :

Il sait dans toute secte honorer les vertus,
Respecter votre culte, et même vos abus.

[...]

Comme un roi, comme un père, il vient vous gouverner ;
Et, plus chrétien que vous, il vient vous pardonner.⁵⁴

Nous pourrions néanmoins ajouter le vers suivant :

Quel droit vous a rendus juges de notre maître ?⁵⁵

Le droit du souverain est en effet le droit suprême par la naissance, donc le duc de Mayenne ne peut prétendre au trône ; la religion du prétendant est alors écartée de l'équation. Les lois politiques sont donc au-dessus des lois religieuses, et Voltaire n'a de cesse de rappeler ce credo de la souveraineté étatique, qui dépasse manifestement le simple gallicanisme :

Êtres pensants, ne redoutez plus rien de la superstition. Vous voyez tous les jours les conseils éclairés des princes catholiques mutiler eux-mêmes petit à petit ce colosse autrefois adoré. On le réduira enfin à la taille ordinaire. **Tous les gouvernements sentiront que l'Église est dans l'État, et non l'État dans l'Église.** Le sacerdoce, à la longue, mis à sa véritable place, fera gloire enfin, comme nous, d'obéir à la magistrature.⁵⁶

C'est, d'ailleurs, le sentiment de bien des nations que Voltaire traite en exemples :

Ces discours, que tiennent tous les ministres des lois, me paraissent bien forts. Je sais qu'on ne reconnaît deux puissances ni à la Chine, ni dans l'Inde, ni en Perse, ni à Constantinople, ni à Moscou, ni à Londres, etc.⁵⁷

On l'a déjà dit cependant, l'indépendance ou même la supériorité des princes sur la papauté n'est pas une conclusion suffisante pour satisfaire aux critères du bon gouvernement de Voltaire. Cette souveraineté *externe* doit se doubler d'une souveraineté *interne*. L'exemple de Henri IV l'illustre assez fidèlement : sans même l'intervention du Saint-Siège, le catholicisme et même le christianisme imbibent la politique de la plus grande partie des États de l'Occident. La religion de Jésus gouverne encore les esprits. Les esprits des princes, d'abord, mais surtout de

⁵⁴ VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., p.172. Cité par GAY Peter, op.cit., p.100.

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ VOLTAIRE, *Sermon de Josias Rossette* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.590. C'est nous qui soulignons.

⁵⁷ VOLTAIRE, *Éloge historique de la raison*, op.cit., p.608.

leurs sujets. Voltaire n'y trouverait là aucun motif de reproche si ce gouvernement était aussi celui de la tolérance religieuse, et si le clergé n'avait pas tant d'empire dans un royaume au sein duquel il devrait être serviteur de la cité, au lieu de s'en rendre quelquefois le maître.

b. La critique de la soumission à la chrétienté : un enjeu de souveraineté interne

Le conflit entre l'empire et le sacerdoce « n'a jamais vraiment disparu, écrit Philippe Raynaud, tant que les États européens se sont voulus chrétiens⁵⁸ ». Leur puissance, même libérée par les exemples gallican et anglican, est en effet « suspendue à leur capacité de préserver le caractère "chrétien" de leur royaume⁵⁹ ». Voltaire en est bien conscient. Sa guerre contre l'*infâme* n'est pas seulement une conséquence de son antichristianisme militant. Elle est aussi, dans son œuvre politique, nourrie par le besoin d'établir un gouvernement, non pas débarrassé de la foi chrétienne, mais libéré de son monopole sur les consciences, et par conséquent de son emprise sur la chose publique.

La souveraineté interne d'un État implique, au sens de Raymond Carré de Malberg,

[...] que l'État possède, soit dans ses rapports avec les individus qui sont ses membres ou qui se trouvent sur son territoire, soit dans ses rapports avec tous autres groupements publics ou privés formés au-dedans de lui, une autorité suprême, en ce sens que sa volonté prédomine sur toutes les volontés de ces individus ou groupes, celles-ci ne possédant qu'une puissance inférieure à la sienne comme le pouvoir suprême et exclusif qu'il exerce à l'intérieur de son territoire.⁶⁰

Si elle est radicale sur le plan philosophique, la campagne voltairienne contre le christianisme prend la forme, sur le plan politique, d'une critique du monopole religieux imposé par les théocraties et les États qui se réclament de la chrétienté. La doctrine universaliste du catholicisme (*katholikos* signifie en grec « universel ») exprime aussi son caractère exclusif : elle n'est pas *une* religion, mais *la* religion ; la religion de la communion et du refus de la diversité des courants du christianisme. Cela ne pouvait être plus contraire aux convictions de Voltaire, qui pose un regard critique, politique et résolument comparatif sur les prétentions de l'Église catholique ou de quelque autre culte à s'arroger le monopole des consciences.

⁵⁸ RAYNAUD Philippe, op.cit., p.17.

⁵⁹ Ibid., p.17-18.

⁶⁰ CARRÉ DE MALBERG Raymond, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, Paris, Librairie du recueil Cirey, t. 1, 1920, p. 71.

« *Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père*⁶¹ »

L'Angleterre a impressionné Voltaire par la tolérance religieuse qui semble s'y pratiquer. Les sept premières des *Lettres philosophiques* présentent d'ailleurs le tableau du pluralisme religieux étranger à la France, pays de la révocation de l'Édit de Nantes, et qui lui paraît suivre la mauvaise voie. « L'Angleterre est le pays des sectes », écrit-il, avant d'ajouter cette formule devenue célèbre : « Un Anglais, comme homme libre, va au Ciel par le chemin qui lui plaît »⁶². Cette tolérance à l'égard des sectes chrétiennes fait évidemment scandale au moment de la publication de l'ouvrage, qui est déclaré « scandaleux, contraire à la religion, aux bonnes mœurs et aux respect dû aux Puissances » par la cour du parlement de Paris, sur quoi il est interdit à la vente comme à la distribution, et comme de coutume, lacéré et brûlé en place publique⁶³. Si les *Lettres* sont déclarées contraire à la religion, c'est bien au sens où le lecteur du XVIIIe siècle doit l'entendre : elles s'opposent frontalement à l'intolérance institutionnelle induite par le monopole de la religion catholique.

Pour compléter ce tableau de la tolérance religieuse anglaise telle qu'elle est présentée par Voltaire⁶⁴, nous ne pouvons manquer de rappeler ici la fameuse description de la Bourse de Londres de la sixième lettre :

Entrez dans la Bourse de Londres, cette place plus respectable que bien des cours ; vous y voyez rassemblés les députés de toutes les nations pour l'utilité des hommes. Là le juif, le mahométan, et le chrétien, traitent l'un avec l'autre comme s'ils étaient de la même religion, et ne donnent le nom d'infidèles qu'à ceux qui font banqueroute ; là le presbytérien se fie à l'anabaptiste, et l'anglican reçoit la promesse du quaker. Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées, les uns vont à la synagogue, les autres vont boire : celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père, par le Fils, au Saint-Esprit ; celui-là fait couper le prépuce de son fils, et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point ; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu leur chapeau sur la tête : et tous sont contents.⁶⁵

⁶¹ « *Multæ sunt mansiones in domo patris mei* », Jean, XIV, 2. Cité par Voltaire dans ses *Lettres philosophiques*, Cinquième lettre, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.95. Ce verset n'est pas présent dans la première édition de 1734.

⁶² VOLTAIRE, « Sur la religion anglicane », *Lettres philosophiques* [1734], Lettre V, Paris, Flammarion, 1964, p.42.

⁶³ « Avertissement de Beuchot », *Lettres philosophiques*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., p.96.

⁶⁴ Lire à ce sujet LANZILLO Maria Laura, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, 250 pages.

⁶⁵ VOLTAIRE, « Sur les Presbytériens », *Lettres philosophiques*, Lettre VI, Flammarion, op.cit., p.47.

La fin de la lettre est au moins aussi connue : « **S'il n'y avait en Angleterre qu'une religion, son despotisme serait à craindre ; s'il n'y en avait que deux, elles se couperaient la gorge ; mais il y en a trente, et elles vivent en paix et heureuses⁶⁶** ».

La liberté de conscience est de droit naturel, et c'est pour cette raison que Voltaire, comme le soutient Christophe Paillard, entend « se prémunir du danger constant que représente sa volonté de contrôler les corps et les consciences par l'imposition de ses croyances⁶⁷ ». Dans sa retraite à Ferney, il s'active à appliquer ce programme ambitieux :

Et, pour mieux cimenter mon utile entreprise,
J'unis le protestant avec ma sainte Église.
Toi qui vois d'un même œil frère Ignace et Calvin,
Dieu tolérant, Dieu bon, tu bénis mon dessein !⁶⁸

Si l'on doit chercher un maître à la tolérance voltairienne, le nom de Pierre Bayle émerge assez naturellement, bien que son élève ne reconnaisse pas explicitement cette dette⁶⁹. Bayle compte en effet parmi les critiques les plus acerbes de la « France toute catholique », et professe une tolérance générale qui ne laissera pas d'influencer les pères de la laïcité⁷⁰. Ce « juge impartial et éclairé, aussi estimable que calomnié⁷¹ », que Frédéric II regardait comme le « précurseur » de Voltaire et de la « révolution qui se fait dans les esprits »⁷², a certainement eu une « action prématurée et sensible » sur la philosophie de l'auteur du *Traité sur la tolérance*⁷³.

Or Bayle était aussi, malgré son exil en Hollande et ses critiques contre la politique religieuse du royaume de France, un avocat convaincu de la puissance royale. Car si la France est le pays qui chassa les protestants, il est aussi celui qui les a accueillis avec l'édit de tolérance promulgué par Henri IV⁷⁴. Le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ* de Bayle veut montrer que le christianisme enseigne la tolérance générale ; Voltaire emploiera exactement le même procédé dans son *Traité sur la tolérance*, en proposant, à l'image de son prédécesseur,

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ PAILLARD Christophe, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 43, 2007/3, p.35-36.

⁶⁸ VOLTAIRE, « À Horace », *Épître CXIV* [1772], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 10, p.443-444.

⁶⁹ Critique de ses commentaires historiques et politiques, Voltaire reconnaît toutefois en Bayle un maître de la dialectique et de la pensée sceptique.

⁷⁰ RAYNAUD, op.cit., p.29-30.

⁷¹ VOLTAIRE, « Locke », *L'Opinion en alphabet*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 19, p.602.

⁷² FRÉDÉRIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 8 septembre 1755, dans *Œuvres complètes de Voltaire - Correspondance avec le roi de Prusse, l'impératrice de Russie, et d'Alembert*, t. X, Paris, Firmin-Didot Frères, 1843, p.366.

⁷³ HAXO Henry E., « Pierre Bayle et Voltaire avant Les *Lettres Philosophiques* », op.cit., p.497.

⁷⁴ Voir BARIDON Michel, « Lumières et Enlightenment. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique ? », *Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978, p. 51.

un commentaire de l'illustre formule christique « Contrains-les d'entrer⁷⁵ »⁷⁶. Ces deux apôtres de la tolérance l'étaient encore aussi de la souveraineté royale, prémisses nécessaires à l'établissement d'une concorde religieuse.

Hors de l'Angleterre, Voltaire trouva des exemples à son modèle. Gengis Khan, figure ordinairement considérée comme despotique, est salué pour avoir interdit la persécution religieuse, « preuve certaine que ses vassaux n'avaient pas tous la même créance⁷⁷ ». L'exemple va même plus loin :

Gengis fit jouer, dans cette grande assemblée de princes barbares, un ressort qu'on voit souvent employé dans l'histoire du monde. Un prophète prédit à Gengis-kan qu'il serait le maître de l'univers : les vassaux du grand kan s'encouragèrent à remplir la prédiction.⁷⁸

On voit comment Voltaire ficèle une comparaison implicite entre le clergé français d'un côté, et le « prophète » tartare de l'autre, soumis au roi et intéressé à son succès dans les affaires de l'État.

Le chapitre XIV de l'*Essai sur les mœurs* dresse un panorama des hérésies et des différentes sectes du christianisme. Voltaire soutient que de toutes les positions contraires, « Rome s'est toujours décidée pour l'opinion qui soumettait le plus l'esprit humain, et qui anéantissait le raisonnement.⁷⁹ » À l'inverse, bien des princes se sont résolus à établir la tolérance, en particulier dans l'Antiquité romaine :

Nerva, Vespasien, Tite, Trajan, Adrien, les Antonins, ne furent point persécuteurs. Trajan qui avait renouvelé les défenses portées par la loi des douze tables contre les associations particulières, écrit à Pline : *Il ne faut faire aucune recherche contre les chrétiens*. [...] Adrien non seulement défendit à Fondanus, proconsul de l'Asie mineure, de les persécuter ; mais son ordonnance porte : *si on calomnie les chrétiens, châtiez sévèrement le calomniateur*. [...] Marc-Aurèle ordonna qu'on ne poursuivait point les chrétiens pour cause de religion. Caracalla, Héliogabale, Alexandre, Philippe, Gallien, les protégèrent ouvertement.⁸⁰

Après l'éloge de ces empereurs romains vient celui d'un pape. Adrien I^{er} est admirable en ce qu'il « traite, en un mot, les affaires spirituelles en prince ; **et trop de princes les ont traitées**

⁷⁵ Luc, XIV, 23.

⁷⁶ VOLTAIRE, « Si la tolérance a été enseigné par Jésus Christ », *Traité sur la tolérance*, chapitre XIV, Paris, Gallimard, 1975, p.81-87.

⁷⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.606.

⁷⁸ Ibid., p.607.

⁷⁹ Ibid., p.487.

⁸⁰ Ibid., p.281-282.

en évêques⁸¹ ». Ce dernier mot dit beaucoup de la pensée de Voltaire : si les affaires religieuses doivent être traitées en politique, cela signifie, en substance, que la puissance publique doit considérer les affaires religieuses comme l'un des domaines variés de sa juridiction, et qu'elles doivent être traitées comme tel. On imagine un prince qui ne se mêle nullement de théologie, qui permet et garantit le libre exercice des cultes.

La tolérance éprouvée de la puissance souveraine : ni cléricalisme, ni athéisme ?

L'une des limites à la tolérance religieuse de Voltaire semble être son appréciation de l'athéisme. Sans se contredire franchement, le philosophe a semé le doute sur la façon dont un gouvernement devrait, *in fine*, disposer de ses citoyens qui ne croient pas en Dieu. Le sujet l'a passionné. En dehors de ses réflexions autour de la défense des athées par Pierre Bayle, il faut mentionner son conte intitulé *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*, ainsi que sa réponse versifiée à l'auteur anonyme du *Traité des trois imposteurs*⁸², et bien sûr l'article « Athée, athéisme » du *Dictionnaire philosophique*, ainsi que l'article « Athéisme » des *Questions sur l'encyclopédie*.

C'est d'abord en contempteur que Voltaire évoque l'athéisme. Le thème de l'empoisonnement est récurrent : c'est dire qu'une société d'athées, libérée de la crainte du jugement de Dieu, serait composée d'hommes qui vivraient dans la crainte de se faire empoisonner impunément. Il en va de même pour un gouvernement athée, uniquement préoccupé de son intérêt, évoluant sans les bornes de la religion (au sens voltairien, c'est-à-dire déiste du terme) :

Je ne voudrais pas avoir à faire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier ; je suis bien sûr que je serais pilé. Je ne voudrais pas, si j'étais souverain, avoir à faire à des courtisans athées, dont l'intérêt serait de m'empoisonner.⁸³

L'athéisme est toutefois épargné des graves accusations dont il fait l'objet au XVIIIe siècle, ou déjà au XVIIe siècle, lorsque Pierre Bayle ose prendre sa défense en soutenant la pérennité d'une société d'athées. Voltaire note ironiquement que l'opinion théologique la plus répandue accusait en même temps le gouvernement chinois d'athéisme :

Ces mêmes hommes qui se sont tant récriés contre Bayle, qui l'ont tant blâmé d'avoir dit qu'une société d'athées pouvait subsister, qui ont tant écrit qu'un tel établissement est impossible,

⁸¹ Ibid., p.354.

⁸² Vraisemblablement le baron d'Holbach. Nous parlons de l'*Epître à l'auteur du livre des Trois Imposteurs*, publié en 1769. Voir *Œuvres complètes*, op.cit., t. 10, p.402-405.

⁸³ VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.86-87.

soutenaient froidement que cet établissement florissait à la Chine dans le plus sage des gouvernements.⁸⁴

Au fond, Voltaire ne contredit pas cette hypothèse. Les exemples grec et romain paraissent même la favoriser :

Ceux qui ont soutenu qu'une société d'athées pouvait subsister ont donc eu raison, car ce sont les lois qui forment la société ; et ces athées, étant d'ailleurs philosophes, peuvent mener une vie très sage et très-heureuse à l'ombre de ces lois : ils vivront certainement en société plus aisément que des fanatiques superstitieux.⁸⁵

Ils se trompaient en disant qu'une société d'athées ne pouvait pas subsister, puisque les épicuriens qui subsistèrent si longtemps étaient une véritable société d'athées ; car ne point admettre de Dieu, et n'admettre que des dieux inutiles qui ne punissent ni ne récompensent, c'est précisément la même chose pour les conséquences.⁸⁶

Voltaire établit ensuite un parallèle entre le fanatisme, criminel mais sanctionné institutionnellement pendant les croisades ou l'affaire Calas, et l'athéisme, essentiellement inoffensif mais pourtant regardé comme un crime odieux :

L'athéisme n'inspire point de passion sanguinaire, mais le fanatisme en inspire : l'athéisme ne s'oppose pas aux crimes, mais le fanatisme les fait commettre. Supposons avec l'auteur du *Commentarium rerum Gallicarum*, que le chancelier de l'Hôpital fût athée, il n'a fait que de sages lois, et n'a conseillé que la modération et la concorde. Les fanatiques commirent les massacres de la St Barthélemy. Hobbes passa pour un athée, il mena une vie tranquille et innocente. Les fanatiques de son temps inondèrent de sang l'Angleterre, l'Ecosse et l'Irlande. Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme ; ce ne fut pas lui assurément qui eut part à l'assassinat juridique de Barneveldt, ce ne fut pas lui qui déchira les deux frères de Witt en morceaux, et qui les mangea sur le gril.⁸⁷

Les athées sont décrits par Voltaire comme des savants qui n'ont pas goûté à la vraie science, à la vraie philosophie, seule capable de leur inspirer l'idée du Dieu créateur, rémunérateur et vengeur. Mais il insiste : « on peut vivre en société sans religion⁸⁸ ». Cette option n'est simplement pas celle qui convient à l'établissement d'un bon gouvernement, dans lequel la

⁸⁴ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XXXIX, p.676.

⁸⁵ VOLTAIRE, « Athée », *L'Opinion en alphabet*, op.cit., p.456.

⁸⁶ VOLTAIRE, « Remarques pour servir de suppléments », *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.910-911.

⁸⁷ VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.85-86.

⁸⁸ VOLTAIRE, « Athéisme », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.332.

puissance publique et les citoyens sont liés par la crainte et l'espoir du jugement de la puissance divine :

Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples, que l'idée d'un Être suprême créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur soit profondément gravée dans les esprits. [...] l'athéisme est un monstre très pernicieux dans ceux qui gouvernent, qu'il l'est aussi dans les gens de cabinet, quoique leur vie soit innocente, parce que de leur cabinet ils peuvent percer jusqu'à ceux qui sont en place ; que s'il n'est pas si funeste que le fanatisme, il est presque toujours fatal à la vertu.

L'athéisme est parfois même présenté comme le produit malheureux de la mauvaise théologie, ou ici de l'emprise d'un clergé intéressé :

S'il y a des athées, à qui doit-on s'en prendre, sinon aux tyrans mercenaires des âmes qui en nous révoltant contre leurs fourberies, forcent quelques esprits faibles à nier le Dieu que ces monstres déshonorent ? Combien de fois les sangsues du peuple ont-elles porté les citoyens accablés jusqu'à se révolter contre le roi !⁸⁹

Philippe Raynaud souligne à raison la défense glaciale que Voltaire a réservé à la « société d'athées » de Bayle⁹⁰. Il est fort douteux que Voltaire ait souhaité qu'on persécutât les athées, mais on ne sait guère comment sa critique eut été convertie en doctrine politique. À le lire, l'athéisme ne représente pas un obstacle à la souveraineté royale, mais à la société elle-même. La fin du monopole catholique devrait-elle accoucher d'une tolérance pour tous les cultes et d'une intolérance à l'égard de celles et ceux qui n'ont en point ? Voltaire n'en dit mot. P. Raynaud les imagine « en marge de la cité⁹¹ » ; hypothèse crédible, mais difficile à confirmer. **Si l'athéisme n'est pas souhaitable parce qu'il éprouve dangereusement les fondements d'une société par la dissolution du sacré, il ne paraît pas intrinsèquement condamnable, en ce qu'il ne se met nullement en travers des prérogatives du souverain.**

La place du clergé dans l'œuvre de Voltaire relève de cette même ambiguïté. Les hommes d'Églises qui se dévouent entièrement à la puissance royale ne trouvent chez lui que de sincères louanges : Saint Bernard⁹² et l'évêque Goslin⁹³ sont de ceux-là. Il s'agit, au fond, « de saluer

⁸⁹ VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.87. La section dont est issue ce paragraphe a été ajoutée en 1767. Cela le situe dans la campagne de Voltaire contre l'*infâme*. À noter également que Voltaire renvoie le lecteur à l'article « Fraude ».

⁹⁰ RAYNAUD, op.cit., p.31. Voltaire n'admet en effet qu'une société de philosophes ou de lettrés athées.

⁹¹ Ibid., p.94.

⁹² Ibid., p.463.

⁹³ Ibid., p.388-389.

toute œuvre qui dénonce le préjugé théologique » et qui « annonce l'aurore de la raison »⁹⁴. Derrière ses amours éphémères pour les saints et les clercs de la vertu, Voltaire dissimule une haine insondable pour les « enthousiastes » et les évêques séditieux. La formule de Pomeau l'exprime encore mieux : « il n'allègue ici le Dieu-Père que pour le rétorquer contre le Dieu-tyran⁹⁵ ». Car Dieu est fondamentalement bienfaisant, et les hommes qui croient lui rendre hommage en instituant l'intolérance et en ne servant pas leurs princes ne sont pas dignes de s'en réclamer les serviteurs. Au contraire, la religion devrait être « solitaire et tranquille », « sans pompe et sans éclat, belle de sa beauté »⁹⁶ :

Corrige le valet, mais respecte le maître.
Dieu ne doit point pâtir des sottises du prêtre [...].⁹⁷

Ou encore, dans *Œdipe* :

Au pied du sanctuaire, il est souvent des traîtres,
Qui, nous asservissant sous un pouvoir sacré,
Font parler les destins, les font raire à leur gré.
[...]

Les prêtres ne sont point ce qu'un vain peuple pense
Notre crédulité fait toute leur science.⁹⁸

L'histoire des chicanes entre les hommes d'Église et les hommes d'État au cours du conflit entre l'empire et le sacerdoce lui inspire cette réflexion : « En voyant les évêques donner ainsi les couronnes, on se tromperait si on croyait qu'ils fussent alors tels que des électeurs de l'Empire. Ils s'étaient rendus puissants, à la vérité, mais aucun n'était souverain⁹⁹ ». Les prélats ne peuvent ainsi prétendre à aucune légitimité dans le temporel, même dans la désignation des figures du pouvoir : leur rôle n'est que d'éclairer, de conseiller, d'enseigner la vertu et de se rendre utile aux affaires publiques.

On trouve d'ailleurs chez Voltaire un éloge du curé modeste et obéissant, du « Curé de campagne », écrit Christophe Paillard, « humblement soumis au seigneur de village »¹⁰⁰ :

⁹⁴ RIHS, op.cit., p.97.

⁹⁵ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.105.

⁹⁶ VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., Chant IV, p.130.

⁹⁷ VOLTAIRE, *Épître à l'auteur du livre des Trois Imposteurs*, op.cit. p.403.

⁹⁸ VOLTAIRE, *Œdipe* [1719], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, Acte III, Scène II, p.83.

⁹⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.380.

¹⁰⁰ PAILLARD, op.cit., p.45.

Un curé, que dis-je, un curé ? Un iman¹⁰¹ même, un talapoin¹⁰², un brame doit avoir honnêtement de quoi vivre. **Le prêtre en tout pays doit être nourri de l'autel, puisqu'il sert la république.** Qu'un fanatique fripon ne s'avise pas de dire ici que je mets au niveau un curé et un brame, que j'associe la vérité avec l'imposture. Je ne compare que les services rendus à la société ; je ne compare que la peine et le salaire.¹⁰³

Christophe Paillard l'interprète comme une preuve que Voltaire n'était pas foncièrement anticlérical¹⁰⁴. Nous irons plus loin en soutenant que le philosophe déiste regardait l'office religieux (et ce quel que soit le culte auquel il est rendu) comme un service public avant l'heure. Voltaire lui-même se livre un peu plus dans ce passage des *Honnêtetés littéraires*, dans lequel il se défend sous pseudonyme :

L'auteur du *Siècle de Louis XIV* a toujours révééré le clergé en citoyen ; il l'a défendu contre les imputations de ceux qui disent au hasard qu'il a le tiers des revenus du royaume ; il a prouvé, dans son chapitre XXXV, que toute l'Église gallicane, séculière et régulière, ne possède pas au-delà de quatre-vingt-dix millions de revenus en fonds et en casuel. Il remarque que le clergé a secouru l'État d'environ quatre millions par an l'un dans l'autre. Il n'a perdu aucune occasion de rendre justice à ce corps. On trouve, au chapitre IV du *Traité de la Tolérance*, ces paroles : « Le corps des évêques en France est presque tout composé de gens de qualité, qui pensent et qui agissent avec une noblesse digne de leur naissance. »¹⁰⁵

Il faut néanmoins lire tout l'article que Voltaire consacre au « Curé de campagne » :

[...] l'Église latine a une sagesse contraire ; il faut m'y soumettre. Peut-être aujourd'hui que l'esprit philosophique a fait tant de progrès, un concile ferait des lois plus favorables à l'humanité. Mais en attendant, je dois me conformer aux lois présentes ; il en coûte beaucoup, je le sais, mais tant de gens qui valaient mieux que moi s'y sont soumis, que je ne dois pas murmurer.¹⁰⁶

Tout le dialogue est, en fait, un manifeste pour un curé de la religion civile, ou en d'autres termes pour un curé qui ne serait pas chrétien : point de théologie, d'excommunication,

¹⁰¹ Un imam.

¹⁰² Moine ou prêtre bouddhiste dans certains pays d'Asie.

¹⁰³ VOLTAIRE, « Curé de campagne », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.659-660. C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁴ PAILLARD, op.cit., p.46.

¹⁰⁵ VOLTAIRE, *Les Honnêtetés littéraires* [1767], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.449.

¹⁰⁶ VOLTAIRE, « Curé de campagne », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.662.

d'interdiction de se marier, et de jours chômés, mais beaucoup de vertu (entendue au sens de morale universelle), de théâtre et de travail¹⁰⁷.

L'article « Mariage » ajoute des précisions. Comme l'a montré Christophe Paillard,

Voltaire commence par affirmer l'utilité sociale du mariage qui « rend l'homme plus vertueux et plus sage », il affirme son caractère civil et non sacramental (« Le mariage est un contrat du droit des gens, dont les catholiques romains ont fait un sacrement¹⁰⁸ »), avant d'en déduire « que souvent les lois ont besoin d'être réformées¹⁰⁹ », et que cet acte de droit civil ne devrait pas être acté par l'Église mais par la seule autorité de l'État.¹¹⁰

Pomeau écrivait que l'anticléricalisme de Voltaire était une « passion¹¹¹ ». Cette sentence est vraie en général ; le détail la contredit ainsi par moment. Un clergé simple, qui n'impose nullement les consciences, qui n'a aucune prétention au gouvernement d'un village ou d'un pays, qui œuvre humblement pour faire triompher la vertu chez les peuples comme chez les princes, ce clergé-ci reçoit les encouragements du patriarche de Ferney. Un clergé fort et ambitieux, gagné par l'appât du pouvoir et de l'argent, inquisiteur des princes et des peuples, ce clergé-là est évidemment condamné à travers toute son œuvre.

L'éloge du « curé de campagne » ne manque toutefois pas d'interroger. Voltaire semble admirer ceux de l'ordre qui ont osé se mettre à distance de Rome, des dogmes, et même du christianisme lui-même¹¹². Les hommes d'Église qui l'ont formé à Louis-le-Grand et dans la Société du Temple n'étaient certes pas les plus dévots. Mais Voltaire va plus loin : le curé idéal, le seul clergé qui doive en mériter la dignité, serait finalement celui qui servirait la religion naturelle, dépouillée des intermédiaires parasites que sont les religions révélées.

¹⁰⁷ Ibid., p.662-664.

¹⁰⁸ VOLTAIRE, « Mariage », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1315.

¹⁰⁹ Ibid., p.1319.

¹¹⁰ PAILLARD, op.cit., p.47.

¹¹¹ POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.111.

¹¹² C'est le cas du curé Jean Meslier, dont Voltaire donne cependant une compilation habilement tronquée de son athéisme radical.

Paragraphe 2 : La religion naturelle comme utopie philosophique, la religion civile comme nécessité sociale

Le déisme et le jusnaturalisme, deux positions relativement répandues parmi les philosophes du XVIII^e siècle, en accompagnent souvent une troisième : la religion naturelle. En son principe, elle postule un « credo minimum », c'est-à-dire, pour reprendre l'anaphore finale de Diderot dans *De la suffisance de la religion naturelle*, une religion réduite à

ce que je sens, à ce qu'on me dit ; ce que je trouve écrit en moi-même du doigt de Dieu [...] ; ce que je porte en moi et rencontre le même partout ; [...] ce qui n'a point été sincèrement contredit, ne l'est point et ne le sera jamais [...] ; ce que ni le temps ni les hommes n'ont point aboli et n'aboliront jamais [...] ; ce qui rapproche l'homme civilisé et le barbare, le chrétien, l'infidèle et le païen, l'adorateur de Jehova, de Jupiter et de Dieu, le philosophe et le peuple, le savant et l'ignorant, le vieillard et l'enfant, le sage même et l'insensé [...] ; ce qui est tenu pour saint, auguste et sacré par tous les peuples de la terre [...] ; ce qui a fait élever vers le ciel de toutes les régions du monde l'hymne, la louange et le cantique [...] ; ce qui me peint l'univers comme une seule et unique immense famille dont Dieu est le premier père [...].¹¹³

Voltaire partageait entièrement cette conception de la religion naturelle, et s'est évertué à la découvrir dans l'histoire et parfois dans l'actualité de l'Orient et de l'Europe. La pratique de la comparaison l'amène à cette conclusion : la religion naturelle est la seule qui mérite ce nom, mais elle n'est observée partout que par une petite minorité de sages et de philosophes. Ce triomphe que l'expérience du monde rend apparemment impossible n'empêchera pas Voltaire d'en écrire des défenses argumentées (a). Le réalisme du philosophe lui intime néanmoins d'emprunter une autre voie : si la religion naturelle ne peut parvenir, il faut opter pour une religion civile, et nous donnerons cette fois la célèbre définition élaborée par Jean-Jacques Rousseau dans sa lettre à Voltaire :

Je voudrais donc qu'on eut dans chaque état un Code moral ou une espèce de profession de foi civile, qui contînt positivement les maximes morales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses. Ainsi toute religion qui pourrait s'accorder avec le Code serait admise ; toute religion qui ne s'y accorderait pas serait proscrite ; et chacun serait libre de n'en avoir point que le Code lui-même.¹¹⁴

¹¹³ DIDEROT Denis, *De la suffisance de la religion naturelle* [1747-1770], dans *Œuvres complètes de Diderot*, Assézat et Tourneux, Paris, Garnier, 1875, t. 1, XXVII p.272.

¹¹⁴ ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à Voltaire, 18 août 1756, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, p.323.

Rousseau ajoute : « Voilà, Monsieur, un sujet pour vous¹¹⁵ ». Nous partirons de cette définition pour présenter ce qu'il convient de regarder comme la théorie voltairienne des rapports entre le politique et le religieux. Car loin de se résoudre à la fatalité d'une religion naturelle impossible à faire admettre à la majorité des hommes, Voltaire est travaillé par l'utilité sociale, et plus spécifiquement l'utilité politique de la religion. Cette préoccupation commune aux républicains (au sens de Jean Bodin) va l'amener à développer, pièce par pièce, une théorie ambitieuse qu'il ne prendra toutefois jamais la peine de baptiser. Si la postérité se dispute encore sur sa proximité avec des systèmes plus récents (le concordat et la laïcité en tête), nous nous emploierons surtout à montrer ce que cette théorie a d'originale, et comment elle procède d'un comparatisme « savant » (b).

a. L'impossible magistère de la religion naturelle

Avant d'examiner les implications d'un tel concept dans le cadre d'une théorie des rapports entre politique et religion, il faut d'abord saisir le sens que lui donne Voltaire. Diderot s'était efforcé de dénoncer les prétentions morales du christianisme et des autres religions révélées : « La loi révélée ne contient aucun précepte de morale que je ne trouve recommandé et pratiqué sous la loi de nature ; donc elle ne nous a rien appris de nouveau sur la morale¹¹⁶ ». La religion naturelle de Diderot est la religion élémentaire mais suffisante, bonne et juste car universelle, raisonnable car sans miracle, facile à croire et à adopter car évidente. La religion naturelle ne répond pas d'une autre définition chez Voltaire. Son catéchisme se limite « à l'adoration simple de Dieu et à la vertu¹¹⁷ ». La pureté et la simplicité sont des éléments définitionnels déterminants : « Il n'y a qu'une morale [...] comme il n'y a qu'une géométrie¹¹⁸ ». Ou encore : « Redisons tous les jours à tous les hommes : "La morale est une, elle vient de Dieu ; les dogmes sont différents, ils viennent de nous"¹¹⁹ ».

À cette simplicité et cette unité de la religion naturelle sont sans surprise opposées la complexité, l'incohérence et la diversité infinie des religions du globe. La « religion de Voltaire » est venue avec la lumière ; à l'inverse, « nos superstitions ne sont que ténèbres¹²⁰ ».

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ DIDEROT, op.cit., p.263.

¹¹⁷ VOLTAIRE, « Liberté de penser », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.357. Cité par FRANCALANZA, op.cit., p.60.

¹¹⁸ VOLTAIRE, « Morale », op.cit., p.409.

¹¹⁹ VOLTAIRE, « Juste (du) et de l'injuste », op.cit., p.347.

¹²⁰ Idem.

Il n'est pas inutile de considérer un instant le qualificatif donné à cette religion. Il n'est pas anodin que la nature soit une nouvelle fois convoquée par les philosophes, en particulier en matière religieuse. Sous l'impulsion de la science, de l'humanisme et des premiers auteurs assez hardis pour oser contredire les dogmes monolithiques de l'Église de Rome (Machiavel, Hobbes et Newton en tête), les deux siècles précédents avaient trouvé dans la nature la source de leurs critiques, car elle était aussi celle des connaissances nouvelles : ce qui servit déjà à démontrer l'héliocentrisme et l'existence du droit naturel pouvait donc établir le bien-fondé de la religion naturelle. Cicéron ou Sénèque avaient certes élaboré en leurs temps des systèmes comparables¹²¹. Les théologiens eux-mêmes s'étaient très tôt emparés de la notion de religion naturelle. Cela peut surprendre pour qui la concevrait comme « la religion des philosophes » par excellence, ou pour qui pense au culte de l'Être suprême de 1793¹²². Un auteur comme François de la Motte de Vayer diffusait déjà sa « sceptique chrétienne¹²³ » dans les librairies de l'Europe, et avait à cœur, bien qu'il soit chrétien, de défendre la religion naturelle. Il présente Confucius comme le « Socrate chinois » ; il assure qu'il professe une religion naturelle, pure et admirable¹²⁴. Le Père Louis Le Comte, l'un des professeurs de Voltaire à Louis-le-Grand, soutient que les Chinois ont conservé pendant plus de deux mille ans la religion naturelle, tandis que l'Europe et presque tout le reste du monde gisaient dans la corruption¹²⁵. Les précepteurs de Voltaire n'hésitaient pas, sous la régence de Philippe d'Orléans, à confondre le culte confucianiste rendu à Dieu avec celui des premiers disciples de la religion d'Abraham. Au fond, les sages de la Chine allaient à Dieu « par le chemin qui leur plaît », avec moins de pompes et d'artifices que bien des catholiques romains. M. Coulaou et le P. Tournemine s'essaieront à la synthèse historique de « l'antiquité de la véritable religion ». Ce dernier ne manqua d'ailleurs pas d'en appeler à la « Religion naturelle, ou plutôt la Religion dont Noé et ses enfants faisaient

¹²¹ LAGRÉE Jacqueline, « La religion naturelle du stoïcisme à la Réforme », dans *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991, p.15-40.

¹²² VOVELLE Michel, *1793, La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême* [1988], Paris, Éditions Complexe, 2002, 311 pages ; DESMONS Éric, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre, n° 29, 2009/1, p.77-93.

¹²³ MOREAU Isabelle, « La Mothe Le Vayer, ou comment transformer un ouvrage de commande sur la grâce en défense et illustration des philosophes de l'Antiquité réputés athées », dans MOREAU Isabelle & HOLTZ Grégoire (dir.), « *Parler librement* » *La liberté de parole au tournant du XVIe et du XVIIe siècle*, Paris, ENS éditions, 2009, disponible à l'adresse <http://books.openedition.org/enseditions/175> (consulté le 30/08/20).

¹²⁴ LA MOTHE LE VAYER François de, *De la vertu des Payens*, Paris, F. Targa, 1642, p.279-280. Cité par POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.59-60.

¹²⁵ LE COMTE (Le Père) Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Amsterdam, Desbordes, 1698-1700, t. II, p.98.

profession¹²⁶ ». Bossuet ne goûtait pas cette ouverture au pur amour de Dieu, et sermonna Pierre Coulau et les autres tenants de la religion naturelle¹²⁷.

Comme le souligne la biographie de René Pomeau¹²⁸, Voltaire fut élevé par des pères jésuites qui préféraient l'esprit de Fénelon à celui du précepteur de Louis XIV. Son œuvre est habitée par l'idée, alors chrétienne, de la religion naturelle. Voyez ce que lui inspire le personnage de La Motte le Vayer :

Saint-Sorlin Desmarets, connu en son temps par le poème de Clovis et par son fanatisme, voyant passer un jour dans la galerie du Louvre La Mothe-Le-Vayer, conseiller d'État et précepteur de Monsieur : « Voilà, dit-il, un homme qui n'a point de religion. » La Motte-Le-Vayer se retourna vers lui, et daigna lui dire : « Mon ami, j'ai tant de religion que je ne suis pas de ta religion. »¹²⁹

Les espoirs que les pères Porée et Tournemine plaçaient dans leur élève ont largement excédé leurs objectifs. La « religion de Noé » n'intéressa guère Voltaire. Si la compagnie de Jésus ne fit pas du jeune Arouet un bon chrétien, dût-il être « chrétien sceptique », il n'oublia pas les leçons qu'il reçut d'eux sur le gouvernement et la religion de la Chine. Du début à la fin de son œuvre, l'empire du Milieu servit si bien d'exemple à la gloire de la religion naturelle que les préjugés de Malebranche, persuadé de voir en Chine un gouvernement d'athées¹³⁰, ne trouvèrent jamais un si cinglant adversaire que Voltaire. Contre Bayle lui-même, qui confondait les spinozistes et les Lettrés de la Chine¹³¹, il nie absolument et systématiquement que ces sages puissent être assimilés à la philosophie de Spinoza dont l'époque blâmait l'athéisme réminiscent¹³² (jugement qu'il partageait d'ailleurs¹³³). Mais si même un « athée » comme Spinoza « fut toujours fidèle à la loi pure et naturelle du Dieu qu'il avait combattu¹³⁴ », cela

¹²⁶ TOURNEMINE René-Joseph de, *Mémoire de Trévoux*, novembre 1702, p.89.

¹²⁷ BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes*, éd. Abbé Guillaume, Bar-le-Duc, Contant-Laguerre, 1877, t. XI, p.135. Cité par POMEAU, op.cit., p.62.

¹²⁸ POMEAU, op.cit., p.60-63.

¹²⁹ VOLTAIRE, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, op.cit., p. 467, note 2.

¹³⁰ ISRAËL Jonathan, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », *Rue Descartes*, n° 81, 2014/2, p.75-76.

¹³¹ BAYLE Pierre, *Réponses aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Leers, 1704-1707, t. IV, p. 434 ; *Continuation des pensées diverses sur la comète*, Rotterdam, Leers, t. I, 1680, p.68-69, 73 et p.134-135. Cité par ISRAËL Jonathan, op.cit., p.70.

¹³² L'*Encyclopédie* reprit même le portrait que Bayle donna de Spinoza dans son *Dictionnaire raisonné*. Voir l'article « Spinoza », *L'Encyclopédie*, Vol. XV, 1765, p.462b-463a : « Benoît Spinoza, juif de naissance, & puis déserteur du judaïsme, & enfin athée, étoit d'Amsterdam. Il a été un athée de système, & d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens & modernes, européens & orientaux. »

¹³³ « Spinoza était non seulement athée, mais il enseigna l'athéisme », dans VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.85-86.

¹³⁴ VOLTAIRE, *Ode sur le fanatisme* [1732], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 8, p.428.

n'importe : le gouvernement de la Chine n'est pas administré par des athées, pas plus qu'il n'administre une société d'athées.

Au contraire, la Chine démontre aux yeux du monde la possibilité de la religion naturelle. Car dans « cet impur amas d'imposteurs odieux », « il faut distinguer Confutzée, qui s'en est tenu à la religion naturelle, et qui a fait tout ce qu'on peut faire sans révélation »¹³⁵. Cette religion était « simple, sage, auguste, libre de toute superstition et de toute barbarie¹³⁶ », tandis que « tout ce que la religion avait de plus auguste était défiguré dans presque tout l'Occident par les coutumes les plus ridicules¹³⁷ ». La comparaison avec l'Europe ne s'arrête pas là :

Jamais la religion des empereurs et des tribunaux ne fut déshonorée par des impostures, jamais troublée par les querelles du sacerdoce et de l'empire, jamais chargée d'innovations absurdes qui se combattent les unes les autres avec des arguments aussi absurdes qu'elles, et dont la démence a mis à la fin le poignard aux mains des fanatiques conduits par des factieux. **C'est par là surtout que les Chinois l'emportent sur toutes les nations de l'univers.**¹³⁸

Voyez encore ce paragraphe du *Siècle de Louis XIV* qui disqualifie les religions révélées par le regard comparatif :

Il serait très utile à ceux qui sont entêtés de toutes ces disputes, de jeter les yeux sur l'histoire générale du monde ; car en observant tant de nations, tant de mœurs, tant de religions différentes, on voit le peu de figure que font sur la terre un moliniste et un janséniste. On rougit alors de sa frénésie pour un parti qui se perd dans la foule, et dans l'immensité des choses.¹³⁹

Ailleurs en Asie, Voltaire fait les mêmes constats. D'abord en Perse, où les dogmes inspirés de Zoroastre sont « presque tous conformes à la religion naturelle de tous les peuples du monde¹⁴⁰ » ; ensuite en Arabie, où l'Islam n'est pas loin de recevoir les mêmes faveurs :

Croire un seul Dieu tout-puissant, était le seul dogme ; et si on n'y avait pas ajouté que Mahomet est son prophète, c'eût été une religion aussi pure, aussi belle que celle des lettrés chinois. C'était le simple théisme, la religion naturelle, et par conséquent la seule véritable.¹⁴¹

¹³⁵ VOLTAIRE, *Poème sur la Loi naturelle*, op.cit., p.444.

¹³⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.69.

¹³⁷ Ibid., p.491.

¹³⁸ Ibid., p.69.

¹³⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XXXVII, p.655-656.

¹⁴⁰ Ibid., p.252.

¹⁴¹ VOLTAIRE, *L'Examen important de Milord Bolingbroke*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.292.

Comme le note Philippe Raynaud, les Lumières étaient plus favorables au monothéisme musulman¹⁴², dont la simplicité du dogme facilitait les rapprochements avec la religion naturelle. Jean Baubérot rappelle que cette appréciation fut partagée par certains des successeurs des Lumières :

Au XIXe siècle, des laïques comme Pierre Larousse dans son Grand Dictionnaire, en combattant la religion, attaquaient surtout le catholicisme. Ils se montraient moins défavorables à l'islam, religion qui leur apparaissait plus compatible avec la laïcité : elle n'a pas de clergé, pas de dogmes, insistait-on, en mettant en contraste le régime plutôt tolérant de l'Empire ottoman avec l'Inquisition de l'Église latine.¹⁴³

Il faut signaler que Voltaire désigne presque toujours « sa » religion par le nom de théisme, et c'est de ce théisme dont il se dit parfois le plus proche, plutôt que du déisme dont on répète si souvent qu'il fut le disciple le plus pénétré. Les deux termes sont néanmoins équivalents au XVIIIe siècle, si bien que l'article « Théisme » du *Dictionnaire philosophique* fut renommé « Déisme »¹⁴⁴. La *Profession de foi des théistes* de Voltaire peut également être assimilé au déisme, et René Pomeau utilise les deux termes dans *La religion de Voltaire*¹⁴⁵. Il n'est pas difficile de trouver dans l'œuvre des occurrences de ce théisme que l'auteur prend plaisir à nous décrire :

Notre religion révélée n'est même et ne pouvait être que cette loi naturelle perfectionnée. Ainsi le théisme est le bon sens qui n'est pas encore instruit de la révélation, et les autres religions sont le bon sens perverti par la superstition.¹⁴⁶

LE MANDARIN. Vous convenez tous qu'il faut aimer Dieu ?

LE JÉSUITE. Pas tout à fait, mais je le permets.

LE MANDARIN. Qu'il faut être modéré, sobre, compatissant, équitable, bon maître, bon père de famille, bon citoyen ?

LE JÉSUITE. Oui.

LE MANDARIN. Eh bien ! ne vous tourmentez plus tant ; je vous assure que vous êtes de ma religion.¹⁴⁷

¹⁴² RAYNAUD, op.cit., p.107.

¹⁴³ BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises*, op.cit., p.42.

¹⁴⁴ VOLTAIRE, « Théisme », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 20, p.505, note 2.

¹⁴⁵ « [...] ce déisme ou ce théisme », dans POMEAU René, *La religion de Voltaire*, op.cit., p.463.

¹⁴⁶ VOLTAIRE, « Théisme », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 20, p.506.

¹⁴⁷ VOLTAIRE, *Catéchisme chinois*, troisième conférence, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 27, p. 109-110.

Sa plus grande qualité est de ne pas avoir de défauts, en tant que ce théisme est « capable de faire du bien et incapable de faire le mal ». Or, demande Voltaire, « quelle est la religion qui peut faire du bien sans pouvoir faire du mal ? N'est-ce pas l'adoration d'un être suprême sans aucun dogme métaphysique ?¹⁴⁸ »

La religion naturelle est donc déterminée par la comparaison des conséquences socio-politiques des principaux cultes du monde, dont Voltaire se sert pour mettre en évidence le modèle le plus préférable pour conserver les droits et les libertés des citoyens en même temps que la société dans laquelle ils évoluent. Ce modèle politique n'est pas un type idéal wébérien, dans la mesure où il ne prétend pas catégoriser le réel, et sa nature profondément militante achève de l'exclure du champ du comparatisme savant. Presque partout dans son œuvre, le spectre de la question religieuse obscurcit son jugement et affaiblit la valeur « scientifique » de ses comparaisons, qui se muent alors en de simples analogies motivées par l'opportunité. Les conclusions de Voltaire ne perdent cependant pas de leur intérêt :

1° La religion consiste dans la soumission à Dieu et dans la pratique des vertus.

2° Cette vérité incontestable est reconnue de toutes les nations et de tous les temps : il n'y a de vrai que ce qui force tous les hommes à un consentement unanime : les vaines opinions qui se contredisent sont fausses.

3° Tout peuple qui se vante d'avoir une religion particulière pour lui seul offense la Divinité et le genre humain ; il ose supposer que Dieu abandonne tous les autres peuples pour n'éclairer que lui.¹⁴⁹

L'adepte du théisme trouvera son bonheur en abandonnant le poids du dogme et en secourant son frère¹⁵⁰. S'il croit et sert la religion naturelle, il est aussi bon citoyen en pratiquant la vertu : « Il rit de Lorette, et de la Mecque ; mais il secourt l'indigent, et il défend l'opprimé¹⁵¹ ». Voltaire écarte-t-il alors tout à fait le christianisme ? Les vers suivants semblent l'indiquer :

Entends, Dieu que j'implore, entends du haut des cieux

Une voix plaintive et sincère.

Mon incrédulité ne doit pas te déplaire ;

Mon cœur est ouvert à tes yeux :

¹⁴⁸ VOLTAIRE, *Idées de la Mothe le Vayer* [1751], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 23, p.489-490. Cité par QUASTANA, op.cit., p.66.

¹⁴⁹ VOLTAIRE, *Catéchisme chinois*, troisième conférence, op.cit., p.110-114.

¹⁵⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.60.

¹⁵¹ VOLTAIRE, « Théiste », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.

L'insensé te blasphème, et moi, je te révère ;
Je ne suis pas Chrétien ; mais c'est pour t'aimer mieux.¹⁵²

Cette réflexion d'Éric Francalanza permet cependant d'en douter :

L'évangile chrétien repose sur un message d'amour du prochain et de pardon que Voltaire interprète aussi sur le plan collectif, et par conséquent politique, comme un commandement de tolérance, « apanage de l'humanité ». Il cherche à montrer que l'Église s'est égarée en poursuivant dès sa constitution une quête de pouvoir temporel et en condamnant hypocritement le veau d'or pour mieux servir Mammon (« Du papisme »).¹⁵³

Il faut en effet rappeler ces vers de la *Henriade* :

C'est la religion dont le zèle inhumain
Met à tous les Français les armes à la main.
Je ne décide point entre Genève et Rome.¹⁵⁴

In fine, la tolérance reparaît au centre du discours de Voltaire. Pour Francalanza, « [...] à travers le théisme, c'est une morale universelle que veut mettre en place Voltaire¹⁵⁵ ». Ailleurs, il écrit même que ce théisme n'est que « la forme religieuse de cette expansion pratique de la vertu qu'est la tolérance¹⁵⁶ », car ainsi que Voltaire l'écrit lui-même, « il est indubitable que dans une ville policée, il est infiniment plus utile d'avoir une religion (même mauvaise) que de n'en avoir point du tout¹⁵⁷ ». La religion naturelle doit être le bras vigoureux de la tolérance. Charles Rihs va plus loin : « Devant les inconséquences d'une morale soi-disant fondée sur la religion révélée, Voltaire a éprouvé le besoin d'établir **une morale laïque, universelle et indépendante de la théologie, basée sur le principe de la tolérance.**¹⁵⁸ » La théologie, les dogmes et les superstitions excitent les vices, les crimes, l'intolérance et le fanatisme : la religion naturelle, à l'inverse, ne peut rien produire de condamnable, il veut croire que ses comparaisons le prouvent. Voyez ces deux paragraphes du *Catéchisme chinois* :

5° Il est constaté par l'histoire que ces différentes sectes, qui se proscrivent réciproquement avec tant de fureur, ont été la source de mille guerres civiles ; et il est évident que si les hommes se regardaient tous comme des frères, également soumis à leur père commun, il y aurait eu moins

¹⁵² VOLTAIRE, *Épître à Uranie/Le Pour et le Contre* [1722/1775], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, p.361. C'est nous qui soulignons.

¹⁵³ FRANCALANZA, op.cit., p.59.

¹⁵⁴ VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., Chant II, p.66.

¹⁵⁵ FRANCALANZA, op.cit., p.59.

¹⁵⁶ Ibid., p.76.

¹⁵⁷ VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.85.

¹⁵⁸ RIHS, op.cit., p.66.

de sang versé sur la terre, moins de saccagement, moins de rapines, et moins de crimes de toute espèce.

6° Des lamas et des bonzes qui prétendent que la mère du dieu Fo accoucha de ce dieu par le côté droit, après avoir avalé un enfant, disent une sottise ; s'ils ordonnent de la croire, ce sont des charlatans tyranniques ; s'ils persécutent ceux qui ne la croient pas, ils sont des monstres.¹⁵⁹

Un problème de taille demeure néanmoins dans ce tableau aux accents utopiques : le peuple ne suit pas, et n'a semble-t-il jamais suivi, même en Chine, le credo confucéen – et voltairien – de la religion naturelle :

Répetons encore que les lettrés chinois adorateurs d'un seul Dieu, **abandonnèrent le peuple aux superstitions des bonzes**. Ils reçurent la secte de Laokium et celle de Fo et plusieurs autres, Les magistrats sentirent que le peuple pouvait avoir des religions différentes de celles de l'Etat, comme il a une nourriture plus grossière, ils souffrirent les bonzes et les continrent.¹⁶⁰

Cette aporie ne l'est certes pas concernant la religion de ceux qui gouvernent les affaires publiques, mais se révèle en fait fondamentale : un État inspiré par le théisme ne se mettrait nullement à l'abri de la superstition et du fanatisme si le peuple qu'il gouverne ne connaît pas la « vraie » religion. La religion des princes et des philosophes doit tolérer les sectes du peuple, mais cette tolérance est-elle suffisante pour garantir, aux yeux de Voltaire, l'exercice d'un bon gouvernement éclairé par la Raison ? Presque embarrassé par ce camouflet du réel, Voltaire va donc développer une position complémentaire de la religion naturelle, que les philosophes commencent déjà à baptiser du nom de religion civile.

b. Une solution pratique : la religion civile

En véritable penseur du politique autant qu'en militant de la cause des Lumières, Voltaire ne s'est pas contenté de ce que l'histoire lui présentait comme une voie sans issue. Nous avons vu dans un chapitre ultérieur comment son discours était pensé pour pénétrer la noblesse, la bourgeoisie, les lettrés et les « habitants des villes ». Le 6 décembre 1757, il écrit ainsi à d'Alembert :

Il ne s'agit pas d'empêcher nos laquais d'aller à la messe ou au prêche ; il s'agit d'arracher les pères de famille à la tyrannie des imposteurs, et d'inspirer l'esprit de tolérance. Cette grande mission a déjà d'heureux succès. La vigne de la vérité est bien cultivée par les d'Alembert, des

¹⁵⁹ VOLTAIRE, *Catéchisme chinois*, troisième conférence, op.cit., p.110-114.

¹⁶⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.71. C'est nous qui soulignons.

Diderot, des Bolingbroke, des Hume, etc.¹⁶¹

Ses positions ne peuvent être comprises ni expliquées sans rappeler ce fait majeur qu'est la domination du catholicisme en France. Sur la question religieuse, le modèle politique de Voltaire cherche à composer avec les religions révélées, le christianisme en tête ; il doit embrasser la superstition, l'accueillir dans son sein, la polir et la limiter, aux fins de circonscrire les dogmes dans les limites de la loi d'abord, mais surtout de sauvegarder les obstacles aux crimes et les encouragements à la vertu. Comme l'écrit l'historien britannique Edward Gibbon :

Les différents modes de culte, qui prévalaient dans le monde romain, étaient tous considérés par le peuple comme également vrais, par le philosophe comme également faux, et par le magistrat comme également utiles.¹⁶²

La religion civile, une religion sociale ?

À défaut d'être *vraies*, les religions particulières sont donc *utiles*. La vraie religion ne peut pas être adoptée par le peuple, ce qui expose la société aux risques habituels : intolérance, fanatisme, sédition, etc. Mais les religions – et Voltaire n'inclut pas seulement celle de Jésus Christ – apportent dans leur malédiction cette maigre consolation que les hommes de peu seront tenus par la crainte d'un Dieu rémunérateur et vengeur, car « il est très vrai que par tout pays la populace a besoin du plus grand frein¹⁶³ ». Comme l'écrit Peter Gay, « l'idée d'une religion sociale, d'un noble mensonge, est aussi vieille que Platon et a toujours été populaire parmi les hommes éduqués qui écrivent les histoires, inventent les théories politiques, et administrent les lois¹⁶⁴ ». Voltaire n'a pas fait exception aux Cicéron et aux Hobbes : on devine ses songes habités par la mémoire sanglante du massacre de la Saint-Barthélemy, ou par celle d'une foule intéressée au supplice d'un innocent, Jean Calas, qui n'aurait pas choisi la bonne façon d'aimer le même Dieu qu'elle. Du point de vue de la religion, Voltaire paraît franchement démophile :

Cherchez d'où viennent tant d'humiliations et d'infortunes d'un côté, tant d'audace de l'autre, tant de choses horribles réputées sacrées, tant de princes immolés à la religion. Vous en verrez

¹⁶¹ VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 6 décembre 1757, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 39, 1880, p.317-319.

¹⁶² En anglais dans le texte : « The various modes of worship, which prevailed in the Roman world, were all considered by the people, as equally true; by the philosopher, as equally false; and by the magistrate, as equally useful », dans GIBBON Edward, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain* [1812], Womersley, Londres, éd. Penguin Books, vol. 1, 2000, chap. 2, p. 56. Cette citation est en générale moins connue que sa mauvaise imitation, que l'on croit à tort de Sénèque : « La religion est considérée par les gens ordinaires comme vraie, par les sages comme fausse, et par les dirigeants comme utiles ».

¹⁶³ VOLTAIRE, « Athéisme », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.331.

¹⁶⁴ GAY, op.cit., p.259. Traduction libre.

l'unique origine dans **la populace ; c'est elle qui donne le mouvement à la superstition**. C'est pour les forgerons et les bûcherons de l'Allemagne que l'empereur avait paru pieds nus devant l'évêque de Rome. C'est le commun peuple esclave de la superstition qui veut que ses maîtres en soient les esclaves. **Dès que vous avez souffert que vos sujets soient aveuglés par le fanatisme, ils vous forcent à paraître fanatique comme eux** ; et si vous secouez le joug qu'ils portent et qu'ils aiment, ils se soulèvent. Vous avez cru que plus les chaînes de la religion, qui doivent être douces, seraient pesantes et dures, plus vos peuples seraient soumis. Vous vous êtes trompé ; ils se servent de ces chaînes pour vous gêner sur le trône, ou pour vous en faire descendre.¹⁶⁵

Le paragraphe, riche dans ses enseignements pour notre étude, soutient d'abord que le peuple, c'est-à-dire « ceux qui n'ont que leur bras pour vivre¹⁶⁶ », est le moteur du fanatisme. Mais il est devenu fanatique parce que le prince l'a permis. Or un peuple fanatique fait courir un risque à la puissance souveraine et à la société, soit qu'elle le force à se rendre subordonnée d'une autre puissance (Voltaire pense évidemment à l'Église de Rome), soit qu'elle répande l'intolérance et le sang dans l'État. La conclusion est implicite, mais ne laisse guère de place au doute : un prince doit trouver son intérêt à anéantir la superstition et le fanatisme s'il espère rester souverain d'une société en paix.

La populophobie de Voltaire est peut-être aussi ambiguë que son sens de l'État, comme on le verra plus après. Mais elle appelle les princes à s'emparer sérieusement de la question religieuse. Si la religion naturelle ne peut être établie, pas plus que les religions révélées, sources du fanatisme, ne peuvent dominer impunément les foules, quelle solution est laissée au souverain ? Le conseil qu'il donne à Diderot est éloquent : « Quelque parti que vous preniez, je vous recommande l'*inf*... ; il faut la détruire chez les honnêtes gens, et la laisser à la *canaille* grande ou petite, pour laquelle elle est faite¹⁶⁷ ». Est-ce à dire que rien ne doit être fait, par exemple, contre le christianisme qui domine largement la paysannerie française ? Peter Gay souligne que dans ses années de maturité, l'opinion de Voltaire à propos de la « multitude fanatique » avait évolué. Mais il est obligé de conclure que le patriarche ne s'est « jamais vraiment libéré de l'idée que la *canaille* méritait une religion sociale qui fût plus vulgaire que la vraie foi des

¹⁶⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.505. C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁶ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 1^{er} avril 1766, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 44, p.256.

