

UTOPIE, PROGRÈS ET DÉCADENCE DANS LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE VOLTAIRE

Adrián Ratto

Université de Buenos Aires

Quoique les travaux sur les écrits historiques de Voltaire se soient considérablement accrus ces dernières années, sa philosophie de l'histoire demeure d'une certaine manière un domaine encore peu exploité. Il existe peu de travaux exclusivement consacrés à ce sujet et plusieurs interprétations divergentes ont pu être esquissées à son propos¹. Bien que les lectures qui refusaient toute cohérence aux réflexions de Voltaire par rapport à l'histoire aient été dépassées², des discordances demeurent sur ces dernières. Tandis que certains affirment que, pour lui, un progrès continu et sans limites est possible³, d'autres croient trouver dans ses ouvrages l'ancienne idée de l'alternance de l'épanouissement et de la chute des nations⁴.

L'objectif de ce travail est de contribuer à la compréhension de ce domaine de la philosophie de l'auteur de *l'Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Dans ce but on essaiera d'élucider le sens de la figure controversée de l'« homme sauvage » dans l'œuvre de Voltaire. Il faut rappeler qu'après la lecture du *Discours sur les sciences et les arts* (1750), Voltaire a vivement répondu à Jean-Jacques Rousseau dans une lettre célèbre datée d'août 1755 : « J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain [...]. On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes. Il prend envie de marcher à quatre pattes quand on lit votre

107

REVUE VOLTAIRE N° 12 • PUPS • 2012

- 1 Voir les deux sommes fondatrices que lui ont consacré Furio Diaz, *Voltaire storico*, Torino, Einaudi, 1958, et John H. Brumfitt, *Voltaire historian*, Oxford, Oxford University Press, 1958. Pour une évocation des travaux plus récents, voir Myrtille Méricam-Bourdet, « Voltaire historien : un chantier qui s'achève ? », ici même, p. 21-30.
- 2 Voir Émile Faguet, *Dix-huitième siècle : études littéraires*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1898, p. 215 ; Henry Vyverberg, *Historical pessimism in the French Enlightenment*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, p. 182.
- 3 Voir Éliane Martin-Haag, *Voltaire. Du cartésianisme aux Lumières*, Paris, Vrin, 2002, p. 112.
- 4 Voir Jean-François Dunyach, « L'histoire voltairienne entre progrès et décadence : du Grand Siècle à l'idée de civilisation », dans J. Dagen et A.-S. Barrovecchio (dir.), *Voltaire et le Grand Siècle*, SVEC 2006:10, p. 133-146 (ici p. 146) ; John Gray, *Voltaire*, New York, Routledge, 1999, p. 2.

ouvrage »⁵. Face à cette lettre, on pourrait s'attendre à ce que Voltaire apprécie de la même manière l'« homme sauvage », qui n'est pourtant pas qualifié dans des termes complètement négatifs. Nous nous demanderons donc si cette position est cohérente par rapport à une philosophie de l'histoire dans laquelle Ernst Cassirer a cru voir le seuil de l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet⁶, ou si cette évaluation est due au recul de Voltaire face aux mythes du « bon sauvage » et de « l'âge d'or ».

QUELQUES REMARQUES SUR LES MYTHES DE L'ÂGE D'OR ET DU BON SAUVAGE AU SIÈCLE DES LUMIÈRES

108

Les notions d'âge d'or et de nostalgie des temps anciens ont informé les conceptions de la temporalité depuis l'Antiquité, et ont été déclinées dans les notions connexes de « déclin » et de « corruption », puis plus tard de « décadence », alors que surgissaient de nouvelles figures telles que celle du « bon sauvage ». *Les Travaux et les jours* du poète grec Hésiode (VII^e siècle av. J.-C.) présentent ainsi l'idée d'un âge d'or auquel auraient succédé d'autres époques de moindre perfection :

Lorsque les dieux et les mortels commencèrent à naître ensemble, les habitants des demeures célestes créèrent l'âge d'or : c'était lorsque Saturne régnait encore dans le ciel. Tous les humains vivaient comme des dieux, dans une sécurité profonde, sans chagrins, sans souffrances. [...] Les célestes habitants de l'Olympe amenèrent un second âge bien inférieur au premier, l'âge d'argent, qui n'avait ni la nature ni la pureté de l'âge d'or⁷.

Cette vision de l'histoire, qui a traversé entre autres les œuvres d'Ovide et de Virgile, n'a pas disparu au siècle des Lumières⁸. On la retrouve dans des ouvrages de toutes sortes : cahiers de voyageurs qui croyaient trouver en Amérique une société idyllique, romans, pièces de théâtre, récits de voyages imaginaires et utopiques, etc. Elle s'illustre notamment à travers le mythe du bon sauvage à l'orée du siècle, chez Louis-Armand de Lom d'Arce, mieux connu sous le nom de baron de Lahontan, dans un récit aux résonances multiples, tant chez

⁵ D6451, 30 août 1755.

⁶ Voir Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, p. 287.

⁷ Hésiode, *Les Travaux et les jours*, trad. de L. Coupé, Paris, De l'imprimerie d'Auguste Delalain, 1834, p. 17-18. Pour une analyse détaillée du mythe de l'âge d'or dans l'Antiquité, voir Arthur Lovejoy et George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1935.

⁸ Sur le pessimisme au siècle des Lumières, voir Henry Vyverberg, *Historical pessimism in the French Enlightenment*, op. cit., p. 2 ; Jean-Marie Goulemot, *Le Règne de l'histoire. Discours historique et révolutions XVII^e-XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 391.

