Le Patriarche, le monarque et Dieu : Voltaire, entre religion et politique

Corentin Petit

▶ **To cite this version:**

Corentin Petit. Le Patriarche, le monarque et Dieu : Voltaire, entre religion et politique. Philosophie. 2025. ⟨dumas-05370414⟩

HAL Id: dumas-05370414

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-05370414v1

Submitted on 18 Nov 2025

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

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

Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

PETIT Corentin

Sous la direction de
M^me^ Gabrielle Radica

Mémoire de recherche
Master 2 Philosophie, parcours Arts,
Politique, Éthique, Société

Le Patriarche, le monarque et Dieu :

Voltaire, entre religion et politique

HUBERT Jean, 1757, *Voltaire narrant une fable*, huile sur bois, collection privée.

Département de Philosophie
Faculté des Humanités
Université de Lille

Année
2024-2025

Université de Lille

Je tiens à remercier Mme Gabrielle Radica
pour son encadrement et ses précieux conseils,
l'ensemble du département de philosophie de l'Université de Lille pour sa présence,
et toutes celles et ceux qui ont, parfois sans le soupçonner,
contribué à construire l'émulation intellectuelle qui a permis ce travail.

A celles et ceux qui admirent les combattants de la plume,
les militants acharnés,
dont le verbe est l'honneur
et l'idée l'épée.

Table des matières

Introduction....5
1. État de l'art et problématisation....6
2. Considérations méthodologiques....9
I. Fanatisme et tolérance....12
1. Aux origines du fanatisme religieux....12
2. Le déisme, moteur de tolérance....18
3. La tolérance comme problème économique....24
4. Antisémitisme ?....28
5. Conclusion....34
II. L'anticléricalisme voltairien....36
1. Des premiers chrétiens à l'Église....36
2. Le pape comme seigneur temporel : les États pontificaux....42
3. Loi ecclésiastique et inquisition....45
4. Conclusion....50
III. La défense de l'ordre social....53
1. Le silence de Jean Meslier....53
2. L'athéisme comme danger social 61
3. Le peuple, une figure ambivalente....67
4. Luxe et anthropologie....74
5. Conclusion....76
IV. La Providence et l'histoire....78
1. Dieu et l'histoire....78
3. Le problème du mal : de Zadig à Candide....86
3. Conclusion....99
V. Changer les hommes, changer le monde....100
1. Répandre les Lumières....100
2. Le despote éclairé 108
3. Conclusion....118
Conclusion....120
Bibliographie....123
1. Bibliographie primaire....123
2. Bibliographie secondaire....127
3. Bibliographie thématique....131

Introduction

La séparation entre le politique et le religieux n'a rien d'évident. Il semblerait a priori que le domaine religieux relève de l'interne, de la conscience individuelle. La foi, qui fonde les croyances religieuses, est après tout un sentiment interne et personnel. À l'inverse, le domaine politique est celui du public, de l'inter-individualité.

Cependant, une telle répartition est simpliste. Elle donne lieu à des zones intermédiaires, qui révèlent son inconsistance. La première est celle de l'organisation institutionnelle des religions ; l'expression des religions est un phénomène collectif, organisé en églises. Pour cause, la religion, même lorsque son contenu est particulièrement centré sur l'intériorité individuelle, reste un fait social. Elle naît, se propage et meurt au sein de contextes sociaux qui en conditionnent l'évolution. Cela explique la nature collective de l'expression religieuse, le rassemblement des croyants en église, le caractère social de la réalisation des rituels. Fatalement, de tels rassemblements sont de nature temporelle, et exercent une influence temporelle sur les individus. Or, l'influence temporelle d'un groupe organisé, plongée dans le flot des événements historiques, est politique. Elle cherche à se conserver en tant que telle, et acquiert des intérêts propres, notamment par l'institution d'un clergé dont la position et l'entretien est le fait de la gestion de ressources financières et sociales. La religion comme fait social et institutionnel ne peut se détacher du contexte politique et social dans lequel elle évolue, ce qui la rend politique.

La seconde zone à cheval entre religion et politique est la question de la nature des convictions. Les deux reposent sur ces convictions, c'est-à-dire sur des croyances qui ont vocation à être partagées, confrontées, débattues. Les croyances religieuses sont issues en grande partie de la foi, donc d'une forme de connaissance instinctive et irraisonnée sur des objets surhumains. On pourrait les opposer aux croyances politiques, plus propices à être le fruit de la raison, en ce qu'elles portent sur des objets humains et sur des actions dont la portée est humaine. Cependant, il est parfois malaisé de justifier rationnellement toutes ses convictions politiques. Elles peuvent elles aussi reposer sur une forme de foi, sur une forme d'espérance instinctive ou de connaissance irraisonnable. De la même manière, on est tenté de raisonner sur la religion, de justifier logiquement les croyances qui la constitue. C'est l'objet de la théologie. Par ailleurs, l'objet des convictions politiques et religieuses n'est pas si disjoint. Bien que les croyances religieuses portent en grande partie sur le divin, elles dictent également une morale et une certaine perspective de société. D'un côté, la mise en œuvre de cette perspective sociale est une question politique, même si elle a des motivations religieuses. De l'autre côté, la morale est une forme que prend l'action politique, en ce qu'il s'agit justement d'un mobile d'action dont l'effet est la bonne entente entre les individus, donc un effet social. Dès lors, que ce soit dans leur origine ou dans leur objet, les convictions religieuses

et politiques ne sont pas aussi dissemblables qu'il n'y parait. Elles forment un second commun entre les deux domaines.

L'existence même de ces deux zones partagées entre religion et politique remet en cause la séparation intuitive que l'on peut ériger entre elles. Cependant, elles ne justifient pas de confondre les deux domaines. Le discours sur le divin du religieux lui est propre, tandis que l'action politique, si elle peut être rituelle, n'est pas nécessairement religieuse.

Ces intermédiaires théoriques ne peuvent que s'incarner plus précisément lorsqu'on les cherche, dans une époque particulière, chez un auteur spécifique. Et en retour, l'étude de ces intermédiaires ne peut que spécifier l'interdépendance du religieux et du politique. La nature et le contenu propres à chaque religion conditionnent logiquement la nature des zones qu'elle partage avec le politique, de même que les spécificités de sa forme temporelle. Par ailleurs, nos réflexions démarrent de la forme et du fond des religions du Livre, qui constituent un contexte culturel et historique situé. De la même manière, le rapport du politique à la religion est toujours complexe, selon que l'une d'entre elles est officielle, que certaines sont non reconnues, voire persécutées, que les institutions religieuses désirent ou non influencer les événements politiques. Il semble dès lors difficile de tirer des conclusions plus précises que celles que nous avons amorcées dans le cas des religions et de la politique *en général.* En découle la nécessité de l'étude de cas pour permettre un retour plus précis sur la question.

C'est donc une analyse historico-philosophique qu'il s'agit de mener. Historique en ce que c'est toujours en contexte que s'incarne la politique, y compris la politique et les institutions religieuses, malgré leur prétention à l'intemporalité. Il est nécessaire de cerner les spécificités et les enjeux d'une période historique dans les domaines politiques et religieux pour dessiner ce qu'ils partagent. Et philosophique en ce qu'il est impossible de s'arrêter aux faits, à la faveur d'une exploration conceptuelle de ce qui fonde ces domaines et de ce qui les lie, de ce qui fait confondre les sphères des pensées et des actes.

Pour tenter d'investir ces zones intermédiaires, il convient de se pencher sur un auteur dont les objets traités sont politiques et religieux, dans un contexte mettant en avant les problèmes de la politique religieuse. Les possibilités ne manquent pas. C’est sur Voltaire, qui traverse avec tumulte le XVIII^{e} siècle, que nous jetterons notre dévolu ; ses conceptions religieuses et ses positions politiques intimement liées en font un objet de choix.

1. État de l'art et problématisation

En littérature, en histoire, en philosophie, les travaux de recherche sur Voltaire ne manquent pas. Il a cependant fallu attendre la fin du XIX^{e} siècle pour les voir émerger. Non pas qu'à la fin du

XVIII^e siècle et tout le long du XIX^e personne ne discuta le personnage ; au contraire, sur son cadavre encore chaud, ou sur ses cendres refroidies au Panthéon, Voltaire attirait les passions, les controverses, les réappropriations ou les condamnations politiques et religieuses. Il a fallu attendre presque un siècle que les passions se calment, pour obtenir des études peut-être toujours insérées dans des polémiques, mais des études approfondies, méthodiques, dans diverses disciplines. La somme irremplaçable que représentent les huit volumes de Desnoiresterres réunis en 1876 sous le titre *Voltaire et la société française au XVIII^e siècle*[1] est l'un des premiers de ces travaux à prétention d'érudition plus que de polémique. Il fonde de nombreux autres travaux, et une véritable tradition d'étude de Voltaire. On doit à Theodore Besterman la publication de ses œuvres complètes et de sa correspondance, ainsi que l'Institut Voltaire qu'il a fondé à Genève en 1952, aujourd'hui Musée Voltaire, et qui sert toujours les chercheurs en compilant des dizaines de milliers de documents de la main de Voltaire ou le concernant. Voltaire passé dans le domaine scientifique, cela n'empêche pas les controverses sur le personnage de perdurer même aujourd'hui, parfois avec une prétention scientifique imméritée (voir par exemple l'article « Voltaire spread darkness, not enlightenment » dans lequel Nabila Ramdani reproche anachroniquement à Voltaire d'avoir soutenu la colonisation, et la polémique qu'il a suscitée en 2020).

René Pomeau, qui était peut-être l'expert français de Voltaire au siècle précédent, sépare son analyse du personnage en deux ouvrages majeurs et une biographie. Ces ouvrages, *La religion de Voltaire*[2] et *Politique de Voltaire*[3] reprennent une méthode implicite, qui avait déjà cours au début du siècle par exemple chez Henri Sée[4], de division de la pensée de Voltaire en deux pans : la politique et la religion. Pour cause, ce sont les deux grands pôles d'intérêt dans l'histoire littéraire, mais aussi dans les travaux philosophiques, plus rares, sur Voltaire et son œuvre.

Il est notable que le pan politique de son œuvre soit surtout l'objet d'études historiques. Pour cause, l'auteur ne se prive pas de prendre activement parti lors des nombreux événements politiques du XVIII^e siècle. Il mobilise par exemple l'opinion publique lors de plusieurs affaires judiciaires injustement menées, il soutient la monarchie absolue contre la poussée parlementariste qu'écrasera la réforme Maupeou de 1771[5], il condamne la révolte paysanne dite de la Guerre des Farines en 1775[6]... Chaque fois, c'est l'occasion pour les auteurs de replacer la position de Voltaire dans les débats politiques et sociaux de l'époque. Il y aurait cependant matière à ne pas s'arrêter à une contextualisation historique, mais à explorer avec une profondeur philosophique ses positions et leurs implications.

---

1 DESNOIRESTERRES Gustave, 1867, *Voltaire et la société française au XVIII^e siècle,* Paris, Didier et C^ie.
2 POMEAU René, 1974, *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet.
3 POMEAU René, 1963, *Politique de Voltaire*, Besançon, Armand Colin.
4 SEE Henri, 1908, « Les idées politiques de Voltaire », *Revue historique*, tome 98, pp. 255-293.
5 COSSARUTTO Vincent, 2016, « En première ligne. Voltaire face aux théories parlementaires pendant la « révolution » Maupeou (1771-1772) », *Histoire, économie et société*, n°3, pp. 97-113.
6 LUBLINSKY Vladimir Sergeïevitch, 1959, « Voltaire et la guerre des farines », *Annales historiques de la Révolution française*, n°156, pp. 127-145.

D'un autre côté, ses positions religieuses sont l'occasion de travaux d'ordre philosophique. L'éternel problème du mal par exemple, qui hantera Voltaire toute sa vie, est traité par John N. Pappas[7], par Joanna Ziobrowska[8], par Marc Parmentier[9], par Marguerite Anne Johnston[10], par Véronique Le Ru[11] et bien d'autres. Naturellement, les questions théologiques, de natures métaphysiques et spéculatives, sont plus propices à l'examen philosophique ; d'abord de la part de Voltaire, puis des commentateurs contemporains ou postérieurs. Les commentaires historiques retraçant les querelles religieuses de l'époque ne peuvent également se dispenser de poser les problèmes philosophiques qu'elles soulèvent.

Ces études qui se placent dans l'une ou l'autre des grandes parties ne peuvent cependant faire l'économie de l'irruption de l'autre ; irruption du religieux dans le politique, irruption du politique dans le religieux. Les incontournables thèses de Voltaire sur la tolérance, qui relèvent du domaine politique, ne peuvent être examinées qu'à la lumière des conceptions voltairiennes du déisme minimal sur lesquelles elles s'appuient[12]. À l'inverse, la réintroduction progressive d'un Dieu vengeur positif dans son déisme au cours des années 1760 ne peut être comprise que comme allant de pair avec le souci politique de doter les populations pauvres d'une religion constituant un frein aux aspirations sociales[13]. Cela révèle le caractère arbitraire de cette division, ces deux thématiques étant *de facto* liées dans la vie, les œuvres et les combats de Voltaire.

Il est notable que le travail biographique semble faire exception, de par sa nature même. Il doit lier les positions politiques et religieuses de Voltaire, leur interdépendance et leur évolution conjointe. Mais la biographie, qui devient vite monumentale compte tenu du personnage, manque généralement d'une profondeur philosophique dans l'analyse des textes, puisque ce n'est évidemment pas son objet. Ainsi le *Voltaire* de Raymond Trousson[14], ou les quatre volumes de *Voltaire en son temps* de René Pomeau[15].

Ces travaux biographiques ont également le mérite immense d'insister sur l'évolution du traitement de Voltaire des problématiques politiques, religieuses, ou entre les deux. Ses positions ont changé assez largement au cours de sa vie, de par ses confrontations à des problèmes nouveaux, face auxquels il a fallu qu'il corrige sa pensée : sa santé de plus en plus fragile, le tremblement de terre de Lisbonne, sa déception vis-à-vis de Frédéric II... Voltaire a aussi dû, à l'inverse, réaffirmer certaines de ses idées avec de nouveaux arguments face à des problèmes inédits : ainsi, son

7 PAPPAS John N., 1963, « Voltaire and the Problem of Evil », *L'Esprit Créateur*, vol. 3, n°4, pp. 199-206.
8 ZIOBROWSKA Joanna, 2012, *La poétique du mal dans l'oeuvre de Voltaire*, Chisinau, Presses Académiques Francophones.
9 PARMENTIER Marc, 2014, « Voltaire et l'optimisme leibnizien », *Atlante*, n°1, pp. 137-165.
10 JOHNSON Marguerite Anne, 1958, *De Zadig à Candide : l'optimisme et le problème du mal dans les contes philosophiques de Voltaire*, Vancouver, University of British Columbia.
11 LE RU Véronique, 2015, « Voltaire et le meilleur des mondes possibles », in KUON Peter (ed.), *L'utopie entre eutopie et dystopie*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.
12 POMEAU René, 1974, *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet.
13 GUILLEMIN Henri, 1980, *Voltaire*, Bats, Utovie.
14 TROUSSON Raymond, 2017, *Voltaire*, Paris, Editions Tallandier.
15 POMEAU René, 1995, *Voltaire en son temps*, Oxford, Voltaire Foundation.

engagement intemporel pour la tolérance religieuse a pu être le prisme de lecture de nombreux événements se déroulant sous les yeux du Patriarche, et à chaque fois une occasion de le réaffirmer.

Bien que l'on ne puisse pas dire que les analyses de Henri Guillemin sur Voltaire[16] aient fait date, il faut néanmoins reconnaître qu'il ne sépare pas de manière artificielle ses idées religieuses et politiques. Au contraire, il les lie profondément. Mais là où René Pomeau, dans *La religion de Voltaire*, conclut à un « esprit du siècle » où économie, culture, débats théologiques concourent à l'affaiblissement général du christianisme au XVIII^{e} siècle, Guillemin manque cet esprit du siècle, et ne voit que les efforts des philosophes contre le christianisme. Il tombe alors dans deux écueils. Premièrement, il attribue à ces seuls philosophes partis à l'assaut des religions la crise que traverse le christianisme. Deuxièmement, il postule à tort l'unité du camp philosophique, autour de l'athéisme matérialiste de l'*Encyclopédie.* On ne peut cependant décemment confondre les différents courants qui forment cet esprit du siècle. Voltaire n'est pas un encyclopédiste ; il rédige quelques articles sur la littérature, et critique le projet, trop obscur et volumineux, avant de s'en écarter. Mais surtout, il n'est ni athée ni matérialiste. Guillemin s'appuie sur le cynisme de la religion de Voltaire dans le domaine politique, où il réintroduit dans son déisme un Dieu vengeur au service de l'ordre social contre les passions du bas peuple, pour rejeter toute forme de foi en Voltaire et le ranger parmi les athées. Guillemin est alors incapable d'analyser correctement l'interdépendance du politique et du religieux qu'il reconnaît chez Voltaire, puisqu'il se trompe essentiellement sur sa perspective religieuse.

De ce fait, ce qui fait irruption dans les travaux de recherche, ce que la biographie ne se prête pas à développer philosophiquement, ce dont Guillemin a l'intuition en se trompant ; l'intersection entre politique et religion chez Voltaire semble être une zone d'ombre qui mérite, pour être mise en lumière, d'être traitée comme un objet en soi, à part entière, et non comme un accident. C'est ce que nous proposons dans le présent travail.

Ainsi, comment la formulation par Voltaire de problématiques spécifiquement situées entre les domaines religieux et politiques conditionne-t-elle son engagement ? Nous montrerons que l'examen par Voltaire de ces thématiques a été particulièrement important en termes de volume de productions littéraires et philosophiques, mais aussi en termes de profondeur des implications politiques et religieuses de ses conclusions. Mais ce qui est notable, c'est que c'est à l'occasion de l'étude de ces thématiques que l'usage de la raison va passer de la philosophie à tous les autres champs, de la théologie à l'histoire en passant par les sciences naturelles et le droit, pour s'élever au rang de méthode universelle. Et c'est l'usage de cette raison qu'il s'agira pour Voltaire de répandre, passant finalement de méthode à objectif politique.

[16] GUILLEMIN Henri, 1980, *Voltaire*, Bats, Utovie.

2. Considérations méthodologiques

Nous avons évoqué la place particulière de la biographie, contrainte de lier les différentes facettes des engagements de Voltaire pour restituer l'unité du personnage. Par ailleurs, nous sommes contraints d'apprécier la pertinence des réflexions méthodologiques de René Pomeau dans *La religion de Voltaire*, qui considère que toute étude de Voltaire, de par la nature du personnage, ne peut être que biographique et exhaustive. Biographique en ce que les travaux de Voltaire, ses pamphlets comme ses lettres sont toujours issues d'un contexte social, historique, politique, mais aussi personnel, le tout conditionnant Voltaire dans le fond comme dans la forme ; il faut dès lors contextualiser, rendre aux textes leur contour, leurs enjeux, leur enchaînement, leur période de rédaction dans la vie de Voltaire. Puis exhaustive, car l'œuvre de Voltaire est vaste, hétéroclite, ses positions changent au cours de sa vie, pour les raisons les plus diverses. Il faut dès lors prendre en compte l'ensemble de son œuvre et de sa correspondance pour saisir ses positions avec la profondeur qui leur est due, les dynamiques argumentatives et leurs évolutions. Car il serait une erreur de regrouper les textes sans prendre garde à leur place chronologique par rapport au reste de son œuvre.

Ces considérations nous imposent par conséquent une méthodologie. Ne pouvant pas, dans le présent travail, nous livrer à la monumentalité d'une étude exhaustive des œuvres complètes et de la correspondance de Voltaire, nous nous appuierons sur les auteurs l'ayant fait, nous permettant d'extraire leurs résultats pour assurer la rigueur de notre travail : René Pomeau et Raymond Trousson. C'est en particulier à partir de la biographie de Voltaire de ce dernier[17] que nous avons dégagé des thématiques traitées par Voltaire à l'intersection de la religion et du politique, et des œuvres associées. Nous avons tenu à former un corpus aussi hétérogène que l'est l'œuvre de Voltaire : des textes en prose ou en vers, du théâtre, des pamphlets, des essais philosophiques, des textes majeurs et mineurs, répartis chronologiquement. C'est à partir de cet échantillon que nous développerons ces thématiques, pour en tirer des conclusions sur le lien entre religion et politique chez Voltaire.

La question épistémique qui se pose, c'est celle de rendre l'évolution cohérente du traitement de ces thématiques au fil de l'œuvre de Voltaire. D'où la nécessité d'une méthodologie prenant la forme d'une enquête philosophico-historique, cherchant à reformuler les raisonnements de Voltaire à partir de ses textes contextualisés. Et dans ce sens, dans un souci de clarté, nous avons préféré construire une chronologie à l'occasion de chaque thématique traitée par Voltaire, plutôt que de mêler toutes leurs évolutions dans une grande étude chronologique. Ce choix peut faire perdre de vue la cohérence de ces évolutions conjointes, mais nous la mettrons explicitement en lumière lorsqu'il le sera nécessaire.

[17] TROUSSON Raymond, 2017, *Voltaire*, Paris, Editions Tallandier.

Notre travail sera alors divisé en objets d'étude relativement séparés, réunis par leur nature à cheval entre religieux et politique, par le souci de comprendre le traitement spécifique que Voltaire en fait, et le retour de ce traitement sur ses pratiques. Ces thématiques ne sont cependant disjointes qu'assez arbitrairement : les idées, les arguments peuvent en toucher plusieurs. Mais faire en sorte d'éviter les séparations trop injustes nous mène positivement à établir un principe de progression entre les chapitres de ce présent travail, permettant qu'il ne soit pas une simple exploration de thématiques totalement dissociées.

Dans un premier temps, nous étudierons le lien entre fanatisme et tolérance, pour montrer que la tolérance comme politique religieuse est à la fois un produit de la juste religion déiste et du dynamisme économique bourgeois. Ce sera l'occasion d'étudier le déisme de Voltaire, qui fonde la tolérance, mais aussi l'anticléricalisme, objet de notre deuxième chapitre, et dans une moindre mesure qui traverse tous les thèmes suivants. Cela nous permettra de montrer que l'Église n'est ni légitime ni compétente pour édicter des lois civiles. Nous introduirons par ce biais le rôle social des institutions religieuses, afin d'étudier, aux antipodes, la question de l'athéisme. Ce sont ces deux points qui nous mèneront à notre troisième chapitre sur les arguments religieux que Voltaire mobilise en faveur de l'ordre social et des inégalités. Nous montrerons à cette occasion que la position de Voltaire, qui est issu de la grande bourgeoisie, la pousse à formuler la nécessité sociale de la religion contre les revendications populaires. C'est à partir de cette position sociale et de son engagement contre l'influence idéologique et politique du clergé que l'on peut comprendre la volonté de Voltaire de réhabiliter l'agentivité humaine, contre les conceptions chrétiennes de la Providence ; c'est ce que nous montrerons dans notre quatrième chapitre. Finalement, pour consacrer toutes les perspectives voltairiennes que nous aurons mises au jour, le cinquième chapitre montrera que le souci des stratégies militantes de Voltaire, c'est l'extension de la raison, condition nécessaire à toutes ses revendications, religieuses comme politiques.

Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité. Nous sommes tous pétris de faiblesses, & d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature.

VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique,* Paris, Garnier, pp. 375.

I. Fanatisme et tolérance

Parmi les thèmes traités par Voltaire au cours de sa longue vie, celui de la tolérance religieuse est à la fois l'un des plus anciens dans son œuvre, l'un des plus importants et l'un des plus durables ; il gardera l'esprit de Voltaire occupé dans son œuvre et dans l'actualité de l'époque. Cependant, la thématique de la tolérance prendra un grand essor et deviendra le thème principal de son œuvre et de ses combats à partir de sa campagne contre « l'Infâme » des années 1760. C'est à l'occasion de celle-ci que l'on obtiendra les textes les plus explicites et, paradoxalement, les plus virulents en faveur de la tolérance.

1. Aux origines du fanatisme religieux

Pour comprendre la tolérance et ses enjeux, il est impératif de comprendre dans un premier temps le fanatisme religieux tel que Voltaire se le représente.

L'auteur évoque régulièrement la question de l'établissement des religions et des différentes sectes. Les religions sont instaurées par des illuminés, des enthousiastes, que Voltaire ne rejette pas complètement. L'exemple de Jésus est révélateur. Contre les chrétiens, Voltaire affirme volontiers que Jésus est né et a vécu en juif, qu'il n'a jamais prétendu être Dieu lui-même. Au contraire, il s'agissait d'un croyant vivant simplement sa foi telle qu'il l'entendait, rassemblant des fidèles par la force des choses uniquement plutôt que cherchant à fonder une quelconque église. L'enseignement de Jésus est riche et sage, concède Voltaire :

Ses exemples sont saints, sa morale est divine ;
Il console en secret les cœurs qu'il illumine ;
Dans les plus grands malheurs il leur offre un appui ;
Et si sur l'imposture il fonde sa doctrine,

C'est un bonheur encor d'être trompé par lui.[18]

Il s'adresse aux cœurs, c'est-à-dire aux convictions internes et profondes des individus, d'où le fait que ce soit en secret qu'il les console. Cette idée contient une portée normative : le religieux en est relégué à l'individuel, et n'est donc pas un phénomène partagé ou à organiser en institution. Par ailleurs, Jésus donne des exemples et une morale, c'est donc aux actions individuelles qu'il donne un guide. Cependant, il est un imposteur, car si son enseignement est divin, il ne l'est pas lui-même. Il en découle que Jésus professe une religion interne et pure, issue de sa sagesse propre qui la lui a fait atteindre.

En effet, même s'il appréciera de plus en plus la figure de Jésus au cours de sa vie, Voltaire a comme constante de rejeter l'incarnation et le dogme de la Trinité, et ce dès ses plus jeunes années. Il écrit en 1722, dans *Le Pour et le Contre*, après avoir résumé la vie et la mort du Christ :

Je ne reconnais point à cette indigne image
Le Dieu que je dois adorer :
Je croirais le déshonorer
Par une telle insulte et par un tel hommage.[19]

Ce rejet de la figure du Fils est constitutif du déisme voltairien, qui est fondamentalement désincarné. Sa divinisation dans le christianisme est tardive : c'est le fait du concile de Nicée de 325, qui établit que la nature du Fils est consubstantielle à celle du Père, donc divine. La divinisation du Christ est pour Voltaire typique du processus d'établissement des religions : le message de Jésus étant devenu populaire, les apôtres puis les prêtres l'ont repris pour en tirer un pouvoir sur les croyants. En divinisant Jésus, ils se posent comme les continuateurs directs de la volonté de Dieu sur terre. L'établissement de la religion chrétienne, comme des religions en général, est un fait purement humain et politique, avec comme fondement nécessaire le sage enseignement d'un enthousiaste, détourné par des opportunistes pour servir leurs intérêts. Le corollaire est la naïveté des peuples, qui, séduits par la pureté du message originel, sont prêts à suivre ceux qui se proclament son continuateur. Ce sont eux qui se mettent sous l'autorité des usurpateurs, et qui leur confèrent par là pouvoir et richesses. Dogmes et rites sont autant de moyens de maintenir les fidèles dans la houlette des prêtres, en renforçant leurs liens par des superstitions. La religion prêchée par Jésus, que Voltaire considère comme naturelle et issue de la raison, est dès lors corrompue à des fins politiques.

L'autorité des usurpateurs est entretenue par l'institution de l'ignorance. Voltaire en donne un exemple dans *Mahomet, ou le Fanatisme*, où le prophète Mahomet utilise la foi que ses fidèles ont

[18] VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 361.
[19] *Ibid.*

en lui pour prendre le pouvoir dans La Mecque, afin d'éviter de la conquérir par les armes. Il commande à Séide d'assassiner le sheik, et le convainc comme suit :

> On devient sacrilège alors qu'on délibère. [...]
> Quiconque ose penser n'est pas né pour me croire.
> Obéir en silence est votre seule gloire.[20]

L'ignorance est motivée par la croyance en la divinité de Mahomet. Réfléchir, raisonner, c'est remettre en cause la divinité de ses ordres, donc leur bien-fondé ; il joue dès lors la foi contre la raison. Il déclare caricaturalement en privé :

> Mon triomphe en tout temps est fondé sur l'erreur.[21]

Les jalons du fanatisme sont alors posés. L'ignorance, au service de prêtres qui tirent leur pouvoir et leur richesse d'un peuple naïf, va entretenir des préjugés. Ces préjugés qui imprègnent les individus sont des moteurs d'actions, dictées ni par la morale interne ni par la raison. Dès lors, ils sont une source d'erreur. Et l'erreur prend singulièrement la forme de la violence, contre ceux qui croient à autre chose que ce qui est dicté par les prêtres. Des préjugés et de la tromperie, on passe alors à l'intolérance active.

Ghislain Waterlot[22] montrait que la violence fanatique dans l'œuvre de Voltaire prenait deux formes : la colère du peuple dupé, ou celle des prêtres conscients de leurs intérêts. Cette partition est pertinente, car elle recouvre effectivement deux images voltairiennes récurrentes. Dans le premier cas, la dénonciation du fanatisme se mêle au mépris que Voltaire voue au peuple, que nous aurons l'occasion d'explorer plus bas. Mahomet, dans *Le Fanatisme*, affirme :

> Les préjugés, ami, sont les rois du vulgaire.[23]

La naïveté du peuple le rend prompt à croire aux préjugés religieux, et ces préjugés ont des conséquences positives lorsque les individus s'assemblent. Le résumé que fait Voltaire de l'affaire Calas au premier chapitre de son *Traité sur la tolérance* est notable en ce sens. Jean Calas, négociant protestant toulousain, est à tort accusé d'avoir assassiné son fils suicidé, suspecté de vouloir se convertir au catholicisme. Il est alors condamné par le parlement de Toulouse, torturé, roué et brûlé. Voltaire accuse la mobilisation populaire d'avoir précipité son jugement. Aussitôt que le fils est retrouvé pendu, une foule s'agrège devant la maison de Calas et les rumeurs les plus folles

[20] VOLTAIRE, 1877, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 4, pp. 137.
[21] *Ibid*., pp. 144.
[22] WATERLOT Ghislain, 1996, « Voltaire ou le fanatisme de la tolérance », *Esprit*, n°224, pp. 114-139.
[23] VOLTAIRE, 1877, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 4, pp. 122.

vont bon train : il est désigné coupable par « la populace »[24]. L'enterrement catholique du suicidé devient une grande manifestation, on brûle des effigies du père sur les places publiques. C'est sous cette pression que les juges délibèrent sans la moindre preuve contre Calas, et décident sa mort à une courte majorité. Non pas qu'eux-mêmes aient été exempts d'une haine fanatique contre les protestants ; mais le peuple l'ayant reconnu comme coupable, le jugement ne pouvait aller contre sa volonté. Dans le texte, le peuple est implicitement présenté avec deux caractéristiques : il est anonyme et actif. L'individu n'existe plus, l'action est un fruit uniquement collectif. On ne peut retracer l'origine des rumeurs, retrouver qui a fabriqué telle effigie et qui l'a brûlée. Le fanatisme crée une véritable communion. Alors que l'exercice de la raison est personnel, l'effet de foule semble l'empêcher, car en son sein l'individu n'existe plus. Dans le cas présent, la violence est surtout symbolique. Cela reste une forme de violence, mais rien n'empêche la violence du fanatisme populaire d'être physique : le massacre de la Saint-Barthélemy, autre hantise de Voltaire, en est un bon exemple.

L'affaire Calas semble nous permettre de distinguer le fanatisme de l'intolérance. Dans les deux cas, il y a intrinsèquement une notion de radicalité : on rejette tout ce qui est autre, on refuse tout compromis avec ce que l'on ne reconnaît pas (ou ce qui n'est pas désigné) comme sien. L'intolérance et le fanatisme sont des idées proches, mais ne peuvent être conceptuellement confondus. L'intolérance est interne, on cherche avec elle à préserver sa propre vérité contre ce qui la met à mal : elle prend alors de ce fait souvent la forme d'un rejet, d'une exclusion, d'une marginalisation, pas forcément violente. Le fanatisme, lui, est externe. Il constitue une forme de débordement de l'intolérance, qui devient nécessairement violente, car elle ne cherche plus à protéger ses convictions, mais à détruire celles des autres ; voire les autres eux-mêmes. Il semble que l'état de fanatisme ne soit pas stable ou durable. Un groupe peut baigner dans l'intolérance, avec par moment des moments de fanatisme. Le fanatisme n'est pas un état permanent, mais ponctuel, quand les passions deviennent violemment actives. Ce débordement fanatique semble être favorisé par l'effet de foule qui bâillonne la raison, comme nous l'avons montré plus haut. Mais on ne peut vivre en permanence sous les passions, elles finissent par s'apaiser ; ce qui ne les empêche pas de se réveiller à nouveau. Dans l'état de fanatisme, la raison disparaît, la discussion est impossible ; alors que l'intolérance, elle, siège dans un certain degré de rationalité : on peut la questionner, convaincre les individus de la tolérance.

La seconde forme que prend la violence fanatique, c'est la violence des prêtres. Les mécanismes derrière elle sont différents de celle qui pousse le peuple à la violence. En effet, et c'est le point central, les prêtres, eux, sont pour Voltaire conscients de leurs intérêts. Leurs privilèges sont issus de l'asservissement moral et matériel du peuple, aussi n'hésitent-ils pas à prendre activement parti contre tout ce qui pourrait leur nuire, voire à aller jusqu'à la violence. Dans son *Sermon du*

[24] VOLTAIRE, 2009, *Traité sur la tolérance*, in EL MANSOURI Ouafae (dir.), *L'affaire Calas*, Paris, Flammarion, pp. 63.

rabbin Akib, Voltaire rappelle, feignant l'ignorance d'un lointain rabbin, le meurtre de Henri III par un moine :

> Enfin, ils persuadèrent à leurs pénitents que Dieu leur commandait d'aller tuer les princes qui mécontentaient leurs archi-mandrites. Hier, mes frères, l'aumônier de monsieur le consul nous montra dans l'histoire de la petite nation des Francs, qui vit dans un coin du monde, au bout de l'occident, et qui n'est pas sans mérite ; il nous montra, dis-je, un faquir, nommé Clément qui reçut de son prieur, nommé Bourgoin, l'ordre exprès en confession d'aller assassiner son roi légitime, qui s'appelait, je crois, Henri. En vérité, dans le peu que j'ai lu moi-même des nations voisines, j'ai cru lire celle des anthropophages.[25]

Voltaire fait ici retomber la responsabilité sur le confesseur de Jacques Clément, puisqu'il argumente spécifiquement sur le pouvoir politique que donne aux prêtres l'acte de la confession. Il semblerait pourtant qu'il ait plutôt agi par lui-même. Mais dans un cas comme dans l'autre, le meurtre de Henri III est le fait d'une Église qui sent son hégémonie menacée par la politique du roi, la violence fanatique d'un clergé qui défend ses intérêts.

De nombreux auteurs ont pu, plus ou moins explicitement, défendre l'intolérance religieuse. Parmi eux, le nom de Bossuet revient régulièrement sous la plume de Voltaire, comme incarnant cette perspective. Jacques-Benigne Bossuet, évêque de Meaux et académicien, est l'un des ecclésiastiques français les plus influents de seconde moitié du XVII^{e} siècle, officiant à la cour de Versailles et devenant précepteur du dauphin. Il a pris très régulièrement position dans les événements du règne de Louis XIV, dans des textes et ses sermons qui forment une abondante littérature, renseignant sur ses convictions et celles des prélats de son temps.

Bossuet n'emploie pas le terme d'intolérance, mais défend explicitement les persécutions, surtout contre les protestants. On trouve dans son œuvre des motivations de deux ordres vis-à-vis du catholicisme : endogènes et exogène. Du point de vue endogène, c'est-à-dire interne, deux arguments se dessinent. Premièrement, dans son *Histoire des variations des Églises protestantes*[26], Bossuet étudie les différents mouvements du protestantisme pour montrer qu'ils représentent tous un éloignement de la doctrine chrétienne pure, c'est-à-dire du catholicisme. Il montre qu'il ne peut y avoir qu'une seule religion vraie, et que les autres ne sont que mensonge. Le mensonge étant un péché particulièrement grave, empêcher sa propagation est un devoir des catholiques ; ils ne peuvent dès lors laisser les protestants exercer leur foi. Ensuite, le second argument endogène se situe dans la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*[27], argument de nature cette fois politique. Bossuet défend que l'unité religieuse soit garante de l'unité politique du royaume, tandis que les divisions religieuses peuvent aboutir à des séditions sortant du seul cadre religieux. Cela

[25] VOLTAIRE, 1877, *Sermon du rabbin Akib*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 279-280.
[26] BOSSUET Jacques-Bénigne, 1921, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Garnier.
[27] BOSSUET Jacques-Bénigne, 1709, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Pierre Cot.

découle du cadre de la monarchie absolue de droit divin ; puisque la souveraineté politique se fonde sur la religion catholique, sortir du catholicisme, c'est revendiquer sortir de l'État, ce qui n'est pas envisageable, car cela causerait une instabilité politique. Ainsi, prévenir les séditions religieuses est nécessaire à l'ordre politique et social. Finalement, le principal argument exogène de Bossuet se trouve dans *L'oraison funèbre de Michel le Tellier*[28], ministre de Louis XIV à qui l'on doit la révocation de l'édit de Nantes en octobre 1685, levant ainsi la politique de relative tolérance vis-à-vis de protestants. L'auteur y défend que l'intolérance est une forme de charité. Puisque les protestants se trompent et s'écartent de la vraie foi, ils perdent la possibilité du salut. Ainsi, les convertir, par la persuasion ou par la force, constitue un moyen altruiste de sauver leur âme malgré eux. Notons que dans tous les cas, Bossuet défend une intolérance que l'on pourrait qualifier de doctrinale : il n'a rien contre les personnes en soi, il ne naturalise pas la religion dans l'individu. C'est au protestantisme qu'il s'oppose, plus qu'aux protestants.

Cette distinction entre motifs endogènes et exogènes permet de comprendre, en descendant d'un niveau politique à un niveau individuel, les motivations derrière l'intolérance. Du point de vue endogène, on peut considérer sa religion comme vraie et supérieure contre les autres, et donc vouloir combattre l'influence de ceux qui sont dans l'erreur. On peut également considérer l'hérétique comme une menace pour la stabilité de sa communauté, par exemple si ses divergences religieuses remettent en cause certaines règles morales. Du point de vue exogène, l'intolérant peut considérer l'hérétique comme un pécheur, quelqu'un dans l'erreur, qu'il s'agirait de redresser, par des moyens plus ou moins violents. Ainsi, l'intolérance peut venir, également à une échelle individuelle, d'une considération sur soi, sa religion ou sa communauté, ou d'une considération sur les croyances d'autrui ; ce qui amorce des mouvements différents.

Malgré le caractère doctrinal de l'intolérance de Bossuet, elle déborde forcément sur les individus porteurs de l'hérésie. Il en découle des tragédies individuelles. Il y a une forte dissymétrie entre la force et le nombre du côté des oppresseurs, du peuple, des représentants de la religion officielle et majoritaire ; et les individus sur qui s'abat la fureur du fanatisme. C'est à l'échelle des trajectoires individuelles qu'il pèse. Ainsi Calas innocent, torturé, roué et brûlé, ainsi le chevalier de La Barre, décapité pour ne pas avoir ôté son chapeau au passage d'une procession, ainsi le père Sirven, également accusé sans preuve d'avoir assassiné son enfant pour l'empêcher de se convertir au catholicisme, etc. Les exemples de destins bouleversés par l'intolérance sont nombreux, et ils touchent particulièrement Voltaire. Raymond Trousson montrait qu'il était particulièrement sensible à ces tragédies : il était profondément révolté par l'expression de l'arbitraire, par la haine sans motif, par les douleurs de la torture. Trousson raconte que tous les ans, le 24 août, jour de l'anniversaire du massacre de la Saint-Barthélemy, Voltaire était systématiquement alité et souffrant, tant il était saisi par son imagination à la simple pensée des supplices et de la cruauté qui s'étaient exprimés presque

[28] BOSSUET Jacques-Bénigne, 1686, *Oraison funèbre de Très-Haut et puissant seigneur messire Michel Le Tellier, chevalier, chancelier de France*, Paris, Imprimerie royale.

trois siècles plus tôt. C'est ce mouvement interne et sincère qui pousse Voltaire à s'insurger contre ces jugements injustes, contre l'usage de la torture, en fait contre toutes les manifestations de l'intolérance et du fanatisme.

Ainsi il mènera, au cours des années 1760, sa célèbre campagne contre l'Infâme. Il multiplie les lettres, les pamphlets clandestins ou signés, les prises de position, contre cet ennemi qu'il traque sans repos. Mais ce qu'est l'Infâme est difficile à résumer. Henri Guillemin tente de le réduire au christianisme[29], tant catholique que protestant, sans grand succès puisque derrière ce nom Voltaire s'attaquera aussi à des faits laïcs, comme l'usage de la torture dans la justice civile. Et, plus humainement, Guillemin réduit sa campagne à des calculs politiques, là où il semble y avoir un véritable cri du cœur. Trousson, dans sa biographie du Patriarche[30], résume l'Infâme à ce qui s'oppose au progrès des Lumières : la superstition, l'intolérance, le fanatisme, les dogmes religieux, l'inquisition, l'obscurantisme... Mais il s'agit d'une définition négative ; ce qui s'oppose à la raison, là où l'Infâme existe en lui-même, là où il a un appui idéologique et matériel préexistant au développement de la raison. Peut-être René Pomeau est-il le plus proche de la réalité en écrivant que « L'Infâme est de ces réalités émotionnelles qui n'ont pas besoin d'être définies par qui les éprouve. »[31] Et en effet, Voltaire se gardera de le cerner clairement, car il n'est pas capable lui-même de le faire. Il ressent ce qui relève de l'Infâme comme ce qui le révolte et le pousse à agir. Pomeau résumait finalement : « L'Infâme est donc l'intolérance, pratiquée notamment par des Églises organisées, et inspirée par les dogmes chrétiens. »[32], ce qui, doublé de sa remarque sur le caractère émotionnel fondamental dans sa définition, pourrait être la définition la plus proche de ce qu'il est pour Voltaire.

2. Le déisme, moteur de tolérance

Le déisme religieux de Voltaire est inséparable de son engagement politique en faveur de la tolérance. Ce déisme, il l'a développé toute sa vie et il s'agit du cœur de la perspective religieuse de Voltaire.

Au fondement de ce déisme se trouve le cœur. Il écrit dans *Le pour et le contre* :

> Songe que du Très-Haut la sagesse éternelle
> A gravé de sa main dans le fond de ton cœur
> La religion naturelle ;[33]

[29] GUILLEMIN Henri, 1980, *Voltaire*, Bats, Utovie.
[30] TROUSSON Raymond, 2017, *Voltaire*, Paris, Editions Tallandier.
[31] POMEAU René, 1974, *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet, pp. 314.
[32] *Ibid.,* pp. 315.
[33] VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 361.

La religion naturelle, c'est-à-dire telle qu'elle se trouve en l'intériorité profonde des individus, a été placée là par Dieu lui-même. La croyance en Dieu devient un fondement anthropologique. Cependant, ce n'est pas n'importe quelle religion dont il est question, mais de la religion naturelle, c'est-à-dire la religion issue de la raison. La croyance en Dieu de Voltaire est le fait de l'observation raisonnable du monde. La compréhension des lois de l'univers, qui est le fait des sciences, mène à considérer la finalité des choses : c'est cette finalité qui est la preuve de Dieu. Le caractère téléologique des éléments naturels implique qu'ils ont été pensés, donc qu'une entité douée de raison et de capacité créatrice les a pensés. C'est l'un des arguments classiques pour démontrer l'existence de Dieu, argument dit téléologique, ou du dessein divin. Sa formulation sous la plume du Patriarche dans *Les cabales* est devenue célèbre :

> L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge existe, et n'ait point d'horloger.[34]

On retrouve le souci scientifique, dans l'embarras où se trouve Voltaire face à l'univers. C'est dans la quête de compréhension qu'apparaît et que s'impose l'idée d'un horloger. La nature comme horloge renvoie à la fois au mécanisme des lois physiques, et à la perfection apparente de ces lois.

Voltaire développe le caractère interne de la religion naturelle dans son *Poème sur la loi naturelle*. Il annonce dans l'introduction :

> Écartons ces romans qu'on appelle systèmes ;
> Et pour nous élever descendons dans nous-mêmes.[35]

C'est un voyage interne que Voltaire propose dans ce texte, pour aller explorer ce que Dieu a mis en nous et qui nous assure de son existence. L'auteur critique la méthode métaphysique qu'a la philosophie de traiter le problème, établissant des « systèmes » loin des sentiments humains.

Il appelle « loi naturelle » l'idée de justice présente dans le cœur des hommes, et postule que c'est Dieu qui l'y a mise. Pour le prouver, il dit que l'on peut reconnaître dans toutes les religions cette loi naturelle : dans les religions révélées, chez les païens...