¹⁶⁷ VOLTAIRE, Lettre à Diderot, 25 septembre 1762, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 42, p.249-250. Cité par GAY, *ibidem*.

philosophes¹⁶⁸ ». Nous avons certes des réflexions de Voltaire qui viennent accréditer l'argument :

Ces sectes sont tolérées à la Chine pour l'usage du vulgaire, comme des aliments grossiers faits pour le nourrir ; tandis que les magistrats et les lettrés, séparés en tout du peuple, se nourrissent d'une substance plus pure ; **il semble en effet que la populace ne mérite pas une religion raisonnable.**¹⁶⁹

Francalanza abonde, et souligne le rôle social de ces « aliments grossiers » :

L'exemple chinois montre que Voltaire ne bannit pas vraiment l'idée d'un dieu vengeur et rémunérateur tel que l'Ancien Testament le représente, car il en préserve le sens pour la morale qu'il cherche à imposer.¹⁷⁰

Avant de conclure, à l'appui du *Dictionnaire philosophique*, que « l'ordre veut qu'on laisse le peuple à ses superstitions, tant qu'il ne tombe dans le fanatisme ; **le théisme devient ainsi la religion d'élite.**¹⁷¹ »

Un retour à la question de l'athéisme s'impose néanmoins. Car l'hypothèse d'une société d'athées soutenue par Bayle, bien qu'elle ne soit pas condamnée absolument par Voltaire, a fait l'objet de sérieux amendements. L'article « Athée, athéisme » du *Dictionnaire philosophique* contient, au fond, les mêmes leçons que l'*Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*, dans lequel on peut lire cette expérience de pensée tenue par l'un des personnages :

Je suppose, ce qu'à Dieu ne plaise, que toute notre Angleterre soit athée par principes ; je conviens qu'il pourra se trouver plusieurs citoyens qui, nés tranquilles et doux, **assez riches pour n'avoir pas besoin d'être injustes, gouvernés par l'honneur, et par conséquent attentifs à leur conduite, pourront vivre ensemble en société** [...] ; mais l'athée pauvre et violent, sûr de l'impunité, sera un sot s'il ne vous assassine pas pour voler votre argent. Dès lors tous les liens de la société sont rompus, tous les crimes secrets inondent la terre, [...] ; **le bas peuple ne sera qu'une horde de brigands**, comme nos voleurs, dont on ne pend pas la dixième partie à nos sessions ; ils passent leur misérable vie dans des tavernes avec des filles perdues, ils les battent, ils se battent entre eux ; ils tombent ivres au milieu de leurs pintes de plomb dont ils se sont cassé la tête ; ils se réveillent pour voler et pour assassiner ; ils recommencent chaque

¹⁶⁸ GAY, op.cit., p.259. Traduction libre.

¹⁶⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.223-224. C'est nous qui soulignons.

¹⁷⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.74.

¹⁷¹ FRANCALANZA, op.cit., p.62. C'est nous qui soulignons.

jour ce cercle abominable de brutalités.¹⁷²

Le vocabulaire employé est à la mesure de l'importance du message. Contre la coterie athée du baron d'Holbach, Voltaire est convaincu que sa démonstration prouve l'existence d'une fracture socioreligieuse entre les philosophes et le peuple : la religion est donc superflue pour les sages et pour les riches, mais nécessaire aux pauvres et aux manœuvres¹⁷³.

L'utilité de la religion ne s'applique cependant pas qu'au peuple. La réponse de Voltaire à l'athéisme de d'Holbach, à travers l'*Épître à l'auteur du livre des trois imposteurs*, a passé la postérité : « Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer¹⁷⁴ ». On connaît moins les vers qui suivent.

Que le sage l'annonce, et **que les rois le craignent.**

Rois, si vous m'opprimez, si vos grandeurs dédaignent

Les pleurs de l'innocent que vous faites couler,

Mon vengeur est au ciel : apprenez à trembler.

Tel est au moins le fruit d'une utile croyance.¹⁷⁵

La morale de l'*Histoire de Jenni* est d'ailleurs la même :

Qui retiendra les grands et les rois dans leurs vengeances, dans leur ambition, à laquelle ils veulent tout immoler ? **Un roi athée est plus dangereux qu'un Ravailiac fanatique.**¹⁷⁶

Contre l'opinion de Frédéric II, Voltaire estime donc essentiel que le roi ne soit pas athée. La dichotomie devient pour ainsi dire trichotomie. Les princes et le peuple doivent adorer Dieu ; les philosophes en sont dispensés. Cela, bien sûr, pour les besoins de la concorde. Voltaire a une lecture libérale des rapports entre le politique et le religieux. C'est pour garantir la paix et se prémunir contre le fanatisme et la guerre civile que le roi et ses sujets doivent obéir à un Dieu qui pourrait les punir dans l'autre vie. Ainsi la religion civile protège le peuple contre un roi qu'aucun frein ne prémunirait de la tyrannie, et le roi contre un peuple fanatisé qui lui préférerait un autre joug. Francalanza résume le tout avec cette formule inspirée : « À vrai dire, l'enfer est une bonne invention¹⁷⁷ ».

¹⁷² VOLTAIRE, *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage* [1775], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 21, p. 665. C'est nous qui soulignons.

¹⁷³ VOLTAIRE, « Athée, athéisme », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.86.

¹⁷⁴ VOLTAIRE, « À l'auteur du livre des Trois imposteurs », *Épître CIV*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 10, p.403.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ VOLTAIRE, *Histoire de Jenni ou l'athée et le sage*, op.cit., p. 665.

¹⁷⁷ FRANCALANZA, op.cit., p.75.

Précisons néanmoins que si l'aspect utilitaire demeure, la religion du prince ne saurait être que la religion naturelle. Le peuple demeure abandonné aux superstitions, par le défaut de sa nature même : « Les peuples n'avaient qu'une idée vague et obscure de la plupart des mystères ; ils ont toujours reçu leurs dogmes comme la monnaie, sans examiner le poids et le titre.¹⁷⁸ » En ce cas, la religion naturelle se confond avec la religion civile. La religion du prince cumule ainsi les avantages de la première, qui sont surtout de ne pas avoir d'inconvénients, et ceux de la seconde, qui sont caractérisés par leur « utilité » sociale. Voltaire n'hésite pas à poser les jalons des mécanismes politiques les plus à mêmes d'assurer le succès de ses idées. C'est à ce titre que la postérité s'est essayé à de nombreuses hypothèses, soit que l'on considère Voltaire comme un père de la laïcité ou du concordat, soit que l'on ne lui attribue qu'une vague influence dans le processus de sécularisation.

L'attitude du prince dans le gouvernement de la religion

Si nous savons que le prince voltairien doit croire en Dieu, nous ne connaissons pas encore exactement la place qui lui est dévolue dans l'administration de la chose publique, ni les rapports qu'il doit entretenir avec les différentes Églises, dont Voltaire nous dit qu'il doit « les souffrir ». Au-delà des hypothèses concurrentes dont nous nous proposons de faire l'examen, il faut signaler que la plupart des chercheurs s'accordent sur un point que nous avons déjà effleuré : la division des pouvoirs temporel et spirituel n'est pas une idée voltairienne ; c'est même exactement l'inverse. Comme le souligne Philippe Raynaud, Voltaire « se déclare favorable à la pluralité des Églises et des sectes. Mais il tient la division des pouvoirs spirituel et temporel pour une des causes majeures des tragédies européennes¹⁷⁹ ». Aux dires de Christophe Paillard, l'impératif social de la religion ne lui indique en effet pas d'autre voie :

Voltaire n'a jamais affirmé la nécessité d'assurer la neutralité religieuse de l'État. Il préconise au contraire l'obligation pour le pouvoir politique d'instrumentaliser la religion, et ceci non seulement en raison de l'utilité sociale de cette institution mais pour se prémunir du danger constant que représente sa volonté de contrôler les corps et les consciences par l'imposition de ses croyances.¹⁸⁰

Difficile, en ce cas, de le grimer en père fondateur de la laïcité. Voltaire n'est pas même l'un des inspireurs du sécularisme. Il ne professe pas une séparation de l'Église et de l'État, pas

¹⁷⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.486.

¹⁷⁹ RAYNAUD, op.cit., p.37.

¹⁸⁰ PAILLARD Christophe, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 43, 2007/3, p.35-36.

plus qu'une soumission de l'Église à l'État, **mais une soumission de l'Église dans l'État**¹⁸¹. Pour Marcel Gauchet, la formule résume la position absolutiste qui veut suborner le clergé à la puissance souveraine¹⁸². Comme d'ordinaire, c'est la comparaison qui lui inspire ce fonctionnement atypique dans la pensée des Lumières. Une nouvelle fois, la Chine et l'Angleterre sont donc convoqués par l'auteur de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, en plus des exemples russe et romain :

Vous labourez un champ de vos mains royales pour donner l'exemple au peuple, et vous en offrez les prémices au Chang-ti, au Tien, à l'Être suprême ; vous lui sacrifiez quatre fois l'année ; **vous êtes roi et pontife ; vous promettez à Dieu de faire tout le bien qui sera en votre pouvoir ; y a-t-il là quelque chose qui répugne ?**¹⁸³

A Marie catholique succéda Elizabeth protestante. Le parlement fut protestant ; la nation entière le devint, et l'est encore. Alors la religion fut fixée. [...] **La politique exigeait que la suprématie restât à la couronne. Une femme fut donc chef de l'Église.** [...] Personne ne fut persécuté, ni même recherché pour sa croyance ; mais on poursuivit sévèrement selon la loi ceux qui violaient la loi et qui troublaient l'Etat.¹⁸⁴

Beaucoup d'auteurs [...] ont trouvé cette dignité ridicule dans une femme ; mais ils pouvaient considérer [...] qu'autrefois les souverains de toutes les nations connues avaient l'intendance des choses de la religion, que les empereurs romains furent souverains pontifes ; **que si aujourd'hui dans quelques pays l'Église gouverne l'État, il y en a beaucoup d'autres où l'État gouverne l'Église.** Nous avons vu en Russie quatre souveraines de suite présider au synode qui tient lieu du patriarcat absolu. [...] en un mot chaque pays a ses usages.¹⁸⁵

C'est à partir de l'exemple chinois, nous dit Myrtille Méricam-Bourdet, que Voltaire conclut que « loin de représenter une situation condamnable, la réunion des pouvoirs temporel et spirituel est la meilleure des choses lorsque le pouvoir est globalement guidé par des considérations raisonnables qui visent au fonctionnement harmonieux de la société¹⁸⁶ ». Or, si le gouvernement idéal en matière religieuse est celui d'un prince théiste comme Charles II d'Angleterre¹⁸⁷, le lecteur est en droit de considérer le régime théocratique comme un modèle

¹⁸¹ QUASTANA François, op.cit., p.67.

¹⁸² GAUCHET Marcel, « La subordination absolutiste », dans *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p.42-52.

¹⁸³ VOLTAIRE, « Catéchisme chinois », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.125-126. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.266-267. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁵ Ibid., p.470. C'est nous qui soulignons.

¹⁸⁶ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, op.cit., p.65.

¹⁸⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.687-688.

de la littérature voltairienne. La réalité est plus complexe. L'article « Théocratie » des *Questions sur l'encyclopédie* décrit ce régime comme une marche nécessaire vers la civilisation, en prenant soin d'écorner l'exclusivité dont jouissait alors le peuple juif avec le royaume d'Israël. Dans cet article, Voltaire fait bien la distinction entre les théocraties (ou les monarchies de droit divin) qui procèdent d'une religion particulière¹⁸⁸ (en général, d'une religion révélée), et la théocratie universelle : « car tout homme ou prince, ou batelier, doit obéir aux lois naturelles et éternelles que Dieu lui a données »¹⁸⁹. Dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire décrit le Japon comme ce qui ressemblerait à l'archétype d'une théocratie¹⁹⁰, mais dans les *Questions*, Voltaire précise que ces « pontifes-rois » que sont les empereurs « régnèrent despotiquement environ dix-huit cent ans¹⁹¹ ». Le modèle asiatique a ses limites ; même chez Voltaire. Le retour de l'empereur après la domination des shoguns, advenu avec la révolution de Meiji (« gouvernement éclairé ») en 1868, annonça certes le Japon des Lumières, mais fut pris de court par une résurgence de ce despotisme qu'incarna le Japon militariste de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XXe siècle. Il faut dire que Voltaire eût souhaité un empereur qui ne fût pas incapable de « donner une compagnie d'infanterie¹⁹² ». En d'autres termes, **il faut que le roi soit pontife pour faire valoir la religion naturelle, mais il est également nécessaire que le pontife d'une théocratie universelle soit roi.**

Que doit faire ce prêtre-roi à l'endroit des religions révélées ? Pour reprendre l'exemple japonais, l'empereur Meiji avait tenté de mettre fin au syncrétisme shinto-bouddhiste qui caractérisait le pays depuis plusieurs siècles, en faisant valoir le seul shintoïsme, source spirituelle de son pouvoir politique et religieux¹⁹³. Le pontife romain engageait les États de l'Europe à chasser l'hérésie, tandis que le roi de France bannissait les protestants de son royaume. Voltaire avait une idée évidemment différente. Le *Catéchisme chinois* contient une succession de paragraphes numérotés qui se méprennent aisément pour un manuel de politique. Nous donnons ici plusieurs paragraphes, qui exposent clairement la tâche du prince voltairien :

¹⁸⁸ QUASTANA, op.cit., p.64. L'auteur renvoie à l'article « Maître » du *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.373-374.

¹⁸⁹ VOLTAIRE, « Théocratie », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1589-1592.

¹⁹⁰ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, op.cit., p.67.

¹⁹¹ VOLTAIRE, « Théocratie », op.cit., p.1590.

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Nous faisons référence au courant *Haibutsu kishaku* (« Abolissez le bouddhisme et détruisez Shākyamuni ») qui faillit éradiquer cette religion pendant la révolution de Meiji. Voir BREEN John & et TEEUWEN Mark (dir.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000, p.230.

10° Plus les hommes sont faibles, enthousiastes, fanatiques, plus le gouvernement doit être modéré et sage. ¹⁹⁴

Ce paragraphe d'inspiration libérale relève d'un appel à la tolérance et au refus des persécutions, y compris contre les citoyens ou les groupes les plus fanatiques.

11° Si vous donnez à un charlatan le privilège exclusif de faire des almanachs, il fera un calendrier de superstitions pour tous les jours de l'année ; il intimidera les peuples et les magistrats par les conjonctions et les influences des astres. Si vous laissez vingt charlatans faire des almanachs, ils prédiront des événements différents ; ils se discréditeront tous les uns les autres : un temps viendra où tout le peuple aura découvert la friponnerie de tous les astrologues.

12° Alors il n'y aura plus d'almanachs que ceux des véritables astronomes qui calculent juste les mouvements des globes, qui n'attribuent d'influence à aucun, et qui ne prédisent ni la bonne ni la mauvaise fortune. Le peuple insensiblement ne croira que ces sages ; il adorera d'un culte plus pur le créateur et le guide de tous les globes, et notre petit globe en sera plus heureux.

Ces deux paragraphes contiennent un véritable projet : Voltaire écrit, en substance, que **la tolérance de la diversité religieuse peut se concevoir comme un outil politique, non seulement de pacification des rapports sociaux, mais d'éradication « naturelle » de la superstition**. C'est dire que le temps, à la longue, fera son affaire ; c'est avoir une confiance intime dans le pouvoir persuasif de ce que l'on regarde comme la vérité. Voltaire était peut-être optimiste en écartant l'hypothèse, encore crédible aujourd'hui, qui stipule que les conflits religieux soient inhérents aux sociétés multiconfessionnelles :

13° Il est impossible que l'esprit de paix, l'amour du prochain, le bon ordre, en un mot la vertu, subsiste au milieu des disputes interminables ; il n'y a jamais eu la moindre dispute entre les lettrés, qui se bornent à reconnaître un Dieu, à l'aimer, à le servir sans mélange de superstitions, et à servir leur prochain. ¹⁹⁵

Il faut noter ici que **ce programme ambitieux a été inspiré par le regard du comparatiste**, qui prend au sérieux, chose assez rare au XVIIIe siècle, la diversité des cultes du monde :

16° Un imbécile dit : « Je dois penser comme mon bonze ; car tout mon village est de son avis. » Sors de ton village, pauvre homme, et tu en verras cent mille autres qui ont chacun leur bonze, et qui pensent tous différemment.

¹⁹⁴ VOLTAIRE, *Catéchisme chinois*, troisième conférence, op.cit., p.110-114.

¹⁹⁵ Idem.

17° Voyage d'un bout de la terre à l'autre, tu verras que partout deux et deux font quatre, que Dieu est adoré partout ; mais tu verras qu'ici on ne peut mourir sans huile, et que là, en mourant, il faut tenir à la main la queue d'une vache. Laisse là leur huile et leur queue, et sers le Maître de l'Univers.¹⁹⁶

Si le modèle voltairien ne paraît pas familier de l'esprit de la laïcité à la française, qui dépasse déjà la sécularisation dont Voltaire est le contempteur, de quel modèle est-il raisonnable de le rapprocher ? Ce mélange de religion civile, de théocratie et de tolérance universelles, fait dire à Christophe Paillard que l'option concordataire est une bonne candidate à ce titre :

Plutôt qu'un précurseur de la loi du 9 décembre 1905, il apparaît comme l'inspirateur de la formule concordataire du 10 messidor an IX (15 juillet 1801) que l'on peut interpréter comme un gallicanisme élargi et pleinement accompli dans son projet d'affirmer la suprématie de l'État sur la religion.¹⁹⁷

Jean Baubérot parlait de « laïcité parareligieuse » pour caractériser la laïcité gallicane et la laïcité comme religion civile¹⁹⁸. Le modèle voltairien semble en effet se situer à la confluence du gallicanisme et de la religion civile, mais il donne à la puissance souveraine un rôle si prépondérant dans les affaires religieuses qu'il paraît peut-être plus sage, en effet, de considérer qu'il n'a « inspiré qu'indirectement et de fort loin la notion de laïcité » et qu'il fut plus raisonnablement l'inspirateur de la « formule concordataire »¹⁹⁹ :

Cette formule concordataire visant à instrumentaliser la religion en raison de ce paradoxe, à savoir son utilité et sa nocivité sociales, correspond très précisément à la solution que Voltaire suggérait d'apporter aux rapports de l'Église et de l'État.²⁰⁰

Émile Faguet avait d'ailleurs conclu son analyse de la politique du patriarche par les mots suivants, après avoir noté que Voltaire insistait qu'il fallût « une religion pour le peuple » : « Voltaire est le chef des Césariens pacifiques, et c'est un Napoléon pacifique qu'il aurait adoré »²⁰¹.

Nous proposons cependant une autre hypothèse : celle d'un Voltaire inspirateur du modèle jeffersonien. Dans ses *Notebooks*, le philosophe avait résumé sa pensée en peu de mots :

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ PAILLARD, op.cit., p.36.

¹⁹⁸ BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises*, op.cit., p.45.

¹⁹⁹ PAILLARD, op.cit., p.48.

²⁰⁰ Ibid., p.49.

²⁰¹ FAGUET Émile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, op.cit., Chapitre XI, Conclusions.

La religion n'a jamais fait que du mal au gouvernement. [...] L'intérêt public est partout que le gouvernement empêche la religion de nuire. Impossible de remédier à la rage des sectes que par l'indifférence. La religion n'est bonne qu'autant qu'elle admet des principes dont tout le monde convient ; de même qu'une loi n'est bonne qu'autant qu'elle fait la sûreté de tous les ordres de l'état : donc **il faut laisser à la religion ce qui est utile à tous les hommes, et retrancher tout le reste.**²⁰²

On rappelle ici que Thomas Jefferson, rédacteur de la Constitution de Virginie et de la *Déclaration d'indépendance*, puis président des États-Unis d'Amérique, partageait si bien cet esprit qu'il s'empara d'une Bible et qu'il entreprit de « retrancher » tout ce qui lui paraissait contraire à l'esprit public²⁰³, ou superflu, comme les miracles²⁰⁴. Il se garda certes de publier le résultat, conservant l'ouvrage pour le seul plaisir de sa lecture de chevet ou pour ses amis proches²⁰⁵. Sa lettre à John Adams présente le projet qui fut l'occasion de cet ouvrage :

Pour extraire les principes purs qu'il [Jésus] a enseignés, il faudrait enlever les habits artificiels dans lesquels ils ont été étouffés par les prêtres, qui les ont travestis sous diverses formes, comme des instruments de richesse et de pouvoir pour eux-mêmes. Nous devons rejeter les platoniciens et les plotinistes, les stagyrites et les gamalielites, les éclectiques, les gnostiques et les scolastiques, leurs essences et leurs émanations, leurs logos et leurs démiurges, leurs éons et leurs démons, masculins et féminins, avec un long train de ... ou, devrais-je dire pour de bon, d'absurdités. Nous devons réduire notre volume aux simples évangélistes, sélectionner, même parmi eux, les seules paroles de Jésus, en éliminant les amphibologismes dans lesquels ils ont été entraînés, en oubliant souvent, ou en ne comprenant pas, ce qui était tombé de lui, en donnant leurs propres idées fausses comme ses dictons, et en exprimant de manière inintelligible pour les autres ce qu'ils n'avaient pas compris eux-mêmes.

Il restera le code de morale le plus sublime et le plus bienveillant qui ait jamais été offert à l'homme. J'ai effectué cette opération pour mon propre usage, en découpant verset par verset dans le livre imprimé, et en arrangeant la matière qui est manifestement la sienne, et qui est aussi facilement reconnaissable que des diamants dans un tas de fumier. Le résultat est un octavo de quarante-six pages, de doctrines pures et peu sophistiquées.²⁰⁶

²⁰² VOLTAIRE, *Notebooks*, op.cit., p.528. Cité par QUASTANA, op.cit., p.68. C'est nous qui soulignons.

²⁰³ JEFFERSON Thomas, *The Jefferson Bible: The Life and Morals of Jesus of Nazareth Extracted Textually from the Gospels in Greek, Latin, French & English*, HR Rubenstein, Washington, BC Smith, 2011, 168 pages.

²⁰⁴ GAUSTAD Edwin Scott, *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 129.

²⁰⁵ GOODSPEED Edgar J., « Thomas Jefferson and the Bible », *The Harvard Theological Review*, Vol. 40, n°1, 1947, p. 71.

²⁰⁶ JEFFERSON Thomas, Lettre à John Adams, 12 octobre 1813, Archives nationales, consultable au lien suivant : <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/03-06-02-0431> (consulté le 01/09/20). Traduction libre.

Si la « Bible de Jefferson », que son auteur désignait plutôt par le nom de « philosophie de Jésus », ne devint pas la source des rapports entre le politique et le religieux aux États-Unis d'Amérique, il est assez raisonnable de penser qu'il demeure dans ce pays un éthos politique assez semblable, ou chaque culte qui rend hommage à Dieu se retrouve dans la simplicité des dogmes (certes christiques) sanctionnés par Jefferson et dans ce *In God We Trust* officiel qui s'accoutume mal de l'athéisme²⁰⁷. Tout en composant avec le nombre étourdissant de confessions de ses citoyens, le gouvernement américain maintient ce théisme dominant qui célèbre la vertu, sans avoir besoin de quelque intermédiaire clérical que le siècle de Voltaire pensait nécessaire, et que le système concordataire consacre en l'assujettissant. Dans le modèle américain, le prince n'est certes pas pontife, pas plus qu'il n'est nécessairement de la religion de Confucius. Mais on perdrait trop de temps à chercher dans l'histoire du monde les occurrences fugitives des espoirs voltairiens : comme les auteurs qu'il a critiqués inlassablement sur ce point, son système n'existe sans doute que sous sa propre plume.

*

²⁰⁷ EDGELL Penny, HARTMANN Douglas, STEWART Evan et GERTEIS Joseph, « Atheists and Other Cultural Outsiders: Moral Boundaries and the Non-Religious in the United States », *Social Forces*, 7 décembre 2016, vol. 95, n° 2, p. 607-638.

Comment démêler une conclusion à partir de cette collection de concepts dont l'auteur a embrassé, à un moment de sa vie ou de son œuvre, toutes les nuances si subtiles ? En pareil cas, nous avons trouvé qu'un schéma était du plus grand secours.

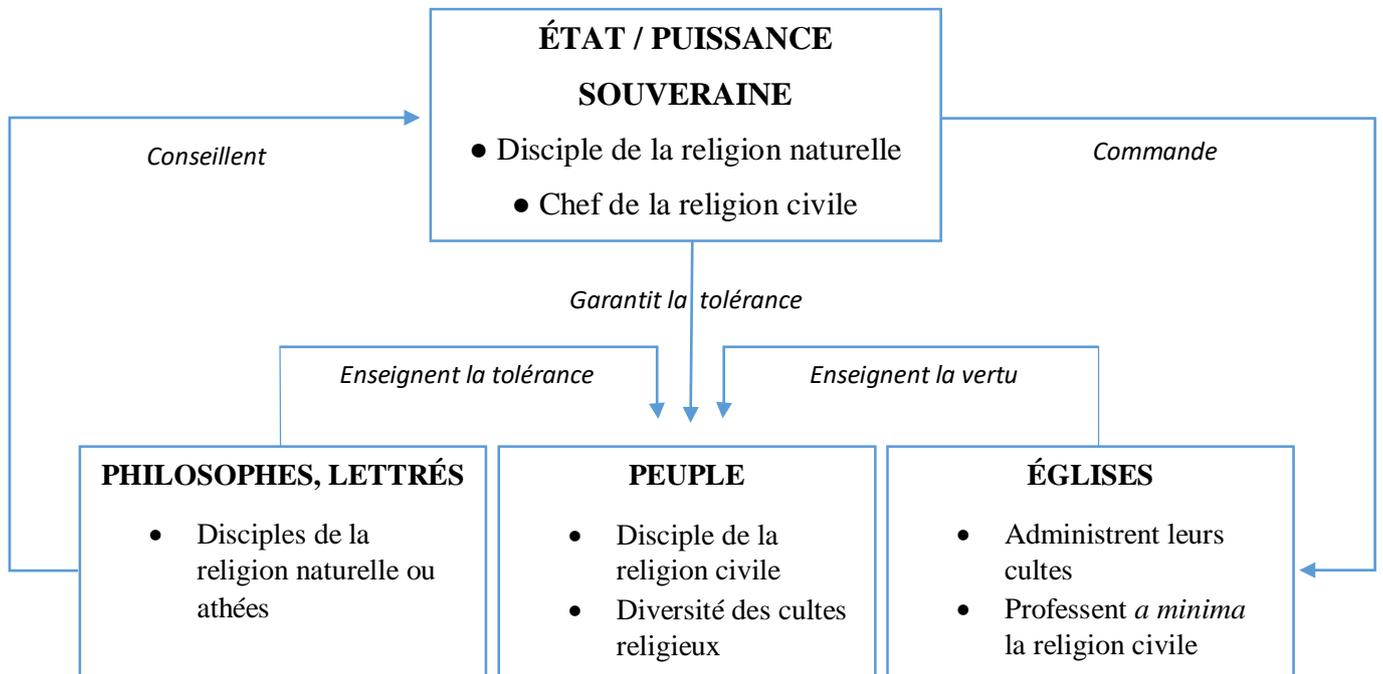


Schéma de la théocratie universelle dans l'œuvre de Voltaire (Figure 1)

Malgré son importance capitale dans le comparatisme voltairien, la seule question religieuse n'éclaire pas encore tout à fait les contours du « bon gouvernement » dont nous avons entrepris de décrire les caractéristiques et les mécanismes. Après avoir exposé le système juridique et les rapports entre politique et religion, il va désormais s'agir d'aborder une matière plus franchement politique, qui passe d'ordinaire pour la marque distinctive des auteurs comparatistes. Les classifications ou les typologies des régimes politiques occupent en effet une grande partie de la littérature dans la discipline, et ont pu distinguer des théoriciens depuis les premiers murmures de l'histoire foisonnante du comparatisme. Platon, Aristote, Montesquieu, Constant, Hauriou, Duverger : que de grands noms du droit et de la philosophie politique se sont signalés par leurs taxinomies savantes et audacieuses ! En cette matière, il ne serait pas exact de parler de Voltaire comme d'un oublié. Le patriarche n'a jamais eu la fibre taxinomique ; c'est du moins le constat qui se présente à la lecture de ses aphorismes, de ses articles et de ses commentaires relatifs à la question classique des régimes politiques. Un examen plus approfondi s'impose néanmoins pour défricher la pensée d'un philosophe qui, sans avoir produit de typologies à proprement parler, s'est positionné de près dans un débat plurimillénaire que Montesquieu avait replacé au centre des débats avec *De l'Esprit des lois*.

Chapitre III – La forme du régime enchaînée aux contingences nationales et aux vertus républicaines des figures du pouvoir

Quoi de plus naturel pour un comparatiste que de trousseur des typologies des régimes politiques ? Cet art nous est connu depuis ses premiers balbutiements dans l'Antiquité grecque, et par cette foule d'auteurs classiques qui, loin de hasarder des classifications gâtées par l'ignorance ou l'aléatoire, semblaient déjà annoncer le type idéal de Max Weber qui marquera la science comparative de son empreinte indélébile¹. La politique comparée se flatte d'une rigueur inconnue de Platon d'Aristote, mais quelques-unes des typologies contemporaines peinent à gagner les moyens de leurs prétentions scientifiques². Aussi l'histoire des classifications des régimes ne commence pas avec la politique comparée, pas plus qu'avec Max Weber. Elle est nourrie par des philosophes, des théologiens, des historiens, et bien sûr par des juristes comme Montesquieu. Amplement débattus au XVIIIe siècle, les mérites de la monarchie ou de la démocratie n'ont pourtant pas abouti, comme on pourrait le croire, à la condamnation de la première et au triomphe commençant de la seconde. La monarchie est un modèle accepté au XVIIIe siècle, à l'exception d'une portion congrue des « Lumières radicales³ » ; les auteurs mélangent à l'envi des notions qui nous semblent antagonistes : les monarchies « républicaines » ou « électives » sont alors des formes de gouvernement discutées au siècle des Lumières, siècle habité par le désir de tempérer et d'amender plutôt que d'abolir le régime.

Là encore, Voltaire se distingue. Non parce qu'il se serait soustrait aux débats brûlants de son siècle ; il est au contraire de tous les combats à la mode, et celui-ci ne fait pas exception. Il contribue lui-aussi, comme on l'a déjà aperçu, à construire des alternatives politiques au modèle institutionnel que constitue l'Ancien régime ; mais son originalité réside ailleurs. Car s'il est un commentateur passionné des classifications des régimes, et en particulier de celles de Montesquieu et de Rousseau, il refuse rigoureusement de les imiter dans cet exercice. Ce n'est

¹ Voir notamment RAYNAUD Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987, p.49-52 ; COLLIOT-THELENE Catherine, « L'œuvre de Max Weber : un modèle pour le comparatisme ? », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, Vol. 1, 2009, p.158.

² SEILER Daniel-Louis, *La politique comparée*, op.cit., p.24. Sans se limiter à la question des clivages partisans, l'auteur prend l'exemple de la démocratie, qui signifie, pour bien des chercheurs occidentaux, l'idéal implicite et indiscutable à partir duquel toute comparaison doit être réalisée. Même chose, le conflit *droit/gauche* « ne peut constituer une catégorie dans une comparaison ». Par exemple, Jean-Marie Denquin soutient que seule la démocratie affirme son caractère politique, les autres régimes étant qualifiés d'« apolitiques ». DENQUIN Jean-Marie, *Introduction à la science politique*, Paris, Hachette, 3^e édition, 2017, p.45.

³ ISRAËL Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p.175-180.

pas dire qu'il frappe toute tentative de modélisation du sceau de la chimère ou de l'imagination. Son œuvre comparative révèle plutôt une vive inclination pour la sociologie du pouvoir, davantage que pour la question institutionnelle qu'il ne balaie pas, mais à qui il conteste l'empire exagéré que semblent lui donner ses deux rivaux de philosophes. Commentateur des typologies sans être *a priori* typologiste lui-même, il compare néanmoins des systèmes politiques et des formes de gouvernement. En cette matière, la pensée politique de Voltaire s'apprécie particulièrement au travers de deux positions originales : la relativité de la forme du gouvernement par rapport aux contingences nationales, en particulier du lieu, de l'époque et de la nature du peuple (1) ; le dépassement de l'opposition classique entre monarchie et démocratie par un paradigme de la domination aristocratique, assortie de la conviction que l'importance de la sociologie des acteurs du pouvoir excède de beaucoup celle de la forme des institutions sur la nature « réelle » du gouvernement (2).

Paragraphe 1 : Voltaire après Solon : « Dites-moi d’abord pour quel peuple et à quelle époque »

La phrase de Solon est de celles que la postérité élève sans le savoir au-dessus de la réputation de leur auteur. Hasard de la fortune, elle fut employée par le général de Gaulle dans son fameux discours de Bayeux⁴, et ne semble par conséquent plus connue que pour cela. Si le « sage Solon » répondait à des citoyens curieux de connaître la « meilleure constitution », la question dépasse évidemment les frontières de la seule discipline juridique, et intéresse toutes les parties de la science politique. Chez Voltaire, elle illustre en particulier la relativité de la question institutionnelle (nous dirions aujourd’hui constitutionnelle), invariablement subordonnée aux contingences locales ou nationales.

La première contingence avancée par « Solon-Voltaire » est celle de la nature du peuple. Elle nous permet d’ouvrir d’un débat qui n’a, nous semble-t-il, jamais été abordé de front. Contrairement aux idées reçues, lentement distillées, il faut le dire, par l’opposition emblématique et hautement symbolique entre un « Rousseau démocrate » et un « Voltaire libéral⁵ », la place du peuple dans l’œuvre politique de Voltaire est complexe, et ne peut se réduire à ses caricatures. Si la « complexité » peut parfois camoufler un ou des aspects indésirables pour être agréée par son destinataire, l’emploi de cet adjectif nous paraît spécialement justifié en l’espèce. Car l’œuvre du philosophe est caractérisée par une sérieuse ambivalence dans tout ce qui concerne le peuple, y compris de la place qu’il occupe dans l’ingénierie politique du « bon gouvernement ». Se mêlent ainsi un souci sincère pour les droits et la félicité de tous les citoyens de la nation, et un mépris grinçant, parfois cruel, pour la « populace » dont il se proclame par ailleurs le serviteur. Ces représentations emportent alors des conséquences sur les positions de Voltaire relatives aux classifications des régimes, puisqu’il fait dépendre ces derniers de la nature du peuple. Il va s’agir de montrer en quoi l’ambivalence du peuple produit toutefois un ensemble de règles et de principes politiques que tout régime, quelle que soit sa forme, est invité à suivre (a).

Loin d’avancer la supériorité d’un régime politique sur un autre, la position de Voltaire est donc celle d’un « relativisme institutionnel⁶ ». Fort intéressé par les expériences républicaines en Italie, en Angleterre et en Suisse, il convoque aussi celles de l’Antiquité pour balancer les

⁴ DE GAULLE Charles, *Discours et messages*, t. II, *Dans l’attente 1946-1958*, Paris, Plon, 1970, p.10.

⁵ Parfois « affairiste », « conservateur » ou tout simplement « antidémocrate ».

⁶ FOUCAULT Martial, « La Constitution de la Ve République va dans le sens du président », *Les cahiers du Conseil Constitutionnel – Titre VII*, n°1, 2018, en ligne, consultable à l’adresse <https://www.conseil-constitutionnel.fr/publications/titre-vii/la-constitution-de-la-ve-republique-va-dans-le-sens-du-president> (consulté le 04/09/20).

mérites, mais surtout les circonstances dans lesquelles évoluent les républiques et les régimes démocratiques. De l'autre bord, la monarchie semble appartenir au décor ; son évidence n'est pas même questionnée par l'auteur du *Siècle de Louis XIV*, qui rejoint Rousseau – et peut-être tout son siècle – dans nombre de ses analyses. La typologie de Montesquieu l'horripile moins que les principes par lesquels chaque régime serait prétendument gouverné. Adversaire invétéré des classifications qui lui paraissent maintes fois contredites par l'expérience, Voltaire se pose une nouvelle fois comme adversaire des systèmes, des types idéaux avant l'heure ; mais c'est moins, en l'occurrence, par opposition de principe que par exigence empirique et/ou rationnelle. Le bon gouvernement de Voltaire est celui qui relativise l'importance du régime politique, dans la mesure où il ne lui confère pas, ou peu de caractères intrinsèques. Malgré lui, l'homme de Ferney a pourtant dévoilé ses positions théoriques et politiques, à travers des écrits certes souvent polémiques, mais qui ne dévoilent pas moins une substance philosophique et politique identifiable et parfois même opérationnelle (b).

a. *L'ambivalence du peuple dans l'œuvre comparative*

Pour prendre l'ampleur des prénotions qui entourent la perception du grand public d'un Voltaire « antisocial », ou du moins peu enclin à soutenir ce que notre siècle présente *a posteriori* comme les aspirations légitimes d'un peuple opprimé, il peut être utile d'examiner le regard d'Henri Guillemin, dont on a déjà dit quelques mots, et qui donne à de nombreuses reprises la citation suivante, qu'il prétend tirée de l'*Essai sur les mœurs* :

Un pays bien organisé est celui où le petit nombre fait travailler le grand nombre, est nourri par lui et le gouverne.⁷

Les voltairistes savent que Guillemin a modifié la citation. Voici le texte original, issu du même ouvrage :

L'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre qui fait travailler le grand nombre, est nourri par lui, et le gouverne.⁸

⁷ Guillemin donne cette citation de Voltaire dans de multiples conférences pour la télévision suisse, notamment lors de l'intervention consacrée la Révolution de 1789. Se reporter à TERRIER Pierre, « Le peuple de Voltaire, le peuple de Guillemin », conférence donnée lors des Entretiens Henri Guillemin, Médiathèque de Mâcon, le 25 mai 2019, p.3. Le texte de la conférence a été publié sur le site [henriguillemin.fr](https://henriguillemin.fr/uploads/editor/conferences/Pierre%20Terrier%2025.5.19.pdf), consultable à l'adresse suivante : <https://henriguillemin.fr/uploads/editor/conferences/Pierre%20Terrier%2025.5.19.pdf> (consulté le 04/09/20).

⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.399. Nous avons souligné les différences avec la citation que donne Guillemin.

La différence de vocabulaire est de taille. Dans le premier cas, Voltaire donne une opinion ; dans le second, il dresse un constat. La « loi » dégagée par Voltaire peut évidemment dépendre de présupposés idéologiques, mais la phrase elle-même ne reflète pas autre chose qu'une observation. Est-ce assez pour conclure qu'Henri Guillemin se trompe ? Non, car le constat de Voltaire n'est guère compréhensible sans le contexte qui l'accompagne. Aussi la citation complète paraît nécessaire :

Quand nous parlons de la sagesse qui a présidé quatre mille ans à la constitution de la Chine, **nous ne prétendons pas parler de la populace ; elle doit être en tout pays uniquement occupée du travail des mains.** L'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre qui fait travailler le grand, qui le nourrit et le gouverne. Certainement cet esprit de la nation chinoise est le plus ancien monument de raison qui soit sur la terre.⁹

Il paraîtrait prouvé que Voltaire laisse la « populace » en marge des affaires publiques, uniquement occupée de produire des biens pour le « petit nombre » qui administre son existence. Voilà la morale abrégée d'une bourgeoisie insensible au sort des indigents ; voilà Voltaire ennemi de la cause du peuple. Ce paragraphe, Henri Guillemin aurait pu le citer à son avantage. Mais dans les lignes qui suivent, nous nous attacherons à montrer en quoi les rapports qu'entretiennent Voltaire et le peuple échappent à toute caricature.

Le bonheur du peuple comme finalité première de la politique

À quoi sert un gouvernement ? La finalité du pouvoir est une question immémoriale qui reçoit depuis l'Antiquité des réponses trop diverses pour être résumées ici. Au XVIIIe siècle, la France d'Ancien Régime évolue dans un système habituellement désigné sous le nom de monarchie absolue. Cela signifie, contrairement au qualificatif auquel il ne faudrait pas le réduire, que le pouvoir du roi est « délié », et « parfait » (*absolutus*). Le monarque absolu exerce la *summa potestas*, le pouvoir au-dessus des autres pouvoirs. En France, il n'est limité (ou lié) que par le seul pouvoir de Dieu. Ce régime est donc plus fidèlement décrit comme une monarchie absolue de droit divin : le roi de France tient sa légitimité de Dieu, duquel il doit observer la loi. Il est également limité par les lois fondamentales et, en théorie, par le droit naturel. Officiellement, la finalité du pouvoir n'est donc pas dirigée vers la félicité du peuple, idée moderne qui recevra sa si célèbre consécration sous la plume de Thomas Jefferson, lorsqu'il fit de la « recherche du bonheur » un droit naturel proclamé par la *Déclaration d'indépendance* des États-Unis

⁹ Idem. Nous soulignons.

d'Amérique de 1776¹⁰. Un siècle auparavant, John Locke rédigeait déjà dans son *Essai sur l'entendement humain* un paragraphe qui ne laisse pas de rappeler la formule jeffersonienne : « [...] la plus haute perfection d'un Être Intelligent consiste à s'appliquer soigneusement et constamment à la recherche du véritable et solide Bonheur.¹¹ » Encore plus tôt, les *Six livres de la République* considéraient la chose publique comme une finalité, mais restaient fortement teintées par les accents théologiques et naturalistes développés par l'Antiquité grecque dont Thomas d'Aquin donna une interprétation si influente¹². En bref, peu de philosophes avaient placé le bonheur du peuple au centre des préoccupations du politique, lui préférant les questions plus prosaïques de conquête et de conservation du pouvoir (Machiavel) ou de bonne administration dans le respect des lois naturelles (Hobbes et Locke notamment).

Le bonheur du peuple, question qui n'est pas exactement originale au XVIIIe siècle¹³, fut bien sûr l'objet de réflexions antérieures par un petit nombre de souverains que Voltaire n'hésite pas à mettre en valeur. C'est le cas de Louis XIV, dont nous avons le témoignage suivant :

C'est aux hommes du commun à borner leur application dans ce qui leur est utile et agréable ; mais les princes, dans tous leurs conseils, doivent avoir pour première vue d'examiner ce qui peut leur donner ou leur ôter l'applaudissement public.¹⁴

Est-ce pour autant que le roi Soleil fut un amoureux de la cause du peuple, et qu'il lui dévoua toute l'attention de sa politique ? Voltaire le croyait, lui qui voyait « entre le trône et la nation une conversation qui substitua malgré le pouvoir absolu¹⁵ » grâce au système des requêtes, et à un règne qui fut « animé de l'amour du bien public¹⁶ ». Il ira jusqu'à louer l'importance amoindrie, sous Louis XIV, du privilège de la naissance :

On voit des gentilshommes, des citoyens, qui se seraient crus honorés autrefois d'être domestiques de ces seigneurs, devenus leurs égaux et très souvent leurs supérieurs dans le service militaire ; et plus le service en tout genre prévaut sur les titres, plus un Etat est florissant.¹⁷

¹⁰ CORBETT Ross J., *The Lockean Commonwealth*, Albany (NY), State University of New York Press, 2009, p.84.

¹¹ LOCKE John, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, op.cit., Livre II, chap. XXI, §51, p.205.

¹² CHANTEUR Janine, « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987), *Publications de l'École Française de Rome*, n° 147, 1991, p.284.

¹³ MAUZI Robert, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, 8^e éd., 727 pages.

¹⁴ LOUIS XIV, *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, commentaires de Charles-Louis Dreyss, Paris, éd. Didier, 1860, vol. 2, p.230.

¹⁵ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XXIX, p.492.

¹⁶ Ibid., p.511.

¹⁷ Ibid., p.516.

L'Église catholique elle-même reçut les mêmes compliments de son célèbre contempteur :

L'Église romaine a toujours eu cet avantage de pouvoir donner au mérite ce qu'ailleurs on donne à la naissance ; et on peut même remarquer que, parmi les papes, ceux qui ont montré le plus de hauteur sont ceux qui naquirent dans la condition la plus vile. Aujourd'hui en Allemagne il y a des couvents où l'on ne reçoit que des nobles. L'esprit de Rome a plus de grandeur et moins de vanité.¹⁸

Ce commentaire de l'*Essai sur les mœurs* se recoupe avec l'éloge de Flaubert : « Pour tout injuste qu'on veuille le faire passer, Voltaire reconnaît la grandeur du Saint-Siège, et la force qu'il trouve dans l'élection.¹⁹ » Dans ce domaine comme dans d'autres, le philosophe est de l'école de Jean Bodin : l'esprit public est l'objectif du prince : « tout roi qui aime la gloire aime le bien public²⁰ ». Plus que son prédécesseur toutefois, Voltaire insiste sur la notion de bonheur. Dans la théorie classique, un État bien gouverné améliore conséquemment la condition du peuple. Or, **chez Voltaire, le bon gouvernement n'est pas la finalité, mais le moyen nécessaire pour atteindre le véritable objectif : le bonheur des citoyens.** Voyez cet extrait de l'épître qu'il compose pour le jeune Frédéric II de Prusse :

Un roi qui sachant tout ne sait pas l'art suprême
De rendre heureux son peuple et d'être heureux lui-même
Est comme un riche avare à son or attaché
En laissant un trésor inutile et caché.²¹

François Quastana n'a pas d'autre avis en désignant le peuple comme « principe premier de toute politique » dans l'œuvre de Voltaire²².

À rebours des représentations communes qui lui reprochent sa cupidité et ses humeurs contre les « gens de peu », les éléments de sa biographie étonnent. Jean Orioux nous prévient d'emblée : « Ses ennemis vont l'attaquer sur un point où il est inattaquable : la générosité.²³ » Les exemples sont trop nombreux pour être tous mentionnés, mais quelques-uns sont significatifs. Il est connu que Voltaire sauva les familles protestantes Calas et Sirven ; on sait

¹⁸ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. 509-510.

¹⁹ Citation rapportée par René Pomeau, dans VOLTAIRE, *ibid.*, p. 510, note I.

²⁰ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XXIX, p.510.

²¹ VOLTAIRE, Épître au prince royal de Prusse, octobre 1736, dans *Archives d'État prussiennes*, Leipzig S. Hirzel, 1878-1938, Vol. 81, p.10. Disponible à l'adresse:

<https://archive.org/details/publikationenaus81prusuoft/page/10/mode/2up> (consulté le 04/09/20). La version proposée par l'édition Moland est incomplète (*Œuvres complètes*, op.cit., t. 10, p.302-305). François Quastana cite (op.cit., p.50) la même lettre à partir de l'édition de la Pléiade, mais la date est du 30 septembre 1736 (n°723).

²² QUASTANA, op.cit., p.50.

²³ ORIEUX Jean, *Voltaire ou le royaume de l'esprit*, op.cit., p. 631.

moins qu'il hébergea un enfant sans le sou de Montauban ou une lointaine parente déshéritée du grand Corneille. Devenu seigneur du domaine, il épongea les paysans de Ferney des deux cent mille livres de dîmes réclamées par le curé criminel des Moens ; il sauva six orphelins de la misère, et procura emplois et éducation aux habitants après avoir asséché les marais. Il se bat encore toute sa vie pour abolir le servage dans le Jura et dans le pays de Gex. Comme le note la *Société Voltaire*, « ses comptes témoignent aussi d'une générosité moins tapageuse : don à l'hôtel-Dieu, aumône à un passant, à un pauvre, à un estropié, aux tueurs de loups²⁴ ». Il fut aussi très proche de ses paysans : il cultive lui-même ses terres jusqu'à un âge avancé²⁵, et demande aux seigneurs de demeurer auprès de leur terre, de réparer les mauvaises récoltes ou les pertes²⁶, et de donner du travail aux mendiants²⁷. Il note ainsi dans ses *Notebooks* cette formule à l'ironie stridente : « On a trouvé en bonne politique le secret de faire mourir de faim ceux qui, en cultivant la terre, font vivre les autres.²⁸ » Le témoignage de première main du prince de Ligne rend hommage à un bienfaiteur, « donnant des secours aux malheureux, bâtissant pour les pauvres familles²⁹ ». Orioux résume encore : « Le poète parlait à ses paysans comme à des ambassadeurs. Il ennoblissait tout et introduisait le style de *Zaïre* dans sa conversation avec son garde-chasse.³⁰ » Le secrétaire Collini s'est parfois plaint du comportement brutal de son maître, mais décrit ses années passées avec Voltaire comme les « plus beaux moments de son existence », et assure que « rien n'a été moins fondé que le reproche d'avarice que l'on a fait à ce grand homme »³¹. Le regard de Voltaire sur la misère de son temps étonne aussi par sa lucidité :

Des infortunés, qui ont à peine de quoi manger un peu de pain noir sont arrêtés tous les jours, dépouillés, emprisonnés, pour avoir mis sur ce pain noir un peu de sel qu'ils ont acheté auprès de leurs chaumières. La moitié des habitants périt de misère, et l'autre pourrit dans les cachots. Le cœur est déchiré, quand on est témoin de tant de malheurs. Je n'achète la terre de Ferney que pour y faire un peu de bien.³²

²⁴ « Voltaire affairiste ? », sur le site de la *Société Voltaire*, à l'adresse <http://societe-voltaire.org/cqv/affairiste.php> (consulté le 05/09/20).

²⁵ Voir LARUE Renan, « Voltaire, laboureur et naturaliste. Ferney et la genèse des *Singularités de la nature* », *Dix-huitième siècle*, n°45, 2013/1, p.167-180.

²⁶ VOLTAIRE, « Fertilisation », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p. 957, §9.

²⁷ Ibid., p.959, §19.

²⁸ VOLTAIRE, *Notebooks*, op.cit., p.393.

²⁹ LIGNE Charles-Joseph de, *Lettres et pensées*, Paris/Genève, J.J. Pascoud, 1809, p.333.

³⁰ ORIEUX, op.cit., p.702.

³¹ COLLINI Cosimo Alessandro, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, Collin, 1807, pages XV et 182.

³² VOLTAIRE, Lettre à M. le conseiller Le Bault, 18 novembre 1758, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 39, p.535.

D'une bourgade de quelques dizaines d'âmes, Ferney devient une ville peuplée et opulente avant la mort de Voltaire. La ville s'appelle aujourd'hui Ferney-Voltaire, pour rendre ainsi hommage à son ancien seigneur, dont la statue commémorative rappelle encore qu'il finança la construction de nombreuses infrastructures (école, église, hôpital, etc.), et qu'il prêta gratuitement de l'argent aux villages voisins. La fin de son court testament est éloquent. Il y lègue

[...] à chaque domestique de la maison une année de ses gages,

Aux pauvres de la paroisse trois cent livres, s'il y a des pauvres. Je prie M. le curé de Ferney d'accepter un petit diamant de cinq cent livres.³³

Car contrairement à sa sombre légende, réactivée récemment par un éminent philosophe qui le regarde comme un « affairiste coquin, [...] riche spéculateur sceptique et jouisseur³⁴ », Voltaire ne cherchait pas à chasser les pauvres ; il s'était enquis de chasser la pauvreté. Et s'il travaillât à l'amélioration des conditions de vie de la « canaille », s'il en fit l'objectif et la mesure même de toute politique, il reste toutefois un élément sur lequel la postérité est plus partagée. Ces quelques lignes n'avaient pas pour objectif d'asseoir la réputation d'un philanthrope à l'abri de tout soupçon. Voltaire fut souvent économe, sinon pingre. Il est aussi un homme d'affaires concerné par ses intérêts particuliers. Il maugrée contre les jours de fêtes et les dimanche chômés. Ce Voltaire « affairiste » ne concentre toutefois pas l'essentiel des controverses entre le philosophe et le peuple.

Faut-il éduquer tout le peuple ?

L'éducation populaire laisse Voltaire circonspect. Le patriarche soutient que les pauvres ne doivent pas recevoir l'éducation des prêtres ; il préfère qu'on leur enseigne des vertus simples et des métiers utiles. Mais il faut s'attarder un moment sur son désaccord avec son ami Damilaville, que nous avons déjà commenté dans les pages qui précèdent :

Je crois que nous ne nous entendons pas sur l'article du peuple, que vous croyez digne d'être instruit. J'entends, par peuple, la populace qui n'a que ses bras pour vivre. Je doute que cet ordre de citoyens ait jamais le temps ni la capacité de s'instruire ; ils mourraient de faim avant de devenir philosophes. Il me paraît essentiel qu'il y ait des gueux ignorants. Si vous faisiez valoir, comme moi, une terre, et si vous aviez des charrues, vous seriez bien de mon avis. Ce n'est pas

³³ VOLTAIRE, « Testament de Voltaire », *Œuvres complètes*, op.cit. t. 1, p.409. Nous soulignons.

³⁴ BADIOU Alain, « Le rouge et le tricolore », *Le Monde*, 15 janvier 2015.

le manœuvre qu'il faut instruire, c'est le bon bourgeois, c'est l'habitant des villes : cette entreprise est assez forte et assez grande.³⁵

Ce vocabulaire teinté de mépris, même pour l'époque, ne joue pas en la faveur d'un philosophe qui refuse au peuple la possibilité de s'instruire. Il faut pourtant lire la suite de la lettre pour en comprendre la signification exacte :

Il est vrai que Confucius avait dit qu'il avait connu des gens incapables de science, mais aucun incapable de vertu. Aussi doit-on prêcher la vertu au plus bas peuple ; mais il ne doit pas perdre son temps à examiner qui avait raison de Nestorius ou de Cyrille, d'Eusèbe ou d'Athanase, de Jansénius ou de Molina, de Zuingle ou d'Écolampade. Et plutôt à Dieu qu'il n'y eût jamais de bon bourgeois infatué de ces disputes ! Nous n'aurions jamais eu de guerres de religion ; nous n'aurions jamais eu de Saint-Barthélemy. Toutes les querelles de cette espèce ont commencé par des gens oisifs qui étaient à leur aise ; Quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu. Je suis de l'avis de ceux qui veulent faire de bons laboureurs des enfants trouvés, au lieu d'en faire des théologiens.³⁶

Voltaire fait référence à l'éducation du temps, alors profondément religieuse et dispensée par des membres de l'ordre. Il croit certes « convenable que quelques enfants apprennent à lire, à écrire, à chiffrer³⁷ ». La perspective d'un peuple armé par le fanatisme des prêtres le tétanise cependant. Le travail de la terre a cet avantage d'éloigner trois maux dont *Candide* dresse la liste : « l'ennui, le vice, et le besoin³⁸ ». Or, l'ennui est la porte d'entrée de la métaphysique et de la théologie, qui se trouvent une nouvelle fois condamnées pour leur propension à exciter des querelles sanglantes. Dans le *Siècle de Louis XIV*, l'angoisse voltairienne est explicitée :

La religion peut encore aiguïser les poignards. Il y a toujours dans la nation un peuple qui n'a nul commerce avec les honnêtes gens, qui n'est pas de ce siècle, qui est inaccessible aux progrès de la raison, et sur qui l'atrocité du fanatisme conserve son empire comme certaines maladies qui n'attaquent que la plus vile populace.³⁹

Dans l'*Essai sur les mœurs*, Voltaire est encore plus clair : « Il y a encore une autre cause de la paix théologique en Occident : c'est l'ignorance, qui au moins produit ce bien parmi les maux infinis dont elle était cause.⁴⁰ » Plutôt que de porter un jugement de valeur sur ses positions, ce

³⁵ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 1er avril 1766, *Œuvres complètes*, op.cit., t. 44, p.256.

³⁶ Idem.

³⁷ VOLTAIRE, « Fertilisation », op.cit., p.958-959.

³⁸ VOLTAIRE, *Candide*, dans *Romans et contes*, op.cit., chap. XXX, p.258.

³⁹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., Tome XV, p.62.

⁴⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.395.

qui, rappelons-le, ne saurait être notre objet, il pourrait être plus pertinent d'en découvrir les ressorts, le contexte et les justifications.

Le contexte, d'abord, nous éclaire déjà beaucoup. René Pomeau rappelle que le mépris apparent de Voltaire doit plutôt être interprété comme un pragmatisme : « Élitisme sans doute, mais qui repose sur une appréciation réaliste du décalage culturel, au XVIIIe siècle, entre le "peuple", de mentalité profondément religieuse, et les milieux "éclairés".⁴¹ » Jean-Jacques Rousseau donne étonnamment le même argument que lui : « le pauvre n'a pas besoin d'éducation ; celle de son état est forcée, il n'en saurait avoir d'autre.⁴² » C'est qu'un État qui voudrait assurer le bonheur de ses citoyens doit d'abord s'assurer qu'ils mangent à leur faim, qu'ils travaillent et ne soient pas portés à la guerre civile. La réalité du XVIIIe siècle est rude : le travail de la terre réclame beaucoup de bras qui rêvent pour certains des métiers de plume. Voltaire admire la figure de l'homme d'État pénétré de l'intérêt public, jusqu'à ravir aux indigents l'espoir, hélas presque toujours illusoire en ce temps, de s'élever au-dessus de leur condition par une éducation soutenue. Voyez le dialogue asiatique dans l'article « Fraude » du *Dictionnaire philosophique* :

OUANG [...] Nos lettrés sont de la même pâte que nos tailleurs, nos tisserands, et nos laboureurs. [...] Pourquoi ne pas daigner instruire nos ouvriers comme nous instruisons nos lettrés ?

BAMBABEF Vous feriez une grande sottise ; c'est comme si vous vouliez qu'ils eussent la même politesse, qu'ils fussent jurisconsultes ; cela n'est ni possible ni convenable. Il faut du pain blanc pour les maîtres, et du pain bis pour les domestiques. [...] C'est un beau projet ; mais il est impraticable.⁴³

On aurait pourtant tort d'arrêter là un examen qui mérite encore une autre dimension : celle du temps. Le dialogue qui précède dit beaucoup de la pensée de son auteur. Loin de mettre en scène une opposition entre un sage (Voltaire) et un ou plusieurs antagonistes, comme c'est parfois le cas dans les dialogues voltairiens, il est difficile d'imaginer le philosophe plus proche de l'un ou de l'autre de ses deux personnages. On le sent torturé par deux positions contraires : celle d'un peuple capable de raisonner, et qui mérite qu'on l'éclaire, et celle d'un peuple trop atteint par la superstition pour recevoir une éducation « philosophique ». Ouang est persuadé

⁴¹ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.899. Même idée dans *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.80-81.

⁴² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou De l'éducation* [1752], *Œuvres complètes*, Tome 3, Paris, Seuil, 1971, p.31.

⁴³ VOLTAIRE, « Fraude », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.278-279.

qu'il y a dans le peuple « bien plus qu'on ne pense qui raisonnent » et qu'il est « très disposé à croire ses magistrats » si la créance est « raisonnable »⁴⁴.

En fait de religion comme en fait de politique, Voltaire ouvre donc la porte à une éducation du peuple, dans un avenir plus ou moins proche. *Hic et nunc*, Voltaire ne cache pas son élitisme, et le professe même pour le bien de la chose publique et du peuple lui-même. Mais demain ? Celui qui fit l'éloge dans ses *Notebooks* des Jésuites qui « donnèrent une éducation gratuite à la jeunesse⁴⁵ » troque volontiers son pragmatisme de nouveau seigneur contre un optimisme ancré dans sa philosophie de l'histoire. Car il est convaincu que l'avenir est celui des lumières de la raison. Pour reprendre les mots de Roland Mortier, le message des Lumières doit être diffusé « par étapes et par parties, en tenant compte du niveau d'instruction et du milieu social⁴⁶ ». Une phrase perdue au milieu de l'œuvre immense accrédite encore l'idée qu'à la fin, le peuple sera éclairé, parce qu'il est digne et capable de l'être : « Nous savons que nos ennemis crient, depuis des siècles, qu'il faut tromper le peuple ; mais **nous croyons que le plus bas peuple est capable de connaître la vérité.**⁴⁷ » Un autre petit texte, opportunément baptisé *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple*, aborde encore, ironiquement ici, cette « très grande question, mais peu agitée, de savoir jusqu'à quel degré le peuple, c'est-à-dire neuf parts du genre humain sur dix, doit être traité comme des singes.⁴⁸ » Voltaire compare alors la sagesse d'un « vendeur de poulets du temps de César » à celles des augures, allégorie transparente du peuple et des prêtres, en concluant que le premier commençait peu à peu à raisonner. Comme le rappelle ainsi Peter Gay, le triomphe de la raison profite autant aux gouvernants qu'aux gouvernés, chez qui elle s'éveille progressivement⁴⁹. Voyez encore ces mots de Voltaire qui interrogent l'opportunité de déraciner le christianisme de son terreau populaire :

Il serait sans doute à désirer que l'idole fût renversée, et qu'on offrît à Dieu des hommages plus purs ; mais **le peuple n'en est pas encore digne**. Il suffit pour le présent que notre Église soit contenue dans ses bornes. Plus les laïques seront éclairés, moins les prêtres pourront faire de

⁴⁴ Ibid., p.278 et 280.