Voltaire que chez les autres penseurs du siècle. Dans ses *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique* (1704), Lahontan met en scène une discussion, à fonction évidemment critique, entre lui-même et un « sauvage de bon sens » prénommé Adario. Après avoir démontré que les sauvages sont loin de posséder les défauts qu'on leur attribue, il remarque qu'ils « jouissent d'un bonheur inconnu aux Français » dans la mesure où ils sont indépendants et où ils vivent « sans lois, sans prisons et sans torture »⁹. Les sauvages passent ainsi leur vie innocente, douce et tranquille sous les lois de l'instinct et de la Nature. D'après Adario, la racine de tous les problèmes en Europe est l'argent. Si les Européens n'avaient « ni tien, ni mien », remarque-t-il, ils seraient tous égaux¹⁰. L'intérêt, ajoute-t-il, détruit toutes les qualités intérieures que doit avoir un homme¹¹.

La fortune du « bon sauvage » de Lahontan s'étend jusqu'au théâtre, comme dans l'*Arlequin sauvage*, comédie en trois actes présentée à la Comédie-Française en 1721. Son auteur, Louis-François Delisle de La Drevetière (1682-1756), y critique les mœurs du siècle en les confrontant à celles d'un sauvage innocent et simple amené en Europe.

ARLEQUIN. — Écoute, veux-tu que je te dise ce que je pense des nations civilisées ? [...] Je pense que vous êtes des fous qui croyez être sages, des ignorants qui croyez être habiles, des pauvres qui croyez être riches, et des esclaves qui croyez être libres.

LÉLIO. — Et pourquoi le penses-tu ?

ARLEQUIN. — Parce que c'est la vérité. Vous êtes fous, car vous cherchez avec beaucoup de soins une infinité de choses inutiles ; vous êtes pauvres, parce que vous bornez vos biens dans l'argent ou d'autres diableries, au lieu de jouir simplement de la nature comme nous, qui ne voulons rien avoir afin de jouir plus librement de tout ; vous êtes esclaves de toutes vos possessions, que vous préférez à votre liberté et à vos frères, que vous feriez pendre s'ils vous avaient pris la plus petite partie de ce qui vous est inutile. Enfin vous êtes des ignorants, parce que vous faites consister votre sagesse à savoir les lois, tandis que vous ne connaissez pas la raison qui vous apprendrait à vous passer de lois comme nous¹².

Arlequin juge les mœurs des Européens peu raisonnables, et c'est pourquoi il invite celle qu'il aime à retourner vivre dans les bois avec lui : « viens-t'en avec

9 Baron de Lahontan, *Dialogues de M. le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, Amsterdam, Veuve de Boeteman, 1704, p. 41.

10 *Ibid.*, p. 54.

11 Voir *ibid.*, p. 55.

12 L.-F. Delisle de La Drevetière, *Arlequin sauvage*, Paris, Briasson, 1731, p. 35.

moi, je te mènerai dans un pays où nous n'aurons pas besoin d'argent pour être heureux, ni de lois pour être sages »¹³. Sur un mode plus sérieux, le missionnaire jésuite Joseph-François Lafitau, après un séjour chez les Iroquois du Sault-Saint-Louis, avait fait paraître en 1724 son ouvrage *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, dans lequel il mettait en parallèle les « sauvages » et les sociétés de l'Antiquité, ou plutôt des « premiers temps », afin de rapprocher les uns des autres et de transformer ainsi l'homme *sauvage* en homme *primitif*¹⁴. Fustigeant son époque, Lafitau observe lui aussi que les arts et tout ce qui sert à polir les hommes leur « procure une abondance et une douceur de la vie, laquelle ne sert qu'à les amollir et à les rendre lâches », quand les sauvages présentent toutes les qualités contraires¹⁵.

110 Quelques années plus tard, J.-J. Rousseau publie son célèbre *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), où il décrit au moyen de traits idylliques l'homme sauvage, l'homme des premiers temps. Quand cet homme vit dans la solitude, errant, sans industrie et sans besoins superflus, l'homme civilisé, en revanche, ne sait que vivre « hors de soi », dans le monde de l'« apparence »¹⁶. L'éloignement par rapport à cet état naturel est donc perçu par Rousseau comme un processus de dégradation. C'est dans ce contexte qu'il fait dire au protagoniste de *La Nouvelle Héloïse*, Saint Preux, que Paris n'est que le royaume de « l'apparence » et qu'il faut, pour aimer cette ville, avoir « le cœur vide »¹⁷.

Vers la fin du XVIII^e siècle, le thème du bon sauvage et de sa supériorité sur les Européens, mais aussi celui de la décadence des mœurs et de la nostalgie des temps anciens, ont encore attiré l'attention des lecteurs. En témoigne le succès remporté par des ouvrages tels que *De la décadence des lettres et des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours* (1786) de Jean-Antoine Rigoley de Juvigny, ou l'*Histoire philosophique du monde primitif* (1780) de Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales. Rigoley de Juvigny observe au commencement de son œuvre que, malgré « le titre superbe de *Siècle des Lumières*, dont notre siècle se décore, nous n'avons jamais été plus fondés à nous plaindre non seulement de la décadence des lettres et du goût, mais même de la corruption des mœurs »¹⁸.

13 *Ibid.*, p. 65.

14 Voir Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 15.

15 J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain et Hochereau, 1724, 2 vol., t. II, p. 281.

16 J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres complètes*, éd. dirigée par B. Gagnebin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995, 5 vol., t. III (1964), p. 192-193.