> La morale uniforme en tout temps, en tout lieu,
> À des siècles sans fin parle au nom de Dieu.[36]

Qualifier la morale d'uniforme, c'est affirmer que l'on peut trouver dans toutes les sociétés les

[34] VOLTAIRE, 1877, *Les cabales*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 177-186.
[35] VOLTAIRE, 1877, *Poème sur la loi naturelle*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 442.
[36] *Ibid.,* pp. 444.

mêmes principes moraux. Le fondement des religions établies est cette religion minimale qui a été ensuite corrompue, comme nous l'avons vu ; cependant, si la loi naturelle est universelle, c'est donc qu'il s'agit d'une constante anthropologique, c'est donc que Dieu en créant l'homme a placé la loi naturelle en lui. Voltaire formule ces principes comme suit :

> Adore un Dieu, sois juste et chéris ta patrie.[37]

L'auteur affirme par là que Dieu n'a pas donné à l'homme qui suit sa raison la possibilité de ne pas croire en lui, cette vérité s'impose aux yeux de celui qui la médite. La question de la justice et de la patrie révèle le caractère sociable de l'homme, que Dieu a voulu. Voltaire lie la question de la justice à celle des lois, que l'on veut bonnes, donc à l'harmonie sociale. De la même manière, l'évocation de la patrie n'est pas à entendre dans un sens nationaliste, mais comme l'attachement à sa communauté d'appartenance et la volonté de sa prospérité matérielle et morale.

En revanche, les dogmes et les superstitions sont des contingences culturelles qui s'ajoutent à la religion naturelle pour la corrompre. Si l'universel est vrai, le contingent est faux et secondaire. Zaïre, dans la pièce éponyme, est élevée dans l'Islam et se convertit au catholicisme pour honorer la religion de son père biologique retrouvé ; mais c'est au même Dieu qu'elle s'adresse tout au long sa difficile conversion, et c'est sur la même vertu qu'elle s'appuie. Ce qui l'explique, c'est que la loi naturelle et le déisme persistent, et il s'agit de la part la plus importante de la religion puisque c'est bel et bien eux que Zaïre consulte pour la guider. Il apparaît alors que le rapport de Voltaire à la conversion est plus complexe qu'un simple rejet. S'il s'agit du passage d'un système intolérant de superstitions à un autre, elle est parfaitement inutile ; mais si cette conversion est l'occasion de resserrer ses croyances autour des bases partagées qui forment le déisme, elle peut permettre de se rapprocher, même sans le vouloir, de la religion naturelle.

La forme que prennent les lois est également contingente, elles ne sont donc pas divines non plus ; c'est ce qu'affirme Voltaire dans son *Poème sur la loi naturelle*. Elles ne sont que des constructions humaines. Ce qui est en revanche divin, c'est la volonté qu'elles soient justes. La loi naturelle conseille alors la forme que prend la société, il en découle que l'homme est social par la volonté de Dieu. C'est un lien inné et spontané qui unit les hommes par un certain sentiment de fraternité : Voltaire l'illustre dans *Mahomet*, où Séide hésite profondément à assassiner Zopire comme le lui ordonne Mahomet, car il ressent pour lui une affection naturelle et instinctive.

Ainsi, le déisme de Voltaire se caractérise par une croyance minimale, qui se limite à Dieu, sans rite, dogme ou superstition. Cette croyance est motivée par la raison, dont l'exploration scientifique du monde suggère l'existence d'un créateur. Dieu, ayant placé la raison dans les hommes, leur a donné les moyens de le connaître ; il a également donné aux hommes un sentiment

[37] *Ibid.*

social et spontané de fraternité, ainsi qu'une inclination à la justice.

Les religions révélées sont erreurs et corruption de principes anthropologiques originels : il faut pour Voltaire retourner au déisme qui était à l'origine des religions. Il fait reposer sa croyance sur la raison, aussi espère-t-il que le progrès de la raison, des sciences et des arts dans la société inspirera ce déisme, qu'il défend activement par ailleurs. Il le défend donc contre le christianisme.

> 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 :
> L'insensé te blasphème, et moi, et moi, je te révère ;
> Je ne suis pas chrétien ; mais c'est pour t'aimer mieux.[38]

Henri Guillemin, dans son ouvrage sur Voltaire[39], n'analysait que le dernier vers de la précédente citation. Il se trompait alors en disant que cet alexandrin était offensif, car il commence par une négation de la chrétienté de l'auteur. De cette attaque contre le christianisme, Guillemin déduit l'absence d'obligation à croire dans la promesse du second hémistiche. Remis dans son contexte, le fameux alexandrin n'est plus offensif ; au contraire, l'auteur est à genoux, il s'adresse à Dieu lui-même dans un pathos plaintif. C'est une mise à nu qu'effectue l'auteur, un dévoilement de ses sentiments profonds, effectivement pour critiquer l'Église, mais surtout pour justifier sa propre croyance directe en Dieu, sans détour clérical ou superstitieux. Dieu seul peut être juge de la sincérité de sa croyance ; « Mon cœur est ouvert à tes yeux », clame Voltaire contre les accusations d'athéisme qu'il anticipe. Le blasphémateur est un « insensé » : si le manque de raison mène au blasphème, c'est donc que la raison mène à la croyance en Dieu.

Le déisme voltairien motive la tolérance. Il explique l'origine des croyances contingentes des religions dans la corruption de la religion naturelle. De ce fait, il reconnaît que toutes les religions ont un fond commun, qui n'est autre que cette religion naturelle. Ainsi, malgré le fait qu'elles soient corrompues, les religions révélées peuvent malgré tout enseigner une morale juste ; il suffit pour cela de faire ressortir ce qu'elles ont de plus pur originellement. De ce fait, les religions deviennent acceptables en tant qu'elles peuvent évoluer vers le déisme. Et ce n'est pas la persécution qui peut faire évoluer ces religions, mais l'usage personnel de la raison des croyants. Si la justice gravée dans le cœur des hommes pousse à la nécessité de faire de bonnes lois, alors il découle de ce que l'on vient de noter que la première de ces lois, c'est la tolérance religieuse. L'État doit alors être le garant de la liberté de culte.

Voltaire s'oppose donc à la conception de Platon, dans le livre X des *Lois*. Il y défend que les

[38] VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 361.

[39] GUILLEMIN Henri, 1980, *Voltaire*, Bats, Utovie.

lois, en conditionnant les pratiques, orientent les individus vers des convictions religieuses justes ; ils en déduisent les bons principes religieux. C'est une conception qui va du haut vers le bas, et le mouvement de Voltaire est tout à fait inverse, du bas vers le haut. Ce sont en effet les principes religieux justes qui donnent les lois, en ce qu'ils sont le produit de la raison ; et de telles lois ne peuvent qu'instaurer la tolérance. La coercition ne permet pas de convaincre les individus, conditionner les pratiques par la contrainte ne change rien à leurs idées profondes. La persécution peut même avoir l'effet inverse de renforcer l'intolérance, chez les persécuteurs comme chez les persécutés. Il faut tenter au contraire de répandre la raison dans les individus eux-mêmes, pour fonder un pouvoir juste.

Il y a alors un double mouvement, qui n'est paradoxal qu'en apparence : d'un côté, Voltaire défend la tolérance, le droit à croire ce que l'on souhaite, et de l'autre propose positivement une religion. On peut concilier ces deux perspectives en rappelant que pour Voltaire, il n'y a pas d'égalité entre les religions, mais que la conversion est possible. Il ne tombe pas dans le relativisme, le déisme est absolument supérieur aux autres religions ; la religion chinoise est très bonne, car elle s'en rapproche, les protestants sont moins superstitieux que les catholiques, mais également sujets au fanatisme, le judaïsme est au-dessous de tout, etc. Mais peu importe le point de départ, les croyants ont la possibilité d'évoluer, de changer leurs convictions par la raison : étouffer les religions, les superstitions et les rites n'est donc pas une solution, car ce n'est pas un acte de raison des croyants, qui ne change pas leurs convictions profondes. C'est un moyen inadéquat pour convaincre. Voltaire ne raisonne nullement en identités immuables, mais en militant. Les identités religieuses ne sont pas figées : il se bat pour qu'elles changent, et la tolérance est le terreau qui permet cette évolution, en reconnaissant le droit au débat. C'est une conviction minimale, dont on peut persuader les croyants, et qui constitue le point faible qui permettra de les gagner ensuite au déisme. Il faut seulement combattre activement et légalement l'intolérance et les poussées fanatiques, car elles sont nuisibles à tous et très directement dangereuses.

Le caractère supérieur du déisme se remarque dans l'étymologie même du terme de tolérance. Il vient du latin *tolerantia*, qui peut signifier tant « endurer », « porter un fardeau » que « permettre » ou « faire preuve de patience ». Le concept contient donc deux mouvements : d'abord la reconnaissance que les convictions d'autrui sont pénibles, puis leur acceptation malgré tout. Être tolérant, ce n'est pas devenir naïf, aveugle, aimer inconditionnellement autrui ; c'est au contraire reconnaître ses défauts comme tels et, à partir de cette reconnaissance, autoriser la construction d'une relation sincère et profonde. On peut (et on doit) être tolérant lorsque l'on est déiste et que l'on souhaite convaincre les autres, car c'est en reconnaissant leurs opinions dans toute leur complexité que l'on peut s'appuyer sur le fondement juste de leurs croyances et alors les amener plus loin. À l'inverse, l'intolérance se définit alors comme le rejet de subir sur soi le poids des supposées erreurs des autres, ne pas faire preuve de patiente, mais se fermer, couper les ponts.

Dans *Zadig*, on peut lire du personnage central qu'« Il se figurait alors les hommes tels qu'ils sont en effet, des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue. »[40] C'est la pensée de Voltaire qu'il rend. L'insignifiance de l'homme est un thème qui préoccupera Voltaire dans la première partie de sa vie, et qui est profondément lié à son Dieu-horloger. Si l'univers est une mécanique parfaite à laquelle Dieu a donné l'impulsion, si cet univers et les astres qui le peuplent sont si grands, Dieu ne peut donner aucune forme d'intérêt à l'existence minuscule, insignifiante et pleine d'erreurs des pauvres hommes qui peuplent une petite planète, perdue dans le ballet cosmique. De cette perspective, deux conclusions : Dieu est indifférent aux hommages qu'on lui porte, et les disputes religieuses sont parfaitement insignifiantes vis-à-vis de la marche de l'univers. La tolérance découle alors naturellement du déisme de Voltaire, qui est appelé à remplacer les religions révélées.

> Ô Dieu que l'on méconnaît, ô Dieu que tout annonce,
> Entends les derniers mots que ma bouche prononce ;
> Si je me suis trompé, c'est en cherchant ta loi.
> Mon cœur peut s'égarer, mais il est plein de toi.[41]

Dans ce fameux extrait, Voltaire reconnaît que c'est son amour de Dieu et de la religion vraie qui le pousse à agir. Dieu est méconnu des religions du Livre, et est annoncé par l'ordre cosmique, tout comme il est dans le cœur de l'auteur ; c'est ce qui inspire Voltaire à chercher sa loi, donc à comprendre et à répandre le déisme.

Même si le déisme a l'ambition de remplacer les religions révélées, Voltaire reste réaliste, et a conscience du fait que cela ne peut être ni immédiat ni absolu. Dans l'intermède, le déisme a une valeur que l'on pourrait qualifier d'arbitre par sa supériorité. C'est ce que Voltaire montre dans *Zadig,* au chapitre du souper[42], qui dépeint un repas entre des commerçants Babylonien, Grec, Gaulois, Indien, Chinois et autre à l'occasion d'une grande foire. Fatalement, la discussion en vient à porter sur la religion, et en particulier sur les animaux que chacun révère comme étant sacrés. Alors que le ton monte, le sage Zadig intervient pour montrer que derrière la contingence des formes que prennent les croyances religieuses, elles ont toutes pour objectif de se rendre agréable à Dieu, ce qui est la finalité qui les met tous d'accord. Une fois que tous sont apaisés, ils font les uns avec les autres des affaires prodigieuses qui les enrichissent eux et leur nation respective. Ainsi, Zadig insiste sur la priorité de la reconnaissance de l'existence de Dieu, par rapport à la manière de la reconnaître. Il inspire alors la tolérance en montrant aux croyants qu'ils ont en commun le plus important, et que le reste n'est que contingent. Zadig se place au-dessus de la mêlée, ne prend pas

[40] VOLTAIRE, 1877, *Zadig*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 54.
[41] VOLTAIRE, 1877, *Poème sur la loi naturelle*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 460.
[42] VOLTAIRE, 1877, *Zadig*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 31-91.

position quant à ses convictions à lui, mais son usage de la raison et la pertinence de ses démonstrations réunissent les croyants derrière un credo minimal. D'où ce « déisme-arbitre ». On peut également le reconnaître dans la démarche militante de Voltaire lui-même : c'est son déisme qui le motive à agir, et bien qu'il attaque sans cesse les religions révélées de front, il cherche également à les concilier, en montrant que leur intérêt serait de s'entendre, et qu'elles ont le principal en commun.

Bien que le déisme de Voltaire semble être sa principale raison d'agir, il n'en fait pas toujours la mention explicite dans ses travaux. Son *Traité sur la tolérance*, par exemple, est exempt du moindre exposé sur le déisme. C'est la même chose, dans une moindre mesure, dans la scène du souper. Les arguments mobilisés sont des preuves historiques des bienfaits de la pratique de la tolérance, du point de vue humain, social. Mais les arguments sont aussi des appels au pathos, décrivant l'inhumanité de l'intolérance, ainsi que des mises en garde contre les conséquences sociales et politiques néfastes de l'intolérance. Cependant, le déisme chaleureux de Voltaire reste le moteur intellectuel et sentimental de son combat contre le fanatisme.

3. La tolérance comme problème économique

Une grande partie de l'argumentaire de Voltaire en faveur de la tolérance s'étend dans le domaine économique. Cela peut sembler surprenant, mais il n'y a en réalité rien d'étonnant une fois qu'on lie les préoccupations de Voltaire à leur contexte social, historique et économique. Ce contexte, c'est celui de la montée en puissance d'une bourgeoisie commerçante et parfois industrielle et agricole, dans une société où les principaux leviers de commande politiques et étatiques sont entre les mains de la vieille aristocratie nobiliaire, de plus en plus détachée de la société, de ses enjeux économiques et des problèmes qu'ils posent. La bourgeoisie aspire au pouvoir, pour modeler la société derrière ses intérêts à elle. Et Voltaire estime que le fanatisme nuit aux affaires, et que la tolérance est concomitante à une organisation sociale conçue par et pour la bourgeoisie ; il a plusieurs fois l'occasion de le défendre.

L'intolérance a des conséquences économiques néfastes, l'auteur en donne plusieurs exemples. À propos de l'interdiction des protestants de se marier en France, et donc d'avoir des enfants légitimes, il interpelle les religieux eux-mêmes :

> N'y a-t-il pas des évêques, des abbés, des moines qui ont des terres en Dauphiné, dans le Gévaudan, devers Agde, devers Carcassonne ? Ces évêques, ces abbés, ces moines, n'ont-ils pas des fermiers qui ont le malheur de ne pas croire à la transsubstantiation ? N'est-il pas de l'intérêt des évêques, des abbés, des moines et du public, que ces fermiers aient de nombreuses familles ? N'y aura-t-il que ceux qui communieront sous une seule espèce à qui il sera permis de faire des enfants ? En vérité cela n'est ni juste

ni honnête.[43]

Ceux qui communient « sous une seule espèce », ce sont les catholiques ; cela signifie que lors de la communion, ils ne reçoivent que l'hostie. Eux sont autorisés à se marier, la bénédiction de l'Église étant absolument nécessaire pour consacrer une union maritale. Évidemment, au XVIII[e] siècle, il n'existait que le mariage religieux. Les protestants, eux, communient généralement « sous deux espèces », c'est-à-dire qu'ils reçoivent le pain et le vin. La forme de la communion est l'un des débats théologiques majeurs de l'époque, qui canalise en théorie et en pratique la rupture entre les deux courants chrétiens, et même dans une certaine mesure entre les mouvements protestants entre eux.

Voltaire s'adresse dans cet extrait au clergé comme à un agent économique ; ce n'est pas surprenant lorsque l'on sait que l'Église catholique est le plus grand propriétaire terrien du royaume de l'Ancien Régime. Ces terres sont travaillées par des paysans, souvent soumis au servage, forme d'esclavage qui a pourtant disparu en grande partie du reste de l'économie agraire. L'intérêt du clergé étant alors d'augmenter ses rentrées d'argent en augmentant ses revenus agricoles, Voltaire lui parle comme à un négociant. C'est donc par intérêt économique que les catholiques doivent accorder le mariage aux protestants ; l'empêcher, c'est priver la terre de bras pour la cultiver. Dans ce cas précis, l'intolérance a pour conséquence un manque à gagner agricole. Notons dans la citation l'apparition « du public » parmi ceux qui tireraient profit de l'autorisation du mariage des protestants. La nature économique du problème le fait déborder du domaine purement religieux. L'augmentation de la production agricole, si elle est dans l'intérêt immédiat du clergé, est aussi dans l'intérêt de la société tout entière. C'est assez logiquement que les richesses de la terre voyagent à travers la société au gré du commerce, et servent à nourrir potentiellement plus de monde, donnant alors la possibilité d'entretenir plus de travailleurs, donc de développer l'agriculture, l'industrie, voire par extension les arts et les sciences.

La révocation de l'édit de Nantes, qui accordait certaines libertés aux protestants, en 1685 par Louis XIV est pour Voltaire un acte terrible d'intolérance religieuse. Terrible en soi, car elle impliquera le retour de persécutions, mais terrible aussi du point de vue économique. Voltaire décrit la fuite d'industriels protestants en s'appuyant sur les mises en garde d'un diplomate au roi :

> Cependant le même M. d'Avaux mande au roi qu'un nommé Vincent maintient plus de cinq cents ouvriers auprès d'Angoulême, et que sa sortie causera du préjudice […]. Cet ambassadeur [M. d'Avaux] écrit encore, le 9 mai 1686, à M. de Seignelai, « qu'il ne peut lui dissimuler la peine qu'il a de voir les manufactures de France s'établir en Hollande, d'où elles ne sortiront jamais ».[44]

[43] VOLTAIRE, 2009, *Traité sur la tolérance*, in EL MANSOURI Ouafae (dir.), *L'affaire Calas*, Paris, Flammarion, pp. 148.

[44] *Ibid.,* pp.149.

D'Avaux craint le vide laissé par le départ des industriels et de leurs capitaux. Il craint les conséquences sociales, laissant derrière eux les ouvriers au chômage, mais également les conséquences économiques, appauvrissant le royaume d'une activité qui l'enrichit, tandis que d'autres nations plus accueillantes en profiteraient.

Accessoirement, d'Avaux met aussi en garde sur la fuite d'officiers d'armée compétents, qui se voient donner des postes de commandement au service du prince d'Orange en Hollande. L'intolérance peut mener à un danger politique. La logique est la même : l'affaiblissement de la France, et le renforcement de nations potentiellement ennemies.

Ce sont des exemples que donne Voltaire. Ils sont contingents : il aurait pu en donner d'autres, les choses auraient pu se passer différemment. Mais l'existence de tels exemples, de tels cas, est nécessaire. En effet, l'affaiblissement économique, peu importe les formes qu'il prend, est une conséquence essentielle de la persécution religieuse, car elle fomente la division, là où les affaires nécessitent au contraire la réunion de différents partis. Réunion des travailleurs avec un patron, réunion de commerçants qui échangent, etc. Pour Voltaire, cette nécessité traverse les classes sociales, tous ont à perdre à l'intolérance : paysans, ouvriers, industriels, commerçants, et même religieux en tant qu'ils sont des agents économiques.

On reconnaît cependant les préoccupations de Voltaire, qui, en tant que membre à part entière de la bourgeoisie ascendante, est loin d'être économiquement désintéressé. Tout au long de sa vie, il s'enrichit par des manœuvres financières bien plus que par sa qualité d'écrivain, et à partir des années 1760, il devient le seigneur du domaine de Ferney dont il développe les pratiques agricoles et qu'il dote d'une manufacture d'horlogerie. Le développement économique qu'offre le dynamisme de la bourgeoisie permet au XVIII^{e} siècle un enrichissement général de la société, qui est tirée vers l'avant, même si ces richesses sont en partie captées et dilapidées par la noblesse parasitaire. Dans ses *Lettres philosophiques*, Voltaire ajoute à chaque mention de l'enrichissement personnel celui de la nation. Le développement économique offert par la bourgeoisie montante profite finalement à toute la société, d'où ce lien.

Si l'intolérance est un frein au développement économique, la tolérance en est au contraire une condition nécessaire. C'est ce que Voltaire défend dans *Zadig,* au chapitre du souper précédemment évoqué. Il montre que spontanément, les questions religieuses sont propices à la discorde, en ce qu'elles touchent à ce que l'individu croit au plus profond de lui-même concernant l'un des domaines qu'il considère comme les plus importants : la religion. Mais une fois les croyances d'autrui acceptées, donc une fois la tolérance établie par la raison, l'intolérance n'existe plus comme un frein contre le rapprochement entre les individus. Ils peuvent alors se parler et se faire confiance. Abattre l'intolérance apparaît nécessaire à la bourgeoisie pour mener son commerce.

En retour, la richesse et la prospérité sont aussi des facteurs favorisant la tolérance, puisqu'elles permettent les arts et les sciences développant la raison, fondement principal de la

tolérance. D'où le cercle vertueux que Voltaire décrit dans ses *Lettres philosophiques* :

> Le Commerce, qui a enrichi les Citoyens en Angleterre, a contribué à les rendre libres, et cette liberté a étendu le Commerce à son tour ; de là s'est formée la grandeur de l'État.[45]

La liberté en question est celle à la fois des croyances et du commerce, comme nous avons montré que pour Voltaire les deux sont concomitantes. Elles permettent donc l'enrichissement personnel et social, qui permet à son tour plus de commerce, par le développement des sciences, des infrastructures, des transports ; donc plus d'enrichissement, etc. D'où cette « grandeur de l'État », qui est matérielle, mais aussi morale, les deux étant irrémédiablement liées.

Si la tolérance est une condition au commerce, elle en est également une conséquence. Voltaire le résume dans un passage de ses *Lettres philosophiques* devenu célèbre :

> 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.[46]

Ce que Voltaire montre, c'est que dans le commerce, on est obligé de se mettre en relation avec un autre, dont les idées religieuses ont de grandes chances de ne pas être les siennes. C'est l'intérêt économique qui pousse à aller au contact de cette différence et à passer outre. Le commerce, donc l'avènement de la bourgeoisie, est la base matérielle permettant le développement de la tolérance. D'où le fait que ce soit la bourgeoisie qui soit prédisposée à la tolérance, plutôt que le bas peuple ou la vieille aristocratie. Les rites et les superstitions, même s'ils ne sont pas supprimés, deviennent inoffensifs face au poids de l'intérêt. Par la formule selon laquelle « tous sont contents », Voltaire ne parle pas de bonheur individuel, cela serait hors de propos, mais de la satisfaction des intérêts matériels, puis spirituels. Notons que ces intérêts matériels se satisfont collectivement, dans la bourse, encore une fois par le caractère inter-individuel de l'échange commercial. En revanche, les intérêts spirituels se satisfont une fois l'assemblée dispersée. Le texte passe à la désignation d'individus plutôt que de leur religion, comme c'était le cas dans la première partie du texte. Il revient alors à l'individu de choisir et de pratiquer sa religion, c'est une question entre lui et lui-

[45] VOLTAIRE, 1964, *Lettres philosophiques,* Paris, Garnier, pp. 45.
[46] *Ibid.,* pp. 29.

même qui survient seulement après le problème capital de l'argent.

Ainsi, pour résumer, la tolérance voltairienne comme souci économique met en lumière le fait que la politique du Patriarche est une perspective bourgeoise : il s'adresse à la bourgeoisie, prend comme fondement matériel de la tolérance la nécessité commerciale de la confiance entre les individus et argumente sur ses bénéfices commerciaux.

4. Antisémitisme ?

Si les premières traces archéologiques de l'existence d'un peuple juif en Palestine remontent à plus de 1200 av. JC, la présence juive en Europe occidentale est pratiquement aussi ancienne que l'extension de l'Empire Romain au Moyen-Orient actuel, il y a plus de 2000 ans. Une communauté s'établit alors à Rome, et à partir de là la diaspora s'étend dans les centres urbains de l'Empire, puis dans toute l'Europe. D'abord relativement intégrés dans un Empire qui n'a pas intérêt à les persécuter, l'avènement de l'Église va changer la place des Juifs dans la société. N'étant pas soumis aux interdits catholiques vis-à-vis de la manipulation de l'argent et du prêt à intérêt, et étant contraints à l'errance par les percussions catholiques qui leur interdisent de s'installer dans les villes, les Juifs sont petit à petit poussés, pour subsister, à pratiquer le commerce. Ils prennent d'autant mieux cette place que le rôle est laissé vacant au début du Moyen-Age, l'ancien Empire n'était plus là pour assurer le relais économique entre les centres urbains qui ont pu subsister. Une partie d'entre eux s'enrichit considérablement, ce qui contribue à attiser les persécutions.

On retrouve alors les deux fondements des deux conceptions antisémites principales, selon Louis Harap dans *The Image of the Jew in American Literature*[47] : on a d'un côté les Juifs comme peuple déicide, n'ayant pas reconnu le Messie en Jésus Christ, et l'ayant même tué. Cette forme d'antisémitisme est profondément liée au développement de la chrétienté, tant catholique et orthodoxe que protestante, car c'est depuis ce point de vue qu'un reproche est fait aux Juifs. C'est assez logiquement que pour affirmer que les Juifs ont tué le fils de Dieu, il faut reconnaître le Christ comme tel ; donc descendre d'une branche de la chrétienté. De l'autre côté, on a un antisémitisme dit économique, lié à la position socio-économique occupée de fait par les Juifs du Moyen-Age, de banquiers, usuriers, commerçants. Ces deux conceptions donnent des préjugés différents, mais qui sont bien souvent mêlés dans l'imaginaire antisémite : les Juifs sont perfides, ignorants et manipulateurs, puisqu'ils ont préféré tuer le Christ plutôt que de le laisser remettre en cause la position privilégiée de leur clergé ; et les Juifs sont voleurs, menteurs, impitoyables puisque leur seul lien à la société et aux individus, c'est l'argent, qui est pour eux une fin en soi, quoi qu'il en coûte. Ces deux conceptions se manifestent ensemble, dans un même geste. Les préjugés

[47] HARAP Louis, 1974, *The Image on the Jew in American Literature: From Early Republic to Mass Immigration*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America.

s'emmêlent et se complètent. Mais reconnaître ces deux mouvements différents qui sous-tendent l'antisémitisme peut permettre de mieux identifier les logiques en jeu chez Voltaire.

Notons toutefois que le terme d'antisémitisme dans ce contexte est profondément anachronique. Il n'apparaît en effet qu'à la fin du XIX^{e} siècle dans le cadre spécifique des théories racialistes, en Allemagne et en France. Bien que ces théories puisent allègrement dans ces préjugés pour tenter de les naturaliser biologiquement, elles ont pour but de trouver une définition d'une soi-disant « race juive », évidemment inférieure du point de vue de l'évolution aux « races blanches ». Or, Voltaire parle bien d'un peuple, lié par une histoire, des mœurs, des contingences géographiques, économiques, linguistiques... et non pas d'une race biologique ; dans ce sens restreint et originel, Voltaire ne peut pas être antisémite. Cependant, le terme d'antisémitisme a été généralisé dans son usage, notamment après la Shoah, pour rassembler toute critique faite aux Juifs et au judaïsme. C'est dans ce sens large, flou, mais moins anachronique, que nous pourrons étudier l'antisémitisme chez Voltaire.

Cet antisémitisme prend deux formes : d'un côté, des remarques gratuites s'appuyant sur des préjugés, et de l'autre des caractérisations négatives théorisées, dans l'histoire et les mœurs.

Ces remarques gratuites sont nombreuses, disséminées à travers son œuvre, parfois là où on ne les attend pas. Dans la sixième lettre des *Lettres Chinoises, Indiennes et Tartares*, Voltaire discute des raisons qui ont poussé les Chinois, peuple sage et tolérant par excellence, à bannir les jésuites, et comment ont-ils pu même le faire au nom de la tolérance religieuse. Alors qu'il qualifie les Chinois, on peut lire :

> Je vous demande d'abord si parmi toutes les nations du monde, excepté la juive, il y en a jamais eu une seule qui eût pu persécuter des gens honnêtes, prêchant avec humilité un Dieu et la vertu, secourant les pauvres sans offenser les riches, bénissant les peuples et les rois ? [48]

Les vertus du peuple chinois sont mises en contraste avec les défauts des Juifs, à propos desquels Voltaire n'a pas besoin d'élaborer. Il s'appuie sur les connaissances et les préjugés de son lecteur pour n'avoir pas besoin de les énumérer. Il n'est nullement question dans le texte des Juifs de Chine, ou des relations entre les Juifs et les Chinois, les chrétiens ou les jésuites ; leur mention est aussi subite qu'inattendue, mais repose sur un *a priori* négatif pour valoriser les Chinois ; on en déduit qu'ils sont considérés comme persécuteurs, prêchent un dieu courroucé, s'opposent aux hiérarchies terrestres et aux peuples.

Plus bas, Voltaire dément la théorie qui veut qu'une dizaine de tribus juives se soient installées très tôt en Chine. Il introduit la question en racontant le voyage fictif du père d'un Européen qui voulait voir ces tribus, entreprenant un voyage long, coûteux et périlleux. À la place

[48] VOLTAIRE, 1877, *Lettres Chinoises, Indiennes et Tartares*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 29, pp. 471.

de groupes prospères, il tombe sur quelques gueux en haillons qui prient. L'auteur conclut :

> Le voyage avait coûté à mon père deux mille écus de cinq livres, qu'on appelle *taels* à la Chine ; et les Gad, Nephthali, Zabulon, Issachar, et Aser, lui volèrent le reste de son argent.[49]

Ces noms, ce sont ceux des supposées tribus. L'Européen se fait dépouiller de ce qu'il lui reste, pour avoir fait confiance aux Juifs, qui ne se sont avérés être que des menteurs et des pauvres. La mesquinerie des Juifs est alors un fait universel, puisque même les plus lointains et les plus pauvres d'entre eux sont attirés par l'or et trompent les gens de bien.

S'appuyant sur les mêmes préjugés, on peut lire, dans *L'épître aux Romains*, dans un passage où Voltaire raconte la transmission entre les peuples de croyances religieuses parfois incompatibles :

> Une de leurs contradictions était d'admettre un enfer en admettant la métempsycose ; mais peut-on chercher du raisonnement chez les Juifs ? ils n'en ont jamais eu qu'en fait d'argent.[50]

Le rapport à l'argent est totalement hors de propos. Que croire en la réincarnation et en l'enfer soit contradictoire, c'est vrai. Voltaire n'hésite d'ailleurs pas, d'une manière générale et contre toutes les religions, à pointer ce qu'il y a de contradictoire dans leurs dogmes et croyances. Mais s'en servir pour limiter la rationalité des Juifs aux questions financières, c'est s'appuyer encore une fois sur des préjugés issus de la position économique qu'ils occupent, de fait, dans une certaine mesure. D'autant plus que cette conclusion est totalement gratuite, sans lien aucun avec le propos général.

On peut alors, dans l'œuvre de Voltaire, identifier des préjugés qu'il véhicule : l'avidité, la superstition, le fanatisme. Ces préjugés concernent les individus, mais Voltaire discute aussi à un niveau plus haut, celui du peuple juif en général. On peut lire, dans *Le pour et le contre* :

> Il est un peuple obscur, imbécile, volage,
> Amateur insensé des superstitions,
> Vaincu par ses voisins, rampant dans l'esclavage,
> Et l'éternel mépris des autres nations :
> Le fils de Dieu, Dieu même, oubliant sa puissance,
> Se fait concitoyen de ce peuple odieux ;
> Dans les flancs d'une Juive il vient prendre naissance ;
> Il rampe sous sa mère, il souffre sous ses yeux
> Les infirmités de l'enfance.[51]

---

[49] *Ibid*., pp. 477.
[50] VOLTAIRE, 1877, *L'Épître aux Romains*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 95.
[51] VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 360.

Cette caractérisation du peuple juif va dans le sens d'appuyer la thèse du passage, qui veut que Jésus ne soit pas le fils de Dieu, puisqu'il est mort vilement, au sein d'un peuple vil, sans sauver personne. L'extrait semble donner une explication à la situation du peuple, qui est le fait qu'il ait été mis en esclavage plusieurs fois. Mais cette explication apparaît après la caractérisation, et n'est pas relevée comme telle. La situation d'esclavage est mise au même plan que le reste ; on peut alors se demander quelle est la cause, et quelle est la conséquence. Mais dans tous les cas, il en découle des traits absolus, universels et propres aux Juifs : Voltaire parle au présent, « Il *est* un peuple obscur, etc. », et non pas « Il *était*... » .

Caractériser le peuple tout entier, Voltaire le fait aussi dans le *Testament de Jean Meslier,* qui est un faux, publié par Voltaire à partir d'extraits du *Mémoire* de Jean Meslier, curé devenu athée et dénonçant violemment l'Église et la noblesse féodale. Dans le texte que Voltaire a publié, on peut lire :

> Ce qu'il y a de plus horrible, c'est que la loi de ce détestable peuple juif ordonnait aussi que l'on sacrifiât des hommes. Les barbares qui avaient rédigé cette loi affreuse, ordonnaient que l'on fit mourir sans miséricorde tout homme qui avait été voué au Dieu des Juifs, qu'ils nommaient *Adonaï* ; et c'est selon ce prétexte exécrable, que Jephté immola sa fille, que Saül voulut immoler son fils.[52]

On peut comprendre le jugement que Voltaire porte sur les lois qui instituent les sacrifices humains : comble de fanatisme et de superstition, donner la vie des croyants eux-mêmes pour un dieu dont il serait impossible qu'il ne la demande, subit évidemment la condamnation du Patriarche. Mais la construction grammaticale du début de la phrase laisse à penser que le peuple juif est qualifié de « détestable » antérieurement à ces pratiques. Les Juifs semblent être initialement détestables, ce qui donne ensuite de telles lois ; plutôt que de se rendre détestables par le biais de ces lois. L'adjectif étant accolé de manière absolue, sans lien logique avec le reste de la proposition, donne le sentiment d'un caractère détestable antérieur aux pratiques sacrificielles, les causant même. Voltaire ne déduit pas ce caractère de pratiques, mais il fait l'inverse. Le fait que les Juifs soient détestables est laissé sans explication, poussant à l'essentialiser.

Plus encore ; Meslier, dans son *Mémoire*, examine en longueur l'*Ancien Testament*, et se garde pourtant de toute remarque à propos du peuple juif. Comme Voltaire, il discute ses coutumes, notamment les sacrifices d'animaux qu'il condamne ; il montre la cruauté de son dieu, les superstitions auxquelles il croyait ; mais jamais Meslier n'en déduit une qualification morale du peuple juif tout entier, à l'inverse de Voltaire.

On pourrait donner de nombreux autres exemples de remarques faites au passage, tant elles pullulent dans l'œuvre de Voltaire : tout au long de sa vie, dans ses textes poétiques, historiques,

[52] D'HOLBACH, VOLTAIRE, 1930, *Le bon sens du curé Meslier suivi de son testament*, Paris, Scripta Manent, pp. 302-303.

polémiques, ses romans, ses essais... Mais on trouve aussi des raisonnements, philosophiques et historiques qui dépassent le cadre de la remarque hors de propos, pour théoriser une caractérisation péjorative des Juifs.

Dans son *Essai sur les mœurs*, Voltaire étudie des sociétés qui lui sont contemporaines. Cependant, l'introduction de l'ouvrage retrace l'histoire des peuples de l'Antiquité, qui ont contribué à former la base à partir de laquelle les sociétés du XVIII^{e} siècle sont construites. Ainsi, fatalement, Voltaire étudie le peuple juif.

La difficulté méthodologique que Voltaire met en lumière, c'est que l'histoire du peuple juif n'a été racontée que par lui, à travers les textes sacrés. Elle est donc emmêlée avec des légendes et des superstitions, prenant la forme de l'intervention divine directe pour soutenir ou punir le peuple élu. Toute la démarche de Voltaire sera alors de se défaire du religieux, pour en rester à l'historique.

Pour ce faire, Voltaire s'attarde sur la figure de Moïse, qu'il tente de considérer uniquement comme un chef d'État, plutôt que comme le simple relais de la volonté insondable de Dieu. Or, il en ressort qu'il s'agit d'un homme médiocre. Il était déjà un vieillard de quatre-vingts ans lorsqu'il a entrepris la fuite d'Égypte de son peuple ; c'est un acte irresponsable à son âge, car un tel projet nécessite une continuité politique qui aurait été rompue à sa mort. De plus, lors de son règne, il n'a au final eu que deux succès miliaires, le reste étant des défaites et des débâcles. Mais surtout, il a lancé son peuple dans une pénible errance de quarante ans, étant incapable de le guider jusqu'à la soi-disant terre promise, et réprimant férocement tous ceux qui se réfugient dans l'idolâtrie, perdant foi en Dieu et son représentant.

De la même manière, sous Josué, les conquêtes de la terre sainte sous le prétexte illégitime qu'Abraham était passé par là il y a 400 ans n'ont été l'occasion que de massacres, de pillages, de viols et de luttes de pouvoirs. Puis après ces événements, le peuple juif est réduit plusieurs fois en esclavage, soumis par différents souverains étrangers. Une telle déchéance ressemble à un abandon de la Providence et de Dieu.

C'est justement au niveau de la Providence que se pose le problème de la réalité de l'identité du peuple juif. On peut lire :

> Mais Dieu, qui les conduisait, Dieu, qui les éprouvait et les punissait, rendit cette nation si différente en tout des autres hommes qu'il faut la regarder avec d'autres yeux que ceux dont on examine le reste de la terre, et ne point juger de ces événements comme on juge des événements ordinaires.[53]

Avec son ironie habituelle, Voltaire souligne que l'on se refuse systématiquement à utiliser des outils historiques pour analyser le peuple juif. On se place toujours au niveau de Dieu et de sa volonté, plutôt qu'au niveau des dirigeants, des mœurs, de l'économie, etc. Ce que Voltaire dénonce, c'est le

[53] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11, pp. 118.

fait que les Juifs ont réussi à imposer un point de vue providentiel sur leur histoire, et donc à masquer la réalité de leur peuple. On peut pourtant lire, en conclusion :

> Toujours superstitieuse, toujours avide du bien d'autrui, toujours barbare, rampante dans le malheur, et insolente dans la prospérité. Voilà ce que furent les Juifs.[54]

On retrouve alors la plupart des préjugés de l'antisémitisme classique : du côté religieux la superstition, et du côté économique l'avidité. Ils sont tous les deux insérés par Voltaire dans le raisonnement qu'il fait à propos de leur histoire comme une donnée incontestable, qui vient cependant de la situation originaire des Juifs comme tribus de pillards du désert. Il en découle la barbarie et une attitude indigne des Juifs en toute circonstance. C'est tout cela que les Juifs tentent de cacher en invoquant Dieu pour justifier leurs actions.

Ces remarques gratuites ou théorisées ont cependant en commun de rassembler des préjugés d'ordres religieux et économiques, tels que décrits par Harap. Du point de vue économique, on a une certaine persistance des préjugés classiques, selon lesquels les Juifs sont attirés par l'argent, sont prêts à tout pour s'enrichir, y compris à duper et à manipuler les autres. On observe cependant un glissement du côté des préjugés religieux : le point de référence n'est plus le christianisme, mais le déisme tolérant et la raison. Voltaire reproche entre autres aux Juifs de ne pas avoir découvert l'immortalité de l'âme, d'être superstitieux et fanatiques parce qu'ils se pensent être le peuple élu.

On peut cependant être surpris de lire, dans le *Traité sur la tolérance*, un éloge des Juifs anciens pour leur tolérance. Cette tolérance se situe sur deux niveaux : entre eux, et vis-à-vis des autres peuples. En effet, ne connaissant pas l'immortalité de l'âme, ils ne connaissaient pas le paradis, l'enfer, les anges, et tout autre dogme à partir desquels ils auraient pu se diviser et se battre. Au contraire, cette absence les poussait à considérer que toute punition ou récompense divine était terrestre (famine, maladie, pauvreté...), comme l'enseigne le *Pentateuque* ; et donc que Dieu gouvernait très directement ses fidèles. Dès lors, nul besoin que les hommes règlent leur compte entre eux si Dieu le faisait lui-même. Ils pratiquaient donc de fait la tolérance, se remettant à une puissance supérieure pour juger leurs disputes. C'est la même logique vis-à-vis des autres peuples. Puisqu'ils se considéraient comme le peuple élu, ils ne s'intéressaient que très peu aux autres religions, et n'étaient pas de ce fait prosélytes. Ils ne cherchaient pas à convertir les autres peuples, car ce n'était pas tant la religion qui faisait le Juif que son intégration dans les systèmes de lois et d'institutions, relativement fermés aux individus extérieurs. Et de la théologie découlaient ces lois et institutions, donc dans les deux cas, c'est la forme de la théologie juive qui a pu donner une tolérance interne et externe.

Cette thèse va très directement contre ce que nous avons pu voir précédemment. Cela pose la question de l'instrumentalisation de la figure des Juifs. Si dans ce texte, Voltaire va à contre-

[54] *Ibid.,* pp. 122.

courant de ce qu'il a pu écrire par ailleurs, quelle valeur a réellement ce qu'il affirme ? Il peut les considérer au fond de lui-même comme tolérants ou comme fanatiques, mais s'il n'hésite pas à passer de l'un à l'autre dans ses écrits en fonction de ses objectifs politiques, cela implique qu'il n'accorde pas une grande valeur en soi à la vérité à propos des Juifs, qu'elle n'est que secondaire ; donc les Juifs n'ont de valeur qu'instrumentalement. On peut formuler l'hypothèse que si Voltaire considère dans son *Traité sur la tolérance* les Juifs comme particulièrement tolérants, c'est toujours en s'appuyant sur ce qu'ils ont de vil par ailleurs dans l'imaginaire commun, comme pour dire que « même les horribles Juifs sont plus tolérants que l'Église ».

On peut déceler un rapport similaire d'instrumentalisation dans la biographie de Voltaire. À deux reprises significatives, il a traité avec des banquiers juifs pour des affaires importantes. D'abord, lors de son exil en Angleterre entre 1726 et 1728, il a confié la gestion de ses biens à Londres à deux Juifs nommés Acosta et Médina, qui feront faillite coup sur coup. Puis à la cour de Frédéric II de Prusse, Voltaire se lance dans des manœuvres financières illégales, avec l'appui du richissime banquier berlinois Abraham Hirschel, qui finit par le poursuivre en justice après des différends. Si Voltaire véhicule dans ses textes des préjugés sur les Juifs, notamment sur leur mesquinerie en termes d'argent, il n'hésite pas à se montrer pragmatique lorsqu'il s'agit du meilleur parti à prendre financièrement. C'est un signe de plus allant dans le sens de l'instrumentalisation des Juifs, d'un point de vue cette fois plus pratique.

Cependant, cela peut aussi aller dans le sens de montrer que Voltaire entretient des relations normales avec les Juifs de son temps, malgré les préjugés qu'il contribue à véhiculer. Leonard Rosmarin, dans son article « Voltaire et les Juifs »[55], sépare à juste titre l'historique et le contemporain dans les rapports de Voltaire au judaïsme. Si la critique historique du judaïsme est impitoyable, Voltaire n'a pas d'animosité particulière vis-à-vis des Juifs de son temps, qui peuvent être plus ou moins éclairés, superstitieux, fanatiques, et à qui il adresse également son déisme.

Que Voltaire instrumentalise les Juifs autour de lui, ou qu'il les admette au contraire en cantonnant ses préjugés aux Juifs anciens, cela pose la question du rapport des Juifs à la tolérance. Ses remarques gratuites et infondées vont dans le sens d'une assimilation de certains caractères à une identité religieuse, ce qui mène fatalement à une essentialisation de ces caractères. Il semblerait qu'un Juif, même devenu déiste, reste un Juif, avec les défauts inhérents à son peuple. Cette identité perdure, au travers des époques et des classes sociales, comme si elle leur collait à la peau ; ce qui n'est pas le cas pour les chrétiens par exemple. Et puisque des préjugés associés aux Juifs vont contre le déisme, comme leur supposé fanatisme, ce n'est plus leur intolérance qui devient la cible de Voltaire, mais leur identité même. Le cas des Juifs représente, sinon une limite, une zone de flou dans l'étendue de la tolérance religieuse voltairienne.

[55] ROSMARIN Leonard, 1992, « Voltaire et les Juifs », *L'homme et la nature,* vol. 11, pp. 151-158.

5. Conclusion

Le fanatisme motivé par l'intolérance est le pire des maux de la société. Il est le fait des religions établies, pleines de superstitions, de dogmes, instaurés par des prêtres et qui pénètrent dans le peuple pour le soumettre. L'intolérance mène à la violence ; violence du peuple trompé, ou des prêtres pour défendre leurs intérêts terrestres.