⁴⁵ VOLTAIRE, *Notebooks*, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968- , tome 81-82, p.156.

⁴⁶ MORTIER Roland, *Clartés et ombres du Siècle des Lumières : études sur le XVIIIe siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969, p.21. Cité par LAGRAVE Jean-Paul de, *L'Époque de Voltaire au Canada. Biographie politique de Fleury Mesplet, (1734-1794)*, Paris et Montréal, L'Étincelle éditeur, 1993, p. XIII.

⁴⁷ VOLTAIRE, *Épître écrite de Constantinople aux frères* [1768], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.575. C'est nous qui soulignons.

⁴⁸ VOLTAIRE, *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple* [1756], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 24, p.71.

⁴⁹ GAY, op.cit., p.264.

mal. **Tâchons de les éclairer eux-mêmes, de les faire rougir de leurs erreurs, et de les amener peu à peu jusqu'à être citoyens**⁵⁰.

Peter Gay analyse ce passage comme l'un des plus importants – et des plus méconnus – de l'œuvre de Voltaire. Il met en évidence **l'importance de la variable temporelle** : non seulement le peuple *peut* être éclairé parce que la raison est un don universel, mais il *doit* l'être, pour son propre bien et pour celui de la civilisation⁵¹. Il n'en est toutefois pas encore digne, dans la mesure où

Il est bien malaisé (puisqu'il faut enfin m'expliquer) d'ôter à des insensés des chaînes qu'ils révèrent. Vous vous feriez peut-être lapider par le peuple de Paris, si, dans un temps de pluie, vous empêchiez qu'on ne promenât la prétendue carcasse de sainte Geneviève par les rues pour avoir du beau temps.⁵²

Il s'oppose en cela à Diderot, qui écrivait dans ses *Pensées sur l'interprétation de la nature* : « Hâtons-nous de rendre la philosophie populaire. Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes.⁵³ » Or, le même Diderot reconnaissait la difficulté, et soutenait l'approche progressive dans sa lettre à Voltaire :

Vous nous reprochez de la tiédeur ; mais, je crois vous l'avoir déjà dit, la crainte des fagots est très rafraîchissante. [...] **Le genre humain n'est aujourd'hui plus éclairé que parce qu'on a eu la précaution ou le bonheur de ne l'éclairer que peu à peu.** Si le soleil se montrait tout à coup dans une cave, les habitants ne s'apercevraient que du mal qu'il leur ferait aux yeux ; l'excès de lumière ne serait bon qu'à les aveugler sans ressource. Ce que vous savez doit être attaqué, comme Pierre Corneille, avec ménagement.⁵⁴

C'est l'infâme qui était visé. Il demeure la cible principale du parti philosophique, et se trouve au centre de la querelle sur l'éducation du peuple. Comment instruire un peuple ainsi abandonné aux mains des dévots ? Un autre passage de Voltaire, tiré du *Dîner du comte de Boulainvilliers*, résume la méthode :

⁵⁰ VOLTAIRE, *Examen important de Milord Bolingbroke*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.299-300. Nous soulignons.

⁵¹ GAY, op.cit., p.271.

⁵² VOLTAIRE, *Dialogues philosophiques*, *Œuvres complètes*, op.cit., tome 28, p.46. C'est nous qui soulignons.

⁵³ DIDEROT Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature* [1754], dans *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier, t. II, 1875, p.63.

⁵⁴ DIDEROT Denis, Lettre à Voltaire, 31 juillet 1762, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, t. 42, 1880-1882, p.191.

La canaille créa la superstition ; les honnêtes gens la détruisent. On cherche à perfectionner les lois et les arts ; peut-on oublier la religion ? Qui commencera à l'épurer ? Ce sont les hommes qui pensent. Les autres suivront.⁵⁵

Comme l'écrivent François Quastana et Marc Péna, Voltaire partage avec les stoïciens le « mépris du peuple », en même temps que « la croyance à une rationalité du devenir historique »⁵⁶. Le philosophe espère voir la grande révolution des esprits qu'il appelle de ses vœux :

L'ABBÉ. — Eh bien ! quand vous auriez secoué en France la vermine des moines, quand on ne verrait plus de ridicules reliques, quand nous ne paierions plus à l'évêque de Rome un tribut honteux, quand même on mépriserait assez la consubstantialité [...], vous resteriez encore chrétiens ; vous voudriez en vain aller plus loin, c'est ce que vous n'obtiendriez jamais. **Une religion de philosophes n'est pas faite pour les hommes.**

M. FRÉRET. — Nous gémissons sous le poids de cent livres de chaînes, permettez qu'on nous délivre des trois quarts. Le mot de chrétien a prévalu, il restera ; **mais peu à peu on adorera Dieu sans mélange**, sans lui donner ni une mère, ni un fils, ni un père putatif, sans lui dire qu'il est mort par un supplice infâme, sans croire qu'on fasse des dieux avec de la farine, enfin sans cet amas de superstitions qui mettent des peuples policés si au-dessous des sauvages. **L'adoration pure de l'Être suprême** commence à être aujourd'hui la religion de tous les honnêtes gens ; et **bientôt elle descendra dans une partie saine du peuple même.**⁵⁷

Voltaire tente même une prédiction, vérifiée en vérité, tant elle résume l'histoire des rapports entre l'État et l'Église dans les années qui suivront :

[...] la lumière s'étend certainement de tous côtés. Je sais bien qu'on ne détruira pas la hiérarchie établie, puisqu'il en faut une au peuple, on n'abolira pas la secte dominante, mais certainement on la rendra moins dominante et moins dangereuse. Le christianisme deviendra plus raisonnable, et par conséquent moins persécuteur. On traitera la religion en France comme en Angleterre et en Hollande, où elle fait le moins de mal qu'il soit possible.⁵⁸

La Chine même, à laquelle il donne tant de crédit, est condamnable pour des usages qui accablent les plus pauvres : « On regardait les hommes comme les fruits des arbres, dont on laisse périr sans regret une partie, quand il en reste suffisamment pour la nourriture. »

⁵⁵ VOLTAIRE, *Le dîner du comte de Boulainvilliers*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 26, p.560.

⁵⁶ QUASTANA, op.cit., p.53. L'auteur cite PENA Marc, *Le stoïcisme et l'Empire romain, Historicité et permanence*, Thèse de droit, Aix, 1989, PUAM, 1990.

⁵⁷ VOLTAIRE, *Dialogues philosophiques*, *Œuvres complètes*, op.cit., tome 28, p.48-49. C'est nous qui soulignons.

⁵⁸ VOLTAIRE, Lettre à Helvétius, 26 juin 1765, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 44, p.11.

L'occasion de souligner une nouvelle fois cet axiome voltairien : « **il faut bien des siècles pour que la société humaine se perfectionne** »⁵⁹.

Un constat s'impose ainsi : la place du peuple dans l'œuvre de Voltaire ne peut pas être comprise sans intégrer la contextualité de sa populophobie, ou autrement dit sa peur authentique d'un peuple fanatisé. Éric Francalanza fait l'analyse que, pour bien des philosophes, « le peuple se compose de masses sans pensée ni retenue, uniquement mues par des instincts et des passions : c'est l'idée que s'en fait aussi Montesquieu. Il convient donc de s'en méfier et surtout de contrôler cette "populace grossière et superstitieuse"⁶⁰ ». Non par simple mépris de classe, mais pour préserver la paix civile. La religion occupe, ici comme ailleurs dans l'œuvre voltairienne, un espace sans doute largement exagéré. Le philosophe ne désespère pas, cependant. Il se fait que « l'opinion née des factions ; change quand les factions sont apaisées⁶¹ ». Le jour viendra donc où l'*infâme* perdra du terrain, et où l'essentiel du peuple sera éduqué. Le philosophe s'abandonne en cette matière à l'espoir ou au désespoir, en fonction de ses humeurs :

Il faut espérer que dans dix ou douze mille siècles, quand les hommes seront plus éclairés, les grands possesseurs de terres devenus politiques, traiteront mieux leurs manœuvres, et ne se laisseront pas subjugué par des devins et des sorciers.⁶²

Les manœuvres se félicitent heureusement de n'avoir pas eu à attendre si longtemps.

b. Le peuple souverain ? Principes et limites d'une théorie de la souveraineté

Si le bonheur du peuple est la mesure de toute politique, et s'il est pour l'heure exclu de l'instruire à la philosophie, quelle place occupe-t-il dans l'édifice institutionnel (ou proto-constitutionnel) du bon gouvernement de Voltaire ? Nous discuterons ici l'hypothèse avancée par Peter Gay, qui croit déceler dans l'œuvre politique les ingrédients d'une théorie de la souveraineté populaire⁶³.

La chose est sans doute difficile à imaginer, tant les préjugés d'un Voltaire affairiste nous portent, encore une fois, à nous figurer Voltaire comme un partisan des intérêts de la bourgeoisie, et comme un adversaire de Jean-Jacques Rousseau auquel la souveraineté populaire est

⁵⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.399.

⁶⁰ FRANCALANZA, op.cit., p.62.

⁶¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., p.912.

⁶² VOLTAIRE, « Politique », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1440.

⁶³ GAY, op.cit., p.205.

immortellement rattachée. Il faut donc signaler l'évolution de taille entre Arouet le jeune et le patriarche Voltaire. Dans les années qui précèdent son retour du palais de Sans-Souci, demeure d'été de Frédéric II de Prusse, il n'est pas exagéré de dire de Voltaire qu'il fut un courtisan rompu à son ouvrage. On l'a vu flatter la moitié des cours d'Europe, qui lui retournèrent presque toutes cette affection profitable aux deux partis. Mais une fois installé aux Délices, puis à Ferney, le vieil Arouet s'impliqua dans la querelle genevoise entre les bourgeois, les citoyens et les Natifs. D'un côté, les bourgeois avaient acquis ce statut par la naissance, ou en s'acquittant d'une taxe importante ; les citoyens étaient fils de bourgeois, et nés à Genève. De l'autre, les habitants étaient des étrangers qui devaient payer une taxe d'habitation ; les natifs étaient fils d'habitants, et nés à Genève ; demeuraient enfin les sujets, constitués par la paysannerie genevoise. Ce second bloc était désigné dans le langage courant par le seul terme de Natifs. Seuls les citoyens et surtout les bourgeois pouvaient prétendre aux droits politiques ; les Natifs disposaient de droits économiques limités, qui l'étaient encore davantage pour les étrangers ou leurs descendants. Il y avait aussi, parmi le groupe privilégié constitué des citoyens et des bourgeois, une caste composée des familles les plus puissantes, anciennes et influentes, qui s'arrogeaient depuis des décennies le monopole effectif du pouvoir politique⁶⁴. Pendant les premières années, Voltaire se trouva des alliés « naturels » chez ces patriciens, à commencer par la puissante famille Tronchin, qui comptait son ami et médecin Théodore. Les patriciens appréciaient les tragédies de Voltaire, tandis que l'essentiel de la population genevoise, versée dans le calvinisme, se joignait à Jean-Jacques Rousseau pour condamner le théâtre.

Après des années d'un relatif silence, l'oligarchie des patriciens alluma la fureur de la bourgeoisie. Le parlement de Genève condamna *Du Contrat social*, et son auteur fut contraint de renoncer à la citoyenneté. La bourgeoisie multiplia les provocations et les requêtes ; les patriciens les rejetèrent. Voltaire prit alors hautement le parti de Jean-Jacques Rousseau, en considérant la cause au lieu de la personne⁶⁵, ce qui devait l'éloigner des patriciens et le rapprocher des bourgeois. Le divorce entre les deux philosophes fut cependant définitif lorsque Rousseau identifia publiquement Voltaire comme l'auteur du *Sermon des cinquante*, soit l'une des œuvres les plus dangereusement antichrétiennes de tout son répertoire. Alarmé pour sa vie, Voltaire répliqua par un pamphlet d'une violence inouïe, dans lequel il recommandait anonymement la peine capitale pour celui qui était devenu son mortel ennemi⁶⁶.

⁶⁴ Pour l'histoire des Troubles de Genève, se reporter à GUICHONNET Paul, *Histoire de Genève*, Toulouse, Privat, 1986, p.240 et suiv.

⁶⁵ VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 23 août 1763, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 42, p.553.

⁶⁶ Se référer, pour le récit de ces événements, à l'exposé de Peter Gay (op.cit., p.185-238).

De plus en plus proche de la bourgeoisie, Voltaire s'était enquit de défendre la cause des opprimés par le régime des patriciens. Le cas de Robert Corvelle, citoyen de Genève, lui permit d'attaquer leur calvinisme sévère, mais aussi de soutenir la souveraineté populaire, comme dans ce texte attribué à Voltaire dont l'objet initial est de défendre Corvelle :

Le citoyen membre d'une république ne doit être gouverné que par les Lois qu'il a faites lui-même, c'est là ce qui constitue sa liberté, aucun Être vivant n'a prescrit des bornes à sa volonté que celles qu'il a estimé devoir se prescrire lui-même pour son plus grand avantage, telle dure que puisse paraître la loi, elle cesse de l'être pour lui parce qu'elle est supposée l'avoir voulu telle : par un conséquence nécessaire tout homme qui prétendrait astreindre ce citoyen à quelqu'autre loi, serait un tyran, qui usurperait l'autorité la plus injuste, et contre lequel tout citoyen qui ne veut pas être esclave devrait s'élever au plus tôt.⁶⁷

Nous y reconnaissons le credo légicentriste de Voltaire (la liberté consistant à « n'obéir qu'aux lois »), mais la perspective portée sur la légitimité de la loi semble tout à fait inédite dans l'œuvre de Voltaire.

Depuis 1755, le Conseil des Vingt-Cinq, principal organe politique de la république, avait condamné de nombreuses pièces de théâtre de Voltaire, de même que le *Dictionnaire philosophique* ou encore *Candide*. Il répliqua avec les *Idées républicaines par un membre du corps*, qui devait en même temps répondre au *Contrat social* et à *De l'Esprit des lois*. Voltaire fit d'une pierre, trois coups. C'est dans ce texte qu'il esquissa notamment sa théorie de la souveraineté populaire :

Nés tous égaux, nous sommes demeurés tels ; et **nous avons donné les dignités**, c'est-à-dire les fardeaux publics, à ceux qui nous ont paru les plus propres à les soutenir.

Le gouvernement civil est la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, **en vertu des lois que tous ont portées**.

Lorsqu'une loi est obscure, il faut que tous l'interprètent, parce que **tous l'ont promulguée** [...].⁶⁸

Le contexte doit cependant mesurer la portée de ces principes. Voltaire rédigeait alors une pièce de propagande pour le parti des Représentants (les bourgeois et les citoyens opposés aux patriciens). Il écrivait sous le nom d'un « membre du corps » des citoyens, qui faisaient partie

⁶⁷ « Génuflexion », 28 mars 1764, Neufchâtel, p.9. Peter Gay l'attribue à Voltaire, mais ne cite que la première partie (op.cit., p.205). C'est nous qui soulignons.

⁶⁸ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps* [1762], op.cit., XIII, X et XVII, p.415-417. Nous soulignons.

des Genevois les plus privilégiés. Les Natifs ne sont donc pas nécessairement compris dans ce « tous » à qui Voltaire conférait la magistrature souveraine. D'autre part, ce système favorable aux Représentants n'est permis que par l'action du temps, qui porta la raison de part en part dans la république de Genève :

[...] aujourd'hui que les laïques sont éclairés, la puissance civile doit reprendre son droit de nommer à toutes les chaires.⁶⁹

Quatre ans plus tard cependant, dès le printemps 1766, Voltaire se trouvait l'avocat des premiers et des plus nombreuses victimes du système politique genevois. Le philosophe n'avait pas été choqué, pendant son exil en Angleterre, de la formule du parlementaire britannique William Shippen, qui évoquait la « majesté du peuple anglais⁷⁰ » ; il appliqua cette leçon au peuple genevois. Pour être complet, il faut signaler que Voltaire faisait sans doute la différence entre le peuple protestant de Genève et la campagne catholique française, en accablant « le peuple des provinces, toujours plus dur, plus superstitieux et plus intolérant que celui de la capitale.⁷¹ » Il distinguait pareillement « les professions qui exigent une éducation honnête, et celles qui ne demandent que le travail des bras et une fatigue de tous les jours.⁷² » Mais le grand nombre de lettrés l'impressionnait tant à Genève qu'il se résolut à la conclusion suivante :

Non, monsieur, tout n'est point perdu quand on met le peuple en état de s'apercevoir qu'il a un esprit. Tout est perdu au contraire quand on le traite comme une troupe de taureaux ; car, tôt ou tard, ils vous frappent de leurs cornes.⁷³

Genève apportait la preuve de la faisabilité du programme populaire voltairien. Toujours en 1766, quelques Natifs manufacturiers demandèrent à Voltaire d'intercéder en leur faveur ; Voltaire accepta. L'auteur des *Idées républicaines* prenait son texte au mot, en lui ôtant la dimension purement contextuelle dont il l'avait doté à l'origine. Il estima les demandes des Natifs légitimes et raisonnables : un accès facilité à la citoyenneté, aux emplois et aux positions d'influence au Conseil Général. La plus grande partie de ses amis, patriciens comme bourgeois, le dissuadèrent de poursuivre ce combat⁷⁴. Il accusa la bourgeoisie de ne vouloir la liberté que

⁶⁹ Ibid., XVIII, p.417.

⁷⁰ VOLTAIRE, « Sur le Parlement », *Lettres philosophiques*, op.cit., 8^e lettre, p.52.

⁷¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, VIII, p.282.

⁷² VOLTAIRE, Lettre à M. Linguet, 15 mars 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1837, Vol. 12, p.766. Cité par GAY, op.cit., p.223.

⁷³ Idem.

⁷⁴ CEITAC Jane, *Voltaire et l'affaire des natifs : Un aspect de la carrière humanitaire du patriarche de Ferney*, thèse en Lettres, Genève, Droz, 1956, p.57-60. Cité par GAY, op.cit., p.227-229.

pour elle-même, et proposa aux natifs de se tourner vers lui s'ils désiraient s'expatrier⁷⁵. L'Édit de pacification (1768) satisfait les Représentants en rétablissant l'élection des magistrats et en redonnant de l'influence aux citoyens, mais n'améliora guère le sort des Natifs. Après une courte rébellion qui fit couler le sang, Voltaire abrita une centaine de familles dans son domaine de Ferney et ses environs, pour qui il bâtit des maisons. Ces Natifs constituèrent bientôt une main d'œuvre spécialisée qu'il employa à profit⁷⁶.

La tragédie *Les Scythes*, publiée pendant cette période de trouble, faisait l'éloge de l'égalité civile et républicaine : « Nous sommes tous égaux sur ces rives si chères, Sans rois et sans sujets, tous libres et tous frères.⁷⁷ » Peter Gay explique que Voltaire avait précisé à ses amis que les Scythes représentaient les Genevois, et que les Perses, auxquels ils étaient comparés, représentaient les Français⁷⁸. Mais comme l'auteur le reconnaît lui-même, plusieurs occurrences ne suffisent pas à statuer sur la position de Voltaire. À la suite de ce bref panorama historique, il est nécessaire d'interroger ce qui, dans l'œuvre elle-même, peut véritablement constituer une théorie de la souveraineté populaire, comprise seulement dans la définition ramassée d'un système qui consacre le peuple comme le titulaire de la souveraineté.

Les éléments de preuves que nous avons à notre disposition méritent qu'on leur porte une attention sincère. Le premier est tiré de l'*Histoire de Charles XII*, qui amorça sa profession d'historien. Dans une description des institutions suédoises jusqu'à la fin du XIVe siècle, il soulignait que le pouvoir monarchique était subordonné à l'assentiment du Sénat, lui-même dépendant des états généraux, « que l'on convoquait souvent ». Les lignes qui suivent étonnent alors par le regard favorable qu'elles portent sur la place du peuple dans les rouages institutionnels de la monarchie suédoise :

Les représentants de la nation, dans ces grandes assemblées, étaient les gentilshommes, les évêques, les députés des villes ; **avec le temps on y admit les paysans mêmes, portion du peuple injustement méprisée ailleurs**, et esclave dans presque tout le Nord.⁷⁹

L'*Histoire de Charles XII*, originellement publiée en 1731, fut reprise et corrigée de très nombreuses fois par son auteur jusqu'à l'édition de Genève, en 1768. Le lecteur pourrait inférer que Voltaire y intégra la phrase ci-dessus sous l'influence de ses sympathies tardives pour les

⁷⁵ Rapporté par CORNUAUD Isaac, dans DESNOIRESTERRES Gustave, *Voltaire et Genève*, Paris, Didier, 1875, p.58. Cité par GAY, op.cit., p.230.

⁷⁶ Se référer à CAUSSY Fernand, *Voltaire, seigneur de village*, Paris, Hachette, 1912, 355 pages.

⁷⁷ VOLTAIRE, *Les Scythes* [1766], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 6, p.278.

⁷⁸ GAY, op.cit., p.235.

⁷⁹ VOLTAIRE, *Histoire de Charles XII*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 16, I, p.147. C'est nous qui soulignons.

Natifs et pour la cause du peuple. Il n'en est rien, puisque les éditions de 1735 et de 1752 proposent par exemple la même formulation⁸⁰. Dès les années qui suivent son exil en Angleterre, il semble que Voltaire ait donc fait part d'une option politique qui confère à la « canaille » un rôle d'importance. Il affirmait ainsi que les états généraux possédaient, en Suède, le pouvoir de s'opposer aux décisions du Sénat, qui constituait l'organe législatif. Voltaire confirmait sa bienveillance à l'égard d'un tel contre-pouvoir dans le *Siècle de Louis XIV* : « La Suède, nation plus libre encore par sa constitution, qui admet les paysans même dans les états généraux⁸¹ ». L'exemple suédois reparut encore dans les *Questions sur l'encyclopédie*, en insistant avec montre de détails sur le caractère populaire de cette institution :

Les états généraux de Suède ont une coutume plus honorable encore à l'humanité, et qui ne se trouve chez aucun peuple. Ils admettent dans leurs assemblées deux cents paysans qui font un corps séparé des trois autres, et qui soutiennent la liberté de ceux qui travaillent à nourrir les hommes.⁸²

L'utilité des états généraux lui paraissait évidente : « Il y en a toujours eu dans l'Europe, et probablement dans toute la terre, tant il est naturel d'assembler la famille, pour connaître ses intérêts et pourvoir à ses besoins.⁸³ » Mais en faisant de cette innovation institutionnelle, par laquelle les citoyens les plus pauvres accédaient à la représentation nationale, une coutume « honorable à l'humanité », Voltaire affirmait sa valeur universelle intrinsèque ; c'est dire que **tout État, quel qu'il soit, devrait donner une voix à la « populace »**.

À l'inverse, il accusait le parlement de Paris d'avoir voulu spécieusement succéder aux états généraux, pour lui véritables représentants de la nation, que le roi n'avait plus convoqué depuis la dernière assemblée de 1614-1615 sous le règne de Louis XIII⁸⁴. Il notait d'ailleurs que « la France fut quelque temps gouvernée comme l'Angleterre », dans la mesure où « les rois convoquaient les états généraux substitués aux anciens parlements de la nation », et composés des trois ordres représentés aux Communes et aux Pairs⁸⁵. *L'Histoire des parlements de Paris* fut publiée en 1769, date qui concorde cette fois avec la période des intrigues genevoises dans lesquelles Voltaire était impliquées, et plus encore avec le conflit entre le parlement et la

⁸⁰ Londres, Aux dépens de la compagnie, p.5 pour l'édition de 1735 ; Berlin, M. Sansouci (Frédéric II de Prusse), p.4 pour l'édition de 1752.

⁸¹ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. II, p.53.

⁸² VOLTAIRE, « États généraux », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1045.

⁸³ VOLTAIRE, « États généraux », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1046.

⁸⁴ « [...] le parlement de Paris ne ressemblait pas plus aux parlements tenus par nos premiers rois, qu'un consul de Smyrne ou d'Alep ne ressemble à un consul romain », *ibid.*, chap. IV, p.76.

⁸⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, chap. LXXI, p.724-725.

puissance royale, incarnée par le chancelier réformiste Maupeou⁸⁶. Ce texte était l'occasion pour Voltaire de préciser le rôle qu'il entrevoyait pour les états généraux :

[...] les vrais parlements, c'est-à-dire les assemblées de la nation, ne furent plus connus que sous le nom d'états généraux, nom beaucoup plus convenable puisqu'il exprimait à la fois **les représentants de la nation entière et les intérêts publics**.⁸⁷

Cette pièce de propagande se gardait bien de condamner les parlements dans leur substance, mais rappelait leur rôle initial, que des siècles d'usages ont dépassés. Ce sont donc des « organes respectables des lois », conçus seulement « pour les suivre et non pour les faire ». C'est pour cette raison que Voltaire leur adressa ce conseil : « écoutez le roi, et daignez aussi écouter les peuples⁸⁸ ».

Opposé aux parlements, Voltaire distinguait le Conseil d'État (ou Conseil du roi), essentiellement composé de fonctionnaires royaux, qu'il jugeait plus proche des territoires, et dont il louait la sagesse⁸⁹. Le philosophe se souvenait qu'un édit du Conseil du roi avait cassé, le 4 juin 1764, les arrêts du Parlement de Toulouse dans l'affaire Calas. Les Parlements, sous les apparences de la représentation nationale, ne lui paraissaient représenter que leurs propres intérêts⁹⁰ ; le jansénisme d'une grande partie des membres du parlement de Paris ne fit qu'ajouter à cette inimitié déjà consommée.

S'il insista cependant sur le rôle de contre-pouvoir des trois ordres, y compris des citoyens les plus pauvres, que pensait-t-il de l'origine et de la légitimité du pouvoir ? C'est une chose de ménager une place, qui plus est modeste, dans les mécanismes institutionnels ; c'en est une autre d'affirmer que la souveraineté d'un État, tout comme le pouvoir du roi et du parlement, dérivent du peuple en tant que titulaire originel de la souveraineté.

Il faut le répéter, Voltaire n'a pas couché sa théorie dans un manuel exprès. On trouve néanmoins tous les ingrédients de la théorie de la souveraineté populaire disséminés dans son œuvre politique. **La légitimité populaire, d'abord, lui paraissait fort au-dessus de l'hérédité**, comme il le soutint en écrivant l'histoire du roi Harold d'Angleterre : « Harold, successeur d'Édouard, n'était point de sa race ; mais il avait le plus incontestable de tous les droits : les

⁸⁶ Lire à ce sujet l'article éclairant de COSSARUTTO Vincent, « En première ligne. Voltaire face aux théories parlementaires pendant la « révolution » Maupeou (1771-1772) », *Histoire, économie & société*, 2016/3, p.97-113.

⁸⁷ VOLTAIRE, *Histoire du parlement de Paris* (1769), dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 15, p.453. C'est nous qui soulignons.

⁸⁸ VOLTAIRE, *Les Peuples aux parlements* [1771], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, p.413.

⁸⁹ Ibid., p.415.

⁹⁰ GAY, op.cit., p.325-327.

suffrages de toute la nation.⁹¹ » **L'origine du pouvoir, ensuite, semble venir du peuple lui-même.** Voltaire l'assurait quand il faisait référence, dans la *Henriade*, aux « premiers droits » du peuple qui, représenté par les états généraux, se trouvait libre de déléguer sa souveraineté.

C'est un usage antique, et sacré parmi nous :
Quand la mort sur le trône étend ses rudes coups,
Et que du sang des rois, si cher à la patrie,
Dans ses derniers canaux la source s'est tarie,

Le peuple au même instant rentre en ses premiers droits ;

Il peut choisir un maître, il peut changer ses lois :

Les états assemblés, organes de la France,
Nomment un souverain, limitent sa puissance.⁹²

Les quatre derniers vers résument fidèlement la théorie voltairienne, que l'on imagine inspirée du célèbre paragraphe 149 du *Traité sur le gouvernement civil* de John Locke⁹³. Mais les variantes du dernier vers sont sans doute encore plus évocatrices, dans la mesure où la version de 1723 laissait le soin aux états généraux d'*ordonner* la puissance du roi, et c'est seulement dans les éditions ultérieures qu'il leur appartenait désormais de la *limiter*⁹⁴. Autre changement étonnant : Voltaire avait placé en 1723 le début de ce chant VI dans le chant IX, qui soutenait des positions fort contraires :

Partout on entendait cette fatale voix,
Que le peuple en tout temps est souverain des rois.
Ces maximes alors, en malheurs si fécondes,
Jetaient dans les esprits des racines profondes.⁹⁵

Dans les éditions suivantes, le peuple est en effet le « souverain des rois », car Voltaire en avait fait le titulaire originel du pouvoir. L'influence du système anglais semble pour ainsi dire transparente.

⁹¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.468.

⁹² VOLTAIRE, *La Henriade*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 8, Chant VI, p.150-151. Nous soulignons.

⁹³ « Dans un Etat formé, qui subsiste, et se soutient, en demeurant appuyé sur les fondements, et qui agit conformément à sa nature, c'est-à-dire, par rapport à la conservation de la société, il n'y a qu'un pouvoir suprême, qui est le pouvoir législatif, auquel tous les autres doivent être subordonnés ; mais cela n'empêche pas que le pouvoir législatif ayant été confié, afin que ceux qui l'administreraient agissent pour certaines fins, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité. » dans LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., §149, p.315.

⁹⁴ Ibid., p.163.

⁹⁵ Idem.

Nous n'entendons cependant pas produire la démonstration que Voltaire anticipa la lettre, ou même l'esprit de Jean-Jacques Rousseau. La théorie de l'auteur du *Contrat social* regardait non seulement le peuple comme le seul titulaire de la souveraineté, mais soutenait encore qu'il devait, soit se gouverner lui-même, soit confier cet exercice à des mandants sur qui il exercerait une action directe par les pouvoirs de désignation et de révocation. Rousseau était aussi farouchement opposé au principe de la représentation⁹⁶. La position de Voltaire ne conteste pas l'origine populaire du pouvoir ; il est en cela disciple de Locke. Un passage de l'article « Patrie » des Questions sur l'encyclopédie ne contredit pas non plus l'idée rousseauiste qui fait de chaque citoyen le titulaire d'une partie de la souveraineté. Il n'y avait toutefois chez Rousseau nulle distinction entre les divers ordres de citoyens, tandis que Voltaire la légitimait :

Quand ceux qui possèdent, comme moi, des champs et des maisons s'assemblent pour leurs intérêts communs, j'ai ma voix dans cette assemblée ; je suis une partie du tout, une partie de la communauté, une partie de la souveraineté ; voilà ma patrie.⁹⁷

Ce que Voltaire décrivait correspondait à la pairie, organe que le philosophe regardait toujours avec beaucoup de bienveillance⁹⁸. Cela ne signifie pas que seuls les propriétaires terriens pouvaient se prévaloir d'être « une partie de la souveraineté » ; on a vu que la paysannerie pouvait avantageusement obtenir ce droit. Voltaire regardait cependant les états généraux comme l'organe représentatif de la nation (non dans le sens, bien sûr, que lui donneront les révolutionnaires quelques décennies plus tard). Plus que les états généraux, que les trois ordres venaient constituer, ce sont les représentants du peuple qui pouvaient même prétendre à cette dignité :

[...] **le tiers état qui compose le fonds de la nation, et qui ne peut avoir d'intérêt particulier** [...].⁹⁹

La chambre des communes est vraiment la nation : puisque le roi qui est le chef, n'agit que pour lui, et pour ce qu'on appelle sa prérogative ; puisque les pairs ne sont en parlement que pour eux ; puis les évêques n'y sont de même que pour eux. Mais la chambre des communes y est pour le peuple ; puisque chaque membre est député du peuple. Or ce peuple est au roi comme environ huit millions sont à l'unité. Il est aux pairs et aux évêques comme huit millions sont à

⁹⁶ « Il est clair que, dans la puissance législative, le peuple ne peut être représenté », dans ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du Contrat social*, op.cit., Livre III, chap. XV, p.558-559. Rousseau préfère parler de commissaires encadrés par le mandat impératif.

⁹⁷ VOLTAIRE, « Patrie », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1410.

⁹⁸ « Je conçois qu'un grand seigneur terrien en France ne serait pas fâché d'être né en Allemagne ; il serait souverain, au lieu d'être sujet. Un pair de France serait fort aise d'avoir les privilèges de la pairie anglaise, il serait législateur. » dans VOLTAIRE, « États, gouvernements », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.252.

⁹⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.570.

deux cents tout au plus. Et les huit millions de citoyens libres sont représentés par la chambre basse.¹⁰⁰

La comparaison avec le texte célèbre de Sieyès est saisissante :

N'est-il pas trop certain que l'ordre noble a des privilèges, des dispenses, même des droits séparés des droits du grand corps des citoyens ? [...] **Le tiers embrasse donc tout ce qui appartient à la nation** ; et tout ce qui n'est pas le tiers ne peut pas se regarder comme étant de la nation. [...] le tiers état n'a pas eu jusqu'à présent de vrais représentants aux états généraux. Ainsi ses droits politiques sont nuls. [...] **La véritable intention du tiers état est d'avoir aux états généraux une influence égale à celle des privilégiés.**¹⁰¹

Voltaire annonçait-il le principe de la souveraineté nationale de Sieyès ? Cela est vrai pour partie seulement, car le mélange inégal des ordres lui convenait. Mais l'essentiel était dit : les communes, autrement dit en France, les députés du tiers-État, représentaient la nation. Les hommes ordinaires, s'ils sont « rarement dignes de se gouverner eux-mêmes¹⁰² », sont aussi, comme l'écrit Montesquieu, « capable de savoir, en général, si celui qu'il choisit est plus éclairé que la plupart des autres¹⁰³ ». Chez le châtelain de la Brède, le pouvoir de désignation n'est pourtant pas ouvert à « ceux qui sont dans un tel état de bassesse, qu'ils sont réputés n'avoir point de volonté propre »¹⁰⁴. Voltaire allait donc moins loin que Rousseau et plus loin que Montesquieu. Comme l'écrit Éric Francalanza, « c'est le comportement des hommes comme foule qui suscite la réflexion politique, ce que l'on appelle le peuple. Toute la question de l'intérêt général et particulier passe par là.¹⁰⁵ » Il lui importait ainsi que la nation entière, et non plus seulement le petit nombre de ses membres privilégiés, puisse porter sa voix dans cette assemblée générale. Mais cette voix ne devait pas dicter celles des ministres et des princes ; elle ne pouvait que prévenir leurs abus.

S'il n'annonçait pas véritablement la théorie de Rousseau, ni tout-à-fait celle de Sieyès, il n'est pas déraisonnable d'imaginer qu'une formule telle que « la souveraineté nationale appartient au peuple, qui l'exerce par la voie de ses représentants » eût pu lui convenir. Mais au-delà des questions de parenté idéologique et au-delà même de la question institutionnelle, c'est bien la substance du régime qui retenait l'attention de Voltaire. C'est à raison que René Pomeau

¹⁰⁰ VOLTAIRE, « Gouvernement », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1092-1093.

¹⁰¹ SIEYÈS Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* [1789], Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888, p.55, 56, 60 et 61.

¹⁰² VOLTAIRE, « Patrie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.420.

¹⁰³ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., Livre XI, chap. VI, p.298.

¹⁰⁴ Ibid., p.297.

¹⁰⁵ FRANCALANZA, op.cit., p.61.

soulignait – avec ses mots – ce que la science politique désigne généralement par la fonction tribunitienne¹⁰⁶, que le philosophe remplit selon lui pendant la plus grande partie de sa vie :

Il a imposé des idées parce qu'il les a dites, dites de façon qu'on soit obligé d'entendre. Par la netteté de son élocution, par le mordant de son langage, il atteignait un public plus large que Montesquieu ou Diderot.¹⁰⁷

En tant qu'il exprimait l'ire des catégories moyennes ou intermédiaires, lésées ou exclues du système de participation politique et économique¹⁰⁸, la plume de Voltaire fut souvent la voix du malaise social français et genevois. Elle n'épuisait pas, cependant, le cœur de la question institutionnelle sur laquelle nous nous sommes appesantis dans ce chapitre. Car il nous faut désormais examiner comment le philosophe se positionne sur la question des régimes politiques, si traditionnellement associée à la discipline comparatiste.

¹⁰⁶ LAVAU Georges, « À la recherche d'un cadre théorique pour l'étude du Parti communiste français », *Revue française de science politique*, 18-3, 1968, p.457-461 ; LAVAU Georges, *À quoi sert le Parti communiste français ?* Paris, Fayard, 1981, p. 18-19, 25-37, et 342.

¹⁰⁷ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.96.

¹⁰⁸ Nous empruntons une partie de cette définition à celle de Pierre-André Tanguieff. Voir TAGUIEFF Pierre-André, « Populisme politique, fonction tribunitienne et démagogie », dans *La revanche du nationalisme*, Paris, PUF, 2015, p.115-116.

Paragraphe 2 : Confucius d'après Voltaire : « C'est par peu d'hommes que vit le genre humain »

Comment classer les différentes formes de gouvernement ? Quelle est la meilleure ? Ce débat plusieurs fois millénaire suppose la validité de deux assertions complémentaires. La première soutient qu'il existe une distinction entre gouvernants et gouvernés. La majorité, ou même la totalité des membres d'une société peuvent être titulaires de la souveraineté, mais Maurice Duverger a montré la permanence de l'individualisation du pouvoir dans toutes les sociétés qui, d'une façon ou d'une autre, se trouvent effectivement gouvernés par un « petit nombre de gens »¹⁰⁹. De même que chaque homme, chaque société est unique, les gouvernants exercent leur pouvoir d'une façon différente. C'est pourquoi la seconde assertion défend le principe que les systèmes de gouvernement doivent pouvoir être classés en fonction du nombre, de la nature ou de la qualité des gouvernants. Ces deux grands faits constituent le fondement des classifications des régimes politiques et signalent en même temps les origines de la science politique dans l'Antiquité. Hérodote distinguait ainsi monarchie, tyrannie, aristocratie et oligarchie¹¹⁰ ; Xénophon évoquait en un mot les démocraties, les monarchies et les oligarchies¹¹¹. Platon voulut insister sur les forces directrices de ceux qui gouvernent ; il imagina une République aristocratique, idéal à imiter, mais impossible à atteindre¹¹², dégénérer insensiblement en quatre formes imparfaites, dominées par l'honneur, l'argent, l'égalité ou le désir. Aristote fut plus prosaïque, et préféra distinguer par le nombre des gouvernants et la finalité qu'ils poursuivent¹¹³. Il fournit un triptyque longtemps considéré classique, composée de la monarchie, de l'aristocratie et de la république (aussi appelée gouvernement constitutionnel)¹¹⁴, chacune étant respectivement caractérisée par l'autorité, la valeur et la liberté, et dégradées dans la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie¹¹⁵. Cette classification à deux dimensions est encore raffinée dans le détail du texte, qui eut le souci de présenter un tableau fidèle à la diversité des constitutions que le philosophe avait étudiées. Mais Aristote, comme le note Dominique Colas, n'est « pas moins normatif que Platon », en ce que « la question de la

¹⁰⁹ DUVERGER Maurice, *Les régimes politiques*, Paris, PUF, Que-sais-je ?, 1^{er} édition, 1948, p.7.

¹¹⁰ HÉRODOTE, *Histoire*, trad. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, t. 1, 1850, Livre III, §80-82, p.276-279.

¹¹¹ XÉNOPHON, *La Cyropédie*, trad. Jean-Baptiste Gail, Paris, Anselin, 1835, Livre I, p.607.

¹¹² « Quant à tout ce qu'on nomme du même nom, ce ne sont des gouvernements ni légitimement ni réellement, ce sont des imitations du gouvernement véritable », dans PLATON, *Le Politique*, trad. Victor Cousin, *Œuvres complètes de Platon*, Paris, Rey et Gravier, t. XI, 1822-1840, p. 434.

¹¹³ COLAS Dominique, « Anomie et légalité : les origines de la science politique chez Platon et Aristote », *Revue européenne de sciences sociales*, n° 129, 2004, p.91. L'auteur propose un examen éclairant sur les différentes classifications des régimes dans l'Antiquité grecque.

¹¹⁴ ARISTOTE, *La Politique*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1874, Livre I, chap. II, p.147.

¹¹⁵ *Ibid.*, p.149-150.

valeur est au principe même de la définition de ses objets »¹¹⁶. Classer, c'est déjà choisir ; ainsi même la science « zoologique¹¹⁷ » d'Aristote se heurtait à l'impossible neutralité de l'exercice typologique. Signalons que les sciences naturelles connaissaient et connaissent encore ce problème : la classification dite « populaire » du vivant précéda la méthode « classique » de Carl Von Linné, elle-même concurrencée aujourd'hui, grâce à l'essor de la génétique, par les classifications phylogénétiques introduites par Hennig en 1950¹¹⁸. Christine Goudreau note ainsi dans sa thèse que « personne n'a réussi à énoncer des règles qui soient immuables et universellement applicables à toutes les espèces.¹¹⁹ » Encore plus qu'en sciences naturelles, les critères de classification des régimes politiques ne peuvent prétendre à l'objectivité – ce qui n'est pas une raison pour cesser de la poursuivre.

S'il accordait de l'importance aux implications que comportaient la pratique de tel ou tel régime, le regard d'Aristote était celui d'un taxinomiste avide de démontrer les mérites du « gouvernement parfait », constitué par un mélange d'aristocratie et de monarchie. Son but était de « chercher, parmi toutes les associations politiques, celle que devraient préférer des hommes maîtres d'en choisir une à leur gré.¹²⁰ » Sa classification n'avait cependant rien d'absolue, dans la mesure où il considérait que la multiplicité des formes de constitutions dérivait de la multiplicité des éléments sociaux d'une société donnée¹²¹. En exceptant la forme parfaite que tout gouvernement devrait rechercher, telle forme de régime serait plus adaptée pour tel peuple : Aristote avait donc lié la nature de la constitution à la nature de la société.

Voltaire était en l'espèce un aristotélien convaincu. Ses travaux et prises de position sur les formes de régime relèvent à la fois de l'esprit scientifique (décrire ce qui est) et de l'esprit partisan (dire ce qui doit être) qui caractérisent immanquablement, quoiqu'à des degrés différents, les taxinomistes de tous les temps¹²². La contribution voltairienne à la réflexion sur les formes de gouvernement est en tout point caractérisée par le relativisme (a). Elle se trouve en grande partie dans sa réaction à la typologie de Montesquieu, et dans une moindre mesure à

¹¹⁶ COLAS, op.cit., p.92.

¹¹⁷ « [...] cette intuition première de la zoologie aristotélienne est que le monde animal - ou, plus généralement, le monde de la vie - se laisse appréhender par notre connaissance, et qu'il n'est donc pas totalement étranger à l'intelligence humaine. », dans GONTIER Thierry, « Aristote et la tradition zoologique hellénique », dans *L'Homme et l'Animal*, Paris, PUF, 1999, p.8.

¹¹⁸ GAUDREAU Christine, *Contribution des outils moléculaires à la taxinomie et à la phylogénie des simulies*, thèse de doctorat en biophysique et biologie cellulaires, Université du Québec à Trois-Rivières, 2010, p.3.

¹¹⁹ Ibid., p.5.

¹²⁰ ARISTOTE, op.cit., p.49.

¹²¹ Ibid., p.300.

¹²² SEILER, op.cit., p.24.

celle de Jean-Jacques Rousseau. Un fait la distingue néanmoins : la mise en évidence de la permanence de l'aristocratie dans toutes les formes de régimes.

Si l'importance de l'institution est relative dans son œuvre, la qualité des gouvernants est prépondérante. C'est la vertu des figures du pouvoir, et en particulier celle du prince, qui assigne sa valeur à un gouvernement. La philosophie de l'histoire implique le triomphe de la raison ; elle suppose aussi un médium de l'opinion et des idées, qui font et défont le monde. L'intermédiaire de Voltaire est alors tout trouvé, lorsqu'il fait de la vertu du prince le vaisseau des révolutions de l'esprit humains (b).

a. *De la relativité du régime politique : monarchie, république et aristocratie dans l'œuvre de Voltaire*

Avant d'exposer et de discuter les catégories utilisées par le philosophe, une réflexion sur la valeur même de la classification paraît nécessaire. Tout comme Aristote n'accorde que peu de crédit aux règles écrites dans les constitutions, Voltaire ne se formalise pas sur les étiquettes et les dénominations officielles. Il leur préfère la pratique effective du gouvernement, sinon la substance qui le définit et le fait mouvoir. Aucun modèle n'est désirable *a priori* pour toutes les sociétés ; c'est au contraire la société qui détermine le modèle.

« *Il est important de considérer que tous les peuples ne se gouvernent pas sur le même modèle.*¹²³ »

S'il y a multiplicité des modèles, Voltaire n'en reprend pas moins les typologies générales forgées dans l'Antiquité. La classification qu'il emploie est en l'occurrence celle d'Aristote, lorsqu'il écrit par exemple que le roi Édouard Ier d'Angleterre « forma cette espèce de gouvernement qui rassemble tous les avantages de la **royauté**, de l'**aristocratie** et de la **démocratie**.¹²⁴ » Certes, Aristote distinguait la république, forme vertueuse du gouvernement de la multitude intéressée au bien commun, de la démocratie, forme déviée et condamnable, parce que livrée aux intérêts de la masse. La république n'était pourtant que le régime idéal qu'Aristote appelait de ses vœux, et c'est bien la démocratie qui forma selon lui, avec l'oligarchie, les deux « espèces principales » des régimes politiques¹²⁵. Voltaire reprend donc les catégories d'Aristote sans s'embarrasser des gradations ou des formes dérivées. Sa classification est purement fondée sur le nombre des gouvernants ; aussi la monarchie est le pouvoir d'un seul, l'aristocratie celui de plusieurs, et la démocratie celui de tous. C'est, en apparence seulement, ce qui semble constituer la classification voltairienne des régimes politiques.

La confusion des termes de démocratie et de république est d'abord un trait majeur de cette classification. Si l'article « Démocratie » des *Questions sur l'encyclopédie* introduit « un républicain, grand amateur de la démocratie », Voltaire évoque quelques lignes après les « républicains montagnards » et les républiques de l'Amérique septentrionale dans le but de déterminer le « grand vice » de la démocratie. La phrase suivante répond à la question du

¹²³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.439.

¹²⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.710.

¹²⁵ « En politique, ce serait la démocratie et l'oligarchie ; car on suppose que l'aristocratie n'est qu'une forme de l'oligarchie, avec laquelle elle se confond, comme ce qu'on nomme république n'est qu'une forme de la démocratie. » dans ARISTOTE, op.cit., Livre IV, §4, p.302.

« véritable vice d'une république civilisée ». Enfin, on apprend en conclusion que l'article « Démocratie » cherchait à savoir si « le gouvernement républicain est préférable à celui d'un roi »¹²⁶. La confusion est donc totale entre les deux termes. La république désigne aussi bien la Pologne et l'Allemagne que Genève ou Venise. Myrtille Méricam-Bourdet conclut alors que Voltaire englobe dans le terme de république des régimes aussi différents que l'aristocratie, l'oligarchie ou la démocratie¹²⁷.

Montesquieu fut lui aussi tout imprégné de la classification d'Aristote. Émile Durkheim rappelle d'ailleurs la critique d'Auguste Comte, qui l'accusait d'être « revenu à la forme de l'œuvre aristotélicienne¹²⁸ », mais prend le soin de lui rendre justice. La république de Montesquieu comprend l'aristocratie comme la démocratie, et le despotisme est ensuite distingué de la monarchie. Mais s'il reprend Aristote dans les termes, Montesquieu innova en intégrant la « nature » de chaque gouvernement¹²⁹. De la même façon, la contribution de Voltaire est autant tributaire de la classification d'Aristote qu'elle en constitue une rupture, par son refus catégorique d'envisager une « dégradation » de chaque régime, tout comme il lui paraît chimérique de leur adjoindre une qualité morale, ou autrement dit une « nature ».

Le *Commentaire sur l'Esprit des lois* est l'un des plus grands testaments politiques que nous ait laissé Voltaire. Il apporte, avec les articles des *Dictionnaire philosophique* et des *Questions sur l'encyclopédie*, la démonstration claire de ce double refus. L'auteur s'étonne ainsi de ne pas avoir trouvé d'arguments susceptibles d'expliquer « pourquoi la noblesse est l'essence du gouvernement monarchique ». Il l'imagine plus volontiers comme « l'essence du gouvernement féodal, comme en Allemagne¹³⁰ ». Il conteste ailleurs que la vertu soit la plus utile à un gouvernement république, ou l'honneur à une monarchie¹³¹. Dans *l'A, B, C.*, l'idée qu'une république puisse naître de la vertu lui paraît également absurde :

Je vous avouerai encore combien je suis affligé qu'un livre qui pouvait être si utile soit fondé sur une distinction chimérique. La vertu, dit-il, est le principe des républiques, l'honneur l'est des monarchies. On n'a jamais assurément formé des républiques par vertu. L'intérêt public s'est opposé à la domination d'un seul ; l'esprit de propriété, l'ambition de chaque particulier, ont été un frein à l'ambition et à l'esprit de rapine. L'orgueil de chaque citoyen a veillé sur l'orgueil de

¹²⁶ VOLTAIRE, « Démocratie », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.675, 677 et 678.

¹²⁷ MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.154.

¹²⁸ DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, op.cit., p.55.

¹²⁹ Ibid., p.56.

¹³⁰ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois* [1777], dans *Œuvres complètes*, Paris, Desoer, t. VI, 1817, p.79.

¹³¹ VOLTAIRE, « États, gouvernements », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.253.

son voisin. Personne n'a voulu être l'esclave de la fantaisie d'un autre. Voilà ce qui établit une république, et ce qui la conserve. Il est ridicule d'imaginer qu'il faille plus de vertu à un Grisou qu'à un Espagnol.¹³²

Lorsque Montesquieu écrit que « dans les monarchies, les lois de l'éducation auront pour objet l'honneur ; dans les républiques, la vertu ; et dans le despotisme, la crainte », Voltaire approuve étonnamment, quoique de mauvaise grâce, mais répond laconiquement que « tout cela se modifie de mille manières, et chacun de ces trois dictons pourrait produire un gros livre »¹³³. Ce sont au fond des « trivialités, qui sont de tous les pays, et qui ne tiennent en rien aux lois.¹³⁴ » Plus loin, Voltaire est encore plus incisif, et introduit une longue suite de contre-exemples par ces mots :

Vous me parlez sans cesse de monarchie fondée sur l'honneur, et de république fondée sur la vertu. Je vous dis hardiment qu'il y a dans tous les gouvernements de la vertu et de l'honneur.¹³⁵

Après la critique de la nature des régimes, Voltaire contredit la classification elle-même. Paradoxalement, car on a vu combien Voltaire était peu disert en la matière, Montesquieu se trouve accusé d'avoir négligé la définition des termes qu'il emploie. Il présente ainsi les définitions traditionnelles que le siècle donnait de despote et de monarque, et que Montesquieu aurait selon lui dû corriger dans son ouvrage. Le despote était alors « un fou féroce, qui n'écoule que son caprice » ; « un barbare » sanguinaire et inhumain. Le monarque était quant à lui « seul prince, seul dominant, seul puissant ; il semblait exclure toute puissance intermédiaire »¹³⁶.

Voltaire concentre, comme d'autres en son temps, sa critique de Montesquieu sur la distinction monarchie/gouvernement despotique présentée au chapitre premier du livre II de *L'Esprit des lois*¹³⁷. Lorsque son auteur prétend que le despote ne rend pas grâce, Voltaire s'interroge :

On sait bien que despotisme est employé pour tyrannie. Car enfin, un despote ne peut-il pas donner des lettres de grâce tout aussi bien qu'un monarque ? Où est la ligne qui sépare le gouvernement monarchique et le despotique ?¹³⁸

Le patriarche défend, à grands renforts historiques, la possibilité qu'un despote puisse être

¹³² VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., premier entretien, p.322. Voyez également VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.90.

¹³³ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.84.

¹³⁴ Idem.

¹³⁵ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.90.

¹³⁶ Ibid., p.79.

¹³⁷ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., t. 1, p.131.

¹³⁸ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.93.

magnanime, ce que Montesquieu nie dans un chapitre de trois lignes¹³⁹. De même, les « despotes » d'Asie, assure-t-il contre le même, sont bien soumis aux lois¹⁴⁰, et l'établissement d'un vizir ne peut être une loi fondamentale d'un État despotique, puisque tant d'États de l'Orient et d'ailleurs n'en ont jamais eu¹⁴¹. Il s'agit pour Voltaire de démontrer que les gouvernements despotiques évoqués par Montesquieu ne correspondent nullement à sa définition d'un despotisme « sans lois ni règles¹⁴² ». En 1752, son opinion était déjà murie : « Il n'y a point d'État despotique par sa nature.¹⁴³ » Dans *L'A, B, C*. Voltaire avait établi le cœur de sa critique : « il est très faux qu'un tel gouvernement existe, et il me paraît très faux qu'il puisse exister.¹⁴⁴ » Dans une note de bas de page de son commentaire de *De l'Esprit des lois*, il insiste aussi sur la distinction fondamentalement relative entre le monarque et le despote. Ce passage presque prémonitoire fait de l'opinion publique le facteur déterminant de la pratique du pouvoir d'un seul, et par conséquent de la substance du régime. Robespierre insistait, nous l'avons déjà dit, sur le constat que l'essentiel du peuple, réduit à l'indigence, « est incapable de réfléchir sur les causes de ses malheurs et de reconnaître les droits que la nature lui a donnés¹⁴⁵ ». Voltaire développe un pareil argument, en employant, douze ans avant sa consécration, la formule révolutionnaire des *droits de l'homme et du citoyen* :

Le monarque, pour être juste, est censé devoir respecter les règles consacrées par l'opinion ; tandis que le despote n'est obligé de respecter que les premiers principes du droit naturel, la religion, les mœurs. **La différence est moins dans la forme de la constitution que dans l'opinion des peuples, qui ont une idée plus ou moins étendue de ce qui constitue les droits de l'homme et du citoyen.**¹⁴⁶

Ou encore :

Si le peuple est ignorant, alors la sûreté personnelle, la propriété des biens, le maintien de ses usages, sont les seules choses qui lui sont chères ; il ne diffère des habitants d'un autre pays que parce qu'il a de ses droits une idée moins étendue, moins complète.¹⁴⁷

¹³⁹ Ibid., p.88.

¹⁴⁰ Ibid., p.84. Nous avons déjà traité plus haut la question du despotisme asiatique chez Voltaire et Montesquieu.

¹⁴¹ Ibid., p.97.

¹⁴² MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., t. 1, p.131.

¹⁴³ VOLTAIRE, *Pensées sur le gouvernement* [1752], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 23, p.530.

¹⁴⁴ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., premier entretien, p.323.

¹⁴⁵ ROBESPIERRE Maximilien, *Déclaration de candidature aux États généraux de 1788*, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866, p.9.

¹⁴⁶ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques principales maximes sur l'Esprit des lois*, op.cit., p.79. C'est nous qui soulignons.

¹⁴⁷ VOLTAIRE, *Pensées sur le gouvernement*, op.cit., p.529.

Ailleurs, Voltaire entend dénoncer, pour emprunter les mots de Bertrand Binoche, « un abus terminologique et une fiction idéologique¹⁴⁸ ». Abus terminologique, parce que despote signifiait *maître de maison* ou *vassal*, et Voltaire s'étonnait que le terme ait ensuite été employé pour décrire les « grands souverains qui se sont rendus absolus¹⁴⁹ ». Abus idéologique, car Montesquieu employait cette fiction que l'histoire, nous dit Voltaire, contredisait de toutes parts, pour servir au lecteur de contre-modèle à la monarchie tempérée de laquelle il s'était fait depuis longtemps l'avocat zélé¹⁵⁰. Comme l'écrit Myrtille Méricam-Bourdet, « Voltaire en revient aux classiques et aux étymologies¹⁵¹ » :

Le principe d'une monarchie ou d'une république n'est ni l'honneur ni la vertu. Une monarchie est fondée sur le pouvoir d'un seul ; une république est fondée sur le pouvoir que plusieurs ont d'empêcher le pouvoir d'un seul.¹⁵²

La féodalité, célébrée par Montesquieu, est vouée aux gémonies par Voltaire. La théorie des climats est elle aussi frappée d'une réfutation sans ambages, car « il n'est pas croyable qu'il y ait un seul pays dans le monde, où la fortune, les droits des citoyens dépendent du chaud et du froid.¹⁵³ » Le régime politique ne saurait être la suite du climat, pas plus que de quelque autre principe qui déterminerait seul la forme du gouvernement.

En cette matière, le désaccord avec Montesquieu est considérable. Avec Jean-Jacques Rousseau cependant, les lignes de fractures sont plus minces. En somme, Voltaire ne conteste pas la classification de Rousseau (monarchie, aristocratie, démocratie) ; la monarchie convient davantage aux grands États, et que la démocratie s'accorde mieux aux plus petits. Les variables numéraire et géographique lui paraissent raisonnables. Ce n'est néanmoins pas le cas de la variable pécuniaire :

On dit, dans ce même *Contrat social*, que « la monarchie ne convient qu'aux nations opulentes ; l'aristocratie, aux États médiocres en richesse ainsi qu'en grandeur ; la démocratie, aux États petits et pauvres. » [...] Nous avons des citoyens très riches, et nous composons un gouvernement mêlé de démocratie et d'aristocratie: ainsi il faut se défier de toutes ces règles

¹⁴⁸ BINOCHÉ, op.cit., p.37-38.

¹⁴⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.814. Cité par BINOCHÉ, op.cit., p.37, et MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.31.

¹⁵⁰ VOLTAIRE, *Supplément au Siècle de Louis XIV* [1753], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 15, p.114.

¹⁵¹ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, « Voltaire contre Montesquieu ? L'apport des œuvres historiques dans la controverse », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, éd. Picard, n° 35, 2012/, p.27.

¹⁵² VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.359, note de bas de page. Cité par MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.31.

¹⁵³ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.102.

générales, qui n'existent que sous la plume des auteurs.¹⁵⁴

De même, si Rousseau soutient qu'une monarchie s'entoure nécessairement de fripons et de parvenus, Voltaire objecte que « dans les républiques comme dans les monarchies, l'intrigue fait parvenir aux charges », et il ajoute : « n'insultons ni les monarchies ni les républiques »¹⁵⁵. Rien de nouveau ici : le patriarche refuse que l'on attache quelque idée morale ou quelque principe à la forme du gouvernement, qu'il s'agisse de la cupidité ou de l'intrigue. Nous avons résumé sa classification dans le schéma suivant, dans lequel seules les « formes ordinaires » constituent véritablement des régimes politiques :

	Forme ordinaire du gouvernement	« Abus » de la forme du gouvernement
(Monarchie)	Royauté	Tyrannie
(République)	Démocratie/Aristocratie	Anarchie

Figure 1 : Schéma simplifié de la classification voltairienne des régimes politiques

D'une certaine façon, l'« abus » pourrait ici se substituer à la « dégradation » d'Aristote, à ceci près que Voltaire refuse d'en constituer des formes de gouvernement à part entière. Ce tableau ne peut embrasser toutes les confusions et toutes les nuances dont nous avons fait état. Le terme de « tyrannie » est par endroit employé pour celui de « despotisme » ; celui de « république » pour celui de « démocratie », etc. Il n'intègre pas non plus « l'esprit républicain », qui peut tout à fait convenir aux monarchies. Cette classification, loin de correspondre à des gouvernements réels, relève davantage d'une construction idéal-typique : ainsi chaque réalité nationale, quoiqu'elle soit sans doute plus proche d'une forme que de l'autre, compose presque toujours avec plusieurs éléments du tableau. C'est qu'au fond de la pensée voltairienne gît le relativisme de la question institutionnelle, soit l'idée que « tous les peuples ne se gouvernent pas sur le même modèle¹⁵⁶ », et que chaque modèle, plutôt que d'être caractérisé par des critères

¹⁵⁴ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps*, op.cit., p.419-120.