17 J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, dans *Œuvres complètes*, éd. cit., t. II (1964), p. 245.

18 J.-A. Rigoley de Juvigny, *De la décadence des lettres et des mœurs. Depuis les Grecs et les Romains jusqu'à nos jours*, Paris, Mériçot le jeune, 1786, p. 1.

Le reste de l'ouvrage recherche les causes de la dégradation des arts et des mœurs et marque la distance qui sépare son époque de « ces temps reculés » où la poésie et la philosophie allaient de pair, où Platon faisait « parler à la philosophie le langage d'Homère »¹⁹. Delisle de Sales essaie, quant à lui, « à la vue des ruines du monde dégénéré », d'esquisser « les proportions admirables du monde primitif »²⁰. Cette perspective ne fait pas pour autant de lui un auteur des *anti-Lumières* ; son but est de présenter une ébauche des premiers temps échappant aux « fables religieuses » qui, jusque-là, avaient servi d'introduction aux études sur l'Antiquité et auxquels il renvoie en parlant de « rêveries sur l'Antiquité »²¹.

VOLTAIRE ET L'HOMME SAUVAGE

En rupture avec ces attitudes, Voltaire s'est explicitement éloigné de ceux qui éprouvaient la nostalgie d'un supposé passé perdu. Dans le poème *Le Mondain*, on lit ainsi :

Regrettera qui veut le bon vieux temps,
Et l'âge d'or et le règne d'Astrée,
Et les beaux jours de Saturne et de Rhée,
Et le jardin de nos premiers parents ;
Moi, je rends grâce à la nature sage,
Qui, pour mon bien, m'a fait naître en cet âge
Tant décrié par de tristes docteurs.
Ce temps profane est tout fait pour mes mœurs.
J'aime le luxe, et même la mollesse,
Tous les plaisirs, les arts de toute espèce [...] ²².

Voltaire s'exprime dans le même sens dans ses *Nouvelles considérations sur l'histoire* (1744), où il associe l'idée de la décadence à la thèse de Montesquieu en ce qui concerne le dépeuplement du monde. « Serait-il vrai ce qu'on dit dans les *Lettres persanes*, que les hommes manquent à la terre, et qu'elle est dépeuplée en comparaison de ce qu'elle était il y a deux mille ans ? », se demande-t-il²³.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22-23.

²⁰ J.-B.-C. Delisle de Sales, *Histoire philosophique du monde primitif*, Paris, Chez Gay et Gide, 1795, 7 vol., t. I, p. 75.

²¹ Voir *ibid.*, p. 2.

²² Voltaire, *Le Mondain*, OCV, t. 16 (2003), p. 295.

²³ Voltaire, *Nouvelles considérations sur l'histoire*, OCV, t. 28B (2008), p. 181. Voir aussi l'*Essai sur les mœurs*, chap. 197, éd. R. Pomeau, Paris, Classiques Garnier, 1990, 2 vol., t. II, p. 811. Dans les *Lettres persanes* (1721), Montesquieu traite du sujet du dépeuplement en le mettant en rapport avec l'idée de la décadence du monde : voir *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation ; Lyon, ENS Éditions et Paris, Classiques Garnier, 2004-

Et tout de suite après, il répond : « On crie toujours, que ce monde dégénère, et on veut encore qu'il se dépeuple. Quoi donc ? nous faudra-t-il regretter les temps, où il n'y avait pas de grand chemin de Bordeaux à Orléans, et où Paris était une petite ville dans laquelle on s'égorgeait ? »²⁴. Dans son *Éloge historique de la raison* (1774), il critique également ceux qui « ne louent que le passé »²⁵ et, dans *La Philosophie de l'histoire* (1765), il remarque que « le penchant naturel de l'homme à se plaindre du présent et à vanter le passé, a fait imaginer partout une espèce d'âge d'or auquel les siècles de fer ont succédé »²⁶.

112 L'une des stratégies de Voltaire pour réfuter ces idées consiste à inverser l'image de l'homme sauvage développée par Rousseau. Dans les *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, texte de 1761 dans lequel un bachelier de la Sorbonne dialogue avec un sauvage de la Guyane, on peut ainsi entendre ce dernier répondre, à propos de la solitude de l'homme dans l'état naturel qu'évoque le bachelier : « jamais je n'ai vu de ces gens-là [qui passent leur vie tout seuls] : l'homme me paraît né pour la société, comme plusieurs espèces d'animaux ; chaque espèce suit son instinct ; nous vivons tous en société chez nous »²⁷. À travers les réponses du sauvage, Voltaire inverse, point par point, l'image du sauvage dépeinte par Rousseau dans ses écrits. Le sauvage selon Voltaire affirme que ses pairs n'habitent pas dans le bois – de même que le reste des hommes –, qu'ils pensent et qu'ils se distinguent des bêtes²⁸. Par ailleurs, il observe qu'il existe certaines règles dictées par l'intérêt public qui ordonnent sa société. On retrouve quelques années plus tard les mêmes idées dans le chapitre 7 de *La Philosophie de l'histoire* consacré aux « sauvages » :

Entendez-vous par sauvages des animaux à deux pieds, marchant sur les mains dans le besoin, isolés, errant dans les forêts, *Salvatici, Selvagi*, s'accouplant à l'aventure, oubliant les femmes auxquelles ils se sont joints, ne connaissant ni leurs fils ni leurs pères ; vivant en brutes, sans avoir ni l'instinct ni les ressources

[édition en cours], t. I (2004), p. 431-462, Lettres 108 [112]-118 [122]. Le sujet est repris en 1748 dans *l'Esprit des lois*, livre XXIII, chap. 18-28. Sur le pessimisme dans la philosophie de l'histoire de Montesquieu, voir Jean-Marie Goulemot, « Vision du devenir historique et formes de la révolution dans les *Lettres persanes* », *Dix-huitième siècle*, n° 21 (1989), p. 13-22.