Mais la tolérance, qui est si nécessaire, a des fondements solides. Le premier est le déisme minimal voltairien, qui est le produit de la raison et qui, comme tel, reconnaît un fondement pur aux religions révélées, qui ont été corrompues par les prêtres. Leur message initial est sage et bon, et leur origine commune inspire la tolérance entre les religions. Le second fondement est matériel : la pratique du commerce nécessite la rencontre et la confiance entre des individus dont les convictions religieuses sont différentes.

La tolérance a pour objectif premier de mettre fin aux tragédies individuelles que motive le fanatisme. Voltaire veut adoucir les mœurs, faire progresser les lumières. Mais la tolérance permet aussi un essor industriel et commercial, encore une fois parce que les individus peuvent se réunir grâce à elle.

L'irruption de problématiques économiques dans la question religieuse dévoile le caractère de classe de la tolérance, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une perspective ancrée dans les intérêts économiques et politiques de la bourgeoisie. De la même manière, le déisme de Voltaire est le produit de cette classe sociale qui, en cherchant à contester la société d'Ancien Régime, ne peut pas faire l'économie de la critique des religions établies, qui en sont le pilier. Par ailleurs, le déisme est un moteur religieux de réformes politiques sur la religion, c'est ce qu'est au fond la tolérance.

Il en découle donc une alimentation réciproque entre le politique et le religieux. Les transports internes qui fondent le déisme de Voltaire trouvent leur origine dans des intérêts politiques et économiques, bien que celui-ci ait une valeur en soi que l'on ne peut négliger. La religion naturelle doit être transmise également à des fins politiques : tolérance et développement économique, même si l'on ne peut encore une fois négliger sa valeur religieuse intrinsèque comme mobile de sa transmission. Le religieux est alors à la fois produit d'une situation politique et économique, et motrice de la transformation sociale.

Notons cependant la zone floue que constitue la question juive. Voltaire reproche aux Juifs d'être banquiers et commerçants, tout en encourageant le développement de l'économie marchande. Il effectue en fait le mouvement paradoxal de sortir les Juifs de la tolérance, à partir de préjugés, pour mieux s'en prendre aux chrétiens au nom de cette même tolérance.

Il faut avoir une religion et ne pas croire aux prêtres ; comme il faut avoir du régime et ne pas croire aux médecins.
VOLTAIRE, 1877, *Pensées, remarques et observations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 31, pp. 118.

II. L'anticléricalisme voltairien

La question du clergé est un problème classique de la critique des religions, car elle met en lumière le paradoxe qu'est l'existence d'institutions humaines et temporelles revendiquant la représentation du divin, intemporel et surnaturel par définition. Le passage de Dieu à la croyance en Dieu est le fait de la foi, donc de convictions individuelles. La constitution d'un clergé ne semble alors pas en découler naturellement. La religion pose de manière essentielle le rapport entre les croyances de l'individu et le surnaturel, mais cette articulation avec l'intermédiaire d'un clergé strictement organisé en Église, hiérarchisé et exerçant un pouvoir temporel et des missions parfois laïques, est historique et contingente, et objet de critique.

Notons que la question du clergé, telle qu'elle est posée par Voltaire et par d'autres au XVIII^{e} siècle, s'appuie sur la contingence historique qu'a été la formation du clergé catholique en Europe. Bien des religions ont pu, à travers le temps et l'espace, se doter d'un clergé ; mais Voltaire, en tant que militant politique dans un contexte spatio-temporel précis, pose des problèmes et des revendications au travers du prisme spécifique de la critique de l'Église catholique. Mais la rigueur qu'il cherche à atteindre le pousse cependant à atteindre un niveau moins ponctuel, et plus philosophique, c'est-à-dire à gagner en abstraction philosophique pour faire jouer les concepts propres à la question entre eux.

1. Des premiers chrétiens à l'Église

Pour comprendre les critiques que Voltaire adresse au clergé, il nous faut commencer par revenir au récit historique qu'il fait de son apparition. Nous avons vu qu'il fait remonter l'origine des sectes religieuses aux enseignements d'illuminés prêchant une certaine sagesse, comme c'était le cas de Jésus Christ.

L'*Essai sur les mœurs*, au chapitre VIII, nous renseigne sur la manière dont la transformation d'une secte insignifiante en l'Église catholique comme institution s'est faite. La religion des premiers chrétiens s'est développée dans l'ombre. Leurs assemblées étaient secrètes, les Évangiles se passaient clandestinement, si bien que Voltaire affirme qu'aucun texte romain ne mentionne leur existence. Ils ne tenaient pas de lieu de culte, n'entretenaient aucun autel. Même les catéchumènes, ceux qui souhaitaient se convertir, étaient considérés comme suspects.

L'entretien de ce secret n'est pas le produit de persécutions par les Romains. C'est un mythe, un mensonge raconté par l'Église naissante pour se donner une origine glorieuse. Il le prouve d'un côté en montrant que les Juifs n'étaient pas persécutés, y compris à Rome même, et qu'ils étaient confondus avec les chrétiens par les autorités, peu soucieuses des disputes religieuses. D'un autre côté, Voltaire avance l'absence de sources non chrétiennes portant sur ces soi-disant persécutions ; à part pour des raisons très ponctuelles, les Chrétiens ne sont jamais objets de lois de répression spécifiques. On trouve même des mentions inverses : Trajan écrit à Pline « Il ne faut faire aucune recherche contre les chrétiens. » ; Adrien défend explicitement à Fondanus, consul de l'Asie Mineure, de les persécuter, et ajoute « Si on calomnie les chrétiens, châtiez sévèrement le calomniateur. »[56]

Notons que sur ce point, Voltaire semble déformer la vérité historique à son avantage. Le jeune catholicisme a bien été persécuté, mais à une échelle locale et ponctuelle, même si assez largement. Ce qui fait tirer à Voltaire cette conclusion, c'est l'absence de politique générale et spécifique contre les chrétiens dans l'Empire, ce qui est tout à fait vrai ; ils ont cependant pu être attaqués dans des lieux où ils soulevaient les esclaves et donc menaçaient les citoyens et leurs biens, où ils fomentaient des troubles, représentaient un contre-pouvoir trop important. Entre 249 et 313, des vagues de persécutions intenses et violentes ont bien eu lieu à l'échelle de l'Empire, contre tous ceux qui ne participaient pas aux cultes romains, notamment aux sacrifices. Elles ont touché les chrétiens, mais d'autres communautés également. S'il est vrai de dire qu'il n'y a pas eu de politique généralisée de répression spécifiquement contre les chrétiens, ils ont tout de même subi des violences ponctuelles et localisées, ainsi que des politiques plus larges de persécution les non-pratiquants du culte romain. Si Voltaire tord la vérité, c'est pour deux raisons. D'abord pour appuyer l'idée que l'Empire était particulièrement vertueux dans ses politiques de tolérance religieuse, et ensuite pour retirer à l'Église le prestige d'avoir survécu aux attaques des infidèles. En quelque sorte, il tente de retourner l'échelle de valeurs, échanger la vertu et la honte entre les chrétiens et les Romains.

De ce fait, si les chrétiens se développent dans la clandestinité, ce n'est pas pour Voltaire à cause de persécutions. C'est parce que les apôtres rassemblent la lie du peuple, en parlant contre les riches. Il écrit dans *L'épître aux Romains* :

[56] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11, pp. 226.

> Il est clair que les premiers chrétiens demi-juifs se gardèrent bien de parler aux sénateurs de Rome, ni à aucun homme en place, ni à aucun citoyen au-dessus de la lie du peuple. Il est avéré qu'ils ne s'adressèrent qu'à la plus vile canaille ; [...].[57]

Puisque le christianisme n'était pas particulièrement persécuté, ce n'est pas par nécessité politique qu'il s'est développé secrètement. C'est à cause de son caractère populaire, honteux ; comme si les premiers chrétiens, en tant qu'exclus et marginaux, ne savaient que se réunir dans des caves ou des grottes. Voltaire invoque ici un imaginaire censé frapper le lecteur, celui d'un obscurantisme qui se répand dans l'ombre, hors de tout contrôle, à l'abri du regard des gens de bien.

Notons que les premiers chrétiens pratiquaient la communauté des biens, prêchée par les apôtres et le Christ. C'était l'un des moyens de s'élever contre les riches, et de séduire le bas peuple. Cependant, à mesure que le christianisme s'établit, il est sorti de cette catégorie sociale pour toucher des citoyens plus riches. Aussi cette communauté des biens est vite devenue le fondement de la rapine ecclésiastique. Ceux qui en profitaient, c'étaient les prêtres ; puisqu'ils étaient les garants de cette mise en commun, et qu'ils ne possédaient rien eux-mêmes, ils ont pu détourner et profiter des fonds légués par les plus riches.

Ces prêtres eux-mêmes ne sont apparus que tardivement. Voltaire explique que les premières assemblées de chrétiens se faisaient sans cadre ecclésiastique aucun. Tous les fidèles pouvaient prendre la parole, parler comme bon leur semblait selon leurs inspirations.

> La hiérarchie ne put se former que quand la société devint nombreuse, et ce ne fut que sous Trajan qu'il y eut des surveillants, *episcopoi*, que nous avons traduit par le mot d'*évêque* ; des *presbyteroi*, des *pistoi*, des énergumènes, des catéchumènes. Il n'est question du terme *pape* dans aucun des auteurs des premiers siècles.[58]

Trajan a régné entre 98 et 117, il fallut alors près d'un siècle pour voir apparaître une hiérarchie dans le catholicisme. Son apparition est le fait d'une double dynamique : la nécessité d'organiser la secte grandissante, et le carriérisme d'un certain nombre d'ambitieux, voyant la possibilité de gagner en fortune et en influence par le biais du catholicisme grandissant.

Mais hiérarchie ne signifie pas nécessairement domination. Même si les deux sont allées ensemble, il y a eu une forme de passage de l'existence d'une hiérarchie plutôt nécessaire et légitime à un appareil d'arrivistes. Cela s'est fait au II^{e} siècle, avec la soi-disant découverte de textes, rassemblés sous le nom de « constitution apostolique », apparemment de la main des apôtres eux-mêmes. Voltaire mentionne cette découverte dans l'*Épître aux Romains* comme l'une des plus

[57] VOLTAIRE, 1877, *L'Épître aux Romains*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 97.

[58] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11 pp. 224.

grandes impostures du christianisme : le texte, qui donne des privilèges moraux, religieux et matériels aux prêtres et aux évêques, était en fait un faux. Leur canonicité sera par ailleurs rejetée au IV^{e} siècle ; mais le mal était fait.

De tels faux étaient légion au temps des premiers chrétiens, et ont grandement contribué à l'expansion du catholicisme. Voltaire les liste dans son *Dictionnaire philosophique*, au chapitre « Christianisme ». On peut noter par exemple l'existence d'une lettre de Sénèque à Saint-Pierre, ou d'une épître de la Vierge Marie aux chrétiens. On ne connaît pas leurs auteurs, mais il est certain que leurs motivations n'étaient pas louables, car pour en arriver à la création de tels faux documents en matière de religion, cela ne peut être que par volonté de tromper pour en tirer un avantage. En effet, la création de tels documents ne peut être qu'un acte conscient, découlant d'une volonté de duper les potentiels lecteurs. Par extension, cela implique une croyance limitée en ce qui concerne la religion. La considérer comme divine donne aux documents qui l'appuient un caractère sacré ; les créer de toutes pièces, c'est reconnaître que leur caractère sacré est une construction humaine. Les faussaires ne peuvent avoir la foi ; l'existence de ces faux montre que le catholicisme est bien vite devenu le repère d'ambitieux incroyants.

Émile Durkheim, dans ses *Formes élémentaires de la vie religieuse*[59], analysait les religions comme se fondant sur une distinction entre le sacré et le profane. Le sacré, c'est qui est mis à part et protégé par des interdits, qui inspire une vénération, et qui peut éventuellement renvoyer au divin. Le profane, à l'inverse, c'est tout ce qui appartient au domaine de la vie quotidienne, en dessous du sacré. Ces faux représentent des objets que l'on a fait entrer consciemment et mensongèrement dans le sacré. Cette distinction, si on l'applique à l'Église comme institution, a pour résultat le sacre des individus qui l'incarnent. Ce ne sont pas seulement des objets matériels (comme des reliques) qui appartiennent au sacré, mais également l'Église tout entière. Or, une institution n'existe pas en dehors des individus qui la représentent : ce sont donc les prêtres eux-mêmes qui sont sacrés. Le prêtre incarne Dieu face aux croyants profanes, lors des offices et en dehors. Il canalise la vénération, en théorie pour la renvoyer vers Dieu. Mais cette vénération n'est pas seulement un transfert de foi ; elle porte aussi une confiance, un respect, qui, bien que destinés à Dieu, s'arrêtent sur la figure du prêtre. Il n'est plus seulement un relais vers Dieu : il incarne Dieu, le devient, car il entre lui aussi dans la sphère du sacré, domaine de Dieu dans le catholicisme. Dès lors, le prêtre acquiert une confiance et un respect que le peuple lui-même lui a accordés ; il peut donc tirer une influence sur le peuple à partir de sa foi. Ce détour par Durkheim permet de conceptualiser comment pour Voltaire le clergé a pu tirer un pouvoir de la foi légitime des croyants.

La foi peut se définir comme une croyance individuelle forte, spontanée et irraisonnée en des objets souvent divins. Cette foi, on la retrouve chez Voltaire dès la religion naturelle, antérieure à l'établissement du christianisme. C'est la raison qui permet de cerner les objets de cette foi : Dieu

[59] DURKHEIM Émile, 2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

et quelques maximes minimales. Cependant, chez les catholiques, force est de constater que cette même foi existe. Elle porte cependant vers des objets autres que ceux du déisme : des dogmes, des rites, l'Église. En clair, le clergé, en organisant sans partage la vie religieuse, a su détourner la foi naturelle, spontanée et raisonnable vers des objets illégitimes organisés en institutions. Ainsi, le spontané individuel et légitime se retrouve à servir et à renforcer des institutions illégitimes.

La double dynamique de nécessité d'organiser l'Église et de velléités carriéristes donne un caractère partagé à l'Église et à son clergé, entre ces ambitieux et les croyants sincères. L'Église n'aurait pu subsister s'il ne s'agissait que d'une imposture institutionnelle, aussi se fonde-t-elle sur la croyance des peuples, mais aussi sur la sincérité d'une partie du clergé. C'est vrai dans les premiers temps du christianisme, mais aussi plus tardivement. Mais cette partie sincère n'en est pas moins tyrannique ; d'abord parce que cette sincérité n'est pas incompatible avec une forme d'arrivisme, et ensuite parce qu'elle implique également une forme d'autoritarisme et de rigorisme dans les croyances. Dans *Le pour et le contre,* Voltaire renvoie dos à dos les deux figures que sont « le janséniste impitoyable et le pontife ambitieux »[60]. Le pontife ambitieux, c'est le clérical qui ne croit que pour son avancement personnel et les avantages qu'il lui offre. Mais le janséniste, c'est celui qui appartient à un courant rigoriste et puritain, celui qui rejette toute forme d'opportunisme au profit des enseignements du Christ suivis à la lettre. Les jansénistes et les courants plus classiques et cléricaux se sont durement opposés au cours des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, mais cela ne les empêche pas d'appartenir à la même institution et d'être attachés à son développement et à celui de son emprise sur la société. Simplement, chacun le fait pour ses raisons : par une foi sincère et sévère, ou par des intérêts bassement matériels.

Le développement de l'Église a mené à la création d'une institution supra-individuelle, qui s'est autonomisée de ses membres isolés pour devenir un objet en soi. C'est ce qu'affirme Voltaire dans *Les lettres d'Amabed*, où il écrit à propos de l'élection d'un nouveau pape : « Le pape meurt ; la papauté est immortelle. »[61]. L'institution qu'est l'Église reste globalement stable malgré le fait que les individus qui la composent sont renouvelés dans le temps. Les places et les rôles sont indépendants des individus qui les occupent à un moment donné, ce qui permet au tout de se maintenir malgré le renouvellement permanent de ses parties. C'est le symptôme d'un tout qui a une valeur supérieure à celle de la somme de ses parties, d'une organisation qui en elle-même a une valeur et des intérêts propres.

L'Église a une très grande puissance politique positive. Elle organise la vie et les mœurs de millions d'individus à travers les frontières, ses décisions ont force de loi pour tout autant de personnes. Il en découle naturellement que les décisionnaires ecclésiastiques sont très puissants ;

---

60 VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 362.

61 VOLTAIRE, 1877, *Les lettres d'Amabed*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 472.

Voltaire écrit dans *Les lettres d'Amabed* que les papes et les cardinaux ont la puissance respectivement des empereurs et des princes. Mais leur pouvoir est d'une nature particulière, car supra-étatique, il s'étend par delà les frontières et au-dessus de la tête des souverains. En effet, l'Église peut influencer la haute politique ; mais elle a également une influence très forte sur le peuple, et peut lui commander par delà ses souverains.

La théologie est une part importante de l'Église catholique et, comme le reste des institutions ecclésiastiques, est une construction humaine. Elle établit des dogmes, qui corrompent ce que le christianisme des origines avait de pur, pour asseoir le pouvoir des prêtres sur la population. Les théologiens font partie intégrante du clergé, mais ils y ont une mission bien particulière. Voltaire écrit, moqueur :

> Un théologien est, dans cette cour, ce que sont les derniers valets dans une maison : ils font la grosse besogne, portent les ordures, et, s'ils y trouvent quelque chiffon qui puisse servir, ils le mettent à part pour le besoin.[62]

Le travail des théologiens est présenté comme ingrat, mais surtout comme subordonné aux besoins de l'Église ; d'où le fait qu'ils soient qualifiés de « valets ». La théologie n'est pas une discipline indépendante mue par la recherche de la vérité en matière religieuse, mais au contraire par le besoin de justifier et d'accroître la puissance terrestre de l'Église au nom de ce que l'on peut apprendre de la religion par le raisonnement et par l'exégèse des livres sacrés.

Que ce soit dans son *Essai sur les mœurs,* dans *L'épître aux Romains*, dans les *Lettres d'Amabed,* dans le *Dictionnaire philosophique*, et bien d'autres, Voltaire lie constamment la critique du cléricalisme à son histoire, et à l'inverse l'histoire du cléricalisme à sa critique. Ce parti pris est à la fois émotionnel et méthodologique. Du point de vue émotionnel, il semble impossible pour Voltaire de ne pas dénoncer comme tels les abus qu'il constate dans ses études historiques, d'autant plus qu'ils touchent à la foi et la religion, sujets sacrés par excellence. Puis du point de vue méthodologique, la critique se porte à un double niveau. D'abord, historiciser, c'est en soi critiquer. Montrer que les institutions religieuses, qui émanent supposément de vérités divines intemporelles, sont en fait des constructions humaines, historiques et politiques, c'est leur retirer leur sacralité, et donc miner leur légitimité. Ensuite, la méthode historique de Voltaire permet de montrer les irrégularités sur lesquelles l'Église s'est construite. Elle est née des passions de la lie du peuple, de l'ambition de carriéristes sans foi ni loi, de faux et d'usage de faux. Si l'Église catholique a des origines aussi honteuses, elle ne peut alors être d'essence divine.

Voltaire fait alors une critique de l'histoire du clergé du point de vue religieux et politique. Religieux en ce que le clergé est par essence contraire à la vraie religion. Celle-ci, en effet, doit naître de la foi, qui est un sentiment individuel et spontané. Elle doit ensuite être guidée par la

[62] *Ibid*., pp. 469.

raison, elle aussi individuelle. Or, le clergé, en s'emparant de la foi pour la diriger vers des objets déraisonnables, dogmatiques et superstitieux, permet par cet intermédiaire de contrôler les croyants. Se construit alors une religion nécessairement fausse, et même nuisible, car posant les bases de l'intolérance. La critique politique de Voltaire du clergé se fait, elle, en montrant que son installation s'est faite par l'ambition et les luttes de pouvoir, par des mensonges et des faux, sur le dos de la confiance des croyants.

De ces critiques anticléricales, Voltaire ne déduit pas l'absence de Dieu, mais plutôt le fait qu'un clergé soit superflu à son adoration. Nous avons vu que le déisme voltairien est interne, en ce qu'il est le produit de la raison, donc d'un mouvement intérieur. La croyance en Dieu vient du cœur et, si elle ne nécessite pas de guide extérieur pour l'orienter dogmatiquement, son expression peut se faire à différents niveaux : lors d'une discussion entre individus, dans des textes, des pièces de théâtre, lors d'assemblées de croyants. Mais elle ne nécessite pas d'institution rigide, hiérarchisée, produisant des dogmes, des superstitions et des privilèges pour s'exprimer. Il en découle que le clergé est parfaitement superflu religieusement, que son existence est une sorte d'aberration historique, religieuse et politique. Voltaire, à l'inverse, est admiratif des Quakers justement par leur absence d'institutions religieuses. Dans ses *Lettres philosophiques*, plus précisément dans la deuxième lettre, l'auteur exilé raconte une de leur messe en Angleterre. Ils sont plusieurs centaines assemblés en silence, chacun méditant, et à tout moment, quelqu'un peut se lever et prendre la parole pour partager ses conclusions ou ses illuminations. Il n'y a pas de prêtre pour guider la cérémonie, pas de hiérarchie ou de privilège ; tous sont sur un pied d'égalité devant Dieu, la croyance de chacun est aussi légitime que celle des autres. C'est l'idéal auquel Voltaire aspire, et la courte conclusion positive à sa longue critique anticléricale.

2. Le pape comme seigneur temporel : les États pontificaux

Si Voltaire critique le pouvoir temporel que confère la foi des peuples en le clergé, il critique ce qui semble être plus absurde encore : l'existence des États pontificaux, c'est-à-dire la qualité de souverain temporel du pape.

C'est le traité de Quierzy de 754 qui consacre les États pontificaux. Pépin le Bref est alors soucieux de légitimer la place de la dynastie carolingienne qu'il représente à la tête du royaume des Francs, à la place des anciens mérovingiens affaiblis. Il promet alors au pape Étienne II les terres qu'il reprendrait au roi de Lombardie, et, au terme de trois campagnes couronnées de succès, lui remet effectivement une vingtaine de villes de l'Italie centrale ainsi que leurs dépendances. En échange, l'Église reconnaît la légitimité des Carolingiens et contribue à leur soumettre l'aristocratie du royaume. Les États pontificaux se sont par la suite agrandis, par les conquêtes ou les intrigues.

La misère des Romains sous la domination papale est un thème récurrent dans l'œuvre de Voltaire. L'auteur se plaît à la décrire, car elle est en elle-même un argument contre l'Église. Dans *Les lettres d'Amabed*, l'Indien est surpris de la pauvreté des terres que Dieu a supposément données à son représentant sur terre. Voltaire raconte, avec la feinte naïveté de l'étranger :

> On nous a donné, pour nous conduire, des charrettes attelées par des bœufs. Il faut que ces bœufs viennent de loin, car la terre à droite et à gauche n'est point cultivée : ce ne sont que des marais infects, des bruyères, des landes stériles. Nous n'avons vu dans le chemin que des gens couverts de la moitié d'un manteau, sans chemise, qui nous demandaient l'aumône fièrement. Ils ne se nourrissent, nous a-t-on dit, que de petits pains très-plats qu'on leur donne *gratis* le matin, et ne s'abreuvent que d'eau bénite.
>
> Sans ces troupes de gueux qui font cinq ou six mille pas pour obtenir, par leurs lamentations, la trentième partie d'une roupie, ce canton serait un désert affreux. On nous avertit même que quiconque y passe la nuit est en danger de mort. Apparemment que Dieu est fâché contre son vicaire, puisqu'il lui a donné un pays qui est le cloaque de la nature. J'apprends que cette contrée a été autrefois très-belle et très-fertile, et qu'elle n'est devenue si misérable que depuis le temps où ces vicaires s'en sont mis en possession. [63]

La dichotomie entre nature et civilisation est au cœur de cet extrait. La nature est représentée négativement : manque de travail, manque de fertilité, manque de richesse. De cette soustraction, il ne reste que la désolation, qu'un « cloaque de la nature ». D'où la misère accablante des rares habitants, réduits à la mendicité et au crime pour subsister. Le travail de la terre est en sous-main la source de toute richesse, et rien ne peut compenser son absence. Mais ces terres étaient autrefois riches et fertiles, de par la main des hommes. Dans son *Épître aux Romains*, Voltaire complète :

> Votre climat n'a guère changé, quoi qu'on en dise. Qui donc a pu changer à ce point votre terrain, vos fortunes, et vos esprits ? D'où vient que la campagne, depuis les portes de Rome à Ostie, n'est remplie que de reptiles ? Pourquoi de Montefiascone à Viterbe, et dans tout le terrain par lequel la voie Appienne vous conduit encore à Naples, un vaste désert a-t-il succédé à ces campagnes autrefois couvertes de palais, de jardins, de moissons, et d'une multitude innombrable de citoyens ?[64]

La misère est d'autant plus grande qu'elle est comparée à la prospérité de la Rome antique. C'est l'état de la campagne que Voltaire commente, plus que celui de Rome elle-même ; la richesse est avant tout agraire, c'est le fondement qui permet tout le reste de la civilisation. Notons que l'auteur nie par là l'existence de toute pauvreté, et oublie de mentionner le fait que l'esclavage le plus brutal était la base de l'économie romaine. La misère appartient à la nature, aux terres en friche. La

63 *Ibid*., pp. 465.
64 VOLTAIRE, 1877, *L'Épître aux Romains*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 86.

dichotomie est simpliste, et tout à fait critiquable, mais l'effet littéraire qui en ressort est percutant. C'est là qu'est le cœur de l'argumentation.

Cependant, la question posée par Voltaire subsiste : comment expliquer une telle déchéance ? Nous avons vu que Rome « n'est devenue si misérable que depuis le temps où ces vicaires s'en sont mis en possession. » C'est une hypothèse que Voltaire développe dans l'*Épître aux Romains*. Il affirme :

> On m'a fait comprendre qu'un vieux prêtre élu pape par d'autres prêtres ne peut avoir ni le temps ni la volonté de soulager votre misère. Il ne peut songer qu'à vivre. Quel intérêt prendrait-il aux Romains ? Rarement est-il Romain lui-même. Quel soin prendra-t-il d'un bien qui ne passera point à ses enfants ? […] Les césars avaient un intérêt réel à rendre Rome florissante ; les patriciens en avaient un bien plus grand du temps de la république ; on n'obtenait les dignités qu'en charmant le peuple par des bienfaits, en forçant ses suffrages par l'apparence des vertus, en servant l'État par des victoires : un pape se contente d'avoir de l'argent et du pain azyme, et ne donne que des bénédictions à ce peuple qu'on appelait autrefois *le peuple roi.*[65]

L'explication de Voltaire est d'ordre politique et matériel. La prospérité de l'ancienne Rome était due au fait que ses souverains devaient la garantir au peuple pour protéger leur place. Ainsi, ils devaient nourrir le peuple, lui donner les jeux et des esclaves, et pour cela toujours étendre plus loin l'empire de Rome. Ce peuple avait, affirme Voltaire, le pouvoir de consacrer et de déposer ses souverains, car il était représenté par le puissant Sénat.

Mais l'Église, indépendante de lui, finit par devenir un contre-pouvoir par le concours de deux mouvements distincts. D'abord par le développement de son clergé, organisé en une institution capable de supporter des charges d'ordre étatique, qu'il occupera *de facto*. Puis par la centralisation du pouvoir ecclésiastique entre les mains du pape, au détriment des évêques. On a alors à Rome un pouvoir de fait, qui s'accroît petit à petit, et qui n'est jamais consacré en droit, ou seulement très tardivement avec l'établissement des États pontificaux. D'où le fait qu'il soit une imposture, qui a su s'imposer au peuple par des voies détournées. Voltaire résume :

> Les excommunications et les intrigues furent leurs seules armes ; et lorsque, dans les temps d'anarchie, ils ont été en effet souverains, ils n'ont jamais osé en prendre le titre. Je défie tous les gens habiles qui vendent chez vous des médailles aux étrangers d'en montrer une seule où votre évêque soit intitulé votre souverain. Je défie même les plus habiles fabricateurs de titres dont votre cour abonde d'en montrer un seul où le pape soit traité de prince par la grâce de Dieu. Quelle étrange principauté que celle qu'on craint d'avouer ![66]

La papauté ainsi établie n'a pas de comptes à rendre au Sénat ou au peuple romain. Là où les

[65] *Ibid*., pp. 87.
[66] *Ibid*., pp. 105.

souverains antiques se devaient d'assurer sa prospérité, l'Église n'a pas de telles obligations. Elle peut alors concentrer les richesses, sans aucune contrepartie, sans aucun devoir de gestion de l'intérêt économique collectif. C'est pourquoi on a d'un côté le peuple romain qui a sombré dans la misère, et de l'autre la papauté qui s'est considérablement enrichie. Voltaire, par la main d'Amabed, résume tout cet étalage de faste fondé sur une imposture :

> Je fais, mon cher Shastasid, de profondes réflexions sur le gouvernement de Roume [Rome]. Je le compare au repas que nous a donné la princesse de Piombino. La salle était propre, commode, et parée ; l'or et l'argent brillaient sur les buffets ; la gaieté, l'esprit et les grâces, animaient les convives ; mais, dans les cuisines, le sang et la graisse coulaient ; les peaux des quadrupèdes, les plumes des oiseaux et leurs entrailles pêle-mêles amoncelées, soulevaient le cœur, et répandaient l'infection.[67]

La dénonciation de Voltaire de l'illégitimité des États pontificaux se fait alors sur deux points. Le premier est historique ; c'est l'explication de l'imposture qu'a été l'établissement de ces États, dans le fait plutôt que dans le droit. Le second est économique ; les pontifes romains sont incapables, car ils n'y ont pas intérêt, d'entretenir et de développer leur peuple, niant alors leur droit naturel à une existence digne. C'est une démonstration par les faits que le clergé ne doit pas disposer du pouvoir étatique, et que l'Église fait un piètre appareil d'État.

3. Loi ecclésiastique et inquisition

Une institution aussi grande et puissante que le clergé catholique à l'époque de Voltaire ne peut faire l'économie de règles internes de fonctionnement. Il faut régler les hiérarchies et les dépendances entre les différentes institutions composant l'Église, mais aussi les droits et les devoirs des prêtres eux-mêmes. C'est ce que l'on appelle le droit canonique.

Mais ce régime de droit, s'il a force de loi dans les États pontificaux, se maintient néanmoins au sein des autres États. Cela signifie qu'il y a deux jurisprudences dans la plupart des royaumes. Cela ne poserait aucun problème si l'Église se contentait de gérer les affaires spirituelles, mais ce n'est évidemment pas le cas, pour deux raisons. D'abord parce qu'elle est capable de sanctions temporelles, et ensuite parce qu'elle juge également les laïcs. On a une sorte d'État dans l'État, qui empiète sur les prérogatives du souverain. Voltaire écrit :

> S'il est deux autorités suprêmes, deux administrations qui aient leurs droits séparés, l'une fera sans cesse effort contre l'autre ; il en résultera nécessairement des chocs perpétuels, des guerres civiles, l'anarchie, la

[67] VOLTAIRE, 1877, *Les lettres d'Amabed*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 468.

tyrannie, malheurs dont l'histoire nous présente l'affreux tableau.[68]

Chacune des deux autorités, princière et ecclésiastique, a ses propres intérêts et ses propres lois. Elles s'appliquent toutes les deux sur le même peuple, aussi la prévalence de l'une sur l'autre ne peut être que l'enjeu d'une lutte permanente.

Cette idée de Voltaire est largement appuyée par le fait que la France d'alors est un capharnaüm institutionnel, ce qui motive des tensions à tous les niveaux. Elle est en fait, depuis plusieurs siècles, soumise à des forces contradictoires. Le socle de l'Ancien Régime, ce sont les anciennes seigneuries issues de la féodalité moyenâgeuse. Chaque seigneur, petit ou grand, dispose de son domaine, son fief, avec sa monnaie, son système de poids et mesures, sa fiscalité, ses douanes, ses tribunaux, ses lois, ses forces armées. Certains fiefs sont tenus par l'Église elle-même, autour d'un évêché ou d'un monastère, administrant directement ses terres et détenant de ce fait tout le pouvoir civil. Quand l'Église ne gère pas ses terres, elle s'immisce évidemment dans celles des seigneurs. Elle y récolte un impôt, la dîme, tient les registres de naissances et de décès, a un poids plus ou moins important dans la société civile, que le seigneur doit prendre en compte pour légiférer. Elle peut parfois tenir les tribunaux, les registres, etc. La répartition des institutions dépend de comment, dans la contingence des luttes de pouvoir et des alliances, la noblesse et le clergé ont su s'imposer l'un à l'autre. Il n'y a pas de règle *a priori*, seulement le résultat d'histoires longues, ponctuelles et contingentes. Il en découle que la plupart des institutions ne sont pas en soi religieuses ou laïques ; le pouvoir noble ou ecclésiastique peut les occuper indifféremment. Ainsi, la carte du royaume et de ses institutions est loin d'être une unité. S'ajoute une autre dimension, qu'est la construction de l'État royal depuis les années 1650. Le roi, qui n'était avant l'absolutisme qu'un noble parmi les nobles, tente de concentrer les pouvoirs, de centraliser l'administration, et de soumettre la vieille noblesse en en faisant des courtisans loin de leur domaine et en s'appuyant sur l'essor de la bourgeoisie urbaine. L'État central ouvre alors ses propres tribunaux, construit une armée nationale, concentre la diplomatie, légifère à l'échelle du royaume tout entier. Mais imposer ses institutions et ses lois est également le fruit de jeux de pouvoir, de négociations et de renégociations, de pressions et de menaces, de concessions, avec la noblesse, mais aussi avec l'Église et son clergé, qui comporte elle aussi des divisions internes et des luttes de pouvoir. Ainsi, malgré un mouvement de centralisation progressive bien entamé, Voltaire a sous les yeux de nombreuses aberrations institutionnelles. À la confusion générale s'ajoutent les luttes permanentes qui l'amplifient.

Voltaire fait en réalité le choix de soutenir le pouvoir royal et ses institutions, suffisamment puissant pour tenter d'établir l'ordre à la fois contre la vieille noblesse et contre le clergé, tout en soutenant la grande bourgeoisie porteuse de l'industrie, du commerce, des arts et des sciences. Le

[68] VOLTAIRE, 1877, *Dictionnaire philosophique*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 18, pp. 429.

cœur du problème, c'est que ce double pouvoir sape la souveraineté nécessaire à l'exercice politique, c'est-à-dire l'indépendance de l'État vis-à-vis de toute autre force, et donc le privilège de l'exclusivité de légiférer et de juger sur un territoire. La loi, qui est pour Voltaire garante de la justice et de la vertu, est parasitée par une législation ecclésiastique intéressée, concussionnaire et fanatique.

L'imposition du droit canonique sur le droit laïc est parfois le fait d'accords, mais est aussi le fait de la force. Dans *Les lettres d'Amabed*, les trois Indiens que sont Amabed, sa femme Adaté et leur servante Déra sont emprisonnés par l'Inquisition alors qu'ils sont de passage à Goa, comptoir commercial fraîchement conquis par les Portugais, pour d'obscurs chefs d'accusation. Le corrégidor don Jéronimo, apprenant leurs conditions de détention inhumaines, se rend à la prison et exige de la visiter et d'interroger les détenus et les inquisiteurs. Les prêtres, mais surtout des hommes en armes, l'empêchent d'entrer sous prétexte qu'il s'agit d'affaires religieuses, supérieures aux affaires royales que le corrégidor représente. Le double pouvoir, entre l'Église et l'État royal, se trouve dans la scène en conflit pour défendre leurs intérêts, qui ne coïncident pas : le clergé veut gérer la prison comme il l'entend, tandis que le vertueux représentant de l'État défendre les innocents. Que l'Église ait le droit de construire et d'administrer une prison dans le comptoir n'est inscrit nulle part ; elle se contente de le faire. Il y a un flou juridique, et chacun tente d'accumuler plus de pouvoir en gagnant la prison, y compris le corrégidor don Jéronimo, sous prétexte d'humanisme. Mais ce qui tranche la lutte de pouvoir, c'est la présence de la garde ecclésiastique. Dans le flou législatif qu'appuie l'éloignement du comptoir, c'est le droit de la force qui règne. Et l'Église n'hésite pas à y avoir recours pour défendre ses prérogatives. Le magistrat est dans les faits empêché de mener son enquête, c'est donc de ce même état de fait que la puissance de l'Église s'impose. L'occupation de la prison est passée du fait au droit, en forçant *manu militari* le législateur royal à se soumettre. D'une manière plus générale, c'est ainsi que le droit canonique a pu se ménager une existence au sein des législations des États : par la force, l'intrigue et la menace.

Pour faire un pas de plus, Voltaire critique le fait que le souverain n'ait aucun droit pénal sur les ecclésiastiques. Seule l'Église peut les juger, ou accorder que la justice civile ne les juge. Dans le *Sermon du rabbin Akib,* Voltaire prend l'exemple radical du régicide, au travers de la tentative d'assassinat contre Joseph I^{er}, roi du Portugal, en 1758.

> On accusait Malagrida jesuita d'avoir été le complice de l'assassinat du roi de Portugal. Le conseil de justice suprême, établi par le roi, avait déclaré ce kalender [prêtre] atteint et convaincu d'avoir exhorté, au nom de Dieu, les assassins à se venger, par le meurtre de ce prince, d'une entreprise contre leur honneur ; d'avoir encouragé les coupables par le moyen de la confession, selon l'usage trop ordinaire d'une partie de l'Europe, et de leur avoir dit expressément qu'il n'y avait pas même un péché véniel à tuer leur souverain.

> Dans quel pays de la terre un homme accusé d'un tel crime n'eût-il pas été solennellement jugé par la justice ordinaire du prince, confronté avec ses complices, et exécuté à mort selon les lois ?
>
> Qui le croirait, mes frères, le roi de Portugal n'a pas le droit de faire condamner par ses juges un kalender accusé de parricide ! Il faut qu'il en demande la permission à un rabbin latin établi dans la ville de Rome ; et ce rabbin latin la lui a refusée ! Ce roi a été obligé de remettre l'accusé à des kalenders portugais, qui ne jugent, disent-ils, que les crimes contre Dieu ; comme si Dieu leur avait donné des patentes pour connaître souverainement de ce qui l'offense, et comme s'il y avait un plus grand crime contre Dieu même que d'assassiner un souverain, que nous regardons comme son image ![69]

L'implication de Malagrida dans la tentative d'assassinat de Joseph 1er ne fait aucun doute pour Voltaire, bien que la vérité semble moins évidente. La gravité maximale de l'exemple que donne Voltaire est le fait d'une double majoration : majoration de la gravité du crime et majoration de l'importance de la sanction. Le régicide est le pire des crimes possibles, en ce que le souverain est supposément le représentant de la volonté divine sur terre. Vouloir l'assassiner, c'est remettre en cause la volonté de Dieu lui-même. Ainsi, un tel crime mériterait la peine de mort, la plus grande des sanctions possibles. Cette double majoration fait du procès un cas particulièrement grave, qu'il reviendrait à la justice du prince, donc la justice civile, de traiter, puisque c'est le prince lui-même et son pouvoir civil qui sont l'objet d'un attentat. Cependant, puisque le prêtre relève de la juridiction ecclésiastique, seuls ses pairs peuvent le juger ; c'est à l'Inquisition qu'il sera remis, et jugé sous d'autres chefs d'accusation. Ainsi, Voltaire montre que si même dans ce cas extrême, les prêtres ne peuvent être condamnés civilement, et que la justice ecclésiastique ne les juge pas pour des motifs séculiers, alors ils disposent de l'impunité la plus totale. S'ils ne sont pas sanctionnés pour un parricide, on ne peut qu'imaginer les milliers d'injustices, de vexations et d'abus quotidiens qui restent impunis. Par ailleurs, lorsque ce sont des ecclésiastiques qui jugent leurs pairs, on ne peut s'attendre à l'impartialité nécessaire à la justice. Les condamnations sont bien plus souvent le fait de nécessités politiques plutôt que judiciaires.

Dans le *Dictionnaire philosophique*, à l'article « Droit canonique », Voltaire développe un argument singulier contre l'existence d'une juridiction propre à l'Église. Il affirme que Dieu est auteur de la société, car l'homme est sociable par nature, et cherche à atteindre le bonheur et la vertu par le biais des lois, qui sont garantes de la possibilité des citoyens d'avoir une bonne vie. Ainsi, extraire les prêtres du droit civil, en les soumettant au droit canonique, c'est en réalité les extraire de la société, donc les extraire de la création ; d'autant plus que nous avons vu que l'Église est une construction humaine plus que divine. Il est alors impensable, du point de vue du déisme voltairien, d'extraire les prêtres du droit civil, car ce serait les sortir de la création, et nier leur sociabilité naturelle, qui est elle bel et bien d'origine divine.

[69] VOLTAIRE, 1877, *Sermon du rabbin Akib*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 278.

Le summum de cette puissance terrestre des lois ecclésiastiques, c'est l'Inquisition. Il s'agit d'un ensemble de tribunaux jugeant des pensées des hommes. C'est le pape Innocent III qui l'a instituée officiellement au début du XIII^{e} siècle, en retirant par ailleurs le pouvoir aux évêques de servir d'arbitre dans les procès de doctrine.

Voltaire retrace dans son *Essai sur les mœurs*, au chapitre XCL, l'histoire de cette institution. Encore une fois, elle est le produit d'intérêts politiques plus qu'une volonté de guider les croyances des chrétiens. Il s'agissait d'un moyen pour les papes de s'immiscer dans les affaires politiques des États européens au moyen de ces tribunaux qui, sous prétexte de traiter des disputes religieuses, défendaient en fait les intérêts de l'Église.

Voltaire raconte que l'effet de ces tribunaux sur les sociétés était terrible. Il s'étend sur le cas de l'Inquisition espagnole, particulièrement barbare, et en dit :

> La forme des procédures devint un moyen infaillible de perdre qui on voulait. On ne confronte point les accusés aux délateurs, et il n'y a point de délateur qui ne soit écouté. Un criminel public et flétri parla justice, un enfant, une courtisane, sont des accusateurs graves ; le fils même peut déposer contre son père, la femme contre son époux ; enfin l'accusé est obligé d'être lui-même son propre délateur, de deviner et d'avouer le délit qu'on lui suppose, et que souvent il ignore. Cette procédure, inouïe jusqu'alors, fit trembler l'Espagne. La défiance s'empara de tous les esprits ; il n'y eut plus d'amis, plus de société : le frère craignit son frère, le père, son fils.[70]

Ce qui est constitutif de l'institution, c'est un vice de forme essentiel dans ses jugements. Pas d'avocat, pas de confrontation des accusateurs aux accusés, confiance accordée à tous les délateurs, peu importe le crédit que l'on peut leur donner en tant qu'individus, pour autant que la chute de l'accusé serve les affaires de l'Église. Voltaire parle bien de délation, qui se distingue de la simple dénonciation par l'intérêt que l'on a à la porter. Chacun craint alors d'avoir son nom porté à l'Inquisition, à un tel point que les liens humains, familiaux et amicaux se tendent sous le poids de la suspicion. Il s'agit d'une institution qui, par son existence et par sa puissance, détruit ce qui fait société sous elle.

Voltaire évoque les condamnations que pouvait rendre l'Inquisition. Bien qu'il n'établisse pas lui-même de typologie, on peut voir à travers ses exemples qu'il s'agit de punitions de deux natures. Elles pouvaient être religieuses ; excommunication, récitation surveillée de prières, jeûne... Ou temporelles, laïques : amende, saisie des biens, emprisonnement, exécution. Dans une certaine mesure, on peut comprendre l'existence de punitions religieuses ; l'Église est légitime à demander à ses membres de se soumettre à ses canons, et à exiger réparation pour certains écarts. Mais lorsque ces réparations sortent du domaine religieux pour atteindre le temporel, l'Église étend ses prérogatives à un domaine où elle n'a pour Voltaire aucune légitimité.

[70] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 12 pp. 350-351.

En revanche, aucune des deux sortes de punitions ne peut être légitime lorsqu'elle touche un individu qui est en dehors de la chrétienté : les juifs, les athées, les musulmans... L'Église pourrait être légitime à surveiller les pensées de ses adeptes en matière de religion. Cependant, il est absurde qu'elle ait un pouvoir sur ceux qui ne le sont pas ; c'est pourtant le cas. Cette extension du pouvoir de la chrétienté se comprend par sa volonté d'hégémonie, elle-même permise dans une certaine mesure par les rois et les princes, dont la religion doit être celle de ses sujets. Voltaire prend l'exemple de la prise de Grenade. Lorsque les couronnes d'Aragon et de Castille reprennent la ville du sud de la péninsule ibérique en 1492, et chassent le sultan musulman, une grande partie de la population d'Espagne reste de fait musulmane. Mais la couronne espagnole est catholique ; la population doit donc l'être également. C'est donc l'Inquisition qui organisera des dizaines de milliers de baptêmes forcés, qui traquera les récalcitrants ou ceux qui continuent de pratiquer en secret leur religion. Ainsi, l'Inquisition manifeste tous les abus de ce droit canonique, et donc de la mainmise de l'Église sur la vie civile.