¹⁵⁵ Ibid., p.422.

¹⁵⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.439.

préétablis, dépend de la pratique réelle et effective du pouvoir. Peter Gay analyse ainsi le soutien sporadique de Voltaire aux entreprises militaires de Catherine II de Russie comme la conviction qu'un régime, ici autocratique, pouvait convenir à des peuples considérés comme primitifs tout en étant très condamnables pour les nations développées de l'Europe¹⁵⁷. De même, Jules César est applaudi pour avoir transformé la forme du gouvernement de la République romaine, devenue inadaptée aux ambitions de la nation¹⁵⁸. Le régime peut, et parfois doit évoluer au gré des besoins : « les petites machines ne réussissent point en grand parce que les frottements les dérangent, il en est de même pour les États : la Chine ne peut se gouverner comme la république de Lucques.¹⁵⁹ » Ce soutien changeant reflète « plutôt que le "chaos d'idées claires" décrit par Faguet, son approche historique de la variété des traditions politiques¹⁶⁰ ». Les civilisations vivent, évoluent ou meurent ; les régimes obéissent à cette même loi. Mais le passage de l'un à l'autre n'est pas nécessairement heureux. Voltaire note ainsi que « Clovis devint despotique à mesure qu'il devint puissant ; c'est la marche de la nature humaine.¹⁶¹ » Pour reprendre l'expression de Condillac, il faut d'abord « étudier le caractère du peuple, rechercher les usages et les coutumes, démêler les abus¹⁶² ». **Plutôt que d'une dégradation ou d'une dérive du régime, Voltaire propose plutôt une adaptation ou une transformation.** Le lecteur ne laisse pas de constater que l'une des trois formes de régime semble négligée dans ce système. C'est en effet à la monarchie/royauté et à la démocratie/république que Voltaire consacre l'essentiel de ses réflexions. Le silence apparent sur la question aristocratique dissimule pourtant davantage.

Monarchie, aristocratie ou démocratie ?

François Quastana souligne le grand nombre d'auteurs pour qui Voltaire ne semble pas s'être sérieusement intéressé à la question du régime politique¹⁶³. En dépit de son relativisme de principe¹⁶⁴, Voltaire a pourtant fait part de ses positions théoriques et personnelles dans le débat concernant la « meilleure » des formes de gouvernement. Il propose même une expérience de pensée qui rappelle celle, certes plus contemporaine, du voile d'ignorance : « Quelle patrie

¹⁵⁷ GAY, op.cit., p.180.

¹⁵⁸ VOLTAIRE, *La mort de César*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 3, Acte III, scène III, p.349.

¹⁵⁹ VOLTAIRE, *Pensées sur le gouvernement*, op.cit., p.532.

¹⁶⁰ GAY, op.cit., p.102.

¹⁶¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.326.

¹⁶² CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Traité des systèmes*, dans *Œuvres complètes de Condillac*, Paris, Dufart, 1803, p.382.

¹⁶³ QUASTANA, op.cit., p.72. L'auteur cite notamment MERVAUD Christiane, *Voltaire en toutes lettres*, Tours, Bordas, 1991, p.132.

¹⁶⁴ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, op.cit., p.152.

choisirait un homme sage, libre, un homme d'une fortune médiocre, et sans préjugés ?¹⁶⁵ » Il ne s'agit pas ici d'une *position originelle* au sens de John Rawls, c'est-à-dire d'une situation préexistante à la société dans laquelle les hommes ignorent et par conséquent ne considèrent aucun élément qui soit de nature personnelle¹⁶⁶. L'homme imaginaire de Voltaire est qualifié de peu fortuné, de sage et de libre ; il est surtout « sans préjugés ». Sage parce qu'il est mesuré, peu fortuné parce qu'il n'est pas intéressé, libre parce qu'aucun obstacle n'entrave son choix. Il est personnifié par un brame, qui représente souvent la sagesse et la simplicité dans l'œuvre de Voltaire. Le brame assure que le meilleur État est « celui où l'on n'obéit qu'aux lois », et quand on l'interroge sur la localisation de cet État, la réponse est évasive : « Il faut le chercher »¹⁶⁷. L'article n'en reste pourtant pas là, et renvoie le lecteur à l'article « Genève » de l'*Encyclopédie*, rédigé par D'Alembert. Le *Dictionnaire philosophique*, duquel l'expérience de pensée de Voltaire est extraite, fut publié à Genève ; il n'y avait aucune coïncidence. Sans surprise, le dernier paragraphe est donc formel : **le meilleur État de la terre est celui de Genève, et le meilleur régime est celui de la république :**

Nous ne donnerons peut-être pas d'aussi grands articles aux plus vastes monarchies ; mais aux yeux du philosophe la république des abeilles n'est pas moins intéressante que l'histoire des grands empires, et ce n'est peut-être que dans les petits états qu'on peut trouver **le modèle d'une parfaite administration politique**. Si la religion ne nous permet pas de penser que les Genevois aient efficacement travaillé à leur bonheur dans l'autre monde, la raison nous oblige à croire qu'ils sont à-peu-près aussi heureux qu'on le peut être dans celui-ci : *O fortunatos nimium, sua si bona norint* !¹⁶⁸

La république serait le régime qui conviendrait le mieux aux hommes ; mais **ce principe est assorti de certaines conditions**. Il faut, d'abord, que l'État soit de **petite taille**, car « plus cette patrie devient grande, moins on l'aime, car l'amour partagé s'affaiblit. Il est impossible d'aimer tendrement une famille trop nombreuse qu'on connaît à peine.¹⁶⁹ » Or le propre d'une république est que, chaque citoyen « formant les mêmes souhaits » que son voisin en vue de sa survie et de sa fortune, « il se trouve que l'intérêt particulier devient l'intérêt général »¹⁷⁰. Il est préférable, ensuite, que cet État bénéficie d'une **position géographique favorable**, de nature à

¹⁶⁵ VOLTAIRE, « États, gouvernements », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.252.

¹⁶⁶ RAWLS John, *Théorie de la justice* [1971], Paris, Seuil, 1987, p.38.

¹⁶⁷ VOLTAIRE, « États, gouvernements », op.cit., p.254.

¹⁶⁸ D'ALEMBERT Jean le Rond, « Genève », *L'Encyclopédie*, Vol. VII, p.578. « Trop heureux les hommes des champs, s'ils connaissent leur bonheur. » C'est nous qui soulignons.

¹⁶⁹ VOLTAIRE, « Patrie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.418.

¹⁷⁰ Ibid., p.419.

se prémunir des assauts extérieurs. En résumé, « ce bonheur ne doit appartenir qu'à de petits peuples qui se cachent dans des îles ou entre des montagnes, comme des lapins qui se dérobent aux animaux carnassiers » ; mais Voltaire donne cet avertissement : « à la longue ils sont découverts et dévorés »¹⁷¹. Pour lui, la république est le produit de la « marche de la nature humaine¹⁷² », mais ne dure point. De tous les régimes, elle constitue « le plus tolérable de tous [...] parce que c'est sans doute celui qui rapproche le plus de l'égalité naturelle¹⁷³ ». Elle rend aussi hommage au premier des droits naturels, la liberté, que l'on trouvait dans « ces villes d'Italie, qui alors s'érigèrent en républiques¹⁷⁴ ». Il se trouve pourtant que le gouvernement républicain ne semble convenir qu'à un petit nombre de peuples, tandis qu'au XVIIIe siècle s'entame déjà la construction des États-nations, sur fond de rivalité des empires. Voltaire fait le constat de ce qu'il regarde comme une fatalité : « Il est triste que souvent, pour être bon patriote, on soit l'ennemi du reste des hommes¹⁷⁵ ». Or le jeu des puissances est à somme nulle : il fait des gagnants et des perdants, des heureux et des malheureux. Au milieu de ce théâtre quelquefois sanguinaire – ce que l'avenir montrera – les républiques paraissent chétives et impuissantes. C'est aussi la raison pour laquelle elles sont rares. La Suisse, qui fait « honneur à la nature humaine », a fondé une « république invincible »¹⁷⁶. L'article qui lui est consacré dans *l'Essai sur les mœurs* vire à l'hagiographie : « jamais peuple n'a plus longtemps ni mieux combattu pour sa liberté que les Suisses » ; « l'égalité, le partage naturel des hommes, subsiste encore en Suisse autant qu'il est possible » ; « la simplicité, la frugalité, la modestie, conservatrices de la liberté, ont toujours été leur partage » ; seule la religion vient ternir ce portrait dithyrambique¹⁷⁷. Voltaire saisit cependant l'occasion de répéter son credo : « les hommes sont très rarement dignes de se gouverner eux-mêmes ». Il insiste sur sa conviction que les rares républiques doivent leur liberté « à des rochers ou à la mer qui les défend »¹⁷⁸.

Pourtant, cela ne permet pas de conclure, comme le fait François Quastana, que Voltaire n'ait pas accordé sa préférence au régime républicain¹⁷⁹. L'éloge de Voltaire, quoique conditionné et quelque peu fataliste, reste authentique. **Il faut distinguer sa préférence « théorique » pour le régime républicain, de sa préférence « pratique », qui prend pitié des républiques en**

¹⁷¹ VOLTAIRE, « États, gouvernements », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.252-253.

¹⁷² VOLTAIRE, « Patrie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.419.

¹⁷³ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps*, op.cit., p.424.

¹⁷⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.525.

¹⁷⁵ VOLTAIRE, « Patrie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.420.

¹⁷⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.663.

¹⁷⁷ Ibid., p.665-667.

¹⁷⁸ Ibid., p.667.

¹⁷⁹ QUASTANA, op.cit., p.72.

proie à l'appétit des grandes puissances. Quastana prend les exemples de la république protestante de la Rochelle, et celle de la Réforme écossaise ; il se méprend sur les deux. La description de la déclaration d'indépendance de la Rochelle et du siège de cette ville n'est accompagnée d'aucune condamnation chez Voltaire. Au contraire, « l'amour de la liberté si naturel aux hommes flattait alors les réformes républicaines¹⁸⁰ », et Louis XIII, décrit ici comme un roi en proie à ses passions, est réduit à employer « la force des armes »¹⁸¹. De même, quand François Quastana prend Voltaire au mot lorsqu'il décrit en Écosse une « république de prêtres égaux entre eux », il omet de préciser que le texte ne fait mention d'aucun jugement de la part de l'auteur, et que le mot de république était ici employé dans sa signification ordinaire, à la manière de la « république des lettres ». C'est pour cette raison que cette république de prêtres « gouvernait le peuple écossais » ; or l'essence d'une république tient dans le principe que le peuple gouverne. Dans le contexte, la république décrivait bien plutôt un « groupe d'individus ayant un intérêt commun et qui forme à lui seul une petite société¹⁸² ». L'auteur a raison, cependant, lorsqu'il considère que Voltaire n'imaginait pas la république comme une alternative universelle à la monarchie. À chaque peuple, à chaque époque correspond son régime. Mais cela n'exclut pas le mélange des genres.

La république est rare : l'Europe compte « 8 républiques sans monarques¹⁸³ » écrit le philosophe. Mais elle compte aussi trois « républiques sous un roi » : la Pologne, la Suède, et l'Angleterre¹⁸⁴. Nous savons que Voltaire admire en Suède la possibilité pour les paysans de siéger aux états généraux. Il étend cette affection au *Country party* anglais, qui, sous le gouvernement de Robert Walpole, sembla imiter cet usage en vigueur en Suède et en Pologne de faire s'opposer le « parti du pays » au « parti de la cour »¹⁸⁵. Certes, Voltaire ne goûte pas l'esprit de faction, car « le corps le plus auguste quand la passion l'entraîne fait toujours plus de fautes qu'un seul homme¹⁸⁶ ». Aussi préfère-t-il la tyrannie d'un seul à celle d'une « compagnie de cents despotes »¹⁸⁷.

L'A, B, C. oppose trois positions : celle d'un genevois convaincu par la démocratie, celle d'un aristocrate qui admire le gouvernement de Venise ou de l'Allemagne et celle d'un Anglais qui

¹⁸⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.579.

¹⁸¹ Ibid., p.582.

¹⁸² « République », *Dictionnaire de l'Académie française*, 9^e édition, consultable à l'adresse <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9R1979> (consulté le 13/09/20).

¹⁸³ VOLTAIRE, « Patrie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.419.

¹⁸⁴ Ibid., p.420.

¹⁸⁵ VOLTAIRE, *Histoire de la guerre de 1741* [1755], vol. 1, Amsterdam, 1756, p.91.

¹⁸⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.795.

¹⁸⁷ VOLTAIRE, « Tyrannie », *Dictionnaire philosophique*, op.cit., p.505.

se satisfait de la monarchie constitutionnelle¹⁸⁸. C'est très clairement au dernier que Voltaire accorde sa préférence :

La forme du gouvernement anglais n'a point changé comme la nôtre, nous l'avons déjà remarqué. Les états généraux anglais ont subsisté toujours. Ils ont partagé la législation ; les nôtres rarement convoqués sont hors d'usage. Les cours de justice appelées parmi nous parlements, étant devenues perpétuelles, et s'étant enfin considérablement accrues, ont acquis insensiblement, tantôt par la concession des rois, tantôt par l'usage, tantôt même par le malheur des temps, des droits qu'ils n'avaient ni sous Philippe le bel, ni sous ses fils, ni sous Louis XI.¹⁸⁹

Entre sa préférence philosophique et ses options pratiques, Voltaire a tranché. C'est le gouvernement anglais, « république sous un roi », qui est le plus admirable. Ces vers de la *Henriade*, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, témoignent en particulier d'une inclination pour le régime mixte :

Aux murs de Westminster on voit paraître ensemble
Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble,
Les députés du peuple, et les grands, et le roi,
Divisés d'intérêt, réunis par la loi ;
[...]
Ah! s'écria Bourbon, quand pourront les Français
Réunir, comme vous, la gloire avec la paix ?¹⁹⁰

C'est là que Voltaire fait implicitement la distinction entre la république et la démocratie. L'exercice direct du pouvoir par le peuple est exclu ; la véritable démocratie ne peut être que l'apanage d'un très petit nombre d'États aidés de circonstances favorables, qui se gouvernent en république. Mais l'esprit de la république, qui est essentiellement celui de la chose publique, peut tout à fait convenir à des monarchies qui combinent heureusement le pouvoir des « grands » (la pairie en Angleterre, la bourgeoisie et les citoyens à Genève) avec le pouvoir du peuple (les communes en Angleterre, le tiers état en France). Quittant cette fois les réflexions théoriques que lui avaient inspiré le pays de Calvin, il n'hésite pas à assumer son pragmatisme en prenant résolument position en faveur du régime mixte que constituait la monarchie constitutionnelle britannique :

¹⁸⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., sixième entretien, p.347-351.

¹⁸⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.787.

¹⁹⁰ VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., Chant I, p.55.

Il est à croire aussi que tous les États, qui ne sont pas fondés sur de tels principes, éprouveront des révolutions. Voici à quoi la législation anglaise est enfin parvenue; à remettre chaque homme dans tous les droits de la nature dont ils sont dépouillés dans presque toutes les monarchies.¹⁹¹

Nous explorerons dans le chapitre qui suit la portée d'un tel suffrage. Sans en dévoiler trop ici, la pensée d'Aristote qui tint lieu d'introduction à ce développement se prête peut-être mal à sa conclusion. Car sa vision de la « constitution excellente », qui ne saurait être confondue avec l'utopique Cité idéale de Platon¹⁹², correspond davantage à l'entéléchie, à l'accession de l'excellence (et non de la vertu) par « l'accompagnement possible et souhaitable des trois espèces de constitution droites¹⁹³ ». Elle ne se résume nullement au régime mixte ou équilibré¹⁹⁴ à laquelle elle est souvent réduite¹⁹⁵. Plus que de la pensée d'Aristote, c'est de celle de Cicéron qu'il faut la rapprocher. Car même si cette dernière est tributaire d'une interprétation des travaux d'Aristote, Cicéron soutient résolument la solution d'un régime mixte, par la voix de Scipion dans *De republica* :

De l'anarchie sort le pouvoir des grands, ou une oligarchie factieuse, ou la royauté, ou très souvent même un état populaire ; celui-ci, à son tour, donne naissance à quelques-uns de ceux que j'ai déjà nommés ; et c'est ainsi que les sociétés semblent tourner dans un cercle fatal de changements et de vicissitudes. [...] **C'est ce qui me porte à regarder comme la meilleure forme de gouvernement cette forme mixte qui est composée des trois premières, se tempérant l'une l'autre.**¹⁹⁶

C'est aussi la solution adoptée par Montesquieu à travers la « faculté mutuelle d'empêcher » des trois pouvoirs, qui seront « forcés d'aller de concert », et qui qualifie le gouvernement d'Angleterre¹⁹⁷. Si Voltaire et Montesquieu ne s'accordent ni sur la classification des régimes, ni sur la nature de ces derniers, l'harmonie semble parfaite lorsqu'il s'agit de prendre position en faveur d'une **monarchie limitée par l'aristocratie et la démocratie**. Voltaire, pourtant, n'insiste guère. Cette solution ressemble parfois à un pis-aller, faute de pouvoir introduire le gouvernement de Genève dans tous les États. La question institutionnelle ne revêt d'importance

¹⁹¹ VOLTAIRE, « Gouvernement », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1093.

¹⁹² RODRIGO Pierre, « D'une excellente Constitution : Notes sur *Politeia* chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 5, n° 1, 1987, p.73.

¹⁹³ Ibid., p.84.

¹⁹⁴ Ibid., p.91.

¹⁹⁵ ROBIN Léon, *La pensée grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923, p.330. Cité par RODRIGO, op.cit., p.71.

¹⁹⁶ CICÉRON, *De republica*, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, tome IV, trad. A. Lorquet, sous la direction de M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1864, Livre I, XXIX.

¹⁹⁷ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., t. 1, Livre XI, chap. VI, p.302.

que par sa prise en compte du premier principe de la politique : la république, c'est-à-dire le bien commun, la chose publique. Dans le vocabulaire voltairien, on l'a vu, la vertu signifie « bienfaisance envers son prochain ». **La république est donc la vertu en politique.** C'est ce principe qui doit gouverner tous les États, et par conséquent les figures du pouvoir.

b. La vertu des figures du pouvoir, vaisseau des révolutions de l'esprit humain

La polysémie du terme de république est bien connue. On peut distinguer la république comme le régime politique républicain (le « pouvoir du peuple, par le peuple, pour le peuple ») opposé au régime monarchique ; la république en tant que gouvernement de la chose publique, ou autrement dit de l'intérêt général (dans ce cas, une monarchie peut tout à fait être républicaine) ; la République comme la dénomination particulière d'un État (la République dominicaine), et en France, à partir de la Révolution, l'ensemble des valeurs et principes qui s'y attachent. Il serait naturel d'écarter cette troisième acception pour des raisons de chronologie. Il est aussi vrai que Voltaire emploie les deux premières. Mais l'hypothèse de François Quastana nous interroge : et si la république était « ravalée par Voltaire au rang de valeur morale¹⁹⁸ » ? En ce cas, elle échapperait à la première définition, et se situerait dans un entre-deux-et-trois : entre la république entendue comme la *res publica* et la république comprise comme une valeur morale, peu différente, sur le plan formel du moins, de celle des révolutionnaires de 1792. C'est l'opinion de François Quastana que « le terme de république désigne tous les régimes différents de la monarchie absolue¹⁹⁹ ». Il est vrai que la classification s'opère chez Voltaire entre le pouvoir d'un seul et celui de la multitude. Nous avons néanmoins déjà montré que la république en tant que régime était loin d'être négligée ou condamnée par le philosophe ; c'est aussi l'opinion de Myrtille Méricam-Bourdet, qui y a consacré un développement²⁰⁰. C'est une toute autre question que de savoir si ce régime est adapté à la France du XVIIIe siècle. Voltaire ne le pensait pas ; mais le régime mixte, qui constitue sa préférence politique, intègre volontiers des éléments du régime républicain, à travers les mécanismes de représentations notamment. En revanche, et c'est là où l'hypothèse de Quastana prend tout son sens, la république correspond également à un « thème moral²⁰¹ ».

¹⁹⁸ QUASTANA, op.cit., p.69.

¹⁹⁹ Ibid., p.71.

²⁰⁰ MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, op.cit., p.153-165.

²⁰¹ Ibid., p.72.

La vertu républicaine comme principe directeur de tout gouvernement

Voltaire n'emploie guère le mot de vertu dans ses réflexions politiques. L'éloge de la liberté et de l'égalité originelles des premières républiques relèvent pourtant de la vertu voltairienne, mais le régime républicain ne comprend pas nécessairement cette dimension morale. Il peut tout à la fois désigner Genève, Venise ou Hambourg²⁰². C'est l'esprit républicain, compris comme celui des bons citoyens qui travaillent au bonheur général, qui reçoit les éloges de Voltaire, car « le véritable but de la politique [...] consiste à enchaîner au bien commun tous les ordres de l'État²⁰³ ». À ce principe politique vient s'ajouter un principe moral, dans la mesure où « la bonté d'un gouvernement consiste à protéger et à contenir également toutes les professions d'un État.²⁰⁴ »

L'esprit républicain est de tous les gouvernements, de tous les régimes, de tous les systèmes, car « le meilleur gouvernement n'est ni le républicain ni le monarchique mais celui qui est le mieux administré.²⁰⁵ » Et quoiqu'elle y prenne une part déterminante, il n'est pas déterminé par la seule opinion du peuple. En cette matière, Voltaire aborde sans la nommer la question de l'aristocratie. Il semble qu'en effet les affaires publiques se trouvent toujours entre les mains de quelques-uns, soit qu'ils doivent cette charge à la loi, l'usage, ou à une décision souveraine, soit qu'ils aient été désignés démocratiquement par ceux qu'ils représentent. C'est la raison pour laquelle l'Allemagne est qualifiée tour à tour de « grande aristocratie, composée d'un roi, des électeurs, des princes, et des villes impériales²⁰⁶ », et de « république de princes et de villes, sous un chef suprême qui a le titre d'empereur²⁰⁷ ». C'est que l'aristocratie est, avec la démocratie, l'une des formes de la république ; c'est exactement la distinction que propose Montesquieu²⁰⁸. Or, là où le critère de la vertu républicaine intervient, c'est dans la distinction fondamentale entre l'aristocratie (entendu comme le gouvernement des « meilleurs ») et certains des corps intermédiaires qui prétendent ordinairement à ce titre, tels que la noblesse, le clergé, les seigneurs féodaux, etc. Car à l'inverse de l'œuvre de Montesquieu, la conception voltairienne de la république exclut, autant que les circonstances le permettent, de confier une partie du pouvoir politique à un petit nombre pour toute autre raison que leur mérite. **La vertu républicaine de l'aristocratie se traduit par la méritocratie.**

²⁰² VOLTAIRE, *Pensées sur le gouvernement*, op.cit., p.526.

²⁰³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.738.

²⁰⁴ VOLTAIRE, *La voix du sage et du peuple*, op.cit., p.466.

²⁰⁵ VOLTAIRE, *Notebooks*, op.cit., fragment 41, p.672.

²⁰⁶ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.649.

²⁰⁷ Ibid., p.833.

²⁰⁸ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., Livre II, chap. 1, p.131 ; Livre IX, chap. 1, p.266.

On trouve ainsi dans son œuvre une condamnation implacable de la noblesse :

Nous n'avons point connu cette distinction odieuse et humiliante de nobles et de roturiers, qui dans son origine ne signifie que seigneurs et esclaves. Nés tous égaux, nous sommes demeurés tels ; et nous avons donné les dignités, c'est-à-dire les fardeaux publics, **à ceux qui nous ont paru les plus propres à les soutenir.**²⁰⁹

Il est vrai que ce passage tiré des *Idées républicaines* est à replacer dans son contexte : celui des Troubles de Genève, qui correspondent à l'évolution des positions de Voltaire en faveur de la cause des Natifs, privés de leurs droits politiques par une minorité jouissant des privilèges de la naissance ou de la fortune. Le texte ne peut être soustrait de sa dimension opportuniste. On trouve pourtant des réflexions semblables dans les *Pensées sur le gouvernement*, datées de 1752²¹⁰ :

Un temps viendra dans ces pays où quelque prince plus habile que les autres fera comprendre aux cultivateurs des terres qu'il n'est pas tout à fait à leur avantage qu'un homme qui a un cheval ou plusieurs chevaux, c'est-à-dire un noble, ait le droit de tuer un paysan en mettant dix écus sur sa fosse. Il est vrai que dix écus sont beaucoup pour un homme né dans un certain climat ; mais ils démêleront dans la suite des siècles que c'est fort peu pour un mort. Alors il pourra se faire que les communes aient part au gouvernement, et que l'administration anglaise et suédoise s'établisse dans le voisinage de la Turquie.²¹¹

Ou encore, dans l'*Histoire de Charles XII* :

La noblesse et le clergé défendent leur liberté contre leur roi, et l'ôtent au reste de la nation. Tout **le peuple y est esclave, tant la destinée des hommes est que le plus grand nombre soit partout, de façon ou d'autre, subjugué par le plus petit.** Là le paysan ne sème point pour lui, mais pour des seigneurs, à qui lui, son champ, et le travail de ses mains appartiennent, et qui peuvent le vendre et l'égorger avec le bétail de la terre. Tout ce qui est gentilhomme ne dépend que de soi. Il faut pour le juger dans une affaire criminelle, une assemblée entière de la nation : **il ne peut être arrêté qu'après avoir été condamné ; ainsi il n'est presque jamais puni.** Il y en a beaucoup de pauvres ; ceux-là se mettent au service des plus puissants, [...] et en pansant les chevaux de leurs maîtres, ils se donnent le titre d'électeurs des rois et de destructeurs des tyrans.²¹²

²⁰⁹ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps*, op.cit., p.415. Nous soulignons.

²¹⁰ Ce qui correspond à la fin de son séjour berlinois.

²¹¹ VOLTAIRE, *Pensées sur le gouvernement*, op.cit., p.526.

²¹² VOLTAIRE, *Histoire de Charles XII*, op.cit., p.181. Nous soulignons.

Encore plus tôt, lorsque François Arouet, père de Voltaire, proposa à son fils la charge prestigieuse de conseiller au Parlement, la réponse se fit sans détour : « Dîtes à mon père que je ne veux point d'une considération qui s'achète, je saurai m'en faire une qui ne coûte rien.²¹³ » Il n'avait alors qu'une vingtaine d'année. Des œuvres de circonstance, attentives à la composition de son lectorat, sont naturellement plus amènes à l'égard des membres de la noblesse ou même du clergé²¹⁴. Mais son opinion ne changeât jamais véritablement, et il critiqua franchement un Montesquieu favorable à la pratique si française de la vénalité – « honteuse » – des charges²¹⁵. La condamnation de Voltaire se radicalisa au moment même où elle aurait pu s'adoucir. Devenu seigneur de Ferney, Monsieur de Voltaire était parvenu à la noblesse ; il aimait son titre de comte de Tournay et la décoration ostentatoire de son château reflète encore cette fierté. Cela n'émoussa en rien ses critiques contre la thèse nobiliaire de Montesquieu. Il semblait inconcevable à l'auteur des *Idées républicaines* que la naissance puisse décider du sort d'un État. Il demandait « pourquoi il faut qu'il y ait dans une monarchie un corps d'hommes jouissant de privilèges héréditaires²¹⁶ » et prenait le soin d'assurer ces lecteurs de la pureté de ses intentions : « L'auteur de cette note prend la liberté d'assurer ses lecteurs, s'il en a, qu'en plaidant la cause du bonheur du peuple contre la vanité des nobles, ce ne sont point du tout ses intérêts qu'il défend ici²¹⁷ ».

L'aristocratie demeure néanmoins une donnée permanente, sinon indispensable, de tout système de gouvernement. Voltaire explique qu'il y a, en Italie, « au lieu du machiavélisme, une émulation entre les princes et les républiques » qui rend les sujets « plus gens de bien, plus riches et plus heureux »²¹⁸. Le sort d'une république tiendrait alors aux vertus du petit nombre qui l'administre. Le philosophe a parfois radicalisé cet axiome, en écrivant que « la supériorité d'une nation ne dépend que de ceux qui la conduisent²¹⁹ » ; cela jure évidemment avec le rôle nodal qu'occupe l'opinion, ou le « génie » des peuples dans sa propre pensée. Cette contradiction peut être résolue par la dimension pratique de la philosophie voltairienne de l'action, le but de l'histoire étant par exemple « de conserver à la postérité la mémoire du petit nombre de grands hommes qui lui devaient servir d'exemple²²⁰ ». En ce cas, l'exagération de

²¹³ DUVERNET Théophile-Imarigeon, *La vie de Voltaire*, Genève, 1786, p.32. Cité aussi par POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.43, et ORIEUX Jean, « François-Marie Arouet, l'enfant du siècle : II », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} septembre 1964, p.102.

²¹⁴ MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.104. Citons notamment *Le Siècle de Louis XIV* et la *Henriade*.

²¹⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.93.

²¹⁶ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques principales maximes sur l'Esprit des lois*, op.cit., p.79.

²¹⁷ Ibid., p.80.

²¹⁸ VOLTAIRE, *Éloge historique de la raison*, op.cit., p.604.

²¹⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.738.

²²⁰ VOLTAIRE, *Œdipe*, op.cit., préface de l'édition de 1730, p.54-55.

Voltaire tient de la stratégie discursive : il s'agit de mettre en évidence la vertu des figures du pouvoir dans la nature et, *in fine*, de la qualité d'un gouvernement. Cette stratégie est d'ailleurs à replacer dans le « système » de Voltaire : la philosophie de l'histoire.

Les grands hommes, instruments de la philosophie de l'histoire

Voltaire met en évidence la place que les mécanismes démocratique (la représentation du peuple et l'influence de son opinion sur la politique) et aristocratique (des ministres et des notables compétents et éclairés) occupent dans le « bon gouvernement ». Il n'en oublie naturellement pas son artisan principal : le prince. Dans la mesure où le régime d'un seul peut s'entendre comme celui de puissants tyrans (Charlemagne) comme celui d'empereurs d'apparat (le Tennō sous le régime shogunal), c'est sur ses qualités personnelles et non sur l'institution monarchique elle-même que repose le sort de la nation. Voltaire résume la difficulté pour le prince de composer avec les inconvénients des trois formes de régime en affirmant que le système mixte « ne peut subsister que sous un roi sage²²¹ ». La sagesse du roi, autrement dit sa vertu, est donc une pièce essentielle dans l'exigeante ingénierie du bon gouvernement. Montesquieu défendait au contraire la distinction fondamentale entre la monarchie et le despotisme ; une différence qui s'expliquait d'ailleurs par la célèbre théorie des climats. On a vu que Voltaire était particulièrement opposé à cette conception déterministe de la politique, même si c'est, en ce cas-ci, la vie des hommes eux-mêmes qui se trouve déterminée par l'action de quelques-uns : « si le climat fait les hommes blonds ou bruns, c'est le gouvernement qui fait leurs vertus et leurs vices²²² ».

Il y a dans son œuvre un éloge de la politique, comprise comme la capacité pour un peuple de déterminer son propre destin. Le climat influence bien entendu les lois et les mœurs d'une nation ; Voltaire ne le nie pas. Mais cette influence est limitée, car « tous ces peuples, qui se conduisent si différemment, se réunissent tous en ce point, qu'ils appellent *vertueux* ; ce qui est conforme aux lois qu'ils ont établies, et *criminel* ce qui leur est contraire.²²³ » Le pouvoir arbitraire choque en Hollande et la république horrifie en France : c'est dire que chaque peuple détermine « *ce qui est utile ou nuisible à la société* »²²⁴. Le politique peut à tout moment s'extraire des déterminismes que la nature semble avoir placé sur sa route :

²²¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.710.

²²² VOLTAIRE, « Du caractère de la nation française », *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.111.

²²³ VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.224.

²²⁴ Ibid., p.225.

Tout change dans les corps et dans les esprits avec le temps. Peut-être un jour les Américains viendront enseigner les arts aux peuples de l'Europe. Le climat a quelque puissance, le gouvernement cent fois plus. ; la religion jointe au gouvernement encore davantage.²²⁵

Personnage politique par excellence, le prince occupe alors une fonction fondamentale : gouverner vertueusement son peuple et défier les obstacles qui nuisent à sa prospérité. C'est pour cette raison qu'un « véritablement bon roi est le plus beau présent que le ciel puisse faire à la terre²²⁶ ». Voltaire ne force pas ici le trait pour ménager quelque effet de style. Il attribue une importance primordiale, sinon exorbitante dans le cas du prince, aux principales figures du pouvoir. Il écrit que l'histoire du règne de « Richard Cromwell fit voir que du caractère d'un seul homme dépend parfois la destinée de l'État.²²⁷ » Il pousse cette logique dans ses derniers ressorts, lorsqu'il énonce le principe suivant : « **c'est le sort des monarchies que leur prospérité dépende du caractère d'un seul homme**²²⁸ ».

Les grands hommes occupent logiquement une place immense dans son œuvre historique et en particulier dans le *Siècle de Louis XIV*, au point de rompre le vœu qu'il avait formé de faire l'histoire d'un siècle et des peuples plus que de faire celui d'un seul homme²²⁹. Quoiqu'il constitue une innovation sur le plan de la discipline historique, le *Siècle de Louis XIV* n'échappe nullement aux récits des batailles et aux intrigues de cour²³⁰. Le philosophe a aussi les yeux rivés sur son objectif : « mettre en évidence la partie civilisatrice du programme venant "racheter" le versant négatif²³¹ ». On retrouve une telle intention à travers le jugement qu'il porte sur la vie de Louis IX. Certains traits de caractère comme celui du guerrier, autrement inutiles ou répréhensibles, deviennent louables chez un prince :

J'ai loué le grand homme qui a gouverné des nations, qui a conduit de nombreuses armées ; mais les vertus du roi et du capitaine ne peuvent être d'usage que pour ce très petit nombre d'hommes que Dieu met à la tête des peuples..²³²

Charles Rihs soutient que Voltaire voue aux grands hommes une admiration sans bornes, tant leur influence est grande sur les mœurs et l'esprit d'une nation²³³. Il est vrai que le philosophe

²²⁵ VOLTAIRE, « Climat », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.572.

²²⁶ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.111.

²²⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.114.

²²⁸ Ibid., p.279. C'est nous qui soulignons.

²²⁹ Ibid., p.35.

²³⁰ MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.104 et 114.

²³¹ Ibid., p.114.

²³² VOLTAIRE, *Panegyrique de Saint-Louis* [1749], dans *Œuvres complètes*, op.cit., op.cit., t. 23, p.323.

²³³ RIHS, op.cit., p.150-151.

demandât à ce « qu'on juge des mœurs des peuples par celles des princes²³⁴ ». Il est également raisonnable de penser qu'il fait d'eux les agents de ses propres principes politiques²³⁵. Il faut un philosophe sur le trône ; sinon un prince à l'écoute des philosophes, qui le servent et lui obéissent²³⁶. Saint Louis est lui-même qualifié de « roi philosophe²³⁷ ». Plus que de quelques idées sur la manière de bien gouverner un État, les grands hommes deviennent les instruments pratiques d'un dessein autrement ambitieux : l'avènement de la civilisation et du règne de la raison. Pour René Pomeau, « le monarchisme fait partie de la philosophie de l'histoire de Voltaire²³⁸ », ce qui prouve qu'il n'est pas sans bornes puisqu'il est inscrit dans la fresque programmatique de l'histoire de la raison²³⁹. La liberté est seulement possible dans une monarchie éclairée²⁴⁰, ou autrement dit d'une monarchie républicaine qui compose avec les différents ordres d'un État légicentriste²⁴¹.

Pomeau affirme encore que « le changement du gouvernement » au XVIIe siècle est attribué tout entier par Voltaire à l'intervention de Louis XIV. Il ajoute que la civilisation elle-même est pour lui un acquis des grands hommes²⁴². Difficile de nier que l'opinion du philosophe soit fort éloignée de ce mot tiré de *La Pharsale*, traduite par son ami Marmontel, selon lequel « le monde est subordonné au destin des grands, et le genre humain ne vit que pour un petit nombre d'hommes²⁴³ ». Pourtant, il serait peut-être plus sage d'adjoindre quelques limites à cette conclusion sur l'influence des grands hommes, que le philosophe tempère lui-même :

De même que quelques monarques, quelques pontifes, dignes d'un meilleur temps, ne purent arrêter tant de désordres, quelques bons esprits nés dans les ténèbres des nations septentrionales ne purent y attirer les sciences et les arts.²⁴⁴

Les figures du pouvoir ne sont donc pas omnipotentes. Mais en tant qu'elles déterminent activement le destin politique d'une nation, elles jouent naturellement le rôle d'intermédiaire

²³⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.139.

²³⁵ RIHS, op.cit., p.159.

²³⁶ QUASTANA, op.cit., p.67 ; RIHS, op.cit., p.158-159.

²³⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.646.

²³⁸ POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.79.

²³⁹ « J'approuve fort la méthode adoptée par l'Académie Française, de proposer, pour les sujets de ses Prix, les éloges de nos grands hommes », dans VOLTAIRE, *Testament de monsieur de Voltaire : trouvé parmi ses papiers après sa mort*, Genève, 1762, p.31.

²⁴⁰ QUASTANA, op.cit., p.74.

²⁴¹ « Ce pouvoir souverain, que j'ai vu tour à tour Attirer de ce peuple et la haine et l'amour, Qu'on craint en des Etats, et qu'ailleurs on désire, Est des gouvernements le meilleur ou le pire, Affreux sous un tyran, divin sous un bon roi. », dans VOLTAIRE, *Brutus* [1730], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 2, Acte 3, Scène 7, p.380.

²⁴² Ibid., p.71.

²⁴³ MARMONTEL Jean-François, *La Pharsale*, dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, A. Belin, 1819, p.620.

²⁴⁴ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.774.

dans la diffusion de la raison enseignée par les philosophes. Un regard sur l'histoire du Japon fait encore voir ce qu'aurait pu être une « révolution » voltairienne. La restauration de l'empereur Meiji de 1868, et la nouvelle ère du même nom, portèrent au pouvoir les tenants de la « civilisation », entendue, au sens de François Guizot, comme le processus de « développement de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle, le progrès de la société et le progrès de l'humanité²⁴⁵ ». L'empereur fut bien, en théorie du moins, ce « prince philosophe » dont le sort de l'État devait dépendre. La réalité fut moins idyllique. Car le gouvernement, comme tant d'autres en Europe, n'épousaient pas tous les traits du monarchisme voltairien, en donnant tant d'empire aux ministres belliqueux : c'est encore la preuve que la vertu des gouvernants importe davantage à Voltaire que les institutions dans lesquels ils évoluent.

*

Les réflexions de Voltaire sur la classification et les mécanismes des régimes politiques relèvent par leur nature de la pratique comparative. En comparant – souvent avec la France – les exemples des monarchies et des républiques d'Europe et d'Asie, Voltaire a forgé des catégories et une classification des régimes. On pourra certes nuancer ce constat par un autre : il faut avouer que le philosophe ne s'est guère aventuré au-delà des eaux aristotéliennes, et qu'il a dispersé sa pensée dans plusieurs opuscules dont la vocation était essentiellement polémique. En-dehors du fait qu'elle condamnerait Montesquieu dans les mêmes termes, une telle position manquerait de reconnaître toute l'originalité d'un philosophe gagné, d'une part par une approche holistique qui fait dépendre la nature du gouvernement de l'opinion des peuples et des mœurs de la société elle-même²⁴⁶, et du reste par l'individualisme méthodologique qui regarde l'action des « grands hommes » comme l'intervention providentielle des instruments de la raison. Dans le premiers cas, Voltaire s'essaie à l'exercice typologique pour décrire la réalité des expériences politiques, en enrobant ses catégories d'analyse par un relativisme qui, lui-même, est gagné par la conviction que la science du gouvernement doit être saisie comme un ensemble indivisible. Dans le second cas, l'individu semble reprendre ses droits à travers les figures du pouvoir, et de celle du souverain en particulier. De ce vaisseau toujours en péril, le prince est le capitaine indiscutable. Aidé de ses ministres, il a la tâche difficile d'arrimer le navire aux côtes de la civilisation. Ce projet, si pur en apparence, se heurte lui aussi à la réalité

²⁴⁵ GUIZOT François, *Histoire générale de la civilisation en Europe*, Paris, Langlet et Cie, 1838, p.16. On a déjà dit que Guizot avait influencé l'intellectuel organique du Japon « éclairé », Yukichi Fukuzawa.

²⁴⁶ On trouve des traces de ce relativisme chez Montesquieu, mais il se trouve souvent masqué par le déterminisme climatique (que Voltaire exagère néanmoins).

du monde. Car Voltaire s'est rêvé en précepteur de Frédéric II, comme Aristote l'a été d'Alexandre. Mais a-t-il vraiment trouvé chez le roi de Prusse un homme « plus grand que Socrate²⁴⁷ » ? Son système doit-il se résumer à ce *despotisme éclairé* auquel il est toujours associé ou réduit ? Il faut en douter. Car s'il est déterminant, le prince n'est pas le seul acteur d'importance à bord, et Voltaire a dressé, au milieu de tant d'éloges versifiés à l'adresse des princes-philosophes du continent, un tableau général du système politique qui reçoit toutes ses faveurs.

²⁴⁷ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, mars 1737, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 34, p.239.

Chapitre IV – Le bon gouvernement de Voltaire : entre division des pouvoirs et souveraineté de l'exécutif

Dans *Le bon gouvernement*, ouvrage de Pierre Rosanvallon au titre très à propos, l'auteur souligne la longue histoire de la formule qu'il se propose de discuter. Depuis les *Pensées* de Marc Aurèle et le *Traité des devoirs* de Cicéron, la réflexion sur les qualités morales ou éthiques des souverains a constitué une forme particulière de littérature qualifiée de « miroirs des princes »²⁴⁸. Comme le souligne Rosanvallon, l'éducation des souverains à la vertu travaillera cette littérature jusqu'au XVIII^e siècle²⁴⁹. Pendant plus de cinq siècles, ces ouvrages étaient, en général, le fait de collaborateurs zélés ou de théoriciens favorables à la puissance royale. Au-delà des manuels bien connus comme celui de Bossuet²⁵⁰, ce sont les contributions des Lumières et de Voltaire qui nous intéressent en particulier. Car si l'on excepte les monarchomaques et quelques autres poches de résistance au développement de l'absolutisme, la contribution des Lumières se surprend quelquefois à justifier le pouvoir royal tout en plaidant pour la limitation des pouvoirs du prince. C'est en peu de mots l'essence de la doctrine libérale : « le despotisme était assimilé au pouvoir de la particularité (le « bon vouloir » du prince comme arbitraire) alors que la liberté était garantie par la généralité de la règle [...].²⁵¹ » Ce n'est pas le moindre des paradoxes que, dans le même temps, le parti philosophique se laissa séduire par un petit nombre de princes, desquels il n'était que rarement le sujet, mais qui seuls se rendaient dignes de ses éloges. Les légistes composaient jadis des recommandations à l'adresse du roi ; les philosophes s'enquirent désormais d'éduquer toute l'Europe par l'exemple de quelques souverains. La question du bon gouvernement a donc connu une révolution paradigmatique, largement alimentée par le retour aux auteurs « modérés » de l'Antiquité à qui l'Angleterre de Georges II et de ses successeurs était notamment comparée²⁵². Les États « modèles » sont bientôt distingués des États récalcitrants, et c'est toute l'opinion qui devient témoin, par voie littéraire ou par voie de presse, des éloges ou des blâmes qu'il convient de donner.

²⁴⁸ ROSANVALLON Pierre, « Le prince vertueux », *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, 2015, p.306.

²⁴⁹ Ibid., p.310. L'auteur cite notamment MEYER Jean, *L'Éducation des princes en Europe du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2004.

²⁵⁰ BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*, op.cit.

²⁵¹ ROSANVALLON, « L'idée d'un règne de la loi », op.cit., p.41.

²⁵² POUTHIER Tristan, « La fonction des Romains dans *l'Esprit des lois* », IMH, Toulouse, 2006, p.1, en ligne, disponible sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02268681/document> (consulté le 21/09/20) ; MOORE James, MORRIS Ian et BAYLISS Andrew J., *Reinventing History. The Enlightenment Origins of Ancient History*, Londres, Center for Metropolitan History, 2009 ; AYRES Philip, *Classical Culture and the Idea of Rome in Eighteenth-Century England*, Victoria, Monarsh University, 2009.

Toute morale se fonde sur un référentiel. En Europe, il fut longtemps chrétien ; au siècle des Lumières, il devient philosophique. L'opinion attribue presque toujours à Voltaire une passion sincère pour les monarques réformateurs et absolus de son temps : Louis XIV, Frédéric II de Prusse, Catherine II de Russie, Christian VII du Danemark²⁵³, Stanislas I^{er} de Pologne, etc. Ces sympathies sont *a priori* mutuelles et difficilement contestables. Les correspondances illustrent en particulier ce tropisme des Lumières pour les princes soucieux de les séduire. Ces dernières décennies, de plus en plus de dixhuitièmistes, et de voltairistes en particulier, se sont saisis de ce constat, en apportant des réponses souvent diverses et parfois inconciliables. Deux théories se disputent principalement la définition de la doctrine voltairienne : la théorie du *despotisme éclairé* et celle de l'*absolutisme éclairé*. Les relations personnelles que Voltaire entretint avec Frédéric II de Prusse paraissent, par leur nature et par leur richesse, suffisamment établies pour placer l'auteur aux côtés de Friedrich Melchior Grimm et surtout de Diderot, chez les tenants du despotisme éclairé. Cette lecture, dont il est difficile de reprocher la cohérence, n'a pas manqué de susciter des débats depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, où elle semble très acceptée. Une étude de l'œuvre politique, adossée aux éclairages de la correspondance, apporte pourtant des résultats nuancés, sinon contradictoires. C'est le grand mérite de la littérature voltairiste d'avoir finement examiné la pertinence de cette hypothèse, et de l'avoir ravalée à une interprétation erronée de la doctrine politique du patriarche. Nous nous proposons d'explorer les fondements de cette légende conceptuelle, et de revenir sur l'hypothèse concurrente, plus acceptée aujourd'hui, qu'est l'absolutisme éclairé (1).

Malgré les apparences, ces deux théories nous paraissent insuffisantes au regard des critères définitionnels du dix-huitième siècle d'une part, et de ceux de la science politique d'autre part. Au prix d'une élasticité conceptuelle permise par trois siècles de redéfinitions successives, la doctrine politique de Voltaire se trouve réduite à un concept dont l'auteur s'est plus souvent fait le délateur que le thuriféraire. Rattachées à un imaginaire qui ne fait pas l'économie de ses plus grossières caricatures, les hypothèses du despotisme ou de l'absolutisme éclairés ont en commun de mobiliser la figure de l'écrivain flatteur et servile, désintéressé du sort des malheureux qui subissent les guerres et les intrigues des princes couronnés de son approbation philosophique. Pourtant, loin de se dissimuler à notre regard, le bon gouvernement de Voltaire se laisse découvrir au fil de son œuvre politique, que les écrits tardifs ne feront que confirmer, et qui propose au lecteur un système bien plus nuancé (2).

²⁵³ LANGEN Ulrick, « Le roi et les philosophes : le séjour parisien de Christian VII de Danemark en 1768 », *Histoire, Économie & Société*, 2010/1, p.39-55.

Paragraphe 1 : Pour en finir avec le despotisme éclairé

Additionner toutes les occurrences d'une expression si répandue dans la littérature des deux derniers siècles serait vain, et à vrai dire interminable. Elle est employée avec la plus grande libéralité par presque tous ceux qui sont invités à l'examen des idées politiques des Lumières ; une leçon d'histoire politique manquerait même d'être complète si elle omettait ce fait majeur sur lequel chacun semble s'accorder. Le despotisme éclairé fait partie des doctrines les plus acceptées, au point qu'elle perdit, au XXe siècle, un (petit) peu de sa connotation péjorative²⁵⁴. Comme un certain nombre de doctrines politiques abondamment discutées, il n'en est pas moins mal défini. Le XXIe siècle se dispute avec animation sur la question du populisme et des populistes sans que le concept n'ait jamais acquis une acception claire et acceptée des contemporains de la discipline²⁵⁵. De la même façon, la littérature discourt volontiers sur le despotisme éclairé comme s'il s'agissait d'une doctrine arrêtée, somme toute incontestable car peu contestée.

En ce domaine, on le verra, la réalité est toute autre. Sans nier que l'expression ait bel et bien existé, ni d'ailleurs qu'elle continue d'être employée, sa polysémie rend l'analyse comme le jugement – de fait – fort difficiles²⁵⁶. Bien que le philosophe de Ferney soit souvent cité comme l'un de ses représentants les plus significatifs, la position de Voltaire est loin d'être élucidée par cette étiquette qui ne lui sied guère. La littérature voltairiste s'est habilement saisie de ce débat, toujours ouvert aujourd'hui, pour venir chahuter cette idée reçue. Le despotisme éclairé de Voltaire mérite en cela son statut de légende conceptuelle (a).

La diversité définitionnelle du despotisme éclairé, loin d'avoir mis fin à son usage dans la littérature, a également encouragé des interprétations plus nuancées qui font cependant appel à des arguments semblables. La frontière entre le despotisme et l'absolutisme éclairés paraît particulièrement ténue, si l'on prend en compte, là encore, la proximité des deux doctrines chez les auteurs qui la défendent, tout autant que la signification qu'elles revêtent au XVIIIe siècle. Si elle peut prétendre épouser davantage les positions de Voltaire, l'hypothèse de l'absolutisme éclairé n'est donc pas exempte de certaines insuffisances théoriques. Corrompue par la charge

²⁵⁴ TRENARD Louis, « L'absolutisme éclairé », *Annales historiques de la Révolution française*, n°238, Octobre-Décembre 1979, p.627.

²⁵⁵ MUDDE Cas, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 404 pages ; TAGUIEFF Pierre-André, « L'illusion populiste », *Le nouveau national-populisme*, Paris, Débats, 2012, p.73.

²⁵⁶ GOYARD-FABRE Simone, « L'imposture du despotisme qu'on dit "éclairé" », dans « La Tyrannie », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, 1984, n° 6, p. 147-149. L'auteur semble assumer dans cet article un certain nombre de jugements de valeur, quoique fondés sur des faits.

morale affublée par le regard de tout contemporain, l'absolutisme, tout comme le despotisme, relèvent d'une illusion conceptuelle qu'il convient d'écarter préalablement pour tenter de définir aussi fidèlement que possible le bon gouvernement de Voltaire (2).

a. Les fondements d'une légende conceptuelle

L'historien Robert Dérathé a prétendu que l'expression « despotisme éclairé » n'avait pas cohabité avec le siècle où elle a été conceptualisée²⁵⁷. Ce put être en effet un argument de poids pour ceux qui lui refusaient toute parenté avec l'œuvre de Voltaire. Il est d'ailleurs vrai qu'elle n'apparaît pas dans l'œuvre de Voltaire, ni d'ailleurs dans celle de Diderot. On la trouve en revanche chez Grimm, d'abord dans une lettre datée du 15 mai 1758, dans lequel il est fait référence à un despote « juste, vigilant, éclairé, bienfaisant [...] »²⁵⁸. Le qualificatif « éclairé » n'étant qu'un des attributs de ce despotisme, il pourrait être argué que l'emploi fidèle de l'expression n'est pas prouvé. Mais elle apparaît plus résolument en 1767, toujours chez Grimm : « On a dit que le gouvernement d'un **despote éclairé**, actif, vigilant, sage et ferme, était de tous les gouvernements le plus désirable et le plus parfait, et l'on a dit une vérité ; mais il ne fallait pas l'outrer. Moi aussi j'aime de tels despotes à la passion.²⁵⁹ » Là encore, les subtilités de la grammaire pourraient, quoique plus difficilement, voir dans le qualificatif « éclairé » l'un des éléments de la collection qui lui fait suite. François Bluche, qui cite ces deux occurrences, conclut avec témérité que le concept « commençait à circuler en 1758 et paraissait bien adopté vers 1767²⁶⁰ ». La combinaison du despotisme et de son adjectif « éclairé », nous dit-il en substance, est suffisante pour conclure que Diderot et les siens peuvent irrémédiablement être attachés à cette doctrine. La preuve nous paraît faible.

Retour sur un concept contesté : qu'est-ce que le despotisme éclairé ?

L'emploi ou non de l'expression est peut-être beaucoup moins pertinent que la signification qui lui serait prêtée. Le bon gouvernement de Voltaire pourrait ainsi se retrouver dans une définition d'un despotisme éclairé qui ne dirait pas son nom. Car au XVIIIe siècle déjà, le terme de

²⁵⁷ DERATHÉ Robert, « Les philosophes et le despotisme », dans *Utopie et Institutions aux XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris, Francastel, 1963, p.66.

²⁵⁸ GRIMM Friedrich Melchior Freiherr, Lettre du 15 mars 1758, dans *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Garnier frères, t. III, 1878, p. 487.

²⁵⁹ GRIMM, Lettre du 1^{er} octobre 1767, op.cit., t. VII, p.435. Cité par BLUCHE François, « Sémantique du despotisme éclairé », *Revue historique de droit français et étranger*, Quatrième série, Vol. 56, n° 1, janvier/mars 1978, p.86. Nous soulignons.

²⁶⁰ BLUCHE, op.cit., p.87.

despotisme n'avait pas les faveurs de l'opinion, ni même des philosophes, au point de constituer un véritable repoussoir²⁶¹. L'erreur que commet ici François Bluche est de considérer que les philosophes assimilent despotisme et despotisme éclairé dans une même volonté – d'après lui stratégique – de se distancer d'une étiquette embarrassante. En effet, la condamnation politique du despotisme ne dit rien de l'opinion des acteurs sur le despotisme éclairé, qui s'en distingue particulièrement. Ainsi, les tenants du despotisme éclairé dans la littérature académique (François Bluche²⁶², Robert Dérathé, Louis Trénard notamment) fondent leur hypothèse sur une confusion conceptuelle. Le tableau suivant en est une illustration saillante :

LES VERTUS DU DESPOTE (Grimm) OU DU SOUVERAIN (Frédéric II, Diderot) ÉCLAIRÉ			
Pour Frédéric II	Pour Diderot	Pour Grimm (1758)	Pour Grimm (1767)
bon	éclairé bon	éclairé	éclairé
ferme	laborieux ferme ⁴⁴		actif ferme
juste		bienfaisant juste vigilant aimant l'Etat et son peuple ⁴⁵	vigilant
droit sage ⁴⁶			sage ⁴⁷

Figure 1 : Schéma des qualités attendus du despote par Frédéric II, Diderot et Grimm, par François Bluche²⁶³

À partir des deux lettres de Grimm où apparaissent vaguement l'expression, et de deux autres lettres de Frédéric et de Diderot dans lesquelles elle en est absente, l'historien confond volontiers le despotisme avec le despotisme éclairé. Sa conclusion ne pouvait être que confuse : « la querelle entre philosophe est donc simple dispute de mots²⁶⁴ ».

Georges Lefebvre propose une approche ancrée dans l'historicité du concept, et commence par ce constat qui nous paraît essentiel avant toute autre considération de fond :

L'expression date du XVIII^e siècle, mais dans la pensée des physiocrates et des philosophes, elle n'affectait pas le même sens que dans la pratique des souverains et cette contradiction, aujourd'hui encore, obscurcit souvent le concept.²⁶⁵

²⁶¹ TRÉNARD, op.cit., p.627 ; BLUCHE, op.cit., p.80-81.

²⁶² Comme on le verra dans les lignes qui suivent, la position de François Bluche est ambiguë.

²⁶³ BLUCHE, op.cit., p.86.

²⁶⁴ Ibid., p.87.

²⁶⁵ LEFEBVRE Georges, « Le despotisme éclairé », p.97.

Avant même d'examiner l'hypothèse du despotisme éclairé de Voltaire, la question fondamentale de la polysémie du terme de despotisme mérite ainsi d'être prise en compte. Nous avons déjà souligné le sens qu'elle prenait chez Montesquieu (qui est, pour de curieuses raisons, reprise sans regard critique par une partie de la littérature²⁶⁶) et chez Voltaire. Pour le premier, nous le savons, le despote établit le règne de l'arbitraire dans un régime sans liberté et sans loi. Le second joue d'abord, pour des raisons polémiques, de la sémantique et de l'étymologie pour lui prêter le sens de seigneur ou de vassal²⁶⁷. Voltaire rappelle ainsi l'évolution historique du concept, mais reconnaît toutefois que son siècle lui attache « l'idée d'un fou féroce qui n'écoute que son caprice ; d'un barbare qui fait ranger devant lui ses courtisans prosternés, et qui, pour se divertir, ordonne à ses satellites d'étrangler à droite et d'empaler à gauche²⁶⁸ ». D'une certaine façon, c'est contraint par l'usage de ses contemporains qu'il assimile le despotisme à un abus de la royauté, un « état violent qui semble ne pouvoir durer²⁶⁹ », ou tout simplement à la tyrannie²⁷⁰. Dans l'œuvre politique de Voltaire, le despotisme ne bénéficie donc d'aucune faveur ; il est toujours chargé d'une connotation péjorative ou avilissante : « j'ai entendu par le despotisme de Louis XIV l'usage toujours ferme et quelquefois trop grand qu'il fit de son pouvoir légitime.²⁷¹ ». Ou encore : « Le despotisme est un état violent qui semble ne pouvoir durer. Il est impossible que dans un empire où des vice-rois soudoient des armées de vingt mille hommes, ces vice-rois obéissent longtemps et aveuglément²⁷² ».

À considérer l'hypothèse d'une confusion possible entre un despote conçu comme sage et soldat de la vertu (modèle défendu par Diderot et Grimm) et le despotisme éclairé, une simple lecture contextuelle des occurrences des termes « despotique(s) » (160), « despote(s) » (54 mentions) et « despotisme(s) » (95 mentions) permet d'exclure toute parenté entre le despotisme et la doctrine politique de Voltaire. Dans un article d'une grande richesse, Melvin Richter explique la longue histoire de ce concept très contesté, et souligne d'ailleurs le refus, chez Voltaire, « de lui reconnaître la moindre signification ou valeur d'exemple²⁷³ ». Bertrand Binoche ne conclut pas autrement : « Voltaire n'est pas Diderot et récuse aussi la catégorie de despotisme²⁷⁴ ».

²⁶⁶ BLUCHE, op.cit., p.80 ; LEFEBVRE, op.cit., p.98 ; dans une moindre mesure, TRÉNARD, op.cit., p.628.

²⁶⁷ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.78.

²⁶⁸ Ibid., p.79.

²⁶⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.782.

²⁷⁰ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.93.

²⁷¹ VOLTAIRE, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 15, p.114.

²⁷² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.782.

²⁷³ RICHTER Melvin, *Le concept de despotisme et l'abus des mots, Dix-Huitième Siècle*, n° 34, 2002, p.378.

²⁷⁴ BINOCHÉ, op.cit., p.37.