24 Voltaire, *Nouvelles considérations sur l'histoire*, OCV, t. 28B, p. 182.

25 *Éloge historique de la raison*, M, t. 21, p. 521.

26 *La Philosophie de l'histoire*, chap. 17, OCV, t. 59 (1969), p. 152.

27 *Entretiens d'un sauvage et d'un bachelier*, M, t. 24, p. 265.

28 « LE BACHELIER. — Nous appelons encore sauvages les bêtes qui ne sont pas apprivoisées, et qui s'enfoncent dans les forêts ; et de là nous avons donné le nom de *sauvage* à l'homme qui vit dans les bois. LE SAUVAGE. — Je vais dans les bois, comme vous autres, quand vous chassez. LE BACHELIER. — Pensez-vous quelquefois ? LE SAUVAGE. — On ne laisse pas d'avoir quelques idées » (*ibid.*, p. 266).

des brutes ? On a écrit que cet état est le véritable état de l'homme, et que nous n'avons fait que dégénérer misérablement depuis que nous l'avons quitté. Je ne crois pas que cette vie solitaire, attribuée à nos pères, soit dans la nature humaine²⁹.

Quelques lignes plus bas, l'historien philosophe observe à nouveau que les hommes ne sont pas faits « pour vivre à la manière des ours »³⁰. Contrairement à ce à quoi on s'attendrait, Voltaire n'introduit donc pas une image complètement négative des sauvages. Dans *L'Ingénu* (1767), il observe au contraire que les sauvages ont moins de préjugés que les Européens³¹ ; quant à *La Philosophie de l'histoire*, elle affirme encore que les « Canadiens étaient des Spartiates en comparaison de nos rustres qui végètent dans nos villages »³². Comment s'articule alors cette bonne image du sauvage avec la critique des nostalgiques de l'âge d'or ? Y a-t-il une contradiction de Voltaire, ou bien un recul face aux thèses primitivistes ?

L'HOMME DÉCHU DU CHRISTIANISME ET LA CRITIQUE DU PESSIMISME

Si les divergences de Voltaire face à la thèse du bon sauvage s'étaient réduites au domaine de la politique, il lui aurait suffi d'inverser le signe de valorisation associée à l'image des premiers temps dans les écrits de ceux qui avaient la nostalgie du passé. Mais le traitement du sujet dépasse le domaine de la politique et enfonce ses racines à un niveau plus profond, qui concerne la critique des religions positives et renvoie donc plus globalement à la philosophie générale de Voltaire.

C'est pour cette raison, par exemple, que dans le chapitre « De l'Amérique » de *La Philosophie de l'histoire*, Voltaire débat en réalité avec le père Lafitau et non pas avec Rousseau. Le but de Voltaire n'est pas d'opposer la précarité de la vie des sauvages américains à celle des Européens, mais d'aborder le sujet de la descendance des Américains, afin de mettre en question le monogénisme défendu par la religion. Dans les *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Lafitau tentait de sauver l'unité de la Création en conjurant l'idée selon laquelle les Américains auraient eu une origine différente de celle des Européens³³. Lafitau efface la différence entre les sauvages américains et les Européens grâce à leur histoire, par la recherche d'une origine

²⁹ *La Philosophie de l'histoire*, chap. 7, OCV, t. 59, p. 110.

³⁰ *Ibid.*, p. 112.

³¹ Voir *L'Ingénu*, chap. 14, OCV, t. 63c (2006), p. 282.

³² *La Philosophie de l'histoire*, chap. 7, OCV, t. 59, p. 110.

³³ J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, op. cit.*, t. 1, p. 82-83.

commune. À cela, Voltaire répond : « [...] les productions naturelles de cette terre [l'Amérique] ne sont pas celles de notre hémisphère. Ainsi tout est varié et la même Providence qui a produit l'éléphant, le rhinocéros et les nègres, a fait naître dans un autre monde des originaux, des contours [...] et des hommes d'un caractère qui n'est pas le nôtre »³⁴.

114 Dans la même perspective, l'un des principaux adversaires auquel Voltaire répond dans ses écrits historiques, notamment dans l'*Essai sur les mœurs* et surtout dans *La Philosophie de l'histoire* qui lui servira de « Discours préliminaire » en 1769, est Jacques Bénigne Bossuet, et non pas Rousseau. Rappelons que c'est Bossuet qui, dans son *Discours sur l'histoire universelle*, rappelait au XVIII^e siècle la théorie providentialiste de l'histoire renvoyant à saint Augustin et à son *De civitate Dei*³⁵. Le but de Voltaire étant de débarrasser l'histoire des dogmes religieux, c'est pour cette raison qu'il commence par parler, dans *La Philosophie de l'histoire* devenue œuvre préliminaire à l'*Essai*, des transformations de la Terre. Ce qui prouve, contre le livre de la Genèse, que la Terre n'est pas toujours restée dans un état identique. De même, la question de la diversité des races cherche à combattre le monogénisme biblique qui réduit le commencement de l'humanité à Adam. Le refus d'accorder la direction de l'histoire au peuple hébreu et de lui octroyer une position privilégiée n'a pas d'autre raison d'être. Bossuet « paraît avoir écrit uniquement pour insinuer que tout a été fait dans le monde pour la nation juive, que si Dieu donna l'empire de l'Asie aux Babyloniens, ce fut pour punir les Juifs, si Dieu fit régner Cyrus ce fut pour les venger, si Dieu envoya les Romains ce fut encore pour châtier les Juifs », expose Voltaire dans l'Avant-propos de l'*Essai sur les mœurs* paru en 1756³⁶. À travers la description détaillée des anciens peuples d'Orient et de « l'esprit » d'autres nations précocement développées, Voltaire tente ainsi de surmonter ce providentialisme et cette histoire judéo-centrée. La même démonstration pourrait être conduite dans d'autres ouvrages de la période, tels le *Dictionnaire philosophique*, dans lequel Voltaire utilise directement les textes bibliques pour montrer l'impossibilité de les considérer comme des vérités historiques.