Contre le pouvoir séculier de l'Église, Voltaire présente ses revendications dans son *Dictionnaire philosophique.* Elles prennent la forme de notes apparemment retrouvées dans les papiers d'un juriste, ce qui est un moyen pour Voltaire de ne pas y apposer son nom, et de prétendre seulement les rapporter. Ces notes exigent, entre autres, « Que jamais aucune loi ecclésiastique n'ait de force que lorsqu'elle aura la sanction expresse du gouvernement », « Que tout ce qui concerne les mariages dépende uniquement du magistrat ; et que les prêtres s'en tiennent à l'auguste fonction de les bénir », « Que tous les ecclésiastiques soient soumis en tous les cas au gouvernement, parce qu'ils sont sujets de l'État », « Qu'aucun prêtre ne puisse jamais ôter à un citoyen la moindre prérogative, sous prétexte que ce citoyen est prêcheur »[71]. En clair, il s'agit de soumettre le clergé aux lois civiles, et de retirer tout pouvoir laïc à l'Église. Voltaire veut séculariser l'administration, et renvoyer le religieux à la sphère des croyances individuelles.

4. Conclusion

L'importance que Voltaire accorde au clergé dans son œuvre est proportionnelle à son importance dans la société de son époque. Il s'agit de l'une des incarnations les plus importantes de la religion catholique, et elle représente donc avec elle tous ses abus. Son anticléricalisme est constitutif de ses perspectives politiques, et se manifeste sur quatre points principaux.

Tout d'abord, il s'agit de rappeler les origines honteuses de l'Église et du clergé. Celui-ci est né et a grandi en parasitant le christianisme, dans le mensonge et la manipulation, en s'adressant à la lie du peuple. La hiérarchie ecclésiastique, mal nécessaire, a été entérinée sur la base de faux

[71] VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, pp. 276.

documents et de manipulations, offrant aux ambitieux la possibilité d'atteindre des places influentes, apposées à une richesse matérielle et symbolique.

Ensuite, Voltaire est intarissable sur l'illégitimité de la présence du clergé dans les affaires civiles et administratives. Il s'agit d'une intrusion. Le privilège que le clergé a obtenu de gérer certaines affaires civiles (mariage, enregistrement des naissances et des décès, etc.) par la force des choses, dans le fait avant le droit, à une époque où l'Église était la seule institution stable pendant et après la chute de l'État romain. Voltaire dénonce en plus l'inefficacité du clergé en la matière, avec l'exemple de la mauvaise gestion des États pontificaux. De plus, et c'est plus grave, le clergé a la possibilité d'attenter à la propriété, à la liberté ou à la vie des citoyens, pour des irrégularités dans la pensée religieuse. Les croyances relèvent du spirituel ; l'Église, si elle est légitime à guider les croyances de ses adeptes, sort de sa juridiction en donnant des sanctions séculaires.

Par ailleurs, Voltaire dénonce la tragique impunité des prêtres, qui double la tragédie que représentent leurs abus. Ils sont soumis à des lois ecclésiastiques, et souvent protégés par elles et par leurs pairs. Les méfaits temporels des prêtres, même dans le plus grave des cas que représente le régicide, ne peuvent être jugés que par un tribunal ecclésiastique. Des faits laïcs sont renvoyés devant le tribunal de l'esprit, la justice de l'Église sort donc de ses prérogatives.

Finalement, Voltaire affirme que le clergé est parfaitement superflu à l'exercice de la religion. Celle-ci se fonde sur un double mouvement de foi et de raison. Elle est interne, ne peut être imposée ; ce que le clergé a réussi à faire, c'est diriger la foi vers des objets terrestres, et donc faire naître la superstition, pour en tirer richesse et influence. Il a su détourner l'expression de faits internes pour obtenir un appui populaire et ainsi construire des institutions terrestres. La théologie dogmatique corrompt la religion naturelle, dont les enseignements sont simplissimes comme nous l'avons vu. La pratique religieuse rituelle ne nécessite pas d'intervention ecclésiastique ; en prenant l'exemple des Quakers, Voltaire montre que les croyants peuvent partager leur foi à égalité, face à Dieu. L'expression de la foi est *de facto* un fait public, mais il doit être pour Voltaire un fait presque spontané, ou tendre à l'être. C'est une opposition entre le spontané et l'organisé qui sous-tend les thèses voltairiennes. L'organisation religieuse est le terreau propice au développement des manipulateurs et des ambitieux ; heureusement, elle est superflue, car la foi et la raison qui la guident sont internes et ne nécessitent donc pas de dogme externe pour atteindre son expression la plus véritable.

Mais Voltaire est réaliste : il n'espère pas faire disparaître totalement la puissante Église en quelques années, et avec quelques textes. Ce qu'il veut, c'est commencer par l'exclure de la vie civile, où le prince doit être souverain. Au cœur de cette perspective se trouve la distinction entre droit ecclésiastique et droit canonique. Le droit ecclésiastique est l'ensemble du droit d'État touchant à la place de la religion et de l'Église dans la société, tandis que le droit canonique est l'ensemble des lois internes au fonctionnement de l'Église, émises par elle. Voltaire appelle le

premier au secours des abus du second. Il faut renvoyer l'Église dans son pré carré, c'est-à-dire dans les affaires spirituelles, et pour cela lui retirer tout le pouvoir séculier qu'elle a sur l'administration et sur ses membres, en la forçant à retirer de son droit canonique les domaines qui ne le regardent pas. Le religieux, en tant qu'il est historiquement et de manière contingente organisé en Église et avec un clergé, représente un danger pour le politique. C'est au souverain de contenir ses poussées séculaires par un droit ecclésiastique restrictif, c'est-à-dire en légiférant clairement et fermement sur les domaines qui reviennent à l'Église, et ceux qui reviennent à l'État.

> *Il est impossible, dans notre malheureux globe, que les hommes vivant en société ne soient pas divisés en deux classes, l'une de riches qui commandent, l'autre de pauvres qui servent.*
> VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, pp.171.

III. La défense de l'ordre social

La légende politique de Voltaire est clivante. Pour certains, c'est un révolutionnaire qui a préparé les événements de la fin du XVIII[e] siècle, pourfendeur de l'ordre social. Timothy Dwight, président de l'université de Yale entre 1795 et 1817, mettait en garde les Américains sur les dangers des idées révolutionnaires venues d'Europe, dans son discours intitulé « Devoir des Américains dans la crise actuelle ». Il demandait :

> Allons-nous les faire entrer dans notre gouvernement, dans nos écoles, dans nos familles ? Allons-nous laisser nos fils devenir des disciples de Voltaire et des dragons de Marat ? Laisserons-nous nos filles devenir les concubines des Illuminati ?

Pour d'autres, Voltaire est au contraire un manipulateur fortuné, prêchant une morale de profiteur. On doit à Robespierre un résumé de sa pensée, dans son discours à la convention du 7 mai 1794 sur le rapport des idées religieuses et morales avec les principes républicains :

> On lui doit en grande partie cette espèce de philosophie pratique qui, réduisant l'égoïsme en système, regarde la société humaine comme une guerre de ruse, le succès comme la règle du juste et de l'injuste, la probité comme une affaire de goût ou de bienséance, le monde comme le patrimoine des fripons adroits.

Il est clair que Voltaire canalise un certain nombre de représentations, plus ou moins justes, sur ce qu'était sa pensée politique. Ce qui est certain, c'est qu'il est un théoricien de l'ordre ; c'est ce que nous mettrons en évidence, avec un soin particulier pour les questions de religion qu'il mobilise en faveur de la défense de l'ordre social.

1. Le silence de Jean Meslier

La campagne contre l'Infâme des années 1760 est l'occasion de nombreux pamphlets, de

vers et de prose, d'analyses historiques contre l'Église et toutes les formes que peut prendre le fanatisme, adversaire de la raison et des lumières. Parmi tous ces textes qui pleuvent de Ferney, le soi-disant *Testament de Jean Meslier* pourrait presque passer inaperçu[72] ; il mérite cependant que l'on s'y arrête, car il est révélateur de la doctrine sociale de Voltaire. Non pas explicitement, mais par omission.

En effet, le *Testament* est un faux. On prétend qu'il est de la main de Jean Meslier, curé du village d'Etrépigny, en Champagne. Il n'en a pourtant pas écrit une ligne. Lorsqu'il meurt en 1729, il laisse derrière lui trois copies d'un imposant mémoire, titré *Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier, Prêtre-curé d'Estrepigny et de Balaives, Sur une partie des Erreurs et des abus de la Conduite et de Gouvernement des Hommes, où l'on voit des démonstrations claires et évidentes de la vanité et de la fausseté de toutes les Divinités et de toutes les Religions du Monde, pour être adressé à ses Paroissiens après sa mort et pour leur servir de Témoignage de Vérité à eux, et à tous leurs semblables*[73]. Le contenu du *Mémoire*[74] est bien différent de celui de l'extrait de Voltaire : c'est ce que nous montrerons. Meslier divisait son ouvrage en huit « preuves » contre l'existence de Dieu, toutes titrées « De la vanité et de la fausseté des religions, tirée [...] », avec pour chacune son argument principal indiqué explicitement. La première preuve s'attelle à montrer que les religions sont des objets humains, résultats de constructions historiques. La deuxième montre que la foi est un principe d'erreur. La troisième preuve cherche à démontrer que les visions et les révélations divines rapportées dans les Écritures sont fausses. La quatrième preuve porte sur la fausseté des prophéties rapportées dans l'*Ancien* et le *Nouveau Testament*. La cinquième preuve de Meslier porte sur les erreurs de la doctrine et de la morale chrétienne. La sixième dénonce les abus politiques, autorisés et soutenus par la religion. La septième défend l'impossibilité métaphysique de l'existence de Dieu. Finalement, la huitième va contre la spiritualité et l'existence de l'âme.

Ira O. Wade, qui s'est livré à un minutieux travail d'historiographie[75], montrait que Voltaire, pour publier son extrait, s'est appuyé en très grande partie sur des compilations anonymes postérieures au travail original de Meslier. À tel point que Wade conclut son travail en écrivant : « Voltaire's task in the editing of the *Extrait* [le *Testament*] was limited to polishing the language of Meslier and the possible addition of three short passages. »[76] La grande majorité du texte n'est ainsi pas de la main du Patriarche, mais d'un compilateur antérieur anonyme. Nous pouvons cependant lui attribuer le fond du texte, avec lequel il est en accord du fait de sa décision de le publier en le retouchant assez peu.

---

72 MESLIER Jean, 1762, *Testament de Jean Meslier avec un Abrégé de la vie de l'auteur et un Avant-propos*, Genève, Cramer.

73 MESLIER Jean, 2006, *Mémoire contre la religion*, Paris, Éditions Coda.

74 Nous appellerons ici plus simplement « *Mémoire* » le texte original de Meslier, et « *Testament* » le faux publié par Voltaire.

75 WADE Ira O., 1933, « The Manuscripts of Jean Meslier's « Testament » and Voltaire's Printed « Extrait » », *Modern Philology*, vol. 30, n°4, pp. 381-398.

76 *Ibid.*., pp. 397.

Voltaire connaît Meslier depuis plus de vingt ans lorsqu'il publie ce texte, et raconte que le texte complet ainsi que des extraits circulaient depuis au moins aussi longtemps dans les milieux des initiés[77]. À la question de savoir si Voltaire a lu une version intégrale du *Mémoire,* il semblerait que l'on puisse répondre par l'affirmative. Voltaire écrit à propos du *Mémoire* : « on en a fait plusieurs petits abrégés, dont quelques-uns ont été imprimés : ils sont heureusement purgés du poison de l'athéisme. »[78]. Puisqu'une grande partie des extraits publiés (dont le *Testament*) ont été purgés de l'athéisme du curé, pour que Voltaire en ait connaissance, il aurait fallu qu'il ait sous les yeux le *Mémoire* dans son intégralité. On pourrait objecter que Voltaire aurait pu seulement en entendre parler ; il fait pourtant à plusieurs reprises des références textuelles à des passages du *Mémoire* qui sont absents du *Testament* ou des autres résumés. Il y a notamment une phrase, tirée de sa correspondance privée, qui va dans ce sens. Il fait à Helvétius « la proposition modeste et honnête d'étrangler le dernier des jésuites avec les boyaux du dernier janséniste »[79] ; le lecteur averti de Meslier remarquera la référence au curé, qui rapportait dans son *Mémoire* le souhait de l'un de ses paysans, « que tous les grands de la terre et que tous les nobles fussent pendus et étranglés avec des boyaux de prêtres »[80]. Or, cette phrase est absente des extraits qui circulent, probablement trop radicale pour les copistes.

Wade déduit de son étude l'addition de trois ou quatre passages, de la main de Voltaire. Le dernier mérite particulièrement notre attention. Il s'agit d'une phrase concluant le texte :

> Voilà le précis exact [*sic*] du Testament in-folio de Jean Meslier. Qu'on juge de quel poids est le témoignage d'un prêtre mourant qui demande pardon à Dieu.[81]

Le *Testament* est d'inspiration déiste, contrairement au *Mémoire*, c'est probablement pourquoi il a plu à Voltaire au point de se l'approprier et de le publier largement. Il l'appuie même par cette phrase, infiniment éloignée des intentions du *Mémoire*, qui n'étaient pas celles d'un prêtre mourant, mais d'un athée révolté ; et qui ne demandait pas pardon à Dieu, mais à ses paroissiens, conscient d'avoir prêché des mensonges plutôt que d'avoir conforté leur juste révolte avec des idées révolutionnaires. Alors, à quoi précisément le déisme voltairien s'est-il substitué ?

Commençons par dire que le *Testament*, même si sa prose n'est pas mot pour mot celle de Meslier, reste très fidèle à certains de ses raisonnements et de ses arguments.

Le premier des arguments repris de Meslier, c'est que la foi est un principe d'erreur. La

---

77 VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Damilaville, 19 décembre 1763 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 43.

78 VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Damilaville, 8 fevrier 1762 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 42, pp. 38.

79 VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Helvétius, 11 mai 1761 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 41, pp. 296.

80 MESLIER Jean, 2006, *Mémoire contre la religion*, Paris, Éditions Coda, pp.14.

81 MESLIER Jean, 1762, *Testament de Jean Meslier avec un Abrégé de la vie de l'auteur et un Avant-propos*, Genève, Cramer, pp. 64.

première partie du *Testament* reproduit fidèlement une grande partie du raisonnement de la deuxième preuve du *Mémoire* contre la foi, qui est définie dans les deux cas comme une croyance aveugle en les lois divines. Meslier y oppose la raison, et énumère et réfute raisonnablement les objets sur lesquels la foi se porte et qui constituent les motifs de crédibilité des religions : la pureté de la morale, l'exemplarité des saints, les prophéties et les miracles. Le *Testament* résume assez habilement les arguments de Meslier en quatre conditions raisonnables de véracité vis-à-vis de ce que rapportent les Écritures : si les auteurs qui rapportent des faits sont les premiers à le faire, plutôt que de s'inspirer de légendes antérieures ; si les auteurs sont des personnalités sages, éclairées et dignes de confiance ; s'ils rapportent fidèlement les faits et leurs circonstances ; si leurs écrits n'ont pas été à leur suite falsifiés et corrompus. Évidemment, aucun des objets de la foi ne respecte ces conditions. Les auteurs des Écritures s'inspirent de croyances antérieures (par ailleurs tout à fait invraisemblables), ils sont de vils personnages indignes de confiance, ils se contredisent et mentent, et leurs écrits ont en plus été corrompus. Sur ce dernier point, les deux textes rapportent les aveux de Saint-Jérôme sur la falsification des livres. C'est l'occasion pour Meslier comme pour l'auteur du *Testament* d'insister sur le fait que les livres saints sont des objets humains, écrits par des auteurs intéressés et compilés arbitrairement par la suite. La foi qu'on leur porte est répudiée par la raison : c'est le cœur sur lequel ils s'accordent. Il faut cependant noter que l'imposant *Mémoire* est exhaustif vis-à-vis de la critique des textes saints. Meslier rapporte tous les éléments qui lui semblent incroyables, les faits contradictoires, etc. Il se livre à un véritable travail d'exégèse sceptique, dont le *Testament* gardera simplement les conclusions et quelques exemples. Par ailleurs, tous les deux rapportent que Dieu, s'il avait voulu se faire connaître et faire connaître ses volontés, ne se serait pas appuyé sur la foi, puisqu'il s'agit d'un principe douteux. C'est à partir de cette base commune que les perspectives du *Mémoire* et du *Testament* divergent : pour le premier, ce doute est l'occasion de rejeter le divin, tandis que pour le second, c'est le fondement d'une religion donnée par la raison et débarrassée de toute superstition.

Un autre point commun frappant entre les deux textes est le traitement de la question des miracles. Le *Testament*, encore une fois, rassemble seulement les conclusions de Meslier, alors que celui-ci les fonde sur une compilation exhaustive des exemples de miracles dans les Écritures. Mais au fond, la question des miracles est traitée de la même manière, c'est-à-dire comme l'intervention directe et injuste de Dieu dans sa création. Le premier argument veut que les miracles soient une forme de favoritisme : c'est une idée originale de Meslier qui est reprise. En effet, si Dieu, par le biais de quelque prophète, a pu soigner des maladies, rendre la vue, faire apparaître de la nourriture, il n'a en revanche pas empêché ces maux d'exister dans un premier temps ; et il en épargne arbitrairement quelques hommes, là où il est supposé aimer également toute sa création. De la même manière, Dieu est inconstant dans ses interventions. Il peut punir très sévèrement des crimes mineurs, comme celui de poser le regard sur l'Arche d'alliance, mais laisse massacres, régicides ou

autres infidélités rapportés par l'*Ancien Testament* parfaitement impunis. Le problème est en fait celui de l'inadéquation des moyens et des fins : pour faire le bien ou convaincre de sa religion, Dieu aurait dû être manifeste et empêcher directement le mal.

Finalement, le troisième point de concordance entre le *Mémoire* et *Testament*, c'est la critique de la doctrine chrétienne. Dans le *Mémoire*, cela correspond à la cinquième preuve, où Meslier adressait six critiques au christianisme, tandis que le *Testament* n'en rapporte que trois. La première concerne le dogme de la Trinité. Trois essences distinctes ne peuvent en donner une. La cause est logiquement distincte de sa conséquence ; ainsi le père et le fils ne peuvent être confondus, il s'agit bien de deux êtres différents. Par ailleurs, le fait d'engendrer implique une temporalité, et un commencement pour le fils, tandis qu'il implique une modification du père. Or, les trois hypostases sont supposées être parfaites, et donc immuables. Le *Testament* va jusqu'à reprendre une moquerie que Meslier fait entre parenthèses, en demandant pourquoi est-ce que l'on parlerait du père et du fils, et non pas de la mère et de la fille, d'autant plus qu'il est question d'engendrement. La deuxième critique porte sur la figure du Christ, qui était un homme vil, qui s'adressait à la lie du peuple. Si les Juifs l'ont abjuré, et ont été jusqu'à décider sa mort, ce ne pouvait être que parce qu'il inspirait le mépris et qu'il prêchait des aberrations. Ainsi, les chrétiens ont tort de le vénérer, et surtout de le déifier. Car c'est ce qu'il font ; malgré leur prétention au monothéisme, les chrétiens sont dans les faits polythéistes puisqu'ils adorent Dieu, Jésus, parfois la Vierge, les saints, etc. Et leur polythéisme n'est pas même à la hauteur de celui des païens, qui eux au moins adoraient des figures héroïques, dignes et puissantes, là où le Christ, les apôtres et les saints sont tous plus méprisables les uns que les autres. Enfin, la troisième critique porte à nouveau sur l'idolâtrie, cette fois avec la question de l'hostie et de la transsubstantiation, c'est-à-dire du changement du pain en le corps du Christ lorsqu'il est mangé. À nouveau, pour Meslier et l'auteur du *Testament*, les chrétiens adorent des idoles, qui n'ont pas même la noblesse d'être en or ou en ivoire comme celles des païens, mais en pâte de farine, indigne jusqu'à être la proie des souris.

Ainsi, le *Testament* conserve un certain nombre de raisonnements et de conclusions du *Mémoire* de Meslier, et les rapporte même avec une certaine fidélité. Cependant, ces raisonnements sont arrêtés avant d'en arriver au point décisif : l'athéisme. Si Meslier rejette la foi, c'est parce qu'elle fait taire la raison, qui elle nous pousse à rejeter Dieu, car il est absent : il n'y a pas de miracle, pas de prophète ni de prophétie, pas de textes divins, pas d'incarnation, pas de création. Les chrétiens sont des idolâtres comme les autres, leur religion ne vaut pas mieux que celles des autres peuples, que l'on balaie pourtant d'un revers de main ; il s'agit de faire pareil pour le catholicisme. Mais l'auteur du *Testament* tait ces ultimes conclusions, et substitue à l'athéisme de Meslier un déisme rationnel. Il garde ses raisonnements jusqu'à un point de rupture, et juste avant de basculer dans l'athéisme, on change radicalement de direction. Le *Testament* se termine sur ce paragraphe :

> Je finirai par supplier Dieu si outragé par cette secte de daigner nous rappeler à la Religion Naturelle, dont le Christianisme est l'ennemi déclaré ; à cette Religion simple que Dieu a mis dans le cœur de tous les hommes, qui nous apprend à ne rien faire à autrui, que ce que nous voudrions être fait à nous-mêmes. Alors l'Univers serait composé de bons citoyens, de pères justes, d'enfants soumis, d'amis tendres. Dieu nous a donné cette religion en nous donnant la raison. Puisse le fanatisme ne la plus pervertir ! Je vais mourir plus rempli de ces désirs que d'espérances.[82]

Il y effectivement quelques ajouts dans le *Testament*, qui exécutent cette rupture. On imagine la joie de Voltaire de lire ces lignes, qui sont si profondément dans sa ligne de pensée. L'appel de Meslier à la raison fonde une religion naturelle, garante de la justice et de la paix sociale. La religion naturelle réunit les « citoyens » derrière une morale et des idéaux communs, là où Meslier préparait la sédition. C'est un véritable travestissement de la pensée de Meslier.

Car surtout, malgré ces ajouts, un grand nombre des thèses de Meslier sont simplement occultées, parmi lesquelles les plus radicales, ce qui prépare et permet ce virage. Voltaire écrit à propos du *Mémoire* :

> On en a fait plusieurs petits abrégés, dont quelques-uns ont été imprimés : ils sont heureusement purgés du poison de l'athéisme.[83]

Cette référence explicite à l'athéisme de Meslier implique deux choses : Voltaire avait connaissance du contenu original du *Mémoire*, et il a décidé de le cacher, car il était en désaccord avec celui-ci. Et c'est ainsi que l'on peut tirer du *Testament* ce avec quoi son auteur et Voltaire sont en opposition, en cherchant ce qu'ils ont voulu cacher : l'athéisme, le matérialisme, les perspectives révolutionnaires de Meslier.

L'athéisme de Meslier est sans concession. Son principal argument, comme nous l'avons évoqué, est celui de l'absence de Dieu là où on s'attendrait à le voir. S'il contenait effectivement toutes les perfections, il serait manifeste tant sensiblement que dans l'esprit. Pourtant, il n'y a aucune évidence allant dans ce sens. Les miracles et les prophéties rapportés sont douteux, tout comme les Écritures. L'organisation de la croyance en Dieu est une institution humaine ; par le biais de ces Écritures, ou de l'Église qui a une histoire et des intérêts temporels et politiques. Mais surtout, Meslier donne une reformulation de l'argument du mal qui aboutit à l'athéisme. Il existe un mal humain et moral, dont on pourrait prétendre qu'il vient de l'imperfection des hommes, ou du péché originel. Mais lorsque l'on examine ce mal, il est en réalité le produit de conditions matérielles : c'est le manque et l'ignorance qui créent le vol, la violence, la haine, la méchanceté entre les individus. Le mal humain est un problème économique et politique, que l'on pourrait résoudre dans

[82] MESLIER Jean, 1762, *Testament de Jean Meslier avec un Abrégé de la vie de l'auteur et un Avant-propos*, Genève, Cramer, pp. 63-64.

[83] VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Damilaville, 8 fevrier 1762 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 42, pp. 38.

l'abondance. Et par ailleurs, il existe en parallèle un mal naturel auquel on ne peut opposer l'imperfection des hommes : la prédation, les maladies, ces insectes que l'on écrase sans même les voir sont autant d'imperfections qui sont constitutives de la nature. Dieu n'aurait pas pu la vouloir ainsi ni laisser les hommes dans une situation si manifestement injuste, s'il était bon et tout puissant. Il est pourtant absent là où sa création aurait eu le plus besoin de lui. Les hommes attendent quelque chose du ciel, sans qu'il n'y ait rien de divin.

Dans ses preuves contre l'existence de Dieu, Meslier développe incidemment son matérialisme métaphysique. Il démontre l'impossibilité de la création de l'espace et du temps, avec comme argument la nécessité d'un espace et d'une temporalité pour l'acte créateur. Créer, c'est n'avoir rien avant, puis quelque chose après, d'où la nécessité d'un déroulement temporel. De la même manière, l'acte de création implique un mouvement du créateur, impossible sans espace préexistant. L'espace et le temps ne sont donc pas le fruit d'une création, ils ont alors été là de toute éternité. C'est aussi le cas pour la matière, qui n'a pu être créée à partir de rien, par un être de surcroît immatériel. Meslier oppose l'impossible création *ex nihilo* à l'engendrement, c'est-à-dire au réarrangement de la matière en de nouvelles formes, à partir d'un donné matériel préexistant. De ce fait, il y a une correspondance parfaite entre l'être et la matière : tout est matériel, puisque d'un côté Dieu n'existe pas, et que de l'autre ce que l'on qualifie comme relevant de l'esprit (le mouvement, les essences, la pensée, l'âme) est en fait des faits matériels. Ainsi, non seulement Dieu n'existe pas pour des raisons métaphysiques, mais en plus son existence est parfaitement superflue pour expliquer le monde, qui n'est que matière.

L'une des preuves contre l'existence de Dieu concerne tout ce qui est fait sur Terre en son nom. Meslier montre et dénonce l'usage terrestre et intéressé de la religion. L'une des principales questions, c'est l'entente entre la noblesse et le clergé pour asservir la paysannerie. Les deux ont des origines honteuses. La noblesse n'est que la descendante de brigands rançonnant les paysans, et qui ont su se faire suffisamment craindre pour entériner de manière durable et indiscutable leur domination. Le clergé, lui, s'est construit sur la naïveté des peuples, leur prêchant le fanatisme et les dépouillant de leurs biens pour entretenir un grand nombre de moines et de pontifes oisifs. Dans un cas comme dans l'autre, la religion est utilisée comme garante d'un ordre social injuste : le catholicisme enseigne la résignation, la divinité des hiérarchies, l'obéissance aveugle au clergé. Elle n'a donc rien de divin : c'est une construction historique servant à asservir les peuples.

Alors, d'un point de vue des perspectives, s'être débarrassé de Dieu est le présupposé nécessaire pour le changement que Meslier propose. Si la religion est garante de l'oppression des paysans, montrer sa fausseté par l'inexistence de Dieu est le premier pas pour offrir de nouveaux horizons. L'originalité de Meslier est qu'il s'adresse à la paysannerie, et non pas à la bourgeoisie ou à la noblesse éclairée, car il s'agit là de la classe la plus nombreuse et créatrice de toutes les richesses de la société. Elle aurait le pouvoir de retenir les fruits de son travail, et de renverser par la

violence la noblesse et les prêtres. L'objectif révolutionnaire de Meslier, c'est l'abolition de la propriété. Il vit dans une société de servage, où la propriété est celle des seigneurs sur la terre, tandis que les paysans sont dépossédés de tout : sa perspective n'est pas de se répartir la terre, comme le revendiquera bon nombre de révolutionnaires après lui, mais d'en abolir la propriété pour l'exploiter en commun et rationnellement. Il veut aussi l'organisation d'une grande fraternité humaine : là où la famille paysanne est essentiellement un groupe soudé et solidaire, elle représente la preuve qu'il est possible d'avoir des liens fraternels et désintéressés, qui sont malheureusement dégradés sous la pression de la misère et de l'exploitation. Il serait alors question d'étendre ces liens véritables à l'ensemble de la communauté humaine, moins les nobles et les prêtres dont le renversement préalable est nécessaire pour l'envisager ensuite. La propriété commune des terres représente la base matérielle permettant cette fraternité.

Meslier s'adresse dans une moindre mesure aux sages, aux hommes de lettres et de sciences. Ils ne peuvent, pour Meslier, ne pas reconnaître la fausseté de la religion et la tyrannie du féodalisme. S'ils sont silencieux, c'est soit parce qu'ils profitent de la situation au côté des oppresseurs, soit parce qu'ils craignent la répression. Mais ils sont nécessaires au processus révolutionnaire, d'abord parce que la paysannerie aurait besoin d'une direction à sa tête lors de son soulèvement, et parce qu'après le renversement des prêtres et des nobles, il faudrait une juste hiérarchie, légitime et consentie, pour organiser le travail, le commerce, la connaissance, rationnellement et dans l'intérêt collectif.

Chez Meslier, religion et politique sont profondément liées. La religion joue initialement un rôle politique conservateur ; sa politique va en premier lieu contre la religion ; et l'abandon de la religion permet une action politique révolutionnaire. Ces trois éléments dialectiquement liés font de l'athéisme de Meslier, tant épistémique et métaphysique qu'historique et politique, une composante fondamentale de sa politique révolutionnaire. C'est en quelque sorte le point faible par lequel on peut espérer gagner les paysans à la contestation de la société féodale.

Des perspectives tues de Meslier dans le *Testament*, on peut déceler les désaccords de l'auteur avec lui et donc par extension ceux de Voltaire. Ce dernier ne veut pas entendre parler de matérialisme ni de preuves contre l'existence de Dieu. Ce n'est pas à la paysannerie qu'il propose une perspective politique, nous avons vu précédemment qu'il s'adresse de préférence à la bourgeoisie. Et surtout, il n'est pas question de révolution ou de renversement de l'ordre établi. Voltaire tient à l'ordre social, aux inégalités, et à la propriété.

Alors, pourquoi s'emparer de la figure du curé Meslier ? Pascale Pellerin montrait qu'il y avait un enjeu particulier à se l'approprier[84]. Il s'agissait pour Voltaire d'attirer à sa cause contre l'Infâme à la fois les athées plus ou moins radicaux groupés autour de Diderot et d'Holbach, en diffusant la figure de Meslier, et les plus modérés, en défendant un déisme tiède à la place de ce qui

[84] PELLERIN Pascale, 2003, « Diderot, Voltaire et Le Curé Meslier : Un Sujet Tabou. », *Diderot Studies*, vol. 29, pp. 53-63.

faisait la radicalité du *Mémoire*. L'objectif était de faire converger ces deux mouvements contre l'Église. Ce sera malgré tout un échec : la correspondance entre Voltaire et Diderot restera au point mort malgré les efforts du Patriarche, et surtout les salons matérialistes ne s'approprieront pas le *Testament*, qu'ils avaient pourtant très certainement lu. Pascale Pellerin voyait dans ce silence un reproche vis-à-vis de la falsification des thèses de Meslier, en particulier à propos du matérialisme et de l'athéisme plus que des perspectives politiques. En effet, les milieux encyclopédistes ne sont pas non plus des théoriciens révolutionnaires à la hauteur des perspectives de Meslier. Même s'ils ont pu trouver dans Meslier des arguments contre l'existence de Dieu et pour le matérialisme, ils n'ont pas non plus repris ses thèses révolutionnaires, ou sa volonté de s'adresser à la paysannerie.

Ajoutons que la publication de ce texte par Voltaire est le meilleur argument contre la thèse selon laquelle il serait un athée, caché derrière son déisme pour déjouer la censure et éviter les persécutions. S'emparer de la figure du curé Meslier aurait été la meilleure occasion, dans un texte pseudonyme, imprimé et publié à l'étranger donc ne craignant pas la censure, de dévoiler son athéisme, au prisme des thèses infiniment radicales de Meslier. Mais Voltaire n'en fait rien ; au contraire, il pèse sur *Le testament du curé Meslier* un lourd silence quant à tout ce qui faisait la radicalité du personnage.

2. L'athéisme comme danger social

Cela nous mène à considérer la relation de Voltaire avec l'athéisme. S'il rejette l'athéisme, c'est justement parce qu'il représente un danger pour l'ordre social.

Cette idée n'est ni nouvelle ni originale. Déjà dans le livre X des *Lois*, deux mille ans avant Voltaire, Platon liait la dissolution de la moralité au progrès de l'athéisme. Il peut prendre trois formes pour Platon : la négation très directe de l'existence des dieux, ou les formes plus insidieuses que sont de les penser indifférents aux hommes et que leur pardon peut être acheté par des prières et des sacrifices. Ces trois formes s'appuient sur la même conception des dieux, qui ne récompensent et ne punissent pas les hommes selon leurs actions. Or, les dieux sont actifs vis-à-vis des hommes, les châtiant ou les récompensant selon leurs actions. Une telle conception nécessite des critères de distinction entre les actions bonnes et mauvaises : c'est la morale, qui en tire nécessairement un caractère divin, puisque ce sont les dieux qui en sont arbitres. Et si ces règles morales sont divines, elles constituent alors le socle d'une société juste. On passe ainsi chez Platon du religieux au politique : c'est au législateur de faire des lois qui découlent des principes moraux divins, il est garant des bonnes pratiques religieuses , qui garantissent la morale et donc la cohésion sociale.

Avant de considérer la relation entre le législateur et la religion chez Voltaire, il faut considérer, comme Platon, le rôle social qu'elle joue.

La religion est garante de l'harmonie et de la paix sociale, malgré les injustices, d'abord parce qu'elle permet d'apaiser les passions du peuple. Dans sa correspondance privée avec d'Argental, Voltaire écrit comme son ultime argument à ceux qui doutent de l'existence de l'âme :

> Toutefois il est fort bon de faire accroire aux hommes qu'ils ont une âme immortelle, et qu'il y a un Dieu vengeur qui punira mes paysans s'ils me volent mon blé et mon vin.[85]

La paysannerie est ici dépeinte comme risquant de se révolter. Le blé et le vin dont il est question, c'est ceux qu'elle a produits elle-même, et qui ont été accaparés par Voltaire, seigneur de Ferney. Si les paysans voulaient les voler, ça ne serait pas gratuitement, mais probablement en réponse à leur misère, à leur manque justement de vin et de pain. Et Voltaire, plutôt que de soulager leur détresse physiologique, préfère leur donner un supplétif religieux pour leur faire accepter leur situation. Ainsi, la colère des paysans est profondément politique, dirigée contre les inégalités économiques. Et la réponse de Voltaire est elle aussi politique : dire qu'il faut « faire accroire », qu'il faut faire naître artificiellement la crainte de Dieu chez les paysans, c'est donner une finalité instrumentale et politique à la religion. Voltaire ne défend plus la religion parce qu'elle est véritable, pure, et issue de la raison, mais parce qu'elle constitue un préservatif social contre le danger que représente le risque des inégalités de créer des révoltes. Dieu autorise et défend les inégalités sociales, non pas directement, mais parce qu'il veut l'apaisement et le refoulement des passions, donc fatalement l'acceptation du *status quo* contre lequel elles pourraient être dirigées.

Notons que dans cette phrase, la propriété apparaît, là où sa critique avait disparu chez Meslier. Voltaire parle bien de *son* blé et de *son* vin, qui lui reviennent parce que la terre lui appartient, et parce que le travail de *ses* paysans et ses fruits lui reviennent également, en tant que seigneur de Ferney. L'emploi du possessif est ici générique ; non seulement il parle de ses biens, mais aussi de ceux de tous les propriétaires, qui reconnaîtront leurs intérêts dans ces propos.

Ensuite, même si c'est un thème bien moins récurrent que la protection contre les passions du peuple, la religion empêche aussi les abus des princes. On lit dans l'*Épître à l'auteur des trois imposteurs* un vers devenu célèbre :

> Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste,
> Pouvaient cesser jamais de le manifester,
> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.
> 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.

[85] VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Le comte d'Argental, 20 avril 1769 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 50, pp. 455.

Tel est au moins le fruit d'une utile croyance.[86]

Les rois aussi doivent craindre le Dieu vengeur, ou plus exactement apprendre à le craindre, ce qui implique que Voltaire considère que ce n'est pas présentement le cas. Encore une fois, la religion est prise comme un objet politique. Même si Dieu est mentionné directement, ce n'est pas de lui dont il est question, mais des conséquences sociales du fait de croire en lui. D'où l'idée qu' « il faudrait l'inventer », ou que la droiture des rois soit « le fruit d'une utile croyance » ; Voltaire réfléchit à l'utilité sociale de la religion, par delà sa valeur intrinsèque. Le fruit de la croyance, ou l'invention de Dieu sont des faits humains, purement terrestres, incidents à la foi religieuse en un Dieu spécifiquement défini comme rémunérateur et vengeur.

C'est d'ailleurs sur ce dernier point que Voltaire passera explicitement du concept de « déisme » pour parler de ses croyances à celui de « théisme », au cours des années 1760. Le Dieu du déisme est indifférent aux hommes et à leur destin, infiniment insignifiants. C'était l'opinion initiale de Voltaire, la conception du Dieu-horloger qu'il cultivait depuis sa jeunesse. Mais l'ajout plus tardif d'attributs positifs à Dieu, à savoir son caractère rémunérateur et vengeur, lui donne au contraire une considération pour les hommes et leur vie, puisqu'il s'applique à les récompenser et les punir. Et cet ajout s'est fait par souci politique ; rappelons la lettre à d'Argental, qui le stipule explicitement : « il est fort bon de faire accroire »... La distinction entre déisme et théisme chez Voltaire est donc motivée par un souci politique, et se caractérise par un intérêt différent de Dieu pour la conduite des hommes : de l'indifférence à la surveillance.

Ainsi, sans religion, la société se déliterait sous les abus des princes et les passions du bas peuple. Et par société, il faut aussi entendre les inégalités qui la constituent, que Voltaire s'emploie à défendre.

Dans *L'histoire de Jenni*, Voltaire raconte les errements d'un jeune aristocrate anglais, qui tombe dans l'athéisme à cause de mauvaises influences. Il rejette son mariage, n'écoute plus son père qui est pourtant fort sage, vit avec une femme mariée qui multiplie les amants, manque de tuer un de ses créanciers, et s'enfuit avec sa bande de libertins en Amérique, où ils enlèvent une jeune femme et se mettent une tribu d'Indiens belliqueux à dos. Sa vie devient luxure, débauche et mensonge. Heureusement, son père le rattrape, et après un débat avec l'un de ses compagnons athées auquel il assiste, il revient à la raison et embrasse le déisme sage du paternel.

Lors de ce débat, le père décrit ce à quoi ressemblerait une société d'athées, ce qui semble dévoiler les craintes de Voltaire. Il dit :

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

[86] VOLTAIRE, 1877, *Épître à l'auteur du livre des trois imposteurs*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 403.

> d'être injustes, gouvernés par l'honneur, et par conséquent attentifs à leur conduite, pourront vivre ensemble en société : ils cultiveront les beaux-arts, par qui les mœurs s'adoucissent ; ils pourront vivre dans la paix, dans l'innocente gaieté des honnêtes gens ; 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, comme les sauterelles, à peine d'abord aperçues, viennent ravager les campagnes ; 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 jour ce cercle abominable de brutalités.[87]

On retrouve les préoccupations sociales de Voltaire : la morale religieuse, c'est-à-dire fatalement la crainte de la punition divine, est le moyen de faire se tenir tranquilles les pauvres. L'athéisme est un danger avant tout entre les mains du bas peuple ; les riches peuvent toujours, dans leurs mœurs distinguées, leur sens de l'honneur et leur pratique des arts, trouver des substituts à la religion pour se doter d'une morale. Mais n'ayant pas de telles possibilités, le peuple est livré à toutes ses passions. Tous les liens qui forment la société succombent sous elles, et il ne reste que le chaos.

On reconnaît ici une critique adressée implicitement à Bayle, qui défendait dans ses *Pensées diverses sur la comète*[88] la thèse très controversée à l'époque selon laquelle une société d'athées serait possible. Le postulat de départ, pour Bayle et Voltaire, est le même : c'est la morale qui permet de faire tenir ensemble les sociétés. Après avoir examiné ce qui pousse les individus au vice, Bayle en déduit que c'est la recherche du plaisir qui fait commettre des actions moralement répréhensibles : le vol, l'adultère, le mensonge notamment. Il insiste à chaque fois sur le fait que les chrétiens les plus fervents sont aussi ceux qui pèchent le plus ; leur dévotion servant à acheter leur paix intérieure. Ainsi, c'est au sein même de l'Église que l'on découvre les pires vices, puisque les pontifes se sentent protégés par la supposée proximité qu'ils ont avec Dieu. Dès lors, ce n'est pas la foi qui garantit la morale, si les plus croyants ne la suivent que rarement. Bayle se tourne alors vers un concept d'honnêteté, c'est-à-dire de sensibilité à la perfection issue de la raison, pour expliquer la morale. C'est la raison qui fonde la morale, et qui donne des règles très parfaites, auxquelles l'honnête homme se pliera donc avec joie. Si les Écritures professent une morale juste, c'est parce qu'elles ont été rédigées sous la guidance de la raison ; et si cette morale est si souvent ignorée, c'est parce les lecteurs prennent leurs enseignements comme des dogmes, et non comme des objets à étudier raisonnablement. Bayle n'est cependant pas naïf : il reconnaît l'existence de passions qui peuvent mener au péché, en particulier la recherche du plaisir. Et pour prévenir leur réalisation, il faut des lois : un système de sanctions et de récompenses concrètes qui donnerait intérêt aux

---

87 VOLTAIRE, 1877, *Histoire de Jenni, ou L'athée et le sage*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 573.

88 BAYLE Pierre, 2007, *Pensées diverses sur la comète*, Paris, Flammarion.

individus, dans la recherche de leur plaisir, à ne pas enfreindre la morale. Notons que la religion échoue à proposer un tel système, car les récompenses et les sanctions qu'elle promet sont nébuleuses, intangibles et incertaines. Ces lois seraient également le produit de la raison ; l'honnêteté pousserait donc également à les suivre. Et comme les athées, comme tous les hommes, sont doués de raison (même s'ils se trompent au chapitre de Dieu), ils peuvent être honnêtes : donc reconnaître les enseignements d'une juste morale, former des lois poussant à la vertu, et suivre la morale et les lois. D'où l'ultime conclusion de Bayle, selon laquelle une société d'athées serait possible.

Dans l'extrait précédemment cité, Voltaire s'oppose à cette thèse sur deux points : en séparant les conditions humaines, et en donnant des conditions d'apparition à l'honnêteté. D'abord, il distingue le bas peuple de la bonne société fortunée. D'un côté, la fortune retire la nécessité de commettre des méfaits, alors que de l'autre, la pauvreté l'accentue, pour pallier le manque. Ainsi, de par ces conditions différenciées, on a deux tendances morales opposées : la vertu et le vice. Ensuite, on peut retrouver l'honnêteté de Bayle, dans ce que Voltaire appelle « l'honneur » qui gouverne les riches. Cet honneur est possible par la richesse, mais aussi par le raffinement des mœurs que permettent les arts. Ainsi, en plus d'être limité à une condition sociale privilégiée, l'honneur est un produit social : il n'est pas présent naturellement dans l'homme, et ceux qui ne l'ont pas ne peuvent suivre une morale qui ne soit pas religieuse. En effet, l'honneur, ou l'honnêteté de Bayle, c'est reconnaître la perfection de la raison et s'y soumettre. Ainsi, s'opposant à Bayle, Voltaire retire au bas peuple la possibilité de suivre une morale qui ne soit pas religieuse. D'où l'impossibilité d'une société d'athées.

Il nous faut finalement nous arrêter sur la mention de l'impunité. Si le bas peuple est sûr de son impunité en l'absence de religion, c'est que Voltaire nie soit l'efficacité pratique des lois pour prévenir le vice, soit l'efficacité morale du risque de la peine sur les individus. Car il est vrai que l'État, le législateur, la police ne sont pas aptes à surveiller chaque maison, chaque ruelle, chaque personne en permanence : un malfaiteur aurait une possibilité d'agir sans être pris. Pour prévenir les passions, il faudrait une police qui soit dans la tête des individus, donc une contrainte d'ordre moral plutôt que politique : c'est ce que Voltaire propose de faire du Dieu du théisme, omniscient, rémunérateur et vengeur. D'où le fait que ce ne soit pas seulement la morale qui permette la société, mais plus précisément la morale religieuse.

On comprend alors pourquoi Voltaire qualifiait dans le *Dictionnaire philosophique* l'athéisme d' « abominable et révoltante doctrine »[89]. Non contents d'aller contre la soi-disant évidence naturelle et raisonnable de la religion, les athées remettent en cause la morale, qui est au fondement de la société.