D'où vient pourtant que Voltaire soit parfois regardé comme « le plus proche de l'idéal du despote éclairé²⁷⁵ » ? C'est là que se situe véritablement le débat. Que la doctrine voltairienne soit proche ou non du despotisme « éclairé » de Diderot ou de Grimm importe moins aujourd'hui que sa proximité avec l'acception plus tardive du concept, à la fin de la moitié du XXe siècle, dans la littérature française²⁷⁶. Montesquieu avait emporté son siècle – et les suivants²⁷⁷ – dans l'opinion que le despotisme était un « gouvernement tyrannique, arbitraire et absolu d'un seul homme » qui ne désignait alors que les États de l'Orient (Turquie, Mongolie, Japon, Perse, etc.)²⁷⁸. Il s'agit du mythe du despotisme oriental, sur lequel nous sommes amplement revenus. Il explique pourquoi la plupart des philosophes n'osèrent pas se réclamer d'un régime qui, fût-il « éclairé », était trop facilement assimilable à la tyrannie. Plus près de nous, le travail de Jean Meyer propose une définition contemporaine. En comparant les gouvernements de l'Europe centrale et méditerranéenne, l'auteur met en évidence un type idéal du despotisme éclairé, caractérisé par « un absolutisme héritier du XVIIe siècle, mais nourri des idées diffusées par les Philosophes des Lumières, jusqu'à faire de ces derniers, fervents admirateurs, un instrument de propagande.²⁷⁹ »

Cette définition a bien sûr un double avantage. Elle distingue bien, d'une part, le phénomène politique bien réel que constitue le despotisme éclairé, des doctrines des philosophes, souvent contradictoires en l'espèce. Elle souligne d'autre part la nature profondément instrumentale des relations entre les « despotes éclairés » et les quelques figures qui contribuèrent à leur renommée. Robert Mandrou regardait ce phénomène comme une transition entre la monarchie absolue du XVIIe siècle et l'ardeur réformiste des révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle²⁸⁰. Mais quoique ces définitions ne soient pas sans mérite, elles manquent d'intégrer deux caractéristiques irréductibles aux despotes éclairés et dont le terme d'absolutisme ne peut rendre compte : **la quête de puissance et l'emploi ordinaire de la coercition**. Les despotes éclairés ont, sans exception, mené des guerres de conquêtes. Belliqueux, plus souvent dans l'offensive que sur la défensive, ils se sont distingués par les armes. Catherine II de Russie a agrandi le

²⁷⁵ TRÉNARD, op.cit., p.628.

²⁷⁶ PORCHAT Jean-Jacques, « Adieux de l'Ancienne Académie de Lausanne à ses concitoyens », Lausanne, M. Ducloux, 1838, p.5 ; CAPEFIGUE Baptiste-Honore-Raymond, *Louis XIV. Son Gouvernement Et Ses Relations Diplomatiques Avec L'Europe*, Paris, Dufey, Vol. 3, 1837, p. 383 ; TENCÉ Ulysse, *Annuaire historique universel pour 1837*, Paris, Thoissnier-Desplaces, 1838, p.599.

²⁷⁷ DODGE Toby & NEXON Élisande, « Stephen Hemsley Longrigg et ses contemporains : le despotisme oriental et les Britanniques en Irak (1914-1932), EKSA, n° 204, 2010/2, p.39-41.

²⁷⁸ JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Despotisme », *L'Encyclopédie*, op.cit., Vol. IV, p.886.

²⁷⁹ GALAND Michèle, « MEYER (Jean). *Le Despotisme éclairé* » (compte-rendu), *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1994, t. 72, n° 4, p.1034-1035.

²⁸⁰ MANDROU Robert, *L'Europe « absolutiste ». Raison et raisons d'Etat (1649- 1775)*, Paris, 1977.

territoire national d'un demi-million de kilomètres carrés ; Frédéric II de Prusse a annexé la Silésie, et constitué l'une des plus grandes armées d'Europe. Les deux souverains²⁸¹ se sont partagés la Pologne avec l'empereur Joseph II, tandis que Gustave III de Suède ferrailait contre la Russie pour reprendre ses territoires perdus pendant la Grande Guerre du Nord. Ces despotes, comme d'autres, se sont signalés par une concentration de leur pouvoir personnel et par un usage régulier de la coercition. Catherine II parvint au pouvoir en détrônant son époux, qui mourut étranglé en prison²⁸² ; Frédéric II, effrayé par la perspective que Voltaire fasse publier ses lettres et ses poèmes, ordonna l'arrestation arbitraire et la séquestration du philosophe dans la ville libre de Francfort pendant plus d'un mois²⁸³. Gustave III fit beaucoup pour accroître sa position, et beaucoup encore pour réduire celle de la presse. Joseph II réprima durement la révolution transylvaine, en ordonnant des exécutions et des supplices publics. Ces quelques exemples ne sont que les plus connus. S'ils convoitaient le titre de princes « éclairés », ils n'en furent pas moins des despotes en plus d'une occasion. Or la pratique « absolue » du pouvoir n'est, chez les philosophes du moins, permises que dans le cas où le prince impose des réformes sanctionnées par les Lumières. Aussi bien la guerre territoriale que les mesures coercitives à l'encontre des opposants personnels du monarque ne rentrent pas dans le cadre (pourtant large) d'un gouvernement « éclairé ».

En tant que *phénomène* politique, nous définirions donc **le despotisme éclairé comme un mode de gouvernement qui se propose d'employer les ressorts de l'absolutisme pour mettre en œuvre les idées philosophiques et politiques des Lumières, mais se caractérise également par une quête de puissance personnelle et étatique et par l'emploi arbitraire de la coercition**. En ce qui concerne le sujet qui nous occupe, il nous appartient de revenir sur la *doctrine* de Voltaire, et de la comparer avec le mode de gouvernement dont il se serait fait l'apôtre. Car s'il n'est pas rare de lire que Voltaire a donné une définition au despotisme éclairé²⁸⁴ ; cela n'en est pas moins faux.

²⁸¹ « L'impératrice Catherine et moi sommes deux brigands ; mais cette dévote d'impératrice-reine, comment a-t-elle arrangé cela avec son confesseur ? », Frédéric II à d'Alembert, rapporté par SUARD Amélie, *Essais de mémoires sur M. Suard*, Paris, Didot-L'Ainé, 1820, p.7.

²⁸² Germaine de Staël qualifiera le régime de « despotisme tempéré par la strangulation ».

²⁸³ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 1, p.722-736.

²⁸⁴ JASMIN Guillaume, « Voltaire : Critique Politique », *The Agora : Political Science Undergraduate*, Vol. 3, n° 1, 2012, p.49.

Radiographie d'une idée préconçue : Voltaire et le despotisme éclairé

Parmi les voltairistes qui ont étudié l'œuvre politique du philosophe, Peter Gay est sans doute l'adversaire le plus résolu de l'hypothèse du despotisme éclairé. Il assure que l'auteur des *Idées républicaines* n'était pas convaincu par une telle « conception fantaisiste²⁸⁵ » ; jugement de fait qu'il convient désormais d'étayer.

Les sympathies de Voltaire pour certains des despotes éclairés sont connues. Sa longue correspondance avec Frédéric II de Prusse en atteste singulièrement, tout comme les nombreuses flatteries échangées avec Catherine II de Russie ou le malheureux Stanislas de Pologne. Cela veut-il dire que Voltaire conçut pour eux une admiration continue et inconditionnelle ? Peut-on considérer la correspondance entre un philosophe et un souverain comme une œuvre politique à part entière ?

Sur ce deuxième point, nous répondons par la négative. Comme l'a justement souligné Peter Gay à propos de Voltaire,

[...] les sermons de ses productions courtoises sont si banals, si pleins de flatteries, si éloignés des questions politiques spécifiques, qu'ils méritent à peine d'être regardés comme un projet philosophique.²⁸⁶

Au-delà des flatteries, des adresses mielleuses et souvent opportunistes, le philosophe ne fut pas dupe – ou du moins l'expérience l'aida à ne plus l'être. Dès 1742, il a pu faire part de ses doutes à Fawkenner à propos de Frédéric II :

Il faut que vous sachiez que mon roi de Prusse, quand il n'était qu'un homme, aimait passionnément votre gouvernement anglais. Mais le roi a changé l'homme, et maintenant il goûte le pouvoir despotique autant qu'un Mustapha, un Sélim ou un Soliman.²⁸⁷

Cet aveu seul signale l'abîme entre l'idéal voltairien (le gouvernement anglais) et la réalité (le despotisme). La même année, au mois de mai et devant témoins, Voltaire aurait signalé au roi de Prusse que l'invasion de la Silésie avait choqué les cours d'Europe et qu'il lui faudrait vingt-ans pour rétablir son nom²⁸⁸. En 1751, on lui aurait rapporté cette phrase terrible de Frédéric

²⁸⁵ GAY, op.cit., p.121.

²⁸⁶ Idem.

²⁸⁷ VOLTAIRE, Lettre à Fawkenner, juillet 1742, dans *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, t. 36, p.138-139 (en anglais dans le texte, traduction de l'éditeur). Aussi cité par GAY Peter, op.cit., p.144.

²⁸⁸ BALDENSPERGER Fernand, « Les prémisses d'une douteuse amitié : Voltaire et Frédéric II de 1740 à 1742 », *Revue de littérature comparée*, Vol. X, 1930, p.260-261.

II : « J'aurai besoin de lui encore un an tout au plus ; on presse l'orange, et on en jette l'écorce²⁸⁹ ». Peter Gay rappelle les exhortations au pacifisme – vaines, pour l'essentiel – du « Virgile français » à l'adresse du « Salomon du Nord »²⁹⁰. De même, l'extension du servage en Russie l'épouvante. Pomeau note ses étonnements, ses hésitations, ses réserves même sur le régime de la « Sémiramis du Nord ». Il rapporte l'anecdote d'un officier qui souhaitait offrir ses services à la Russie et qui demandait une recommandation du philosophe. Voltaire lui déconseille de venir « chercher dans un climat affreux » ce qu'il ne trouverait peut-être pas, et prend le soin de souligner le peu d'emprise qu'il a sur l'impératrice quand il s'agit de soulager la misère des étrangers qui vivent dans ce pays²⁹¹. Il confie à d'Alembert que Catherine II est une impératrice qui ne « répond point aux vivants », et qui constitue « la puissance la plus despotique qui soit sur terre²⁹² » ; et l'on sait tout le mal que Voltaire attachait à ce mot. « Après ses mésaventures prussiennes, il sait combien sont à craindre les despotes, si éclairés qu'ils se prétendent », résume Pomeau²⁹³. Durant le partage de la Pologne par l'essentiel des monarques qu'il avait soutenus : il a été « attrapé comme un sot » ; il a été dupé. Il croyait voir son « brelan de rois » libérer la Pologne et garantir la liberté de conscience et de religion²⁹⁴. Il n'en fut rien, et Voltaire s'en est plaint franchement à Frédéric II : « Vous êtes comme les dieux d'Homère, qui font servir les hommes à leurs desseins, sans que ces pauvres gens s'en doutent²⁹⁵ ». Pour Peter Gay, « l'enthousiasme précoce de Voltaire pour son admirateur royal était donc certainement justifié, tout comme sa désillusion ultérieure²⁹⁶. »

L'aveuglement de Voltaire à l'égard des despotes en qui il a hasardé sa confiance ne vaut donc pas approbation inconditionnelle, ni même générale de leur modèle de gouvernement²⁹⁷. Les éditeurs de Kehl soutiennent que Voltaire fut l'un « des premiers qui ait fait voir qu'il vaut

²⁸⁹ VOLTAIRE, Lettre à Madame Denis, 2 septembre 1751, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 37, p.321. La véritable formule serait plutôt : « On presse l'orange et on la jette quand on a avalé le jus », dans VOLTAIRE, *Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire* [1759], *Œuvres complètes*, op.cit., t. 1, p.38. Voir également MAGNAN André, *Dossier Voltaire en Prusse (1750-1753)*, *Studies on Voltaire*, n°244, 1986 (cité par QUASTANA, op.cit., p.41-42).

²⁹⁰ GAY, op.cit., p.159-162.

²⁹¹ VOLTAIRE, Lettre à David Louis de Constant Rebecque, seigneur d'Hermences, 15 juillet 1774, dans *Correspondance*, éd. Th. Besterman, t. XI, Paris, Gallimard, 1963, p.730. Cité en partie par POMEAU, op.cit., t. 2, p.399.

²⁹² VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 26 juin 1773, dans *Œuvres complètes*, t. LXII, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1821, p.651.

²⁹³ POMEAU, op.cit., p.399.

²⁹⁴ Ibid., 399-404.

²⁹⁵ VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, 15 février 1773, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1846, p.552. Cité par POMEAU, op.cit., p.404.

²⁹⁶ GAY, op.cit., p.166.

²⁹⁷ FABRE Jean, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris, Institut d'Études slaves, 1952, p.328.

mieux diriger nos passions naturelles vers un but utile que de chercher à les détruire²⁹⁸ ». Ainsi, ses sympathies avec Frédéric et Catherine ne peuvent pas être appréhendées sans saisir la nature stratégique et presque désespérée de ses conseils et de ses remarques à leur endroit. S'inscrivant contre une bonne partie de la littérature²⁹⁹, y compris contre l'opinion du plus grand voltairiste du XXe siècle³⁰⁰, Peter Gay propose en substance une conclusion critique que nous estimons rationnellement fondée : **la congruence entre l'acceptation pragmatique de certaines pratiques du pouvoir et la préférence théorique pour une forme de gouvernement (le « despotisme éclairé ») n'est pas vérifiée.** Si Voltaire a pu soutenir, au cas par cas, des entreprises qu'il estimait nécessaires au triomphe de la Raison, les réserves sérieuses qu'il a émises sur la politique des couronnes « éclairées » rendent son soutien friable, conditionnel, limité et sporadique. Comme le note Bernard Herencia, « Voltaire et d'autres philosophes [...] s'éloignent progressivement et parfois définitivement du modèle du despote éclairé par la raison lorsqu'ils sont confrontés aux réelles pratiques d'un Frédéric II ou d'une Catherine II³⁰¹ ». On ne trouve nulle part dans son œuvre le moindre paragraphe qui puisse justifier la pratique despotique (c'est-à-dire tyrannique) du pouvoir à des fins civilisationnelles³⁰². Du reste, la critique voltairienne des despotes éclairés s'inscrit justement dans le cadre de la philosophie des Lumières : l'auteur de *Candide* croit pouvoir influencer les rois en leur recommandant la tolérance, la liberté de conscience et la paix. Il aurait pu écrire ces mots de Germaine de Staël : « [...] la seule réflexion qu'on puisse se permettre [...], c'est que le remède aux passions populaires n'est pas dans le despotisme, mais dans le règne de la loi.³⁰³ » Un jeu de flatteries et de duperies s'est installé entre Voltaire et sa correspondance royale, « chacun oubliant ou feignant d'oublier les critiques réciproque³⁰⁴ ». Les despotes éclairés ne furent d'ailleurs pas entièrement rétifs à son discours. La plupart d'entre eux, également influencés par la théorie du

²⁹⁸ Note des éditeurs de Kehl, dans VOLTAIRE, « Sur la nature du plaisir », *Discours en vers sur l'homme*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 9, p.412.

²⁹⁹ L'auteur cite GERSHOY Leo, *From despotism to Revolution*, New York, Harper & Bros, 1944, p.64-65. Nous pouvons également citer RIHS Charles, *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977, p.154-155.

³⁰⁰ « Voltaire ne tresse des couronnes qu'au despotisme " éclairé " », POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, op.cit., p.81-82.

³⁰¹ HERENCIA Bernard, « L'optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime ? », *Revue de philosophie économique*, Vol. 14, 2013/2, p.122.

³⁰² On cite parfois le chapitre IV de *Zadig* (dans *Romans et contes*, op.cit., p.43) mais la situation décrite ne tient en rien du despotisme. Zadig fait « sentir le pouvoir sacré des lois », ne gêne point « les voix du divan », et « chaque vizir pouvait avoir un avis sans lui déplaire ». Il est l'image idéaliste d'un prince sage et modéré.

³⁰³ DE STAËL Germaine, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Delaunay, 1818, t. II, p.113-114. Cité en partie par BLUCHE François, « Sémantique du despotisme éclairé », *Revue historique de droit français et étranger*, Quatrième série, Vol. 56, n° 1, janvier/mars 1978, p.82.

³⁰⁴ TRÉNARD, op.cit., p.633.

despotisme légal défendue par les physiocrates³⁰⁵, ont mené des réformes d'ampleur qui justifiaient certainement les louanges des philosophes. **Le concept de despotisme éclairé n'en reste pas moins un vocable à bannir pour qui voudrait proprement qualifier la doctrine politique de Voltaire.**

b. L'avenir d'une illusion : deux nuances de despotisme éclairé

Le mésusage du terme fut largement critiqué par une partie des auteurs, mais certains d'entre eux n'ont pas manqué de proposer des alternatives pour qualifier la doctrine fort évasive de Voltaire et d'autres philosophes. Une en particulier retient l'attention : l'*absolutisme éclairé*. Comme pour le despotisme, il convient de s'attarder sur l'indispensable définition du concept. Parmi toutes celles que nous avons explorées, la contribution de Jacques Ellul dans son *Histoire des institutions* et dans son article « Absolutisme » de l'*Encyclopédie universelle* offre une perspective particulièrement intéressante pour la question qui nous occupe. En historien du droit et des institutions, Ellul affirme d'abord que l'absolutisme correspond davantage à une pratique gouvernementale ou à l'idéologie d'un groupe dirigeant qu'à un système ou à une doctrine à proprement parler³⁰⁶. Cette caractéristique est donc commune avec celle du despotisme éclairé : les philosophes ne sont pas plus les artisans de la doctrine absolutiste qu'ils ne le sont du despotisme. La ressemblance ne s'arrête pas là, puisqu'une confusion existe entre l'absolutisme éclairé et le despotisme éclairé.

Le despotisme éclairé, avatar de l'absolutisme éclairé ?

Jacques Ellul déploie quatre critères de définition de l'absolutisme. Il observe 1/ que le pouvoir est sans limite et fondé sur lui-même, 2/ que le bien et la vérité sont l'apanage du prince, 3/ que le pouvoir est invariable et sans contestation, et 4/ que les formes de gouvernement peuvent varier, tant que tous les moyens sont mis en œuvre pour servir la « raison d'État ». Ellul présente alors le despotisme éclairé comme un absolutisme soumis à la raison³⁰⁷, et fait usage du terme d'absolutisme éclairé pour lui donner la même signification, bien qu'il précise qu'une « majorité d'historiens estime que l'on avait raison d'employer parfois au XVIIIe siècle » le second terme plutôt que le premier³⁰⁸.

³⁰⁵ HERENCIA Bernard, op.cit., p.122-123.

³⁰⁶ ELLUL Jacques, *Histoire des institutions*, Paris, PUF, coll. Thémis, t. 4, 1956, p.81. Voir également l'article « Absolutisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 septembre 2020, à l'adresse <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/>, p.1.

³⁰⁷ ELLUL Jacques, *Histoire des institutions*, op.cit., p.80.

³⁰⁸ ELLUL Jacques, « Absolutisme », op.cit.

Louis Trénard assume cette confusion. Les termes d'absolutisme et de despotisme sont employés sans qu'il les distingue. Ainsi, « les despotes éclairés considèrent le Roi-Soleil comme un modèle, ce qui illustre la filiation entre la monarchie absolue et l'absolutisme éclairé.³⁰⁹ » À l'inverse, ni Louis XV ni Louis XVI ne furent despotes, pas plus qu'ils ne furent absolutistes – à quelques exceptions près. Trénard qualifie indistinctement le *triumvirat* sous le chancelier Maupeou « d'expérience de despotisme éclairé » et de « tentatives temporaires d'absolutisme éclairé »³¹⁰. Historien reconnu par ailleurs, Louis Trénard se passait d'un travail préalable sur les définitions des formes de gouvernement, rigueur peut-être moins nécessaire en histoire qu'en science politique. « Ces termes, avouait d'ailleurs Richard Bonney, font partie de ces maux que l'historien s'inflige à lui-même : ils sont souvent utilisés par historiens et sociologues d'une manière vague.³¹¹ »

Or, si la doctrine de Voltaire ne correspond ni au despotisme, ni au despotisme éclairé, elle n'a pas non plus grand rapport avec les quatre critères « communs à tous les absolutismes » évoqués par Jacques Ellul.

Pour Voltaire, il est bienvenu que le pouvoir soit limité par celui du parlement et par les forces de l'opinion. Il fait l'éloge des Écossais quand il écrit que « l'amour de la liberté était si profondément gravé dans tous les cœurs, qu'ils bornèrent le pouvoir royal autant que le parlement d'Angleterre l'avait limité dans les premiers troubles.³¹² » La référence à la *Magna Carta*³¹³ se trouve ailleurs dans son œuvre et confirme l'opinion de l'auteur en faveur d'un pouvoir royal borné (ici par les *lords*, au profit du peuple³¹⁴). Dans l'*Essai sur les mœurs*, c'est même la « première origine des libertés d'Angleterre, tant accrues par la suite³¹⁵ », et particulièrement depuis la « Glorieuse révolution » de 1688³¹⁶, que Voltaire évoque dans *Le Siècle de Louis XIV* : « Ce fut là l'époque de la vraie liberté de l'Angleterre. La nation, représentée par son parlement, fixa les bornes, si longtemps contestées, des droits du roi et de ceux du peuple³¹⁷ ». De même, le pouvoir royal n'est pas fondé sur lui-même. Nous avons déjà

³⁰⁹ TRÉNARD, op.cit., p.629.

³¹⁰ Ibid., p.637-638.

³¹¹ BONNEY Richard, « L'absolutisme : un néologisme », *L'absolutisme*, PUF, Que-sais-je ?, 1994.

³¹² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p. 676.

³¹³ Certains auteurs considèrent que Voltaire rejette l'hypothèse de l'antiquité des libertés anglaises. Cela est vrai, dans la mesure où la Grande Charte consolida avant tout le pouvoir des seigneurs et des prêtres. Mais elle n'en ouvra pas moins la porte à la limitation du pouvoir royal, qui reste l'objet de l'argumentation voltairienne ici.

³¹⁴ VOLTAIRE, « Sur le gouvernement », *Lettres philosophiques*, op.cit., 62.

³¹⁵ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p. 526.

³¹⁶ Voir LIGOU Daniel, « Voltaire et la glorieuse révolution d'Angleterre de 1688 », dans *Parliaments, Estates and representation*, Vol. 11, n°2, 1991, p.153-162.

³¹⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XV, p.229.

souligné l'origine populaire du pouvoir légitime dans la pensée de Voltaire. Des régimes fondés sur la force, l'argent ou l'habileté, le philosophe ne retient que quelques mérites. Pour reprendre l'image du grelot attaché au cou du chat³¹⁸ employée par Voltaire, c'est à la nation, véritable détentrice du pouvoir, qu'il appartient de limiter le pouvoir de son prince.

En second lieu, Voltaire ne confère aucun don philosophique préalable au prince, pas plus qu'il ne regarde l'État comme « l'expression du bien ». C'est au contraire le défaut d'une monarchie de dépendre des qualités et des vertus d'un seul homme, et l'œuvre historique du patriarche montre la rareté de cette combinaison heureuse. Son *Histoire de Charles XII* distinguait ainsi despotisme et absolutisme, et soulignait chez ce prince « les vertus du premier et les vices du second³¹⁹ ». Si l'État est borné et si la liberté de la presse occupe un rôle si prépondérant dans la doctrine voltairienne, c'est précisément parce que l'État et le prince sont faillibles. Ils ne possèdent pas la vérité, mais seulement le pouvoir de l'embrasser et de la répandre. Du reste, et c'est le troisième point, le pouvoir ne saurait faire l'économie de la contradiction, absente dans l'absolutisme traditionnel :

Les papiers publics, si multipliés dans l'Europe, produisent quelquefois un grand bien, ils effraient le crime, ils arrêtent la main prête à le commettre. Plus d'un potentat a craint quelquefois de faire une mauvaise action qui serait enregistrée sur le champ dans toutes les archives de l'esprit humain.³²⁰

[...] il serait plaisant que ceux en qui réside la souveraineté ne pussent pas dire leur avis par écrit. Nous savons bien qu'on peut abuser de l'impression comme on peut abuser de la parole ; mais quoi ! nous privera-t-on d'une chose si légitime, sous prétexte qu'on en peut faire un mauvais usage ? J'aimerais autant qu'on nous défendît de boire, dans la crainte que quelqu'un ne s'enivre. Conservons toujours les bienséances, mais donnons un libre essor à nos pensées.³²¹

En dernier lieu, la question des « formes et des moyens » de l'absolutisme ne saurait être évacuée de la même façon. Comme l'écrit Jacques Ellul, « il s'agit beaucoup moins d'une idée de l'État que d'une certaine pratique de la relation entre le pouvoir et le corps social, qui se traduit en doctrines, en institutions et en une mainmise de l'État sur la Nation³²² » dans l'absolutisme comme dans la doctrine de Voltaire. De même, lorsque Ellul soutient qu'il existe un contraste saisissant entre les objectifs ambitieux des princes absolus et les moyens limités à

³¹⁸ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., p.381.

³¹⁹ GAY Peter, op.cit., p.101.

³²⁰ VOLTAIRE, *Dialogues philosophiques*, op.cit., p.913. Déjà cité au chapitre I.

³²¹ VOLTAIRE, *Questions sur les miracles*, op.cit., Treizième lettre, p.419.

³²² ELLUL Jacques, *Histoire des institutions*, op.cit., p.81.

leur disposition, la même chose peut être dite entre les ambitions voltairiennes (disparition de tous les dogmes, légicentrisme et limitation du pouvoir étatique, etc.) et les ressources à la disposition des gouvernements de son temps. Des nuances semblent néanmoins nécessaires pour aborder ces deux aspects.

D'abord, la question institutionnelle n'est pas tout-à-fait évacuée par Voltaire. Elle est certes subordonnée aux caractéristiques endogènes de l'État, comme l'opinion et les mœurs du peuple, la position et l'étendue du territoire, etc. Mais Voltaire a sa préférence pour la forme républicaine, qu'elle soit de forme monarchique (grands États) ou démocratique/aristocratique (petits États). Il affirme également la prééminence d'un parlement composé des communes et de la pairie (suivant le modèle anglais), lui-même gouverné par le bien public et les intérêts de la nation.

La doctrine voltairienne était-elle trop ambitieuse pour son époque ? S'il fondait son modèle sur l'Angleterre de son temps, il est permis d'en douter. La Hollande, la Suède et Genève sont encore d'autres références. Le fait est que l'abolition des distinctions entre les droits politiques des citoyens, des bourgeois et des Natifs à Genève adviendra en 1792, sous la pression de la Révolution française qui consacra elle aussi de nombreux principes soutenus dans l'œuvre de Voltaire. Un regard sur les décennies qui suivent la mort du patriarche relativise donc sans doute l'hypothèse d'une difficile mise en pratique de ses idées. Il ne convient pourtant pas de prononcer une sentence définitive. Voltaire fut-il trop ambitieux pour son siècle ? C'est une question qui agite moins la science historique qu'elle appelle des jugements de valeur.

Enfin, Ellul soutient que la « raison d'État », maxime préférée des régimes absolutistes, se joint à la raison des Lumières dans « un nivellement politique et social qui diminue les aristocraties, à une direction souple de l'économie, à une égalisation des charges publiques destinée à accroître les ressources du royaume³²³ ». La même idée se retrouve chez Henri Pirenne, qui définit essentiellement l'absolutisme/le despotisme éclairé par la rationalisation de l'État³²⁴. Ce programme correspond naturellement à celui de Voltaire, mais Ellul souligne que « toutes les réformes du despotisme éclairé furent néanmoins appliquées de façon autoritaire³²⁵ », tandis que celles de Voltaire doivent être **initiées par le prince, contrôlées par le parlement et jugées par l'opinion.**

³²³ ELLUL Jacques, « Absolutisme », op.cit., p.6.

³²⁴ PIRENNE Henri, « Le Despotisme éclairé et la Révolution française », *Bulletin de la société d'histoire moderne*, 1929, p.8-9. Ce texte et son titre sont souvent mal cités.

³²⁵ Idem.

La doctrine voltairienne est en contradiction directe avec trois des critères de l'absolutisme, et n'est que difficilement compatible avec le quatrième. **Lorsque l'absolutisme éclairé désigne formellement une variation particulière de l'absolutisme, ou lorsqu'il se confond avec le despotisme éclairé, il ne saurait, lui non plus, qualifier le bon gouvernement de Voltaire.**

Vers une redéfinition de l'absolutisme éclairé ?

La thèse de François Quastana est entièrement consacrée à Voltaire et l'absolutisme éclairé³²⁶, que l'auteur définit comme « la rencontre entre la philosophie et le pouvoir », ou comme une « volonté d'adaptation et de conversion des monarchies absolues à l'esprit du siècle », un « système de gouvernement monarchique et absolutiste qui ne repose plus sur le droit divin et la tradition mais au contraire sur les lumières et la raison, dans une perspective de développement et de progrès »³²⁷. Tributaire des travaux d'Albert Soboul³²⁸, François Quastana fait de l'absolutisme éclairé une catégorie intermédiaire, transitoire même, entre l'Ancien Régime et la Révolution. Louis XV et Louis XVI, par opposition ou par impuissance, n'ont pas satisfait les espoirs et les ambitions des Lumières. C'est la raison pour laquelle Voltaire usait de la comparaison militante pour inciter les autorités françaises à imiter les modèles de l'Europe. L'historien Paul Mantoux, commentant la communication d'Henri Pirenne durant les Journées franco-belges des 5 et 7 avril 1929, avait d'ailleurs estimé que « Napoléon fut à cet égard l'aboutissement de la Révolution et qu'il a été le despote éclairé que Louis XVI aurait dû être³²⁹ », rejoignant le « Napoléon pacifiste³³⁰ » que Faguet croyait voir dans la politique de Voltaire.

En rappelant que l'expression désigne avant tout la pratique gouvernementale de certains princes plutôt qu'un « conglomérat de penseurs d'horizons variés », Quastana s'intéresse plus volontiers aux soubassements idéologiques de l'absolutisme éclairé³³¹. Soboul avait souligné les contradictions sérieuses entre les monarques et les philosophes au XVIIIe siècle³³², mais il

³²⁶ QUASTANA François, *Voltaire et l'absolutisme éclairé (1736-1778)*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2003, 227 pages.

³²⁷ Ibid., p.13.

³²⁸ « Si, dans l'ensemble, la pratique gouvernementale du siècle des Lumières ne différa donc pas essentiellement de celle du siècle de Louis XIV, elle s'adapta cependant aux conceptions nouvelles que l'évolution économique et sociale portait en avant. » dans SOBOUL Albert, « Sur la fonction historique de l'absolutisme éclairé », *Annales historiques de la Révolution française*, n°238, 1979, p.523.

³²⁹ MANDOUX Paul, Discussion de la communication « Le Despotisme éclairé et la Révolution française » d'Henri Pirenne, op.cit., p.11.

³³⁰ FAGUET Émile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, op.cit., Chapitre XI, Conclusions.

³³¹ QUASTANA., op.cit., p.15.

³³² SOBOUL, op.cit., p.525. Notons cependant que l'auteur emploie parfois indistinctement les termes de despotisme et d'absolutisme éclairé.

serait absurde d'en déduire que les seconds n'ont eu aucune espèce d'influence sur la politique des premiers. À considérer l'absolutisme éclairé comme un état transitoire, il est évident que Voltaire se fit l'avocat d'un certain nombre de mesures visant à rationaliser l'État monarchique français : tolérance religieuse, développement des sciences, des techniques et de l'agriculture, réforme des Parlements et retour des états généraux, abolition des privilèges, réforme du système judiciaire, abolition de la vénalité des charges, etc. Voltaire ne fut jamais indifférent aux débats politiques de son temps. Loin de se limiter au cas français, son influence est considérable en Europe. Comme le souligne François Quastana, Voltaire assumait un rôle de mentor pour le jeune Frédéric de Prusse³³³. Jusqu'à sa prise de pouvoir en 1740, le prince-héritier fait figure d'élève modèle de la philosophie des Lumières et s'inscrit contre la pensée de Machiavel, qu'il ne semble pourtant pas saisir³³⁴. Plus tard, le prince brillant devient « tyran », au grand dam de son professeur de poésie et de morale : « J'ai à faire à l'amour propre et au pouvoir despotique, deux êtres bien dangereux³³⁵ », confie Voltaire en 1752, en pleine brouille avec le roi de Prusse.

Or, si Voltaire s'est opposé au tournant despotique, sinon absolutiste de son ancien élève, est-il possible de soutenir qu'il n'en demeure pas moins un philosophe de l'absolutisme éclairé ? François Quastana répète que le philosophe travaille à la gloire d'un « prince éclairé qui, doté d'un pouvoir absolu et guidé par les lumières de la raison est le seul capable de mettre en place des réformes³³⁶ », mais ne donne pas véritablement d'éléments de preuve qui permettent de caractériser la nature « absolue » de ce pouvoir. En proposant une analyse très riche du versant « éclairé » de la doctrine politique de Voltaire, l'auteur ne démontre pas la pertinence du terme d'absolutisme en l'espèce. Certes, la pensée de Voltaire est inscrite dans le rejet de l'absolutisme théocratique³³⁷, mais rien n'est dit des conséquences théoriques de cette opposition sur le modèle voltairien. L'absolutisme éclairé constitue-t-il une simple nuance de l'absolutisme du XVIII^e siècle, ou l'ampleur des variations idéologiques qu'il implique suggère-t-il au contraire un changement de nature ?

³³³ QUASTANA, *op.cit.*, p.23-30.

³³⁴ *Ibid.*, p.28-29 ; « La principale raison pour laquelle Frédéric n'a pas compris Machiavel, c'est qu'il a cru que le Florentin écrivait pour les tyranneaux de son temps. », dans GAXOTTE Pierre, *Frédéric II*, Paris, Fayard, 1972, p.167.

³³⁵ VOLTAIRE, Lettre à Madame Denis, novembre 1752, dans *Œuvres complètes*, *op.cit.*, t. 37, p.504.

³³⁶ QUASTANA, *op.cit.*, p.46.

³³⁷ *Ibid.*, p.57.

Louis XIV, écrit Voltaire, « fit voir qu'un roi absolu, qui veut le bien, vient à bout de tout sans peine.³³⁸ » L'usage du qualificatif est indiscutable et récurrent dans son œuvre (422 occurrences). L'article « monarchie absolue » de l'*Encyclopédie* décrit un gouvernement dans lequel le « corps entier des citoyens a cru devoir conférer la souveraineté au prince, avec l'étendue et le pouvoir absolu qui résidait en lui originairement, et sans y ajouter de restrictions particulières, que celle des lois établies », en précisant néanmoins qu'il ne faut pas confondre « le pouvoir absolu d'un tel monarque, avec le pouvoir arbitraire et despotique »³³⁹. Jaucourt ajoute en effet qu'un monarque absolu est limité par l'opinion du peuple qui lui confère ce pouvoir et par les lois fondamentales de l'État. Nous savons que Voltaire rejetait l'autorité de ces dernières, mais qu'il argumenta beaucoup sur l'origine populaire du pouvoir souverain. Dans ses réflexions sur l'utilité de l'histoire, il écrivait ainsi :

Les grandes fautes passées servent beaucoup en tout genre ; on ne saurait trop remettre devant les yeux les crimes et les malheurs. On peut, quoi qu'on en dise, prévenir les uns et les autres ; **l'histoire du tyran Christiern peut empêcher une nation de confier le pouvoir absolu à un tyran [...].**³⁴⁰

Il serait erroné de prêter à Voltaire quelque sympathie pour un pouvoir absolu confié au premier prince venu. De même, un absolutisme véritablement éclairé use très modérément de son pouvoir ; il est bon, non parce qu'il est absolu, mais quelquefois absolu lorsqu'il est bon. Voltaire veut montrer que « le berger doit tondre ses moutons, et non pas les écorcher³⁴¹ ». L'état des finances joue également un rôle déterminant dans la survie d'une monarchie. Or il paraît difficile de réunir ces circonstances heureuses. *Le Siècle de Louis XIV* ne manque pas de souligner « quel avantage un roi absolu, dont les finances sont bien administrées, a sur les autres rois³⁴² », car ainsi que le rappelle l'article « Roi » des *Questions sur l'encyclopédie*, « ce fut l'art de fondre les métaux qui fit les rois, comme ce sont aujourd'hui les canons qui les maintiennent.³⁴³ » L'article « Politique » offre une mise en perspective entre trois formes de régimes politiques, et insiste sur l'importance de la richesse des monarchies :

³³⁸ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.152.

³³⁹ JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Monarchie absolue », *L'Encyclopédie*, op.cit., Vol. X, p.636-637.

³⁴⁰ VOLTAIRE, « Histoire », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 19, p.357. C'est nous qui soulignons. Il s'agit de l'édition de Kehl, retranscrite dans l'édition Moland. L'anecdote du tyran Christiern n'apparaît pas dans l'article « De l'Histoire » des *Questions sur l'encyclopédie*, ni dans l'article « Histoire » de l'*Encyclopédie*, duquel il est largement tiré.

³⁴¹ VOLTAIRE, « Roi », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1516.

³⁴² VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.182-183.

³⁴³ VOLTAIRE, « Roi », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1515.

Ainsi dans la démocratie tous les citoyens sont égaux. Ce gouvernement est aujourd'hui rare et chétif, quoique naturel et sage. Dans l'aristocratie l'inégalité, la supériorité se fait sentir ; mais moins elle est arrogante, plus elle assure son bien-être. Reste la monarchie ; c'est là que tous les hommes sont faits pour un seul. Il accumule tous les honneurs dont il veut se décorer, goûte tous les plaisirs dont il veut jouir, **exerce un pouvoir absolu ; et tout cela, pourvu qu'il ait beaucoup d'argent. S'il en manque il sera malheureux au dedans comme au dehors ;** il perdra bientôt pouvoir, plaisirs, honneurs, et peut-être la vie. Tant que cet homme a de l'argent non seulement il jouit, mais ses parents, ses principaux serviteurs jouissent aussi ; et une foule de mercenaires travaille toute l'année pour eux dans la vaine espérance de goûter un jour dans leurs chaumières le repos que leur sultan et leurs bachas semblent goûter dans leurs sérails.³⁴⁴

L'article s'achève sur la référence à « l'hôtel de ville d'Amsterdam », ultime indice de la préférence républicaine de Voltaire, qui n'exclut d'ailleurs pas les apparences d'une monarchie absolue :

Qui verrait un roi de Pologne dans la pompe de sa majesté royale, **le croirait le prince le plus absolu de l'Europe ; c'est cependant celui qui l'est le moins.** Les Polonais font réellement avec lui ce contrat qu'on suppose chez d'autres nations, entre le souverain et les sujets. Le roi de Pologne, à son sacre même, et en jurant les *pacta conventa*, dispense ses sujets du serment d'obéissance, en cas qu'il viole les lois de la république. [...] **il y a cette grande différence entre le roi et la république, qu'il ne peut ôter aucune charge après l'avoir donnée, et que la république a le droit de lui ôter la couronne s'il transgressait les lois de l'État.**³⁴⁵

L'Angleterre, « République sous un roi » comme le rappelle Peter Gay³⁴⁶, complète les portraits de la Pologne et de la Hollande. Certes, il y a bien chez Voltaire l'éloge d'un « prince tel que Louis XIV, avec un pouvoir aussi absolu, mais éclairé par la philosophie³⁴⁷ », et c'est d'ailleurs ce qui permet à François Quastana de défendre la thèse de l'absolutisme éclairé. Peut-on pour autant confondre l'éloge avec la doctrine ? « Un avantage que l'histoire moderne a sur l'ancienne est d'apprendre à tous les potentats que depuis le XVe siècle on s'est toujours réuni contre une puissance trop prépondérante.³⁴⁸ » Pour Daniel Ligou, le régime installé par la révolution anglaise de 1688 et sa Déclaration des droits « constituait un idéal constitutionnel ; l'équilibre qu'il atteignait était une perfection dont il était aveugle aux défauts.³⁴⁹ » Ce n'est

³⁴⁴ VOLTAIRE, « Politique », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1439. Nous soulignons.

³⁴⁵ VOLTAIRE, *Histoire de Charles XII*, op.cit., p. 182. Nous soulignons.

³⁴⁶ GAY, op.cit., p.53.

³⁴⁷ QUASTANA, op.cit., p.83.

³⁴⁸ VOLTAIRE, « Histoire », *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 19, p.357.

³⁴⁹ LIGOU Daniel, « Voltaire et la glorieuse révolution d'Angleterre de 1688 », op.cit., p.153. En anglais dans le texte.

pas pour rien que Peter Gay défendait « l'absolutisme constitutionnel³⁵⁰ » de Voltaire. Dès les années 1730, le philosophe distinguait l'usage légitime et illégitime de l'autorité royale absolue. Gay cite ces vers d'*Agathocle* et de *Don Phèdre* :

Peuples, j'use un moment de mon autorité :
Je règne...votre roi vous rend la liberté.
(Il descend du trône).³⁵¹

Vous n'êtes plus qu'un homme avec un titre auguste
Premier sujet des lois, et forcé d'être juste.³⁵²

De même, l'éloge de Louis XI nuance encore celui de l'absolutisme :

Son édit de 1499, éternellement mémorable, et que nos historiens n'auraient pas dû oublier, a rendu sa mémoire chère à tous ceux qui rendent la justice, et à ceux qui l'aiment. Il ordonne par cet édit, qu'on suive toujours la loi, malgré les ordres contraires à la loi que l'importunité pourrait arracher du monarque.³⁵³

Il est loisible d'esquisser des conjectures en comparant l'absolutisme ministériel du chancelier Maupeou avec le supposé absolutisme éclairé de Voltaire³⁵⁴. Pourtant, là encore, Peter Gay distingue la doctrine du ministre et celle du philosophe. Le premier travaillait à la centralisation absolue du pouvoir de l'État, tandis que le second, non mécontent d'employer à l'envi les ressources du chancelier, désirait que ce pouvoir soit guidé et borné par l'empire de l'opinion publique³⁵⁵. Des pièces de propagande, comme l'opuscule *De l'horrible danger de la lecture*, s'opposent très frontalement à l'exercice d'un pouvoir absolu qui serait assez convaincu du bien-fondé de sa politique pour devoir museler toute contradiction. Si le monarque doit être éclairé, Voltaire ne se limite en aucun cas par le cadre éculé du roi-philosophe de Platon, mais le dépasse³⁵⁶ : ce n'est pas seulement le prince qui doit s'instruire, c'est le peuple qui doit s'éclairer et compter de plus en plus de gens vertueux et conscients des droits naturels comme des droits de l'homme³⁵⁷.

En dernière analyse, l'interprétation de l'absolutisme éclairé que propose notamment François Quastana constitue un changement radical dans la nature de l'absolutisme, dont il expurge les

³⁵⁰ GAY, op.cit., p.329.

³⁵¹ VOLTAIRE, *Agathocle* [1777], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 7, Acte V, Scène III, p.430.

³⁵² VOLTAIRE, *Don Phèdre*, op.cit., Acte II, Scène III, p.284.

³⁵³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.116.

³⁵⁴ TRÉNARD, op.cit., p.628 et 637-638.

³⁵⁵ GAY, op.cit., p.330.

³⁵⁶ Ibid., p.136.

³⁵⁷ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., p.541-542.

stigmates les plus fondamentaux. L'absolutisme éclairé, sans d'ailleurs avoir été conceptualisé par Voltaire, est réduit dans sa doctrine à ce paradoxe de n'avoir plus grand-chose d'absolu. Notre opinion est que le terme d'absolutisme, y compris éclairé et d'autant plus lorsqu'il n'est pas défini, ne saurait correspondre au bon gouvernement de Voltaire. S'il peut être employé pour qualifier les régimes ou les pratiques des gouvernants, la signification politique de l'absolutisme paraît exclure un tel mélange des genres. Assumé comme un pléonasme, il peut servir à désigner la transition entre l'absolutisme de Louis XIV et l'État moderne du XIXe siècle.

« C'est pourquoi, si le mot de despote est tant honni, conviendrait-il de les nommer monarques bien plutôt que despotes éclairés.³⁵⁸ » Lorsque François Buche souligna les oppositions au concept de despotisme éclairé, il ouvrit la porte à une reformulation que nous estimons plus capable de décrire la doctrine voltairienne. Car si Voltaire fit confondre l'intérêt des philosophes avec l'intérêt de la couronne, Peter Gay soutient que le philosophe est royaliste, et qu'il ne fut jamais l'avocat d'un despotisme ou d'un absolutisme éclairé³⁵⁹. Voltaire faisait d'ailleurs lui-même la distinction : « [...] en faisant la satire de ce gouvernement despotique qui n'est que le droit des brigands, on a fait celle du monarchique qui est celui des pères de famille.³⁶⁰ » À la suite de Peter Gay, nous proposons une franche redéfinition du bon gouvernement de Voltaire, que nous désignons, comme d'autres auteurs avant nous, sous le vocable de monarchisme éclairé.

³⁵⁸ BLUCHE, *op.cit.*, p.82

³⁵⁹ GAY, *op.cit.*, p.89.

³⁶⁰ VOLTAIRE, *Supplément au Siècle de Louis XIV*, *op.cit.*, p.114.

Paragraphe 2 : Proposition pour une synthèse voltairienne : le monarchisme éclairé

Nous introduisons le premier paragraphe par la sémantique du despotisme éclairé de François Bluche, que nous estimons si peu à-propos pour qualifier le bon gouvernement de Voltaire. Il faut pourtant rendre justice à l'auteur d'avoir reconnu, dans un ouvrage fourni, qu'il convenait davantage à la postérité d'employer la formule de « monarchisme éclairé », « la seule généralement usitée au XVIII^e siècle », expression plus prudente sans doute pour qualifier une « réalité riche et mouvante »³⁶¹. Ce revirement n'intervient cependant qu'au dernier chapitre de son ouvrage et le lecteur est averti que le changement de vocabulaire n'en emporte aucun sur la signification. Il analyse minutieusement les aventures militaires et autoritaires des « despotes éclairés » d'un côté, et les foudres utopistes de la philosophie des Lumières de l'autre. Il prend ainsi le soin de distinguer le gouvernement des princes éclairés de celui prescrit ou inspiré par les philosophes :

Le XVIII^e siècle vit sur la foi que monarchie éclairée = Lumières. Un ouvrage entier ne suffirait pas à montrer sa fausseté. C'est ainsi que, à l'anarchie généreuse et sympathique des Lumières, s'opposent les tentations centralisatrice, réaliste, souvent cynique, de la monarchie à la mode.³⁶²

Lorsqu'il écrivit sur les régimes politiques des grandes nations de l'Europe, Voltaire eut cette constance de raisonner sur la compatibilité entre les institutions, la géographie et les mœurs. S'agissant du cas français, cible implicite de son œuvre colossale, le vieil auteur d'*Irène* conserva les sentiments de celui d'*Œdipe* : Voltaire fut toujours un défenseur de la monarchie. Jeune courtisan pressé de parvenir, et parvenu en effet à la charge d'historiographe de Louis XV, il défendit le roi jusqu'au soir de sa vie contre les remontrances des Parlements³⁶³. Son œuvre politique s'inscrit ainsi dans le courant déjà ancien de la thèse royale, dont sa propre doctrine peut être considérée comme une variation supplémentaire (a).

Pourtant, le bon gouvernement de Voltaire ne saurait se réduire à l'expression originale d'une thèse à laquelle il a joint tant d'autres arguments. En tant que philosophe des Lumières et en tant que comparatiste, l'auteur du *Siècle de Louis XIV* est aussi celui des *Lettres anglaises* et de *l'Essai sur les mœurs*. Le monarchisme éclairé, mariage heureux de la thèse royale et des principes voltairiens du libéralisme politique, est plus capable de qualifier une doctrine dont il nous appartient désormais d'expliquer la nature et de fixer les limites (b).

³⁶¹ BLUCHE François, *Le despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1969, p.12.

³⁶² Ibid., p.335.

³⁶³ VOLTAIRE, « *Remontrances du grenier à sel* [1771], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, p.401-406. Il s'agit d'un article parodique des remontrances ordinairement adressées au roi par les Parlements.

a. *Variation sur la thèse royale*

Le demi-siècle qui précéda la Révolution française, encore marqué par l'expérience louis-quatorzienne, ne fut pas pressé d'en finir avec la prééminence royale. Parfois charmée par les libertés de l'Angleterre et bientôt frappée par la témérité de treize de ses colonies, une partie des philosophes ne contredit jamais le principe de la *summa potestas* entre les mains de Louis XV puis de Louis XVI. Il ne s'agit pourtant pas de relativiser l'emprise des idées nouvelles : du choix de leurs favorites jusqu'à leur politique intérieure, les monarques français s'imprègnent malgré eux de l'air du temps, quelles que soient leurs préventions à l'égard des trouble-fêtes de l'*Encyclopédie*. Cette influence avait ses limites. En dehors des frontières françaises, Joseph II lui-même, regardé comme le plus philosophe des princes du XVIII^e siècle, prit soin d'éviter Ferney lors de son tour de France. C'est que l'empereur du Saint-Empire répondait encore de la religion de Jésus et de son vicaire ; la perspective de visiter le pourfendeur de l'*infâme* l'indisposait. Si Louis XV fut sans doute d'une froideur implacable avec son historiographe, Joseph II n'eut aucun commerce avec le chef du parti philosophique qui l'avait tant formé. En 1745, Voltaire composait pour son roi le livret du *Temple de la Gloire* qui célébrait la bataille de Fontenoy dont il avait déjà rendu un hommage versifié. Les rapports entre les princes et les philosophes échappent donc aux imputations simplistes.

La thèse royale contre la thèse nobiliaire

L'objectif des tenants de la thèse royale était de confier à la puissance monarchique la garantie des droits et des libertés publiques. En tant que « philosophie alternative de la liberté³⁶⁴ », ce courant confondait, selon l'ancien raisonnement des légistes, l'intérêt personnel du roi avec celui de la couronne. Jean Pey, fervent monarchiste et catholique qui s'est illustré par une critique du « tolérantisme³⁶⁵ » à une époque qui célébrait en Voltaire l'un de ses premiers apôtres, résuma remarquablement l'argument essentiel de la thèse royale :

Il est essentiel de dissiper une prévention injuste, en faisant sentir aux citoyens, que l'autorité ne les assujettit que pour assurer leur repos, leur fortune, leur vie, leur liberté même, en faisant régner les lois ; qu'elle protège les sujets contre l'oppression ; et qu'on ne peut la détruire, sans attenter au salut public³⁶⁶.

³⁶⁴ SPIZ Jean-Fabien, « Une archéologie du jacobinisme : quelques remarques sur la "thèse royale" dans la seconde moitié du XVIII^e siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 39, 2007/1, p.386.

³⁶⁵ VIGNOLES Pierre-Henri, *Jean Pey et la critique du tolérantisme : la mutation des consciences au XVIII^e siècle*, thèse en Histoire du Droit, en préparation depuis 2015, Université de Toulouse I Capitole.

³⁶⁶ PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances* [1780], Liège, Lemarié, 1805, t. 1, p. XXXIX.

L'abbé Raynal, sur commande du ministère français, prend logiquement l'Angleterre comme contre-modèle : « Le roi se regarde comme le roi, la noblesse comme la noblesse, et le peuple comme le peuple ; à peine quelqu'un a-t-il le courage d'être anglais et citoyen³⁶⁷ ».

Il est difficile d'imaginer Voltaire en pareille compagnie. Non seulement les apologistes du roi se trouvaient souvent être les adversaires les plus résolus des idées philosophiques, mais le roi lui-même n'avait jamais reconnu en Voltaire le personnage considérable qu'il était déjà dans le reste de l'Europe :

Mon *Henri Quatre* et ma *Zaïre*,
Et mon Américaine *Alzire*,
Ne m'ont valu jamais un seul regard du roi.³⁶⁸

Par deux fois embastillé, par le régent puis par le roi, condamné, surveillé, banni, méprisé, exilé : la liste est trop longue pour qu'elle ait laissé Voltaire indifférent à l'arbitraire royal. Il aurait dû, en toute logique, partager les sentiments de Montesquieu de la thèse nobiliaire. En rétablissant le prestige de l'aristocratie dans *De l'Esprit des lois*, Montesquieu avait produit l'argumentaire le plus décisif en faveur des parlements³⁶⁹, à qui Voltaire était résolument opposé. Dans un opuscule consacré au despotisme, Condorcet résumait les critiques opposées à la thèse de Montesquieu :

Quelques écrivains, soit de bonne foi, soit parce qu'ils étaient ou espéraient devenir membres de la partie dominante, ont honoré du nom de liberté l'anarchie produite par la discorde entre les divers pouvoirs ; ils ont appelé équilibre l'espèce d'inertie pour le bien encore plus que pour le mal où chacun de ces pouvoirs se trouve réduit par leur résistance mutuelle [...] Pour réfuter cet absurde système, nous nous bornerons à une réflexion : **un esclave qui aurait deux maîtres, souvent divisés entre eux, cesserait-il d'être esclave ? Serait-il plus heureux que s'il avait un seul maître ?**³⁷⁰

En dépit de son expérience personnelle et souvent humiliante avec la monarchie française, Voltaire continua de soutenir la thèse royale contre la thèse nobiliaire³⁷¹ : « Les petits contretemps que j'ai essuyés en France ne diminuent rien assurément de mon zèle pour le roi

³⁶⁷ RAYNAL Guillaume-Thomas, *Histoire du Parlement d'Angleterre*, Londres, 1748, p. 318.

³⁶⁸ VOLTAIRE, *La princesse de Navarre* [1745], épigramme rapportée dans les avertissements, dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 4, p.272. Plus longuement cité par GAY, op.cit., p.118.

³⁶⁹ GAY, op.cit., p.115.

³⁷⁰ CONDORCET Nicolas de, *Idées sur le despotisme, à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre* [1789], dans *Œuvres complètes*, Paris, Didot, t. 9, 1847, V, p.150.

³⁷¹ TRENARD, op.cit., p.628.

et pour ma patrie.³⁷² » Il admire les monarques qui se mettent au-dessus de leur propre personne, tel Alfred le Grand qui forma le projet d'une Angleterre unifiée et policée dans un temps où le Wessex était encerclé par ce que Voltaire décrivit comme la barbarie : « Aussi, l'histoire l'a-t-elle mis au premier rang des hommes utiles au genre humain qui, sans ces hommes extraordinaires, eût toujours été semblable aux bêtes farouches³⁷³ ». Henri IV, Louis IX et Louis XIV eurent droit à de pareils louanges, et son souhait fut de voir leurs descendants les prendre en exemple.

Le conflit entre la puissance unique et les puissances intermédiaires est un élément fondateur de la doctrine de Voltaire. Cela ne signifie pas que le patriarche désirait un monarque véritablement absolu, car affranchi des contre-pouvoirs. Quand Montesquieu prétendit que l'Angleterre avait découvert la liberté en limitant les pouvoirs intermédiaires, Voltaire soutint le contraire en soulignant le pouvoir gagné par les Communes³⁷⁴. Jean-Fabien Pritz écrit que

L'étude de la thèse royale nous permet de commencer à comprendre la logique argumentative qui préside à la conclusion inverse et qui voit dans les intérêts privés une diversité dangereuse qu'il s'agit de réduire à l'unité de la loi et de l'intérêt général.³⁷⁵

Or, comme l'a parfaitement souligné Myrtille Méricam-Bourdet, la doctrine voltairienne est celle d'une « réduction des forces centrifuges » : ainsi des seigneurs féodaux, des barons, des prêtres, et d'autres puissances intermédiaires, que le philosophe regarde comme des parasites à l'établissement historique d'une puissance unique³⁷⁶ (prélude au jacobinisme³⁷⁷), comprise comme le gouvernement du *pater familias*³⁷⁸, à l'image du thomisme qui défendait le pouvoir paternel fondé sur l'amour du peuple³⁷⁹.

Ennemi du catholicisme qui réglait encore l'esprit et la politique du roi, ennemi de l'arbitraire, ennemi de la censure, ennemi de la noblesse, Voltaire n'en demeura pas moins un avocat imperturbable de l'Ancien Régime, au point que Louis XVIII, en pleine restauration, prit

³⁷² VOLTAIRE, Lettre au comte d'Argenson, 5 juillet 1743, dans *Lettres inédites de Voltaire*, Paris, P. Dupont, 1826, p.33. Cité par GAY, op.cit., p.66.

³⁷³ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.392-393. Cité par TRENARD Louis, op.cit., p.628. La place d'Alfred le Grand dans l'œuvre historique de Voltaire est notamment discutée par Myrtille Méricam-Bourdet, op.cit., p.171-173.

³⁷⁴ VOLTAIRE, *Commentaire sur quelques maximes de l'Esprit des lois*, op.cit., p.81.

³⁷⁵ SPITZ, Jean-Fabien, « Une archéologie du jacobinisme : quelques remarques sur la « thèse royale » dans la seconde moitié du 18e siècle », *Dix-Huitième Siècle*, n° 39, 2007/1, p.414.

³⁷⁶ MÉRICAM-BOURDET, op.cit., p.167-169.

³⁷⁷ SPITZ, op.cit., p.385-414.

³⁷⁸ Ibid., p.181-182.

³⁷⁹ DEMONGEOT Marcel, *Le Meilleur Régime politique selon saint Thomas*, Paris, Blot, 1928, 213 pages. Cité par ROSANVALLON Pierre, *Le bon gouvernement*, op.cit., p.309.

l'initiative de restaurer la statue équestre de Henri IV et d'introduire *La Henriade* dans le ventre de son cheval³⁸⁰ pour rappeler le soutien des philosophes à la monarchie. Sans surprise, l'opération de communication masquait mal tout ce que la doctrine de Voltaire avait d'originale par rapport à la thèse royale traditionnelle.

La thèse royale réformée

« Ailleurs les souverains absolus ont fait l'Etat moderne ; en France, au contraire, c'est contre le souverain qu'il a été fait.³⁸¹ » Monarchiste, Voltaire l'était sans doute moins que philosophe. Son soutien à l'Ancien régime relève davantage de la loyauté, voire du patriotisme. Il est donc loin d'être un blanc-seing ; c'est même tout à fait l'inverse. Voltaire est monarchiste tant que le roi consent à « éclairer » la nation. « Si le gouvernement paternel constitue un idéal politique, écrit Myrtille Méricam-Bourdet, c'est aussi que Voltaire juge sévèrement ses semblables.³⁸² » Le patriarche ne passe rien au roi ni à ses ministres, ni au peuple, ni encore moins aux Parlements. L'image d'Épinal qui fait de lui le fossoyeur de l'Ancien Régime n'est pas peu fondée si l'on tient compte de la nature polémique de l'essentiel de ses écrits politiques et philosophes, dont la monarchie française fait bien souvent les frais. Ce peut être un singulier paradoxe d'imaginer un critique intéressé au succès de celui qu'il accable ; Voltaire fut ainsi la cible de bien de bien des apologistes. Mais c'est instruit des modes de gouvernement de la Chine, de l'Angleterre, de la Hollande, de la Suède et de la France sous l'égide de ses grands rois que l'auteur du *Précis du Siècle de Louis XV* rédigea ses réquisitoires. À l'inverse, les agents de la réforme comme le ministre Turgot représentaient tout-à-fait la politique des Lumières en action. Soutenu par Voltaire, son renvoi en 1776 signa d'ailleurs l'échec de la thèse royale³⁸³, et expliqua, très partiellement sans doute, l'insurrection qui soulèvera la France une décennie plus tard.

Si le roi désire faire son propre bonheur, il doit faire celui de ses sujets. C'est pourquoi la monarchie doit être éclairée. L'expression n'est pas nouvelle et a déjà été employée, au XVIIIe siècle comme au XXIe, à qualifier le « gouvernement de Voltaire »³⁸⁴. Mais que signifie-t-elle vraiment ? Comment la distinguer du despotisme ou de l'absolutisme éclairé ?

³⁸⁰ LAFOLIE Charles Jean, *Mémoires historiques relatives à la fonte et à l'élévation de la statue équestre de Henri IV*, Paris, Le Normant, 1819, appendice, p.315.

³⁸¹ PIRENNE, op.cit., p.10.

³⁸² MERICAM-BOURDET, op.cit., p.182.

³⁸³ GAY, op.cit., p.333.

³⁸⁴ GUISLAIN Gilbert & TAFANELLI Charles, *Voltaire*, Paris, Studyrama, 2005, p.62.

Le monarchisme éclairé reprend d'abord les canons de la thèse royale en consacrant la centralisation du pouvoir décisionnaire dans les mains du roi. La centralisation ne signifie pas la concentration ; aussi le prince délègue la plus grande partie de la conduite directe du pays à ses ministres, aux fonctionnaires, et, dans l'idéal voltairien, aux représentants légitimes des ordres les plus importants des citoyens. Le caractère centralisé du pouvoir donne néanmoins au monarque un rôle déterminant dans la décision : c'est lui qui détermine et qui impulse la politique de l'État. C'est lui qui fixe les priorités nationales et qui conduit les affaires internationales. Bien davantage que « l'arbitre au-dessus des contingences politiques³⁸⁵ », il est un monarque gouvernant, investi par la nation d'un pouvoir qu'on imagine important, mais dont Voltaire n'a jamais exposé l'ampleur.