La critique de Voltaire contre l'idée théologique du péché originel de l'homme déchu se situe dans cette lignée. Or, c'est aussi pour cette raison que

34 *La Philosophie de l'histoire*, chap. 8, OCV, t. 59, p. 118. Voir aussi *Essai sur les mœurs*, chap. 146, éd. cit., t. II, p. 340-341.

35 « Mais souvenez-vous, Monseigneur, que ce long enchaînement des causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrets de la divine Providence. Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes ; il a tous les cœurs en sa main : tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain » (Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, dans *Œuvres complètes de Bossuet*, Besançon, Outhenin-Chalandre, 1840, 12 vol., t. IV, p. 493).

36 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, OCV, t. 22 (2009), p. 4-5.

sa philosophie se devait de s'écarter du pessimisme, dans lequel il identifiait une voie vers le Dieu chrétien³⁷. C'est également le motif qui amène Voltaire à refuser l'image de la dégénération. C'est enfin ce qui le conduit à s'opposer au pessimisme de Pascal, qui s'était proposé dans les *Pensées* de conduire les hommes vers Dieu par le biais des misères humaines et de l'inintelligibilité du monde. La religion a été présentée par Pascal comme la vérité face aux contradictions de l'homme, et c'est pourquoi il affirme que « s'il y a un Dieu, il ne faut aimer que lui, et non les créatures »³⁸. Le « remède » face aux misères humaines est « d'adorer » Dieu, ainsi que la « mortification », dit Pascal. Pour Voltaire, ce pessimisme renvoie au Moyen Âge, au fanatisme, aux fables, aux images de la Chute et du Paradis perdu : c'est pour cela que, dans celle de ses *Lettres philosophiques* « Sur les *Pensées* de M. Pascal », il lui répond « qu'il faut aimer, et très tendrement, les créatures »³⁹.

Ces raisons amènent Voltaire à s'éloigner du pessimisme des idées de la dégénération et de la Chute, ainsi que de l'image rousseauiste du sauvage. En refusant le pessimisme, il doit également éviter les chemins qui mènent vers le mythe de « l'âge d'or » et ceux qui mènent vers la figure de l'homme déchu. Comme le souligne Jean Dagen, il ne s'agit pas pour Voltaire d'introduire le mal dans le Paradis, ni d'opposer le héros civilisateur à la brute primitive⁴⁰. Il n'existe pas deux états différents, et la nature humaine reste toujours la même. Mais il s'agit de montrer que la même nature humaine s'est peu à peu perfectionnée au fil du temps. Pour cela Voltaire observe que (a) « l'homme, en général, a toujours été ce qu'il est », et (b) qu'« il est perfectible »⁴¹. Mais la permanence de la nature humaine ne signifie pas que l'homme « ait toujours eu de belles villes, du canon de vingt-quatre livres de balle, des opéras-comiques, et des couvents de religieuses »⁴². D'où le besoin d'introduire l'idée de « perfectibilité ».

LES LIMITES DE L'OPTIMISME

Dans *La Philosophie des Lumières*, Ernst Cassirer observe que pour Voltaire la raison, contrairement aux mœurs, reste toujours la même et que dans ses écrits historiques « l'histoire montre comment [la raison] se rend peu à peu maîtresse des

37 « La chute de l'homme dégénéré est le fondement de la théologie de presque toutes les anciennes nations » (*La Philosophie de l'histoire*, chap. 17, OCV, t. 59, p. 152).

38 Blaise Pascal, *Pensées*, Paris, Firmin Didot Frères, 1858, p. 292.

39 *Lettres philosophiques*, Lettre XXV, 10^e remarque, éd. O. Ferret et A. McKenna, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 171.

40 J. Dagen, « L'Amérique et les Américains dans la philosophie voltairienne de l'histoire », dans *L'Amérique des Lumières*, Genève, Droz, 1977, p. 83-90 (ici p. 88).

41 Voltaire, *La Philosophie de l'histoire*, chap. 7, OCV, t. 59, p. 111.

42 *Ibid.*, p. 111-112.

résistances, comment elle devient ce qu'elle est par nature ». D'après Cassirer, « le sens véritable du processus historique » n'est rien d'autre pour Voltaire que « cette marche de la raison vers la transparence achevée ». Et tout de suite après, il ajoute : « Tout ce que peut prouver l'histoire, c'est que l'éternel, néanmoins, se manifeste temporellement, prend place dans le cours du temps, y révélant peu à peu, d'une manière toujours plus pure et plus parfaite, sa figure première et originale »⁴³. Selon Charles Rihs, Voltaire a gardé un « optimisme sans borne », et « a cru au progrès indéfini grâce au pouvoir illimité de la raison éclairée »⁴⁴. Or, il nous semble que ces considérations ne tiennent pas compte des réserves de Voltaire face au futur.