Cette considération mène à une forme d'opportunisme chez Voltaire, qui se retrouve à

[89] VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, pp. 40.

développer des arguments cléricaux en faveur de l'ordre social. Voltaire dénonce largement la place du clergé catholique dans la société, nous l'avons vu ; il lui reconnaît cependant la qualité d'être un poids conservateur, dans la théorie, mais aussi dans la pratique de sa politique. À Pâques 1768, Voltaire communie à l'église de Ferney, pour montrer l'exemple à ses paysans. Il écrit à d'Alembert, qui lui reproche son geste :

> Il y a des gens qui craignent de manier des araignées, il y en a d'autres qui les avalent.[90]

Les araignées, c'est l'Église, sombre et dégoûtante. Le Patriarche, même s'il la rejette, n'hésite cependant pas à s'en servir à des fins politiques, lorsque cela est possible. Il n'a pas peur de la manipuler, jusqu'à l'avaler, là où d'Alembert le refuse. L'erreur, ce serait de la balayer toute entière, là où elle joue dans les faits le rôle de gardienne de l'ordre social, malgré ses défauts. Dans le *Dictionnaire philosophique*, on peut lire :

> 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 tout.[91]

Maintenir l'ordre social est plus important encore que faire triompher la religion naturelle. Il est préférable de maintenir une morale erronée, mais conservatrice plutôt que de ne pas en avoir du tout, ou que de risquer de la critiquer sans connaître les conséquences que cela aura.

Notons que ce nouvel intérêt pour la morale est fort éloigné de la morale initiale du déisme voltairien : « Adore un Dieu, sois juste et chéris ta patrie. »[92] Ces règles qui dictent la bonne conduite individuelle forment un cadre éthique déontologique, c'est-à-dire que les bons et les mauvais comportements découlent de la conformité à des règles absolues et universelles. Or, en discutant de l'utilité de la religion et du devoir de celle-ci de garantir la stabilité sociale, on entre dans un cadre plutôt conséquentialiste. Il n'est plus question de règles absolues pour juger la morale, mais des conséquences des actions qui sont considérées comme bonnes ou mauvaises. Plus encore, le critère pour juger du résultat de ces actions est la conservation de l'ordre social. Ainsi, non seulement la nouvelle éthique de Voltaire est conséquentialiste, mais même d'un conséquentialisme socialement conservateur. C'est ce qui permet à l'auteur de préférer l'Église au déisme et de la soutenir à Ferney : elle garantit l'acceptation des inégalités par les paysans, et, dans ce cadre, s'attaquer à elle pour développer le théisme, c'est risquer de leur faire perdre la morale religieuse que le catholicisme, malgré ses défauts, défend.

En clair, le Voltaire défenseur des inégalités discute en politique des conséquences

[90] VOLTAIRE, 1877, « Lettre à d'Alembert, 1er mai 1768 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 46, pp. 36.
[91] VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, pp. 43.
[92] VOLTAIRE, 1877, *Poème sur la loi naturelle*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 444.

bénéfiques de la religion. L'importance pour Voltaire de l'ordre social le mène à une conversion de ses convictions : il passe d'un Dieu lointain et indifférent à un Dieu rémunérateur et vengeur, de règles déontologiques issues de la raison à une éthique conséquentialiste, conservatrice, voire opportuniste, du déisme au théisme.

3. Le peuple, une figure ambivalente

Le peuple chez Voltaire est un concept mal défini. On peut lire tantôt des éloges, tantôt du mépris. Cette ambivalence apparaît du fait que derrière ce terme se cachent en fait deux réalités différentes.

Notons que le sens que nous ne retiendrons pas est celui du peuple pour parler de l'ensemble indistinct de la population, de la nation : le peuple de Chine, d'Inde ou d'Angleterre. Voltaire emploie parfois ce terme, mais il ne renvoie pas à la question soulevée. Le peuple qui détient une ambiguïté définitionnelle, c'est celui qui, au contraire, signifie une fraction de la population distinguée essentiellement des autres.

En particulier dans les textes de jeunesse de Voltaire, le peuple est une figure méliorative. Son invocation peut même jouer le rôle d'argument d'autorité. Il écrit dans ses *Lettres philosophiques* à propos de la soumission de la chambre des Lords, rassemblant les vieux barons, à la chambre des Communes et de la couronne :

> et n'est-ce pas un bonheur pour le genre humain que l'autorité de ces petits brigands [les barons] ait été éteinte […] en Angleterre par la puissance légitime des Rois et du Peuple ?[93]

Le peuple organisé et représenté dans une chambre est reconnu comme une puissance juste et légitime dans la vie politique.

> 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 le mal, où les Seigneurs sont Grands sans insolence et sans Vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion.[94]

Le peuple qui partage le pouvoir est une bonne chose. Voltaire fait ici référence aux révolutions du XVII[e] siècle, qui ont vu la soumission de la vieille aristocratie terrienne. Le pouvoir reste, en dernière analyse, entre les mains du roi ; il n'est pas question de démocratie. Mais le peuple joue dans l'État le rôle essentiel de faire et de voter les lois, ce qui fait de lui le garant de

[93] VOLTAIRE, 1964, *Lettres philosophiques,* Paris, Garnier, pp. 41.
[94] *Ibid*., pp. 34.

l'assujettissement du roi à l'intérêt collectif, d'où qu'il ait « les mains liées pour faire le mal ».

Voltaire fait une longue comparaison dans sa huitième lettre entre la Rome antique et l'Angleterre. Là où la seconde a été plus sage que la première, c'est dans le fait d'accorder le pouvoir au peuple. Rome voulait éloigner les plébéiens en les enrôlant dans de lointaines guerres, plutôt que de leur donner un poids politique dont il va sans dire pour Voltaire qu'il aurait été légitime. Et c'est là la cause de sa chute : ses forces dispersées dans un empire trop vaste et la division des intérêts des patriciens ont été autant de forces centrifuges qui ont abouti à l'effondrement de l'Empire, alors que la plèbe aurait pu constituer un contre-pouvoir unificateur.

Si Voltaire est aussi enthousiaste pour cette première figure du peuple, c'est parce qu'elle représente en fait un milieu social précis. Voltaire le définit clairement :

> Tandis que les Barons, les Évêques, les Papes déchiraient ainsi l'Angleterre, où tous voulaient commander le Peuple, la plus nombreuse, la plus vertueuse même et par conséquent la plus respectable partie des hommes, composée de ceux qui étudient les lois et les sciences, des négociants, des artisans, en un mot tout ce qui n'était point tyran, le Peuple, dis-je, était regardé par eux comme des animaux au-dessous de l'homme.[95]

Deux éléments méritent notre attention dans cette définition. Premièrement, positivement, les membres du peuple le sont par leur activité économique. Les scientifiques, les légistes, les commerçants forment ce peuple. Cette identification par l'activité va à contre-courant de l'identification de la noblesse, par son statut hérité passivement. Les membres du peuple ainsi identifiés font partie de ce que l'on pourrait appeler la bourgeoisie urbaine : une classe sociale enrichie et cultivée, garante du commerce et de l'industrie, des sciences et des arts. Deuxièmement, ce peuple ne contient pas la paysannerie, qui représente pourtant à l'époque l'écrasante majorité de la population, et ce jusqu'à la fin du XVIII^{e} siècle, et qui « n'était point tyran » non plus. Malgré le développement de cette bourgeoisie dans toute l'Europe, dont l'Angleterre a été à l'avant-garde, les puissances européennes restent des pays essentiellement agraires. Voltaire refuse cependant à cette partie de la population l'appartenance à un peuple au sens mélioratif, et par extension le pouvoir politique.

C'est à ce premier sens que Françoise Millot faisait référence[96] lorsqu'elle qualifiait le peuple « d'abstraction » dans la philosophie des Lumières. Malgré la trop grande diversité que cache ce terme, elle mettait en évidence le fait qu'historiquement, les perspectives politiques des Lumières avaient en commun d'être justement celles de la classe bourgeoise qui cherchait, à tâtons, ses intérêts et les moyens de les imposer dans la société. Millot rassemblait les Lumières socialement, plutôt que par les idées très diverses des auteurs ; c'est ce qui lui permet d'unifier le terme. Dans ce

[95] *Ibid*., pp. 40.

[96] MILLOT Françoise, 2013, *Les philosophes des Lumières, « Entends-tu le tonnerre ? Il roule en approchant... »*, Pantin, Les Bons caractères.

sens, le peuple constituait malgré les divergences entre les auteurs l'ensemble de ce qui n'était pas la noblesse, et que rassemblait l'exécration de cette dernière. Mais les philosophes bourgeois se représentaient ce peuple à leur image, puisqu'il n'était défini que négativement, sans aucune attention à ce qui économiquement et socialement pouvait disloquer le concept. Cette définition négative, en creux, laissait la place pour projeter dans cette abstraction les perspectives et l'imaginaire propres à cette classe urbaine culturellement et économiquement privilégiée. Ainsi disparaissaient les autres catégories sociales, et le peuple, avec une prétention universelle, signifiait en fait la bourgeoisie.

Mais dans les textes plus tardifs de Voltaire, il n'appellera plus la bourgeoisie le peuple ; il réservera ce terme pour le vulgaire, la populace, les pauvres, c'est-à-dire les paysans et les premiers prolétaires. Cela nous mène à la seconde acceptation du terme dans son œuvre. Ce peuple est défini par trois caractères : l'ignorance, l'absence de propriété, le travail manuel.

L'ignorance du peuple est le fruit de deux éléments combinés. D'abord, les représentants de cette conception du peuple n'ont dans les faits pas accès à l'éducation. Une grande partie des paysans, des artisans et des premiers ouvriers ne savent ni lire ni écrire. Ils n'ont aucune idée du développement urbain des arts, des sciences et de la philosophie ; l'une de leurs seules ouvertures au monde, c'est le catéchisme catholique. Puis, comme nous l'avons vu à propos de l'affaire Calas, le peuple assemblé n'agit que par passion, il rejette la raison dont l'usage est individuel. Ainsi, cette ignorance s'étale sur deux niveaux : au niveau de la culture qu'il n'a pas et de la raison qu'il n'utilise pas.

Il en découle une forme de passivité. Non pas dans le sens où le peuple ne représente pas une force politique, mais dans le sens où il n'a pas de perspectives propres. Dans sa *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*[97], Voltaire raconte (ou plutôt fantasme) la Guerre des Farines de 1775, épisode d'émeutes paysannes de la faim ; les paysans sont égarés, agissent par leurs passions, habilement dirigées par les prêtres contre leurs ennemis à eux. Notons que ces famines ont été le fruit d'une loi de libéralisation du commerce du blé, que Voltaire soutient assidûment dans le texte, qui a entraîné accaparement et spéculation ; d'où la révolte. Pour le Patriarche, les paysans sont incapables de voir que cette réforme va dans leur sens, ils sont alors manipulés par le clergé.

Le lien entre ignorance et manipulation se fait par le biais d'un concept implicite d'obéissance. Le peuple ressent des passions, qui forment un moteur à sa mobilisation. Mais son ignorance ne lui permet pas de cerner des objectifs et des moyens qui concrétisent le mouvement potentiel initié par les passions. Il suffit alors de lui apporter ces objectifs et ces moyens ; ils peuvent être objectivement erronés et intéressés, mais qu'importe, car l'ignorance du peuple ne lui donne pas la possibilité de les examiner. Ces apports forment une raison minimale d'action, qui dirige le mouvement des passions du peuple, et qui suffit à le lui faire concrétiser. Se faire obéir du

[97] VOLTAIRE, 1877, *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 29, pp. 359-370.

peuple en proie à ses passions, c'est lui donner une raison (donc un moyen et une fin) de passer d'un état passionné passif à la mobilisation. Dans *Le fanatisme*, on peut lire les paroles du prophète Mahomet :

> Le peuple, aveugle et faible, est né pour les grands hommes,
> Pour admirer, pour croire, et pour nous obéir.[98]

La réplique lie la crédulité et l'obéissance du peuple, la première étant condition de la seconde. Elle ajoute l'idée de « grands hommes », qui savent se faire admirer du peuple et le subjuguer, avec une forme de téléologie à la condition populaire : le peuple *est né pour* les grands hommes. Si Mahomet se considère dans le texte lui-même comme faisant partie des grands hommes, il faut en alors en réalité comprendre qu'il s'agit de ceux qui sauront manipuler le peuple. Mais cette téléologie implique que cette condition a été donnée comme telle en vue de servir les hommes plus dignes. Même si Voltaire ne le dit pas explicitement, il y a là une forme de volonté divine derrière la condition populaire de servitude ; le peuple a été fait ignorant en vue de servir, et la seule force capable d'une telle création est divine. Voltaire ne pense pas le peuple comme étant entretenu politiquement dans l'ignorance, mais comme l'étant fondamentalement ; c'est son caractère essentiel. Quant à éclairer le peuple pour le sortir de sa servitude, Voltaire n'y pense pas un seul instant, comme nous le verrons plus bas.

On pourrait répondre que Mahomet dans la pièce incarne justement le fanatisme et une forme caricaturale de machiavélisme politique. Cependant, le traitement du peuple par les autres personnages est dans la même ligne : il est complètement absent pour le sheik de La Mecque, qui ne voit que les structures politiques, et il est une masse de manœuvre pour Séide qui se met à sa tête contre le prophète, de la même manière que pour Mahomet, et répond à l'excitation plutôt qu'à la raison. Le peuple n'a aucune agentivité propre, aucune autonomie. Il est bel et bien « né pour les grands hommes ».

Le deuxième caractère essentiel du peuple est négatif : il s'agit de l'absence de propriété. Voltaire lie constamment dans son œuvre la propriété et une forme de dignité, issue de la prospérité matérielle. Revenons à la première définition du peuple en tant que bourgeoisie : ce qui lie le commerçant, l'artisan, l'homme assez riche pour consacrer son oisiveté à la science et aux arts, c'est la propriété. Non pas la propriété personnelle, mais la propriété privée, entendue comme le capital ; celle que l'on fait fructifier pour s'assurer un revenu passif. Cette distinction dans la forme de la propriété permet une distinction sociale. Même les pauvres possèdent des choses : des objets, des outils, des vêtements... Mais la bourgeoisie possède une propriété dont la nature permet de s'assurer un revenu : des terres, des ateliers, des bateaux, des mines... Toujours dans *Le fanatisme*, Zopire dit

[98] VOLTAIRE, 1877, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 4, pp. 115.

à propos de Mahomet, qui était autrefois venu à La Mecque, pauvre et à la recherche d'un abri :

> Ne l'avez-vous pas vu, sans honneur et sans biens,
> Ramper au dernier rang des derniers citoyens ?[99]

La propriété est associée à l'honneur ; on peut même dire que c'est de la propriété que vient l'honneur, car elle implique un ancrage social, des responsabilités économiques, la possibilité d'une éducation, l'intérêt à la prospérité collective, etc. En clair, la propriété entendue comme capital permet un lien entre l'échelle individuelle et la société, car c'est la détention privée qui induit des conséquences sociales. Le peuple qui n'a pas de propriété n'a alors pas d'honneur, est déraciné socialement et économiquement, n'a rien qui le lie moralement au collectif. C'est d'ailleurs pour cela que la religion est pour Voltaire aussi importante pour les pauvres. Elle permet de pallier en partie ces lacunes, qui seraient sinon fatales à la société.

Finalement, ce qui fait l'appartenance au peuple au sens péjoratif c'est le travail, dans le sens du travail manuel. Travailler de ses mains est signe de disgrâce, c'est un thème récurrent chez Voltaire. Il se sert par exemple de leur situation de travailleur pour discréditer les apôtres, après avoir pesté contre le Christ qui parlait contre les riches :

> La vie des premiers disciples est conforme à ces préceptes ; saint Paul travaille de ses mains, saint Pierre gagne sa vie.[100]

Gagner sa vie devient péjoratif. Ce qui donne cette valeur au travail, c'est son caractère nécessaire ; si l'on a besoin de travailler pour gagner sa vie, c'est que l'on n'a pas le choix. Si l'on reçoit des revenus passifs de ses capitaux, choisir de faire une activité manuelle (le jardinage par exemple) devient un signe de liberté individuelle, car on n'en a pas besoin pour subsister ; liberté dans ce cas permise par la condition sociale. Mais par ailleurs, dans une telle situation, on ne choisit généralement pas de travailler, sauf occasionnellement, sous l'idée de loisirs. On consacre sa vie à l'étude, à la bonne société, aux arts, aux plaisirs : preuve que le travail est une activité vile, si l'on préfère ne pas effectuer lorsque l'on peut. Le peuple subit alors la double peine. Non seulement il travaille, mais en plus il y est contraint, sa liberté est niée par les nécessités économiques.

Mais malgré ce caractère vil, Voltaire reconnaît la nécessité du travail, notamment du travail de la terre, qui est aux sources de toutes les autres richesses.

> Oui, monsieur, l'agriculture est la base de tout, comme vous l'avez dit, quoiqu'elle ne fasse pas tout. C'est elle qui est la mère de tous les arts et de tous les biens.[101]

[99] *Ibid*., pp. 113.
[100] VOLTAIRE, 1877, *Les droits des hommes et les usurpations des papes*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 193.
[101] VOLTAIRE, 1877, *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris,

L'agriculture, en tant qu'elle permet la satisfaction des besoins primaires, permet par sa rentabilité d'arracher de la nécessité du travail une partie de la population, pour qu'elle puisse se consacrer aux arts, aux sciences, même au commerce avec des contrées lointaines. En un mot, l'agriculture ne donne pas elle-même toutes les richesses dont bénéficie la société, mais elle en est la condition économique nécessaire. Notons que dans la *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, Voltaire est particulièrement mielleux avec les paysans, car il fait face à leur révolte lors de la Guerre des Farines : il encense ce rôle social en montrant sa nécessité, comme pour réconforter le paysan qui se sent lésé politiquement et économiquement.

Cependant, passer du détachement du travail à l'accaparement de ses fruits est un pas qui n'a rien de nécessaire ; Voltaire le fait pourtant. On pourrait imaginer une société où le travail agricole de la base serve un plan alimentaire rationnel, et collectif. Ce n'est pas le cas pour le Patriarche, qui ne tire pas tant de biens de consommation de la terre qu'un revenu personnel en les vendant. La terre est un capital, qui sert une production marchande. On lit dans l'*Essai sur les mœurs* :

> l'esprit d'une nation réside toujours dans le petit nombre, qui fait travailler le grand, est nourri par lui, et le gouverne.[102]

« L'esprit » d'une nation, c'est ce qui la différencie essentiellement des autres, dans son histoire, son rapport aux arts et aux sciences, sa religion, son économie. Cet esprit n'est pas défini par le peuple laborieux, qui est commun sous une forme similaire à toutes les organisations sociales, mais par ceux qui sont à sa tête, et qui sont libérés du travail. On retrouve la nécessité du travail d'une majorité pour en émanciper une petite partie de la société, qui définit à son tour l'essence de la société, sans que les travailleurs n'aient voix au chapitre. La culture leur est fermée. Derrière le verbe « nourrir », il ne faut pas comprendre la seule satisfaction des besoins alimentaires, mais un sens plus large. Le riche se nourrit aussi de luxe, comme nous le verrons ; il est en réalité question par cette formulation d'assurer l'opulence de ce petit nombre. Et ce petit nombre « fait travailler le grand », en tant qu'il organise techniquement le travail, mais aussi en tant qu'il force les paysans à travailler. Toute hiérarchie n'induit pas une domination, si elle est librement consentie et contrôlée ; ce n'est pas le cas ici. On observe un mouvement vertical à travers l'usage du verbe « faire ». On retrouve la question de l'agentivité du peuple, ou plutôt de son manque d'agentivité. Le peuple ne travaille pas, on le fait travailler, comme s'il en était incapable sans la contrainte. On a donc un travail forcé, dont les fruits sont accaparés. Et cette phrase contient de plus une dimension normative : puisque cet esprit de la nation est une bonne chose, qui permet son développement, alors la société d'exploitation qui le permet est tout à fait légitime.

Garnier, tome 29, pp. 359.

[102] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 12 pp. 434.

Notons par ailleurs que l'on retrouve, en accord avec ce que l'on avait observé dans la première définition méliorative du peuple comme bourgeoisie, l'exclusion de la politique des travailleurs. C'est le petit nombre qui gouverne. Plus encore, c'est lui qui « le » gouverne. Le bas peuple est l'objet de la politique du petit nombre. Et cette politique ne peut dès lors qu'être socialement conservatrice, puisque ces structures sociales sont nécessaires à l'essence même de ce qui fait les nations. Il ne peut qu'être question de chercher à les conserver, comme fondement nécessaire de toutes autres politiques plus ponctuelles et contingentes.

Cela pose le problème de savoir comment gouverner le peuple, maintenant qu'il est défini comme travailleur nécessaire, sans la dignité des propriétaires, et surtout avec son ignorance. Voltaire répond à cette question dans un texte étonnant, intitulé *Jusqu'à quel point doit-on tromper le peuple ?*[103] Poser la question en ces termes, c'est déjà en partie y répondre. Dans ce court texte, Voltaire prête au peuple l'ignorance et la superstition, et à l'aide de courts exemples fictifs, il montre que la superstition ne peut pas être combattue en cherchant à l'éclairer. Il s'agit, pour les plus sages et les plus malins, de tirer les conclusions prescrites par la raison, et d'y amener le peuple en jouant avec ses croyances. Voltaire raconte par exemple que le roi de Boutan avait à sa cour un sage médecin français. Puisqu'il était malade, celui-ci entreprit de lui faire une saignée ; mais on l'arrête, sous prétexte que le ciel et les astres, dans leur configuration actuelle, le tueraient. Plutôt que de démontrer que l'état du ciel n'avait aucune influence sur la santé du roi, le médecin exhibe un obscur manuel, confirme cette théorie, et le consulte de nouveau pour en conclure qu'entre temps, la disposition du ciel a changé et permet désormais l'opération. On le crut, et le roi fut ainsi sauvé. Cela nous mène à distinguer l'usage de la raison de la pratique de ses conclusions. L'ignorance fondamentale du peuple l'empêche de faire usage de sa raison. Cependant, il peut toujours agir conformément à ce que la raison prescrit, mais par le biais de la superstition. Il n'est pas nécessaire d'avoir le raisonnement préalable pour savoir appliquer ses conséquences pratiques. Simplement pratiquer ces conséquences suffit pour obtenir l'effet désiré. Si le peuple est sensible aux superstitions, alors on peut, en jouant sur ces superstitions, arriver à l'action désirée.

Ce raisonnement, Voltaire le fait avec la religion. Elle est nécessaire, car elle donne une morale au peuple, qui est seule garante de la pacification de ses passions, qui risqueraient de remettre en cause les fondements de la société. Or, nous avons vu que le déisme de Voltaire est un produit de la raison ; le peuple ignorant ne peut-il alors pas y avoir accès ? On peut lire dans l'*Essai sur les mœurs* :

> 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

[103] VOLTAIRE, 1877, *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple ?*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 71-73.

plus pure ; il semble en effet que la populace ne mérite pas une religion raisonnable.[104]

L'argument de Voltaire est en deux parties : d'abord une description, dont il tire une conclusion normative. On voit apparaître à nouveau le petit nombre, que représentent « les magistrats et les lettrés », définis par leur séparation du peuple ; donc par leur savoir, leur propriété et leur oisiveté. Voltaire observe une différence dans la pratique religieuse de ces deux groupes sociaux. Dans le peuple, on a des sectes qui pullulent comme autant d'ersatz de religion, tandis que les hauts placés cultivent une religion très proche de la religion naturelle de Voltaire, et que celui-ci admire beaucoup. De là, l'auteur en déduit du point de vue normatif que le peuple ne mérite pas la religion raisonnable, et que les lettrés chinois ont raison de maintenir leur entre-soi religieux. On ne peut comprendre cette affirmation qu'en résonance avec l'ignorance du peuple : nous l'avons vu, arriver à la religion naturelle nécessite de sonder son cœur, une introspection raisonnée. Le peuple en est alors par définition incapable. Mais puisqu'il a malgré tout besoin d'une morale, il convient alors de le nourrir d'une substance impropre, mais suffisante. *Il y a des gens qui craignent de manier des araignées...*

4. Luxe et anthropologie

De par son appartenance bourgeoise, Voltaire ne pouvait faire l'économie d'une apologie du luxe. Et c'est pour l'auteur l'occasion de développer des arguments singuliers, en faveur des inégalités, fondés par le divin.

Le raisonnement de Voltaire commence avec le *Discours en vers sur l'homme*, par l'idée que tous les hommes sont fondamentalement égaux. Il écrit :

C'est du même limon que tous ont pris naissance ;
Dans la même faiblesse ils traînent leur enfance ;
Et le riche et le pauvre, et le faible et le fort,
Vont tous également des douleurs à la mort.[105]

Voltaire reconnaît qu'il y a des riches et des pauvres, des inégalités de l'ordre du statut et de la position sociale. Mais à un niveau anthropologique, en dessous du social, il y a une égalité entre les hommes, en ce qu'ils sont faits de la même matière, ont les mêmes besoins, les mêmes sensations, et sont égaux face à la mort. Et parmi tout ce qui fait essentiellement l'homme, il y a un sentiment particulier qu'est le plaisir, placé là par Dieu lui-même.

[104] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11, pp. 179.
[105] VOLTAIRE, 1877, *Discours en vers sur l'homme*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 379.

Les plaisirs sont les fleurs que notre divin maître
Dans les ronces du monde autour de nous fait naître[106]

Les deux extraits précédents font état de la douleur, qui rythme la vie des mortels et face à laquelle on est impuissant. Tous, peu importe leur condition sociale, subissent la maladie, les tragédies, les chagrins. Mais comme pour contrebalancer cette nécessaire souffrance, Dieu a fait le plaisir, sur deux niveaux. Il a placé en l'homme la capacité de ressentir le plaisir, par ses sens : la vue permet le beau, le goût, le bon, etc. Puis à un second niveau, Dieu a donné à des objets la possibilité d'exciter agréablement les sens. Ainsi l'art, la nourriture, et autre ont la possibilité d'éveiller en nous quelque chose d'agréable, car Dieu l'a voulu ainsi.

Ces plaisirs sont partout, et accessibles à tous ; sans quoi Dieu aurait été injuste, ce qui ne se peut. Pour Voltaire, le paysan qui chante en labourant son champ, entre les oiseaux et le soleil, vit un plaisir différent, mais de la même nature profonde que celui du noble face à un festin. Il y a une égalité dans la possibilité de l'accès au bonheur : c'est une constante anthropologique, et non un problème de condition sociale. L'auteur résume :

Le mérite modeste est souvent obscurci;
Le malheur est partout, mais le bonheur aussi.
Ce n'est point la grandeur, ce n'est point la bassesse,
Le bien, la pauvreté, l'âge mûr, la jeunesse,
Qui fait ou l'infortune ou la félicité.[107]

Le problème, c'est de savoir profiter des plaisirs qui s'offrent à soi dans le monde. Apprendre à les reconnaître, à les apprécier. C'est un moyen pour Voltaire de nier la question des inégalités sociales. Si elles n'empêchent pas d'accéder au bonheur, alors il n'y a pas de raison de les critiquer. Cela implique, implicitement, que l'accès au bonheur est le but de toute vie.

Dans ce contexte, le luxe est précisément un moyen d'accéder au bonheur, et ce à deux échelles différentes, que Voltaire met en évidence dans *Le mondain*[108]. D'abord à l'échelle individuelle, que nous avons en partie explorée ; le luxe stimule le plaisir, et permet de le ressentir. Le luxe correspond même précisément à la forme que l'on donne aux objets du quotidien dans le but qu'ils soient les plus agréables possibles. Voltaire met cependant en garde son lecteur : on doit apprendre à apprécier le luxe, et cela implique de ne pas en abuser, ce qui lui ferait perdre sa saveur. Ainsi, même les plus pauvres sont capables de l'apprécier ; ils sont même les mieux placés pour cela, car ils n'en profitent qu'occasionnellement. C'est en contraste avec son absence que l'on peut

[106] *Ibid.,* pp. 403.
[107] *Ibid*., pp. 383.
[108] VOLTAIRE, 1877, *Le Mondain*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 80-96.

apprécier le luxe à sa juste valeur. Puis, à une échelle collective et sociale, le luxe offre un dynamisme économique important à la société : il mobilise des artisans, des commerçants, qui sont employés à sa réalisation et à sa propagation. Ceux-ci font ainsi sortir les richesses des coffres-forts des nobles et des grands bourgeois, et les font circuler dans le reste de la société, contribuant alors à l'enrichissement général, à la prospérité permettant à son tour l'accès aux plaisirs et à une vie digne.

Voltaire s'appuie donc sur une caractérisation anthropologique fondée sur le divin pour justifier le luxe. Fatalement, une telle justification finit par autoriser les inégalités, selon l'argument classique que le luxe est une industrie plus que rentable, dont les retombées économiques profitent aussi aux producteurs. Ainsi, de caractéristiques d'origine divine, on aboutit aux inégalités. Même si Voltaire ne fait pas le lien direct entre la création divine de l'homme et les inégalités, même s'il ne dit pas que Dieu a voulu les inégalités, le détour par le luxe met en évidence ce lien, certainement indirect, mais pourtant bien palpable.

5. Conclusion

Il apparaît qu'on peut lier les trajectoires biographiques et politiques de Voltaire, sur la question de l'ordre social. Ses textes de jeunesse, en particulier ceux qui portent sur le luxe, mènent l'auteur à considérer les inégalités, et à les justifier d'un point de vue de la constitution anthropologique. Mais la perspective est différente dans ses textes plus tardifs, qui justifient les inégalités socialement, économiquement et politiquement. L'ordre social en tire une substance nécessaire, et sa protection devient le garant d'une société saine.

Les commentateurs[109] s'accordent à dire qu'il y a un tournant dans les idées politiques de Voltaire lorsqu'il devient seigneur de Ferney en 1760. On le dit plus conservateur. Il semblerait plutôt, cependant, que les bases de ses idées étaient déjà présentes lors de sa jeunesse. Ce tournant, ce n'est pas celui d'un changement radical, mais celui d'une formulation positive et explicite de thèmes jusque là laissés implicites : le peuple obtient une définition claire, séparée de celle de la bourgeoisie. C'était déjà le cas dans *Le fanatisme*, écrit plus de vingt ans plus tôt ; mais le Voltaire de Ferney en tire des conclusions politiques. Le peuple doit être mené par ses superstitions, l'athéisme est un danger social qui le guette, il ne peut atteindre la religion naturelle, mais peut se contenter d'une religion défaillante, tant qu'elle enseigne la résignation... Ce sont ces considérations qui font passer Voltaire du déisme au théisme, par la réintroduction de caractères actifs à Dieu, qui devient rémunérateur et vengeur, et dont l'œil surveille les passions des pauvres, alors que le Dieu déiste était lointain et indifférent à l'insignifiance des hommes dans le ballet cosmique.

Notons la subtilité de Voltaire sur ce point, qui ne fait pas un lien direct entre la volonté

[109] Voir sur ce point les travaux biographiques cités précédemment, de Trousson et de Pomeau notamment.

divine et les inégalités. Il fait des détours, par l'apaisement des passions et par la disposition à apprécier le luxe, pour faire appel à l'intervention divine, plutôt que de stipuler que Dieu a voulu une société inégalitaire.

Finalement, il nous faut dire que si aujourd'hui les perspectives progressiste et populaire sont fortement associées, les deux sont dissociées à l'époque de Voltaire, sauf chez de rares auteurs comme Meslier ou Rousseau. Il n'est pas naturel qu'elles soient liées ; cette opération aura lieu plus tardivement, en partie grâce à ces deux auteurs, en partie avec l'expérience de la Révolution Française, qui voit plus d'une fois la mobilisation du petit peuple porter des formes de progrès social, mais surtout avec le mouvement ouvrier, qui compte sur l'action d'une classe sociale majoritaire et opprimée pour mener la société vers l'avant. Et c'est là qu'il est impropre de parler de conservatisme à propos des perspectives de Voltaire, même si cela est plus que tentant, et avec de forts fondements ; à son époque, la bourgeoisie commerçante, industrielle et bancaire tire toute la société en avant. Elle porte les sciences, les arts, explore le monde... Et Voltaire, même s'il est terrifié par l'idée d'une révolution s'appuyant sur le peuple pour y arriver, cherche des moyens pour la bourgeoisie d'accéder au pouvoir politique, d'avoir des droits à la hauteur de sa place dans la société. Évidemment, il s'agit d'une classe sociale exploiteuse, qui repose elle aussi sur l'exploitation des paysans, des premiers ouvriers, des esclaves des colonies. Mais la forme prise par cette exploitation, à savoir la production marchande concurrentielle, pousse la bourgeoisie à développer les possibilités objectives de la société, et ce contre la vieille noblesse terrienne, qui représente elle bel et bien socialement le conservatisme.

Eh bien, Monsieur le professeur, de cette affaire la Providence en a dans le cul.
Voltaire au pasteur Jacob Vernet, à propos du tremblement de terre de Lisbonne de 1755.

IV. La Providence et l'histoire

Les religions du Livre décrivent un Dieu tout puissant sur sa création et doté d'une volonté. Cela pose la question des moyens d'action de Dieu sur sa création, de la nature et de la forme de l'influence qu'il exerce sur elle ; en un mot, c'est le problème de la Providence, qui a occupé théologiens et philosophes pendant des siècles.

Le thème de la Providence est un cas classique d'intersection entre politique et religion. En effet, la main de Dieu peut être aperçue à deux niveaux : au niveau des événements historiques et de leur enchaînement, ou au niveau des actions individuelles inspirées par Dieu. Mais dans les deux cas, l'intervention divine apparaît comme une négation de la politique. Si les événements sont le fait de Dieu, alors les intérêts économiques ou politiques n'ont plus voix au chapitre. L'histoire n'est plus un fait politique, mais un fait divin, supra-humain, sur lequel les individus n'ont aucune prise. De la même manière, au niveau individuel, si les individus sont des marionnettes de Dieu, alors ils n'ont aucune liberté de penser et d'agir ; or, sans liberté, pas de politique. Face à ces paradoxes, on peut chercher à concilier Dieu et la politique, ou alors à rejeter l'un des deux termes au profit de l'autre.

Les solutions de Voltaire, sur la Providence et les autres problèmes qu'elle soulève, ont été variées, et ont changé au fil du temps. Cela fait partie des thèmes qui, précisément, ne quitteront jamais le Patriarche.

1. Dieu et l'histoire

Voltaire a publié ponctuellement tout au long de sa vie de courts pamphlets, essais, des tragédies composés en quelques semaines. Il y a cependant des textes, dont la nature est à cheval entre l'histoire et la philosophie, qui l'ont chacun occupé pendant plusieurs années. Ainsi *Le Siècle de Louis XIV* ou *L'essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, entre autres. Leur rédaction forme une

toile de fond qui conditionne les arguments ponctuels que Voltaire mobilise, qui sont issus de ses questionnements du moment. De ce fait, ces grands textes apparaissent comme des compilations des arguments de l'auteur, autrement dispersés dans ses écrits plus ponctuels. Par ailleurs, si ces textes sont entre histoire et philosophie, c'est parce qu'ils mêlent à l'étude des faits, de leur enchaînement et des documents des réflexions d'ordre épistémique sur la nature de l'histoire.

V. P. Volguine, dans *Le développement de la pensée sociale en France au XVIII^e siècle*[110], appréciait Voltaire comme l'un des principaux fondateurs de la discipline historique. Il montrait surtout que l'historiographie voltairienne est apparue avec des préoccupations profondément critiques. Si Voltaire a innové dans les méthodes d'évaluation et de réévaluation des sources historiques, c'est parce qu'il avait entre les mains des sources théologiques douteuses qu'il voulait invalider avec rigueur ; rigueur appliquée ensuite aux sources plus crédibles, dont on trouve parfois après examens qu'elles ne le sont pas. Si Voltaire met en avant un « esprit du siècle », c'est-à-dire un ensemble de conditions idéologiques, culturelles, économiques, politiques diffus et partagé, c'est par un mépris croissant pour l'histoire des grands hommes providentiels, surtout celle des militaires et des guerriers. En clair, pour Volguine, Voltaire a cherché à détruire les pratiques de l'historiographie féodale, fondée sur la théologie et les hauts faits du sang bleu, pour y substituer une historiographie bourgeoise. Cette construction oppositionnelle et critique a mené (sans pour autant en arriver à un matérialisme radical) à une nouvelle conception de l'histoire, et surtout à la constitution de celle-ci en tant qu'argument politique contre l'Ancien Régime et ses bases idéologiques.

C'est tout à fait dans cette perspective que dans *Dieu et les hommes*[111], l'un de ses principaux ouvrages historiques, Voltaire tente de faire une histoire naturelle et comparée des religions. Sa thèse centrale est de montrer que tous les peuples, dispersés dans le temps et l'espace, ont reconnu l'existence d'un dieu suprême, même dans les religions polythéistes. Mais ce n'est pas tant le contenu de ses arguments qui nous intéresse que l'épistémologie et la méthode sous-jacente qu'il mobilise.

Pour en arriver à sa thèse, Voltaire rejette toute intervention de nature divine. Il se passe de démonstration de l'existence de Dieu, et ne mentionne pas une seule fois sa volonté ou son action pour expliquer l'idée humaine de Dieu. Car en effet, il convient de distinguer Dieu et l'idée de Dieu. Pour Voltaire, Dieu existe ; c'est hors de doute. Mais l'idée de Dieu, c'est un produit humain, inscrit dans un contexte particulier, et soumis à une évolution. Le propos n'est pas de parler de Dieu, mais de l'idée de Dieu. Et sur ce sujet, il n'a pas voix au chapitre. Il n'y a pas de révélation, pas de Providence, pas de prophète inspiré divinement, mais des explications terrestres et naturelles à l'évolution des religions et à leur influence historique réciproque. Les religions sont des objets uniquement humains.

[110] VOLGUINE Viatcheslav Petrovitch, 1973, *Le développement de la pensée sociale en France au XVIII^e siècle,* Moscou, Éditions du progrès.
[111] VOLTAIRE, 2023, *Dieu et les hommes*, Paris, Éditions Gallimard.

La rupture entre l'humain et le divin se fait par la raison. Dieu existe comme dans une autre sphère, d'où il ne participe pas à la marche des événements terrestres. Il ne nous révèle pas lui-même son existence ; c'est la raison qui s'en charge. Or, la raison, les idées, la philosophie sont des constructions humaines, des faits terrestres, qui peuvent porter entre autres sur le surnaturel. L'idée de Dieu vient de l'homme, et a pris des formes très différentes dans l'histoire. La question est alors de trouver par la raison la conception de Dieu la plus proche de ce qu'il est réellement.

Si l'idée de Dieu est le produit nécessaire de la raison, les superstitions qui l'entourent et son organisation en une religion institutionnalisée sont des produits historiques contingents. C'est pour cela que si tous les peuples ont reconnu l'existence d'un Dieu supérieur, son nom, son influence sur le monde, son histoire, sa cosmogonie, ainsi que les rites et les hommages qu'il demande ont pu changer radicalement de forme d'un peuple à l'autre. La forme contingente d'une religion s'explique avec des facteurs de deux ordres au travers de l'ouvrage : par des facteurs internes ou externes au peuple concerné. Les facteurs internes correspondent à toutes les contingences historiques, politiques, géographiques, qui ont formé et fait évoluer les religions. Les Phéniciens, par exemple, vivant sur des terres particulièrement stériles, sont devenus un peuple de commerçants et de navigateurs ; c'est pourquoi ils vénéraient et faisaient des sacrifices au vent. À l'inverse, les facteurs externes correspondent aux liens entretenus avec d'autres peuples, ayant leur propre religion, menant fatalement à des emprunts, des métissages. On trouve notamment dans la religion des brachmanes en Inde l'idée d'un être suprême qui a créé des êtres célestes pour le servir, lesquels se sont retournés contre lui et furent déchus. C'est, pour Voltaire, l'origine d'un mythe que l'on retrouve en substance dans d'autres religions par emprunt et avec des adaptations : ainsi la révolte des géants contre Zeus chez les Grecs, ou celle menée par les anges Semexiah, Araciel et Chababiel dans le livre d'Enoch juif.

Notons que dans l'apparition et la propagation des idées religieuses d'un peuple à l'autre réapparaît la question de l'utilité sociale de la morale enseignée par la religion, qui est centrale dans les explications historiques de Voltaire. L'idée de réincarnation a pu, par exemple, gagner toute l'Inde ancienne, car elle promeut particulièrement la bonne conduite individuelle, par la menace d'une prochaine vie misérable, ou par la promesse de l’élévation dans l'échelle des êtres. Si l'idée de Dieu est nécessaire comme produit de la raison, et partagée à travers le temps et l'espace, c'est parce qu'elle est le produit de la nécessité sociale d'une idée de justice. Sans un dieu omniscient, rémunérateur et vengeur, pas de morale ni de raison de suivre la morale. On aurait tort d'en déduire que de ce fait, l'idée de Dieu n'est qu'utilitaire. Elle a une valeur de vérité en soi ; elle nous est simplement révélée par le biais de nécessités sociales, elles-mêmes issues de la nature de l'homme telle que Dieu l'a voulue, comme étant sociale et désirant la justice (comme nous l'avons vu précédemment). L'idée de Dieu découle naturellement de la manière dont l'homme a été conçu par lui.

Au travers de l'ouvrage, Voltaire mobilise des explications de deux ordres : matérialistes et idéalistes. Il n'emploie pas lui-même ces termes : ce sont des catégories épistémiques anachroniques, issues du marxisme. Elles permettent cependant de saisir les gestes philosophiques de Voltaire, et donc la manière dont il explique l'histoire. Les premières s'attachent aux conditions objectives d'émergence et de partage des idées : l'économie, la géographie, etc. C'est dans cette lignée que Voltaire se situe lorsqu'il explique les nombreux emprunts que les Phéniciens ont faits aux autres religions par leur qualité de navigateurs, issue de la stérilité des terres qu'ils occupaient, qui les a poussés à rencontrer de nombreux peuples, favorisant les échanges religieux. Les explications du second ordre, idéaliste, font le contraire : elles donnent comme moteur à l'histoire les idées des individus. Ainsi, si l'histoire des Juifs a été marquée par la violence, les pillages et les massacres, c'est à cause de leur conception d'un Dieu courroucé dont ils se considéraient être les instruments. Contrairement à l'explication matérialiste, où les idées sont issues de conditions matérielles, la narration idéaliste explique le matériel (les guerres violentes) par des idées (une conception de Dieu) ; lesquelles idées sont laissées sans explication. La conception juive de Dieu est naturalisée, comme essentielle au peuple juif, laissée sans aucune explication. Voltaire lui-même ne théorise pas, dans *Dieu et les hommes*, une épistémologie particulière du lien entre les idées et le domaine matériel. La cohabitation des deux mouvements semble justement indiquer une confusion, un impensé. Voltaire cherchant d'abord à expliquer, il le fait par tous les moyens disponibles, l'important étant leur subordination à cette perspective explicative.

Il faut noter que l'on parle bel et bien d'explications : Voltaire ne cherche aucunement à justifier, mais bien à comprendre, que ce soit par le matérialisme ou par l'idéalisme. Et cette perspective va dans le sens de son engagement. Ce que l'on pourrait appeler l'« humanisme historique » de Voltaire, c'est-à-dire le concours d'explications matérielles et idéelles, indistinctes, mais terrestres, à la place de la volonté divine pour comprendre et rationaliser l'histoire, forme une arme en soi contre l'Église et la société d'Ancien Régime. À une histoire partiale et théologique, Voltaire tente de substituer une histoire objective et naturelle, tant humaine qu'humaniste.

Dans *Dieu et les hommes*, matérialisme et idéalisme sont liés et utilisés indistinctement. C'est moins le cas dans d'autres textes historiques, comme *Le siècle de Louis XIV*[112], qui est bien antérieur, mais qui initie une méthodologie historique idéaliste. Pour expliquer l'évolution de la société sous son règne, Voltaire tente de cerner « l'esprit des hommes » du XVII^{e} siècle, c'est-à-dire l'ensemble des dispositions psychologiques et culturelles des individus qui en ont fait une période de progrès. Cette période est marquée par l'avancée des Lumières, dans tous les aspects de la vie : la raison prend le pas sur l'obscurantisme religieux, les arts et les sciences fleurissent, les mœurs se raffinent. Voltaire développe une conception cumulative du progrès : la découverte de principes universellement justes et supérieurs (par exemple les règles du théâtre classique) est un des moyens

[112] VOLTAIRE, 1877, *Le Siècle de Louis XIV*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tomes 14-15.

de mesurer objectivement le progrès, ou à l'inverse la décadence lorsqu'ils se perdent ou se corrompent. Ces principes contribuent à élever l'« esprit des hommes », qui deviennent alors aptes à en découvrir de nouveaux, dans un mouvement d'auto-alimentation : plus les pratiques s'éclairent, plus elles peuvent s'éclairer. Il s'agit, encore une fois, d'expliquer les dynamiques du règne de Louis XIV sans faire mention de Dieu, alors que le roi lui-même revendiquait le caractère divin de son pouvoir.