Là où la thèse royale connaît une variation significative, c'est dans l'adjectif « éclairé » qui vient la colorer, et en l'occurrence la tempérer. Très logiquement, cela implique une influence plus ou moins nette des idées des Lumières, dont il faut donner les conséquences principales. Contrairement au royalisme classique des apologistes, le monarchisme éclairé fait l'économie du monopole de la religion catholique, comme de celui de toute religion d'ailleurs. Il est caractérisé par la **liberté de culte et la tolérance religieuse. Il rejette par extension le principe théocratique de la monarchie de droit divin³⁸⁶**, comme de celui de la théorie des deux puissances, dont nous avons déjà présenté la critique voltairienne. À l'inverse, « une monarchie éclairée comme l'Angleterre ou la Russie de Pierre le Grand, où le monarque est le chef de l'Église sont de bons exemples de cette soumission de l'Église à l'État.³⁸⁷ » Si le **monarque est le garant des libertés publiques, c'est aussi parce qu'il est celui du respect des lois³⁸⁸**, auxquelles il accepte également de se soumettre³⁸⁹. Il incarne le pouvoir exécutif, y compris dans son devoir de rendre justice. La thèse royale se figure un monarque source de justice ; le monarchisme éclairé ne fait qu'ajouter des précisions à cette conception ancienne. Tous les ordres de l'État concourent à la formation de la loi, et c'est la justice royale qui doit être garante de son application. Dans l'affaire Calas, Voltaire obtint la réhabilitation de la famille protestante auprès du conseil du roi, contre la juridiction provinciale du Parlement de

³⁸⁵ DE GAULLE Charles, Discours de Bayeux, 16 juin 1946.

³⁸⁶ Par contraste, voyez la citation de Bossuet : « O pauvreté de Jésus, que je t'adore aujourd'hui avec les Mages ! tu es le sacré marchepied par où mon Roi est allé au trône ; c'est toi qui l'as conduit à la royauté, parce que c'est toi qui l'as mené jusque sur la croix. », dans BOSSUET Jacques-Bénigne, *Sermon pour une profess. Jour de l'Épiphanie* [1664], dans *Œuvres complètes*, Paris, Louis Vivès, Vol. 11, 1863, p.494.

³⁸⁷ QUASTANA, op.cit., p.68.

³⁸⁸ LOCKE John, *Traité sur le gouvernement civil*, op.cit., §144, p.312.

³⁸⁹ « Tout est soumis à la loi, à commencer par la royauté et par la religion. », dans VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., troisième entretien, p.330. Le droit divin est écarté à la page suivante.

Toulouse. C'est, ici encore, le conflit entre l'unité de la *res publica* et l'anarchie des particuliers. **Contrairement à la thèse royale, qui reposait sur la vertu chrétienne du prince, la qualité de la justice est garantie par la formation philosophique du monarque, qui doit déborder dans tous les corps de l'État.** Un roi philosophe est donc un roi juste.

Le pouvoir ne saurait donc être despotique : l'inexistence ou le mépris des lois, l'arbitraire royal et la tyrannie sont bannies dans une monarchie éclairée. Au détour de ses compliments soignés, Voltaire est peu conciliant avec les aventures autocratiques d'un Louis XIV ou d'un Frédéric II de Prusse. La révocation de l'édit de Nantes³⁹⁰ et le partage de la Pologne lui paraissent les aventures d'un despote. De même, le qualificatif d'absolutisme sied mal au gouvernement qu'il appelle de ses vœux. La concentration du pouvoir dans la seule personne du roi est une perspective qui l'effraie, sauf à supposer que ce roi soit l'ami indéfectible de la raison et du genre humain³⁹¹. Tout comme la démocratie est faite pour « un peuple de dieux³⁹² » chez Jean-Jacques Rousseau, le pouvoir absolu est réservé à quelques élus dont Voltaire dresse des portraits éclatants, mais dont il n'épargne pas non plus les terribles défauts³⁹³. **L'éloge des monarques dits absolus est celui des particuliers ; il n'est pas celui du régime.** Comme l'écrit François Quastana, « l'avènement au trône de Frédéric, le 31 mai 1740, va bouleverser tous les projets de Voltaire. Désormais, son rêve et son modèle de monarchie éclairée vont se trouver confrontés au poids des réalités.³⁹⁴ »

Le monarchisme éclairé se fonde enfin sur le « rayonnement d'une civilisation exceptionnelle³⁹⁵ », et c'est du monarque mécène et protecteur des arts, des sciences et des lettres auquel il est fait référence ici. L'inhumation de quelque actrice célèbre à l'abbaye de Westminster jure ostensiblement avec celle de comédiens français privés de sépultures décentes :

On a même reproché aux Anglais d'avoir été trop loin dans les honneurs qu'ils rendent au simple mérite ; [...] quelques-uns ont prétendu qu'ils avaient affecté d'honorer à ce point la mémoire de

³⁹⁰ « Parlez de la révocation de l'édit de Nantes à un bourgmestre hollandais, c'est une tyrannie imprudente ; consultez un ministre de la cour de France, c'est une politique sage. », dans VOLTAIRE, *Conseils à un journaliste* [1737], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 22, p.246.

³⁹¹ Voir VOLTAIRE, *Les Lois de Minos*, op.cit., Acte I, Scène III, p.186.

³⁹² ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, op.cit., Livre III, chap. 4, p.545.

³⁹³ Le meilleur exemple est sans doute celui de l'*Histoire du Charles XII*, ou du *Siècle de Louis XIV*, où Voltaire juge durement la révocation de l'édit de tolérance : « [...] la fatale injure faite aux cendres du grand Henri IV, lorsqu'on anéantit sa loi perpétuelle appelée *Édit de Nantes* », dans VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. 29, p.516.

³⁹⁴ QUASTANA, op.cit., p.30.

³⁹⁵ BLUCHE, op.cit., p.327.

cette actrice afin de nous faire sentir davantage la barbare et lâche injustice qu'ils nous reprochent d'avoir jeté à la voirie le corps de Mlle Lecouvreur.³⁹⁶

Les *Lettres philosophiques* consacrent un long développement à cette question. L'Angleterre, pense Voltaire, sait reconnaître ses talents. Essuyant la censure royale, *La Henriade* ne se trouve donc pas dédiée à Louis XV, mais à la reine d'Angleterre, Dorothee-Charlotte de Brandebourg-Ansbach, femme de Georges III, qui l'accepte de bonne grâce³⁹⁷. **Le monarchisme éclairé ne se passe pas d'un monarque éclairé : amis des philosophes, il a le devoir de l'être lui-même :**

Laurent de Médicis, le plus grand homme de sa nation, était le pacificateur de l'Italie, et le restaurateur des sciences. Sa probité lui concilia la confiance générale de tous les princes ; et Marc-Aurèle, un des plus grands empereurs de Rome, était non moins heureux guerrier que sage philosophe, et joignait la pratique la plus sévère de la morale, à la profession qu'il en faisait. Finissons par ces paroles: 'Un roi que la justice conduit, a l'univers pour son temple, et les gens de bien en sont les prêtres et les sacrificateurs.'³⁹⁸

François Bluche fait de Voltaire « l'inventeur d'une monarchie éclairée dont la seigneurie de Ferney est le microcosme.³⁹⁹ » À l'échelle d'un seigneur de village, il n'est pas faux de supputer que Voltaire mît en application les principes essentiels de sa doctrine. Tout en composant avec les autorités françaises et surtout genevoises (en s'impliquant notamment dans les conflits sociaux-politiques de la république), il a modernisé l'agriculture et l'industrie locales, en plus d'animer la vie culturelle des habitants⁴⁰⁰. « Metteur en scène de ce paradis terrestre⁴⁰¹ », cela ne le rend sans doute pas comparable à un véritable « souverain éclairé⁴⁰² » d'une grande nation européenne. **Cet aperçu a toutefois le mérite de conjuguer les deux principaux aspects du monarchisme éclairé : le gouvernement d'un roi-philosophe auprès de qui tout gravite insensiblement, et la mise en œuvre d'une « politique de la raison » faite de progrès social, scientifique, économique et culturel ; en un mot de la civilisation.**

« Voltaire, écrit Louis Trénard, séduit par la monarchie éclairée, penche ensuite vers un régime libéral et parlementaire, puis soutient en 1770 le coup d'autorité de Maupeou, l'austère

³⁹⁶ VOLTAIRE, « Sur la considération qu'on doit aux gens de lettres », *Lettres philosophiques*, op.cit., XXXIII, p.149. Adrienne Lecouvreur était une comédienne très appréciée de Voltaire, dont elle interpréta plusieurs pièces.

³⁹⁷ VOLTAIRE, « To the Queen », *La Henriade*, op.cit., p.14.

³⁹⁸ VOLTAIRE & FREDERIC II de Prusse, *Anti-Machiavel*, La Haye, 1740, chap. XXI, p.157.

³⁹⁹ BLUCHE, op.cit., p.322.

⁴⁰⁰ POMEAU René, *Voltaire en son temps*, op.cit., t. 2, p.17-66 et 451-464.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² GAY, op.cit., p.83.

réformateur que tous les encyclopédistes accusent de despotisme.⁴⁰³ » L'apparent paradoxe est trompeur : la bon gouvernement de Voltaire réunit tous ces éléments à la fois.

b. Le libéralisme politique de Voltaire : un exécutif fort pour accomplir le meilleur, un parlement fort pour empêcher le pire

Après avoir employé notre industrie à énoncer ce que la doctrine voltairienne n'est pas, le moment vient de proposer nos hypothèses et nos conjectures. Car l'œuvre politique de Voltaire a ses paradoxes. L'éloge conjoint de la monarchie louis-quatorzienne et de la république de Genève peut étonner⁴⁰⁴ ; celui de la monarchie anglaise n'explique pas tout. Il y a chez Voltaire une tension entre le libéral et le démocrate, entre la limitation du pouvoir et son nécessaire usage pour faire le « bonheur du peuple »⁴⁰⁵. La littérature elle-même est partagée. Pour les uns, ses lettres mièvres et admiratives aux despotes éclairés prouvent ses dispositions pour la thèse absolutiste. Pour les autres, son amour moins connu pour la liberté et les petites républiques le rangent parmi les libéraux. On ne fera pas mystère de la position que nous avons soutenue jusqu'ici : Voltaire est bel et bien un penseur du libéralisme politique. Les lignes qui précèdent étaient dévolues à cette démonstration, tant en matière juridique que religieuse. Il nous appartient désormais de compléter l'exposé de cette doctrine en étudiant la question – très influencée chez Voltaire par le « modèle anglais »⁴⁰⁶ – de la distribution des pouvoirs.

Les soubassements philosophiques d'une doctrine politique

Le monarchisme éclairé est essentiellement un monarchisme libéral. Il se caractérise par un pouvoir royal fort à la tête d'un État qui ne l'est pas moins, mais dont l'amplitude se trouve limitée par le jeu des institutions et de l'opinion. Voltaire est convaincu que « l'intérêt du genre humain demande un frein qui retienne les souverains et qui mette à couvert la vie des peuples.⁴⁰⁷ » Ce frein, Locke l'avait déjà imaginé dans son *Traité du gouvernement civil*, dans lequel il citait de longs extraits du discours de l'Écossais Jacques Ier au Parlement d'Angleterre : « Ainsi, tous les Rois qui ne sont pas tyrans ou parjures, seront bien aises de se contenir dans les limites de leurs lois⁴⁰⁸ ». Étienne Tillet note à raison que, dans l'œuvre de

⁴⁰³ TRENARD, op.cit., p.628.

⁴⁰⁴ QUASTANA, op.cit., p.78.

⁴⁰⁵ GAY, op.cit., p.14-15.

⁴⁰⁶ Sur Voltaire et l'Angleterre, voir SONET Eric, *Voltaire et l'influence anglaise*, Paris, Slatkine, 1926 ; DÉDÉYAN Christophe, *Voltaire et la pensée anglaise*, Paris, 1956 ; SHAW Betty J. Standafer, *Voltaire et l'Angleterre*, mémoire de master, Rice University, 1966 ; ROUSSEAU André-Michel, *L'Angleterre et Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 3 volumes, 1976.

⁴⁰⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.528-529.

⁴⁰⁸ LOCKE John, *Traité du gouvernement du civil*, op.cit., §200, p.367.

Voltaire, « l'Angleterre s'impose comme l'exemple d'une nation ayant su contenir l'autorité royale⁴⁰⁹ ». Contrairement aux apparences⁴¹⁰, ce sentiment ne le quittera jamais. « Les Anglais, écrit-il dans l'*Essai sur les mœurs*, dans tout ce qui concerne les libertés de l'État, ont donné plus d'une fois l'exemple.⁴¹¹ » Il cite à ce propos les états généraux de 1355, mené par Étienne Marcel, chef du tiers état sous le règne de Jean le Bon. La « grande ordonnance » de 1357, produit des états généraux « les plus mémorables qu'on ait jamais tenus », est interprétée par Voltaire comme une version française de la *Magna Carta*, à ceci près que ses effets furent passagers et non perpétuels. Pourtant opposé aux lois fondamentales, Voltaire choisit de faire l'éloge du caractère « plus constant et plus ferme » des Anglais⁴¹². Il ne manque pas de souligner les similitudes entre la composition des états généraux et du parlement anglais : « ces états généraux étaient entièrement semblables aux parlements anglais, composés des nobles, des évêques, et des députés des villes » ; « on se conduisait alors à Paris et à Londres sur les mêmes principes »⁴¹³.

L'article « États-généraux » des *Questions sur l'encyclopédie* confirme non seulement l'anglophilie d'Arouet, mais va jusqu'à faire du parlement d'Angleterre une « imitation perfectionnée de quelques états généraux en France⁴¹⁴ ». Le roi Jean le Bon avait fait la promesse, pour lui et ses successeurs, de ne plus jamais dévaluer la monnaie. Voltaire souligne encore l'importance symbolique de la grande ordonnance : « Qu'est-ce que promettre pour soi et pour ses héritiers ? ou c'est ne rien promettre, ou c'est dire, ni moi, ni mes héritiers, n'avons le droit d'altérer la monnaie ; **nous sommes dans l'impuissance de faire le mal.**⁴¹⁵ » À l'article « Impôt », il fait une nouvelle fois référence à cette promesse, et attire l'attention du lecteur :

Le roi Jean par une ordonnance du 12 mars 1355, taxa au dixième des revenus de leurs bénéfices et de leurs patrimoines, les évêques, les abbés, les chapitres et généralement tous les ecclésiastiques. [...] Comment ces lois ont-elles été abolies, tandis que l'on a conservé tant de coutumes monstrueuses, et d'ordonnances sanguinaires ? [...] Mais pourquoi cette différence et

⁴⁰⁹ TILLET Édouard, « L'instrumentalisation du modèle anglais dans l'ordre politique », *La constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001, p.203-249.

⁴¹⁰ Il n'est pas illogique d'interpréter les soutiens à Frédéric II et à Catherine II comme une réfutation (en fait, une renonciation) d'une monarchie tempérée, mais il n'en est rien. Ces soutiens de circonstance, comme on l'a déjà montré, ne constitue pas des modèles à copier, mais des expériences – partiellement – encourageantes pour un philosophe comme Voltaire.

⁴¹¹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.723.

⁴¹² Ibid., p.725.

⁴¹³ Ibid., p.724-725.

⁴¹⁴ VOLTAIRE, « États-généraux », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1046.

⁴¹⁵ Ibid., p.1047.

cette inégalité de contributions entre les citoyens d'un même Etat ? Pourquoi ceux qui jouissent des plus grandes prérogatives et qui sont quelquefois inutiles au bien public, paient-ils moins que le laboureur qui est si nécessaire ?⁴¹⁶

Voltaire soutient qu'il doit exister en France, comme dans tout État de l'Europe *a minima*, une forme d'institution parlementaire capable de freiner les ambitions d'un souverain trop cavalier. La question de la représentation est alors centrale. Il faut redire ici que Voltaire cite à de nombreuses reprises la pratique du gouvernement suédois de faire représenter la paysannerie dans ses états généraux. Comme pour tempérer le rôle des députés du peuple, il écrivait dans *l'Essai sur les mœurs* que « la nation est à la vérité représentée légalement par la chambre des communes, mais elle l'est aussi par un roi et par les pairs.⁴¹⁷ ». L'article « États généraux », postérieur à *l'Essai*, semble avoir clarifié la position de Voltaire : « la chambre des Communes [...] est proprement la nation. Les pairs et les évêques ne sont en parlement que pour eux, et la chambre des communes y est pour tout le pays.⁴¹⁸ » Le philosophe voyait d'ailleurs dans ce contrôle populaire le fondement de l'esprit républicain :

[...] **l'intérêt public s'est opposé à la domination d'un seul** ; l'esprit de propriété, l'ambition de chaque particulier, ont été un frein à l'ambition et à l'esprit de rapine. L'orgueil de chaque citoyen a veillé sur l'orgueil de son voisin. **Personne n'a voulu être l'esclave de la fantaisie d'un autre.** Voilà ce qui établit une république, et ce qui la conserve.⁴¹⁹

Le bon gouvernement de Voltaire peut évoquer au lecteur d'aujourd'hui une forme de parlementarisme rationalisé, non bien sûr dans ses intentions, mais sans doute dans ses résultats : un exécutif fort tempéré par un parlement certes indispensable, mais réduit à une fonction de contrôle et d'enregistrement. Au XXe siècle, la rationalisation du parlementarisme avait une signification profonde pour les autorités françaises hantées par le spectre de « l'absolutisme parlementaire »⁴²⁰. Au XVIIIe siècle, Voltaire et d'autres philosophes comme Montesquieu cherchent bien sûr à combattre l'absolutisme royal. Le monarchisme éclairé de Voltaire, encore fort teinté de la thèse royale, n'aboutit pourtant pas au vibrant éloge de l'aristocratie comme chez Montesquieu, mais à la conviction toujours renouvelée que le roi doit

⁴¹⁶ VOLTAIRE, « Impôt », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1203-1204.

⁴¹⁷ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 2, p.674. Cité par QUASTANA, op.cit., p.89.

⁴¹⁸ VOLTAIRE, « États-généraux », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1046.

⁴¹⁹ VOLTAIRE, « Honneur », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1160. Voltaire ne fait ici que reprendre le texte de son *Commentaire sur quelques principales maximes de l'Esprit des lois*.

⁴²⁰ FRANÇOIS Bastien, « Un parlementarisme "rationalisé" », dans *Le régime politique de la Ve République*, Paris, La Découverte, 2011, p.42.

véritablement régner, aux côtés d'un Parlement :

Le gouvernement ne peut être bon, s'il n'y a une puissance unique. Dans les États les plus mixtes, la puissance résulte du consentement de plusieurs ordres, et alors elle acquiert son unité, sans laquelle tout est confusion. Dans un État quelconque, le plus grand malheur est que l'autorité législative soit combattue. Les années heureuses de la monarchie ont été les dernières de Henri IV, celles de Louis XIV et de Louis XV, quand ces rois ont gouverné par eux-mêmes.⁴²¹

Voyez encore les *Remontrances du grenier à sel*, texte de propagande au service du chancelier Maupeou, où Voltaire parle au nom d'un magistrat : « Nous serons votre conseil, votre organe, et votre bras. Soumis et respectueux, nous concilierons le zèle avec l'obéissance, nous éclairerons l'autorité sans la combattre⁴²² ».

Malgré son éloge du gouvernement anglais, l'auteur des *Lettres philosophiques* n'a pas caché ses réserves vis-à-vis du parlementarisme. Il disserte longuement sur « les Anglais, qui raisonnent mieux qu'aucun peuple, mais en qui la fureur de l'esprit de parti éteint quelquefois la raison⁴²³ ». Il s'inquiète des divisions inévitables de ce système politique. Il avait déjà brocardé le despotisme aristocratique, auquel il préférerait la tyrannie d'un seul. La différence avec la monarchie absolue lui apparaît donc clairement : « En tout État, le ministère excite des jalousies et des plaintes, et si elles s'évaporent en vains murmures dans les monarchies absolues, elles deviennent de vraies factions dans les gouvernements mixtes.⁴²⁴ » Avec le temps toutefois, les divisions lui paraissent irréductibles au gouvernement anglais⁴²⁵, au point de lui être non seulement supportables, mais nécessaires :

Le comble de la perfection humaine est d'être puissant et heureux avec des abus énormes ; et c'est à quoi nous sommes parvenus. Il est dangereux de trop manger ; mais je veux que ma table soit bien garnie.⁴²⁶

Un texte plus tardif comme les *Idées républicaines* mérité également une lecture attentive :

Il est peut-être utile qu'il y ait deux partis dans une république, parce que l'un veille sur l'autre, et que les hommes ont besoin de surveillants. Il n'est peut-être pas si honteux qu'on le croit qu'une république ait besoin de médiateurs: cela prouve, à la vérité, qu'il y a de l'opiniâtreté des

⁴²¹ VOLTAIRE, *La voix du sage et du peuple*, op.cit., p.466-467.

⁴²² VOLTAIRE, *Très humbles et très respectueuses remontrances du grenier à sel* [1771], dans *Œuvres complètes*, op.cit., t. 28, p.405.

⁴²³ VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XVII, p.282.

⁴²⁴ VOLTAIRE, *Histoire de la guerre de 1741*, Amsterdam, 2nd éd., 1756, t. 1, p.91.

⁴²⁵ TILLET, op.cit., p.111-149.

⁴²⁶ VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., sixième entretien, p. 349.

deux côtés ; mais cela prouve aussi qu'il y a de part et d'autre beaucoup d'esprit, beaucoup de lumières, une grande sagacité à interpréter les lois dans les sens différents ; et c'est alors qu'il faut nécessairement des arbitres qui éclaircissent les lois contestées, qui les changent s'il est nécessaire, et qui préviennent des changements nouveaux autant qu'il est possible. On a dit mille fois que l'autorité veut toujours croître, et le peuple toujours se plaindre ; **qu'il ne faut ni céder à toutes ses représentations, ni les rejeter toutes ; qu'il faut un frein à l'autorité et à la liberté ; qu'on doit tenir la balance égale.** Mais où est le point d'appui ? qui le fixera ? Ce sera le chef-d'œuvre de la raison et de l'impartialité.⁴²⁷

Ce passage illustre particulièrement la tension entre la thèse royale et le libéralisme, à ceci près que c'est de la république de Genève dont Voltaire parlait ici ; ce qui n'enlève bien sûr rien à son acceptation tacite de la division inhérente au régime mixte. En tant que « république sous un roi », l'Angleterre est tout à fait concernée par les remarques de Voltaire. La France offre une perspective bien différente. Louis XVI doit composer avec la crise des Parlements, qui n'ont que peu à voir avec Westminster :

Le Parlement anglais ne subsiste que pour un temps limité ; le roi le proroge et le dissout à son gré ; il ne juge point les citoyens, et le peuple y est admis par des représentants, qu'il a la liberté de choisir. Le parlement de France voulait être juge et législateur permanent, inamovible ; en paraissant reconnaître la souveraineté entière dans le monarque, il prétendait qu'elle lui était assujettie dans son exercice.⁴²⁸

Parce qu'il est libéral, le monarchisme éclairé de Voltaire est un monarchisme limité. Il est réduit à cette formule évocatrice d'un roi puissant qui peut faire le bien, mais qui a les mains liées pour faire le mal :

La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à **régler le pouvoir des rois en leur résistant**, et qui d'efforts en efforts ait enfin établi **ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire du mal** ; où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion.⁴²⁹

Entre Michel de Montaigne⁴³⁰ et Jean-Baptiste Say, Voltaire s'installe véritablement comme un

⁴²⁷ VOLTAIRE, *Idées républicaines par un membre du corps*, op.cit., p.426-427. C'est nous qui soulignons.

⁴²⁸ *Observations avec les réponses, sur l'écrit qui a pour titre : Réponse au citoyen qui a publié ses réflexions* (s.l.n.d.), *Le Code des François* [1771], t. II, p. 419. Cité par TILLET Édouard, « L'instrumentalisation du modèle anglais dans l'ordre politique », *La constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001, p.501-555.

⁴²⁹ VOLTAIRE, « Sur le gouvernement », *Lettres philosophiques*, op.cit., huitième lettre, p.55.

⁴³⁰ « Les princes me donnent prou s'ils ne m'ôtent rien, et me font assez de bien quand ils ne me font point de mal ; c'est tout ce que j'en demande », MONTAIGNE Michel de, *Essais*, op.cit., III, chap. IX, p.427.

contributeur à la pensée du libéralisme politique. Et si l'Angleterre fut son premier modèle, « la Chine est donc l'autre lieu où le lieu où "le prince, tout-puissant pour faire le bien, a les mains liées pour faire le mal" »⁴³¹. On a déjà vu que l'empereur chinois, dont le pouvoir était borné par les lois, était implicitement ou explicitement comparé – en sa faveur – au despotisme du pape⁴³². Le cas chinois illustre l'importance pour le monarque d'être limité par la loi, thème qui apparaît dans la plus grande partie de l'œuvre politique. En-dehors des libertés religieuses et de la question du despotisme, les références à l'empire du Milieu restent néanmoins anecdotiques dans les textes relatifs au « bon gouvernement » de Voltaire. Comme l'écrit Tillet,

C'est parce que l'Angleterre a su organiser un juste équilibre entre l'autorité du roi et celle du Parlement qu'elle est alors qualifiée de monarchie limitée. En offrant un exemple singulier de "balance" des pouvoirs, anglicisme utilisé dans les *Lettres philosophiques* voué à un large succès, l'Angleterre est désormais l'un des pôles d'attraction de la réflexion constitutionnelle des Lumières.⁴³³

Alfred Soboul soutenait que nul, « parmi les philosophes, pas même Montesquieu qui pourtant les louait, ne songea à préconiser l'adoption d'institutions politiques et d'un régime constitutionnel à l'anglaise.⁴³⁴ » Georges Lefebvre partageait cette opinion :

Mais si Locke, en le justifiant par l'appel au Droit naturel, était devenu pour l'Europe le prophète de la liberté, physiocrates et philosophes, jusqu'à Rousseau pour le moins, ne songèrent nullement à invoquer aussi le contrat social et à préconiser l'adoption des institutions politiques de la Grande-Bretagne, sans excepter Montesquieu qui pourtant les louait.⁴³⁵

Nous croyons avoir montré que ces deux auteurs se trompaient en omettant Voltaire, et le fait est particulièrement saillant en ce qui concerne la question de l'équilibre des pouvoirs.

⁴³¹ MERICAM-BOURDET, op.cit., p.183.

⁴³² « Il n'est pas inutile d'observer, que cet empereur si despotique et petit-fils du conquérant de la Chine, était cependant si soumis par l'usage aux lois de l'empire, qu'il ne put de sa seule autorité permettre le christianisme, qu'il fallut s'adresser à un tribunal, et qu'il minuta lui-même deux requêtes au nom des jésuites », VOLTAIRE, *Le Siècle de Louis XIV*, op.cit., chap. XXXIX, p.675-676.

⁴³³ TILLET, op.cit., p.203-249.

⁴³⁴ SOBOUL Albert, *Comprendre la Révolution : Problèmes politiques de la Révolution française*, Paris, François Maspéro, 1981, Partie 1-I.

⁴³⁵ LEFEBVRE, « Le despotisme éclairé », op.cit., p.101.

La balance des pouvoirs : la conceptualisation d'une théorie libérale

Montesquieu ne fut pas le seul, ni le premier des philosophes à s'inspirer de la doctrine de Locke. L'auteur du *Traité du gouvernement civil* a introduit en Europe le concept de séparation des pouvoirs, contenu dans l'argument suivant :

[...] ce pourrait être une grande tentation pour la fragilité humaine, et pour ces personnes qui ont le pouvoir de faire des lois, d'avoir aussi entre leurs mains le pouvoir de les faire exécuter, dont elles pourraient se servir pour s'exempter elles-mêmes de l'obéissance due à ces lois [...].⁴³⁶

On connaît plus généralement l'interprétation qu'en a donnée Montesquieu dans *De l'Esprit des lois* : « pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir⁴³⁷ », parce « qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques, pour les exécuter tyranniquement⁴³⁸ ».

La théorie de Voltaire est moins connue, pour ne pas dire inconnue de nos contemporains. Comme nous le rappelions plus haut, le philosophe est pourtant **le premier à avoir conceptualisée une théorie de la balance des pouvoirs**. Vingt-cinq ans avant *De l'Esprit des lois*, les vers suivants de la *Henriade* donnaient une description – en fait, un éloge – des institutions anglaises :

Aux murs de Westminster on voit paraître ensemble
Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble,
Les députés du peuple et les grands, et le roi,
Divisés d'intérêt, réunis par la loi ;
Tous trois membres sacrés de ce corps invincible,
Dangereux à lui-même, à ses voisins terrible [...].⁴³⁹

Trois pouvoirs sont distingués : le *demos* (les représentants du tiers état en France, des communes en Angleterre), l'*aristos* (la noblesse et le clergé en France, la pairie en Angleterre) et le *monos* (la puissance unique, le roi). Ils forment ensemble le **régime mixte** qu'avait déjà présenté Polybe⁴⁴⁰ en examinant la république romaine, mais que Voltaire croit encore

⁴³⁶ LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., p.311-312.

⁴³⁷ MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, op.cit., Livre XI, chap. IV, p.293.

⁴³⁸ Ibid., chap. VI, p.294.

⁴³⁹ VOLTAIRE, *La Henriade*, op.cit., Chant I, p.55.

⁴⁴⁰ POLYBE, *Histoire générale*, trad. Thullier, dans *Bibliothèque historique et militaire*, Paris, Liskenne & Sauvan, t. 2, 1837, Livre VI, IV, p.622.

supérieur à cette dernière⁴⁴¹. Chaque pouvoir défend en principe des intérêts contraires : les députés du peuple sont inquiétés par le sort de la nation et de ceux qu'ils représentent ; les grands défendent avant tout les ordres de citoyens présents dans leurs rangs (seigneurs, militaires, propriétaires, ecclésiastiques) ; quand il est vertueux, le roi travaille pour le bien de l'État, qui doit aussi être le bien public. Ces trois pouvoirs sont cependant réunis par la loi, que le roi propose, que les grands et le peuple votent, et que tous doivent respecter.

Dans le *Dictionnaire Montesquieu*, dirigé par la dixhuitièmiste Catherine Volpihac-Augier, Michel Troper définit le pouvoir comme une fonction juridique (« faire la guerre, rendre la justice, maintenir l'ordre et la sécurité, etc. ») ou comme l'autorité nécessaire pour l'exercer, en général par un organe particulier (exemple : un Parlement investi de l'autorité législative)⁴⁴². L'expression « séparation des pouvoirs » peut donc autant renvoyer à la distribution des fonctions qu'à la séparation des organes. Deux fonctions principales sont d'ordinaire distinguées, à savoir la fonction législative et la fonction exécutive (qui inclut parfois, comme chez Locke et Voltaire, la fonction judiciaire)⁴⁴³. Dans la conception voltairienne du politique, le pouvoir exécutif est bien sûr exercée par le roi, et le pouvoir législatif par le Parlement, composé des communes et de la pairie.

En théorie, Voltaire concevrait bien une « séparation » des pouvoirs, dans la mesure où son système semble respecter la règle de la spécialité (fusion des organes et des fonctions). Il ne respecte en revanche pas la règle d'indépendance (les organes ne peuvent s'influencer ou se faire obstacle)⁴⁴⁴. Or, la doctrine classique de la séparation relève largement d'un mythe fondée sur une interprétation particulière de Montesquieu : les régimes dits de « séparation stricte » comme les États-Unis sont eux-mêmes témoins d'un « incessant processus de marchandage, de compromis et de parlementarisme de couloirs »⁴⁴⁵. On retient donc plus volontiers la formule d'équilibre, de balance ou de limitation des pouvoirs, plus propre à décrire la réalité du

⁴⁴¹ « Voici une différence plus essentielle entre Rome et l'Angleterre, qui met tout l'avantage du côté de la dernière : c'est que le fruit des guerres civiles de Rome a été l'esclavage, et celui des troubles d'Angleterre, la liberté. », VOLTAIRE, « Sur le gouvernement », *Lettres philosophiques*, op.cit., huitième lettre, p.55.

⁴⁴² TROPER Michel, « Séparation des pouvoirs », dans *Dictionnaire Montesquieu*, sous la direction de Catherine Volpihac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013, consulté à l'adresse <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376427308/fr> (consulté le 17/09/2020).

⁴⁴³ Idem.

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ FELDMAN Jean-Philippe, « La séparation des pouvoirs et le constitutionnalisme. Mythes et réalités d'une doctrine et de ses critiques », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 83, 2010/3, p. 483-496. Voir également VEDEL Georges, « La Constitution de 1958 », *Le Monde*, 19 juillet 1958, dans Comité national chargé de la publication des travaux préparatoires des institutions de la Ve République, *Documents pour servir à l'histoire de l'élaboration de la Constitution du 4 octobre 1958. Volume V. Commentaires sur la Constitution (1958-1959)*, Paris, La Documentation française, 2001, p. 345.

parlementarisme, y compris du parlementarisme anglais que décrivait alors Voltaire. Pour Armel le Divellec, « le parlementarisme est un régime qui donne le dernier mot au parlement et fait du gouvernement à la fois son serviteur et, potentiellement, son maître⁴⁴⁶ ». Le retour à la doctrine classique par les penseurs du libéralisme au XXe siècle conservera l'essentiel du message de Montesquieu. Comme l'écrira Jean-Philippe Feldman : « Le noble objectif des concepteurs de la "séparation des pouvoirs" reste plus que jamais d'actualité : limiter le Pouvoir⁴⁴⁷ ». À travers le rôle que Voltaire ménage à l'opinion publique et à la presse, il n'est pas exagéré de dire que la société elle-même (ou « les peuples », comme il l'écrit parfois) constitue un contre-pouvoir, à l'image du paragraphe 149 du *Traité du gouvernement civil* de John Locke :

[...] mais cela n'empêche pas que le pouvoir législatif ayant été confié, afin que ceux qui l'administreraient agissent pour certaines fins, le peuple ne se réserve toujours le pouvoir souverain d'abolir le gouvernement ou de le changer, lorsqu'il voit que les conducteurs, en qui il avait mis tant de confiance, agissent d'une manière contraire à la fin pour laquelle ils avaient été revêtus d'autorité. Car tout le pouvoir qui est donné et confié en vue d'une fin, étant limité par cette fin-là, dès que cette fin vient à être négligée par les personnes qui ont reçu le pouvoir dont nous parlons, et qu'ils font des choses qui y sont directement opposées ; la confiance qu'on avait mise en eux doit nécessairement cesser et l'autorité qui leur avait été remise est dévolue au peuple, qui peut la placer de nouveau où il jugera à propos, pour sa sûreté et pour son avantage.⁴⁴⁸

Tout comme Locke avait pensé le droit de résistance à l'oppression comme un droit « moral » (consacré positivement dans des constitutions ultérieures, comme la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*)⁴⁴⁹, Voltaire ne concevait pas l'opinion ou la presse comme une « fonction » au sens juridique du terme. Le texte de *La Henriade* continue cependant, et fait référence à un ensemble de devoirs de nature morale, sous forme d'un appel général à la vertu libérale et républicaine :

Heureux lorsque le peuple instruit dans son devoir,
Respecte autant qu'il doit le souverain pouvoir !

⁴⁴⁶ LE DIVELLEC Armel, *Le gouvernement parlementaire en Allemagne. Contribution à une théorie générale*, Paris, LGDJ, 2004, n° 246, p.351.

⁴⁴⁷ FELDMAN, op.cit., p.496.

⁴⁴⁸ LOCKE John, *Traité du gouvernement civil*, op.cit., §149, p.315-316.

⁴⁴⁹ COTTEREAU Marc, « Prendre au sérieux le droit de résistance à l'oppression contenu à l'article 2 de la DDHC », *Revue de Droit public*, n° 5, 2019, p.1327-1357.

Plus heureux lorsqu'un roi doux, juste et politique,
Respecte autant qu'il doit la liberté publique.⁴⁵⁰

Quoique l'origine du pouvoir soit populaire, celui-ci est exercé par la puissance royale. En échange de cette concession, le roi a le devoir d'être juste et de garantir ce que Voltaire appelle « liberté publique », mais qui correspond plus largement aux droits naturels. À suivre son opinion, non seulement la France, mais tous les États devraient prendre exemple sur le pays de Locke. Le texte qui suit, tiré des *Questions sur l'encyclopédie* est le témoignage le plus clair – et le plus récent – de sa préférence pour un monarchisme éclairé qui garantisse les « droits de l'homme », formule voltairienne comme on l'a déjà vu :

Il est à croire qu'une constitution qui a réglé les droits du roi, des nobles et du peuple, et dans laquelle chacun trouve sa sûreté, durera autant que les choses humaines peuvent durer. Il est à croire aussi que tous les États, qui ne sont pas fondés sur de tels principes, éprouveront des révolutions. **Voici à quoi la législation anglaise est enfin parvenue ; à remettre chaque homme dans tous les droits de la nature dont ils sont dépouillés dans presque toutes les monarchies.**⁴⁵¹

L'article des *Questions sur l'encyclopédie* ne faisait que confirmer un sentiment exprimé en 1723, date de publication originale de *La Henriade*. La postérité fera remarquer, à raison sans doute, que le registre poétique n'est pas propre à l'exposé d'une doctrine politique. C'est particulièrement vrai concernant l'épopée, genre déjà désuet qui lui valut un grand succès, mais qui fut vite oublié par les siècles suivants. Formé par celui de Louis XIV, Voltaire prenait les vers très au sérieux, et reprit ceux de *La Henriade* dans les dialogues du sixième entretien de *L'A, B, C.*⁴⁵²

Nous avons néanmoins d'autres traces de pareilles réflexions sur la « balance » des pouvoirs. Dans les *Lettres philosophiques*, encore consacrées à l'Angleterre, Voltaire évoque plus particulièrement le rôle du roi :

La Chambre des Pairs et celle des Communes sont les arbitres de la nation, le Roi est le surarbitre. **Cette balance** manquait aux Romains : les grands et le peuple étaient toujours en division à Rome, sans qu'il y eût un pouvoir mitoyen qui pût les accorder.⁴⁵³

Non seulement Voltaire rappelle la division des pouvoirs qu'il avait présentée quelques années

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ VOLTAIRE, « Gouvernement », *Questions sur l'encyclopédie*, op.cit., p.1093. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵² VOLTAIRE, *L'A, B, C.*, op.cit., sixième entretien, p. 349.

⁴⁵³ VOLTAIRE, « Sur le Parlement », *Lettres philosophiques*, op.cit., huitième lettre, p.55.

plus tôt, mais il précise l'objet de la fonction royale. **En tant que « surarbitre », le roi se place au-dessus des divisions inhérentes à la vie parlementaire.** Une fois encore, le lecteur contemporain ne laisse pas de remarquer les similitudes⁴⁵⁴ avec la « vieille propension gauloise aux divisions et aux querelles » du discours de Bayeux, résolue par l'établissement d'un « arbitre au-dessus des contingences politiques » qui n'est autre que le monarque républicain⁴⁵⁵. Arbitre des grands et du peuple, le roi est lui-même contrôlé par leurs arbitrages. L'Angleterre du XVIIIe siècle n'était pas si différente de la France en matière de divisions politiques et religieuses. Elle avait, en un siècle, connu deux révolutions, mis à mort son roi, en avait expulsé un autre, changé de dynastie etc. De l'avis de Peter Gay, l'admiration de Voltaire pour un peuple capable d'établir un régime équilibré à partir de malheurs si terribles et changeants paraissait ancrée dans une réalité politique⁴⁵⁶. C'est la raison pour laquelle la comparaison avec la France ne lui parut pas injuste.

À plus d'un titre, le monarchisme éclairé se rapproche davantage de la *curia legis*, qui est l'ancêtre du Parlement anglais, que de la pratique américaine des *checks and balances* inspirée de Montesquieu, dans la mesure où la justice est conçue comme un prolongement du pouvoir exécutif. **L'indépendance des juges**, illustrée au XVIIIe siècle par les Parlements de province et surtout par le Parlement de Paris, est par exemple **absente dans l'œuvre du philosophe de Ferney**. Dans le modèle anglais de l'époque des Lumières, comme d'ailleurs dans la V^e République française, le pouvoir judiciaire est réduit à une autorité dépendante du pouvoir exécutif. La crise des Parlements au début des années 1770 n'est finalement qu'une des occurrences de la peur française et depuis longtemps britannique du « gouvernement des juges », caractéristique du « libéralisme politique et du républicanisme démocratique⁴⁵⁷ » dont Voltaire ne fut qu'un des nombreux acteurs. Ce n'est pas dire que Voltaire ne se soit pas intéressé au pouvoir des juges, ni aux modalités de leur fonction. Il compare notamment l'exécution des arrêts en Chine, en Angleterre, en Allemagne, etc.⁴⁵⁸. Le développement et la réforme du système judiciaire n'impliquait simplement pas quelque forme d'indépendance que ce soit vis-à-vis du pouvoir royal.

⁴⁵⁴ L'analogie n'a ici qu'un but didactique et non démonstratif.

⁴⁵⁵ Disponible sur le site internet de l'INA pour la version vidéo, sur le site de la fondation Charles de Gaulle pour la version écrite : <http://www.charles-de-gaulle.org/wp-content/uploads/2017/03/Discours-de-Bayeux-16-juin-1946.pdf> (consulté le 04/10/2020).

⁴⁵⁶ GAY, op.cit., p.60.

⁴⁵⁷ ROLLAND Patrice, « Faut-il craindre le gouvernement des juges ? », *Sciences humaines*, n° 266, 2015/1, p.13.

⁴⁵⁸ VOLTAIRE, *Commentaire sur Des Délits et des Peines* [1766], *Œuvres complètes*, op.cit., tome 25, p.556.

Institutionnellement, le bon gouvernement de Voltaire correspond aux deux premiers modèles de **régime mixte de Maurice Duverger**, à savoir :

1°) Juxtaposition d'une Assemblée démocratique et d'un monarque autocratique : Parlement élu à côté d'un roi héréditaire ou d'un dictateur, par exemple ;

2°) Juxtaposition, à l'intérieur d'un Parlement, de deux Assemblées, l'une élue, l'autre désignée par un procédé autocratique (hérédité, cooptation, nomination). Ainsi, en Angleterre, la Chambre des Communes, élue, est en face de la Chambre des Lords héréditaire [...].⁴⁵⁹

À cheval entre les régimes autocratiques (absence de choix des gouvernés) et démocratiques (participation des gouvernés à la vie politique), les régimes mixtes possèdent un caractère nécessairement transitoire pour le citoyen du XXe ou du XXIe siècle, habitué à l'hégémonie des régimes démocratiques dans le monde. Au XVIIIe siècle cependant, l'Europe « éclairée » était encore gouvernée par des autocrates revendiqués en France, en Espagne, en Autriche et ailleurs. Il est donc important de souligner que le bon gouvernement de Voltaire n'avait donc rien de transitoire : le modèle anglais dépassait même de beaucoup ses espérances, et les quelques amendements qu'il a pu lui soumettre (représentation de la paysannerie comme en Suède notamment) ne faisaient que le compléter :

La beauté du gouvernement d'Angleterre, depuis que la chambre des Communes a part à la législation, consiste dans ce **contrepois**, et dans ce chemin toujours ouvert aux honneurs pour quiconque en est digne.⁴⁶⁰

Le champ lexical de la balance des pouvoirs se retrouve une nouvelle fois, et vient confirmer, s'il en était besoin, la logique institutionnelle du monarchisme éclairé de Voltaire.

*

Pourquoi cette théorie voltairienne n'a pas passé la postérité ? La réponse mériterait un éclairage historique conséquent, que nous n'avons jamais tout-à-fait rencontré dans nos lectures. Deux pistes paraissent convaincantes. Cela tient d'une part, comme on l'a dit, à la nature des textes dans lesquels elle est disséminée. L'essentiel de la doctrine se trouve dans une épopée, une histoire universelle et une encyclopédie. Mais les *Lettres philosophiques*, ouvrage populaire à l'époque, contenaient la plus grande partie de la théorie voltairienne. La deuxième hypothèse

⁴⁵⁹ DUVERGER Maurice, *Les régimes politiques*, op.cit., p.17. Voir la longue note de bas de page p.17-18.

⁴⁶⁰ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit., t. 1, p.705. Nous soulignons.

relève, d'autre part, au caractère implicite des recommandations du philosophe, qui sont largement exprimées par l'éloge de l'Angleterre ou d'autres pays. La pratique littéraire de l'époque était pourtant coutumière du fait, craignant légitimement la censure royale. Il se fait d'ailleurs que *De l'Esprit des lois*, bien plus explicite dans son exposé de la théorie de l'équilibre des pouvoirs, fut publiée à Genève pour éviter cette censure, et mis à l'Index en 1751⁴⁶¹. Peut-être que Voltaire eût gagné à transgresser – une nouvelle fois – pour publier un véritable traité politique. D'une certaine façon, *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* avait des ambitions comparables :

Quel grand fruit pouvons-nous retirer de toutes les vicissitudes recueillies dans cet *Essai sur les mœurs* que de nous convaincre que toute nation a toujours été malheureuse jusqu'à ce que les lois et le pouvoir législatif aient été établis sans contradiction ?⁴⁶²

Nous ne saurons jamais s'il eût été pour lui préférable de présenter les principes de sa pensée politique dans un ouvrage qui y soit exclusivement consacré. Il reste que la doctrine est bien là, sous la prudente appellation de monarchisme éclairé.

⁴⁶¹ VOLPIHAC-AUGER Catherine, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 35, 2012/1, p.3.

⁴⁶² VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, op.cit. t. 1, p.774.

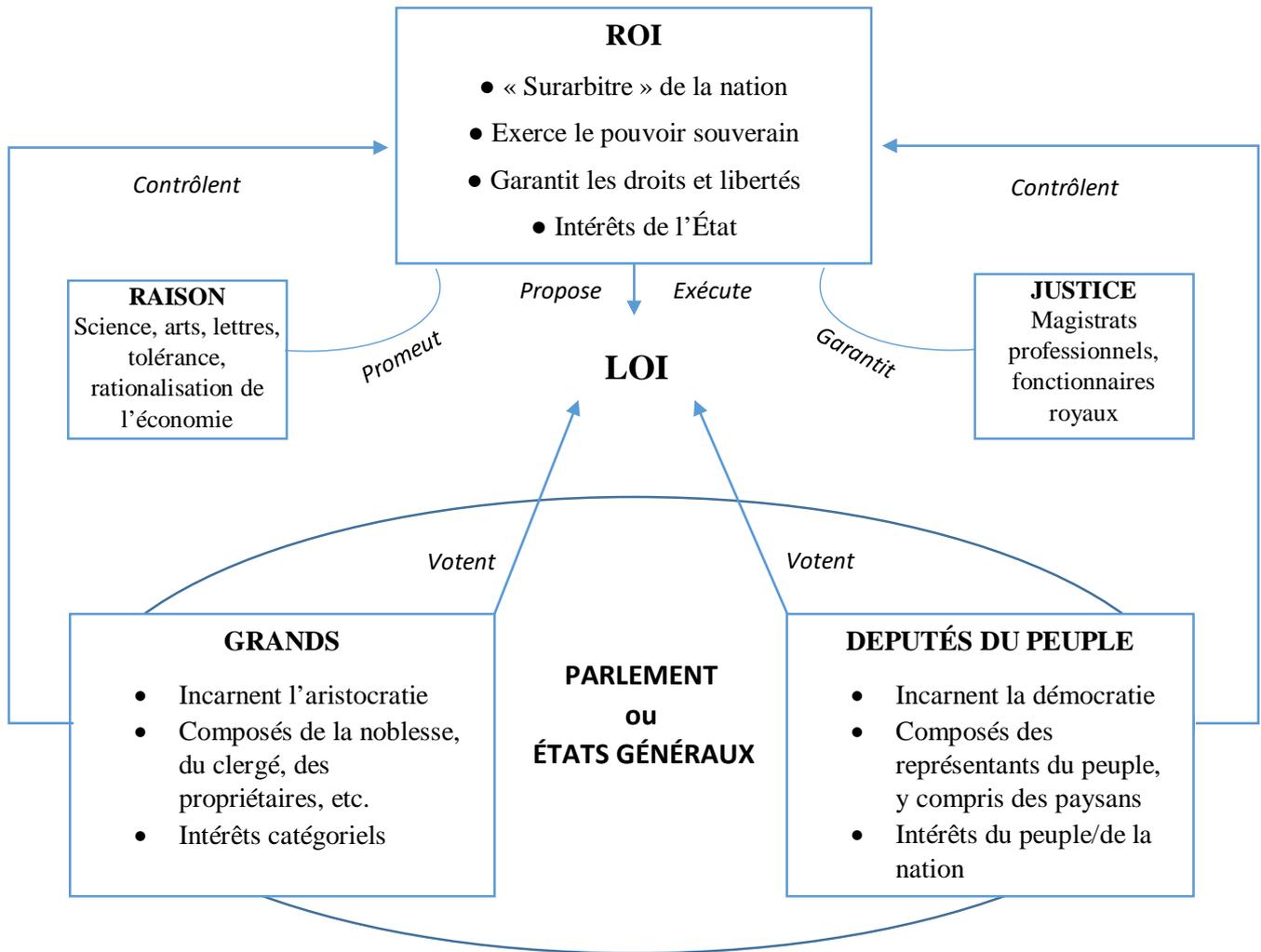


Schéma simplifié du monarchisme éclairé dans l'œuvre de Voltaire (Figure 1)

CONCLUSION

De notre étude

Qu'avons-nous découvert au fil de notre réflexion ? D'abord que l'intention de l'auteur pénétrait profondément les pages de son œuvre ; œuvre qui n'en reste pas moins comparative. La comparaison, en effet, n'est pas la négation de la subjectivité. Pendant des millénaires et jusqu'à aujourd'hui, dans notre époque si prudente avec la neutralité du chercheur, les comparatistes ont opéré des choix dans les objets et sur la manière de les comparer. À chaque comparaison préexiste une intention originelle, que chaque comparatiste tente parfois de dissimuler ; mais ce constat n'est pas vrai au XVIII^e siècle. Évidemment étrangers aux développements postérieurs des sciences sociales, les philosophes des Lumières assument le rôle nouveau de l'intellectuel et de l'auteur influent, et n'hésitent pas à persuader plutôt qu'à convaincre. Ici, Voltaire ne se distingue pas de ses semblables : il y a dans son œuvre quantité de pamphlets, d'épigrammes et de tracts éminemment politiques, qui font fort peu de cas d'une neutralité à laquelle il n'avait aucune raison de se soumettre. On faillirait pourtant à étudier l'histoire du comparatisme en se fondant sur une définition contemporaine de la discipline. De la même façon que les grands chimistes du Moyen-Âge et de la Renaissance pratiquaient volontiers l'alchimie, les comparatistes des siècles passés ne peuvent être écartés de cette généalogie de la science par l'aspect militant de leurs œuvres. Du reste, tout en étant déterminé par une philosophie de l'action, le comparatisme de Voltaire se démarque de son siècle par son caractère « savant ». C'est parce qu'il croyait travailler pour la raison et la vérité qu'il a fait œuvre d'érudit, et c'est pour elles qu'il fut aussi l'un des plus prolifiques activistes de la philosophie des Lumières, quitte à exagérer, diminuer, et plus rarement transformer la réalité. Voltaire fut un grand réfutateur ; or la connaissance progresse par réfutations. À la fois savantes et politiques, ses comparaisons vérifient cette formule de Louis Vullierme selon laquelle la théorie ne se réduit pas à la doctrine.

L'exemple le plus clair de son dévouement à la connaissance se trouve à bien des égards dans son œuvre historique, élaguée des références et des finalités du récit biblique. La méthode comparative de Voltaire est caractérisée par deux exigences permanentes : exigence envers les sources d'abord, exigence aussi dans leurs interprétations. En prolongeant une pratique renouvelée depuis la découverte de l'Amérique, Voltaire a ainsi contribué au développement du comparatisme, auquel nulle frontière géographique, religieuse ou culturelle ne saurait

résister. Dans ses contes et dans ses pamphlets, il a employé à profusion la méthode du « regard extérieur » en multipliant les comparaisons implicites et explicites ; dans son œuvre d'érudit, il a brisé les limites du comparatisme européen en soulignant les étonnantes similitudes entre les peuples de tous les continents.

Son approche se voulait rationnelle et laïque ; elle le fut souvent en effet, même avec les critères du XXI^e siècle. Elle ne parvint toutefois pas à cacher les traces indélébiles de ses errements épistémologiques. Le comparatisme engagé de Voltaire l'a plus d'une fois mené à l'erreur, au bricolage argumentatif, au biais cognitif ou à la lubie antichrétienne. L'*infâme*, son principal ennemi, est omniprésent dans son œuvre politique. Pour l'homme de Ferney, tous les chemins de la comparaison mènent à Rome. La chaire de saint Pierre est accusée de tout ce dont les autres cultes sont jugés innocents. Le zoroastrisme, le confucianisme, le taoïsme et l'Islam y sont comparés pour les besoins de l'argumentation contre l'*infâme*. De même, l'opposition au récit de la Genèse aboutit à la réfutation de l'unité de la famille humaine, et sa volonté d'attaquer le cœur de la religion chrétienne débouche sur un antijudaïsme farouche. Le contexte est cependant fondamental. Dans un XVIII^e siècle où le racisme est une donnée ordinaire, l'opinion de Voltaire se rattache au racialisme ambiant, mais non au racisme qui justifiait vigoureusement l'esclavage et la traite dénoncés par le philosophe. Son antijudaïsme opportuniste n'a également rien d'un antisémitisme, dans la mesure où la critique n'essentialise pas une prétendue race, mais une religion et surtout une histoire. Il n'empêche : les comparaisons que Voltaire emploie pour parvenir à ces conclusions s'entachent, même au XVIII^e siècle, d'un mépris pour la méthode rigoureuse qu'il a souvent professée. Quoiqu'il n'appartienne pas au lecteur du XXI^e siècle de le juger selon sa propre échelle de valeur, Voltaire ne fut certainement pas un comparatiste irréprochable. Sa croisade contre l'*infâme* l'a démontré à plus d'un titre : c'est en s'abandonnant entièrement à son combat que l'on commet ces « misères » épistémologiques, avertissement certes utile pour le chercheur d'hier comme pour celui d'aujourd'hui.

Il s'est ensuite agi d'examiner le système qui insuffle toute l'œuvre politique : la *philosophie de l'histoire*. À cheval entre un idéalisme historique et un réalisme politique, Voltaire a proposé une grille d'analyse des lois, des mœurs, des religions et des gouvernements du monde, et une théorie du devenir historique de l'Homme qui prend conscience et ose employer les ressources de sa raison. Cette philosophie permet autant d'interpréter les révolutions et les rapports de force de l'histoire, qu'elle encourage le genre humain à faire triompher la vérité sur le mensonge, la tolérance sur la barbarie, la science sur la superstition, la paix sur la guerre, la loi sur l'arbitraire, etc. La philosophie de l'histoire contient en elle-même la certitude que l'humanité

partage un destin commun attaché au métronome de la raison qui, tantôt combattue, tantôt encouragée, rythme presque cycliquement le récit de toutes les nations. L'Europe dite « éclairée » lui semble proche de l'idéal philosophique à atteindre : les lois, les mœurs et les arts paraissent imiter les glorieux exemples (religion et lois de la Chine antique et des brahmes, arts du siècle de Louis XIV, monarchie parlementaire anglaise, etc.) à qui il compare la France du XVIIIe siècle. La philosophie de l'histoire n'en reste pas moins un idéal. Dans l'histoire des idées politique, son originalité est de donner un sens – une signification – à une trame globale de l'humanité, projet qui n'avait pas été entrepris en France en dehors des limites de la téléologie chrétienne.

Le corps de l'œuvre, ou sa contribution à ce que l'on nomme aujourd'hui la science des gouvernements comparés, est pleinement inscrite dans le cadre de cette philosophie de l'histoire. À la recherche du « bon gouvernement » comme tant de philosophes avant lui, Voltaire est l'avocat d'un système juridique original, qui repose avant tout sur le paradigme que nous avons appelé le *droit naturel endogène*, qui stipule que la connaissance du juste et de l'injuste gît en l'homme lui-même. Opposé au *droit naturel exogène* développé jusqu'ici par la plupart des penseurs de l'Antiquité comme par la théologie chrétienne du Moyen-Âge, Voltaire glisse un faisceau d'indices d'un droit naturel qui peine pourtant à se matérialiser dans un droit positif. La liberté, surtout, lui paraît être le droit naturel matriciel. L'égalité, la propriété et la tolérance complètent ce tableau, que Voltaire résume lui-même à la vertu confucéenne : faire aux autres ce que nous voudrions qu'il nous fasse. Ces droits abstraits, affirme le philosophe, sont méprisés par un grand nombre de citoyens et de gouvernements ; comment les faire observer ? Le constitutionnalisme eût pu être une solution à leur garantie, mais il est écarté par la raison que les hommes ne peuvent produire que des lois humaines, et que le droit naturel, qui est en tous, ne saurait être déterminé par les hommes dans un texte conçu comme permanent. Pour autant, le système juridique de Voltaire laisse une part immense à la loi. Profondément légicentriste, le philosophe additionne les comparaisons pour prouver la nécessité d'établir ou d'affermir un pouvoir législatif, garant malgré lui du droit naturel dont il ne peut qu'imiter les maximes.

La morale naturelle est, chez Voltaire, presque confondue avec la religion universelle. La morale n'est « naturelle » que parce que Dieu l'a insufflée dans sa Création, par conséquent le droit naturel n'est qu'une conséquence d'un plus grand principe, fondamental dans la pensée politique du patriarche : le déïsme ou le théïsme (les deux termes sont employés indistinctement) déterminent à la fois la nature de la morale et du droit, ainsi que les rapports entre l'État et la religion. Dans l'œuvre de Voltaire, ces rapports peuvent être rapprochés, mais

jamais confondus, avec les positions gallicanes défendues par les pionniers de la laïcité française, le concordat napoléonien ou encore la Bible jeffersonienne. Cette pensée relève en première analyse d'une question de souveraineté externe (l'État contre le Vatican) et interne (l'État contre le monopole chrétien et son clergé). Voltaire caresse aussi l'espoir d'imaginer partout l'homme converti à la religion simple de Confucius, sans dogmes et sans clercs. En réalité, la religion naturelle n'est que l'apanage des philosophes et de quelques princes instruits. Il faut pourtant enseigner la tolérance et la vertu : c'est le rôle social d'une religion civile, que l'État et que tous les cultes doivent professer.

Cette solution pratique constitue un aspect essentiel, mais partiel du bon gouvernement de Voltaire. Sa contribution aux réflexions relatives à la nature et aux mécanismes des régimes politiques est aujourd'hui négligée. Il est vrai que le philosophe n'a pas présenté au lecteur un manuel ou un chapitre très à-propos. Il faut démêler ce qui, dans tous les pamphlets, les articles et les contes, peut constituer une théorie du gouvernement. Notre lecture a mis en évidence le rôle primordial d'un acteur trop souvent oublié par les interprètes de Voltaire. C'est de l'esprit et des mœurs des peuples qu'il fait dépendre en effet la forme du régime. Cette approche relativiste est néanmoins tempérée par la conviction consommée que les « grands hommes » occupent une position privilégiée pour appliquer le programme de la « raison en action ». La classification voltairienne des régimes n'en reste pas moins très substantielle, et si elle reprend dans les grandes lignes de celles d'Aristote et de Cicéron, elle ne cache pas sa préférence théorique pour le régime républicain, qui garantit l'expression du pouvoir souverain constitué par le peuple. En philosophe réaliste, Voltaire sait toutefois que la république ne pourrait convenir à tous les États, ou même à tous les hommes. Il reprend l'idée ancienne d'un régime mixte, encore une fois inspirée de l'Angleterre, et professe les vertus républicaines pour toutes les figures du pouvoir, qui ont la charge d'établir le triomphe de la raison et la révolution de l'esprit humain. C'est à cette condition que le bonheur du peuple, objectif suprême, pourra être gagné.