Certes, Voltaire élude en effet l'identification de l'être humain avec l'homme déchu de la religion chrétienne, mais il ne place pas l'homme au centre de l'univers. D'une part, les nouvelles connaissances scientifiques ont permis le recul des mystères, des fables et des forces transcendantes dans le domaine de la philosophie en mettant en relief le rôle de l'homme ; d'autre part, elles ont détruit l'univers fini, en poussant l'homme au milieu d'un univers vide et infini. Le conte philosophique *Micromégas* illustre le tout petit rôle de l'homme dans l'univers. Les habitants de Sirius et de Saturne ne peuvent pas se retenir de rire lorsqu'ils entendent l'un des hommes dire que « tout était fait uniquement pour l'homme »⁴⁵. Dans le *Traité de métaphysique*, Voltaire parle de la Terre en tant que « petit amas de boue »⁴⁶, et il se moque dans les *Lettres philosophiques* des « titres impertinents de Grandeur, d'Éminence, de Sainteté, que des vers de terre donnent à d'autres vers de terre »⁴⁷. La terre se perd au milieu de « soleils sans nombre » et de « mondes sans fin »⁴⁸. Ainsi, dans *Candide, ou l'optimisme*, il se moque de ceux qui confondent une province et l'univers⁴⁹, et dans *Zadig*, lorsque le protagoniste compare les hommes avec l'immensité du ciel étoilé, il remarque que la Terre « n'est en effet qu'un point imperceptible dans la nature » et que les hommes ne sont plus que « des insectes se dévorant les uns les autres sur un petit atome de boue »⁵⁰.

Comme l'a remarqué Giorgio Tonelli, l'homme est considéré au XVIII^e siècle comme quelque chose de fragile et de limité⁵¹. L'œuvre voltairienne ne fait pas exception. Dans ses contes, les hommes sont dévorés par les passions ou

43 E. Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, op. cit., p. 289-290.

44 C. Rihs, *Voltaire. Recherches sur les origines du matérialisme historique*, Genève, Droz, 1962, p. 203.

45 *Micromégas*, M, t. 21, p. 122.

46 *Traité de métaphysique*, chap. 1, OCV, t. 14 (1989), p. 420.

47 *Lettres philosophiques*, Lettre I, éd. cit., p. 72.

48 *La Henriade*, OCV, t. 2 (1970), p. 513.

49 *Candide*, chap. 1, OCV, t. 48 (1980), p. 120.

50 *Zadig*, [chap. 9], « La femme battue », OCV, t. 308 (2004), p. 157.

51 G. Tonelli, « The "Weakness" of Reason in the Age of Enlightenment », *Diderot Studies*, n° 14 (1971), p. 217-244 (ici p. 218).

entraînés par la fatalité et le hasard. Même les grands hommes de ses écrits n'échappent pas au destin et au sort. Ainsi, dans son *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759), il observe que le père de Pierre, Alexis, qui avait eu les mêmes intentions que son fils quant au développement des arts et des sciences en Russie, n'avait pu réaliser ses plans car « ni la fortune ni le temps ne le secondèrent »⁵² ; et dans le chapitre consacré aux mœurs des Grecs dans *La Philosophie de l'histoire*, il observe qu'à certaines époques « les plus nobles vérités trouvent peu de sectateurs » : « les plus grands hommes meurent sans honneur. Les Thémistocle, les Cimon, les Miltiade, les Aristide, les Phocion sont persécutés, tandis que Persée, Bacchus et d'autres personnages fantastiques ont des temples »⁵³. La crédulité et l'esprit belliqueux des hommes sont les indicateurs les plus clairs de la faiblesse humaine.

Si l'objectif de Voltaire était bien d'éclairer ses lecteurs, ses attentes réelles étaient quelque peu limitées. Dans l'article « Destin » (1764) du *Dictionnaire philosophique*, il énonce que « nous aurons toujours des passions et des préjugés, puisque c'est notre destinée d'être soumis aux préjugés et aux passions »⁵⁴. Le guide naturel des hommes est donc le préjugé plutôt que la raison. Dans le chapitre 36 du *Siècle de Louis XIV* consacré au calvinisme, l'historien fait observer que la science n'est pas une garantie contre le fanatisme. Évoquant ceux qui s'érigèrent en prophètes calvinistes et « offrirent de ressusciter un mort », parmi lesquels figuraient « un des plus grands géomètres de l'Europe, Fatio Duillier, et un homme de lettres fort savant, nommé Daudé », il conclut : « le fanatisme rend la science même sa complice, et étouffe la raison »⁵⁵. Le chapitre 32 de *La Philosophie de l'histoire* conclut de même que « l'amour du merveilleux et l'envie d'entendre et de dire des choses extraordinaires a perverti le sens commun dans tous les temps »⁵⁶. Même si l'esprit arrive à progresser, il y demeure toujours de l'obscurité, des préjugés et des superstitions capables de faire retomber l'ombre sur les nations. La structure même du *Siècle de Louis XIV* expose cette survie de l'ombre. L'ouvrage où l'on présente « le siècle le plus éclairé qui fut jamais » s'achève sur la description de différentes disputes religieuses. Abordant la dispute entre jansénistes et molinistes, l'historien affirme ainsi que « ces querelles qui déshonorent la raison, et font tort à la religion » ont été surmontées, mais que peuvent toujours surgir « quelques esprits remuants qui cherchent, dans ces cendres éteintes, quelques restes de feu dont ils essayent de faire un incendie »⁵⁷.