Quelques années après *Le siècle de Louis XIV* paraît la première édition de *L'essai sur les mœurs et l'esprit des nations*[113]. Voltaire y abandonne le concept d'esprit des hommes pour préférer celui d'« esprit des nations » qui s'en rapproche. C'est par lui que Voltaire tente d'expliquer les dynamiques et les évolutions des différents peuples au fil des siècles, sur des temps plus longs et dans des contextes différents de celui du règne de Louis XIV. On peut noter que l'esprit reste présent, mais il se situe cette fois dans un tout interindividuel, culturel et politique cohérent, formé par la nation, plutôt que dans un vague agglomérat d'hommes. Au cœur de cet esprit se trouve l'idée de « mœurs », sur laquelle Voltaire s'attarde particulièrement. Ce sont ces mœurs, c'est-à-dire les habitudes, les traditions, les croyances, l'organisation de la vie quotidienne, etc., qui distinguent les peuples les uns des autres, qui font leur essence ; et ce sont elles qui expliquent l'évolution des civilisations, leur ascension ou leur ruine. L'esprit d'une nation est issu de facteurs tant physiques (la géographie, le climat) que culturels (les institutions, les contingences historiques, les pratiques scientifiques et artistiques, les figures majeures). On retrouve à ce niveau des explications d'ordre matériel ; mais elles sont encore une fois liées à des explications idéelles, et surtout tout à fait secondaires par rapport à l'esprit des nations, qui forme le vrai moteur des évolutions sociales.

Mais ce texte s'inscrit rigoureusement dans la volonté de réfutation de l'histoire théologique officielle. Même si les réflexions explicites d'ordre épistémique sont très rares dans l'ouvrage, on peut lire à propos du développement de l'Église catholique :

> Rien n'est plus digne de notre curiosité que la manière dont Dieu voulut que l'Église s'établit, en faisant concourir les causes secondes à ses décrets éternels. Laissons respectueusement ce qui est divin à ceux qui en sont les dépositaires, et attachons-nous uniquement à l'historique.[114]

Avec son ironie habituelle, Voltaire critique les conceptions théologiques par le simple constat de l'existence de « causes secondes », c'est-à-dire de causes ponctuelles et terrestres à l'établissement de l'Église catholique, qui est supposément la chose la plus sainte, donc la plus propice à l'intervention divine.

On reconnaît derrière ce concept la philosophie de Bossuet, qui établissait une distinction

[113] VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11 pp. 1 – tome 13 pp. 178.
[114] *Ibid.,* tome 11 pp. 122.

dans son *Discours sur l'histoire universelle*[115] entre la cause première et les causes secondes. La cause première, c'est Dieu qui orchestre le cours de l'histoire en tant que raison suffisante aux événements. Les causes secondes, ce sont les moyens par lesquels la cause première s'accomplit dans le monde : actions individuelles, lois naturelles, décisions politiques... Le lien entre la cause première et les causes secondes n'est pas temporel pour Bossuet : il ne faut pas comprendre que Dieu a initié la longue chaîne causale des événements, mais au contraire qu'il intervient en permanence pour régler chaque cause seconde selon sa volonté première.

Si on laisse le divin aux théologiens pour s'attacher à l'historique, cela signifie que le divin n'est pas historique, donc que Dieu n'est pas un facteur du déroulement de l'histoire. Voltaire critique Bossuet précisément sur la question de la nature des causes secondaires : elles sont un moyen inadéquat pour l'expression de la toute-puissance divine. Si les théologiens étaient consistants dans leur conception de Dieu, ils devraient considérer que sa volonté, surtout lorsqu'elle concerne des sujets aussi importants que l'établissement de son Église, devrait se donner immédiatement, comme une cause première directe, pour épargner l'erreur aux hommes. Or, les causes secondes persistent : elles ne sont donc pas divines, mais bien humaines.

Écrire l'histoire sans Dieu, c'est une chose. Même les théologiens ont pu étudier les causes humaines d'événements importants, notamment à travers ce concept de causes secondes. Mais revendiquer de se passer de Dieu pour comprendre et expliquer la marche des événements, c'est un choix épistémique et militant fort, qui fait de l'histoire de Voltaire une science engagée. Cet engagement se fait à deux niveaux. D'abord, au sein même de la discipline historique, Voltaire lutte pour retirer la Providence. Il cherche à montrer l'absurdité d'invoquer la main de Dieu pour expliquer les événements, et à l'inverse démontre qu'un travail rationnel est plus proche épistémologiquement de la vérité. C'est le sens profond de ses travaux historiques, comme *Le siècle de Louis XIV, L'essai sur les mœurs* ou *Dieu et les hommes* : faire la démonstration que des travaux historiques usant de sources, les questionnant, et cherchant à comprendre la marche des événements uniquement par des forces terrestres sont plus crédibles que les explications providentielles. Évidemment, cela sert l'objectif externe de combattre l'influence du catholicisme dans les divers champs intellectuels. Ce qui nous mène au second niveau : cet engagement se fait aussi hors de l'histoire, en s'appuyant sur elle. Voltaire se sert d'elle pour en tirer des arguments politiques et religieux. Contre le clergé catholique par exemple, il critique sa légitimité en mettant en lumière ses origines honteuses, faites d'abus, de mensonges et de violences. Cela nous montre que l'on aurait tort d'opposer l'engagement à l'objectivité. On peut faire le reproche à un historien d'être subjectif, donc de défendre un point de vue dans la compréhension des événements. Cependant, une lecture objective a aussi pu être un outil engagé, à l'époque où l'idée de Providence était hégémonique dans l'histoire. Engagement et objectivité sont à deux niveaux différents, les distinctions conceptuelles se

[115] BOSSUET Jacques-Bénigne, 1873, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires*, Paris, Garnier Frères.

situent plutôt entre engagement (entendu comme l'inscription d'une pratique dans un objectif politique) et retrait, et entre objectivité (c'est-à-dire une science terrestre et naturelle) et théologie. Un tel jeu de distinctions permet en effet de penser une compatibilité entre engagement et objectivité.

Gueorgui Plékhanov, dans *La conception matérialiste de l'histoire*[116], retrace l'évolution des différentes manières de concevoir l'histoire, de la théologie jusqu'au matérialisme dialectique. Il considère l'histoire comme une science, cherchant non seulement à compiler les événements, mais surtout à les expliquer ; c'est-à-dire à comprendre les effets de causalité menant d'un fait à l'autre, sur des temps plus ou moins longs. Et Plékhanov distingue les différentes épistémologies historiques par rapport à la nature de ces mouvements causaux explicatifs. La première approche, qui a pu prendre plusieurs formes, c'est la conception théologique de l'histoire, caractérisée par l'immixtion d'une volonté divine dans la marche des événements. Ainsi, Saint Augustin voyait en l'avènement de Constantin l'instrument de Dieu pour étendre le christianisme ; Bossuet considérait les guerres de l'Empire romain christianisé comme la fureur de Dieu contre les peuples incroyants. Mais même la conception théologique de l'histoire ne peut faire l'économie d'explications terrestres, par l'évidence de la causalité naturelle d'un événement à l'autre. Plekhanov le montre en citant Bossuet, qui reconnaissait à la fois la main de Dieu dans les grands événements, et des « causes particulières » qui règlent les événements quotidiens, de moindre importance et indignes de l'intervention divine.

C'est sans conteste à cette conception que Voltaire s'oppose dans ses travaux historiques, et ce sur deux niveaux. D'abord, dans sa méthodologie. Volguine montrait que son épistémologie est issue de la critique des sources théologiques. Mais elle peut en elle-même être qualifiée de critique, par delà son origine, du fait qu'elle rend aux hommes leur agentivité historique et donc leur permet de considérer le changement comme étant à la portée de leur volonté. L'histoire de Voltaire apprend aux hommes que c'est l'action humaine qui façonne le monde, et non pas une quelconque puissance surnaturelle insondable. On peut comprendre rationnellement la marche des événements et la nature terrestre de leurs causes, en déduire des lois, et donc agir en connaissant les effets souhaités. La connaissance de l'histoire permet et conditionne l'action politique, dans sa nature et ses objectifs. Ensuite, et c'est le second niveau, l'histoire de Voltaire est critique dans son contenu. L'épistémologie historique portée par le Patriarche, appliquée à des objets précis, sert des objectifs politiques. Ainsi, lorsqu'il discute par exemple des origines de l'Église, non seulement il le fait en niant toute intervention divine, mais il insiste sur les faits honteux, les mensonges, les mythes, les violences, avec pour finalité de la décrédibiliser. Redescendre l'histoire d'un niveau théologique à un niveau humain, c'est déjà un geste contestataire en soi, surtout à propos de sujets qui reviennent à l'Église. Mais se servir des faits historiques pour décrédibiliser des personnes et des institutions,

[116] PLEKHANOV Gueorgui Valentinovich, 1946, *La conception matérialiste de l'histoire*, Moscou, Éditions en langues étrangères.

c'est une couche critique supplémentaire : c'est précisément ce type de mouvement que nous avons mis en lumière à propos de l'histoire du clergé catholique, né dans la concussion, le mensonge et la violence. Ainsi, ces deux niveaux concourent dans une critique de la conception théologique de l'histoire, et donnent à la pratique de l'histoire chez Voltaire une portée éminemment politique.

Après Saint Augustin et Bossuet, Plekhanov étudie justement le cas de l'histoire chez Voltaire. Il fait du Patriarche l'initiateur d'un courant idéaliste d'explication de l'histoire, pour lequel ce sont les idées, les opinions, les mœurs qui sont la cause profonde des événements historiques. Ainsi, si Constantin a christianisé l'Empire, c'est parce qu'il était lui-même chrétien : ses idées religieuses déterminent sa politique. Dès lors, les erreurs d'ordre politique, les mauvaises lois, les États mal organisés s'expliquent par l'ignorance ; c'est parce que les hommes d'une époque n'avaient pas découvert les bonnes idées et les principes justes pour les gouverner qu'ils se sont dotés de systèmes erronés. Ces principes ne peuvent alors être qu'absolus et universels, car issus de la raison partagée et fondés sur la nature humaine, il s'agit donc bel et bien de les découvrir et de les appliquer. C'est ce que Voltaire tente de faire, en découvrant une religion juste avec son théisme, en défendant les principes de la tolérance, de la liberté commerciale et industrielle.

Plékhanov ne nie pas le rôle de l'opinion dans la direction des événements historiques. Il critique le caractère absolu qui lui est donné, comme principe et comme objectif. En effet, les idées, si elles gouvernent le monde, sont elles aussi soumises à des lois, et leur apparition s'explique par un contexte social, économique et culturel particulier. C'est ainsi que l'on en arrive au matérialisme : non pas en niant l'importance des idées, mais en étudiant la dialectique qui les lie à leur contexte de production. Et Voltaire ne fait pas ce dernier pas ; malgré les progrès qu'il a portés dans la compréhension de l'histoire, il ne peut pas être qualifié de matérialiste. Si Plékhanov en vient à qualifier Voltaire d'idéaliste, c'est parce qu'il prend à rebours l'histoire de la philosophie pour chercher à expliquer dans son ouvrage l'apparition du matérialisme dialectique. L'usage du matérialisme dans l'histoire sera théorisé par Marx et Engels, qui entérineront alors la distinction entre idéalisme et matérialisme appliquée à ce domaine. C'est une fois cette distinction acquise que l'on peut ensuite regarder en arrière et qualifier la philosophie historique de Voltaire d'idéaliste ; Plékhanov écrit depuis une position située, et applique au Patriarche des concepts pertinents, mais dont il faut garder à l'esprit qu'ils sont anachroniques. Les problèmes se posaient pour lui en d'autres termes, notamment autour de l'opposition entre terrestre et divin.

Les catégories de Plékhanov nous permettent cependant toujours de confirmer notre caractérisation du rapport à l'histoire de Voltaire. Assurément, celui-ci s'oppose à la conception théologique de l'histoire ; il réfute toute intervention divine dans la marche des événements, pour placer la cause de leur déroulement dans les idées des individus, au travers notamment du concept de mœurs. Nous ne pouvons nier qu'il reconnaît et accorde une certaine place à des explications d'ordre matériel dans l'histoire. Mais le moteur de l'action des hommes est avant tout idéologique,

les causes matérielles sont secondes et ponctuelles, et ne forment surtout pas un cadre socio-économique situé de production des idées. C'est en cela que l'on peut comprendre comme idéaliste la philosophie de l'histoire de Voltaire.

3. Le problème du mal : de Zadig à Candide

Le problème du mal est un ancien paradoxe de philosophie, dont la première formulation est attribuée à Épicure. Il prend la forme de l'incompatibilité réciproque des deux propositions suivantes : le mal existe ; il existe un dieu bon, omnipotent et omniscient. Car si Dieu avait effectivement ces qualités, il reconnaîtrait le mal, serait en mesure de l'empêcher, et l'empêcherait effectivement, pour le bien de sa création. Et s'il ne les avait pas, il ne serait pas Dieu. Ce paradoxe vise en premier lieu à rejeter un dieu au sens contemporain, créateur et actif sur sa création ; d'où un lien clair avec la question de la Providence. Ce qui fait sa force, c'est à la fois d'avoir cerné les attributs constitutifs de Dieu en une formule simple, et de s'appuyer sur l'expérience humaine presque nécessaire du mal, dont on peut multiplier les exemples : la guerre, la misère, la maladie... On retient cependant plus souvent les réponses au paradoxe que le paradoxe lui-même, parce qu'il est un problème théologique de taille qui ne pouvait rester sans réponse, mais aussi parce qu'étant données la simplicité et l'apparente incontestabilité de sa formulation, y répondre est l'occasion de mobiliser des arguments et des raisonnements métaphysiques d'une créativité et d'une rigueur sans pareil.

À l'époque de Voltaire, de nombreux auteurs issus de différents courants de la chrétienté ont proposé leur théodicée. On peut en retenir trois, que Voltaire discute explicitement dans son œuvre : celles de Malebranche, de Leibniz et de Pope. Malebranche, dans son *Traité de la nature et de la grâce*[117], et Leibniz dans ses *Essais de théodicée*[118] ont en commun, malgré des subtilités de raisonnement, de fonder leur argumentaire sur la question de la fonction du mal dans le monde : il contribue à une harmonie supérieure, voulue par Dieu. Les théodicées de Malebranche et de Leibniz ne rejettent pas l'existence du mal, mais l'expliquent et l'inscrivent dans une téléologie. En revanche, Pope, dans *An essay on man*[119], adopte la position plus radicale de nier l'existence du mal. Il existe bel et bien, pour lui, un ressenti, une expérience du mal ; mais ils sont faussés puisque l'homme est bien trop insignifiant pour saisir les voies de Dieu. Le mal n'est un mal qu'en apparence, et tout est parfait dans le monde. Ces théodicées nous montrent que la question se pose d'emblée à l'échelle du monde et de son organisation. Se mêlent dès lors des réflexions scientifiques, politiques, théologiques et historiques dans le problème du mal.

[117] MALEBRANCHE Nicolas, 1680, *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Daniel Eslevier.
[118] LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1969, *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion.
[119] POPE Alexander, 1891, *An essay on man*, Londres, Cassell & Company.

Voltaire lui-même, avec ses positions si particulières sur ces sujets, ne pouvait qu'apporter une réponse originale au problème du mal. En effet, son déisme, son rejet de la métaphysique, son insistance sur le pouvoir des hommes d'agir, son rejet des dogmes moraux, son approche historique vont lui faire formuler petit à petit une réponse propre à lui. Mais il faut noter que ses idées sur le mal ont radicalement changé avec le temps. Le problème du mal peut alors être un cas d'étude privilégié de l'évolution des idées de Voltaire.

Dans sa jeunesse, l'optimisme de Voltaire le mène à minimiser l'existence du mal. Il côtoie les plus prestigieux salons, brille au milieu des plus beaux esprits, profite des plaisirs et du luxe. Il conclut *Le Mondain*, en 1736, par ces vers :

> C'est bien en vain que, par l'orgueil séduits,
> Huet, Calmet, dans leur savante audace,
> Du paradis ont recherché la place :
> Le paradis terrestre où je suis.[120]

On peut comprendre sa disposition d'esprit à l'égard du mal, qu'il ne voit pas. Sa position sociale et économique conditionne son rapport au problème du mal ; la solution qu'il trouve, c'est la négation de son existence. Cette position est surprenante, car c'est précisément l'inverse que l'on retient de la part d'un Voltaire plus tardif : l'existence accablante du mal.

Quelques années plus tard, en 1745, Voltaire développe cette position dans ses *Discours en vers sur l'homme*. Il écrit :

> Rien n'est grand ni petit ; tout est ce qu'il doit être.
> D'un parfait assemblage instruments imparfaits,
> Dans votre rang placés demeurez satisfaits.[121]

Dans cet extrait, Voltaire rejette les jugements humains sur les choses, qui ne sont ni grandes ni petites. Ce n'est pas à l'homme d'apprécier les qualités des objets et des événements, car ils sont tels qu'ils ont été faits par Dieu, dont les desseins sont hors de sa portée. La valeur axiologique projetée sur les choses ne correspond pas à leur valeur réelle, car on ne peut saisir ni leur téléologie, ni leur assemblage. Les éléments du dessein divin peuvent être imparfaits, mais leur assemblage est parfait. Les imperfections des parties contribuent à la perfection du tout ; tout qui est hors de notre perception et de notre compréhension. On remarque une évolution par rapport au *Mondain* : Voltaire reconnaît cette fois l'existence du mal, de l'imperfection, que l'on surprend phénoménologiquement. Il rejette cependant l'idée d'un mal gratuit, sans raison dans l'ordre cosmique. Il en découle une

[120] VOLTAIRE, 1877, *Le Mondain*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 88.
[121] VOLTAIRE, 1877, *Discours en vers sur l'homme*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 378-428.

conclusion normative et politique : « demeurez satisfaits ». Si le mal existe, qu'il entre dans les plans de Dieu, et que notre petitesse ne peut en saisir la finalité, il est absolument hors de question de s'élever contre son existence, ce qui signifierait s'élever contre Dieu lui-même et ses projets. Voltaire nous met face à une tentative de dépolitisation du mal. En le plaçant au niveau de la volonté divine, il n'est pas question de choix politiques ou économiques, mais d'une nécessité providentielle justifiant la misère s'accumulant à un pôle de la société, tandis que l'autre profite du luxe, des richesses et de l'oisiveté. Et il est infiniment plus aisé de défendre une telle thèse depuis la seconde position que depuis la première.

Mais lorsqu'il publie le *Discours en vers sur l'homme*, Voltaire travaille déjà au *Siècle de Louis XIV*, ouvrage précurseur d'une explication sans Dieu de l'histoire. C'est à cette période que Voltaire va progressivement abandonner ses réponses précédentes au problème du mal. Mais alors que ce mouvement de reconnaissance du caractère humain du mal s'opère, *Zadig*[122], publié en 1747, effectue comme un retour en arrière brutal en faveur d'un mal providentiel. On peut observer ce point dans l'avant-dernier chapitre du conte.

Zadig, sur le point de gagner le trône de Babylone, mais en proie à un terrible coup du sort, rencontre un ermite fort sage, qui lui fait promettre de passer quelques jours avec lui. Ils vont demander l'hospitalité dans diverses demeures : ils sont bien reçus par un riche noble qui ne leur adresse pas un regard, mal reçus par un vieil avare, formidablement accueillis par un brave philosophe qui ne possède pourtant rien, et également bien reçus par une veuve qui envoie son neveu les accompagner pour qu'il leur montre la voie. Mais l'ermite se comporte étrangement : il vole au bon riche pour donner à l'avare, brûle la maison du philosophe, précipite le neveu dans une rivière où il se noie. Et alors que Zadig devient fou de rage face à de tels méfaits, l'ermite se révèle comme étant l'ange Jesrad, et explique chacune de ses actions. En volant le noble, il lui enseignera à voir et à juger les individus ; en récompensant l'avare, il recevra mieux ses prochains hôtes ; sous les ruines de sa maison calcinée, le brave philosophe découvrira qu'elle était construite sur un trésor ; en tuant le jeune homme, seront sauvés sa tante et Zadig lui-même, qui autrement auraient été assassinés par lui. Zadig abasourdi objecte, et Jesrad lui explique que les événements ne sont pas dus au hasard, mais ont tous une fin fixée par la Providence : épreuve, récompense, punition ou prévoyance.

Ce qui est difficile dans les discussions théologiques sur la Providence, c'est de la placer au bon niveau. Est-ce Dieu lui-même qui a fait les événements, par exemple en décidant des faits et gestes des individus, réduits à être ses pantins ? Est-ce que, de manière plus indirecte, il a inspiré des passions, des convictions, à des individus qui ont, eux, fait les événements ? Ou est-ce qu'il a créé le monde en bon horloger, pour que tout aille selon son dessein sans qu'il n'y intervienne ? Les auteurs eux-mêmes peinent à penser avec rigueur et cohérence le niveau de l'intervention divine,

[122] VOLTAIRE, 1877, *Zadig*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 31-91.

généralement sous l'axiome qui veut que les voies de Dieu soient impénétrables.

Dans *l'Encyclopédie*[123], à l'article « Providence », on peut découvrir un certain nombre de distinctions permettant de mieux cerner la forme que prend le gouvernement divin sur sa création, selon les différentes conceptions. La distinction la plus fondamentale est probablement celle qui sépare la Providence générale de la Providence particulière. La première, c'est l'attention que Dieu porte aux lois de l'univers : lois naturelles, morales, sociales. Elles ont été faites par lui, dans un dessein spécifique. La seconde, c'est le soin que Dieu porte aux individus directement et à leurs affaires, à leurs conduites, à leurs idées. C'est aussi le soin que Dieu peut porter aux choses de moindre importance, comme l'abondance d'une récolte. Selon les auteurs, la Providence particulière peut ou non aller à l'encontre des lois générales ; il en découle donc une caractérisation de Dieu, qui peut être ou non puissant au point de courber ses propres règles.

Une seconde distinction peut être faite, entre une Providence passionnée et une Providence bienveillante. La Providence passionnée découle de l'action d'un Dieu qui juge activement sa création, et dont l'indignation ou la joie pousse à intervenir, par exemple en punissant les pécheurs ou en soutenant tel camp lors d'une bataille. La Providence bienveillante, au contraire, découle d'une conception minimale de l'intervention divine, Dieu ayant construit l'univers au mieux (car il est infiniment bon), et laissant sa création s'y dérouler ; on peut reconnaître ici le Dieu-horloger du déisme voltairien d'avant Ferney. Encore une fois, selon la forme de la Providence que l'on défend, il en découle une caractérisation de Dieu (ou inversement) ; il peut être attentif, sensible et actif, ou au contraire distant et passivement bienveillant. Notons que le Dieu passionné est également bienveillant, dans le sens où il veut le bien ; le terme renvoie à un sens plus ancien, porteur d'une connotation de passivité.

Finalement, l'auteur distingue deux objets potentiels à la Providence, au sein d'une triple distinction dans la nature des mouvements. On a d'abord les mouvements réglés et inviolables, qui découlent des lois générales fixées par Dieu, comme la gravité par exemple : il ne peut intervenir dessus sans faire s'écrouler l'univers, et en a ou non la capacité selon la puissance qu'on lui donne, indépendamment de s'il le souhaitait. La Providence n'a alors pas lieu à ce niveau. On a ensuite des mouvements intermédiaires, qui suivent des lois, mais dont l'observation rigoureuse n'est pas nécessaire au maintien de l'ordre cosmique. Dieu peut alors plus aisément agir dessus, de manière ponctuelle ; c'est le cas par exemple de la course du Soleil, qu'il a pu arrêter pour donner un avantage à Josué lors d'une bataille. On a finalement les mouvements indéterminés, ceux qui ne suivent d'autres lois que la volonté humaine. Ainsi les mouvements conscients du corps, les décisions politiques. La capacité et la volonté de Dieu de s'immiscer dans la volonté humaine sont également sujettes à débat entre les théoriciens. Cette dernière forme de mouvements pose en fait la question du lien entre le libre arbitre et la Providence, qui n'a rien d'évident, car il semble que

[123] D'ALEMBERT Jean le Rond, DIDEROT Denis, 1751, « Providence », in *L'Encyclopédie*, tome 13, pp. 511-517.

l'action divine, peu importe la forme qu'elle prenne, se fasse au détriment de la liberté humaine et de la contingence qui règne parmi les hommes.

On peut dégager dans *Zadig* une théorie de la Providence s'appuyant sur ces distinctions, puisque l'ange Jesrad donne explicitement son fonctionnement. Il y a un mal nécessaire, car la perfection est réservée à Dieu seul dans sa demeure ; elle ne peut exister ici-bas. Mais ce mal n'est pas gratuit, puisque chaque événement porte en lui une téléologie, sert une fonction fixée par Dieu lui-même. On a donc une Providence générale étendue, puisque jusqu'aux événements humains on a un agencement de Dieu pour le bien de sa création. Implicitement, on retrouve la conception classique de Dieu, partagée dans les religions du Livre : le dieu omnipotent, omniscient et infiniment bon. Son dessein est toujours le bien : par la récompense ou la prévoyance de manière immédiate, par la punition des méchants, ou par l'épreuve censée rendre plus dignes et sages ceux qui la traversent. On a donc également une Providence particulière ; Dieu surveille les hommes, et ne se contente pas de les laisser évoluer dans le meilleur ordre cosmique possible. Ce qui implique une Providence plus passionnée que bienveillante. Mais les événements ont bien lieu, ce sont des faits humains ; Dieu ne manipule pas les hommes, mais il ordonne leurs actes dans un tout cohérent qui tend au bien général. Ainsi, le problème du mal est résolu par une intervention providentielle, qui fixe aux événements un but.

La position que prend Voltaire dans ce texte est surprenante, surtout vis-à-vis de ce que nous avons vu concernant les pratiques historiques du Patriarche, qui excluent vigoureusement toute forme de Providence. Pour expliquer cette bizarrerie, les interprétations se centrent sur le caractère critique de la littérature voltairienne. L'interprétation dominante nie que Voltaire puisse entretenir ce genre de position, et plaide pour l'ironie, avec comme argument que Zadig objecte à l'ange Jesrad, et ne semble pas entièrement convaincu par lui ; ce qui est vrai. C'est la thèse que semble privilégier la majorité des commentateurs : Raymond Trousson dans son *Voltaire*, Pomeau dans *La religion de Voltaire,* ou Véronique Le Ru[124] entre autres. Leur accord commun se fonde sur les objections que Zadig formule. En contredisant Jesrad, il fait passer au second plan son origine divine, pour se concentrer sur son discours. Il conteste les desseins de Dieu, reste sceptique devant les explications de l'ange. Voltaire rejette ainsi la foi comme principe de croyance aveugle, et réhabilite l'examen critique, qui vaut même lorsque l'on est face à l'apparition d'un ange. À l'inverse, on pourrait voir dans *Zadig* une preuve de l'évolution de Voltaire sur la question de la Providence, en s'appuyant sur la dimension téléologique du récit : malgré les objections faites à Jesrad, celui-ci avait raison ; toutes les mésaventures subies par Zadig ayant eu pour finalité de le rendre digne de régner sur Babylone. Il peut ne pas y croire individuellement, mais les événements sont effectivement réglés en vue de donner à la cité un roi sage et puissant.

L'explication la plus convaincante semble être biographique et, fatalement, quelque part

[124] LE RU Véronique, 2015, « Voltaire et le meilleur des mondes possibles », in KUON Peter (ed.), *L'utopie entre eutopie et dystopie*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 71-79.

entre ces deux thèses. Marguerite Anne Johnston[125], analysant la place de l'optimisme dans les contes de Voltaire, concluait à un tournant dans sa pensée à la fin des années 1740 : malade, dépressif, lassé de la vie de cour à Versailles où il peine à s'imposer, l'optimisme qui caractérisait sa pensée de jeunesse s'éteint. Voltaire est alors partagé entre une forme d'inertie intellectuelle, ayant pris publiquement des positions qu'il ne peut balayer à cause de ce qui semble être des états d'âme passagers, et la réalité psychologique de ses ressentis qui durent et s'approfondissent. *Zadig* est pris dans cette tension. Il représente un sursaut artificiel d'optimisme, pour réaffirmer ses convictions initiales : d'où le fait qu'il prenne la forme radicale d'une Providence niant presque l'existence du mal. Mais le mal, qui fonde le scepticisme vis-à-vis de cette position, apparaît discrètement, et son empreinte forme des contre-arguments sourds à l'optimisme.

On peut reconnaître dans *Zadig* et chez Jesrad en particulier l'influence d'Émilie du Châtelet sur Voltaire. Femme de lettres et de sciences, mariée à un petit noble libéral, elle se lie avec Voltaire et ils passent ensemble des années à se consacrer à l'étude dans son château de Cirey. Ils traduisent ensemble Newton, réfutent les Évangiles, et Émilie du Châtelet se passionne pendant cette période pour Leibniz et pour sa réponse au problème du mal. Sans que Voltaire ne soit jamais leibnizien, il a bien lu Leibniz au même moment, et a pu emprunter à du Châtelet sa lecture du philosophe et ses arguments en faveur de la Providence, pour les retranscrire dans *Zadig*, dans ce sursaut optimiste que décrit Johnston. Comble de l'ironie : du Châtelet mourra en couche un an et demi après la publication de *Zadig*, perte inestimable pour Voltaire, mettant définitivement un terme à son optimisme de jeunesse.

Le parallèle entre les explications de Jesrad et les thèses de Leibniz est plus qu'évident. En effet, ce dernier, dans ses *Essais de théodicée*, résout le problème du mal avec deux affirmations : d'un côté, il y a une part nécessaire de mal dans le monde, de par la nature même de la création, forcément limitée, et de l'autre côté, Dieu a créé malgré cela le meilleur des mondes possibles puisqu'il a fait en sorte que les maux contribuent à un bien supérieur. On retrouve ainsi la distinction entre les causes premières et secondes ; si ces dernières peuvent donner ponctuellement le mal, la main de Dieu comme cause première sous-jacente s'assure qu'elles s'inscrivent dans un ordre bon. Leibniz écrit :

> le meilleur parti n'est pas toujours celui qui tend à éviter le mal, puisqu'il se peut que le mal soit accompagné d'un plus grand bien. […] une imperfection dans la partie peut être requise à une plus grande perfection dans le tout.[126]

Notons que Leibniz ne nie pas l'existence du mal, tout comme Jesrad. Il l'inscrit simplement dans une harmonie supérieure, que l'homme, dont la perception est finie, ne peut embrasser. C'est le fond

[125] JOHNSON Marguerite Anne, 1958, *De Zadig à Candide : l'optimisme et le problème du mal dans les contes philosophiques de Voltaire*, Vancouver, University of British Columbia.
[126] LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1969, *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, pp. 363-364.

de l'argumentaire de *Zadig*, formulé dans cette fameuse avant-dernière scène.

Publié en 1759, soit plus de dix ans après *Zadig*, *Candide*[127] porte un tout autre regard sur la Providence et le problème du mal. *Candide*, c'est le parcours d'un jeune Allemand de la petite noblesse qui, chassé de chez lui, découvre le monde et son lot de misères, de violences, de duperies, mettant à mal l'optimisme naïf dans lequel il a été éduqué, alors qu'il cherche sans relâche à retrouver la femme qu'il aime, la belle Cunégonde.

Candide est caractérisé par un rejet de la métaphysique pour expliquer le monde. L'existence du mal est un constat, auquel Voltaire refuse d'apposer une explication métaphysique. Cela se traduit dans le personnage de Pangloss, caricature de philosophe, pour qui chaque expérience du mal est l'occasion de pirouettes intellectuelles pour montrer que l'on vit, en réalité, dans le meilleur des mondes. Son nom vient du grec « *pan glossa* », pour signifier « toutes les langues » ; ce qui peut renvoyer à la fois à sa culture, s'il est effectivement polyglotte, mais aussi à ses élucubrations qui n'ont pas plus de sens qu'une superposition anomique de langues différentes. La critique de Voltaire se situe à deux niveaux. D'abord, d'un point de vue épistémologique, la métaphysique de Pangloss décolle de la réalité, et perd ainsi toute valeur. Ses explications sont volontairement alambiquées et absurdes. Voltaire dénonce par ce biais la possibilité de la philosophie de se couper du monde de l'expérience quotidienne, en évoluant dans une sphère conceptuelle séparée et hors-sol. On reconnaît par ailleurs la philosophie de Leibniz derrière ces arguments ; mais un Leibniz lui-même caricaturé, car n'ayant jamais nié l'existence du mal, même si sa métaphysique austère et jargonnante la rapproche fatalement de celle de Pangloss. Puis, d'un point de vue humain, ou psychologique, faire appel à la métaphysique, c'est un moyen pour Pangloss de supporter individuellement le mal ; celui-ci le nie pour mieux vivre avec, grâce à la conviction, faible, mais efficace, que tout va pour le mieux. Ainsi, la métaphysique est rejetée sur deux niveaux : comme une construction fausse, et comme un opium permettant de se maintenir à flot dans la quête perpétuelle de sens.

Cette quête de sens, c'est le cœur du sujet de *Candide*. Et, systématiquement, Voltaire la place à un niveau individuel. Même la réaction philosophique de Pangloss, cherchant à justifier le monde, est une perspective individuelle visant à supporter l'existence du mal. Chaque personnage a sa propre solution face aux difficultés de l'existence. Il y en a d'autres qui sont caricaturaux, comme Martin, pessimiste désabusé, qui a vu tant de choses de par le monde, et surtout des horreurs, qu'il ne voit plus le bien, associe la vie à la souffrance. À l'inverse de Pangloss, il n'a pas besoin de raisonnements alambiqués pour se justifier : l'existence du mal va dans son sens, il lui suffit alors de le montrer, de l'appuyer, et de le radicaliser, pour passer par induction du constat au système. Il y a ensuite le fils du baron chez lequel Candide a grandi : celui-ci combat activement le mal, ou ce qu'il considère l'être. Devenu jésuite, il se bat au Paraguay pour défendre sa religion, refuse par deux fois

[127] VOLTAIRE, 1991, *Candide*, Évreux, Hachette.

de marier sa sœur Cunégonde à Candide, etc. Il est porté par ses passions, et s'il pense reconnaître le mal, il y projette en réalité ce qui l'irrite lui personnellement. Il représente une sorte d'anti-métaphysique : un ressenti viscéral, mais sans aucun raisonnement pour le justifier et l'orienter. Il est cependant, au moins, l'un des rares personnages à ne pas rester résigné face au mal, à vouloir le combattre activement, même en étant dans l'erreur. D'autres personnages sont plus subtils dans leur réponse au problème du mal. On peut rapprocher les personnages de la vieille et de Cacambo, se réfugiant tous deux dans la loyauté envers des personnes qu'ils considèrent dignes, respectivement Cunégonde et Candide. Ils ne sont pas parfaits, ils ont aussi beaucoup souffert, mais rencontrer une personne leur accordant confiance et dignité leur permet de se relever. Leur rôle les place dans un rapport pratique à la vie, et c'est probablement ainsi qu'ils évacuent la question du mal : accompagner les protagonistes, suivre leurs instructions, trouver des solutions les empêchent de reconnaître le mal comme étant le mal. Il s'agit tout au plus de problèmes pratiques à surmonter.

À l'inverse, paradoxalement, un autre thème de *Candide* est ce que l'on pourrait appeler le problème du bien. Les individus peuvent être confrontés au bien, et leur réaction individuelle forme également des archétypes. On a d'abord Cunégonde. Elle aussi a été confrontée au mal, qu'elle se contente de raconter, sans trop laisser transparaître de jugement. Son nom viendrait du persan « *cun* » et « *gonde* », littéralement « gros cul », dans un registre volontairement vulgaire. Cunégonde est victime de sa beauté, donc d'un bien : violée par les soldats bulgares qui envahissent son domaine, vendue à un Juif qui la partage avec un inquisiteur, enlevée par le gouverneur de Buenos Aires qui veut l'épouser... Lorsqu'elle retrouve enfin Candide, elle loue Dieu ; sans le théoriser, sans en faire une perspective claire. Elle a simplement un réflexe de foi irréfléchi, qui semble indiquer une conviction sincère et un besoin d'évacuer sa gratitude vers un objet, Dieu. Les habitants de la mythique cité d'El Dorado ont une réaction similaire : ils vivent dans la paix et la prospérité, à un tel point qu'il ne leur reste presque plus qu'une chose à faire pour occuper leurs journées : remercier Dieu pour ce qu'il leur a offert. Voltaire n'émet pas de critique explicite à propos de cette attitude. Elle semble même être valorisée par le Patriarche, pour qui la croyance en Dieu reste une nécessité sociale : c'est la gratitude des habitants d'El Dorado qui maintient leur société ensemble, plus que leur richesse. À l'inverse, le sénateur Pococurante, qui a à sa disposition le plus grand luxe, les meilleurs opéras, la meilleure nourriture, les plus belles œuvres d'art, est absolument désabusé, et n'arrive plus à profiter de quoi que ce soit puisqu'il a déjà eu mieux. Son nom est formé à partir de l'italien « *poco* » et « *curante* », soit « ayant peu soin ». On retrouve à travers ce personnage l'avertissement que Voltaire faisait déjà dans *Le Mondain* : il faut apprendre à apprécier le luxe, et le ménager, car s'il n'est plus extraordinaire, il perd toute saveur. C'est une posture à éviter à tout prix, car étant lassé de tout, on perd la possibilité du plaisir que Dieu a expressément mise en nous pour contrebalancer les maux de la vie.

Parmi toutes ces attitudes, Candide-Voltaire ne tranche pas. S'il a été élevé dans l'optimisme,

il s'en détache et observe. Il discute, pèse les arguments, les confronte à la réalité. Mais il ne se range pas ; au contraire, la conclusion du roman est une tentative de conciliation des réactions différentes, qui semblent parfois incompatibles. En effet, après bien des péripéties, Candide a retrouvé tous ses amis : Cacambo, Cunégonde et la vieille, Pangloss, Martin et d'autres, et tous s'installent dans une petite ferme qu'ils font prospérer ensemble. Chacun réussit à trouver une place, et contribue ainsi au bonheur général du petit groupe. C'est le sens de la formule finale : « il faut cultiver notre jardin »[128]. Cette formule contient trois éléments. D'abord, le jardin, c'est ce qui réunit, à la fois comme lieu physique partagé et comme communauté rassemblée autour de lui, car il permet très concrètement de répondre aux besoins, primaires (se nourrir) et secondaires (varier les plaisirs culinaires, se promener, se reposer). Ensuite, cultiver le jardin peut s'entendre également à deux niveaux : travailler la terre pour répondre aux besoins, mais aussi entretenir la communauté, ce qui est commun et qui lie donc les individus. Dans les deux cas, il est question d'une action, d'un geste conscient et éclairé allant dans le sens du bien commun. C'est à ce niveau que l'on retrouve la politique, d'où le troisième élément : le verbe « falloir », qui donne une perspective normative dans l'entretien du jardin. Les individus réunis peuvent le faire prospérer ensemble, en tant que communauté, à condition que ce soit un geste raisonné et volontaire.

Il faut cependant souligner que la solution au problème du mal dans *Candide* est une non-solution. Il s'agit pour Voltaire de se détourner des questions insolubles pour investir des enjeux terrestres, notamment celui de la prospérité économique ; prospérité pour soi et pour les autres. S'abandonner au travail, c'est un moyen de rejeter la métaphysique, de dépasser les angoisses existentielles liées au mal, à Dieu et à la Providence.

On peut penser que Candide, c'est Voltaire qui retrace sa propre évolution intellectuelle : son optimisme de jeunesse, la poursuite de l'amour, ses désillusions, son rapprochement avec le pessimisme, son rejet de la métaphysique. Alors, fatalement, la conclusion de *Candide* projette ses propres aspirations, et ses conclusions biographiques. À Ferney, Voltaire entretient son jardin : il fait rénover le château, développe d'ambitieux projets agronomiques, fonde une horlogerie, étend le commerce et l'artisanat, monte un théâtre... En un mot, il rassemble du monde, peu importe leur religion et leur origine, pour les faire travailler de concert au développement économique et moral, améliorant les conditions de vie de tous, et les détournant aussi des angoisses existentielles.

Ainsi, on observe un changement de perspective chez Voltaire. Il part d'une Providence forte dans *Zadig*, qui ne laisse que peu de place à l'existence du mal, pour arriver à l'omniprésence accablante du mal dans *Candide*, avec laquelle on est obligé de composer sa vie. Même s'il est probable que le glissement d'une thèse de Voltaire à l'autre sur le mal s'est fait progressivement, il y a malgré tout eu un à-coup, un moment de crise dans sa pensée. Ce moment, c'est le terrible tremblement de terre de Lisbonne du 1er novembre 1755, suivi d'un tsunami, le jour de la Toussaint.

[128] VOLTAIRE, 1994, *Candide*, in GUITTON Édouard (dir.), *Romans et contes en vers et en prose*, Paris, Livre de Poche, pp. 300.

Les églises pleines pour la célébration se sont écroulées sur les croyants, tuant jusqu'à 70 000 personnes, hommes, femmes et enfants indistinctement, soit près d'un quart de la population de Lisbonne.

Notons que le désastre figure dans *Candide*, aux chapitres V et VI. Il est alors sur un bateau qui est englouti par le tsunami, noyant Jacques, prêtre anabaptiste et bienfaiteur de Candide. Après être arrivé avec peine sur la rive, il voit les ruines de Lisbonne en proie aux violences et au pillage, tandis que l'Église organise un autodafé pour apaiser la colère de Dieu, où seront pendus Pangloss et d'autres innocents.

Immédiatement après a eu lieu un second séisme, cette fois dans le domaine des idées. Le séisme a marqué les esprits, et son interprétation a clivé les tendances intellectuelles contradictoires du XVIII^{e} siècle. Dans son article « Science, Reason and and Angry God: The Literature of an Earthquake »[129], C. E. Clark prenait comme point de départ le caractère inexplicable du tremblement de terre à la fois pour les scientifiques et pour les théologiens : leurs systèmes, aussi divers qu'ils étaient, ne permettaient pas un tel événement, qui a pourtant bien eu lieu. Il y a donc eu un mouvement intellectuel général de re-théorisation. Du point de vue scientifique, on a pu assister en réponse au séisme à la naissance de la géologie et de la sismologie, notamment grâce aux apports de John Winthrop qui a tenté d'appliquer la physique newtonienne aux mouvements de liquides souterrains, responsables des tremblements de terre. On peut aussi noter les contributions de John Perkins et, plus tardivement, de Kant[130] lui-même, allant toutes dans le sens d'attribuer des explications terrestres aux phénomènes sismiques. Mais il y a aussi eu un mouvement théologique fort pour tenter d'apporter une explication divine au séisme, mouvement dans lequel la théodicée n'avait plus voix au chapitre. Le mal étant si manifeste et si injustifiable, chercher à le concilier avec la bonté divine menait à une impasse ; rares sont ceux qui ont tenté de le faire. La bienveillance de Dieu a alors laissé place à sa colère comme moteur explicatif : Clarke le montre en analysant les nombreux sermons contemporains qui ont traité du tremblement de terre. Chez les catholiques, on critique la débauche de Lisbonne : ses théâtres, ses maisons closes, ses richesses. Mais il est notable que les plus engagés dans cette voie semblent être les protestants : si le désastre a eu lieu le jour de la Toussaint, dans une ville fortement catholique, cela ne pouvait être qu'un signe du courroux de Dieu contre l'Église de Rome. Ainsi, le séisme a donné lieu à un conflit d'interprétation, qui s'inscrit dans l'opposition classique entre foi et raison ; même si, notons-le, les partisans de la rationalité scientifique étaient toujours des croyants, cherchant à concilier leur foi en Dieu et en la science. De la même manière, c'est par la raison que les théologiens ont voulu expliquer la colère divine. Mais raison et foi s'opposent ici selon la primauté donnée à une explication sur l'autre.

[129] CLARK Charles Edwin, 1965, « Science, Reason and and Angry God: The Literature of an Earthquake », *The New England Quarterly*, Vol. 38, n°3, pp. 340-362.

[130] BERNARDO Luís Manuel A. V., 2013, « La nouvelle du tremblement de terre est arrivée à Königsberg : les écrits de Kant sur l'événement », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 78, pp. 185-213.

Sur cette base, les débats philosophiques ont pu être houleux, et, évidemment, Voltaire y a pris part. Il examine le problème du mal en détail, dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, sous-titré *Ou examen de cet axiome : tout est bien*. Voltaire s'adresse dans ce texte aux philosophes, et à tous ceux qui pensent et défendent que tout est bien dans le monde. Il s'agit sans doute du texte de Voltaire où le problème du mal est posé le plus explicitement, et avec le plus d'acuité.

Contre eux, il commence par défendre la légitimité du ressenti de l'horreur face à cette catastrophe. Il décrit avec pathos les morts, les mutilations, la misère qui suivent le désastre : et soutient qu'il est naturel de ressentir une révolte contre l'ordre du monde et, timidement, contre Dieu. Le phénomène du mal s'annonce comme une évidence indéniable. On peut lire :

> Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers.
> Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible,
> Il n'est point orgueilleux, hélas ! il est sensible.[131]

L'homme sensible ne peut que constater les atrocités et les répudier, tant elles sont manifestes. Ce ressenti primaire n'est pas à contenir, et l'exprimer n'en fait pas une accusation contre Dieu. D'où le fait que l'homme ne soit pas « orgueilleux » ; il le serait s'il remettait en cause Dieu, s'il se pensait au-dessus de lui de par sa sensibilité. Mais ce n'est pas le cas : « Je respecte mon Dieu ». S'ensuit pourtant un « mais » ; faire une objection après sa propre affirmation, et construire la suite de son argumentaire sur cette objection, c'est un moyen de minimiser l'affirmation initiale.