Dès le XVIII^e siècle, Voltaire a cru voir ses espoirs réalisés. Quelques princes européens, plus « éclairés » que les autres, ont apporté des promesses en vain martelées par les philosophes des Lumières. Convaincu par le rôle capital du monarque dans la réalisation de ses objectifs, le patriarche de Ferney n'a pourtant jamais vraiment cédé aux sirènes de ce que la postérité a baptisé de l'oxymore « despotisme éclairé ». Le bon gouvernement de Voltaire est celui d'une monarchie éclairée, c'est-à-dire puissante sans être absolue, tempérée par le règne des lois, limitée par l'autre pouvoir que constitue le pouvoir législatif. Le peuple (y compris la

paysannerie) et les grands (seigneurs, prêtres, propriétaires) sont appelés à prendre part à ce régime libéral, inspiré de la lecture voltairienne des institutions britanniques, hollandaises, genevoises et suédoises en particulier. Entre la thèse royale d'une part, et la république helvète qui reste son modèle insurpassable d'autre part, le philosophe a rassemblé les ingrédients d'une véritable théorie de gouvernement qui eût méritée d'être couchée dans un ouvrage dédié, mais qui eut déjà le mérite de proposer une alternative au modèle de Montesquieu, plus favorable à l'aristocratie, et qui sera repris par les révolutionnaires américains et français notamment.

L'aporie que constituait la condamnation des *systèmes* par Voltaire s'est trouvée résolue dans l'esprit et le corps de son œuvre politique. Loin d'avoir rencontré le mépris de l'auteur pour les constructions abstraites, nous avons distingué quatre systèmes : 1/ un système philosophique, la philosophie de l'histoire ; 2/ un système juridique, la fusion du jusnaturalisme endogène et du légicentrisme ; 3/ un système politico-religieux, la théocratie universelle ; 4/ un système politique, le monarchisme éclairé. L'œuvre politique de Voltaire s'inscrit donc résolument dans l'histoire de la science politique comparative moderne. Entre Rousseau et Montesquieu, nous croyons pouvoir conclure que l'auteur de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* mérite sa place dans ce panthéon des fondateurs de nos disciplines en sciences humaines et sociales.

De notre démarche

Quelque chercheur pressé de découvrir fera en effet des découvertes ; nous ne faisons pas exception à cette maxime qui paraît chaque jour plus accréditée par la « crise de la patience » qui s'empare progressivement du monde scientifique¹. Il est vrai que notre travail annonçait de sérieuses ambitions. Il projetait d'abord un regard nouveau sur l'œuvre politique d'un auteur qui fut discrètement ignoré de notre discipline, la science politique. Ce n'est pas dire que les chercheurs en histoire, en littérature ou en philosophie n'aient jamais approché ce versant de la pensée voltairienne ; nous avons au contraire pu profiter de nombreux éclairages qui doivent signaler, s'il en est besoin, le produit heureux de la conversation intérieure entre les sciences de l'homme et de la société. En cela, notre contribution n'est pas rigoureusement différente de celles proposées en philosophie, en lettres ou en droit. Si nous avons cru montrer l'intérêt de la démarche employée par les politistes, elle-même à la croisée des disciplines qui l'ont fait naître, il ne serait pas sage d'en tirer d'autres leçons que l'importance d'une approche pluridisciplinaire. Le risque de tout embrasser sans rien approfondir n'est certes pas étranger à la science politique ; il touche particulièrement les travaux comme le nôtre, occupé à défricher la pensée

¹ KLEIN Étienne, Entretien par Marianne Enault, *Le Journal du Dimanche*, 4 octobre 2020.

d'un polygraphe dont l'œuvre n'admit aucune frontière dans les différents ordres de la connaissance. Les philosophes auraient quelques droits de réclamer plus de profondeur dans l'analyse de tel ou tel auteur ou concept ; les littéraires eurent sans doute examiné davantage les variantes, les éditions, les procédés de discours ou les parentés avec d'autres écrivains ; les historiens et les juristes se plaindraient à raison qu'on ait fait un usage trop parcimonieux de leurs sciences, et les sociologues, surtout, ne cacheraient pas leur déception en constatant l'absence d'une histoire sociale des idées. Mais c'est de l'œuvre politique dont il s'est agi ici, et c'est pourquoi les secours du droit, de l'histoire, de la philosophie et de la sociologie, réunis dans ce qu'il convient de désigner la science du pouvoir (ou la théorie politique) nous ont permis d'approcher ensemble des sujets presque toujours négociés séparément ailleurs. En science politique, la conjoncture est sans doute moins propre à l'analyse des idées prises pour elles-mêmes. N'est-ce pourtant pas à l'honneur de cette discipline de maintenir une tradition autrefois si riche, aux côtés d'autres approches, sociologiques notamment, qui tentent d'éclairer l'objet par les relations qu'il entretient avec le monde social ? Sans que cela ne lui soit absolument exclusif, la provision des preuves pour chaque argument, le croisement et la critique des sources, et la plus stricte neutralité font en général l'honneur de la science politique. Bien qu'elle n'ait pas l'apanage de ces exigences, celles-ci ne deviennent que plus nécessaires par la nature même de l'objet qu'elle se propose d'étudier. Si Voltaire est un auteur qui polarise, son héritage politique est un abîme ouvert aux querelles invincibles qui traversent depuis plus de deux siècles la formation intellectuelle des citoyens français.

Il serait bien inutile de nier la part immense qu'occupa l'homme de Ferney dans notre propre éducation politique et académique. Il demeura longtemps le guide séduisant des chemins de la connaissance, et ne fut pas étranger à notre résolution d'étudier et de travailler en science politique. Les quelques quinze ans que nous avons passé avec lui ne nous ont évidemment pas laissé insensible. Comme l'écrit Weber, « il existe en règle générale certaines relations entre l'"idée" prise au sens de tendance de la pensée pratique et théorique d'une époque et l'"idée" au sens d'un idéaltype de cette époque, construit par nous pour servir d'auxiliaire conceptuel.² » Il est donc bien difficile d'assurer le lecteur que notre effort d'objectivation ait été couronné de succès ; de cela, nous le laissons seul juge. Il nous plaît de penser que Voltaire n'a pas été ménagé dans les longues lignes qui précèdent. Plus on examine une idée, plus on la déshabille ; après quoi elle cesse souvent de nous être particulière, comme on se fatigue d'une rengaine mille fois répétée. Ce travail étonnera peut-être un lectorat habitué à la négligence dont le

² WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science* [1922], Paris, Plon, 1992, p.178.

philosophe a souvent fait l'objet à l'université ; on le prie toutefois d'examiner les faits, rien que les faits, et d'ignorer les traces inconscientes de notre subjectivité. L'impulsion de cette thèse consistait sans aucun doute dans l'hypothèse, ou plus modestement dans l'intuition, que Voltaire fut un « oublié » du comparatisme. Ce désir de « rendre justice » n'a toutefois rien de sentimental ; il n'est que la continuation académique d'une curiosité candide, qui naquit assez tôt dans notre formation et qui ne nous quitta jamais. L'objet de cette étude fut d'étudier l'œuvre politique telle qu'elle se tient dans son siècle, et dans l'histoire discontinue du comparatisme. Bien des auteurs ont balancé les mérites et les tares de cette œuvre, croyant fixer leurs lecteurs dans une opinion singulière, fatal aboutissement d'une démarche subjective assumée. Sans se flatter d'avoir atteint quelque neutralité totale, mirage évident dont personne n'ose d'ailleurs se réclamer, nous avons cultivé le souci permanent pour la rigueur et la rationalité de l'argumentation.

De ses suites

Par la diversité des disciplines qu'elle embrasse imparfaitement, par ses ambitions et par sa profondeur forcément limitée par l'exercice doctoral, il ne serait pas déraisonnable de qualifier cette étude d'introduction au comparatisme et à l'œuvre politique de Voltaire. Les rigueurs de la science imposent du reste que le temps et les pairs en sanctionnent ou en écartent les résultats. Quoiqu'elles puissent être abordées, comme ce fut le cas ici, dans un chapitre ou dans une section, plusieurs pistes auraient sans doute mérité une thèse à part. Le rapport de Voltaire à l'*infâme* – et à tout ce que ce rapport implique – a par exemple fait l'objet d'un grand nombre de travaux, mais cela n'est pas vrai de sa philosophie de l'histoire. Si l'on sait gré à Charles Rihs et à Bertrand Binoche d'avoir considéré la question, il manque encore un ouvrage qui lui soit entièrement consacré. Le système juridique de Voltaire, lui non plus, n'a été approché qu'à titre d'exemples, par le juriste Édouard Tillet et des auteurs peu familiers avec le droit. C'est vrai surtout du droit naturel, dont les spécialistes se font si rares aujourd'hui. Si la religion de Voltaire restera pour longtemps indissociable de son décryptage par René Pomeau, il n'en va pas de même pour les rapports entre l'État et la religion. Le thème mériterait non seulement un approfondissement historique, mais également une mise en perspective, déjà entamée par Philippe Raynaud, avec les origines de la laïcité française. Enfin, les éléments que nous avons apportés à la compréhension du bon gouvernement de Voltaire pourraient sans mal composer plusieurs volumes. Bien souvent en opposition avec une partie considérable de la littérature – et particulièrement, il faut le dire, de la littérature la moins récente, la théorie qui soutient le monarchisme éclairé de Voltaire n'est qu'une des nombreuses pistes à disposition du chercheur

du XXI^e siècle. Il est peu probable qu'un consensus s'impose de sitôt sur cette question brûlante, incessamment rallumée par les études voltairiennes. Il n'est même pas souhaitable qu'un consensus s'installe par ailleurs : l'histoire des idées vit sur le trésor de ses interprétations.

Bien modestement, nous avons tenté d'ouvrir une brèche académique dans le pays de Voltaire, qui ne lui semble pas plus hospitalier aujourd'hui que de son vivant. Ce n'est pas dire que le philosophe soit victime de quelque complot ourdi par les autorités ou par les universités françaises. Bien au contraire, les voltairistes français proposent un travail exceptionnel dans des revues comme les *Cahiers Voltaire* ou la *Revue Voltaire*. Mais il n'est pas anodin que l'essentiel des travaux soit présentement édité par la Voltaire Foundation, basée à l'Université d'Oxford, et dans ses *Studies on Voltaire and the eighteenth century*. Le projet ARTFL de l'université de Chicago, qui propose une immense collections d'ouvrages numérisés en langue française, est un autre signe du dynamisme qui existe en-dehors des frontières hexagonales pour les études voltairiennes. Si nous avons pu profiter des ressources bibliographiques en langue française et en langue anglaise, nous regrettons toutefois de ne pas avoir pu consulter les contributions italiennes, allemandes, espagnoles, portugaises, suédoises, russes, etc. À l'image de l'œuvre voltairienne, le regard de l'Autre est toujours porteur d'une remise en cause du Soi, de ce qui nous paraît illusoirement acquis ou compris. En-dehors des spécialistes, il ne nous semble pas que Voltaire fasse l'objet d'une attention suffisante en matière de philosophie ou d'idées politiques. Nous avons jeté quelques pierres sans prétention pour ajouter à cet édifice en construction, mais le travail nécessaire reste considérable. Le projet de cette étude consistait à éclaircir une voie peu explorée en science politique, mais...

...malheur à l'auteur qui veut toujours instruire
Le secret d'ennuyer est celui de tout dire.³

³ VOLTAIRE, « Sur la nature de l'homme », *Discours en vers sur l'homme*, op.cit., sixième discours, p.419.

BIBLIOGRAPHIE

1. Bibliographie générale en sciences humaines et sociales

Ouvrages et thèses :

ALAIN, *Propos sur l'éducation* [1932], Paris, PUF, 13e édition, 1967.

ARON Jacques, *Karl Marx antisémite et criminel ? Autopsie d'un procès anachronique*, Bruxelles-Paris, Didier Devillez, 2005, 188 pages.

ARON Raymond, *Introduction à la philosophie de l'histoire* [1938], Paris, Gallimard, 1986.

ATTAL Jean-Paul, *L'image « métaphysique »*, Paris, Gallimard, 1969.

AUDISIO Gabriel, *Prendre une ville au XVIe siècle*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2017.

BACHELARD Gaston, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* [1965], Paris PUF, 2^e édition, 1965.

BACHELARD Gaston, *La formation de l'esprit scientifique* [1938], Paris, Vrin, 1999.

BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 10^e édition, 1968.

BADIE Bertrand et HERMET Guy, *Politique comparée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

BAUBÉROT Jean & MILOT Micheline, *Parlons laïcité en 30 questions*, Paris, La documentation Française, 2017.

BAUBÉROT Jean, *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, 288 pages.

BAUBÉROT Jean, *Les sept laïcités françaises*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2015, 175 pages.

BEAUD Olivier, *Vocabulaire juridique fondamental du droit*, APD, t. 35, 1990.

BESNARD Philippe, *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Paris, Colin, 1970.

BONNEY Richard, *L'absolutisme*, PUF, Que-sais-je ?, 1994.

BOUVERESSE-QUILLIOT Renée, *L'empirisme anglais*, Paris, PUF, 1997.

BRAUD Philippe, *La science politique*, Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 9^e éd., 2007.

BRAUDEL Fernand, *Grammaire des civilisations* [1963], Paris, Gallimard, 2013.

- BRAUDEL Fernand, *Grammaires des civilisations* (1987), éd. 1993, Paris, Flammarion.
- BREEN John & et TEEUWEN Mark (dir.), *Shinto in History: Ways of the Kami*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000.
- BRUNSCHVICG Léon [1927], *Les Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, PUF, 2^{ème} éd., Vol. 2, 1953.
- BURDEAU Georges, *Traité de science politique* [1949], tome 1 : Le pouvoir politique, Paris, LGDJ, 3^e éd., 1980.
- CARRE DE MALBERG Raymond, *Contribution à la Théorie générale de l'Etat* [1920], Sirey, réédition Dalloz, Paris, collection « Bibliothèque Dalloz » 2004.
- CHASTENET Patrick, *Introduction à Jacques Ellul*, Paris, La Découverte, 2019.
- COMTE Auguste, *Cours de Philosophie positive* [1830-1842], Paris, Librairie Larousse, 1936 ; Paris, J. B. Baillièrre et Fils, 1864.
- CONFINO Alon, *A World Without Jews: The Nazi Imagination from Persecution to Genocide*, New Haven, Yale University Press, 2014.
- DAUPHIN Thibaut, *Incarner la Nation et la Religion dans une démocratie libérale : une comparaison des monarchies britannique et japonaise*, sous la direction de Daniel Bourmaud, Université de Bordeaux, 2016.
- DE BEAUVOIR Simone, dans *Pour une généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1947.
- DEMONGEOT Marcel, *Le Meilleur Régime politique selon saint Thomas*, Paris, Blot, 1928, 213 pages.
- DENQUIN Jean-Marie, *Introduction à la science politique*, Paris, Hachette, 3^e édition, 2017, 159 pages.
- DESPLAND Michel, *Comparatisme et christianisme. Questions d'histoire et de méthode*, Paris, L'Harmattan, 2002, 194 pages.
- DICEY Albert Venn, *Comparative Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- DORION Louis-André, *Socrate*, Paris, Presses universitaires de France, « Que sais-je ? », 2004.
- DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique* [1895], Paris, Alcan 1919 ; Paris, Flammarion, 1988 et 2010.
- DURKHEIM Émile, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Notre introductive de Georges Davy, Paris, M. Rivière, 1953, 200 pages.
- DUVERGER Maurice, *Les régimes politiques*, Paris, PUF, Que-sais-je ?, 1^{er} édition, 1948.
- ELLENSTEIN Jean, *Marx*, Paris, Fayard, 1981.
- ELLUL Jacques, *Histoire de la propagande*, Paris, PUF, 1967.

- ELLUL Jacques, *Histoire des institutions*, Paris, PUF, coll. Thémis, t. 4, 1956.
- ELLUL Jacques, *Propagandes*, Paris, Armand Colin, 1962.
- ENGELS Friedrich, *Dialectique de la nature* [1886], Trad. E. BOTICELLI, Paris, Editions Sociales, 1975.
- ESQUIROU DE PARIEU Félix, *Principes de la science politique (1870)*, 2^{ème} éd., Paris, A. Sauton, 1875.
- FAVOREU L., GAÏA P., GHEVONTIAN R., PFERSMANN O., ROUX A., SCOFFONI G., MESTRE J.-L. (dir.), *Droit constitutionnel*, Paris, Dalloz, 19^e éd., 2016.
- FAVRE Pierre, *Comprendre le monde pour le changer. Épistémologie du politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.
- FLOSS Sydney, *Les critiques de la notion de souveraineté en Droit et Sciences Politiques : l'évolution sémantique des concepts sources de confusion*, Thèse de Science politique à l'Université de Rennes 1, sous la direction de Jean Baudouin, 2015.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.
- GAZIBO Mamadou & JENSON Jane, *La politique comparée. Fondements, enjeux et approches théoriques*, 2^{ème} édition, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2015.
- GERSHOY Leo, *From despotism to Revolution*, New York, Harper & Bros, 1944.
- GOLTZBERG Stefan, *Le droit comparé*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2018.
- GROSRICHARD Alain, *Structure du serail. La fiction du despotisme oriental*, Paris, Le Seuil, 1979.
- GROUSSET René, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem - I. 1095-1130 L'anarchie musulmane*, Paris, Perrin, 1934.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1837], Paris, Vrin, 1979.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Principes de la philosophie du droit* [1820], traduction Robert Derathé, Paris, Vrin, 1990.
- HEIDEGGER Martin, *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- HEINICH Nathalie, *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1998.
- HEPP Noémi, *Homère en France au XVII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1968.
- JAUME Lucien, *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*, Paris, Fayard, 2000.

JUCQUOIS Guy, *Le comparatisme : Généalogie d'une méthode*, Bibliothèque des cahiers de l'institut linguistique, Louvain-la-Neuve, Peeters, 1997.

JUCQUOIS Guy, *Le comparatisme dans les sciences de l'homme : approches pluridisciplinaires*, Université de Boek, 2000.

JONES David M., *The Image of China in Western Social and Political Thought*, s.l., Palgrave Macmillan UK, 2001.

KELSEN Hans, *Théorie générale du droit et de l'État*, Paris, LGDJ, 1997.

KUHN Thomas Samuel, *La Structure des Révolutions Scientifiques* [1962], Paris, Flammarion, 2018, 352p.

LAGUEUX Maurice, *Actualité de la philosophie de l'histoire*, Presses de l'Université Laval, Québec, 2001.

LANGLOIS Charles Victor & SEIGNOBOS Charles, *Introduction aux études historiques* [1898], ENS Editions, 2014.

LAURENS Henry, *Aux sources de l'orientalisme : la Bibliothèque orientale de Barthélemy d'Herbelot*, Publications du département d'Islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1978, 102 p.

LAVAU Georges, *À quoi sert le Parti communiste français ?*, Paris, Fayard, 1981.

LE DIVELLEC Armel, *Le gouvernement parlementaire en Allemagne. Contribution à une théorie générale*, Paris, LGDJ, 2004, n° 246.

LECRIVAIN Philippe, « *Pour une plus grande gloire de Dieu* » : *Les missions Jésuites*, Paris, Gallimard, 1991, 176 pages.

LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques*, Paris, Plon/ Terre humaine, 1955.

LÖWY Michael, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, coll. « un ordre d'idées », 2013, 196 p.

MACRIDIS Roy C., *The Study of Comparative Government*, New York, Random House, 1965.

MADELIN Alain (dir.), *Aux sources du modèle libéral français*, Paris, Perrin, 1997, 477 pages.

MARX Karl & ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande* [1932], Paris, Editions Sociales, 1968.

MARX Karl, *Misère de la philosophie* [1847], Paris, Payot, 2002, 254 pages.

MARX Karl, *Sur la question juive* [1844], Paris, éd., Paris, nouvelle traduction par Jean-François Poirier, présentée et commentée par Daniel Bensaïd, 2006, 188 pages.

MELIN-SOUCRAMANIEN Ferdinand & PACTET Pierre, *Droit constitutionnel*, Paris, Sirey, 34^e édition, 2005.

MEYER Jean, *L'Éducation des princes en Europe du XV^e au XIX^e siècle*, Paris, Perrin, 2004.

- MICHAUD Joseph, *Histoire des croisades*, Paris, Furne, 1825/35.
- MILNER Jean-Claude, *L'arrogance du présent : regards sur une décennie, 1965-1975*, Paris, Grasset, 2009, 252 pages.
- MISRAHI Robert, *Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972.
- MORLINO Leonardo, *Introduction à la politique comparée*, Armand Colin, 2013.
- MUDDE Cas, *Populist Radical Right Parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 404 pages.
- NAUDIER D. et SIMONET M. (dir.), *Des sociologues sans qualités ? Pratiques de recherche et engagements*, Paris, La Découverte, 2011, 251p.
- LAHIRE Bernard (dir.), *À quoi sert la sociologie [2002]*, Paris, La Découverte, 2004.
- PEYRE Jean François Aimé, *Histoire de la première croisade*, Paris, A. Durand, 1859.
- ORY Pascal (dir.), *L'histoire culturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2015.
- PASSERON Jean-Claude., *Le raisonnement sociologique, l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan, 1991.
- PENA Marc, *Le stoïcisme et l'Empire romain, Historicité et permanence*, Thèse de droit, Aix, 1989, PUAM, 1990.
- POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme, 2. L'âge de la science*, Paris, Seuil, 1991.
- POLIAKOV Léon, *Histoire de l'antisémitisme de Voltaire à Wagner*, Paris, Broché, 1968.
- POLIAKOV Léon, *L'auberge des musiciens. Mémoires*, Paris, Mazarine, 1981.
- POLIAKOV Léon, *Le Mythe aryen*, Paris, Calmann-Lévy, 2014, 360p.
- POPPER Karl, *La Connaissance objective [1979]*, Paris, Flammarion, 2009, 580 pages.
- POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique [1934]*, Paris, Payot, 1973, 480 pages.
- POPPER Karl, *La quête inachevée [1974]*, Paris, Presses Pocket, 1981.
- PROUDHON Pierre Joseph, *Philosophie de la misère [1846]*, Paris, Garnier, 1850, deux tomes, 399+399 pages.
- RAYNAUD Philippe, *La Laïcité. Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard, 2019.
- RAYNAUD Philippe, *La politesse des Lumières. Les lois, les mœurs, les manières*, Paris, Gallimard, 2013, 294 pages.
- RAYNAUD Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.
- RICCI Jean-Claude, *Histoire des idées politiques*, 4^e édition, Paris, Dalloz, 2018, 542 pages.

- RICOEUR Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RICOEUR Paul, *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stick, 2004.
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, « Points essais », 1990.
- RILES Annelise (dir.), *Rethinking the Masters of Comparative Law*, Oxford et Portland (Oregon), Hart Publishing, 2001.
- ROBIN Léon, *La pensée grecque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923.
- ROMPRÉ David, *La sociologie : une question de vision*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2000.
- ROSANVALLON Pierre, *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, 2015.
- ROSSET Clément, *Le réel et son double* [1976], Paris, Gallimard, 1984.
- SAGARD Gabriel, *Le Grand voyage du pays des Hurons*, Paris, D. Moreau, 1632.
- SAMARAN Charles, *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, « Encyclopédie de la Pleïade », 1961, 1773 pages.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation* [1819], Traduction A. Burdeau, Paris, Félix-Alcan, 6^e édition, t. 1, 1912.
- SEILER David-Louis, *La méthode comparative en science politique*, Paris, Armand Colin, 2004, 266 pages.
- SKINNER Quentin, *La vérité et l'historien*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2012.
- SKINNER Quentin, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. de l'angl. par Jérôme Grossman et Jean-Yves Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.
- STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire* [1952], Paris, Champs Flammarion, 1986.
- SY Yaya, *Les légitimations de l'esclavage et de la colonisation des Nègres*, Paris, Editions L'Harmattan, 2009.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Le nouveau national-populisme*, Paris, Débats, 2012.
- TAGUIEFF Pierre-André, *La revanche du nationalisme*, Paris, PUF, 2015.
- TAGUIEFF Pierre-André, *L'antisémitisme*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 2015.
- THÉRIAULT Joseph Yvon THÉRIAULT, *Faire société : société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, 384 pages.
- TIERNEY Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Michigan/Cambridge UK, Eerdmans, 1997.

TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, 464 pages.

TROPER Michel, *Pour une théorie juridique de l'État*, Paris Léviathan, 1994.

TURPIN Dominique, *Contentieux constitutionnel*, Paris, PUF, 1986, 346 pages.

VIGOUR Cécile, *Le comparatisme en sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2005, 336 pages.

VOEGELIN Éric, *La nouvelle science du politique* [1952], Paris, Seuil, 2000.

VOVELLE Michel, *1793, La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être Suprême* [1988], Paris, Éditions Complexe, 2002, 311 pages.

VULLIERME Jean-Louis, *Le concept de système politique*, Paris, PUF, 1989.

WEBER Max, *Économie et société* [1922], Paris, Pocket, 1995.

WEBER Max, *Essais sur la théorie de la science* [1922], Paris, Plon, Agora, trad. Julien Freud, 1965.

WEBER Max, *La science, profession et vocation. Suivi de « Leçons wébériennes sur la science & la propagande »*, Agone, coll. « Banc d'essais », 2005, 300 p.

WEBER Max, *Le savant et le politique* [1919], Trad. par Freund, révisé par Fleischmann et Dampierre, Paris, Plon, 2002.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* [1905], Paris, Agora, 1991, 285 pages.

Articles et chapitres d'ouvrages :

« L'impossible objectivité ? », *La Revue du Mauss*, n°4, 1988.

BADIOU Alain, « Le rouge et le tricolore », *Le Monde*, 15 janvier 2015.

BARBERIS Mauro, « Le futur passé de la séparation des pouvoirs », *Pouvoirs*, n° 143, 2012-4.

BEAUD Olivier, « L'histoire du concept de constitution en France. De la constitution politique à la constitution comme statut juridique de l'État », *Jus Politicum (Revue de droit politique) – Autour de la notion de Constitution*, n°3, 2000. Disponible en ligne au lien suivant : <http://juspoliticum.com/article/L-histoire-du-concept-de-constitution-en-France-De-la-constitution-politique-a-la-constitution-comme-statut-juridique-de-l-Etat-140.html> (consulté le 29/07/2020).

BESNARD Philippe, 1973, « Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé », *Revue française de sociologie*, Vol. 14(1), 1973, p.27-61.

BIOY Xavier, *L'identité du droit public*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse I Capitole, 2011.

BOURDIEU Pierre, « Les aventuriers de l'île enchantée », entretien avec Catherine Portevin et Jean-Philippe Pisanias, *Télérama*, n°2536, 19 août 1998.

BOUTMY Émile, « La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen et M. Jellinek », *Revue Française d'Histoire des Idées politiques*, n° 1, 1995.

BROHM Jean-Marie, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Éducation et sociétés*, n°13, 2004/1, p.71-84.

BUSINO Giovanni, « La preuve dans les sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-128, 2003.

CHANTEUR Janine, « La loi naturelle et la souveraineté chez Jean Bodin », Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987), *Publications de l'École Française de Rome*, n° 147, 1991.

CHAPSAL Jacques, « Turpin (Dominique) - Contentieux constitutionnel », *Revue française de science politique*, Vol. 38, n° 1, 1988.

COLAS Dominique, « Anomie et légalité : les origines de la science politique chez Platon et Aristote », *Revue européenne de sciences sociales*, n° 129, 2004.

COLLIOT-THELENE Catherine, « L'œuvre de Max Weber : un modèle pour le comparatisme ? », *Annuaire de l'Institut Michel Villey*, Vol. 1, 2009.

COLLIOT-THÉLÈNE Catherine, « La logique du concret : idéalisme et matérialisme », dans LABICA Georges, *Étudier Marx*, Paris, C.N.R.S. Éditions, 1985.

CABESTAN Philippe, « Qui suis-je ? identité-ipsé, identité-idem et identité narrative », *Le Philosophoire*, n°43, 2015/1.

COTTEREAU Marc, « Prendre au sérieux le droit de résistance à l'oppression contenu à l'article 2 de la DDHC », *Revue de Droit public*, n° 5, 2019, p.1327-1357.

D'HONDT Jacques, « La ruse de la raison historique kantienne », *Revue germanique internationale*, n° 6, 1996. p.179-194.

DE CERTEAU, « Histoire et anthropologie chez Lafitau », dans BLANCKAERT Claude, *Naissance de l'ethnologie ?* Paris, Cerf, 1985, 270 pages.

DEMANN Paul, « Antisémitisme et conscience chrétienne », *Cahiers sioniens*, Vol. 1, n°3, 1948.

DODGE Toby & NEXON Élisande, « Stephen Hemsley Longrigg et ses contemporains : le despotisme oriental et les Britanniques en Irak (1914-1932) », *EKSA*, n° 204, 2010/2.

DORION Louis-André, « Aristote et l'elenchos socratique », *Les Études philosophiques*, Vol. 4, n° 99, 2011.

DUBAR Claude, « À propos de l'interprétation du Suicide de Durkheim par Philippe Besnard », *Revue française de sociologie*, Vol. 28 (1), 1987, p.127-136.

DUMEZ Hervé « Sur les épaules des géants (Quasi nanos, gigantium humeris insidentes...) », *Le Libellio d'Aegis*, Vol. 5, n° 2, été 2009, p.1-3.

DURAN Patrice, « Review: *De la cage d'acier au réenchantement du monde, Max Weber en tension* », *Revue française de science politique*, Vol. 64, n° 4, Août 2014.

DURKHEIM Émile, « Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et de la science des sociétés », *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*, 1937.

EDGELL Penny, HARTMANN Douglas, STEWART Evan et GERTEIS Joseph, « Atheists and Other Cultural Outsiders: Moral Boundaries and the Non-Religious in the United States », *Social Forces*, 7 décembre 2016, vol. 95, n° 2, p. 607-638.

ELLUL Jacques, « Max Weber, l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme », *Bulletin SEDEIS*, n° 905, Supplément n° 1, 20 décembre 1964, repris dans *Cahiers Jacques ELLUL*, « Pour une critique de la société technicienne », n° 2, mars 2004.

ELLUL Jacques, « Absolutisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 23 septembre 2020, à l'adresse <https://www.universalis.fr/encyclopedie/absolutisme/>.

ELMERICH Jeremy & DAUPHIN Thibaut, « Comparer : au commencement était le verbe. Propos introductifs », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, n°1, mai 2019.

ENGEL David, « Away from a Definition of Antisemitism: An Essay in the Semantics of Historical Description », dans J. COHEN et M. ROSMAN (éd.), *Rethinking European Jewish History*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2009, p. 32-53.

ENGLUND Steven, « De l'antijudaïsme à l'antisémitisme, et à rebours », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Vol. 69, n° 4, 2014.

FALISSARD Bruno, « La scientificité de la psychanalyse : faux débat épistémologique, vrai challenge méthodologique », *In Analysis*, Vol. 1, n° 1, février 2017, p.25-31.

FELDMAN Jean-Philippe, « La séparation des pouvoirs et le constitutionnalisme. Mythes et réalités d'une doctrine et de ses critiques », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 83, 2010/3, p. 483-496.

FILET Jérémy, « Vers un comparatisme des écrits du déplacement ? Littérature et voyageurs comparatistes », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 2, n°1, avril 2020, p. 27.

FELDMAN Jean-Philippe, « Le constitutionnalisme selon Benjamin Constant », *Revue française de Droit constitutionnel*, n° 76, 2008/4.

FILLIOZAT Jean, « Les premières étapes de l'indianisme », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 3, 1953.

FLORI Jean, « Faut-il réhabiliter Pierre l'Ermitte ? (Une réévaluation des sources de la première croisade) », *Cahiers de Civilisation Médiévale*, Vol. 38, n° 149, 1995, p.35-54.

FOISNEAU Luc, « Les deux principes du droit naturel », dans *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, PUF, 2000.

FOUCAULT Martial, « La Constitution de la Ve République va dans le sens du président », *Les cahiers du Conseil Constitutionnel – Titre VII*, n°1, 2018, en ligne, consultable à l'adresse <https://www.conseil-constitutionnel.fr/publications/titre-vii/la-constitution-de-la-ve-republique-va-dans-le-sens-du-president> (consulté le 04/09/20).

FRANÇOIS Bastien, « Un parlementarisme "rationalisé" », dans *Le régime politique de la Ve République*, Paris, La Découverte, 2011.

GALLIEN Claire, « Une querelle orientaliste : la réception controversée du Zend Avesta d'Anquetil-Duperron en France et en Angleterre », *Littératures classiques*, 2013, Vol. 2, n° 81.

GATGOUNIS II George J., *The Political Theory of John Calvin*, *ChurchMan*, Vol. 110, n° 1, 1996.

GAUTHIER Florence, « Éléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney », *Corpus*, n° 64, 2013, p.31-56.

GOMEZ Thomas, *Droits de conquête et droits des Indiens*, Paris, Armand Colin, 1996.

GONTHIER Frédéric, « Relativisme et vérité scientifiques chez Max Weber », *L'Année sociologique*, Vol. 56, 2006/1.

GONTIER Thierry, « Aristote et la tradition zoologique hellénique », dans *L'Homme et l'Animal*, Paris, PUF, 1999.

GRÉGOIRE Franz, « Hegel et la primauté respective de la raison et du rationnel », *Revue Philosophique de Louvain*, n° 67-68, 1940, p.252-264.

GRIGNON Claude, « La réfutation dans les sciences historiques », *Revue européenne des sciences sociales*, XLVI-142, 2008.

GUION Béatrice, « L'Espion du Grand Seigneur, ou l'invention du roman épistolaire oriental », *Littératures classiques*, n° 171, 2010/1.

HAGGENMACHER Peter, « La nouvelle physionomie du "Ius" et le remaniement du droit naturel », *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Genève, Graduate Institute Publications, 1983, §8, p.462-529.

WALLACE William, « The logic of Hegel », dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* [1817], Oxford, Clarendon Press, 1892.

HEINICH Nathalie, « La sociologie à l'épreuve des valeurs », *Cahiers internationaux de sociologie*, 121-2, 2006.

HEINICH Nathalie, « Misères de la sociologie critique », *Le Débat*, Vol. 5, n° 197, 2017.

HERLANT-HEMAR Kristina, « Identité et inscription temporelle : le récit de soi chez Ricœur », Fonds Ricœur, 2018, p.2. En ligne, à l'adresse : http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/espace_rechercheurs/identite-et-inscription-temporelle-le-recit-de-soi-chez-ricoeur.pdf [consulté le 10/04/2020).

KELLENS Jean, « Anquetil-Duperron, grande figure de la recherche francophone », *Clio*, Janvier 2005. En ligne, disponible à l'adresse https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_anquetil_duperron_grande_figure_de_la_recherche_francophone.pdf

LAGRÉE Jacqueline, « La religion naturelle du stoïcisme à la Réforme », dans *La religion naturelle*, Paris, PUF, 1991, p.15-40.

LAVAU Georges, « À la recherche d'un cadre théorique pour l'étude du Parti communiste français », *Revue française de science politique*, 18-3, 1968, p.445-466.

LECA Jean, « Les deux sciences politiques. En relisant Georges Burdeau », *Revue française de science politique*, 2012/4 (Vol. 62), p. 637.

LEPASTIER Samuel, « Le parricide entre la structure et l'histoire », *Revue française de psychanalyse*, Vol. 77, n° 5, 2013.

LESTRINGANT Franck, « Jean de Léry », dans Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty et Alain Rey, *Dictionnaire des littératures de langue française*, vol. II, Paris, Bordas, 1987.

LINDENBERG Judith, « Léon Poliakov, historien », *Archives Juives*, Vol. 49, 2016/1.

MAIRE Catherine, « Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières », *Droits*, n° 58, 2013/2.

MAIRE Catherine, « Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme », *Annales de l'Est*, n° 1, 2007, p. 13-43.

MARTIN Christophe, « Une apologétique "moderne" des Anciens : la Querelle dans les Pensées », *RM*, n° 7, 2004, p. 67-83.

MASAO Maruyama, « Introduction aux recherches philosophiques de Fukuzawa Yukichi », *Cipango*, vol. 19, 2012, p. 191-217.

MONSEU Nicolas, « L'identité selon Ricœur », *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 105, n° 4, 2007.

MUNOZ-DARDÉ Véronique, « Un dilemme pour le contractualisme contemporain ? Biens sociaux et calculs utilitaristes », *Les Études philosophiques*, n° 79, 2006/4.

NTAGTEVENERIS Paschalis, « Construction scientifique et construction quotidienne. La dimension syntactique du savoir commun et la question de l'objectivité », *Sociétés*, Vol. 3, n°89, 2005.

PELEV Yoav, « From theology to sociology: Bruno Bauer and Karl Marx on the question of Jewish emancipation », *History of Political Thought*, Vol. 13, n° 3, 1er mai 1992, p. 463-485.

PFEFFERKORN Roland, « L'impossible neutralité axiologique. *Wertfreiheit* et engagement dans les sciences sociales », *Raison présente*, 2014/3, n°191.

PINTO Louis. « "Neutralité axiologique", science et engagement. Une lettre de Pierre Bourdieu », *Savoir/Agir*, vol. 16, no. 2, 2011.

POLIN Raymond, « La souveraineté absolue sans préjugée », dans *Hobbes, Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981, p.103-112.

REGENT-SUSINI Anne, « Perspectives dépravées, perspectives rectifiées : l'histoire universelle peinte par Bossuet », *Littératures classiques*, 2013/3, n°82.

RODRIGO Pierre, « D'une excellente Constitution : Notes sur *Politeia* chez Aristote », *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 5, n° 1, 1987.

ROLLAND Patrice, « Faut-il craindre le gouvernement des juges ? », *Sciences humaines*, n° 266, 2015/1.

ROQUES Magali, « Le Principe d'économie d'après Guillaume d'Ockham », *Franciscan Studies*, Vol. 72, 2014, p.373-409.

SCHARPF Fritz, « Institutions in Comparative Policy Research, *Comparative Political Studies*, vol. 33, n°6-7, août-septembre 2000.

SCHMITTER Philippe C. « Nature et futur de la politique comparée », *Revue Internationale de Politique Comparée*, Vol. 14, 2007/4.

SCHÜTZ Alfred, « Sens commun et interprétation scientifique de l'action humaine », *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.

SEILER Daniel-Louis, « Le comparatisme en science politique », *Revue européenne des sciences sociales*, t. 24, n° 72, *La comparaison en sciences humaines et sociales*, 1986.

SINGER Claude, « L'échec du cours antisémite d'Henri Labroue à la Sorbonne (1942-1944) », *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 39, 1993.

SKORNICKI Arnault & TOURNADRE Jérôme, *La nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, *La Découverte*, « Repères », 2015.

SNITER Christel, « La fonte des Grands hommes. Destruction et recyclage des statues parisiennes sous l'Occupation », *Terrains & Travaux*, n° 13, 2007.

SWOLARSKI Dylan, « Le Brexit ou le renouveau de la Constitution britannique », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 2, n°1, 2020.

THERIEN Gilles, « La description du Sauvage par les jésuites au début du XVIIe siècle : de l'ethnologie à l'ethnodoxie », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 23-3, 1994.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, « L'opposition entre réalisme et idéalisme ? Genèse et structure d'un contresens », *Revue de métaphysique et de morale*, PUF, Vol. 3, n° 95, 2017.

TILLET Édouard, « L'instrumentalisation du modèle anglais dans l'ordre politique », dans *La constitution anglaise, un modèle politique et institutionnel dans la France des Lumières*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2001, p.203-249.

TRAVERS Emeric, « Benjamin Constant critique du légicentrisme et de la multiplication des lois », *Recherches philosophiques*, 2010.

TROPER Michel, « Séparation des pouvoirs », dans *Dictionnaire Montesquieu*, sous la direction de Catherine Volpilhac-Augier, ENS de Lyon, septembre 2013, consulté à l'adresse <http://dictionnaire-montesquieu.ens-lyon.fr/fr/article/1376427308/fr> (consulté le 17/09/2020).

TUSSEAU Guillaume, « Sur le métalangage du comparatiste. De la prétention à la neutralité à l'engagement pragmatiste », *Revus*, n° 21, 2013.

VEDEL Georges, « La Constitution de 1958 », *Le Monde*, 19 juillet 1958, dans Comité national chargé de la publication des travaux préparatoires des institutions de la Ve République, *Documents pour servir à l'histoire de l'élaboration de la Constitution du 4 octobre 1958. Volume V. Commentaires sur la Constitution (1958-1959)*, Paris, La Documentation française, 2001.

VIALA Alexandre, « Droits fondamentaux (Notions) », dans CHAGNOLLAUD Dominique & DRAGO Guillaume, (dir.), *Dictionnaire des droits fondamentaux*, Paris, Dalloz, 2010.

VINCENT Julien, « Concepts et contextes de l'histoire intellectuelle britannique : l'« École de Cambridge » à l'épreuve », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 50/2, 2003/2.

2. Sur Voltaire, les Lumières et le XVIII^e siècle

Ouvrages, thèses et actes de colloque :

ASPOTOLOU Irini, *L'Orientalisme des voyageurs français au XVIII^e siècle. Une iconographie de l'Orient méditerranéen*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. *Imago Mundi*, 2009, 448 p.

AUDIDIÈRE Sophie, BOURDIN Jean-Claude, LARDIC Jean-Marie, MARKOVITS Francine et ZARKA Yves Charles, *Matérialistes français du XVIII^e siècle : La Mettrie, Helvétius, d'Holbach*, Paris, PUF, 2006, 360 pages.

AYRES Philip, *Classical Culture and the Idea of Rome in Eighteenth-Century England*, Victoria, Monarsh University, 2009.

BARROS Christopher J., *Voltaire et le sauvage civilisé*, Mémoire de master en Langues et Littératures, San Jose State University, 2010.

BARROVECCHIO Anne-Sophie, *Voltairomania – L'avocat Jean-Henri Marchand face à Voltaire*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2004, 190 pages, 4^{ième} de couverture.

BAYLE Pierre, *Réponses aux questions d'un provincial*, Rotterdam, Leers, 1704-1707, t. IV, p. 434 ; *Continuation des pensées diverses sur la comète*, Rotterdam, Leers, t. I, 1680.

BENÍTEZ Miguel, *Voltaire lit Locke. Une étude critique de la Lettre sur l'âme*, Paris, Honoré Champion, 2019, 484 pages.

BILLAUD Isabelle Billaud et LAPERRIERE Marie-Catherine, *Représentations du corps sous l'Ancien Régime : discours et pratiques*, Presses Université Laval, 2007.

BINOCHE Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris, Hermann, 2013, 248 pages.

BLUCHE François, *Le despotisme éclairé*, Paris, Fayard, 1969.

BOULAINVILLIERS Henri de, *Histoire de l'ancien gouvernement de la France avec XIV lettres historiques sur les Parlements ou États-Généraux [1727]*, La Haye & Amsterdam, aux dépens de la compagnie, 1727, trois tomes.

BROT Muriel (dir.), *Les philosophes et l'histoire au XVIIIe siècle*, Paris, Hermann, 2011, 344 pages.

Cahiers Voltaire, n° 9-17, Ferney-Voltaire, Société Voltaire, 2010-2018.

CAPEFIGUE Baptiste-Honore-Raymond, *Louis XIV. Son Gouvernement Et Ses Relations Diplomatiques Avec L'Europe*, Paris, Dufey, Vol. 3, 1837.

CARRÉ Jean-Raoul, *Consistance de Voltaire le philosophe*, Paris, Boivin & Cie, 1938.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des lumières*, Paris, Fayard, 1966, 450 pages.

CAUSSY Fernand, *Voltaire, seigneur de village*, Paris, Hachette, 1912, 355 pages.

CEITAC Jane, *Voltaire et l'affaire des natifs : Un aspect de la carrière humanitaire du patriarche de Ferney*, thèse en Lettres, Genève, Droz, 1956.

CHARLES Sébastien & PUJOL Stéphane (dir.), *Voltaire philosophe. Regards croisés*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2017.

CHAUNU Pierre, *La civilisation et l'Europe des Lumières*, Paris, Flammarion, 1982, 419 pages.

CHINARD Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1913, 448 pages.

CHRISTOPHE Marc-Arthur, *Voltaire et l'esclavage des noirs au siècle des Lumières*, Dissertation, George Washington University, 1985, 199 pages.

Chronique de Paris, t. 2, Paris, 1790, Collection numérique disponible sur le site de la BNF.

CHURTON COLLIS John, *Voltaire, Montesquieu, and Rousseau in England*, Londres, E. Nash, 1908.

COLLINI Cosimo Alessandro, *Mon séjour auprès de Voltaire*, Paris, Collin, 1807.

CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Traité des systèmes [1749]*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Lecoq et Durey, t. 2, 1821-1822 ; Paris, Dufart, 1803.

CONDORCET Nicolas de, *Idées sur le despotisme, à l'usage de ceux qui prononcent ce mot sans l'entendre [1789]*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Didot, t. 9, 1847.

CONDORCET Nicolas de, *Réflexions sur l'esclavage des nègres* [1781], Paris, Société typographique, 1781.

CONDORCET, *Vie de Voltaire* [1789], Préface d'Élisabeth Badinter, Paris, Quai Voltaire, 1994.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794-1795], Paris, Agasse, 1794-1795 (An III de la Ière République).

CONSTANT Benjamin, *Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* [1822], Paris, Les Belles Lettres, 2004.

CUCHET Gaspard-Joseph, *Voyages et aventures des trois princes de Serendip Voyages Imaginaires, Romanesques, Merveilleux, Allégoriques, Amusans, Comiques Et Critiques : Suivis Des Songes Et Visions, Et Des Romans Cabalistiques* Amsterdam, 1788, vol. 25.

DE LA CHESNAYE DES BOIS François-Alexandre Aubert, *Dictionnaire de la noblesse, contenant les généalogies, l'histoire & la chronologie des familles nobles de France*, Paris, Chez la Veuve Duchesne, Vol. 5, 1772.

DE PAUW Cornélius, *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*, Berlin, D.J. Decker, 1768-1769.

DÉDÉYAN Christophe, *Voltaire et la pensée anglaise*, Paris, 1956.

DELIA Luigi (dir.), *(Re)lire l'Esprit des lois*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2014.

DESNOIRESTERRES Gustave, *Voltaire et Genève*, Paris, Didier, 1875.

DESNOIRESTERRES Gustave, *Voltaire et la société française au XVIIIe siècle*, 2^e éd., Paris, 1871-1876.

DIDEROT Denis, *De la suffisance de la religion naturelle* [1747-1770], dans *Œuvres complètes de Diderot*, Assézat et Tourneux, Paris, Garnier, t. 1, 1875.

DIDEROT Denis, *Observations sur le Nakaz* [1774], dans *Œuvres politiques*, Paris, Garnier, Coll. Classiques Jaunes, n° 490, 1963,.

DIDEROT Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature* [1754], dans *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Garnier, t. II, 1875.

DODDS Muriel, *Les récits de voyages : sources de l'Esprit des lois de Montesquieu*, Genève, Slatkine, 1980.

DUBOS Jean-Baptiste, *Les intérêts de l'Angleterre mal-entendus dans la guerre présente* [1704], Paris, J. Louis de Lorme, 317 pages.

DUNN John, *La pensée politique de John Locke : une présentation historique de la thèse exposée dans les « Deux traités du gouvernement »*, traduction de J.-F. Baillon, Paris, PUF, 1991.

DUVERNET Théophile-Imarigeon, *La vie de Voltaire*, Genève, 1786.

- EDET JOHN Elérius, *L'esprit des « Lettres philosophiques » de Voltaire*, Paris, Silex, 1987.
- MARTIN Xavier, *Voltaire méconnu : aspects cachés de l'humanisme des Lumières, 1750-1800*, Poitiers, Dominique Martin Morin, 2006, 350 pages.
- FABRE Jean, *Stanislas-Auguste Poniatowski et l'Europe des Lumières*, Paris, Institut d'Études slaves, 1952.
- FAGUET Emile, *Etudes littéraires*, Paris, Legène, Oudin et Cie, 1910.
- FAGUET Emile, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, New York : Burt Franklin, 1902.
- FLANDRIN Louis, *Jean-Jacques Rousseau. Œuvres choisies*, Collection d'auteurs français, Paris, Hatier, 1946.
- FLANDRIN Louis, *Voltaire. Œuvres choisies*, Collection d'auteurs français, Paris, Hatier, 1946.
- FRANCALANZA Éric, *Voltaire, patriarche militant*, Paris, PUF, 2008, 224 pages.
- FRÉDÉRIC II de Prusse, *L'Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel* [1740], Amsterdam, 1750.
- GAUSTAD Edwin Scott, *Sworn on the Altar of God: A Religious Biography of Thomas Jefferson*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996.
- GAXOTTE Pierre, *Frédéric II*, Paris, Fayard, 1972.
- GAY Peter, *The Enlightenment : An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*, New York, Knopf, 1966-1969.
- GAY Peter, *Voltaire's Politics: The Poet as Realist*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1988, 417 pages.
- GOLDZINK Jean, *Voltaire. La Légende de Saint Arouet*, éd. Découvertes Gallimard, n°65, 1989.
- GRELL Chantal, *L'histoire entre érudition et philosophie. Étude sur la connaissance historique à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1993.
- GUICHONNET Paul, *Histoire de Genève*, Toulouse, Privat, 1986.
- GUISLAIN Gilbert & TAFANELLI Charles, *Voltaire*, Paris, Studyrama, 2005.
- HELVÉTIUS Claude-Adrien, *De l'Esprit* [1758], *Œuvres complètes* d'Helvétius, Paris, P. Didot, t. 1, 1795.
- HOURWITZ Zalkind, *Apologie des juifs en réponse de la question : est-il des moyens de rendre les juifs plus heureux et plus utiles en France ?* Paris, Gattey & Royer, 1789.
- HUME David, *Enquête sur l'entendement humain* [1748], Trad. P. Folliot, Classiques UQAC, 2002.

- HUME David, *The Letters of David Hume*, éd. J.Y.T. Greig, t. 1, 1932.
- HYDE Thomas, *Historia religionis veterum Persarum* [1700], Arkose Press, 2015, 635 pages.
- ISRAËL Jonathan, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- JACOB François, *Voltaire*, Paris, Gallimard, Coll. Folio Bibliographies, 2015.
- JEFFERSON Thomas, *The Jefferson Bible: The Life and Morals of Jesus of Nazareth Extracted Textually from the Gospels in Greek, Latin, French & English*, HR Rubenstein, Washington, BC Smith, 2011, 168 pages.
- JULIEN Charles-André, *La Politique coloniale de la France sous la Révolution*, Paris, 1949.
- FONTENELLE Bernard le Bovier de, *Histoire des oracles* [1687], dans *Œuvres de Fontenelle*, Paris, Salmon, t. III, 1825.
- GIBBON Edward, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain* [1812], Womersley, Londres, éd. Penguin Books, vol. 1., 2000, 795 pages.
- GUIZOT François, *Histoire générale de la civilisation en Europe* [1828], Paris et Bruxelles, 2e édition, Langlet et Cie, 1838.
- KANT Emmanuel, *Critique de la faculté de juger* [1790], traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1993.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pratique* [1788], Paris, Flammarion, 2003.
- KANT Emmanuel, *De la paix perpétuelle : Essai philosophique*, [1795], dans *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit* [première partie de la *Métaphysique des mœurs*], trad. Jules Barni, Paris, Auguste Durand, 1853.
- KANT Emmanuel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* [1784], dans *Œuvres complètes*, Berlin, Académie de Berlin, trad. Philippe Folliot, 2002.
- KANT Emmanuel, *Métaphysique des Mœurs, I, Fondation, Introduction* [1785], trad. Alain Renault, Paris, Flammarion, 1994.
- LABOULAYE Édouard-René Lefebvre de, *Locke, législateur de la Caroline*, article tiré des leçons faites au Collège de France sur l'*Histoire de la Constitution des Etats-Unis*, Paris, Durand, 1850, 31 pages.
- LABROUE Henri, *Voltaire antijuif*, Paris, Les Documents contemporains, 1942.
- LAFITAU Joseph-François, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps* [1724], Paris, Charles Estienne Hochereau, 1724.
- LAFOLIE Charles Jean, *Mémoires historiques relatives à la fonte et à l'élévation de la statue équestre de Henri IV*, Paris, Le Normant, 1819.
- LAGRAVE Jean-Paul de, *L'Époque de Voltaire au Canada. Biographie politique de Fleury Mesplet, (1734-1794)*, Paris et Montréal, L'Étincelle éditeur, 1993.

LAHONTAN, *Nouveaux voyages en Amérique septentrionale* [1703], Montréal, L'Hexagone, 1983.

LALLEMANT Jacques-Philippe, *Journal historique des assemblées tenues en Sorbonne pour condamner les Mémoires de la Chine*, Paris, éditeur inconnu, 1701, 280 pages.

LANZILLO Maria Laura, *Voltaire. La politica della tolleranza*, Roma-Bari, Laterza, 2000, 250 pages.

LE COMTE (Le Père) Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Amsterdam, Desbordes, t. 2, 1698-1700.

LE TONNELIER DE BRETEUIL DU CHÂTELET Gabrielle-Emilie, *Dissertation sur la nature et la propagation du feu* [1738], Paris, Prault fils, 1744. Disponible à la BnF.

LENGLET DU FRESNOY Nicolas, *Tablettes chronologique de l'histoire universelle sacrée et profane* [1729], Frédéric-Henri Scheurleer, t. 1, 1778.

LIGNE Charles-Joseph de, *Lettres et pensées*, Paris/Genève, J.J. Pascoud, 1809.

LIMIERS Henri Philippe de, *Histoire de Suède sous le règne de Charles XII*, Amsterdam, 1721, 6 vols.

LOCKE John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1689], Traduction par Pierre Coste, Paris, Pierre Mortier, 1735, 617 pages.

LOCKE John, *Traité du gouvernement civil* [1689], dans *LOCKE*, *Le Monde de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1992, nouvelle édition de 2008.

LOUIS XIV, *Mémoires de Louis XIV pour l'instruction du Dauphin*, commentaires de Charles-Louis Dreyss, Paris, éd. Didier, Vol. 2, 1860.

MABLY Gabriel Bonnot de, *De l'étude de l'histoire* [1775] et *De la manière d'écrire l'histoire* [1783], dans *Œuvres complètes*, Paris, Delamollière, Vol. 12, 1792.

MALEBRANCHE Nicolas, *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* [1707], Paris, Michel David, 1708.

MANDROU Robert, *L'Europe « absolutiste ». Raison et raisons d'Etat (1649- 1775)*, Paris, 1977.

MARCHAND Jean-Henri, *Testament politique de M. de V*, Genève, Cramer, 1771.

MAUZI Robert, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, Paris, Colin, 1960, 8^e éd., 727 pages.

MÉRICAM-BOURDET Myrtille, *Voltaire et l'écriture de l'histoire : un enjeu politique*, Oxford, Voltaire Foundation, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2012, 293 pages.

MERVAUD Christiane, *Le Dictionnaire philosophique de Voltaire*, Paris-Oxford, Universitas-Voltaire Foundation, 1994.

- MERVAUD Christiane, *Voltaire en toutes lettres*, Tours, Bordas, 1991.
- MONTESQUIEU, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* [1734], dans *Œuvres complètes*, éd. Laboulaye, Paris, Garnier, t. 2, 1876.
- MONTESQUIEU, *De L'esprit des lois* [1748], Paris, Flammarion, deux tomes, 1979.
- MONTESQUIEU, *Défense de L'Esprit des lois*, Pierre Rétat (dir.), *Œuvres complètes*, Lyon et Paris, ENS Éditions/Classiques Garnier, t. VII, 2010.
- MONTESQUIEU, *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion* [1716], *Œuvres complètes*, ed. Laboulaye, Paris, Garnier, t. 2, 1876.
- MONTESQUIEU, *Histoire véritable* [1892], Lille et Genève, Giard et Droz, 1948, p.61. On estime que Montesquieu l'a rédigée entre 1730 et 1738.
- MONTESQUIEU, *Le Temple de Gnide* [1725], Paris, J. Pinard, 1824, 79 pages.
- MONTESQUIEU, *Lettres persanes* [1721], Paris, Alphonse Lemmère, 1873 ; Paris, Garnier, 1960.
- MOORE James, MORRIS Ian et BAYLISS Andrew J., *Reinventing History. The Enlightenment Origins of Ancient History*, Londres, Center for Metropolitan History, 2009.
- MORNET Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)* [1933], Lyon, Éditions La Manufacture, 1989, 632 pages.
- MORTIER Roland, *Clartés et ombres du Siècle des Lumières : études sur le XVIIIe siècle littéraire*, Genève, Droz, 1969.
- MURATORI Louis-Antoine, *Relation des missions du Paraguay*, Paris, Borderet, 1754, XXIV, 402 pages.
- MURR Sylvia, *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire*, Paris, Jean Maisonneuve, 1988, deux volumes, 247 et 250 pages.
- NICERON Jean-Pierre, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans république des lettres* [1729-1745], Paris, Chez Briasson, tome 12, 1730.
- NIETZSCHE Frédéric, *Ainsi parlait Zarathoustra* [1885], *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, Trad. Henri Albert, Société du Mercure de France, 1903.
- NIETZSCHE Friedrich, *Par-delà le bien et le mal* [1886], dans *Œuvres complètes*, Paris, Mercure de France, trad. Henri Albert, 1913, vol. 10.
- NIETZSCHE, *Considérations inactuelles. De l'utilité et des inconvénients des études historiques* [1874], trad. ALBERT, *Œuvres complètes*, Paris, Société du Mercure de France, Vol. 5, Tome 1, 1907.
- ORIEUX Jean, *Voltaire ou le royaume de l'esprit*, Paris, Flammarion, 1966.
- PAILLET-DE-MARCY L., *Histoire de la vie et des ouvrages de Voltaire*, Paris, Dufriche, 1824.

- PARRENIN Dominique, *Lettres et édifiantes et curieuses*, Paris, t. XIX et XX, 1781.
- PEIRERA Jacques, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- PELISSIER Georges, *Voltaire philosophe*, Paris, Colin, 1908.
- PERRAULT Charles, *Le Siècle de Louis-le-Grand*, dans *Œuvres choisies*, Paris, Peytieux, 1826.
- PEY Jean, *De l'autorité des deux puissances* [1780], Liège, Lemarié, t. 1, 1805.
- PEYREFITTE Roger, *Voltaire*, Paris, Albin Michel, 2 tomes, 1985 et 1992.
- PINK Gillian, *Voltaire à l'ouvrage*, Paris, CNRS éditions, 2018, 270p.
- PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France : 1640-1740*, Genève, Slatkine reprints (fac-similé de l'édition de Paris, 1932), 1971.
- POMEAU René (sous la direction de), *Voltaire en son temps*, Fayard/Voltaire Foundation, 2 tomes, 1985.
- POMEAU René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959.
- POMEAU René, *Politique de Voltaire*, Paris, Armand Colin, Série Idées Politiques, 1963.
- POMEAU René, *Voltaire par lui-même*, Paris, Seuil, 1955.
- POTTLE Frederick A., *Boswell on the Grand Tour, Germany and Switzerland 1764*, Yale editions of the private papers of James Boswell, London, W. Heinemann 1953.
- PRÉVOST Antoine-François, *Le Pour et le Contre*, n° XC, Paris, t. VI, 1735.
- RAPIN THOYRAS Paul de, *Histoire d'Angleterre. Remarques et critiques sur l'Histoire d'Angleterre* [1724], La Haye, Alexandre de Rogissart, 12 tomes, 1724.
- RAYNAL Guillaume-Thomas, *Histoire du Parlement d'Angleterre*, Londres, 1748.
- RICHTER Melvin, *Le concept de despotisme et l'abus des mots, Dix-Huitième Siècle*, n° 34, 2002.
- RIHS Charles, *Voltaire – Recherches sur les origines du matérialisme historique*, 2^{ème} éd., Genève/Paris, Slatkine/Champion, 1977.
- ROBESPIERRE Maximilien, *Déclaration de candidature aux États généraux de 1788*, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866.
- ROUSSEAU André-Michel, *L'Angleterre et Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 3 volumes, 1976.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], *Du Contrat social* [1762], dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, t. 2, 1971.

- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Emile ou de l'éducation* [1742], *Lettres écrites sur la montagne* [1764], *Projet de Constitution pour la Corse* [1768], dans *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, t. 3, 1971.
- SAGUEZ-LOVISI Claire, *Les Lois fondamentales au 18^e siècle*, Paris, PUF, 1983.
- SCHECHTER Ronald, *Obstinate Hebrews: Representations of Jews in France, 1715-1815*, Berkeley, University of California Press, 2003.
- STANDAFER SHAW Betty Jean, *Voltaire et l'Angleterre*, mémoire de Master en Arts, Rice University, Houston, Texas, mai 1966.
- STAËL Germaine de, *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Delaunay, 1818.
- SIEYÈS Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* [1789], Paris, Société de l'Histoire de la Révolution Française, 1888.
- SONET Eric, *Voltaire et l'influence anglaise*, Paris, Slatkine, 1926.
- SPECTOR Céline, *Montesquieu. Liberté, droit et histoire*, Paris, Michalon, 2010.
- SPINOZA Baruch, *Éthique* [1677], Paris, Garnier, 1913.
- STENGER Gerhardt, *Diderot : Le combattant de la liberté*, Paris, Perrin, 2013, 897 pages.
- STIEN Jennifer, *The Bad Taste of Others – Judging Literary Value in Eighteenth-Century France*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2012, Traduction de Joanna Stalnaker dans « Les maîtres du goût au siècle des Lumières », *Critique*, n° 821, 2015/10.
- STRAUSS David, *Voltaire, Sehs Vorträge*, Leipzig, 1924, d'après *Voltaire, Six Conférences*, traduction de Ernest Lesigne, Paris, Librairie C. Reinwald, 1876.
- TARIN-GOURIER Jean Jacques, *Le Contrat social en question : Échos et interprétations du Contrat Social de 1762 à la Révolution*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1989, 207 pages.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *De la démocratie en Amérique* [1835], Paris, Pagnerre, douzième édition, 1848.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *L'Ancien Régime et la Révolution* [1856], dans *Œuvres complètes*, Paris, Michel Lévy, 7^e éd., t. 4, 1866.
- TODOROV Tzvetan, *L'esprit des Lumières*, Paris, Robert Laffont, 2006, 159 pages.
- TOURNEMINE René-Joseph de, *Mémoire de Trévoux*, novembre 1702.
- TULLY James, *A discourse on property: John Locke and his adversaries*, New York, Cambridge University Press, 1980, XIV+194 pages.
- VAN KLEY Dan K., *The Damiens Affair and the Unraveling of the Ancien Regime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- VERCRUYSSSE Jerom, *Voltaire et la Hollande*, Oxford, Voltaire Foundation, 1966, 212 p.

VERNIERE Paul, *Montesquieu et l'esprit des lois ou la raison impure*, Paris, SEDES, 1977.

VERSAILLE André, *Dictionnaire de la pensée de Voltaire par lui-même*, Bruxelles, éd. Complexe, 1994, 1320 pages.

VICO Jean-Baptiste, *La science nouvelle* [1725], Paris, Gallimard, Collection Tel, 2006.

VIGNOLES Pierre-Henri, *Jean Pey et la critique du tolérantisme : la mutation des consciences au XVIIIe siècle*, thèse en Histoire du Droit, Université de Toulouse I Capitole, en préparation depuis 2015.

WARD Lee, *Modern Democracy and the Theological-Political Problem in Spinoza, Rousseau, and Jefferson*, New York, Palgrave Macmillan, 2014.

Articles et chapitres d'ouvrages :

ALBINA Larissa, « Voltaire et ses sources historiques », *Diderot Studies*, n°13, 1981.

AMIÉL Anne, « La figure de Montesquieu dans le débat constitutionnel américain », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 77, 2013/1, p.47-63.

BALDENSPERGER Fernand, « Les prémisses d'une douteuse amitié : Voltaire et Frédéric II de 1740 à 1742 », *Revue de littérature comparée*, Vol. X, 1930.

BANDERIER Gilles, « Voltaire et la naissance de l'antisémitisme moderne », *Sedes Sapientiae* 203, 2013, p. 19-54.

BARIDON Michel, « Lumières et *Enlightenment*. Faux parallèle ou vraie dynamique du mouvement philosophique ? », *Dix-huitième siècle*, n° 10, 1978.

BAUSSET Louis-François, « Actes de l'assemblée du clergé sur la religion » en date du 22 août 1765, *Procès-verbal de l'Assemblée-générale du clergé de France*, Paris, Guillaume Desprez, 1773.

BIANCHI Lorenzo, « "L'auteur a loué Bayle, en l'appelant un grand homme" : Bayle dans la *Défense de l'Esprit des lois* », dans LARRERE Catherine, *Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755)*, Actes du colloque de Bordeaux, 6-8 décembre 2001, Bordeaux, Bibliothèque municipale, Liguori Editore Srl, 2005.

Bibliothèque de Voltaire : catalogue des livres, ed. M. P. Alekseev, et T. N. Kopreeva, Moscou, Editions de l'Académie des sciences de l'URSS, 1961.

BLUCHE François, « Sémantique du despotisme éclairé », *Revue historique de droit français et étranger*, Quatrième série, Vol. 56, n° 1, janvier/mars 1978.

BOULAD-AYOUB Josiane, « "Et la religion le remplit de fureur" : Les déterminations idéologiques, polémiques et politiques, du *Mahomet* de Voltaire », *Philosophiques*, Vol. 17, n°2, 1990.

CARCASSONNE Ely, « La Chine dans *L'esprit des lois* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1924, p.193-205.

CHARBONNIER Elisabeth, « Préface », dans VOLTAIRE, *Micromégas-L'Ingénu*, Paris, Pocket, 1997.

COOK Mercer, "Jean-Jacques Rousseau and the Negro", *Association for the Study of African American Life and History*, Vol. 21, n° 3, 1936.

CORBETT Ross J., *The Lockean Commonwealth*, Albany (NY), State University of New York Press, 2009.

COSSARUTTO Vincent, « En première ligne. Voltaire face aux théories parlementaires pendant la « révolution » Maupeou (1771-1772) », *Histoire, économie & société*, 2016/3, p.97-113.

DAGEN Jean, « Fontenelle et l'invention du politique », *Littératures classiques*, Vol. 3, n° 55, 2004.

DAUPHIN Thibaut, « Introduction à la pensée politique du "Voltaire du Japon" : Le comparatisme dans *L'Appel à l'étude* de Yukichi Fukuzawa », *Cahiers Tocqueville des Jeunes Chercheurs*, Vol. 1, n°1, 2019, p. 49-70.

DAUPHIN Thibaut, « L'officiel et l'homme de paille : les "deux Voltaire" de la société française face au retour du fait religieux », *Cahiers Voltaire 17*, Société Voltaire/Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2008, p.35-45.

DE LA TORRE GIMENEZ Estrella, « "Histoire véritable" de Montesquieu », *Estudios de lengua y literatura francesas*, n°1, 1987.

DERATHÉ Robert, « Les philosophes et le despotisme », dans *Utopie et Institutions aux XVIIIe siècle. Le pragmatisme des Lumières*, Paris, Francastel, 1963.

DESMONS Éric, « Réflexions sur la politique et la religion, de Rousseau à Robespierre, n° 29, 2009/1, p.77-93.

DESNÉ Roland, « Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. À propos du Dictionnaire philosophique » dans *Pour une histoire quantitative : études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Genève, Presses universitaires romandes, 1975, p. 131-145.

DOMINICI Thierry, « Pascal Paoli, Rousseau et l'État corse : tentative de démythification d'un mythe politique », dans GALICE Gabriel & MIQUEU Christophe (dir.), *Rousseau, la République, la paix*, Actes du colloque du GIPRI, Grand-Saconnex, 2012, p.93-111.

DUNN John, « From applied theology to social analysis : the break between John Locke and the Scottish Enlightenment », dans HONT Istvan et IGNATIEFF Michael, *Wealth and virtue*, Cambridge, Cambridge University Press 1983, p. 119-136.

EHRARD Jean, « Charles Rihs, Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique », *Annales*, Vol. 18, n° 1, 1963.

EHRARD Jean, « L'Encyclopédie et l'esclavage colonial », dans TOUMSON Roger & PORSET Charles (dir.) et le GRELCA, *La période révolutionnaire aux Antilles. Images et Résonances*, Schœlcher, Fort-de-France, 1989, p. 229-239.

EHRARD Jean, « *Politique de Voltaire*, présentée par R. Pomeau », Collection U Série « Idées politiques », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 20, Numéro 5, 1965.

FALKE Rita, « Eldorado : le meilleur des mondes possibles », *Studies on Voltaire and the XVIIIe century*, Genève, Vol. 2, 1956.

FAYE Jean-Pierre, « Des sources philosophiques des principes de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : les fondements de l'idéal démocratique des temps modernes », *LIENS, Nouvelle Série*, n° 10, mai 2007.

GALAND Michèle, « MEYER (Jean). *Le Despotisme éclairé* » (compte-rendu), *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. 72, n° 4, 1994.

GOJOSSO Éric, « L'encadrement juridique du pouvoir selon Montesquieu. Contribution à l'étude des origines du contrôle de constitutionnalité », *Revue française de droit constitutionnel*, n° 71, 2007/3.

GOJOSSO Éric, « Le rapport entre la loi et la constitution dans la pensée des Lumières », *Dix-Huitième Siècle*, n° 37, 2005.

GOODSPEED Edgar J., « Thomas Jefferson and the Bible », *The Harvard Theological Review*, Vol. 40, n°1, 1947.

GOULEMOT Jean Marie, « VOLTAIRE FRANÇOIS MARIE AROUET dit (1694-1778) », *Encyclopædia Universalis*, 2016.

GOULEMOT Jean, dans VOLTAIRE, *Micromégas* [1752], Paris, Librairie générale française, 2000.

GOYARD-FABRE Simone, « L'imposture du despotisme qu'on dit "éclairé" », dans « La Tyrannie », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, Caen, n° 6, 1984.

GUÉNARD Florent, « La liberté et l'ordre public : Diderot et la bonté des lois », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005/1, p.109-125.

GUIGUE Bruno, « Montesquieu ou les paradoxes du relativisme », *Études*, Vol. 9, Tome 401, 2009.

GUILLEMIN Henri, « François-Marie Arouet, dit Zozo, dit Voltaire », *Éclaircissements*, Paris, Gallimard, 1961.

HAMMERBECK David, « Voltaire's Mahomet, the Persistence of Cultural Memory and Pre-Modern Orientalism », *Agora*, Vol.2, n° 2, 2003.

HAXO Henry E., « Pierre Bayle et Voltaire avant les *Lettres philosophiques* », *PMLA*, Vol. 46, n°2, 1931.

HERENCIA Bernard, « L'optimum gouvernemental des physiocrates : despotisme légal ou despotisme légitime ? », *Revue de philosophie économique*, Vol. 14, 2013/2.

HERSANT Marc, « Compte rendu. *Les Œuvres complètes de Voltaire*, t.288. *Writings of 1742-1745* (II), Oxford, Voltaire Foundation, 2008, XIV+518 p. », *Revue Voltaire*, n°10, 2010.

HUDSON Nicholas, « From “Nation” to “Race”: The origin of racial classification in eighteenth-century thought », *Eighteenth-Century Studies*, septembre 1996, p. 247-264.

IBRAHIM Annie, « Matérialisme et métaphysique : Diderot, Maupertuis, Dom Deschamps », Conférence du 25 mai 2019 pour la Société française de philosophie.

ICHIKAWA Shin-Ichi, « Les mirages chinois et japonais chez Voltaire », *Raison présente*, n° 52, 1979, p.69-84.

IPPOLITO Dario, « Montesquieu et le droit naturel », dans DELIA Luigi & VOLPIHAC-AUGER Catherine, *Relire L'Esprit des lois*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2014, p. 82-103.

ISRAËL Jonathan, « La querelle sur Confucius dans les Lumières européennes (1670-1730) », *Rue Descartes*, n° 81, 2014/2.

JAMES Edward D., « Voltaire's dialogue with the materialists », *Voltaire and his world. Studies presented to W. H. Barber*, Oxford, Voltaire Foundation, 1985, p. 307-322.

JASMIN Guillaume, « Voltaire : Critique Politique », *The Agora : Political Science Undergraduate*, Vol. 3, n° 1, 2012.

JOLY Bernard, « Voltaire chimiste : l'influence des théories de Boerhaave sur sa doctrine du feu », *Revue du Nord*, n°312, 1995, p.817-843.

JULLIARD Catherine, « Loen et Voltaire : une controverse métaphysique », *Recherches germaniques*, Varia, n°47, 2017.

JURT Joseph, « La lutte des écrivains contre l'esclavage dans la France pré-révolutionnaire : de Prévost à Condorcet », Intervention dans la section 8 'Die Revolution der Anderen – Grenzen des Eigenen : Sklavenaufstände in der Literatur' lors du Congrès de l'Association des francoromanistes allemands (AFRA) à Saarebruck, 28/09 – 01/10/2016. Consultable à l'adresse suivante :

https://www.researchgate.net/publication/308634635_La_lutte_des_ecrivains_contre_l'esclavage_dans_la_France_prerevolutionnaire_De_Prevost_a_Condorcet_Saarebruck_28-29_sept_20016, consulté le 12/06/2020.

KAHAN BOKOBZA Michèle, « Voltaire, La Bible enfin expliquée, édition critique par Bertram Eugène Schwarzbach », *Studi Francesi. Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone*, 175, 1 avril 2015.

KIEFFER Jean-Luc pour un point de vue bibliographique, *Anquetil-Duperron. L'Inde en France au XVIIIe siècle*, Paris, Belles Lettres, 1983.

KLEIN Étienne, Entretien par Marianne Enault, *Le Journal du Dimanche*, 4 octobre 2020.

KONCZEWSKA Hélène, « Les Éléments de la philosophie de Newton et la physique contemporaine », *Revue d'histoire des sciences*, 8-4, 1955.

KUIPER Vincent M., « Le "réalisme" de Hegel », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 20, n° 2, 1931.

- LANGEN Ulrick, « Le roi et les philosophes : le séjour parisien de Christian VII de Danemark en 1768 », *Histoire, Économie & Société*, 2010/1, p.39-55.
- LANSON Georges, « Le déterminisme historique et l'idéalisme social dans *L'Esprit des lois* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 23, 1916, p.135-163.
- LARUE Renan, « Voltaire, laboureur et naturaliste. Ferney et la genèse des *Singularités de la nature* », *Dix-huitième siècle*, n°45, 2013/1, p.167-180.
- LE ROY LADURIE Emmanuel, « Pour ou contre Louis XIV ? », *Commentaire*, n°15, 2017/3.
- LÉVY Bernard-Henri, « Préface », dans VOLTAIRE, *Le philosophe ignorant*, Paris, Le Livre de Poche, 2008.
- LIGOU Daniel, « Voltaire et la glorieuse révolution d'Angleterre de 1688 », dans *Parliaments, Estates and representation*, Vol. 11, n°2, 1991, p.153-162.
- LOJKINE Stéphane, « Voltaire historien, ou l'incompréhensible comme méthode », *L'Incompréhensible*, dir. M. Th. Mathet, L'Harmattan, 2003, p. 365-375.
- LOPEZ Jean-François, « Les investissements de Voltaire dans le commerce colonial et la traite négrière : clarifications et malentendus », *Cahiers Voltaire* 7, 2008, p. 124-139.
- MAGNAN André, « Négrier », *Inventaire Voltaire*, Paris, Gallimard, Quarto, 1995.
- MAGNAN André, *Dossier Voltaire en Prusse (1750-1753)*, *Studies on Voltaire*, n°244, 1986.
- MANDOUX Paul, Discussion de la communication « Le Despotisme éclairé et la Révolution française » d'Henri Pirenne, *Bulletin de la société d'histoire moderne*, 1929.
- MARTEK Gabriel, « Le concept de despotisme oriental au sein de l'Europe des Lumières », *Les clés du Moyen-Orient*, en ligne, publié le 11 avril 2018 à l'adresse suivante : <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-concept-de-despotisme-oriental-au-sein-de-l-Europe-des-Lumieres.html>
- MASON Sheila M., « Le comparatisme dans les œuvres de jeunesse de Montesquieu », *Cahiers Montesquieu*, n°5, « Les années de formation (1689-1720) », 1999, p.153-161.
- MASSEAU Didier, « Le pouvoir des intellectuels », *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, sous la direction de Didier Masseau, Paris, PUF, 1994.
- MERICAM-BOURDET Myrtille, "Voltaire contre Montesquieu ?", *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, Editions Picard, N° 35, 2012/1.
- MERVAUD Christiane, « La logique du combat contre l'infâme. La correspondance de Voltaire et de "Frère Damilaville" », *Raison présente*, n° 112, 1994.
- MESSAOUDI Abderhaman, « Voltaire et la censure en France », *Papers on French Seventeenth-Century Literature*, Vol. 36, n° 71, 2009.
- MIQUEU Christophe, « Locke et la révolution du droit naturel à l'aube des Lumières », *Corpus*, n° 64, 2013.

- MIRKINE-GUETZÉVITCH Boris, « De l'Esprit des lois au constitutionnalisme moderne », *Revue internationale de droit comparé*, Vol. 4, n° 2, avril-juin 1952, p.205-216.
- MITCHELL Neil J., « John Locke and the Rise of Capitalism », *History of Political Economy*, Vol. 18, n° 2, 1976, p.291-305.
- MOHAN Jyoti, « La civilisation la plus antique : Voltaire's Images of India », *Journal of World History*, Vol. 16, n° 2, 2005, p.173-185.
- MOREAU Isabelle, « La Mothe Le Vayer, ou comment transformer un ouvrage de commande sur la grâce en défense et illustration des philosophes de l'Antiquité réputés athées », dans MOREAU Isabelle & HOLTZ Grégoire (dir.), « *Parler librement* » *La liberté de parole au tournant du XVIIe et du XVIIIe siècle*, Paris, ENS éditions, 2009, disponible à l'adresse <http://books.openedition.org/enseditions/175> (consulté le 30/08/20).
- MORTIER Roland, « Les “philosophes” français du XVIIIe siècle devant le judaïsme et la judéité », *Les Combats des Lumières*, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2000.
- MOUREAUX José-Michel, « Voltaire historien : un chantier qui s'ouvre », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Vol. 101, 2001/2.
- MUGLIONI Jean-Michel, « Le principe téléologique de la philosophie kantienne de l'histoire », *Revue germanique internationale*, Vol. 6, 1996.
- MULLET Isabelle, « Fontenelle et l'Histoire : du fixisme des passions aux progrès de l'esprit humain », *Dix-huitième siècle*, Vol. 1, n°44, 2012, p. 335-347.
- NAKAGAWA Hisayasu, « Les Confucianistes, philosophes tolérants dans la pensée de Voltaire », *Revue internationale de Philosophie*, Vol. 48, n° 187, 1994, p.39-53.
- NICOLLIER Pascal, *La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789*, en ligne, urbalex.ch, Fribourg, 1995, p. 24. Consultable à l'adresse <https://www.urbalex.ch/wp-content/uploads/ddhc.pdf> (consulté le 24/07/2020).
- NIDERST Alain, « Les *Lettres anglaises* de Voltaire, une vulgarisation méthodique et imprudente », *Revue d'histoire des sciences*, 44-3-4, 1991.
- ORIEUX Jean, « François-Marie Arouet, l'enfant du siècle : II », *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} septembre 1964.
- PAGEAUX, D.-H., « Voyages romanesques au siècle des Lumières », *Études littéraires*, 1 (2), 1968.
- PAILLARD Christophe, « Voltaire entre tolérance et laïcité », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 43, 2007/3.
- PICOT Florence, « Comment s'informe un intellectuel au siècle des Lumières : le cas de Voltaire », *Solaris*, n°4, décembre 1997, accessible au lien suivant, le 27/11/19 : <http://gabriel.gallezot.free.fr/Solaris/d04/4picot.html#RTFToC3>

- PIRENNE Henri, « Le Despotisme éclairé et la Révolution française », *Bulletin de la société d'histoire moderne*, 1929.
- POLIAKOV Léon, « Les idées anthropologiques des philosophes du Siècle des Lumières », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, t. 58, n° 212, 3^e trimestre 1971.
- POMEAU René, « La documentation de Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* », *Quaderni francesi*, n°1, 1970, p.395-405.
- POMEAU René, « Un "bon sauvage" voltairien : l'Ingénu », *Studi di Letteratura Francese*, Firenze, Italia, Vol. 7, n° 58, 1981.
- PONS Alain, « Préface », dans VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Gallimard, 2012.
- PORSET Charles, "La "philosophie" de Voltaire", *Europe*, Vol. 72, 1994, p.53-62.
- POUTHIER Tristan, « La fonction des Romains dans *l'Esprit des lois* », IMH, Toulouse, 2006, p.1, en ligne, disponible sur <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02268681/document> (consulté le 21/09/20).
- PUJOL (D) Stéphane, « Rousseau et la parole publique », *Rue Descartes*, vol. 84, no. 1, 2015.
- QUESNAY François, « Le Droit Naturel », *Journal d'agriculture*, septembre 1765, dans *Physiocrates*, première partie, Paris, Guillaumin, 1846.
- REBER Bernard, « Lectures critiques », *Revue française de science politique*, Vol. 56, 2006/6.
- ROBESPIERRE Maximilien, *Déclaration de candidature aux États généraux de 1788*, dans *Œuvres de Robespierre*, Paris, F. Cournol, 1866.
- ROSMARIN Leonard, « Voltaire et les juifs », *Man and Nature/L'homme et la nature*, Vol. 11, 1992.
- SAADA Julie, « Critique du thomisme et construction de la loi naturelle chez Hobbes », dans *Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole*, Lyon, ENS Lyon, 2009.
- SANCHEZ Jean-Pierre, « Voltaire et sa tragédie américaine », *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 58, 1992.
- SCHNAKENBOURG Éric, « Le regard de Clio : l'Histoire de Charles XII de Voltaire dans une perspective historique », *Dix-huitième siècle*, vol.1, n°40, 2008.
- SCHWARZBACH Bertram E., « Quand Voltaire étalait ses connaissances rabbiniques », *Cahiers Voltaire 13*, 2014.
- SHI Zhan, « L'image de la Chine dans la pensée européenne du XVIII^e siècle : de l'apologie à la philosophie pratique », *Annales historiques de la Révolution française*, n°347, janvier-mars 2007.
- SOBOUL Albert, « Sur la fonction historique de l'absolutisme éclairé », *Annales historiques de la Révolution française*, n°238, 1979.

SPIZ Jean-Fabien, « Une archéologie du jacobinisme : quelques remarques sur la "thèse royale" dans la seconde moitié du XVIIIe siècle », *Dix-huitième siècle*, n° 39, 2007/1.

STALNAKER Joanna, « Les maîtres du goût au siècle des Lumières », *Critique*, 2015/10, n°821.

STENGER Gerhardt, « Le matérialisme de Voltaire », dans FINK Béatrice & STENGER Gerhardt (dir.), *Être matérialiste à l'âge des Lumières*, Paris, PUF, 1999.

STRAUSS David Friedrich, « Le déisme de Voltaire », *Théologie et Philosophie*, Vol. 3, 1870, p.576-594.

TAGUIEFF Pierre-André, « La haine des juifs au temps des Lumières : le cas Voltaire », *Revue des deux mondes*, juin 2019.

TANG Guo, « Peines cruelles dans la loi chinoise vues par Voltaire et Montesquieu », *Cahiers Voltaire*, n°18, Ferney-Voltaire, Centre international d'étude du XVIIIe siècle, 2019.

TAYLOR O. R., « Voltaire et la Saint-Barthélemy », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, Vol. 73, n°5, 1973.

TERRIER Pierre, « Le peuple de Voltaire, le peuple de Guillemin », conférence donnée lors des Entretiens Henri Guillemin, Médiathèque de Mâcon, le 25 mai 2019, p.3. Le texte de la conférence a été publié sur le site [henriguillemin.fr](https://henriguillemin.fr/uploads/editor/conferences/Pierre%20Terrier%2025.5.19.pdf), consultable à l'adresse suivante : <https://henriguillemin.fr/uploads/editor/conferences/Pierre%20Terrier%2025.5.19.pdf>

THOMSON Ann, « L'Empire ottoman, symbole du despotisme oriental ? », dans GADOIN Isabelle et PALMIER-CHÂTELAIN Marie-Elise (dir.), *Rêver d'Orient, connaître l'Orient*, Lyon, ENS éditions, 2008.

TOBIN Ronald W., « The Sources of Voltaire's "Mahomet" », *The French Review*, Vol. 34, n° 4, 1961.

TOMBAL Dominique, « Le polygénisme aux XVIIe et XVIIIe siècles : de la critique biblique à l'idéologie raciste », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 71, fasc. 4, 1993.

TOUMARKINE Barbara-K, « Quelques remarques sur la fin éludée des *Lettres d'Amabed* de Voltaire », *Littératures*, n°38, 1998.

TRENARD Louis, « L'absolutisme éclairé », *Annales historiques de la Révolution française*, n°238, Octobre-Décembre 1979.

TRUCHY Henri, « Le libéralisme économique dans les œuvres de Quesnay », *Revue d'économie politique*, Vol. 13, n° 12, 1899, p.925-954.

VARGAS Yves, « Rousseau et le Droit naturel », Conférence prononcée à l'Université Catholique de São Paulo - PUC-SP, Trans/Form/Ação, Vol. 31, n° 1, Marília, 2008, p.25-52.

VENTURINO Diego, « Histoire et politique : quelques réflexions autour de l'Histoire du Parlement de Paris », dans *Voltaire et ses combats : actes du congrès international Oxford-Paris 1994*, dir. Ulla Kölving et Christiane Mervaud, Oxford, Voltaire Foundation, Vol. 2, 1997.

VERSINI Laurent, « Montesquieu romancier », dans *La Fortune de Montesquieu – Montesquieu écrivain*, Actes du Colloque international de Bordeaux (18-21 janvier 1989), réunis par Louis Desgraves, Bordeaux, Bibliothèque municipale, 1995, p.247-257.

VIROLLE Roland, « Voltaire et les matérialistes, d'après ses derniers contes », *Dix-huitième Siècle*, Vol. 11, 1979, p. 63-74.

VOLPIHAC-AUGER Catherine, « Débats et polémiques autour de *L'Esprit des lois* », *Revue française d'histoire des idées politiques*, n° 35, 2012/1.

VOLPIHAC-AUGER Catherine, « Introduction aux lectures critiques », *Revue Montesquieu*, n°4, 2000.

VOLPILHAC-AUGER Catherine, « Mably-Voltaire, match nul ? Mably lecteur de l'Essai sur les mœurs », *Revue Voltaire*, n° 5, 2005, p. 235-248.

VUKADINOVIC Gordana, « Jean-Jacques Rousseau et le droit naturel », *ARSP : Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, Vol. 86, n° 2, 2000.

WADE Ira O., « A manuscript of Voltaire's *Candide* », *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 101, n° 1, 1957, p. 93-106 ; *Voltaire and Candide. A Study in the Fusion of History, Art, and Philosophy, with the Text of the La Vallière Manuscript of Candide*, Princeton, Princeton University Press, 1959, p. 157-180.

3. Œuvres de Voltaire

Œuvres complètes de Voltaire de l'édition Moland (Paris, Garnier, 50 tomes, 1877-1883) :

« Testament de Voltaire », t. 1.

Agathocle [1777], t. 7.

Alzire [1736], t. 3.

Annales de l'empire [1753], t. 14.

Brutus [1730], t. 2.

Commentaires sur le livre Des délits et des peines [1766], t. 25.

Conformez-vous aux temps [1764], t. 25.

Conseils à un journaliste [1737], t. 22.

Conseils raisonnables à M. Bergier [1768], t. 27.

De l'horrible danger de la lecture [1765], t. 25.

Diatribes à l'auteur des Éphémérides [1775], t. 29.

Discours aux Welches [1764], t. 25.

Discours de l'empereur Julien contre les Chrétiens [1769], t. 28.

Discours en vers sur l'homme [1734-1737], t. 9.

Dissertation sur les changements arrivés dans notre globe, envoyée par l'auteur, en Italien, à l'Académie de Bologne [Saggio intorno ai cambiamenti] [1746], t. 32.

Divertissement pour le mariage du roi Louis XV [1725], t. 32.

Don Pèdre [1761], t. 7.

Eléments de la physique de Newton [1738], t. 22.

Éloge historique de Madame la marquise du Châtelet [1752], t. 23.

Épître à Uranie/Le Pour et le Contre [1722/1775], t. 9.

Épître de M. de Voltaire en arrivant dans sa terre, près du lac de Genève [1755], t. 10.

Épître écrite de Constantinople aux frères [1768], t. 26.

Épîtres [1706-1778], t. 10.

Essai sur la poésie épique [1727], t.8.

Fragment d'une lettre sur un usage très utile établi en Hollande [1739], t. 23.

Histoire d'Elizabeth Canning et des Calas [1762], t. 24.

Histoire de Charles XII [1731], t. 16.

Histoire de Jenni ou l'athée et le sage [1775], t. 21.

Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand [1759], t. 16.

Histoire de l'établissement du christianisme [1774], t. 31.

Histoire du parlement de Paris (1769), t. 15.

Homélie du Pasteur Bourn [1768], t. 27.

Idées de La Motte Le Vayer [1751], t. 23.

Idées républicaines d'un membre du corps [1762], t. 24.

Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple [1756], t. 24.

L'A, B, C [1768], t. 27.

L'Examen important de Milord Bolingbroke [1767], t. 26.

L'Homme aux quarante écus [1768], t. 21.

L'Orphelin de la Chine [1755], t. 5.

La Bible enfin expliquée, t. 30.

La Henriade [1728], t. 8.

La mort de César, t. 3.

La princesse de Navarre [1745], t. 4.

La voix du sage et du peuple [1750], t. 23.

Le Cri des Nations [1769], t. 27.

Le Monde comme il va – Vision de Babouk [1746], t. 21.

Le Pyrrhonisme de l'histoire, t. 42.

Le Siècle de Louis XIV [1751], t. 14.

Les Droits des hommes et les usurpations des papes [1768], t. 27.

Les Honnêtetés littéraires [1767], t. 26.

Les Lois de Minos [1773], t. 7.

Les Peuples aux parlements [1771], t. 28.

Les Scythes [1766], t. 6.

Lettres philosophiques [1734], t. 22.

Mémoire de Donat Calas [1762], t. 24.

Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire [1759], t. 1.

Nouvelles considérations sur l'histoire [1744], t. 16.

Ode à la paix [1736], t.8.

Ode sur le fanatisme [1732], t. 8.

Olympie, t. 6.

Panégryrique de Saint-Louis [1749], t. 23.

Pensées sur le gouvernement [1752], t. 23.

Pensées, remarques, et observations [posthume, 1802], t. 31.

Pièces originales concernant la mort des sieurs Calas et le Jugement rendu à Toulouse [1762], t. 24.

Poème sur la loi naturelle [1756], t. 9.

Poème sur le désastre de Lisbonne [1756], t. 9.

Précis du Siècle de Louis XV [1745], t. 15.

Prix de la justice et de l'humanité [1777], t. 30.

Profession de foi des théistes [1768], t. 11.

Recueil de pièces fugitives [1739], t. 8.

Relation de la maladie, de la confession, de la mort, et de l'apparition du jésuite Berthier [1759], t. 24.

Relation touchant un Maure blanc [1744], t.23.

Remarques sur l'Histoire, t.16.

Remontrances du grenier à sel [1771], t. 28.

Réponse aux remontrances, etc. [1771], t. 28.

Requête au roi en son conseil [1762], t. 24.

Sermon de Josias Rossette [1768], t. 26.

Sermon des Cinquante [1762], t. 24.

Sermon du rabbin Akib [1761], t. 24.

Stances sur l'Alliance renouvelée [1777], t. 8.

Sur les contradictions de ce monde [1742], t. 18.

Traité de métaphysique [1734], t. 22.

Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas [1762], t. 25.

Un chrétien contre six Juifs, t. 29.

Zadig, ou la destinée [publié sous le nom de Memnon en 1747], t. 21.

Zaïre [1732], t. 2.

Autres éditions :

Candide ou l'optimisme [1759], *Éloge historique de la raison* [1774], *Micromegas* [1752], dans VOLTAIRE, *Romans et contes*, Paris, Flammarion, éd. René Pomeau, 1966.

Commentaire sur l'Esprit des Lois [1777], dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, TH. Desoer, Tome VI, 1817.

Dictionnaire philosophique [1764], Paris, Gallimard, préface d'Alain Pons, 1994.

Discours en vers sur l'homme [1734-1737], *Collection complète des œuvres de Mr. de Voltaire*, Kramer, tome 1, 1768.

Épître au prince royal de Prusse, octobre 1736, dans *Archives d'État prussiennes*, Leipzig S. Hirzel, Vol. 81, 1878-1938. Disponible à l'adresse:
<https://archive.org/details/publikationenaus81prusuoft/page/10/mode/2up> (consulté le 04/09/20).

Essai sur les mœurs et l'esprit des nations [1756], Paris, Garnier, éd. René Pomeau, deux tomes, 1963.

Examen du Prince de Machiavel [1739], La Haye, Jean Van Duren, 1740 et 1741.

Exposition du livre des institutions physiques [1739], Paris, Mercure de France, 1739, tome 2.

Irène [1778], dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 2, 1835.

L'A, B, C. : dix-sept dialogues politiques [1762], Paris, 1879 ; reprint, Centre de Philosophie politique et juridique, Caen, Presses Universitaires de Caen, 1985, 120 pages.

Le fanatisme ou Mahomet le prophète [1739], Paris, Editions Mille et une nuits, 2009.

Le philosophe ignorant [1766], Paris, Le Livre de Poche, 2008.

Notebooks, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, t.81-82.

Questions sur l'Encyclopédie [1772], Paris, Robert Laffont, Voltaire Foundation, 2019.

Testament de monsieur de Voltaire : trouvé parmi ses papiers après sa mort, Genève, 1762.

Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas [1763], Paris, Gallimard, 1975.

Zaïre [1732], *Œuvres complètes*, Oxford, Voltaire Foundation, 1968-, t. 8.

4. Œuvres anciennes et classiques

ARISTOTE, *Constitution d'Athènes. Le régime politique des Athéniens*, nouvelle trad., introduction, notes et index par Michel Sève. Paris, éd. Le Livre de poche, 2006, 190p.

ARISTOTE, *La Politique*, trad. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Paris, Ladrance, 1874.

BODIN Jean, *Les Six Livres de la République* [1576], Paris, Mairret, Livre de Poche, 1993.

BOSSUET Jacques Bénigne, *Œuvres complètes*, éd. Abbé Guillaume, Bar-le-Duc, Contant-Laguette, t. XI, 1877.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle* [1681], Paris, Sébastien Marbre-Cramoisy, 1681 ; Paris, Flammarion, 1966, 429 pages/

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Œuvres complètes*, Paris, Louis Vivès, Vol. 11, 1863.

BOSSUET Jacques-Bénigne, *Oraisons funèbres*, Paris, Grégoire Dupuis, 1649.

BUFFON Georges Louis Leclerc de, *Histoire naturelle* [1749], *Œuvres complètes*, Paris, Rapet, 1818.

CAMOES Luis Vaz de, *Les Lusiades* [1572], Paris, Bouquins, 2013, 640p.

CICÉRON, *De republica*, dans *Œuvres complètes de Cicéron*, tome IV, trad. A. Lorquet, sous la direction de M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie., 1864.

GROTIUS Hugo, *Le Droit de la guerre et de la paix* [1625], trad. Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin, 3 tomes, 1867.

HÉRODOTE, *Histoire*, trad. Pierre-Henri Larcher, Paris, Charpentier, t. 1, 1850.

HOBBS Thomas, *De Cive* [1642], dans *Œuvres philosophiques et politiques*, trad. Sorbière, Neufchatel, Société Typographique, t. 1, 1787.

HOBBS Thomas, *Léviathan* [1651], Paris, Gallimard, 2000.

LA MOTHE LE VAYER François de, *De la vertu des Payens*, Paris, F. Targa, 1642.

LERY Jean de, *Histoire d'un voyage en terre de Brésil* [1578], Paris, Livre de Poche, 1994.

LUCRÈCE, *De natura rerum*, Paris, Firmin Didot, trad. Charles Nisard (dir.), 1868.

MONTAIGNE Michel de, *Essais* [1595], Paris, PUF, 1965.

PLATON, *Le Politique*, trad. Victor Cousin, *Œuvres complètes de Platon*, Paris, Rey et Gravier, 1822-1840.

POLYBE, *Histoire générale*, trad. Thullier, dans *Bibliothèque historique et militaire*, Paris, Liskenne & Sauvan, t. 2, 1837.

PUFENDORF Samuel, *Le Droit de la nature et des gens* [1672], trad. Jean Barbeyrac, Édition de Bâle, Caen, Centre de Philosophie politique et juridique de l'Université de Caen, 1987, 613 pages.

RABELAIS François, *Pantagruel* [1542], Paris, Gallimard, 1964.

XÉNOPHON, *La Cyropédie*, trad. Jean-Baptiste Gail, Paris, Anselin, 1835.

5. Correspondances

De Voltaire, dans les *Œuvres complètes* de l'édition Moland (Paris, Garnier, 1873-1881) :

Lettre à d'Alembert, 5 avril 1765, t. 22, p.520.

Lettre à d'Alembert, 6 décembre 1757, t. 39, p.317-319.

Lettre à Damilaville, 1er avril 1766, t. 44, p.256.

Lettre à Damilaville, 23 août 1763, t. 42, p.553.

Lettre à Damilaville, 26 juillet 1764, t. 43, p.288.

Lettre à d'Argenson, 28 Juillet 1739, t. 35, p.310.

Lettre à Diderot, 25 septembre 1762, t. 42, p.249-250.

Lettre à Elie Bertrand, 27 décembre 1757, t. 39, p.338.

Lettre à Fawkenner, juillet 1742, t. 36, p.138-139.

Lettre à Formont, août 1733, t. 33, p.372-373.

Lettre à Frédéric II de Prusse, 29 août 1742, t. 36, p.152.

Lettre à Frédéric II de Prusse, juin 1759, t. 40, p.117.

Lettre à Frédéric II de Prusse, octobre 1737, t. 34, p.329.

Lettre à Frédéric II, roi de Prusse, 21 décembre 1741, t.36, p.106.

Lettre à Frédéric, prince royal de Prusse, 28 décembre 1739, t.35, p.353-355.

Lettre à Helvétius, 26 juin 1765, t. 44, p.11.

Lettre à Jacob Vernes, 25 avril 1767, t. 45, p.237.

Lettre à M. César de Missy, 1^{er} septembre 1742, t.36, p.157.

Lettre à M. de Cideville, 19 janvier 1936, t. 34, p.10.

Lettre à M. le conseiller Le Bault, 18 novembre 1758, t. 39, p.535.

Lettre à M. Pilavoine, t. 40, p.360.

Lettre à Madame d'Épinay, juillet 1759, t. 40, p.143.

Lettre à Madame de Fontaine, mars 1761, t. 41, p.252-253.

Lettre à Madame Denis, 2 septembre 1751, t. 37, p.321.

VOLTAIRE, Lettre à Madame Denis, 29 octobre 1754, t.37, p.337.

VOLTAIRE, Lettre à Madame Denis, novembre 1752, t. 37, p.504.

VOLTAIRE, Lettre à Madame la marquise du Deffant, 25 avril 1760, t. 40, p.365.

VOLTAIRE, Lettre à Mme Denis, 28 octobre 1750, t.37, p.192.

VOLTAIRE, Lettre à Monsieur de Chenevières, 23 avril 1760, t. 40., p.359.

De Voltaire, dans d'autres éditions :

VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 22 septembre 1767, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1836, p.659.

VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 26 juin 1773, dans *Œuvres complètes*, t. LXII, Paris, Antoine-Augustin Renouard, 1821, p.651.

VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 28 novembre 1762, dans *Œuvres complètes*, Paris, A. Sautet, t. 3, 1827, p.777.

VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 4 novembre 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Société littéraire typographique, t. 68, 1785, p.468.

VOLTAIRE, Lettre à d'Alembert, 9 janvier 1765, dans *Œuvres complètes*, Paris, Baudoin Frères, Vol. 13, 1828, p.298.

VOLTAIRE, Lettre à d'Argental, 27 janvier 1766, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 5, 1817, p.58.

VOLTAIRE, Lettre à d'Argental, 3 janvier 1766, dans *Œuvres complètes*, Paris, Antoine-Augustin Renouard, t. 8, 1821, p.248.

VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 19 mai 1764 dans *Œuvres complètes*, Paris, Thomine et Fortic, t. 7, 1821, p.221.

VOLTAIRE, Lettre à Damilaville, 19 mai 1764, dans *Œuvres complètes*, Paris, Desoer, t. 10, 2nd partie, 2017, p.771.

VOLTAIRE, Lettre à d'Argence, 11 octobre 1763, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire, éd. Hachette, 1861, p. 153-154.

VOLTAIRE, Lettre à David Louis de Constant Rebecque, seigneur d'Hermenches, 15 juillet 1774, dans *Correspondance*, éd. Th. Besterman, t. XI, Paris, Gallimard, 1963, p.730.

VOLTAIRE, Lettre à Formont, 6 décembre 1732, *Correspondances*, éd. Besterman, Paris, Gallimard, 1977, t. I, p.524.

VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, 15 février 1773, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1846, p.552.

VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II de Prusse, 1^{er} janvier 1765, *Œuvres posthumes de Frédéric II, roi de Prusse*, Amsterdam, t. IV, 1789, p.83

VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, 1^{er} avril 1778, dans *Œuvres complètes*, Paris, Leroi, 1835, p.4516.

VOLTAIRE, Lettre à Frédéric II, n° 18227, *Correspondence of Voltaire*, Theodore Besterman (ed), Genève, 1963.

VOLTAIRE, Lettre à Jean-Jacques Rousseau, Aux Délices, près de Genève, 30 août 1755, dans *Œuvres complètes, op.cit.*, tome 38, Lettre 3000, p.446.

VOLTAIRE, Lettre à l'Académie française, lue le 23 août 1776.

VOLTAIRE, Lettre à M. de Chabanon, 7 décembre 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Baudouin frères, t. 9, 2^{ième} éd., 1828.

VOLTAIRE, Lettre à M. de Chabanon, ibid. Cette lettre n'est qu'un exemple parmi de multiples autres.

VOLTAIRE, Lettre à M. Linguet, 15 mars 1767, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, 1837, Vol. 12, p.766.

VOLTAIRE, Lettre à M. Roques, avril 1752, dans *Œuvres complètes*, t. 3, Paris, Armand Aubrée, 1830, p.185.

VOLTAIRE, Lettre à Madame Delisle de Sales, 10 janvier 1778, dans *Œuvres complètes*, Paris, Thomine et Fortic, t. 11, 1822, p.610.

VOLTAIRE, Lettre à Madame la comtesse de Vidampierre, 15 mai 1776, Paris, Furne, t. 13, 1838, p.359.

VOLTAIRE, Lettre à Pinto, juif portugais, 21 juillet 1762, dans *Œuvres complètes*, Paris, Furne, t. 12, 1846, p.319.

VOLTAIRE, Lettre à Thieriot, 18 juillet 1760, dans *Œuvres complètes*, Vol. 34, Paris, Plancher, 1819, p.421.

VOLTAIRE, Lettre au comte d'Argenson, 5 juillet 1743, dans *Lettres inédites de Voltaire*, Paris, P. Dupont, 1826, p.33.

VOLTAIRE, Lettre au prince royal de Prusse, le 28 novembre 1770, in M. Palissot (éd.), *Œuvres de Voltaire : Lettres Choisies du Roi de Prusse et de M. de Voltaire*, Tome II, Paris, 1802. p. 419.

Correspondances diverses

D'ALEMBERT Jean le Rond, Lettre à Voltaire, 31 juillet 1762, *Œuvres complètes de D'Alembert*, Belin, 1822, tome V, p.94.

DIDEROT Denis, Lettre à Voltaire, 31 juillet 1762, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, t. 42, 1880-1882, p.191.

FREDERIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 25 novembre 1766, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, t. 52, Basle, Jean-Jaques Tourneisen, 1788, p.368-370.

FRÉDÉRIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 8 septembre 1755, dans *Œuvres complètes de Voltaire - Correspondance avec le roi de Prusse, l'impératrice de Russie, et d'Alembert*, t. X, Paris, Firmin-Didot Frères, 1843, p.366.

FREDERIC II de Prusse, Lettre à Voltaire, 19 mars 1771, dans VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Furne, Vol. 10, 1846, p. 308.

GRIMM Frédéric Melchior, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, Paris, Furne et Ladrage, t. 7, 1829, p.378-380.

GRIMM Friedrich Melchior, Lettre du 15 mars 1758 & Lettre du 1^{er} octobre 1767, dans *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, Paris, Garnier frères, t. III et VII, 1878, p. 487 et p.435.

GRIMM Friedrich Melchior, Lettre à Diderot, 1^{er} mai 1768, *Correspondance littéraire, philosophique et critique de Grimm et de Diderot*, t. V, Paris, Furne, 1829, p.405.

JEFFERSON Thomas, Lettre à John Adams, 12 octobre 1813, Archives nationales, consultable au lien suivant : <https://founders.archives.gov/documents/Jefferson/03-06-02-0431> (consulté le 01/09/20).

MONTESQUIEU, Lettre à l'abbé de Guasco, 28 septembre 1753, *Œuvres complètes*, André Lasson, éd. Nagel, 1950-1955, t. 3, p. 1474.

NEWTON Isaac, Lettre du 5 février 1675 à Robert Hooke, Historical Society of Pennsylvania. Simon Gratz Collection, n°9792.

PARRENIN Dominique, Lettre à Monsieur Dortous de Mairan, 11 août 1730, op.cit., t. XXI, Paris, Nicolas le Clerc, 1734, p.80.

PAUL III, lettre au cardinal Juan Pardo de Tavera de Tolède, *Veritas ipsa*, et bulle *Sublimis Deus*.

ROUSSEAU Jean Jacques, Lettre à Voltaire, Paris, 10 septembre 1755, *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, t. 38, p.454.

ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à M. d'Alembert, 20 mars 1758, *Collection des œuvres complètes de J. J. Rousseau*, Genève, Soc. Typographique, tome 6, 1782, p.431.

ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à Ribote-Charron, 24 octobre 1761, dans *Œuvres complètes*, Genève, t. 17, 1789, p.31.

ROUSSEAU Jean-Jacques, Lettre à Voltaire, 18 août 1756, dans *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, t. 2, p.323.

6. Articles de l'Encyclopédie

« Philosophie », Vol. XII, p.512.

« Spinoza », Vol. XV, 1765, p.462b-463a

D'ALEMBERT Jean le Rond, « Genève », Vol. VII, p.578.

D'ALEMBERT Jean le Rond, « Système (Métaphysique) », Vol. XV, p.777–778.

DIDEROT Denis, « Humain », *L'Encyclopédie*, op.cit., Vol. VIII, p.349.

JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Despotisme », Vol. IV, p.886.

JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Monarchie absolue », Vol. X, p.636-637.

JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Parlement d'Angleterre », Vol. XII, p.38a.

JAUCOURT Louis (Chevalier de), « Souveraineté », Vol. XV, p.425a.

VOLTAIRE, « Gens de lettres », (Philosophie & Littérat.), Vol. VII, p.599.

VOLTAIRE, « Histoire », Vol. VIII, p.220-225.

7. Œuvres et sources diverses

Antiennes et oraisons à l'usage de ceux qui auront la dévotion de visiter les sacrées reliques qui reposent dans l'insigne église abbatiale Saint-Sernin de Toulouse, Toulouse, 1762.

Archives Nationales françaises, F/21/7075, lettre du 13 février 1942.

BENOÎT XIV, *Bulles "Immensa pastorum et Ex quo singulari" contre la Compagnie de Jésus pour l'affranchissement des Indiens du Paraguay et la condamnation des rites chinois*, texte latin et traduction française publiés avec une introduction et des notes, par I. de Récalde, Paris, 1925. Texte de la bulle p. 25-37.

BRUNO G. (préf. Jean-Pierre Roux), *Le Tour de la France par deux enfants* [1877], Paris, Tallandier, 2012.

CHATEAUBRIAND François René de, *Génie du Christianisme*, Paris, Flammarion, 1948.

CONAN DOYLE Arthur, *Les aventures de Sherlock Holmes – Un scandale en Bohême* [1891], Paris, Robert Laffont, 1987.

DE GAULLE Charles, *Discours de Bayeux*, 16 juin 1946.

DE GAULLE Charles, *Discours et messages*, t. II, *Dans l'attente 1946-1958*, Paris, Plon, 1970.

DENNIS Geoffrey, *Coronation Commentary*, William Heinemann Ltd., 1937.

DUHEM Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* [1913], Paris, A. Hermann, vol.1, 1913.

Epistolae Romanorum Pontificum genuinae, éd. A. Thiel, Braunsberg, 1867.

FLAUBERT Gustave, *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Louis Conard, 1913.

FREUD Sigmund, *Dostoïevski et le parricide*, Munich, R. Piper Verlag, 1928.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion* [1927], trad. Anne Balseinte, Jean-Gilvert Delarbre, Daniel Hartmann, Paris, PUF, 6^e éd, 2004.

FREUD Sigmund, *Le Moi et le Ça* [1923], traduction de C. Baliteau, A. Bloch, J.-M. Rondeau, OCF.P, Tome XVI, Paris, PUF, 1991.

FUKUZAWA Yukichi, *An Outline of a Theory of civilization* [1875], [trad. David A. Dilworth et G. Cameron Hurst III], New York, Columbia University Press, 2008.

GAUDREAU Christine, *Contribution des outils moléculaires à la taxinomie et à la phylogénie des simulies*, thèse de doctorat en biophysique et biologie cellulaires, Université du Québec à Trois-Rivières, 2010.

GRAMSCI Antonio, *Gramsci dans le texte*, Paris, Éditions sociales, 1975.

GUEULETTE Thomas-Simon, *Les Aventures merveilleuses du Mandarin Fum-Hoam, Contes chinois*, 2 volumes, Paris, Pierre Prault, 1723.

HARVEY William, *Exercitatio Anatomica De Motus Cordis de Sanguinis* [1628], trad. Charles Richet (1869), Paris, Christian Bourgeois, 1990.

HAYM Rudolf, *Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestellt*, Berlin, Gaertner, t. 1, 1880.

HITCHENS Christopher, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, Twelve Books, 2007.

KOYRE Alexandre, *Paracelse* [1955], Paris, Editions Allia, éd. 2004.

La délivrance de la ville de Toulouse du dix-septième May 1562, Toulouse, J. Rayet, 1762.

LAMARCK Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique* [1809], Paris, Flammarion, 1994.

MARANA Giovanni Paolo, *L'espion turc ou L'espion dans les cours des princes chrétiens ou Lettres & mémoires d'un envoyé secret de la Porte dans les cours de l'Europe où l'on voit les découvertes qu'il a faites dans toutes les cours où il s'est trouvé, avec une dissertation curieuse de leurs forces, politique & religion*, Paris, CODA, 2008.

MARMONTEL Jean-François, *Le Pharsale*, dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, A. Belin, 1819.

MAUBOUSSIN Michael J., *The Success Equation*, Brighton, Harvard Business Review Press, 2012.

PICOT DE CLORIVIERE Pierre-Joseph, *Biographie universelle (Michaud)*, Paris, Desplaces, 1811-1862.

PORCHAT Jean-Jacques, « Adieux de l' Ancienne Académie de Lausanne à ses concitoyens », Lausanne, M. Ducloux, 1838.

STADEN Hans, *Nus, féroces et anthropophages* [1557], Paris, Métailié, 2005.

SUARD Amélie, *Essais de mémoires sur M. Suard*, Paris, Didot-L 'Ainé, 1820.

TALEB Nassim Nicholas, *Le cygne noir : La puissance de l'imprévisible*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, 496 pages.

TENCÉ Ulysse, *Annuaire historique universel pour 1837*, Paris, Thoisnier-Desplaces, 1838.

THEVET André, *Les singularités de la France antarctique* [1557], Nabu Press, 2010, 530 pages.

VOET Donald & VOET Judith G., *Biochimie*, Paris, De Boeck supérieur, 2016.

8. Textes de loi, constitutions, articles de presse, dictionnaires et liens hypertextes :

BOUIE Jamelle, « Les idées des Lumières ont façonné les questions de race et de suprématie blanche », 25 juin 2018, *Slate*, en ligne, à l'adresse <http://www.slate.fr/story/163550/prendre-serieux-cote-obscur-philosophes-lumieres-racisme-kant-locke>, consulté le 11/06/20. « Montesquieu était-il négrophobe, comme l'a affirmé «AJ+ en français» dans une vidéo ? », Checknews.fr, *Libération*, en ligne, 9 août 2019, consulté le 20/07/20 à l'adresse https://www.liberation.fr/checknews/2019/08/09/montesquieu-etait-il-negrophobe-comme-l-a-affirme-aj-en-francais-dans-une-video_1744571.

BRIEL Patricia, « Christianisme 0-2000. La raison contre la foi », *Le Temps*, publié le 4 décembre 1999, consulté le 18 octobre 2019 au lien suivant : <https://www.letemps.ch/culture/christianisme-02000-raison-contre-foi>.

C'est qui Voltaire ?, Société Voltaire, consultable à l'adresse <https://societe-voltaire.org/cqv/affairiste.php> (consulté le 17/10/2020).

Déclaration des droits de l'État de Virginie, 12 juin 1776 (rédigée en mai 1776), consultable à l'adresse <https://www.archives.gov/founding-docs/virginia-declaration-of-rights> (consulté le 24/07/2020).

Dictionnaire de l'Académie française, 9^{ième} édition, en ligne, à l'adresse <http://www.academie-francaise.fr/le-dictionnaire/la-9e-edition>.

Dictionnaire Gaffiot, latin-français, Paris, Hachette, 1934, p.1327.

DROIT Roger-Pol, « La face cachée de Voltaire », *Le Point*, 2 août 2012, en ligne, disponible à l'adresse https://www.lepoint.fr/livres/la-face-cachee-de-voltaire-02-08-2012-1494397_37.php, consulté le 11/06/20.

L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772), édition numérique collaborative et critique : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>.

Le code noir, Introduction et notes de Robert Chesnais, Paris, L'esprit frappeur, 1998.

MAGNAN Alain, conférence publiée sur le site internet de France Culture, datée du 10 octobre 2016, à l'adresse suivante <https://www.franceculture.fr/conferences/universite-de-nantes/voltaire-precursur-de-la-laicite> (consulté le 20/08/20).

MILZA Pierre, propos rapporté par Marcelo Wesfreid, *L'Express*, 3 août 2010.

Montedite, *Édition critique des Pensées de Montesquieu*, Carole Dornier (éd.), Presses universitaires de Caen (@Fontes et paginae — Sources modernes), 2013, [En ligne], pensée n°1946. <http://www.unicaen.fr/services/puc/sources/Montesquieu/> [consulté le 02/04/2020].

Œuvres complètes de Voltaire, édition Moland, 1883, sur le site wikisource : https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_compl%C3%A8tes_de_Voltaire (consulté le 26/10/2020).

REISSE François, « "L'antisémitisme de Voltaire à Wagner" de Léon Poliakov », *Le Monde*, 30 mars 1968.

« TOUT VOLTAIRE » : <https://artflsrv03.uchicago.edu/philologic4/toutvoltaire/>.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	7
INTRODUCTION	9
Propos liminaires.....	9
Délimitation du sujet et cadre conceptuel.....	10
Revue de littérature.....	12
Matériaux de l'étude : ce qu'il faut entendre par « l'œuvre politique de Voltaire »	14
Epistémologie et cadre théorique	16
<i>Aborder Voltaire contre l'histoire de ses représentations</i>	<i>16</i>
<i>« L'école de Cambridge »</i>	<i>20</i>
<i>Aborder Voltaire en science politique</i>	<i>24</i>
<i>La question du comparatisme</i>	<i>27</i>
Problématisation et hypothèses de recherche	31
Annonce du plan : une dualité corps/esprit	40
PARTIE I : L'esprit de l'œuvre	43
Chapitre I – L'intention de l'auteur : la comparaison comme instrument d'une philosophie de l'action.....	51
<i>Paragraphe 1. Une œuvre politique mue par le besoin d'agir.....</i>	<i>53</i>
<i>Paragraphe 2. Voltaire savant, Voltaire politique.....</i>	<i>74</i>
Chapitre II - L'innovation méthodologique : un comparatisme cosmopolite et objecteur du merveilleux.....	97
<i>Paragraphe 1 : Comparer sur l'épaule des géants</i>	<i>101</i>
<i>Paragraphe 2 : La réfutation de la métaphysique en tant qu'outil explicatif du politique</i>	<i>138</i>

Chapitre III – Les égarements épistémologiques d’un comparatisme militant : le spectre omniprésent de la lutte contre l’infâme.....	157
<i>Paragraphe 1 : Toutes les comparaisons mènent à Rome</i>	<i>161</i>
<i>Paragraphe 2 : Misères du comparatisme engagé</i>	<i>177</i>
Chapitre IV : Le « système » de Voltaire, ou la genèse de la philosophie de l’histoire.....	203
<i>Paragraphe 1 : La profession de foi idéaliste du « poète réaliste »</i>	<i>207</i>
<i>Paragraphe 2 : La philosophie de l’histoire, ou l’histoire au rythme de la raison.....</i>	<i>226</i>
PARTIE II : Le corps de l’œuvre.....	253
Chapitre I – Le système juridique de Voltaire : entre légicentrisme et jusnaturalisme	255
<i>Paragraphe 1 : Le jusnaturalisme de Voltaire : variation sur une doctrine des Lumières.....</i>	<i>259</i>
<i>Paragraphe 2 : Le règne des lois comme conditions de la Liberté.....</i>	<i>285</i>
Chapitre II – Religion naturelle et religion civile contre religion d’État : les ambiguïtés de la théocratie universelle	311
<i>Paragraphe 1 : La suprématie du politique sur le religieux : un principe doctrinal déduit de la comparaison</i>	<i>314</i>
<i>Paragraphe 2 : La religion naturelle comme utopie philosophique, la religion civile comme nécessité sociale</i>	<i>335</i>
Chapitre III – La forme du régime enchaînée aux contingences nationales et aux vertus républicaines des figures du pouvoir	357
<i>Paragraphe 1 : Voltaire après Solon : « Dites-moi d’abord pour quel peuple et à quelle époque ».....</i>	<i>359</i>
<i>Paragraphe 2 : Confucius d’après Voltaire : « C’est par peu d’hommes que vit le genre humain ».....</i>	<i>382</i>

Chapitre IV – Le bon gouvernement de Voltaire : entre division des pouvoirs et souveraineté de l’exécutif	407
<i>Paragraphe 1 : Pour en finir avec le despotisme éclairé</i>	<i>409</i>
<i>Paragraphe 2 : Proposition pour une synthèse voltairienne : le monarchisme éclairé</i>	<i>428</i>
CONCLUSION.....	450
1. <i>De notre étude.....</i>	<i>450</i>
2. <i>De notre démarche.....</i>	<i>454</i>
3. <i>De ses suites</i>	<i>456</i>
BIBLIOGRAPHIE.....	458
1. <i>Bibliographie générale en sciences humaines et sociales.....</i>	<i>458</i>
2. <i>Sur Voltaire, les Lumières et le XVIII^e siècle.....</i>	<i>470</i>
3. <i>Œuvres de Voltaire</i>	<i>487</i>
4. <i>Œuvres anciennes et classiques</i>	<i>491</i>
5. <i>Correspondances</i>	<i>493</i>
6. <i>Articles de l’Encyclopédie.....</i>	<i>497</i>
7. <i>Œuvres et sources diverses</i>	<i>497</i>
8. <i>Textes de loi, constitutions, articles de presse, dictionnaires et liens hypertextes :.....</i>	<i>499</i>
TABLE DES MATIÈRES	501