52 *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand*, 1^{re} partie, chap. 6, OH, p. 405.

53 *La Philosophie de l'histoire*, OCV, t. 59, p. 173.

54 *Dictionnaire philosophique*, OCV, t. 36 (1994), p. 18.

55 *Le Siècle de Louis XIV*, OH, p. 1062.

56 *La Philosophie de l'histoire*, OCV, t. 59, p. 200.

57 *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 37, OH, p. 1087.

Le caractère belliqueux des hommes est un autre facteur empêchant que l'obscurité recule définitivement. Tout l'*Essai sur les mœurs* est marqué par les guerres, les pillages et les disputes politiques qui étouffent les progrès naissants, gênent l'évolution des nations ou entraînent la ruine des sociétés jadis florissantes. Dans l'Avant-propos de 1756, il signale que « le génie des Romains fut détruit par les Goths » et que les côtes de l'Afrique, « autrefois si florissantes », ne sont plus à son époque que des « repaires de brigands »⁵⁸. Voltaire n'hésite pas à affirmer « qu'il y a des temps où la terre entière n'est qu'un théâtre de carnage »⁵⁹. Lorsqu'il aborde « l'idée générale du xvi^e siècle », l'historien expose comment les disputes entre Charles Quint et François I^{er} ont mis à mal un siècle qui avait rendu florissants les arts et l'industrie et adouci les mœurs. Ces conflits « portèrent enfin une espèce de barbarie que les Hérules, les Vandales, et les Huns, n'avaient jamais connue »⁶⁰. De même pour l'Angleterre du xvii^e siècle : les disputes politiques y ont étouffé « le germe des sciences et des arts à peine développé ». Certains génies avaient défloré le champ de la littérature, Shakespeare avait raffiné le théâtre et Francis Bacon avait ouvert un nouveau champ à la philosophie. Las, « les disputes du clergé, et les animosités entre le parti royal et le Parlement, ramenèrent la barbarie »⁶¹. De même enfin pour la Perse, dont il remarque que les conflits l'ont fait tomber « d'un état plus florissant dans un plus grand abîme de malheurs »⁶². Les guerres civiles, dit-il, y ont détruit les arts et le commerce. Loin d'être éliminée par les progrès de la raison, la guerre demeure un « fléau inévitable »⁶³, comme il le constate une fois de plus en 1763 dans les *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur l'histoire générale* : « Enfin, quand on est parvenu à vivre sous une loi tolérable, la guerre vient qui confond toutes les bornes, qui abîme tout ; et il faut recommencer comme des fourmis dont on a écrasé l'habitation »⁶⁴.

Il est cependant trop tôt pour conclure que « rien ne progresse » dans le monde voltairien, comme le soutient Jean Starobinski⁶⁵. Dans ce monde-là, affirme

58 *Essai sur les mœurs*, OCV, t. 22, p. 14.

59 *Ibid.*, chap. 26, OCV, t. 22, p. 390.

60 *Essai sur les mœurs*, chap. 118, éd. R. Pomeau, t. II, p. 136.

61 *Ibid.*, chap. 179, t. II, p. 654.

62 *Ibid.*, chap. 193, t. II, p. 775.

63 *Dictionnaire philosophique*, article « Guerre » (1764), OCV, t. 36, p. 194.

64 *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs*, 17^e remarque, dans *Essai sur les mœurs*, éd. R. Pomeau, t. II, p. 936.

65 J. Starobinski, *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*, Paris, Gallimard, 1989, p. 139-140. Pour une interprétation pessimiste de la philosophie de Voltaire, voir aussi M. Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op. cit., p. 312 ; Georges Benrekassa, *La Politique et sa mémoire. Le politique et l'historique dans la pensée des Lumières*, Paris, Payot, 1983, p. 126 et 140. M. Duchet attribue à Voltaire une vision « profondément pessimiste de l'histoire », et G. Benrekassa affirme que Voltaire « ne croit pas au progrès ».

le critique, les assassinats et les guerres se répètent sans cesse. Il reconnaît, certes, qu'il existe un « remède » pour sauver l'homme de l'inquiétude qui le harcèle dans ce monde absurde où il a été abandonné, mais ce n'est qu'un remède psychologique, insignifiant dans le domaine de la métaphysique et de la philosophie de l'histoire.

CONSIDÉRATIONS FINALES : LES RUINES ET LE PROGRÈS DANS LA PHILOSOPHIE DE VOLTAIRE

Voltaire n'a pas été un pessimiste. Comme nous l'avons fait remarquer, il voyait dans le pessimisme une voie vers les religions révélées, qu'il voulait éviter. Les réserves qu'il a cependant conservées quant à la possibilité d'éclairer les hommes l'ont mené à lever deux barrières empêchant la retombée dans le pessimisme : d'une part, il élimine la possibilité d'une chute dont l'humanité n'aurait pas pu se remettre, et affirme qu'il existe « un amour de l'ordre qui anime en secret le genre humain, et qui a prévenu sa ruine totale »⁶⁶ ; d'autre part, il observe que les réussites des hommes ne se perdent jamais définitivement :

Nous avons assez insinué dans tout le cours de cette histoire que les désastres publics dont elle est composée, et qui se succèdent les uns aux autres presque sans relâche, sont à la longue effacés des registres des temps. Les détails et les ressorts de la politique tombent dans l'oubli. Les bonnes lois, les instituts, les monuments produits par les sciences et par les arts subsistent à jamais⁶⁷.