Cette évidence sensible du mal, Voltaire la rend indéniable. C'est à partir de ce point qu'il s'adresse aux philosophes ; si l'expérience du mal est nécessaire, ils ne peuvent que se mettre des œillères en la minimisant.

> Tristes calculateurs des misères humaines,
> Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines ;
> Et je ne vois en vous que l'effort impuissant
> D'un fier infortuné qui feint d'être content.[132]

Dans le texte, Voltaire cite explicitement le nom de Leibniz comme l'un de ces calculateurs. Peut-être pense-t-il également à Bossuet, Malebranche et Pope, voire à Maupertuis. En les qualifiant ainsi, Voltaire oppose le raisonnement au ressenti, et rejette le premier au profit du second. Les négateurs du mal mentent, par fierté, feignant de ne pas être affectés par lui et de voir au-dessus des autres. Mais leur position est en effet intolérable pour ceux qui subissent le mal de plein fouet, et qui entendent dire que tout est pour le mieux selon les plans de Dieu. Car pour quelqu'un, nier son

[131] VOLTAIRE, 1877, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 471.
[132] *Ibid*., pp. 474-475.

expérience sensible manifeste ne peut constituer qu'une douleur supplémentaire ; celle de ne pas être cru, écouté, reconnu comme victime face au sort. Voltaire ne cherche pas d'explication métaphysique ou théologique au mal. Il amorce le même mouvement que dans *Candide* : se placer au niveau des individus, de leur vécu et de leur ressenti. Et se placer à cette échelle, c'est faire perdre son sens à toutes les élucubrations métaphysiques, qui s'écroulent par la force de la simple expérience phénoménologique du mal.

Voltaire reconnaît sa propre évolution, face au désastre de Lisbonne. On peut lire :

> *Un jour tout sera bien*, voilà notre espérance ;
> *Tout est bien aujourd'hui*, voilà l'illusion.
> Les sages me trompaient, et Dieu seul a raison.
> Humble dans mes soupirs, soumis dans ma souffrance,
> Je ne m'élève point contre la Providence.
> Sur un ton moins lugubre on me vit autrefois
> Chanter de doux plaisirs les séduisantes lois :
> D'autres temps, d'autres mœurs : instruit par la vieillesse,
> Des humains égarés partageant la faiblesse,
> Dans une épaisse nuit cherchant à m'éclairer,
> Je ne sais que souffrir, et non pas murmurer.[133]

La vieillesse, la faiblesse, la volonté de comprendre, voilà ce qui a fait changer Voltaire. Bien qu'il dise rester soumis à Dieu et à la Providence, puisque ce sont des nécessités sociales, on peut comprendre la faiblesse comme le fait de ne plus accepter que Dieu soit la seule cause des choses. D'où la volonté de s'éclairer, c'est-à-dire de comprendre le monde, de faire la part des choses entre Dieu, la nature et l'humain. Être violemment confronté au problème du mal a éveillé en Voltaire la nécessité de reconstruire un univers mental, philosophique et théologique, cohérent et fonctionnel, prenant en compte et expliquant le mal incontestable. Ainsi, Voltaire ne pense plus que tout est bien, comme il a pu le défendre dans sa jeunesse, par exemple dans *Le Mondain* (« Le paradis terrestre où je suis[134]», comme nous avons vu précédemment) ; le bien est une possibilité future, un objectif à atteindre. C'est une conséquence paradoxale du fait de reconnaître le mal : donner la possibilité de l'espoir, donc d'une perspective, d'une projection. C'est rendre à l'homme son agentivité, et mettre à sa portée la compréhension du monde et sa modification. On trouve ainsi en germe les thèmes qui seront exprimés pleinement dans *Candide* : on peut rendre le monde meilleur, en cultivant son jardin.

Il est indispensable de rappeler que les positions de Voltaire sont prises dans les débats philosophiques de l'époque. Contre Clarke, qui voyait dans les interprétations différentes du

[133] *Ibid*., pp. 478.
[134] VOLTAIRE, 1877, *Le Mondain*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 88.

désastre l'opposition entre foi et raison, Voltaire propose une troisième voie : il ne rejette ni l'un ni l'autre, mais fonde sa position sur une réhabilitation du ressenti humain, terrestre et individuel, pour s'en servir comme point de départ contre la métaphysique. Mais cette position sera vivement critiquée par Rousseau, au nom de la foi, dans sa « Lettre à Voltaire »[135]. En l'analysant, Gabrielle Radica[136] montrait que Rousseau tentait une réhabilitation de l'optimisme, fondée sur deux points : la critique de la pitié et une théodicée par l'harmonie générale. D'abord, la pitié de Voltaire est inconséquente et intéressée : inconséquente, car elle ne mène à aucune conclusion pratique, sinon à pousser les individus à se morfondre, et intéressée, car parmi tous les événements qui auraient pu lui permettre de défendre l'optimisme, il a choisi de prendre un des rares désastres pour l'instrumentaliser. Puis, du point de vue de sa théodicée, Rousseau défend que tout n'est pas bien en soi, mais que tout est bien pour le tout ; pas un tout matériel et terrestre, comme une somme positive de maux et de bienfaits, mais un tout cosmique, transcendantal, à l'image de Dieu. Rousseau appelle le lecteur, face à la tragédie de Lisbonne, à faire un pas en arrière pour se rappeler que Dieu ne peut être qu'omniscient, omnipotent et bienveillant, et donc que la Providence ne peut qu'aller dans le sens de favoriser le bonheur des individus. Ainsi, en considérant une telle Providence, on peut en arriver à atteindre le bonheur, ce qui serait impossible en faisant le mouvement de Voltaire, de partir du mal pour en induire le pessimisme, incapable de consoler les rescapés. L'optimisme de Rousseau est alors *a priori*, déduit des attributs de Dieu.

Ce détour nous permet, en creux, de caractériser le mouvement méthodologique qui transforme la pensée de Voltaire. Dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne*, Voltaire met en œuvre une démarche inductive. Ce n'est pas là que le changement fondamental se situe, car déjà sa conception du Dieu-horloger s'appuyait sur une généralisation à partir d'une suite de constats. On peut rappeler ses vers célèbres dans *Les cabales* :

> L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
> Que cette horloge existe, et n'ait point d'horloger.[137]

À partir des très parfaites lois de la nature, Voltaire induit un Dieu lointain et indifférent, qui en reste à une Providence générale. Mais avec le désastre de Lisbonne, Voltaire déplace ses sources inductives, pour les placer dans l'expérience empirique individuelle plutôt que dans les lois naturelles. La perfection des lois naturelles succombe alors sous le poids accablant du mal.

Ainsi, c'est à un double niveau que le *Poème sur le désastre de Lisbonne* a amorcé une conversion dans la pensée de Voltaire. D'abord, en initiant un changement de point de vue, de la

[135] ROUSSEAU Jean-Jacques, 1782, « Lettre à Monsieur de Voltaire, 18 juin 1756 », in DU PEYROU Pierre-Alexandre (ed.), *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau,* Genève, tome 12, pp. 91-114.
[136] RADICA Gabrielle, 2006, « L'optimisme de Rousseau. La *Lettre à Voltaire* du 18 juin 1756 », *Lumières*, n°6, pp. 24-40.
[137] VOLTAIRE, 1877, *Les cabales*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 177-186.

métaphysique au ressenti individuel. Puis en changeant ses perspectives, abandonnant un hédonisme naïf, dans lequel le monde est donné pour le plaisir des hommes, au profit d'une volonté de comprendre et de changer un monde imparfait. Cette double modification se fait fatalement en dépit de la place de Dieu dans le système voltairien, même s'il ne souhaite pas l'en supprimer. Dans ce texte, il est dans l'embarras. Il dit explicitement, plusieurs fois, rester soumis aux lois de Dieu et ne pas souhaiter les remettre en cause. Cependant, Voltaire ne peut plus croire que l'univers soit fait par lui pour le plaisir des hommes, ni que son sens ne se situe dans une métaphysique immuable ; le rôle philosophique de Dieu s'en trouve nécessairement réduit. Et Voltaire, conscient de cela, se garde de l'avouer. Il faudra attendre son évolution dans sa conception de Dieu, du Dieu-horloger au Dieu rémunérateur et vengeur, du déisme au théisme, pour concilier la liberté humaine, mère de la politique, l'intervention divine, et l'existence du mal.

3. Conclusion

Ainsi, la question de la Providence chez Voltaire révèle une tension dans sa pensée. D'un côté, il cherche, dans son épistémologie historique, à anéantir la place de Dieu, pour ne laisser que l'enchaînement de causes terrestres, fondées dans les individus et leurs idées. De l'autre côté, dans son examen du problème du mal, le Patriarche peine à se défaire de Dieu, malgré sa conscience croissante de l'existence du mal. Sa réponse dans *Candide* semble aller contre ses conclusions épistémiques : comment cultiver son jardin, se recentrer sur ses ressentis individuels, pour ne pas se frotter à une échelle supra-humaine hors de sa compréhension, tout en étudiant en profondeur les mécanismes historiques derrière les sociétés ? On peut trouver un élément de réponse dans l'idée que ce que Voltaire cherche à éviter, c'est la métaphysique, en tant que système philosophique déconnecté de la réalité. L'histoire, elle, se situe sur un autre plan ; elle est même profondément anti-métaphysique, puisqu'elle se doit de coller aux faits, aux individus, aux événements.

L'histoire se met même au service de Dieu : les hommes ont reconnu, partout et à toutes les époques, un dieu suprême, révélé par la raison. C'est cette même raison qui donne les fondements moraux des sociétés, inspirés par l'existence d'un dieu rémunérateur et vengeur. La Providence se déplace alors, elle devient indirecte. Dieu n'agit pas de sa main, mais par le biais de la connaissance que les hommes ont façonné de lui, leur révélant les principes qu'il a souhaités. Ce sont des principes moraux que Dieu a donné aux hommes, et la liberté de les suivre. D'où une réhabilitation de la politique, compatible avec l'existence de Dieu : suivre individuellement et collectivement les principes divins devient une affaire de volonté, de sagesse et de pouvoir.

Serait-il possible que cinq ou six hommes de mérite qui s'entendront ne réussissent pas après les exemples que nous avons de douze faquins qui ont réussi ?
VOLTAIRE, « Lettre du 24 juillet 1760 à M. D'Alembert », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 40, p. 486.

V. Changer les hommes, changer le monde

Les moyens que Voltaire considère et utilise pour changer la société ne constituent pas, à proprement parler, un objet entre les domaines religieux et politiques. C'est une question de politique pure. Cependant, on ne peut se passer d'une étude sur ce point, à deux niveaux. Tout d'abord, parce que cela touche les affaires religieuses : parmi les choses à changer, il y a la religion. Imposer la tolérance, répandre le déisme ou le théisme, contrer l'influence du clergé ; il s'agit d'objets à cheval entre le religieux et le politique, et on ne peut les cerner pleinement comme tels qu'en les mettant en perspective avec la praxis que Voltaire mobilise pour les faire vivre. Ensuite, parce que les moyens qu'il se donne découlent en partie de ses convictions religieuses : ce sont les Lumières, qu'il s'agit d'imposer dans la société pour la changer. Et le déisme voltairien, par exemple, en est un pur produit, qui conditionne lui-même les moyens du changement en lien avec les progrès nécessaires de la raison.

1. Répandre les Lumières

Pour Voltaire, il est absolument certain que les changements sociaux sont le fait d'un engagement actif, conscient et humain. Cela se manifeste dans son rapport à l'histoire, comme nous l'avons montré précédemment, mais également dans son propre engagement militant, indissociable des conditions de rédaction de ses textes et de ses prises de position. Il s'inscrit dans le fond et dans la forme de son œuvre dans ce que l'on a pu appeler les « Lumières ». Mais les auteurs que l'on réunit derrière ce terme sont très nombreux, et leurs pensées hétérogènes, à un tel point que l'on peut légitimement mettre en doute la validité de cette catégorie, construite en partie *a posteriori*. Laurent Testot[138] montrait qu'elle est issue de la construction du roman national dans la France du

[138] TESTOT Laurent, 2019, « Le mythe radieux des Lumières », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines,* n°56(9),

XIX^e siècle, avec pour objectif de lier l'action de quelques philosophes intrépides, totalement dévoués à la raison, et la Révolution Française qui en sera la consécration. La subordination téléologique des philosophes du XVIII^e siècle à la Révolution les réunit fatalement dans un même combat, donc dans un même camp, et donc dans un même mouvement : les Lumières. Ils ont pourtant été divisés politiquement et philosophiquement, parfois violemment. Dès lors, il convient d'utiliser ce terme, qui constitue une projection anachronique et intéressée, avec précaution.

Voltaire lui-même emploie régulièrement la métaphore de la lumière qui se répand dans la société, de l'éclaircissement par la raison, mais pas le terme de « Lumières », avec un « L » majuscule. On peut lire sous sa plume :

> Je vois avec plaisir qu'il se forme dans l'Europe une république immense d'esprits cultivés. La lumière se communique de tous les côtés. [...] Il s'est fait, depuis environ quinze ans, une révolution dans les esprits qui fera une grande époque. Les cris des pédants annoncent ce grand changement comme les croassements des corbeaux annoncent le beau temps.[139]

On retrouve dans cet extrait trois composantes de ce qui fait le concept postérieur de Lumières : d'abord la raison qui s'étend, l'unité des gens d'esprit (à travers la formation d'*une* république) et enfin l'objectif de changer la société en profondeur. Cela peut laisser penser que ce concept n'est peut-être pas si détaché de la réalité de l'époque, mais qu'il constitue une formulation positive forte et téléologique de thèmes et de perspectives latents, ayant lieu de fait. Dans ce sens, Voltaire a été une figure majeure du combat en faveur de l'usage de la raison à tous les niveaux de la société ; ce qui peut constituer, de manière large et minimale, une première définition de ce à quoi correspondent implicitement les Lumières dans le cas de Voltaire.

Dans son texte *Qu'est-ce que les Lumières*[140], Kant tente en 1784 de cerner la nature de ce mouvement de fond dans la société, et d'en formuler clairement le contenu. On peut résumer sa conclusion au fait d'encourager l'usage individuel de la raison face au public, pour remettre en question tout ce qui n'en est pas le fruit libre et conscient. En clair, tout tourne autour de la raison : elle s'exerce individuellement pour être partagée, à propos de tous les objets possibles, et surtout à propos de ce qui a pu s'installer historiquement, de manière contingente, sans jamais avoir été questionné. Kant s'attarde sur le cas de la religion, mais discute aussi des canons artistiques et du droit comme subissant de telles dynamiques. Kant insiste également sur le fait que l'exercice de la raison place dans la position de savant face à un public indifférencié, situation qu'il oppose aux rôles sociaux endossés par les individus, qui peuvent les placer dans une situation de dépendance

pp. 1-2.

139 VOLTAIRE, « Lettre à M. le prince de Gallitzin, 14 août 1767 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 45, pp. 349.

140 KANT Emmanuel, 1991, *Qu'est-ce que les Lumières ?,* in PROUST Françoise (dir.), *Kant*, Malesherbes, GF Flammarion, pp. 41-51.

nécessaire au fonctionnement des institutions.

On peut en conclure que les Lumières, comme mouvement philosophique, sont composées pour Kant d'une méthode (la raison), d'une arène (la littérature publique), d'un objectif (la généralisation de l'usage individuel de la raison) et d'objets. Bien que ses objets semblent être potentiellement universels, elles ont des sujets de prédilection : le droit, la religion, l'art et les sciences.

À partir de cette conclusion, on peut tenter de comparer les pratiques de Voltaire avec cette définition, qui a été retenue par l'histoire des idées. Il est hors de doute que la méthode voltairienne est la raison : il s'en sert contre les dogmes religieux pour construire son déisme, dans ses travaux historiques, dans ses commentaires scientifiques... Mais sur le reste, Voltaire semble faire dans son engagement un pas de plus.

Concernant les objets des Lumières, on peut constater que Voltaire est d'accord avec Kant : rien ne doit échapper à la critique. On peut le voir dans son engagement pour les sciences naturelles. Voltaire est passionné par les travaux de Newton, qu'il découvre entre 1726 et 1728, lors de son exil en Angleterre. Il contribue grandement à les faire connaître en France à son retour, collaborant avec Émilie du Châtelet pour les traduire, les commenter et les publier, et étudiant les débouchés techniques et philosophiques qui en découlent. La nature est un objet à connaître avec rigueur plutôt qu'à laisser dans l'ombre de l'ignorance. Dans les sciences humaines, c'est la même chose : nous avons vu comment, contre une conception théologique de l'histoire, Voltaire place l'évolution des sociétés à la portée des hommes, de par les changements de leurs mœurs. Cela signifie, plus profondément, l'application de la rationalité à l'homme lui-même. C'est la toile de fond du déisme voltairien ; la rationalité appliquée à la religion, contre les dogmes et les superstitions arbitraires, issues du pouvoir des Églises.

Mais pour Voltaire, les objets ne sont pas seulement des fins en soi, des domaines auxquels appliquer la raison, mais ils sont également eux-mêmes en retour vecteurs des Lumières, des moyens de cultiver la raison. C'est particulièrement frappant pour le cas de l'art, notamment du théâtre et de la place qu'il prend dans la biographie de Voltaire. Il exerce toute sa vie comme critique dans différentes revues ; saluant les œuvres qui, dans le fond, promeuvent une morale juste et raisonnable, la sagesse, la vertu individuelle, et qui dans la forme, expriment le plus grand raffinement des rimes et des vers. À l'inverse, il est impitoyable contre les œuvres immorales, agréables envers l'Église, invoquant Dieu dans leur résolution ou trop vides de sentiment humain. Le théâtre, et l'art en général, sont le fruit de la raison ; mais puisqu'il la donne à voir, il contribue à placer en le spectateur les germes qui permettront son usage.

Le cas de l'art met en évidence le fait que pour Voltaire, les Lumières ne sont pas seulement un courant philosophique, mais bien un courant politique, dans le sens où il s'agit de la conjugaison d'une théorie et de pratiques visant à changer les hommes et la société. La première de ces pratiques

consiste en la création d'une arène, d'un milieu social et incarné dans lequel il est possible d'exercer la raison. En ce sens, on pourrait penser que Voltaire tente de se mettre dans la position du sachant kantien, face à un public qu'il cherche à constituer ; mais encore une fois, Voltaire fait un pas de plus par rapport à Kant.

Dans son article « La logique du combat contre l'Infâme »[141], Christiane Mervaud analysait les pratiques employées par Voltaire pour opposer à l'Église les Lumières, lors de sa campagne des années 1760, en s'appuyant sur sa correspondance avec Damilaville. Étienne Noël Damilaville était un fonctionnaire des finances royales, acquis aux idées des philosophes. Très proche de Voltaire, il avait en fait le rôle de relais entre Ferney et Paris : il envoyait au Patriarche les dernières publications parisiennes, le tenait au courant des actualités et répandait les textes et les lettres que Voltaire lui envoyait, échappant à la censure postale grâce à son tampon de receveur des finances. Damilaville côtoyait presque tous les différents salons de Paris : ceux des athées de l'Encyclopédie, du théâtre et de l'édition, de la peinture, de la musique, de la bourse, de l'immigration. Là, il se faisait le porte-parole de Voltaire, mais surtout, il contribuait à lier ces différents cercles entre eux, à créer des rencontres, des échanges, entre des milieux parfois fermés, pour que les idées des Lumières circulent, s'enrichissent et progressent. Damilaville créait et animait les réseaux des initiés, où les vecteurs de cette progression étaient les textes, les œuvres et les hommes eux-mêmes. D'Alembert et Thiriot ont pu, dans une moindre mesure et pour des raisons différentes, jouer des rôles similaires au service de Voltaire. Mais c'est surtout l'interruption du travail de Damilaville, à sa mort en 1768, qui fut un coup terrible dans la politique et l'influence du Patriarche.

C'est dans cette arène, que Voltaire a contribué à créer par le biais de son ami Damilaville, que le Patriarche défendait ses positions. C'est là qu'il a envoyé la veuve de Calas témoigner, qu'il envoyait ses écrits, qu'il entretenait directement des correspondances. Voltaire considérait une partie des mouvements philosophiques (il en excluait consciemment certains auteurs et militants, comme Rousseau), même s'ils s'opposaient violemment parfois, comme allant dans le même sens : agir pour la raison, contre l'ignorance, le fanatisme religieux, les idées de la vieille noblesse et du clergé. Et c'est sur le dynamisme social et économique de ce milieu, couplé à son éclaircissement, que Voltaire voyait la possibilité d'un changement en profondeur dans la société. Il s'agissait d'un milieu influant, dans la culture, l'économie, la politique ; et leur influence pouvait devenir bénéfique à condition qu'elle soit éclairée. Il ne suffit pas de faire des affaires ; encore faut-il développer harmonieusement les industries les plus utiles et rentables. On peut écrire des pièces, des poèmes ou des romans, à condition qu'ils servent à cultiver chez l'individu spectateur ou lecteur la vertu, la sagesse. On peut faire de la musique, non pas pour amuser les gueux ou animer des messes, mais pour faire découvrir aux sens raffinés de nouveaux plaisirs. On peut organiser des soirées mondaines, pour faire se rencontrer les beaux esprits, échanger les idées et les expériences, et non

[141] MERVAUD Christiane, 1994, « La logique du combat contre l'infâme. La correspondance de Voltaire et de « Frère Damilaville » », *Raison présente*, n°112, pp. 3-25.

pas pour satisfaire sa vanité ou courir derrière les plus riches et les plus connus des invités. On peut faire de l'histoire, non pas pour encenser des légendes, mais pour replacer ses propres actions dans le déroulement réglé des événements. Et c'est là que réside le point de désaccord principal de Voltaire avec la conception kantienne des Lumières : ce dernier voulait des savants émancipés des contraintes sociales, qui, dans l'arène littéraire, pourraient pleinement exercer la raison. Alors que pour Voltaire, c'est précisément dans les rôles sociaux qu'il faut exercer sa raison. Il ne veut surtout pas animer des discussions métaphysiques abstraites, mais au contraire développer une philosophie pratique servant même (et surtout) dans les sphères qui lui résistent. Voltaire ne s'adresse pas à un public théorique, mais à des hommes ancrés dans des positions et des relations sociales.

Cela mène à la question de savoir à qui socialement s'adresse Voltaire précisément, quelle est la base sociale des Lumières, en clair de qui était constitué ce milieu. Nous y avons en partie répondu précédemment, en montrant que le déisme voltairien s'appuie sur les réalités vécues et les aspirations de la bourgeoisie urbaine. La logique est ici la même : Voltaire s'adresse à sa propre classe sociale. Elle est composée des banquiers, des premiers barons de l'industrie, des armateurs et négriers, des commerçants traversant l'Europe et le Nouveau Monde.

Les mécènes des artistes sont de grands bourgeois. Si ce sont les artistes qui pratiquent les arts, qui en décident si le contenu est conforme ou non aux Lumières, le pouvoir revient en dernier lieu à la bourgeoisie : ce sont les éditeurs et les imprimeurs, les propriétaires des salles de théâtre qui décident de rendre publics ou non les travaux des artistes. Ils les choisissent, selon des critères qui leur reviennent ; ces critères doivent être la raison et son extension croissante par le biais des arts. Le champ de la littérature est dominé par les éditeurs les plus importants et les plus influents, qui dictent les tendances littéraires et philosophiques, et qu'il faut donc gagner aux Lumières ou combattre s'ils s'y opposent.

De la même manière, les techniques et les sciences sont portées par des scientifiques, soutenus par des bienfaiteurs intéressés par leurs découvertes ; intérêts économiques, ou souvent simplement épistémiques et scientifiques à cette époque. Si les scientifiques eux-mêmes viennent de milieux plutôt privilégiés, comme ceux d'un artisanat relativement prospère, tout comme les artistes, l'achat de matériel de pointe ou d'ouvrages rares et coûteux utiles à leurs travaux est généralement le fait de bienfaiteurs extérieurs.

Cela n'empêche pas qu'une partie de la grande bourgeoisie elle-même écrit, peint, pratique les sciences, joue au théâtre. C'est après tout le cas de Voltaire lui-même. Mais il y a une sorte de division sociologique du travail de fait, bien que poreuse, entre une grande bourgeoisie décisionnaire, dominant le champ par ses possibilités matérielles d'influence, de soutien et d'édition, et les pratiquants des arts et des sciences. Bien qu'ils viennent eux aussi de milieux favorisés, parce qu'ils savent lire, écrire, pratiquer les mathématiques, parler plusieurs langues, nouer des relations avec le monde, leur capital économique n'est que rarement suffisant pour leur permettre de pratiquer

leur art à plein temps et se fournir en matériel ; c'est là que la grande bourgeoisie intervient.

Dans une moindre mesure, la vieille aristocratie, dont certains membres sont des libéraux qui embrassent les idées du changement, peut jouer un rôle similaire. Mais une grande partie de la noblesse, au contraire, se contente d'apprécier l'art sans le soutenir, de profiter de l'industrie du luxe sans la développer elle-même, de consommer des produits exotiques sans en organiser le commerce. La grande noblesse dilapide les richesses issues du reste de l'économie féodale agraire, mais peine, par mépris ou par exclusion de fait, à contribuer aux nouvelles formes que prend l'économie menée par la bourgeoisie.

Pouvoir exercer la raison, pratiquer la philosophie dans un sens large, en bref porter les lumières qui éclairent la société, implique une position sociale particulière, qui est l'émancipation de la nécessité du travail manuel. Le travail intellectuel est possible soit avec le soutien des éditeurs, des directeurs de théâtre, des marchands d'art et autres, soit avec l'oisiveté issue de la position de la grande bourgeoisie. On retrouve en fait le peuple, dans son sens restreint et élitiste, que nous avons cerné précédemment, qui est en mesure de porter réellement et efficacement les revendications voltairiennes.

Il faut alors bien noter que le courant politique que représentent les perspectives de Voltaire au sein des Lumières n'est pas le fait de toute la société, et ne peut pas l'être. Voltaire ne s'adresse pas au bas peuple, nous l'avons vu ; surtout, car il le considère comme dénué de la raison nécessaire à l'action politique efficace et éclairée.

Il ne s'adresse pas non plus aux femmes. Dans *Les contes de Guillaume Vadé,* on trouve un texte titré *Ce qui plaît aux dames* : il raconte l'histoire d'un chevalier qui, lors de son procès pour viol, pourrait être acquitté à condition de nommer ce que toutes les femmes désirent en leur for intérieur. Il en interroge de nombreuses sans résultat, jusqu'à ce qu'une femme très pauvre, vieille et laide le lui révèle. Il dit alors devant les jurés :

> Je sais, dit-il, votre secret, mes dames ;
> Ce qui vous plaît en tous lieux, en tous temps,
> Quand de l'amour vous sentiriez les flammes,
> N'est pas toujours d'avoir beaucoup d'amants ;
> Mais fille ou femme, ou veuve, ou laide, ou belle,
> Ou pauvre, ou riche, ou galante, ou cruelle,
> La nuit, le jour, veut être, à mon avis,
> Tant qu'elle peut la maîtresse du logis.
> Il faut toujours que la femme commande ;
> C'est là son goût, si j'ai tort qu'on me pende.[142]

[142] VOLTAIRE, 1994, *Contes de Guillaume Vadé*, in GUITTON Édouard (dir.), *Romans et contes en vers et en prose*, Paris, Livre de Poche, pp. 371-372.

De par la soi-disant persistance d'un tel trait, à travers les époques et les conditions sociales, Voltaire effectue un geste de naturalisation. Les femmes en général, naturellement, désirent commander dans leur foyer. On ne peut contester qu'il s'agisse de l'avis de Voltaire, en ce que la vieille femme était en fait une bonne fée, qui récompense le chevalier pour avoir tenu sa promesse de la marier et de l'honorer s'il remportait son procès. En croisant cette thèse avec la nature du courant d'idées que défend Voltaire, on peut en tirer les conséquences politiques. Par nature, les Lumières sont politiques, donc publiques. Même si, ultimement, l'usage de la raison est un fait individuel, défendre la nécessité de son usage et avoir la possibilité de la nourrir relèvent du fait social.

Les femmes ne sont pas exclues des faits sociaux à l'époque de Voltaire. Les paysannes travaillent par exemple dans les champs avec les hommes, ce qui mine l'argument de Voltaire, même s'il pourrait répondre que leur envie est frustrée par la nécessité de travailler aux champs, ou que commander au foyer ne signifie pas ne pas pouvoir le quitter. Cependant, l'image de la maîtresse du foyer renvoie sûrement aux femmes de la grande bourgeoisie, qui occupent effectivement le rôle de la gestion du foyer, tâche complexe et chronophage dans une malouinière ou dans un hôtel particulier parisien : il faut organiser le travail du personnel dans la maison et dans les jardins, prévoir et organiser les réceptions, visiter les proches et les amis, tenir des salons, y garantir les interactions sociales, tenir la comptabilité domestique... On ne peut alors pas opposer la publicité des Lumières au renvoi des femmes à la sphère domestique, supposément privée, justement car cette sphère domestique est pour la grande bourgeoisie un domaine public. Ce qui sépare les hommes et les femmes de la grande bourgeoisie, c'est l'échelle des décisions et leurs interactions. La maîtresse du foyer commande sa maison ; son mari peut armer des bateaux vers les Antilles, diriger des fabriques ou des chantiers, importer des œuvres d'art de toute l'Europe, prêter des fonds à de multiples clients, conseiller des rois... L'homme a alors une possibilité plus large, dans les rôles sociaux qu'il incarne, de mettre en pratique la raison, et de rencontrer l'autre, l'invitant à suivre son exemple. Cela ne signifie nullement que les femmes ne peuvent pas être cultivées, amatrices d'art, avoir des mœurs raffinées, rejeter les superstitions religieuses ; seulement qu'elles ont socialement moins l'occasion de mettre en pratique la raison au sein d'un rôle social influent à une grande échelle. C'est pourquoi elles ne peuvent être un vecteur efficace des Lumières, tout en pouvant être touchées par elles.

Voltaire résume, dans la lettre du 2 septembre 1768 à d'Alembert : « On n'a jamais prétendu éclairer les cordonniers et les servantes ; c'est le partage des apôtres. »[143] Derrière les cordonniers et les servantes, on retrouve ensemble les deux catégories sociales exclues des Lumières. Le cordonnier, c'est le travailleur : il use d'une matière animale, sale et sanglante qu'est le cuir, pour chausser le pied, une partie du corps considérée comme impure en ce qu'elle touche le sol. La femme devient une servante ; elle est cette fois bel et bien reléguée à la sphère privée, puisqu'elle

[143] VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. d'Alembert, 2 septembre 1768 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 46, pp. 36.

sert le foyer et ses hôtes sans être intégrée à leurs interactions sociales, contrairement à la maîtresse de maison. Elle ne peut alors pas être touchée par les Lumières. Le travail et l'entretien pratique du foyer sont manifestement des objets de mépris de Voltaire, surtout en ce qu'il les relègue aux apôtres, c'est-à-dire à la religion catholique et à la pauvreté, donc à l'ignorance et à la superstition. Si l'Église s'en trouve réduite à trouver là sa base sociale, il faut chercher à la contrer ailleurs, sur un autre terrain, plus noble : celui de la bonne société. C'est par le haut que Voltaire veut distiller les Lumières.

Pour défendre ses idées, Voltaire a une stratégie bien précise, qu'il déploie à son plein potentiel encore une fois dans les années 1760. Il compte s'appuyer sur des textes clairs, courts, incisifs pour répandre les idées conformes à la raison dans ces cercles, en réponse à des problématiques précises ou d'actualité.

> Je voudrais bien savoir quel mal peut faire un livre qui coûte cent écus. Jamais vingt volumes *in-folio* ne feront de révolution ; ce sont les petits livres portatifs à trente sous qui sont à craindre. Si l'Évangile avait coûté douze cents sesterces, jamais la religion chrétienne ne se serait établie.[144]

Voltaire théorise une praxis politique. Il subordonne la forme de son travail à la finalité politique qu'est la propagation des Lumières. Le plus efficace pour toucher et convaincre, c'est de défendre des thèses précises et claires, dans des textes abordables, que l'on peut facilement vendre, prêter, cacher, reproduire. Voltaire ne signait que rarement ce genre d'ouvrages ; d'abord pour se protéger contre les persécutions, mais aussi, car il ne fallait pas que son nom serve d'argument d'autorité. Les lecteurs devraient se faire leur propre avis, apprendre à exercer leur raison, être convaincus par le contenu plutôt que par la confiance qu'ils ont pour l'auteur. Dans cet extrait, Voltaire cible implicitement *l'Encyclopédie*. Trop grosse, obscure, persécutée, elle ne circulait que difficilement à Paris, en France et en Europe. En cherchant à compiler les connaissances, elle en arrive à manquer de perspectives. Voltaire ne nie pas que la diffusion du savoir a une grande valeur politique en soi. *L'Encyclopédie* contient une somme de connaissances utiles en pratique pour développer des activités profitables à la société : des schémas techniques de machines, des indications médicales, des cartes... mais aussi des connaissances qui en elles-mêmes peuvent contribuer à former l'esprit, et à échanger des idées. Mais les articles de fond, philosophiques ou politiques, qui pourraient définir une ligne éditoriale claire au projet, sont plus rares, et Voltaire n'est pas souvent d'accord avec eux. Il en reste cependant admiratif, non pas pour sa maigre diffusion, moins pour son contenu, mais surtout pour les réseaux que *L'Encyclopédie* anime à travers les savants d'Europe. Donc, encore une fois, pour l'arène qu'il contribue à créer.

Le théâtre, dans une moindre mesure, a pu jouer pour Voltaire un rôle similaire. Le théâtre

[144] VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. d'Alembert, 5 avril 1765 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 43, pp. 520.

voltairien est très politique : nous avons eu l'occasion d'en donner des exemples. Il s'en sert pour défendre des thèses incisives. Il a eu du succès comme dramaturge dans sa jeunesse, beaucoup moins dans la partie plus tardive de sa vie, où il a préféré se consacrer plus pleinement à de courts écrits percutants, mais sans jamais abandonner complètement la dramaturgie ni sans remettre en cause sa valeur politique.

En clair, les Lumières sont surtout portées par les hommes du monde, donc de la bourgeoisie urbaine influente, et dans une moindre mesure ceux de la noblesse libérale. Ce sont eux qui portent le commerce, l'industrie, les arts, les sciences, et qui sont donc garants du raffinement des mœurs, de la propagation de la raison dans la société, de la vertu, de la prospérité collective. Ils sont en position d'appliquer la raison individuelle comme méthode à leurs activités sociales, et donc de faire progresser l'ensemble de la société. Le potentiel de changement de la société par les Lumières est le fait de l'accumulation de comportements individuels allant dans ce sens chez les gens influents.

2. Le despote éclairé

Les Lumières ont beau se répandre dans la société, Voltaire n'est pas naïf : il faut, pour consacrer le règne de la raison, passer d'un changement de fait à un changement en droit. Et pour y arriver, il faut que les Lumières pénètrent jusqu'au pouvoir politique, jusqu'au souverain. Après tout, le souverain lui-même est un individu. Il peut être convaincu, est le fruit d'expériences et de vécus. En un mot, il peut être éclairé. Bien que Voltaire n'ait jamais employé ce terme lui-même, et qu'il ait été plus tard repris de manière caricaturale, on peut définir sa perspective politique comme celle du despote éclairé.

L'idée que le souverain puisse être convaincu par les Lumières est exprimée dans l'œuvre de Voltaire très tôt, et atteint son expression la plus aboutie dans *L'orphelin de la Chine*[145] en 1755. La pièce raconte l'histoire d'un conseiller de l'empereur de Chine qui sauve le dernier enfant de celui-ci, alors que les envahisseurs mongols s'assurent de liquider toute possibilité de contester leur fraîche domination. Tandis que Gengis Khan exige qu'on lui remette le dernier descendant impérial, le conseiller, par loyauté, préfère lui présenter son propre fils ; alors que sa femme, par amour filial, souhaite le sauver et condamner le prince. Le seigneur mongol, qui apprend ces manigances et le déchirement des époux, est bouleversé par leur vertu, bien qu'elle s'exprime de manière différente et même contradictoire. Il les pardonne, ainsi qu'au jeune prince, et les enjoint à l'instruire de la morale chinoise. Gengis Khan est supposé être, dans l'imaginaire collectif, le souverain le plus violent et le plus barbare qui soit. Il est pourtant touché par l'expression de la juste morale chinoise, qui représente les Lumières, et se soumet volontairement à ceux qui la détiennent. Il dit aux époux dans

[145] VOLTAIRE, 1877, *L'Orphelin de la Chine,* in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 5, pp. 289-356.

une tirade finale :

> Soyez ici des lois l'interprète suprême ;
> Rendez leur ministère aussi saint que vous-même ;
> Enseignez la raison, la justice, et les mœurs.
> Que les peuples vaincus gouvernent les vainqueurs,
> Que la sagesse règne, et préside au courage ;
> Triomphez de la force, elle vous doit hommage :
> J'en donnerai l'exemple, et votre souverain
> Se soumet à vos lois les armes à la main.[146]

La pièce se conclut par un renversement des valeurs. On peut déceler une opposition entre deux formes de la gouvernance : le droit de la force ou celui de la morale. Gengis Khan a soumis le sage gouvernement chinois par la force, c'est elle qui triomphe dans un premier temps. Mais la juste morale s'impose même à la force, qui s'y soumet volontairement lorsqu'il la reconnaît. Il en découle un caractère universel de la morale. Si la morale est issue de la raison, qui est elle partagée par tous les hommes comme formant leur essence, elle ne peut en effet qu'être universelle. Tous les êtres humains ont la même raison, et ont donc la possibilité d'en arriver à la même morale. Dès lors, les actions conformes à cette morale, qui est elle parfois enfouie sous l'ignorance, peuvent raisonner malgré tout avec l'essence de l'homme. Ainsi, même l'ignorant et le barbare peuvent reconnaître la beauté d'un geste conforme à la raison, comme Gengis Khan. Le souverain peut être ignorant, mais il reste un homme ; il est capable de sentir et de désirer la justice, même instinctivement. Cette conclusion ne va pas de soi, car même si le souverain est effectivement un homme, il dispose d'un statut et d'un milieu social très particuliers. On peut alors en déduire, aux yeux de Voltaire, la primauté de la condition humaine sur la condition sociale, et donc le caractère trans-culturel et trans-classe de la raison universelle.

La politique du despote éclairé part alors d'un double constat. D'un côté, celui de la condition humaine du souverain. Et de l'autre, celui de l'autocratie royale, en particulier en France depuis le règne de Louis XIV, qui a soumis lors de son règne la vieille aristocratie féodale pour en faire des courtisans incapables de contester son immense pouvoir. Raymond Trousson écrit :

> Royaliste par réalisme, mais hostile au droit divin, Voltaire croit à un absolutisme seul capable de juguler ce qu'il nomme « l'anarchie féodale », d'où son culte de l'homme d'exception, despote et éclairé.[147]

Il apparaît alors que l'autocratie royale est un fait incontestable. Le pouvoir est au niveau du souverain qui concentre tous les pouvoirs à la tête d'un État centralisé, et qui a alors la possibilité de

[146] *Ibid*., pp. 356.
[147] TROUSSON Raymond, 2017, *Voltaire*, Paris, Editions Tallandier, pp. 662.

mener la politique qu'il désire. Dès lors, s'il peut, en tant qu'individu, être sensible aux Lumières, il est capable de mener une politique fondée sur la raison, plutôt que sur les vieux intérêts féodaux ou ecclésiastiques, et sur les intrigues courtisanes.

Éclairer le souverain est un fait d'éducation, puisqu'il s'agit, dans une définition large, d'une formation en vue d'atteindre une finalité individuelle. Kant, dans son *Traité sur l'éducation*[148], établissait une distinction entre deux dimensions de l'éducation : une négative et une positive. La dimension négative vise à discipliner l'individu, avec le double objectif d'empêcher et de corriger ses gestes et ses pensées contraires à des normes préalablement établies et formulées. Il s'agit de l'apport d'une contrainte, d'une norme extérieure à laquelle il faut se conformer. À l'inverse, la dimension positive est plus importante, puisqu'il s'agit de faire gagner à l'individu son autonomie, de le rendre capable de formuler et de se conformer par lui-même, donc par obligation, à des normes qu'il établit rationnellement. Cette distinction s'applique à Voltaire et à sa conception du despote éclairé.

La dimension la plus évidente, c'est la négative : c'est c'est-à-dire conseiller le souverain à l'aide de la raison, lui apporter des normes justes pour guider ses choix, lui montrer la stérilité et la dangerosité des préjugés religieux ou féodaux, l'initier aux belles lettres, aux sciences, à la philosophie... Cela peut être le fait d'un conseiller, d'un philosophe qui aurait réussi à se faire une place dans son entourage, ou qui a simplement été appelé pour cela. Voltaire a été personnellement dans cette situation, auprès de Frédéric II de Prusse. C'est celui-ci, qui n'était alors qu'un prince ambitieux, est entré en relation épistolaire avec Voltaire en août 1736 ; relation qui durera jusqu'à la mort du Patriarche. Il se présente comme un réformateur, écrit de la poésie, des traités politiques et philosophiques, qu'il corrige et enrichit grâce aux les recommandations de Voltaire. Dans leur correspondance, ils discutent de tout, et Voltaire, savant polymathe, endosse avec une grande bienveillance la responsabilité d'initier aux Lumières le futur souverain de l'un des États les plus puissants d'Europe. Il rejoint même sa cour sur sa demande, entre 1750 et 1753, pour le conseiller le plus directement possible.

Mais l'éducation du souverain est aussi un processus interne. Et c'est là que l'on peut reconnaître la dimension positive kantienne. Mais Voltaire fait un pas de plus : il avance que cela ne peut pas être le fait d'un percepteur uniquement, mais aussi et surtout d'expériences individuelles. On peut lire dans *Les contes de Guillaume Vadé* un texte titré *L'éducation d'un prince*[149]. Il s'agit du parcours d'un jeune souverain, mal conseillé et maintenu dans l'ignorance par une cour d'ambitieux, d'intéressés et de cléricaux. Fatalement, le royaume affaibli par cette mauvaise gestion sera envahi par les musulmans, qui réduisent tout le monde en esclavage. Mais cet esclavage, c'est l'occasion pour le prince de travailler et de tomber amoureux, donc d'adhérer au réel, hors de la bulle que

[148] KANT Emmanuel, 1981 *Traité de pédagogie*, Paris, Hachette.
[149] VOLTAIRE, 1994, *Contes de Guillaume Vadé*, in GUITTON Édouard (dir.), *Romans et contes en vers et en prose*, Paris, Livre de Poche, pp. 339-453.

formait sa cour. Il devient alors assez sage et courageux pour mener la reconquête de son royaume, et gouverne comme un bon souverain. Obtenir un souverain éclairé n'est pas uniquement le fait d'un bon précepteur ; le souverain lui-même, en tant qu'individu, doit pouvoir penser par lui-même, et avoir assez de ressources pour nourrir ses réflexions et ses vertus par le biais de son vécu propre : un vécu humain, lié au réel. On trouve essentiellement la même idée dans *Zadig*, où le personnage principal est un conseiller éclairé du roi de Babylone, mais qui, après bien des mésaventures qui l'ont endurci, se trouve apte à gouverner lui-même. Dans les deux cas, on ne peut pas discipliner de l'extérieur l'individu pour qu'il agisse conformément à la raison ; car agir ainsi ferait de lui une sorte d'automate, qui n'agirait que par habitude. Mais être autonome et éclairé, c'est être capable de faire face à des situations nouvelles, inédites, en consultant sa propre raison. Si le percepteur du souverain peut lui expliquer la nécessité de cette éducation positive et interne, cela ne peut être que lui-même qui la mette en pratique, face aux problèmes auxquels il sera confronté.

Malgré l'importance que jouent les possibilités qu'offre l'autocratie, Voltaire ne pense pas le souverain comme étant au-dessus de la société, absolument séparé du peuple. Au contraire, celui-ci ne peut régner efficacement que s'il a son assentiment. Voltaire écrit :

> Elle [la raison] nous montre que, quand le prince voudra extirper un abus préjudiciable, les peuples doivent y concourir et y concourront, l'abus eût-il quatre mille ans d'ancienneté.[150]

Les peuples ont une obligation morale de concourir aux décisions du prince éclairé, lorsqu'il combat les abus de l'ancienne société. Cela est possible s'il est lui-même éclairé, donc capable de reconnaître l'abus et de comprendre en quoi la politique du monarque s'y oppose. Dès lors, il devient le relais de la politique du souverain ; il n'est pas passif, à subir les décisions prises à la tête de l'État, mais il les applique lui-même, et contribue donc en pratique à la lutte étatique contre l'obscurantisme et le fanatisme. Notons que c'est la raison qui met en évidence le fait que les peuples doivent appuyer la politique du souverain. Il s'agit donc d'une idée théorique, évidemment plus compliquée en pratique puisque cet appui est conditionné par l'hégémonie de la raison dans le peuple.

Mais ce que Voltaire formule plus fondamentalement, c'est l'impossibilité de gouverner seulement par le haut. Le despote éclairé est un despote presque tout puissant ; il a cependant besoin, pour asseoir son pouvoir et que ses décisions deviennent des réalités sociales, d'une base sociale qui se fait l'intermédiaire et le soutien concret, pratique de sa politique. D'où la nécessité pour lui que la raison soit préalablement propagée dans le peuple, pour pouvoir l'appuyer en retour. La condition de despote n'est théoriquement pas contradictoire avec le concours du peuple. Puisque les deux s'appuient sur la raison universelle et partagée pour en tirer une perspective, ils en arrivent

[150] VOLTAIRE, 1877, *La voix du sage et du peuple,* in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 23, pp. 468.

nécessairement aux mêmes conclusions. Le despotisme va alors dans le sens du peuple, et la participation étatique de celui-ci n'est pas nécessaire à une politique éclairée, chacun agissant à son niveau dans un même mouvement.

Il apparaît alors logiquement que les possibilités du souverain sont conditionnées par la propagation des Lumières dans le peuple. Il en découle une limitation sociale et souterraine de l'absolutisme éclairé, que Voltaire a bien cerné.

> Le roi, dit-on, bannira ces abus :
> Il le voudrait ; ses soins sont superflus.
> Il ne peut mettre en un arrêt en forme :
> « Impertinents, je veux qu'on se réforme,
> Que le *Journal de Trévoux* soit meilleur,
> Guyon moins plat, Moreau plus fin railleur.
> La cour enjoint à Jacque hétérodoxe
> De courir moins après le paradoxe ;
> Je lui défends de jamais dénigrer
> Des arts charmants qui peuvent l'honorer ;
> Je veux, j'entends, que, sous mon règne auguste,
> Tout bon français ait l'esprit sage et juste ;
> Que nul robin ne soit présomptueux,
> Nul moine fier, nul avocat verbeux ;
> Ouï le rapport, dans mon conseil j'ordonne
> Que la raison s'introduise en Sorbonne,
> Que tout auteur sache me réjouir,
> Ou m'éclairer : car tel est mon plaisir. »
> Un tel décret serait des plus inutiles.[151]

En effet, la raison ne se décrète pas ; son extension dans la société est le fait d'une lutte âpre, pied à pied, dans tous les domaines. Les Lumières s'étendent avec l'usage de la raison par les individus ; or, savoir et vouloir s'en servir est le fait de convictions, lesquelles ne peuvent être décrétées. Cela se manifeste par les attaques *ad hominem* de Voltaire dans cet extrait. Il règle ses comptes avec un certain nombre d'hommes de lettres, qu'il accable de reproches. Or, ces personnages, s'ils sont médiocres, ne peuvent être relevés par un édit royal, car ce n'est pas le moyen adéquat à la formation de la conviction interne et individuelle de la nécessité de l'usage de la raison, ainsi que de la possibilité même de s'en servir. Ce moyen, nous l'avons vu, c'est la polémique, les textes, les démonstrations de la supériorité de l'esprit éclairé. C'est donc le résultat d'un militantisme quotidien, d'une mobilisation des gens d'esprit en faveur des Lumières.

[151] VOLTAIRE, 1994, *Contes de Guillaume Vadé*, in GUITTON Édouard (dir.), *Romans et contes en vers et en prose*, Paris, Livre de Poche, pp. 349-350.

Ainsi, la politique du souverain ne peut aller au-delà du niveau de raison présent dans le peuple (toujours entendu comme la grande bourgeoisie urbaine) : s'il prenait des décisions trop ambitieuses, il manquerait d'une base sociale pour les soutenir et s'en faire le relais. Le mouvement des Lumières doit alors gagner petit à petit, parallèlement, le pouvoir et le peuple, à des vitesses similaires.

Si le monarque ne peut pas gouverner absolument comme il le souhaiterait, il a cependant la possibilité de concourir au développement des Lumières, par deux moyens : le faciliter, et consacrer ses acquis. Faciliter leur extension peut se faire en soutenant financièrement et moralement les artistes, en arrêtant de persécuter les philosophes, en encourageant l'industrie du livre, en organisant des sociétés de scientifiques ou d'artistes, en attirant les cerveaux étrangers... Et consacrer les conquêtes des Lumières se fait en confirmant dans le droit ce qui existe de fait dans la société. Ainsi, la revendication de Voltaire de soumettre l'Église au pouvoir civil n'est applicable que si celle-ci n'a plus qu'une influence limitée, et qu'elle subit une pression croissante des législateurs et de la population. Voltaire ne dresse pas un programme politique précis pour le monarque éclairé, en dehors de quelques points clés (soutient aux artistes, scientifiques et philosophes, soumission du clergé, extension du commerce et de l'industrie, développement de la diplomatie, etc.) ; on peut cependant résumer ses revendications à ces deux mouvements, faciliter et consacrer.

Dans cette perspective, et puisque le déisme naturel découle de la raison, le monarque éclairé est lui-même déiste. Il a donc conscience du danger et des irrégularités que représente le clergé catholique : c'est à lui que revient la prérogative de s'immiscer dans le droit ecclésiastique. On lit dans *La voix du sage et du peuple* :

> Cette raison nous enseigne que le prince doit être maître absolu de toute police ecclésiastique, sans aucune restriction, puisque cette police ecclésiastique est une partie du gouvernement ; et, de même que le père de famille prescrit au précepteur de ses enfants les heures du travail, le genre des études, etc., de même le prince peut prescrire à tous ecclésiastiques, sans exception, tout ce qui a le moindre rapport à l'ordre public.[152]

Une telle immixtion n'est pas gratuite, en ce qu'elle touche principalement à ce qui « a le moindre rapport à l'ordre public ». Puisque le souverain en est garant, il est légitime à toucher au fait religieux. La religion fait partie du gouvernement, à deux niveaux ; d'abord parce que le clergé fait partie de la société, et parce que la religion est garante de la morale, donc de l'ordre social. Ainsi, les revendications de Voltaire que nous avons examinées précédemment, à propos de l'anticléricalisme voltairien, doivent être le programme religieux du souverain : soumettre l'Église à l'impôt, au même titre que les autres institutions ; conditionner l'application des décisions ecclésiastiques à l'accord de

[152] VOLTAIRE, 1877, *La voix du sage et du peuple*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 23, pp. 468.

l'État, séculariser l'administration (registres de naissances et de décès, mariages...), soumettre les prêtres au droit civil, empêcher l'Église d'édicter des lois civiles ou de toucher aux droits civils des individus sous prétexte de sanction religieuse. Mais gardons à l'esprit qu'encore une fois, le souverain ne peut prendre de telles mesures que s'il a un soutien populaire, et si l'Église est déjà affaiblie par les progrès de la raison et du déisme dans la société.

Malgré les limites du pouvoir royal, on conserve cependant une asymétrie entre le peuple et le souverain ; c'est ce dernier qui règne, qui décide ultimement. Chez le peuple, le progrès est lent et latent, comme une forme de potentialité accumulée, alors que le souverain tranche par à-coups dans ses décrets, réalisant et concrétisant le travail souterrain de la raison dans la société. On reste bel et bien face à un prince, un despote : il décide sans partage et pourrait potentiellement tout décider. Mais l'usage de sa propre raison constitue une limite interne à son pouvoir, qui ne peut être positif qu'en écho au niveau de raison dans le peuple. Il est donc inutile, voire contre-productif, de vouloir aller plus vite que le peuple ; même si théoriquement, il pourrait.

Le cas anglais fait figure d'exception dans ce tableau. En Angleterre, ce n'est pas tant le monarque qui est éclairé que le peuple, représenté dans le Parlement. Et ce Parlement limite les pouvoirs du souverain, qui doit obtenir son assentiment pour gouverner. On peut lire, dans les *Lettres philosophiques* :

> La Nation Anglaise est la seule 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 le bien, a les mains liées pour faire le mal, où les Seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion.[153]

Dans cet extrait, Voltaire fait référence à la révolution de 1642-1651, qui a vu renverser Charles I^er^ et soumettre la vieille noblesse féodale par la grande bourgeoisie d'affaires, s'appuyant sur la mobilisation du petit peuple urbain et de la paysannerie lors d'une longue guerre civile. Le souverain, soumis à l'aristocratie, s'opposait à la bourgeoisie montante, porteuse des Lumières ; le progrès de celles-ci s'est donc fait contre le souverain, qu'il a fallu abattre. Dès lors, le peuple (toujours dans le sens des élites bourgeoises urbaines) a tiré de cette situation particulière une position tout aussi particulière. Il lie les mains du souverain, surveille ses actions et son pouvoir. Le prince n'est pas éclairé, mais se fait le relais de la raison populaire. Il s'agit vraiment d'une exception ; Voltaire le signale explicitement dans cet extrait et à plusieurs autres reprises, et les *Lettres philosophiques* sont le seul texte voltairien où la possibilité de renverser le roi plutôt que de l'éclairer est évoquée, sans jamais être exportée hors du domaine de l'histoire d'Angleterre.

Mais cette place particulière donnée au peuple dans cette œuvre de jeunesse nous mène à la question des tentations républicaines de Voltaire, cette fois à la fin de sa vie. Ce changement de

[153] VOLTAIRE, 1964, *Lettres philosophiques,* Paris, Garnier, pp. 34.

perspective s'appuie sur deux expériences biographiques du Patriarche : sa désillusion vis-à-vis de Frédéric II de Prusse, et sa découverte de la République de Genève.

Voltaire ne restera que trois ans auprès de Frédéric II, à partir de 1750 ; son séjour prussien sera un désastre. On peut retenir trois raisons à cet échec. Premièrement, Voltaire entre en conflit avec Maupertuis, un autre savant français, fait président de l'Académie des Sciences de Berlin par Frédéric. Voltaire, qui pensait être le favori du roi, découvre avec irritation à son arrivée qu'il préfère dîner, se promener, s'entretenir avec Maupertuis qu'avec lui. Il est relégué au second plan, n'a pas la place de premier conseiller qu'on semblait lui avoir promise. Deuxièmement, Voltaire se compromet dans des opérations financières illégales ; il spécule allègrement sur de « bons saxons », dont le commerce était strictement réservé aux citoyens de Saxe. Il est découvert, attirant à lui la colère de Frédéric II et de sa cour. Troisièmement, et c'est finalement le point le plus important, Voltaire n'est pas écouté. Il voit le roi, discute sa politique, lui soumet des projets de réformes, lui donne des conseils ; mais tout cela en reste au niveau de discussions, sans la moindre conséquence dans la politique de Frédéric. Le concours de ces trois circonstances crée une grande désillusion en Voltaire, qui est renvoyé, et même arrêté sur la route de France par celui qu'il pensait être le candidat idéal pour être le despote éclairé, au service des Lumières.

Ce qui lie ces trois raisons, c'est au fond la position de Voltaire. Il est un grand bourgeois, avec ses idées, ses méthodes, ses problèmes dans un monde issu des restes du féodalisme. Anne Conchon et Frédérique Leferme-Falguière[154] montraient que le vieux baronnage domine malgré les volontés de réformes l'appareil administratif, l'armée, la cour. Bien que ces *junkers* ne représentent numériquement que 10 à 12% des fonctionnaires, ce sont eux qui détiennent les postes les plus importants dans les ministères, les tribunaux, les administrations locales et centrales. De plus, une grande partie du pouvoir reste fermement entre les mains des grands hobereaux, qui décident sur leurs terres de l'impôt, de la conscription, de la justice. Dans l'armée, eux et leurs enfants sont toujours les cadres dirigeants. Même si Frédéric II monte à 200 000 hommes les effectifs de l'armée prussienne (une prouesse pour l'époque) et recrute des officiers hors de la noblesse pour l'encadrer, cela a pour effet de concentrer les nobles vers les grades les plus élevés. C'est cette vieille noblesse terrienne qui a historiquement construit l'armée ; elle ne s'en laisse alors pas chasser, et ne peut même pas l'être puisqu'elle détient les compétences militaires et administratives nécessaires à son fonctionnement. Toute tentative de réforme contre l'hégémonie politique et économique des *junkers* mène à une levée générale de boucliers, confortée par une inertie de l'appareil d'État proche du sabotage. En clair, ce que Conchon et Leferme-Falguière montrent, coïncidant parfaitement avec l'expérience de Voltaire, c'est que la vieille noblesse, liée aux intérêts féodaux, donne le ton à tous les niveaux de la société, et forme une sorte de lobby conservateur auquel le prince ne peut que se plier. Il est certes à la tête de l'État, mais l'État reste un objet nécessairement incarné par cette

[154] CONCHON Anne, LEFERME-FALGUIERE Frédérique, 2007, *Le XVIII^e siècle : 1740-1820*, Paris, Hachette.

classe sociale, la noblesse, qui fait qu'il ne peut aller que dans son intérêt, malgré les volontés de réformes. En fait, Voltaire se rend compte que l'absolutisme royal n'existe pas ; le monarque n'est pas tout puissant, il est issu de la noblesse et est toujours humainement, économiquement et donc politiquement soumis à elle. Le prince doit rester pragmatique, et donc gouverner selon ses intérêts. Dès lors, la politique du despote éclairé s'écroule.

Notons qu'il ne s'agissait pas d'un accident isolé, puisque Diderot a eu la même expérience ; correspondant depuis de nombreuses années avec Catherine II de Russie, qui le soutenait financièrement et moralement, il finit par la rejoindre en 1773, malgré son grand âge et sa santé fragile. Mais il repart après cinq mois seulement ; car en dépit de très longues discussions presque quotidiennes sur l'art, le droit, l'éducation, l'économie, la philosophie, l'histoire, lors desquelles elle semblait d'accord avec le philosophe, elle menait en fait une politique de répression féroce et aveugle contre toutes les aspirations progressistes de l'Empire, soutenait l'Église orthodoxe, lançait des guerres injustes et terribles. Les Lumières apparaissaient comme une parure permettant aux souverains éclairés d'attirer à eux une partie de la bourgeoisie montante, qui était de plus en plus influente, pour mener toujours la politique que souhaitaient de fait le clergé et la noblesse, tout-puissants *de facto* dans une société leur appartenant.

La découverte par Voltaire de la République de Genève est également une expérience formant un tournant dans ses idées politiques. Il y réside entre 1754 et 1758, immédiatement après son aventure prussienne, puis emménage à Ferney, à la frontière franco-suisse, pour rester en lien avec la ville. Là, il côtoie les cercles de la finance, du commerce et de l'industrie, réunis dans le Petit Conseil, organe étatique suprême de la République genevoise.

Dans *Les idées républicaines*, sur fond de contestation politique de l'oligarchie que représente le Petit Conseil, Voltaire tente de définir les fondements d'une république juste. Il ouvre ainsi le texte sur une critique de l'absolutisme, autrefois révéré. On peut lire :

> Le pur despotisme est le châtiment de la mauvaise conduite des hommes. Si une communauté d'hommes est maîtrisée par un seul ou par quelques-uns, c'est visiblement parce qu'elle n'a eu ni le courage ni l'habileté de se gouverner elle-même.[155]

Ainsi, se doter d'un maître, donc d'un souverain séparé du corps social, est une faiblesse. On trouve une tentative d'historicisation : les systèmes politiques ne sont pas donnés, mais sont le produit de conditions. Ici, c'est le manque de courage et d'habilité dans le corps social qui le pousse à appeler un suppléant pour exercer le pouvoir à sa place. D'où le fait d'y voir une sanction. Ce sont en effet des défauts qui mènent au despotisme, il ne peut s'installer par la force, mais seulement par la faiblesse des hommes qui doivent y avoir recours.

[155] VOLTAIRE, 1877, *Idées républicaines*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 413.

Il faut alors tenter de cerner la forme de l'État qui convient le mieux au bien public. Et pour y arriver, on peut s'appuyer sur ce qu'est le gouvernement, de manière fondamentale.

> Le gouvernement civil est la volonté de tous exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées.[156]

Cette définition contient une dimension normative ; le gouvernement civil, opposé au gouvernement despotique que Voltaire a rejeté, est un but à atteindre. Il est civil en ce qu'il est fondé sur les citoyens, et non sur le souverain. Les trois aspects qui constituent sa définition sont donc les trois piliers d'un État légitime. On a d'abord la volonté de tous : tous les citoyens doivent être d'accord entre eux. Pour en arriver là, il faut non seulement que la raison soit partagée par eux, mais en plus une forme de confrontation des idées, par exemple dans un parlement, pour accorder tout le monde sur la marche à suivre, mettre les volontés au diapason de la raison. Ensuite, on trouve un pouvoir exécutif. Un parlement ne suffit pas à diriger un État, il lui faut les moyens d'appliquer concrètement ses décisions. Et à cette fin, un nombre réduit d'individus suffit, puisqu'il ne s'agit alors logiquement qu'un travail de mise en forme, de formalités administratives. Enfin, le dernier pilier de l'État sont les lois, que tous les citoyens ont portées. Elles conditionnent l'action de l'exécutif. On peut se demander ce que signifie le verbe « porter » ; le texte est ici ambigu. On peut comprendre que les lois sont le fruit de la consultation collective, de l'accord des volontés qui porte la loi dans l'État, du bas vers le haut ; ou à l'inverse du haut vers le bas, la décision étatique étant reprise et acceptée par tous, portant alors sa réalisation concrète. Il s'agit probablement des deux à la fois, du mouvement d'aller-retour que forment la conversion de la volonté générale en loi par l'exécutif, et l'application de la loi par les citoyens eux-mêmes.

Voltaire fantasme l'origine du modèle genevois, qu'il pose comme conforme à cette conception. D'un côté parce qu'il a été fondé par le rejet de l'absolutisme papal, et de l'autre parce qu'il constitue un retour à l'organisation municipale romaine. Ce double mouvement de rejet et de retour a été possible justement par le progrès des Lumières dans le peuple, qui a su se débarrasser en 1535 de l'évêque Pierre de la Baume qui régnait sur la ville, pour construire un modèle sans souverain despotique.

> Dans une petite république le peuple semble devoir être plus écouté que dans une grande, parce qu'il est plus aisé de faire entendre raison à mille personnes assemblées qu'à quarante mille.[157]

Ainsi, la République est possible par l'exercice partagé de la raison par les citoyens. Elle pousse les individus à se réunir entre eux, à exercer leur raison, à débattre et à discourir sur la chose publique.

[156] *Ibid*., pp. 416.
[157] *Ibid*., pp. 419.

Cela est de fait plus aisé à obtenir dans un petit État que dans un grand ; à la fois parce qu'il y a moins de personnes à convertir à la raison, mais aussi parce que, d'un point de vue purement technique, il est plus facile de les réunir en une assemblée, quitte à ce que ce soit par intermédiaire de représentants.

Mais dans cet extrait, Voltaire nomme le peuple ; de quelle définition s'agit-il ? Aujourd'hui, parler de République inspire la démocratie universelle, l'égalité des droits, la participation égale des citoyens, sans distinction aucune. Ce n'est pas ce que Voltaire a en tête.

> Il n'y a jamais eu de gouvernement parfait, parce que les hommes ont des passions ; et s'ils n'avaient point de passions, on n'aurait pas besoin de gouvernement. Le plus tolérable de tous est sans doute le républicain, parce que c'est celui qui rapproche le plus les hommes de l'égalité naturelle. Tout père de famille doit être le maître dans sa maison, et non pas dans celle de son voisin. Une société étant composée de plusieurs maisons et de plusieurs terrains qui leur sont attachés, il est contradictoire qu'un seul homme soit le maître de ces maisons et de ces terrains ; et il est dans la nature que chaque maître ait sa voix pour le bien de la société.
>
> Ceux qui n'ont ni terrain ni maison dans cette société doivent-ils y avoir leur voix ? Ils n'en ont pas plus le droit qu'un commis payé par des marchands n'en aurait à régler leur commerce ; mais ils peuvent être associés, soit pour avoir rendu des services, soit pour avoir payé leur association.[158]

Voltaire réitère en un extrait tout le raisonnement qu'il faisait déjà à propos de la propriété dans ses textes bien antérieurs. Il y a une égalité naturelle entre les hommes ; Dieu les a faits tous égaux. Cependant, les inégalités sont nécessaires au fonctionnement de la société, et avec la richesse vient la dignité, la connaissance, la politesse nécessaire à l'exercice politique. Le propriétaire est comparé au père de famille, qui est le maître chez lui. De la même manière, le propriétaire est maître sur son domaine, ses champs, ses ateliers. Et puisqu'il a un tel pouvoir, il peut être un relais efficace de l'État dans le reste de la société. Il en découle que les prolétaires, au sens littéral, ceux n'ayant pas de propriété, doivent être exclus du processus politique. La propriété se donne comme la frontière séparant les citoyens des non-citoyens.

Ainsi, les lois sont le fait des propriétaires qui les décident et les appliquent. Le peuple, c'est encore une fois la grande bourgeoisie d'affaires. En fait, ce que Voltaire a en tête lorsqu'il parle de république, c'est bel et bien la République de Genève : une oligarchie de possédants, réglant en collectivité les problèmes communs.

3. Conclusion

[158] *Ibid*., pp. 424-425.

La biographie de Voltaire, en tant que militant, est pleine d'expériences qui ajusteront ses perspectives politiques. Il y a cependant une constance du fond, que représente la volonté de répandre la raison et son usage dans la société, pour fonder à partir de là une organisation politique apte à porter le progrès. Cette organisation peut être représentée par le despote éclairé, perspective que Voltaire a longtemps soutenue, ou par la république dans un sens très oligarchique. Cependant, dans les deux cas, le régime ne peut fonctionner qu'avec l'assentiment et la participation du peuple. Cela révèle une tension latente chez Voltaire, entre deux niveaux politiques : la praxis individuelle quotidienne, et le pouvoir étatique. Il s'agit d'un côté de faire tout son possible pour répandre les Lumières, et de l'autre de prendre des décisions conformes à la raison. Mais la séparation n'est pas si nette ; puisque les décisions éclairées, tous les propriétaires peuvent les faire chez eux, et puisque le souverain n'est pas hermétique aux Lumières, le pouvoir chez Voltaire ne se réduit pas aux institutions officielles. Les moyens du changement sont multiples, parfois à cheval entre ces deux niveaux. Il découle, en dernière analyse, que ce que Voltaire tente de faire pour changer la société, c'est d'augmenter sans cesse la place de la grande bourgeoisie porteuse des Lumières ; dans les arts, les sciences, la religion, le commerce, l'industrie, dans l'administration, auprès du souverain, ou le devenant lui-même. La bourgeoisie doit étendre son influence raisonnée, et l'imposer en tant que force sociale porteuse du progrès et de l'avenir.

Le souci des stratégies militantes de Voltaire, c'est l'extension de la raison dans les milieux qui sont propices à l'employer et à la répandre en retour. Ses moyens y sont subordonnés : c'est la construction de l'arène que nous avions mise au jour, dans laquelle les philosophes peuvent défendre leurs perspectives publiquement. Et c'est dans cette arène que celles de Voltaire deviennent des revendications dont les individus peuvent s'emparer : le déisme, la tolérance religieuse, la sortie du clergé des domaines civils, la formulation d'une morale religieuse apte à empêcher les passions populaires, les pratiques historiographiques humanistes, le rejet de la métaphysique... C'est dans ces réseaux que les idées de Voltaire circulent, s'incarnent, et peuvent devenir un poids et une réalité sociale.

Conclusion

Ainsi, notre travail a mis en lumière la profonde imbrication des positions politiques et religieuses de Voltaire. Nous avons vu que la tolérance, vertu cardinale chez Voltaire, trouve sa source et sa légitimité à la fois dans son déisme et dans une perspective économique bourgeoise. Cet enchevêtrement se prolonge dans l'anticléricalisme voltairien : son rejet des institutions ecclésiastiques ne vise surtout pas la religion en tant que telle, mais sa corruption temporelle, son emprise sur la législation et son rôle dans le maintien d'un ordre social figé et inadapté aux réalités bourgeoises. Dans ses prises de position en faveur de l'ordre social, Voltaire révèle une pensée qui justifie et théorise, y compris théologiquement, les inégalités. C'est ici que la religion devient un outil, en faveur de la pacification des passions et des aspirations populaires. Cet utilitarisme sourd se prolonge dans sa conception de la Providence : Voltaire oscille entre une volonté d'exclure l'intervention divine des affaires humaines au profit d'une histoire strictement humaine et l'usage stratégique d'un Dieu rémunérateur et vengeur, garant d'un ordre moral qui contraint les puissants comme les faibles. Enfin, nous avons finalement montré que pour Voltaire, changer les hommes passe essentiellement par la diffusion des Lumières auprès des individus les plus influents socialement, capables d'user de la raison dans leurs activités économiques, sociales et artistiques. Dans ses perspectives étatiques, le despote éclairé laisse la place dans les vieux jours de Voltaire à l'idéal de l'oligarchie financière, où les esprits cultivés par la richesse gèrent ensemble les affaires politiques. La célèbre formule concluant *Candide*, « il faut cultiver notre jardin », résume finalement les perspectives de Voltaire : refuser les interminables discussions métaphysiques, pour préférer une action concrète sur le monde. La philosophie de Voltaire, toujours liée à son engagement, est une philosophie pratique. Le Patriarche défendra toujours, et avec acharnement, ce qui lui semblera juste.

Nous nous étions initialement demandés comment la formulation par Voltaire de problématiques spécifiquement situées entre les domaines religieux et politiques conditionne son engagement.

Commençons par relever qu'à ce niveau, Voltaire ne théorise pas de distinction entre religieux et politique. A l'inverse, au niveau du droit et de l'administration, Voltaire considère bien la distinction entre le droit civil, le droit ecclésiastique et le droit canonique. Mais il a un unique engagement, un même mouvement, qui porte sur l'un ou l'autre des objets, ou sur les deux objets ensemble. Il n'effectue pas de séparation. Cela a pour effet de redoubler l'importance des thématiques à cheval entre politique et religion dans l'œuvre de Voltaire, puisqu'elles concentrent à la fois des convictions et des révoltes des deux ordres.

En effet, phénoménologiquement, les problèmes que nous avons abordés se donnent dans la

forme de manière particulièrement aiguë à celui qui s'y confronte. La violence des poussées fanatiques, les concussions cléricales, l'anomie athée, le problème du mal peuvent être l'objet de terreur, d'angoisses, de révolte, sur une base politique, religieuse, ou les deux. D'où le fait que ces questions s'imposent comme centrales aux yeux des militants de l'époque et dans leurs débats. La forme qu'elles prennent en liant politique et religion en fait phénoménologiquement des sujets incontournables. Et dans le fond, ce sont des problèmes complexes, car ils superposent le terrestre et le divin. On retrouve donc emmêlés des éléments d'histoire, de philosophie, de théologie, de droit, de littérature... Et cet enchevêtrement est particulièrement fécond pour Voltaire, qui pourra déployer des travaux dans des formes très différentes selon leur finalité : de l'histoire contre de la théologie et inversement, de l'éthique contre le droit, la théologie contre l'histoire...

Mais le fait que religion et politique partagent un unique domaine, au sein des thématiques étudiées, conditionne aussi la nécessité d'une méthodologie commune. C'est l'usage de la raison, qui devient un moteur intellectuel et critique partagé. On pourrait avoir tendance à réduire la religion à la foi et la politique à la raison ; nous avons vu qu'une telle distinction est inconsistante. Mais malgré tout, l'intersection du religieux et du politique oppose frontalement foi et raison, car elle met leurs incompatibilités côte à côte. Cela pousse à chercher un moteur intellectuel et critique valant pour les deux : Voltaire choisit la raison, qui passe du politique au religieux, et de là à tout le reste, tant ses arguments mobilisent divers domaines : le droit, la théologie, l'histoire, l'économie, l'éthique, les sciences naturelles...

Il faut cependant rappeler que Voltaire était un croyant sincère, dont la foi le poussait à chercher une religion vraie et pure, dénuée de toute superstition et de tout fanatisme, bien avant les considérations sociales portées par son théisme. La foi est un moteur spontané et puissant de son militantisme, qui anime la raison et la pousse. Et encore une fois, la foi comme croyance spontanée et irraisonnée n'est pas seulement religieuse : elle peut porter également sur des objets politiques. Et là aussi, Voltaire n'en reste pas à ce premier élan, et s'appuie sur la foi pour motiver ses raisonnements et ses pratiques issus de la raison.

Ainsi, la raison, élevée au rang de méthode universelle, devient également pour Voltaire un objet politique, qu'il s'agit de défendre et de répandre. Il anime pour cela des réseaux, prend des positions publiques, écrit des pièces, des pamphlets, des romans, des milliers de lettres pour convaincre tous les gens influents.

La religion est un objet privilégié de l'application de la raison, parce qu'elle est prise dans des problèmes urgents. Voltaire est particulièrement révolté par l'expression des poussées fanatiques, par les abus des cléricaux, par la négation de l'existence du mal ; que la raison nous pousse à combattre. Et c'est alors ce qu'il fait, et même ce qu'il fait en priorité, comme nous le montre son engagement. C'est en plus de cela un enjeu central pour gagner les individus aux

Lumières, car c'est par le biais de la tolérance et du déisme que l'on peut faire entrer la raison dans le champ religieux, d'où les cléricaux l'ont méticuleusement exclue, et qui est pourtant l'un des plus importants, car c'est de là que l'on tire la morale, donc les lois, et donc l'organisation concrète de la société toute entière.

En clair, appliquer la raison aux domaines à cheval entre religion et politique est un choix épistémique qui n'a rien d'évident. Voltaire l'a pourtant fait, car ils se donnaient à lui avec une intensité insoutenable. Ne pouvant ni les ignorer, ni les balayer à l'aide de dogmes, Voltaire les a alors examinés raisonnablement. Et cette intrication entre politique et religieux, particulièrement propice à l'invocation de disciplines hétéroclites connexes, a été le point d'entrée de la raison dans ces autres disciplines. C'est cette contagion qui conditionnera les pratiques militantes de Voltaire, défenseur infatigable de la raison, guidé par sa foi.

Bibliographie

1. Bibliographie primaire

BAYLE Pierre, 2007, *Pensées diverses sur la comète*, Paris, Flammarion.

BOSSUET Jacques-Bénigne, 1873, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires*, Paris, Garnier Frères.

BOSSUET Jacques-Bénigne, 1921, *Histoire des variations des Églises protestantes*, Paris, Garnier.

BOSSUET Jacques-Bénigne, 1686, *Oraison funèbre de Très-Haut et puissant seigneur messire Michel Le Tellier, chevalier, chancelier de France*, Paris, Imprimerie royale.

BOSSUET Jacques-Bénigne, 1709, *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte à Monseigneur le Dauphin*, Paris, Pierre Cot.

D'HOLBACH, VOLTAIRE, 1930, *Le bon sens du curé Meslier suivi de son testament*, Paris, Scripta Manent.

KANT Emmanuel, 1991, *Qu'est-ce que les Lumières ?,* in PROUST Françoise (dir.), *Kant*, Malesherbes, GF Flammarion, pp. 41-51.

KANT Emmanuel, 1981 *Traité de pédagogie*, Paris, Hachette.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, 1969, *Essais de théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion.

MALEBRANCHE Nicolas, 1680, *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, Daniel Eslevier.

MESLIER Jean, 2006, *Mémoire contre la religion*, Paris, Éditions Coda.

MESLIER Jean, 1762, *Testament de Jean Meslier avec un Abrégé de la vie de l'auteur et un Avant-propos*, Genève, Cramer.

PLATON, 2025, *Les lois, livres VII à XII*, Paris, Flammarion.

POPE Alexander, 1891, *An essay on man*, Londres, Cassell & Company.

VOLTAIRE, 1877, *L'A, B, C, ou Dialogue entre A, B, C*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 311-400.

VOLTAIRE, 1877, *Les cabales*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 177-186.

VOLTAIRE, 1991, *Candide*, Évreux, Hachette.

VOLTAIRE, 1877, *Un Chrétien contre six Juifs*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 29, pp. 499-581.

VOLTAIRE, 1877, *Commentaire sur le livre Des Délits et des Peines*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 25, pp. 539-577.

VOLTAIRE, 1994, *Contes de Guillaume Vadé*, in GUITTON Édouard (dir.), *Romans et contes en vers et en prose*, Paris, Livre de Poche, pp. 339-453.

VOLTAIRE, 1877, *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 29, pp. 359-370.

VOLTAIRE, 1877, *Dictionnaire philosophique*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 18.

VOLTAIRE, 2008, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier.

VOLTAIRE, 2023, *Dieu et les hommes*, Paris, Éditions Gallimard.

VOLTAIRE, 1877, *Le dimanche, ou les filles de Minée*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 60-67.

VOLTAIRE, 1877, *Discours en vers sur l'homme*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*,

Paris, Garnier, tome 9, pp. 378-428.

VOLTAIRE, 1775, *Don Pèdre, roi de Castille, tragédie. Et autres pièce,* Genève, S. I.

VOLTAIRE, 1877, *Les droits des hommes et les usurpations des papes*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 193-212.

VOLTAIRE, 1877, *Le droit du seigneur*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 6, pp. 1-89.

VOLTAIRE, 1877, *Éloge historique de la raison*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 513-522.

VOLTAIRE, 1877, *L'Épître aux Romains*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 83-107.

VOLTAIRE, 1877, *Épître à l'auteur du livre des trois imposteurs*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 402-405.

VOLTAIRE, 1877, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 11 pp. 1 – tome 13 pp. 178.

VOLTAIRE, 1877, *Le Fanatisme, ou Mahomet le prophète*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 4, pp. 93-170.

VOLTAIRE, 1877, *La Henriade*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 8, pp. 1-263.

VOLTAIRE, 1877, *Histoire de Jenni, ou L'athée et le sage*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 523-576.

VOLTAIRE, 1877, *Idées républicaines*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 413-432.

VOLTAIRE, 1877, *Jusqu'à quel point on doit tromper le peuple ?*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 71-73.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. d'Alembert, 5 avril 1765 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 43, pp. 519-520.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. d'Alembert, 1er mai 1768 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 46, pp. 35-36.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. d'Alembert, 2 septembre 1768 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 46, pp. 111-112.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Damilaville, 8 fevrier 1762 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 42, pp. 37-39.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Damilaville, 19 décembre 1763 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 54-55.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. Helvétius, 11 mai 1761 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 41, pp. 295-297.

VOLTAIRE, 1877, « Lettre à M. le comte d'Argental, 20 avril 1769 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 50, pp. 455.

VOLTAIRE, « Lettre à M. le prince de Gallitzin, 14 août 1767 », in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 45, pp. 348-349.

VOLTAIRE, 1877, *Lettres Chinoises, Indiennes et Tartares*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 29, pp. 451-498.

VOLTAIRE, 1877, *Les lettres d'Amabed*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 435-478.

VOLTAIRE, 1877, *Lettre de Charles Gouju à ses frères*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 255-260.

VOLTAIRE, 1964, *Lettres philosophiques,* Paris, Garnier.

VOLTAIRE, 1877, *La méprise d'Arras*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 28, pp. 425-436.

VOLTAIRE, 1877, *Le Mondain*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 80-96.

VOLTAIRE, 1877, *Le Monde comme il va*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 1-16.

VOLTAIRE, 1877, *L'Orphelin de la Chine*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 5, pp. 289-356.

VOLTAIRE, 1877, *Pensées, remarques et observations*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 31, pp. 117-127.

VOLTAIRE, 1877, *Le père Nicodème et Jeannot*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 10, pp. 162-166.

VOLTAIRE, 1877, *Poème sur la loi naturelle*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 433-464.

VOLTAIRE, 1877, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 470-476.

VOLTAIRE, 1877, *Le Pour et le Contre*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 9, pp. 357-364.

VOLTAIRE, 2009, *Le prix de la justice et de l'humanité*, in EL MANSOURI Ouafae (dir.), *L'affaire Calas*, Paris, Flammarion, pp. 209-266.

VOLTAIRE, 1877, *Profession de foi des théistes*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 27, pp. 55-74.

VOLTAIRE, 1877, *Sermon du rabbin Akib*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 277-284.

VOLTAIRE, 1877, *Sermon des Cinquante*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 24, pp. 437-454.

VOLTAIRE, 1877, *Le Siècle de Louis XIV*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tomes 14-15.

VOLTAIRE, 2009, *Traité sur la tolérance*, in EL MANSOURI Ouafae (dir.), *L'affaire Calas*, Paris, Flammarion, pp. 61-158.

VOLTAIRE, 1877, *La voix du sage et du peuple*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 23, pp. 465-472.

VOLTAIRE, 1877, *Zadig*, in MOLAND Louis (dir.), *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, tome 21, pp. 31-91.

VOLTAIRE, 2016, *Zaïre*, Malesherbes, Éditions Gallimard.

2. Bibliographie secondaire

BARBER W. H., 1993, « Voltaire: Art, Thought, and Action », *The Modern Language Review*, vol. 88, n°4, pp. 25-36.

BERNARDO Luís Manuel A. V., 2013, « La nouvelle du tremblement de terre est arrivée à Königsberg : les écrits de Kant sur l'événement », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 78, pp. 185-213.

BOUCHER Gwenaelle, 2006, « Le Jésus de Voltaire », *Studi Francesi*, vol. 148, pp. 65-72.

CAMPBELL John, 2011, « Entre le « siècle de Louis XIV » et le siècle des Lumières : la rhétorique voltairienne à l'œuvre », *Littératures classiques*, n°76 (3), pp. 85-97.

CLARK Charles Edwin, 1965, « Science, Reason and and Angry God: The Literature of an Earthquake », *The New England Quarterly*, Vol. 38, n°3, pp. 340-362.

COSSARUTTO Vincent, 2016, « En première ligne. Voltaire face aux théories parlementaires pendant la « révolution » Maupeou (1771-1772) », *Histoire, économie et société*, n°3, pp. 97-113.

D'ALEMBERT Jean le Rond, DIDEROT Denis, 1751, « Providence », in *L'Encyclopédie*, tome 13, pp. 511-517.

DELON Michel, 2016, « La répression, menace et moteur dans la littérature des Lumières », *Revue des deux mondes*, numéro de novembre 2016, pp. 73-79.

DESNOIRESTERRES Gustave, 1867, *Voltaire et la société française au XVIII^e siècle,* Paris, Didier et C^ie.

DURKHEIM Émile, 2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

FLEMING William F., 2005, « The Lisbon Earthquake », *New England Review*, vol. 26, n°3, pp. 183-193.

GUILLEMIN Henri, 1980, *Voltaire*, Bats, Utovie.

HARAP Louis, 1974, *The Image on the Jew in American Literature: From Early Republic to Mass Immigration*, Philadelphie, Jewish Publication Society of America.

HAVENS Georges R., 1925, « The Nature Doctrine of Voltaire », *PMLA*, vol. 40, n°4, pp. 852-862.

JOHNSON Marguerite Anne, 1958, *De Zadig à Candide : l'optimisme et le problème du mal dans les contes philosophiques de Voltaire*, Vancouver, University of British Columbia.

LE RU Véronique, 2015, « Voltaire et le meilleur des mondes possibles », in KUON Peter (ed.), *L'utopie entre eutopie et dystopie*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 71-79.

LUBLINSKY Vladimir Sergeïevitch, 1959, « Voltaire et la guerre des farines », *Annales historiques de la Révolution française*, n°156, pp. 127-145.

MERVAUD Christiane, 1994, « La logique du combat contre l'infâme. La correspondance de Voltaire et de « Frère Damilaville » », *Raison présente*, n°112, pp. 3-25.

MILLOT Françoise, 2013, *Les philosophes des Lumières, « Entends-tu le tonnerre ? Il roule en approchant... »*, Pantin, Les Bons caractères.

NESERIUS Philip George, 1926, « Voltaire's Political Ideas », *The American Political Science Review*, vol. 20, n°1, pp. 31-51.

PAPPAS John N., 1963, « Voltaire and the Problem of Evil », *L'Esprit Créateur*, vol. 3, n°4, pp. 199-206.

PARMENTIER Marc, 2014, « Voltaire et l'optimisme leibnizien », *Atlante*, n°1, pp. 137-165.

PELLERIN Pascale, 2003, « Diderot, Voltaire et Le Curé Meslier : Un Sujet Tabou. », *Diderot Studies*, vol. 29, pp. 53-63.

PLEKHANOV Gueorgui Valentinovich, 1946, *La conception matérialiste de l'histoire*, Moscou, Éditions en langues étrangères.

POMEAU René, 1974, *La religion de Voltaire*, Paris, Librairie Nizet.

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

POMEAU René, 1995, *Voltaire en son temps*, Oxford, Voltaire Foundation.

PORRET Michel, 2016, « Voltaire et le droit de punir. Un activiste du moment Beccaria. », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, n°63-3, pp. 88-109.

ROSMARIN Leonard, 1992, « Voltaire et les Juifs », *L'homme et la nature,* vol. 11, pp. 151-158.

SEE Henri, 1908, « Les idées politiques de Voltaire », *Revue historique*, tome 98, pp. 255-293.

TATE Robert S. Jr., 1969, « Rousseau and Voltaire as Deists: a Comparison », *L'Esprit Créateur*, vol. 9, n°3, pp. 175-186.

TESTOT Laurent, 2019, « Le mythe radieux des Lumières », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines,* n°56(9), pp. 1-2.

TROUSSON Raymond, 2017, *Voltaire*, Paris, Editions Tallandier.

TUCCILLO Alessandro, 2017, « La vertu sous des apparences ridicules : Voltaire et le mythe politique du bon quaker », *Dix-Huitième Siècle*, n°49, pp. 661-676.

TUCOO-CHALA Suzanne, 1974, « La diffusion des Lumière dans la seconde moitié du XVIII^{e} siècle : Ch.-J Panckoucke, un libraire éclairé (1760-1799) », *Dix-Huitième Siècle*, n°6, pp. 115-128.

VOLGUINE Viatcheslav Petrovitch, 1973, *Le développement de la pensée sociale en France au XVIII^{e} siècle,* Moscou, Éditions du progrès.

WADE Ira O., 1933, « The Manuscripts of Jean Meslier's « Testament » and Voltaire's Printed « Extrait » », *Modern Philology*, vol. 30, n°4, pp. 381-398.

WARMAN Caroline, 2016, *Tolerance: The Beacon of the Enlightenment*, Cambridge, Open Book Publishers.

WATERLOT Ghislain, 1996, « Voltaire ou le fanatisme de la tolérance », *Esprit*, n°224, pp. 114-139.

ZIOBROWSKA Joanna, 2012, *La poétique du mal dans l'oeuvre de Voltaire*, Chisinau, Presses Académiques Francophones.

3. Bibliographie thématique

Fanatisme et tolérance

- *Les cabales*
- *Dictionnaire philosophique*
- *Épître aux Romains*
- *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*
- *Lettres chinoises, Indiennes et Tartares*
- *Lettres philosophiques*
- *Mahomet ou le fanatisme*
- *Poème sur la loi naturelle*

- *Le pour et le contre*
- *Le sermon du rabbin Akib*
- *Le testament de Jean Meslier*
- *Le Traité sur la tolérance*
- *Zadig*
- *Zaïre*

L'anticléricalisme voltairien

- *Dictionnaire philosophique*
- *Épître aux Romains*
- *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*
- *Lettres d'Amabed*
- *Lettres philosophiques*
- *Pensées, remarques et observations*
- *Le pour et le contre*
- *Le sermon du rabbin Akib*

La défense de l'ordre social

- *Diatribe à l'auteur des Éphémérides*
- *Dictionnaire philosophique*
- *Discours en vers sur l'homme*
- *Les droits des hommes et les usurpations des papes*
- *Épître à l'auteur des trois imposteurs*
- *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*
- *L'histoire de Jenni*
- *Jusqu'à quel point doit-on tromper le peuple ?*
- « Lettre à M. d'Alembert du 1er mai 1768 »
- « Lettre à M. Damilaville du 8 février 1762 »
- « Lettre à M. Damilaville du 19 décembre 1763 »
- « Lettre à M. d'Argental du 20 avril 1769 »
- « Lettre à M. Helvétius du 11 mai 1761 »
- *Lettres philosophiques*
- *Mahomet ou le fanatisme*
- *Le mondain*
- *Poème sur la loi naturelle*

- *Le testament de Jean Meslier*

La Providence et l'histoire

- *Candide*
- *Dieu et les hommes*
- *Discours en vers sur l'homme*
- *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*
- *Le mondain*
- *Poème sur le désastre de Lisbonne*
- *Le siècle de Louis XIV*
- *Zadig*

Changer les hommes, changer le monde

- *Les contes de Guillaume Vadé : Les chevaux et les ânes, Ce qui plaît aux dames, L'éducation d'un prince*
- *Idées républicaines*
- « Lettre à M. d'Alembert du 24 juillet 1769 »
- « Lettre à M. d'Alembert du 2 septembre 1762 »
- « Lettre à M. d'Alembert du 5 avril 1765 »
- *Lettres philosophiques*
- *L'orphelin de la Chine*
- *La voix du sage et du peuple*
- *Zadig*