Sous les ruines qui assombrissent les histoires de Voltaire, « il brille » des restes de monuments et d'œuvres d'époques florissantes. Les grandes œuvres ont un éclat que rien ne peut éteindre et qui leur assure la postérité, affirme-t-il encore dans le *Précis du siècle de Louis XV*⁶⁸. Et, à certaines époques, ces monuments sont « déterrés » : « essayons de déterrer quelques monuments précieux sous les ruines des siècles », enjoint l'historien philosophe au début de *La Philosophie de l'histoire*⁶⁹. Transplantés dans des terrains fertiles, ces restes-là refleurissent, comme cela est déjà arrivé en Italie avec les monuments de l'Antiquité, ou en Russie, où Pierre le Grand a transplanté, dans un emplacement jadis stérile, les arts déjà perfectionnés.

Ceci conduit Voltaire à voir l'histoire comme un processus sans aucune finalité, un processus progressif mais instable, brisé et discontinu, où les

⁶⁶ *Essai sur les mœurs*, chap. 197, éd. R. Pomeau, t. II, p. 808.

⁶⁷ *Le Siècle de Louis XIV*, chap. 34, *OH*, p. 1021-1022.

⁶⁸ *Précis du siècle de Louis XV*, chap. 43, « Des progrès de l'esprit humain dans le siècle de Louis XV », *OH*, p. 1568.

⁶⁹ *La Philosophie de l'histoire*, chap. 1, *OCV*, t. 59, p. 89.

reculs, les renaissances et les essais interrompus sont abondants. L'histoire de l'esprit humain est la somme des progrès qui ont échoué et des réussites qui ont été difficilement conquises et sont toujours menacées. « Enfin les hommes s'éclairent un peu » et l'historien observe qu'avec le temps ils « apprennent à penser »⁷⁰. Il sait cependant qu'il est impossible de dissiper définitivement toutes les ombres : « Quoi, vous dites que les temps du jacobin Jacques Clément ne reparaitront plus ? Je l'avais cru comme vous : mais nous avons vu depuis les Malagrida et les Damiens »⁷¹. Il n'y a d'ailleurs pas « un seul mois où les disputes théologiques n'aient pas été funestes au monde »⁷². Dans le même sens, à la fin du *Philosophe ignorant*, il conclut ainsi : « je vois qu'aujourd'hui, dans ce siècle qui est l'aurore de la raison, quelques têtes de cette hydre du fanatisme renaissent encore »⁷³. Dans le dernier chapitre de l'*Essai sur les mœurs*, il observe enfin qu'« il s'est formé des peuples presque sauvages, tant en Europe qu'en Asie, dans les contrées autrefois les plus policées »⁷⁴.

120 L'histoire ne fait pas des progrès de façon graduelle, homogène et continue : « Avec quelle lenteur, avec quelle difficulté le genre humain se civilise, et la société se perfectionne ! »⁷⁵. Tandis que les arts fleurissent en Russie, qui n'était plus qu'un terrain stérile quelques années auparavant, ils s'effondrent au xvii^e siècle « aux portes de cette Italie où tous les arts étaient en honneur », en Istrie, en Croatie, en Dalmatie, « cette même Dalmatie si fertile et si agréable sous l'Empire romain »⁷⁶. « Les progrès de l'esprit sont si lents », regrette-il⁷⁷.

Dans son ouvrage intitulé *Voltaire. Du cartésianisme aux Lumières*, qui s'intéresse à la dimension philosophique de l'œuvre, Éliane Martin-Haag observe que l'auteur de *Candide* « refuse l'idée d'un cycle fatal de dégénérescence et de progrès »⁷⁸. L'auteur analyse à nos yeux judicieusement les causes qui mènent Voltaire à s'écarter du pessimisme. Sa conclusion, néanmoins, nous semble dépasser les limites interprétatives autorisées par l'œuvre de Voltaire. É. Martin-Haag observe que si les hommes tirent des leçons du passé, ils peuvent donc orienter l'histoire « vers un perfectionnement continué, et dont nous ne connaissons pas les limites »⁷⁹. Or, il nous semble qu'une telle conclusion passe

70 *Remarques pour servir de supplément à l'Essai sur les mœurs*, 3^e remarque, éd. cit., t. II, p. 906.

71 *Ibid.*, 15^e remarque, t. II, p. 931.

72 *Ibid.*

73 *Le Philosophe ignorant*, Douce 56, OCV, t. 62 (1987), p. 104.

74 *Essai sur les mœurs*, chap. 197, éd. R. Pomeau, t. II, p. 806.

75 *Ibid.*, chap. 186, t. II, p. 724.

76 *Ibid.*, p. 724-725.

77 *La Philosophie de l'histoire*, chap. 10, OCV, t. 59, p. 121.

78 É. Martin-Haag, *Voltaire. Du cartésianisme aux Lumières*, op. cit., p. 111.

79 *Ibid.*, p. 112.

sous silence les réserves de Voltaire face au futur : comme l'a également observé René Pomeau dans sa biographie monumentale de Voltaire, et comme nous nous sommes appliqué à le démontrer ici, bien que Voltaire ait été optimiste dans son œuvre, il n'en demeure pas moins conscient que les réussites de l'homme ne sont jamais définitivement à l'abri des orages⁸⁰.

⁸⁰ Voir la conclusion du chapitre sur « L'histoire, tous azimuts », *VST*, t. II, p. 236. Voir aussi, Bronislaw Baczko, *Job, mon ami : promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, Gallimard, 1997, p. 73.

